

# DİN & FELSEFE

A R A Ş T I R M A L A R I

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2021

Cilt | Volume: 4 - Sayı | Number: 8

## ÜÇ KARDEŞ MESELESİ VE İLÂHÎ ADALETİN İMKÂNI

The Matter of the Three Brothers and the Possibility of  
Divine Justice

**Kayhan ÖZAYKAL, Dr. Öğretim Üyesi**

İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi | İstanbul University, Faculty of Theology

kayhan.ozaykal@istanbul.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0243-5625>

**Makale Türü | Type of Article:** Araştırma Makalesi | Research Article

**Başyuru Tarihi | Date Received:** 08.07.2021

**Kabul Tarihi | Date Accepted:** 07.11.2021

### Atıf | Cite As

ÖZAYKAL, K. "Üç Kardeş Meselesi ve İlâhî Adaletin İmkânı". Din ve Felsefe Araştırmaları 4/8 (Aralık 2021): 158-188

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

### Etik Beyanı | Ethical Statement

Bu makalenin yazarı/yazarları, hakemleri ve dergi editör grubu Din ve Felsefe Araştırmaları dergisinin Etik Kurallarına uyduklarını kabul eder.

The author/authors, referees, and journal editorial group acknowledge that they adhere to the Code of Ethics for the journal of Religion and Philosophical Research.

## ÜÇ KARDEŞ MESELESİ VE İLÂHÎ ADALETİN İMKÂNI

Kayhan ÖZAYKAL

### ÖZ

Üç kardeş (İhve-i Selâse) meselesi, teodise için ciddi bir sorun teşkil etmekte olup Eş'arî müellifler, Mu'tezile'nin görüşünü çürütmek için sıklıkla bu meseleye atıfta bulunmuşlardır. Bu atıf hem Mu'tezile'nin aslah doktrinini hem de ilâhî adalet hususundaki umumî vurgusunu hedef alır. Bu yazıda Eş'ariye'nin ve Mu'tezile'nin klasik dönem görüşleri birlikte değerlendirilmektedir. Aynı zamanda, üç kardeş meselesinde sorunun tam nereden kaynaklandığını göstermek amacıyla, ahlakî çıkmazları çözmek için sıklıkla kullanılan felsefî bir vasıta olarak, çift etki prensibi analiz edilmektedir. Bundan sonra, meseleyi çözebilecek etik bir temel hazırlamak gayesiyle ahlakî tekçilik ve çoğulculuk tartışması yapılmaktadır. Neticede Eş'arî ve Mu'tezilî çözümlerin aksine, Mâturîdî kelimelerindeki va'd ve va'id ile ilâhî hikmet anlayışlarından esinlenen üçüncü bir cevap tespit edilip savunulmaktadır. Burada ilâhî lütuf ile liyakat arasında bir münasebet olduğunu ve ilâhî adaletin eşitliğe tâbi olduğunu gösteriyoruz. Bu şekilde, her kardeşin nihaî konumu ilâhî adalet ve lütufla açıklanmakta ve meselede temsil edilen probleme en başarılı gibi görünen cevap sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kötülük Problemi, Teodise, ilâhî Adalet, Üç Kardeş Meselesi, İhve-i Selâse.

### ABSTRACT

#### **The Matter of the Three Brothers and the Possibility of Divine Justice**

The matter of the three brothers poses a serious problem for theodicy and Ash'arî writers have often cited it to refute Mu'tazilî thought. This refutation targets both the aslah doctrine and the general Mu'tazilah emphasis on divine justice. In this article, both the Ash'arî and Mu'tazilî views are evaluated. Then, the principle of double effect, as a much-used philosophical instrument to resolve moral dilemmas, is discussed to help show precisely what the problem is in the case of the three brothers. Thereafter, a discussion of moral monism and pluralism is conducted to establish an ethical foundation to solve the case. In opposition to Ash'arî and Mu'tazilah solutions, a third view is proposed that uses the understanding of the divine promise and threat (*al-wa'd wa al-wa'id*) and divine wisdom (*hikmah*) found in Mâturîdî theology. In this way, we explain each brother's status vis-à-vis divine justice and grace and present what seems the most successful response to the problem represented by the case of the three brothers.

**Keywords:** Problem of Evil, Theodicy, Divine Justice, Three Brothers, al-Ikhwâh

al-thalāthah.

## GİRİŞ

Kelamın en temel konulardan birinin ustaca bir hülasası üç kardeş meselesi olup klasik literatürde en sık tekrarlanan hikâyelerden biri ona bağlıdır. Hikâye, üç kardeşin (ihve-i selâsenin) farazî durumunu sunar ve meselenin tartışmacıları olarak başrolde oynattığı şahıslar Eş'arî mezhebinin adını taşıyan kurucusu İmam Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Basra Mu'tezile kelam ekolünün kurucusu ve eski hocası Ebû Ali el-Cübbâî'den (ö. 303/916) başkası değildir. Fakat hikayeyi meselenin kendisinden ayırt etmemiz gerekir. Mesele üç kardeşin üç farklı kader yaşaması hakkındadır ve sadece farazî bir durum ifade etse de belli ki bu durum aynı zamanda mütekellimler tarafından kaçınılamaz surette gerçekleşeceği düşünülen bir vakadır. Meselede gündeme getirilen sorunlar, din felsefesinde ele alınan ilâhî sıfatlar, ilâhî fiiller, kötülük problemi ve teistik etikle yakından ilgili birkaç konuya girmektedir. Fakat sorunun tam olarak nerede yattığı, meselenin gündeme getirdiği sorunun nasıl çözülmek istendiğine bağlı olacaktır. Sorunun Mu'tezile'nin aslah doktrini mi yoksa ta'lîl anlayışları mı olduğu konusundaki klasik literatür kaynaklarının vurguları farklılık gösterir.

Meseleye klasik literatürde defalarca değinilmiştir. Ancak bu makalenin asıl ilgi alanı, literatürde görünen hikayenin ilgi çekici tarihî tarafı değildir. Aksine, meselenin kapsadığı ilâhî adaletin mümkün olup olmadığı ve mümkünse nasıl bir adalet olacağı gibi sorular odak noktamızdır. İlâhî adalet teistik etiğin ana unsurlarından biridir. Teodise ise teistik etiğin ve hususen ilâhî adaletin açıklaması ve savunmasıdır. Böyle bir ehemmiyet taşıdığı halde meseledeki soruna cevaplar sunan az sayıda yazar mevcuttur. Modern yorumcu Martin McDermott, Basra ve Bağdat kelâm mezheplerinin bir cevap oluşturmak için hangi teorik kaynaklardan yararlanabileceklerine dair tafsilatlı bir analiz yapmıştır. Aynı şekilde, Aladdin Yağub, Eş'arî'nin aynı problem karşısındaki pozisyonunu kısaca sunmuştur. Ancak bu iki yazarın mühim çalışmalarına rağmen, felsefî analizde cevapların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Probleme yanıt vermek, belki beklendiğinden daha şümüllü bir teorik çalışma gerektirmektedir.

Bu makalenin temel amacı, mezkur meseleden kaynaklı bir soruna cevap oluşturmaktır. Evvela, ortaya çıkarılan problemler kesin olarak belirlenmeye çalışılacaktır. Bu sebeple, bu makalenin ilk bölümü, klasik literatürde yer alan üç kardeş anlatılarını inceleyecektir. Toplam on yazarın rivayeti aktardığı bilinmesine rağmen, burada bunlardan ikisine, yani Bağdâdî ve Taşköprizâde'nin aktardıklarına odaklanmayı seçeceğiz. İkinci olarak, klasik kelamda yer alan yorumların değerlendirilmesi, varsa, daha umut verici çözüm yollarının ne ölçüde bulunabileceğine dair bir çalışmaya zemin hazırlayacaktır. Bu makale tarihî bir araştırma olarak tasarlanmamıştır, ancak tarihî arka plan sonraki bölümlerde üstlenilen tartışmaların bir temeli oluşturmaktadır. Böylelikle ikinci ve üçüncü bölümlerde Mu'tezilî ve Eş'arî pozisyonlar açısından problem ve bu pozisyonlar doğrultusunda verilebilecek cevaplar tartışılacaktır. Akabinde, konuyla ilgili

tartışmayı ilerletmek için bazı teorik hususlar sunulacaktır. Bu cihetle, dördüncü bölüm, doğal hukuk teorisinde bulunan çift etki prensibini kullanarak üç kardeş meselesini çözmek için ne gibi ilerlemeler kaydedilebileceğini konu edinir ve ardından W.D. Ross tarafından savunulduğu haliyle, ahlakî çoğulculuğu ele alıp bir cevabı geliştirmek için bazı teorik malzemeler önerir. Bu, kadim bir sorunu çözmek adına yeni kavramların kullanılması anlamına gelir. Böylelikle dördüncü bölümdeki temel hedef, kelim ve din felsefesinin ortak bir meselesine dakik bir çözümü sunmak konusunda iki güncel felsefî teorinin faydasının değerlendirilmesidir. Beşinci bölümde ise, İmam Mâtürîdî'den ilham alarak üç kardeş meselesi iki ana unsurla çözmeye çalışılacaktır: İlâhî lütuf ve adalette eşitlik. Bu şekilde, bölüm, belirttiğimiz aynı amaçla kelimî görüşlerden istifade etmeyi hedefliyor.

### 1. KLASİK KAYNAKLARDA ÜÇ KARDEŞ MESELESİ

Öncelikle, üç kardeş meselesi ile hikâyesi arasındaki ayrım net olarak izah edilmelidir. Üç kardeş meselesi, bir müminin, çocuğun ve kâfirin kaderlerini karşı karşıya getirerek resmeden sorunlu bir senaryo sunar. Buna karşılık hikâye, o senaryonun sunulduğu belli bir formatı ifade eder ve görüleceği gibi, konuyu tartışan ve farklı açıklamalar sunan Eş'arî ve hocası Cübbâî'ye yer verir. Buna paralel olarak, kaynaklar meseleyi kelimî bir sorun olarak sunanlar ve mezkur şahıslar arasında geçen bir diyalog olarak sunanlar şeklinde ayrılabilir. Hepsi beraber on bir klasik eserde üç kardeşin durumunun sunulduğunu görüyoruz. İlk kaynaklar, senaryoda karakterleri kardeş olarak sunmadığı gibi, senaryoyu, tartışmanın tarafları olan Eş'arî ve Cübbâî olmadan anlatırlar. Bunu ilk yapan *Kitâbu Usûli'd-dîn* adlı eserinde Abdülkâhir el-Bağdâdî'dir (ö.429/1037-38)<sup>1</sup> ve ardından, aşağıda tartışılacağı üzere, Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) benzer sade anlatımını *İhyâ-u ulûmi'd-din, el-İktisâd ve'l itikâd ve Kistâsül müstakîm*"ında buluyoruz.<sup>2</sup> Rosalind Gwynne'in ifadesiyle, *hikayeyi* anlatan en eski kaynak, 1206-1207'de yazıldığına inanılan, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *et-Tefsirü'l-kebîr* adlı eseridir. Burada ilk kez, Eş'arî ve Cübbâî'nin tartışmacılar olarak rivayete dâhil edildiğini görüyoruz. Râzî, sahneyi bir camideki ilim halkasında kurar ve Eş'arî, yaşlı bir kadını eski hocasına zor sualler sorması için gönderir. Gwynne, İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtül ayan*'ında, tartışmayı Eş'arî'ye ve eski hocasına atfetmesinin doğrudan Râzî'den geldiği yönünde tahmin yürütür.<sup>3</sup> Sonra, Adudüddin İcî'nin (ö. 756/1355) *Mevâkıf*'inde hikayenin Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terk etme sebebini tasvir ettiği şeklinde

<sup>1</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 151-152. Bağdâdî'nin rivayeti için aşağıya bk.

<sup>2</sup> Üç kardeş meselesinin klasik kaynaklarda verilen rivayetlerini etraflıca analiz eden Gwynne sadece dokuz kaynaktan bahseder. Bk. Rosalind Gwynne, "Al-Jubbâî, al-Ash'arî and the Three Brothers: The Uses Of Fiction", *The Muslim World* 75/3-4 (1985). Gwynne'nin *Kistâs*'daki rivayetinden haberdar olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, bizzat aynı senaryodaki diyalogun bir kısmı ele alması sebebiyle, Ebu'l Muin en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Tebziratu'l-Edille*'sini de bu eserler arasında sayıyoruz. Bk. Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tebziratu'l-Edille fi Usul'id-Din*, thk. Claude Salamé (Dimeşk: Institut Français de Damas, 1993), 2/728-729.

<sup>3</sup> Gwynne, "Three Brothers", 145.

ziyade bir tafsilat vardır.<sup>4</sup> Hikayeyi vASFetmek için ilave edilen “şerîf” ifadesi hariç tutulduğunda *Şerhu'l-Mevâkîf*'ta Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Eş'arî'nin Mu'tezilî doktriniyle savaşma ve “hakikatin yapısını inşa etme” çalışmalarını vurgulamak üzere rivayetin sonuna yalnızca bir cümle ekler.<sup>5</sup> Cürcânî'den önce Tâceddin es-Sübkî (ö. 771/1370) zaten hikayenin artık meşhur (*şehîre*) olduğunu yazar.<sup>6</sup> Nihayetinde Orta Çağ'ın sonlarına doğru Taşköprizâde (ö. 968/1561) rivayetin en müzeyyen anlatımlarından birini bize aktarır.<sup>7</sup>

Bağdâdî'nin vakayla ilgili özel üslûbu başka hiçbir yerde tekrarlanmamaktadır. Ayrıca, İcî'nin kullandığı ifadelerin emsali yoktur. Bu sebeple, Gwynne'in belirttiği gibi, muhtelif anlatımların orijinal kaynaktan farklı rivayet zincirleri aracılığıyla iletildiği anlaşılıyor.<sup>8</sup> Yine de Gazâlî, Mu'tezile'nin aslah doktrini olarak bilinen Tanrı'nın kulları için en iyi olanı yapmakla mükellef olduğu düşüncesini reddetmek amacıyla alıntı yapma konusunda Bağdâdî ile hemfikirdir.<sup>9</sup> Bununla birlikte, Gazâlî *İhyâ'sında* da ta'lîli - Allah'ın maksadının insanoğlu tarafından bilinebileceği inancına dayanan bir açıklama - reddetmek için meseleyi anlatır. Bu aynı zamanda daha önceki iki râvî olan Râzî ve İbn Hallikân için de geçerlidir.

*Usûli'd-dîn*'de bulunan en eski versiyon şu şekildedir:

Ashabımız, Allah Teâlâ'nın, hayatta kalsaydı inanacak olan veya taâtinin artacağını bildiği kişinin canını almasını caiz görmüşlerdir [ecâze]. Kerrâmiye ve Kaderîlerden bir grup Allah'ın onları hayatta tutmasının zorunlu olduğunu [evcebe] düşünmüşlerdir.<sup>10</sup> Bu ise onların, inkâr edecekleri zamana kadar kâfirlerin hayatta kalmalarına izin verdiği için Allah'ın hikmetten ayrıldığını söylemelerini gerektirir. Çünkü Allah onların canlarını, onlar henüz küçükken akıllarının olgunlaşmasından önce alsaydı küfre düşmezlerdi ve cezayı da hak etmezlerdi. Kaderîlerden aslah doktrinini iddia edenlere deriz ki, “Bize aynı

<sup>4</sup> Bu, İbn Asâkir'in *Mevâkîf*'tan daha erken tarihli çalışması *Tebyîn*'de Eş'arî'nin ayrılış sebebi olarak belirtilen altı sebeple tezat içindedir. Bk. Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî* (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabiyye, 1404/1984), 38-43. Fettâh'ın, Eş'arî'nin ayrılış sebebi olarak *Tebyîn*'de üç kardeş meselesinin gösterildiği iddiası hatalı görünmektedir (İrfan Abdülhamîd Fettâh, “Eş'arî, Ebü'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995) 11/444).

<sup>5</sup> Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkîf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 3/342-343.

<sup>6</sup> Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed Tenahi ve Abdül-Fattah Muhammed Hulv (Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993), 3/356.

<sup>7</sup> Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 2/147-148. Bu rivayeti için aşağıya bk.

<sup>8</sup> Gwynne, “Three Brothers”, 158-161.

<sup>9</sup> Aslah öğretisinin manası aşağıda tartışılacaktır. Umumiyetle bu temel öğreti Tanrı'nın dünyayı insanlığın maslahatı için en iyi şekilde yarattığı inancını temsil eder. Örnek olarak Ebu'l-Huzeyl'in tanımı için bk. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Naim Zerzur. (Beyrut: Mektebu'l-Asriyye, 2005) 2/415-416.

<sup>10</sup> 1./7. yüzyılda Irak ve Suriye'de ortaya çıkan erken bir kelim mezhebi olan Kaderiyye'nin bu isimleri sonra gelen Mu'tezile için aşağılayıcı bir etiket olarak kullanılıyordu. Kerrâmiyye'ye gelince, 3./9. yüzyılda Nisabur'da Mürcie'nin alt bir kolu olarak ortaya çıkmıştır.

rahimde yaratılmış üç çocuğun durumunu anlatın: Biri çocukken ölür, diğer ikisi buluğa erer; biri küfre düşer, diğeri iman eder. Ahirette bunların her biri hakkındaki hüküm nedir?” Cevap olarak “Kâfir olan ebedi cehennemdedir, diğer ikisi ise cennettedir ancak iman edenin derecesi çocukken ölenin derecesinden yüksektir” denirse deriz ki: “Çocukken ölen Rabbinden mümin kardeşinin derecesini talep ederse Allah ona nasıl cevap verir?” Allah’ın cevabı “Kardeşin bu dereceye ameliyle nâil oldu, senin ise amelin yok” şeklinde olur derse denilir ki: “Çocuk Allah’a ‘Beni de bıraksaydın ben de onun yaptığı gibi ameller işlerdim’ derse Allah ne cevap verir?” Cevabı “Senin canını çocukken almam senin için daha iyiydi [*aslah*], çünkü seni bıraksaydım küfre düşecektin” şeklinde olursa deriz ki: “Bu geçerli bir özür olursa, buluğdan sonra küfre düşen de ‘Ya Rabbi, kardeşimin canını çocukken aldın çünkü onun yaşasaydı kâfir olacağını biliyordun. Fakat benim buluğdan sonra kâfir olacağımı bildiğin halde benim canımı çocukken almadın!’ der.” İşte aslah görüşüne sahip olanlara göre, Rablerinin bu soruya cevap verememesi [*inkitâ*] gerekir. Yüce ve büyük Allah ise bundan münezzehdir!<sup>11</sup>

Bağdâdî diğer mezheplerin düşüncelerini önyargısız bir şekilde aktarmasıyla bilinmemekle birlikte, yukarıdaki anlatım, daha sonraki süslemelerden arı, en güvenilir olanlardan biri gibi görünmektedir. Okuyucuya anlatının ne kadar geliştirildiğini ve değiştirildiğini göstermek için, klasik kaynakların sonuncusu olan Taşkoprizâde’nin anlatısının tamamını sunmaya değer:

Bu imam [el-Eş’arî] kırk yıl Mu’tezile mezhebinde kaldı. Allah dinini korumak istediğinde, detaylarını bildiğim üzere, ona üç kez rüyasında hakikat yolunu ilham etti ve hicrî 300 civarlarında Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat yoluna destek olmak için ortaya çıktı. Bir gün Cübbâî ile tartıştı ve ona ölen üç kardeşi sordu: En büyüğü dindar bir mümin; ortadaki fâsık ve şakî bir kâfir; en küçükleri ise henüz buluğa ulaşmadan çocukken ölmüş. Cübbâî - onlara göre itaatkârın sevabını ve günahkârın cezasını vermek Allah Teâlâ’ya vacip olduğu için - “Zâhid olan [cennetin] derecelerindedir; kâfir olan [cehennem] derinliklerindedir” dedi. “Çocuğa gelince, selâmet ehlidir [kurtulmuştur]; ne mükafatlandırılmış ne de cezalandırılmıştır.” Bunun üzerine Eş’arî, “Ya çocuk cennetteki ağabeyinin rütbesini isterse?” diye sordu. Cübbâî, “Allah Teâlâ ‘Yüksek rütbelere itaatin meyveleridir’ der” dedi. Eş’arî, “Eğer çocuk ‘Eksiklik ve kusur benim değil; çünkü eğer sen beni büyüünceye kadar hayatta tutmuş olsaydın, sana itaat eder ve cennete girerdim’ derse?” sorunca Cübbâî dedi ki: “Yaratan, ‘Eğer hayatta kalsaydın günah işleyecektin ve cehennem ateşinin en derinliklerinin acı dolu azabına gireceğini biliyordum. Bu yüzden, çocukken ölmen senin için en iyisiydi [aslah]’ der.” Bunun üzerine, Eş’arî dedi ki: “Peki ya acı dolu azap içinde kalan günahkâr, ateşin derinliklerinden ve cehennem tabakalarından seslenerek, ‘Ey âlemlerin ilahı! Ey

<sup>11</sup> Bağdâdî, *Usûli’-d-dîn*, 151-152.

merhametlilerin en merhametlisi! Benim için en iyi [aslah] olanın çocukken ölmem olduğunu ve cehenneme esir olmamam olduğunu bildiğin halde neden benim değil de kardeşimin maslahatını gözettin?’ derse Rabbi ne diyecek?’” Cübbâî bunun üzerine hemen sustu [behite] ve tartışmaya devam edemedi [inkata’a ‘ani’l-cidâl].<sup>12</sup>

Rivayetin asırlar zarfında gerçekleşen dönüşümünü okuyucuya göstermek istememize ilaveten, bu uzun alıntıyı vermemizin iki sebebi daha var.<sup>13</sup> Birincisi, önde gelen ulema tarafından meseleye gösterilen ehemmiyeti değerlendirmektir. Taşkoprizâde, büyük bir iddia öne sürerek İslam’ın devam ettirilmesini Eş’arî’nin kelimî çabalarına bağlar. Nitekim, İbn Hallikân’dan sonraki yazarların hepsi Eş’arî’nin statüsünü yüceltmeyi hedeflemişlerdir ya da en azından Sünnî kelam ilmine ön ayak olmasından dolayı İmam’ı bu vesileyle takdir etmişlerdir.<sup>14</sup> İkincisi, konunun kelam geleneği içinde sahip olduğu merkezi yeri göstermektir: Hikaye, Eş’arî’nin Mu‘tezile’den ayrılma sebebini anlatmak niyetiyle, Eş’arî kelamının ana direklerinden birini ifade etme kabiliyetinden dolayı da tekrarlanmaktadır. Son olarak ve ehemî, metne ait dönüşümlerle birlikte sorunun ne olduğuna dair farklı vurgu ve emarelerin meydana geldiğini göstermektedir. Bu sebeple, örneğin, Taşkoprizâde’nin va’d ve va’idden bahsetmesi, Mâturîdî mezhebine mensubiyeti göz önüne alındığında mühim görünmektedir. Yani yazarların aslah veya ta’lîl üzerinde farklı vurgularının yanı sıra, kelam mezhepleri arasında va’d ve va’id konusunda yaşanan ihtilaflar da ilâhî adalet tartışmalarını etkileyen bir başka faktördür. Ayrıca İcî, Taftazânî ve İcî’nin anlatısını izleyen Taşkoprizâde, vefat eden çocuğun cennette yükselmek yerine cennete girmek istediğinden bahseder.<sup>15</sup> Dolayısıyla, görülebileceği gibi, mesele sadece tek bir problemi değil, ilâhî adalet için ortaya konan bir sorunun bu çarpıcı ifadesinde doruğa çıkan bir dizi mülahazayı temsil eder.

Kelam ilminde ele alınan birçok temel mesele gibi, üç kardeş meselesi de doğrudan din felsefecileri tarafından tartışılan soruları içermektedir. Belli bir kelam mezhebi, Tanrı için ahlakî iddialarda bulunduğu anda, felsefe alanına adım atmış olur ve zorunlu olarak, genel metaetik başlığı altında yer alan etik, metafizik ve epistemoloji de dahil olmak üzere, felsefenin ilgili dallarıyla uğraşır. Hususen açıktır ki, üç kardeş meselesi kötülük problemi olarak bilinen meselenin kapsamına girmektedir: Kadir-i Mutlak, Âlim-i Mutlak ve Hayr-ı Mahz (salt iyi) Tanrı varsa, o zaman kötülüğün nasıl var olduğunun açıklanması gerekir. Yani din felsefesinde olduğu gibi burada da Tanrı’nın iyiliğini açıklamaya çalışıp bizzat kötülük problemine cevap veren teodise projesini görüyoruz. Örneğin Leibniz tarafından özellikle

<sup>12</sup> Taşkoprizâde, *Miftâhu’s-Saâde*, 2/147-148.

<sup>13</sup> Bir ansiklopedist olan Taşkoprizâde, incelediği çeşitli anlatımlardan pek çok detayı bir araya getirerek en kapsamlı açıklamayı vermeye çalışmıştır. Nitekim kullandığı kelimelerden, onun diğer rivayetlerin muhtemelen hepsini veya çoğunu gördüğünü anlaşılmaktadır. Bk. Gwynne, “Three Brothers”, 153-156.

<sup>14</sup> Bk. Gwynne, “Three Brothers”, 156-158.

<sup>15</sup> Gwynne, “Three Brothers”, 158-159.

*Theodicy*'de yedinci itiraz olarak aynı problemden bahsedilmektedir:

1. Herkese değil de yalnızca bazılarına, onlarda etkili bir iyi niyet ve sağlıklı bir nihaî (yani ölmeden önce) inanç üreten vesileleri veren kişi, yeterince iyilik sahibi değildir.
2. Tanrı bunu yapar.
3. Dolayısıyla ... [Tanrı yeterince iyilik sahibi değildir].<sup>16</sup>

Mu'tezile'nin büyük bir ciddiyetle çabaladığı gibi, Leibniz de böylesine zor meselelerle doğrudan uğraşmaktan kaçınmamıştır. Onun çözümü, Tanrı'nın insanların kalplerinin gidişatını değiştirdiğini ve onları iyiliğe ve imana çevirdiğini iddia ederek ilk önermeyi çürütmektir, ancak bunu her şartta yapmak iyilikten ziyade kötülük doğurabilirdi. Dolayısıyla bu umumî kanun her zaman gerçekleştirilmiyor. Fakat burada Leibniz'in açıklaması maalesef belirsizdir, sadece "Tanrı'nın hikmetinin derinliklerine" atıfta bulunmayı başarmaktadır.<sup>17</sup> Felsefî açıdan bu pek de umut verici değildir; bir açıklama yerine asıl probleme benzeyen bu tekrar bir gizem sunmaktadır. Tabii bunlar zor meselelerdir ve belli ki kötülük probleminin çeşitli yönleri vardır; bu sebeple belki de kötülük problem/eri demek daha iyi olacaktır. Nitekim yukarıdaki itirazın başka bir yönü daha vardır. *Theodicy*'deki IV. itirazı, Tanrı'nın doğrudan veya dolaylı olarak günahlar yaratacak şekilde davranmasına ilişkindir.<sup>18</sup> Görünüşe göre, her iki itiraz da üç kardeş meselesinde mevcuttur. Meselenin bu kapsamlılığı, hangi problemi veya problemleri çözmemiz gerektiği konusunda kafa karışıklığına sebep olabileceğinden, olumsuz tarafı da olabilir. Yani meseledeki asıl sorunun ne olduğu düşünürün teolojik görüşüne veya kaygılarına bağlı olup aşağıda kelimcilerin farklı yorumlarına ve yanıtlarına bakacağız.

Bununla birlikte, hikayenin temel unsurlarından biri görünüşte keyfi meselelerin sahip olabileceği önemi, eskatolojik terimlerle saptamasıdır. Bu, kelimcinin bu dünyadaki kötülüklerin ahirette telafi edileceğini söylediği, imtihan sonucu hak ettiği şeylere atıfta bulunan yanıtların kapısını kapatır. Fiillerimiz için adil hak edişi varsaymak bile, bir kişinin ecelinin ahiretteki yerini tamamen değiştirebileceği gerçeğini değiştirmeyecektir. Bu sebeple mesele, ecel gibi tamamen indî bir hadise gibi görünen bir şeyin, kişinin kaderi için ehemmiyetini vurgulamaktadır. Bu ne bizim kontrolümüzdedir ne de hayatımızın bütününe yayılan ahlakın temsilcisidir. Yine de bu, sonraki yaşamımızda ebediyen nerede olacağımızı belirleyebilir. Şimdi meselenin bu temel esaslarını ortaya koyduktan sonra, kelamda verilen cevapları inceleyebiliriz.

<sup>16</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, çev. E. M. Huggard (Chicago ve La Salle, Il.: Open Court, 1990), 385.

<sup>17</sup> Leibniz, *Theodicy*, 386.

<sup>18</sup> Leibniz, *Theodicy*, 382. İtiraz "Bir başkasının günahını önleyebilen ve bunu yapmayan, ancak iyi bilgilendirilmiş olmasına rağmen ona katkıda bulunan, ona yardımcıdır" mukaddemesiyle başlayıp aynı mantık yürütülür.



## 2. MU‘TEZİLÎ CEVAP

Mu‘tezile’nin temel unsurlarını kısaca belirtebiliriz. Ahlakın, ilâhî emirlerden bağımsız olarak nesnel ve evrensel bir varlığı bulunmaktadır.<sup>19</sup> Benzer şekilde ahlak, öznel insan arzularından bağımsızdır. Daha ziyade, bir eylemin iyiliği ve kötülüğü, onun hakikatinde (*min hakkihî*) bulunur ve sonuç olarak övgü veya yergiyi gerektirir.<sup>20</sup> Tanrı fiillerinde özgürdür, ancak davranışlarının ahlakî olarak mükemmel olması onun yüceliğine yakışır. Mu‘tezile’nin bir kısmı, Allah’ın özgürlüğünü tasdik etme çabasıyla, Allah’ın ahlakla bağdaşmayan fiillerde bulunmayacağı halde bunun yine de mümkün olduğunu iddia etmektedir. Diğerleri ise, ilâhî varlığın mükemmelliğinin, bu tür fiillerin Tanrı tarafından gerçekleştirilmesini mantıken bile imkânsız kıldığını iddia ederler.<sup>21</sup> Her iki yaklaşımda da Tanrı’yı teodise kaygılarına uygun olarak aksettirmek çabası görüyoruz. Mu‘tezile, metafizik olarak, insanların kendi fiillerini seçebilecekleri özgür bir iradeye sahip olduklarını kabul eder. Bu fiilleri gerçekleştirme vasıtaları, ferde ilâhî olarak bahsedilen bir güce dayanır, öyle ki, fiilin fizikî boyutu da onlara aittir. Bu özgürlükçü görüşe dayanarak Mu‘tezile, âkil ve bâliğ oldukları sürece her bir kişiyi fiillerinden ahlaken sorumlu tutabilir.

Mu‘tezilî kelamı temsilcilerinin hepsi meşhur anlamıyla aslah doktrininin savunuyor değildir. Zira bu, üç kardeş meselesinin temelde Bağdatlı ve Basralı mezhepler arasındaki tartışmalardan kaynaklandığına inanmamızın ana nedenlerinden biridir. Bilhassa Bağdat ekolü, Tanrı’nın hem dünyevî hem de dinî anlamda, kulları için en iyiyi sağladığında ısrar ederken, Basralılar, bu ikisinin ilâhî bir zorunluluk olduğunu kabul etmediler ve aslah doktrininin manasını buna göre yeniden yorumladılar. Dinî ve dünyevî faydalar arasındaki bu ayrım, aralarındaki tartışma için çok mühimdir. Bağdat ekolüne göre Tanrı hem dinî hem de dünyevî alanlarda insanlık için en iyisini yapmakla mesuldür. Basralılar ise insanlığın sadece dinî çıkarlarının zorunlu olduğunu savunmaktadır. Basralılar için dinde fayda sağlamak, insanlığı Allah’a itaat etme ve O’nun mükafatını hak etme fırsatına sahip olmak için yaratmak anlamına gelirken, dünyevî menfaat sağlamak ise insanlığa yardım edip cennete girmeyi başarma fırsatından en iyi şekilde yararlanmalarını sağlamaktır.<sup>22</sup> Hakiki iman cennete girmenin bir ön şartı olduğundan, üç kardeşin

<sup>19</sup> Kâdî Abdülcebbâr’ın Platon’un *Euthyphro* dilemmasına kasıtlı bir cevap gibi görünen ifadesi şöyledir: “Bizim açımızdan kötülüğü kötü yapan şey ilâhî nehiy olamaz (*la yecûzu*) ... ve iyiyi iyi yapan da ilâhî emir olamaz.” Bk. Ebü’l-Hasen Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbî’t-tevhîd ve’l-‘adl*, thk. A. Fuad el-Ehvani (Kahire: el-Müessesetü’l-Misriyyetü’l-Amme li’t-Telif ve’t-Terceme. 1962), 6.1, 9.

<sup>20</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6.1, 9.

<sup>21</sup> İbn Huzeyl, bunun sadece ahlaken imkânsız olduğunu söylüyor, bk. Eş’arî, *Makâlât*, 1/160, 2/403-404, 415-416. Bu bağlamda Tanrı’nın gücüyle alakalı görüşlerine bk. Eş’arî, *Makâlât*, 1/135; 2/364; ve ayrıca Ebü’l-Hüseyin Hayyât, *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ‘ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Kahire: Dârü’l-Kutubu’l-Misri, 1925), § 4, 8-11. Buna karşılık Nazzâm, Tanrı’nın hem teorik hem de etik olarak kötülük yapmasının imkânsız olduğunu söyler, bk. Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ’ ve’n-Nihal* (Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1903), 4/147 ve Hayyât, *el-İntisâr*, § 8, 17-18, § 14, 26-27, § 28, 47-50.

<sup>22</sup> Bk. Binyamin Abrahamov, “Abd Al-Jabbar’s Theory of Divine Assistance (*Lutf*)”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), 41-58.

durumunun, aynı dilemma içinde her iki mezhebi de kapsayan her bir fert için nihaî başarının en önemli unsurunu nasıl ifade ettiğini görebiliriz.<sup>23</sup>

Mu'tezile'nin aslah ile ilgili olarak vurguladığı dünyevî ve dinî arasındaki ayırım, bir yandan evrenin yaratılışıyla, diğer yandan da yaratılıştan sonra gelen mükellefiyetle ilgilidir. Bağdat ekolü, Tanrı'nın evreni ve insanlığı yaratmasının zorunlu olduğuna inanır, ancak bu eylemin ilâhî cömertlik nedeniyle yapıldığını da kabul eder. Yaratılıştan sonra, sonsuz kurtuluşa ulaşması için insanlığa yardım etmek de Tanrı için zorunludur. Bu duruşun arkasındaki motive edici fikirlerden biri, Tanrı'nın neden en iyisinden daha azını yaptığını açıklamak için teolojik olarak kabul edilebilir sebepler bulamamaktır. Nitekim bu, Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebu Huzeyl (ö. 235/849-50[?]) gibi ilk Mu'tezilî düşünürler tarafından tartışılmıştır, çünkü daha az olanı yapmak cimrilik (*buhl*) anlamına gelip ilâhî bir varlık için düşünülemez.<sup>24</sup>

Ancak, Tanrı'nın en iyiden daha azını yapmadığı şeklindeki bu olumsuz tez, gerçekte en iyinin ne olduğunu belirleme biçiminde pozitif bir tezle tamamlanmalıydı. Bu bağlamda, Bağdat ekolü, bir bütün olarak ele alındığında, genel faydanın insanlık için mümkün olan en büyük şey olması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Şimdi, üç kardeşin durumunda, üçüncü kardeşin kurtuluşa ulaşmak ve cennete girmek için ilâhî olarak bahşedilmiş fırsatı kullanmada başarısız olduğunu görüyoruz. O, özgür iradeye sahip olduğu için bu başarısızlıktan kendisi sorumludur.<sup>25</sup> Mesele şu ki, ikinci kardeş de yetişkinlikte yaşamış olsaydı başarısızlıktan sorumlu olurdu, ancak Tanrı bu gerçekleşmeden önce kardeşinin canını almayı uygun gördü. Bağdat ekolü bu durumu nasıl açıklayacaktır? Burada oldukça pragmatik bir düşünce çizgisini takip ediyorlar: Tanrı kulları için en iyisini sağladığına göre, cehenneme giden üçüncü kardeşe bir miktar fayda sağlanmış olması gerektiğini savunuyorlar. Bu bağlamda Müfid (ö. 413/1022), o kişinin inançsızlığının neyin yapılmaması gerektiği hususunda başkalarına örnek olduğu ve inançsızlığının faydasının, talihsiz sonuçlarından daha fazla olduğu cevabını verir. Yani, Allah kulları için en iyiyi temin ederken, bu onların her biri için ayrı ayrı en iyiyi temin ettiği manasına gelmez. Böylelikle, belirli fertler pahasına toplam fayda miktarı artırılabilir. Ancak Tanrı böyle talihsiz bir kişiyi, onun durumuna eşit veya durumundan daha büyük bir fayda görmedikçe yaratmayacaktır (*lâ yecûzu*).<sup>26</sup>

İki bariz sorun bu görüşü sıkıntıya sokmaktadır. Birincisi bu görüş,

<sup>23</sup> Mu'tezile'deki dinî ve dünyevî aslah ayırımına ilişkin yorum için bk. Robert Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *Studia Islamica* 39 (1974), 11-13 ve Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaykh Al-Mufid (d.413/1022)* (Beyrut: Dar al-Mashriq Editeurs, 1978), 75.

<sup>24</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 2/415-416. Ayrıca bk. 2/403-404. Nazzâm için bk. al-Hayyât, *İntisâr*, § 8, 17-18, § 13, 23-25.

<sup>25</sup> Krş. W. Montgomery Watt, *Freewill and Predestination in Islam* (London: Luzac & Company, 1948), 83-84.

<sup>26</sup> Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, 26 akt. McDermott, *al-Mufid*, 73. Krş. Kadı Abdülcebbar İbn Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/351-352.

“çoğunluğun ihtiyaçları azınlığın ihtiyaçlarından ağır basar” yaklaşımını yani haklarına veya isteklerine bakılmaksızın bazılarını feda etmeyi mümkün kılan bir hükmü benimsiyor. Bu faydacı görüş, felsefe tarihinde büyük tenkitlere maruz kalmıştır ve bilhassa bu, kural faydacılığının, böylesine cazip olmayan bir sonucu önleme umuduyla fiil faydacılığı dışında geliştirilmesinin bir sebebidir. Hem Ebu Ali el-Cübbâî hem de oğlu Ebu Hâşim (ö. 321/933), çoğunluğun çıkarlarını Tanrı’ya bir mükellefiyet haline getirmenin getireceği zorluklara dikkat çekmiştir. Şöyle ki, üç kişi teklife muhatap olsaydı ve yalnızca biri kurtuluşa erecek olsaydı teklif boşa gidecekti. Benzer şekilde, üçünden sadece ikisi cennete ulaşacaksa şayet, Tanrı’nın üçüne de teklifte bulunması zorunlu olacaktır.<sup>27</sup> İkinci olarak, bir kişinin kaderi, çok az şahsî anlamı olan daha geniş bir bağlamla açıklanmaktadır. Bu teori, Tanrı’nın yarattığı her insanla nasıl yakından alakalı olduğunu ve onların ebedi karargahlarına nasıl ehemmiyet verdiğini yansıtmakta zayıftır. Teodisedeki bu tür yaklaşımlar, Tanrı’yla bağlantımızın şahsî doğasını anlamadıkları için örneğin Marilyn McCord Adams tarafından eleştirilir.<sup>28</sup> Son olarak bu yaklaşım, Tanrı’nın bazı kullarına onları cehenneme mahkum etmek istememekle birlikte yardım edemeyeceğini ima eder.

Basra Mu’tezile ekolü, Bağdatlı meslektaşlarının aksine, Allah’ın evreni ve insanlığı yaratmasının zorunlu olduğunu kabul etmeyip onlara göre ilk yaratma fiili (*ibtidâu’l-halk*), iyi (*hasen*) olarak adlandırdığımız eylemlerin kapsamına girer. Aynı şekilde Allah’ın teklifte bulunması yani insanlığın fiillerinden sorumlu tutulması da zorunlu değildir.<sup>29</sup> Ve zorunlu olmayan bir şey olarak Allah’ın bu tür fiilleri, ilâhî iyilikle açıklanır. Bununla birlikte, teklif sonrası adaletin Tanrı’nın insanlığın kurtuluşa ulaşmasına yardım etmesini gerektirdiği unutulmamalıdır. Bu, bizzat Kâdî Abdülcebbâr’ın (ö. 415/1025) sunduğu aslah doktrininin şeklidir ve temkîn, lütuf, ‘ivaz ve sevap kelimeleriyle temsil edilen bir dizi farklı kavramı içerir. Yani, insanlığa ilâhî emirlere uyma yeteneği vermesi, bu emirleri yerine getirme konusunda destek ve kolaylaştırma sağlaması, hak edilmemiş acıları telafi etmesi ve salih amelleri için vaadi doğrultusunda onları mükâfatlandırması Allah’a vaciptir.<sup>30</sup> Brunschvig’in belirttiği gibi, Tanrı için geçerli olan mesuliyet, O’nun insanlığı mükellef yapmaksızın ve O’nun va’di ve va’idi olmaksızın ortaya çıkan bir mesuliyet değildir.<sup>31</sup> Ancak aslahın temel anlamı, mükellefi kendilerine fayda sağlamaktan ziyade kendileri için en üstün olan şeyden sorumlu tutmaktır.<sup>32</sup> Haliyle Basralılar, görüşlerini ezelden var olan herhangi bir durumdan değil, Tanrı’nın fiilleri açısından açıklıyor gibi görünmektedirler. Nitekim Kâdî’ya göre, Allah insanlığı en baştan beri onları

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa es-Sekka, 14/140-142. Krş. Müfid, *Evâilü’l-makâlât*, 90 akt. McDermott, *al-Mufid*, 74.

<sup>28</sup> Marilyn McCord Adams, “Horrendous Evils and the Goodness of God”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 63/1 (1989), 299-310.

<sup>29</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/53, 64, 110-111.

<sup>30</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/1, 46; 14/53-54. Krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/13-14.

<sup>31</sup> Brunschvig, “Mu’tazilisme et Optimum”, 16-17.

<sup>32</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/37.

sınamadan, hak edilmemiş bir lütufla (*tafaddül*) cennette yaratabilirdi. Ancak o zaman hak ettiklerine göre bir mükafat kazanmış olmazlardı.<sup>33</sup> Böylece Basra mezhebine göre her bireye eylemlerinden sorumlu kılınarak sonsuz mutluluğa ulaşma şansı verilmiştir ve bu, ferдин bu fırsatı başarılı bir şekilde kullanıp kullanmadığına bakılmaksızın ilâhî bir lütuf fiilidir.<sup>34</sup> McDermott'un gözlemlediği gibi Basralılar üç kardeş meselesindekine benzer sorunları çözmeye teşebbüs ederken Tanrı'nın insanlığı mükellef yapmasına gerek olmadığı teziyle yola çıkarlar. Buna göre Tanrı, insanları – inkâr edeceğini öngördüğü kişileri dahi – ahlakî açıdan sorumlu kılar, çünkü O'nun gayesi sadece insanlığı mükafatlandırmak değil, onlara bu mükafatı kazanma şansını da vermektir.<sup>35</sup>

Ayrıca, aslah doktrininin reddedilmesiyle, üç kardeş meselesine yönelik bu Basra çözümünün Eş'arî görüşüne yaklaştığı belirtilmelidir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, Tanrı'nın her zaman aslahı yapması gerektiğini çünkü böylelikle cimri olmayacağını kabul etmez.<sup>36</sup> Bu mühimdir zira iyiliksever ve âdil olarak Tanrı'nın hangi sebeple iyiyi yapmaktan kaçınabileceğini ve dolayısıyla insanlığın iyiliği için olan her şeyi yapma zorunluluğunun olmadığını açıklar. Bu tür görüşler, Cübbâî'nin, Tanrı'nın bir kişiyi belirli bir günahı işlediği için cezalandırabileceği ama bir başkasını aynı günah için affedebileceği şeklindeki öğretisine paralel olarak ele alınmalıdır. Kuşkusuz bu azınlık bir görüştür, çünkü Mu'tezile'nin çoğu bu noktada ona karşı çıkmıştır.<sup>37</sup> Ama yine de açıkça görülebileceği gibi, Cübbâî'nin aslah doktrininin reddetmesi ve ilâhî emrin kapsamını nispeten geniş görmesi göz önüne alındığında, üç kardeş hikayesine dahil edilmesi oldukça haksız bir hile gibi görünmektedir. Zira Cübbâî'nin bu görüşleri bizzat talebesi Eş'arî tarafından kaleme alınmıştır. Bu sebeple, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması büyük ihtimalle hocasının düşüncesinin istikametine rağmen değil, onu takip etmesinden kaynaklanıyordu.<sup>38</sup>

Aşağıda görüleceği üzere, Basra Mu'tezilesi'nin (tıpkı Bağdatlılar gibi) Eş'arîlerden daha çok ayrıldığı yer, hür irade ve failin sorumluluğu meselesidir. Mu'tezile için mükellef, inanç ve eylem seçimiyle kendi kaderini belirler. Bir kişiyi itaat ve iman konusunda yardımcı olan ilâhî lütuf bile, kişinin kararlarını kaldırmaz ve geçersiz kılmaz – bu daha ziyade, bir kişiyi Allah'a itaat etme seçimine (*ihdiyâr*)

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/137-138.

<sup>34</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6.1/34-41; thk. Revfik et-Tavil – Said Zayid, 9/61-72. Ayrıca bk. Eş'arî, *Makâlât*, 1/199.

<sup>35</sup> McDermott, *Al-Mufid*, 72. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. M. Ali en-Neccâr – Abdulhalim en-Neccâr, 11/228 ve Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer'in Kelam Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 356-358.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 14/45-53.

<sup>37</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/217-218.

<sup>38</sup> Watt'ın da dediği gibi, Cübbâî'nin ilâhî emrin daha geniş kapsamına ilişkin kelamî iznine cevaben Ebu Hâşim tasarruflu davranırken Eş'arî ilerlemeyi tercih etmiştir. Bk. Watt, *Freewill*, 87.

götüren veya onu yapmasını kolaylaştıran şeydir.<sup>39</sup> Nitekim Cübbâi, Tanrı'nın, iman etmeyecek birine lütf aracılığıyla iman verme gücüne sahip olarak tanımlanmaması gerektiğini savunur.<sup>40</sup> Aynı zamanda, bu Mu'tezile'nin cumhurunun görüşü olarak da *Makâlât*'ta Eş'arî tarafından belirtilmiştir. Bîşr ve Ca'fer'in, ilâhî lütfun kolaylaştırılmasıyla iman edecek olanlara iman vermeyi Allah'a zorunlu gördüklerinin bildirildiğini kaydetmeliyiz.<sup>41</sup> Fakat nihaî mertebede, kaderini belirleyen bireyin kendisidir.

Öyleyse cennete veya cehenneme girmek arasındaki farkın, ecel kadar indî bir şey tarafından belirlendiği durumlarda ne olacak? Kâdî Abdülcebbâr özellikle bu konuda kalem oynatmıştır. O, Tanrı'nın her bir kişinin dinini ve mükellefiyetini en iyi şekilde gözettiği inancını sınırlamamız gerektiğini belirtir:

Nitekim mesela Allah bir kuluna, uzun ömür istediği hâlde onu uzun yaşatmayıp ölümünü takdir edecek olsa, hal ve gidişyle o güne kadar kazandığı sevaplar sayesinde onun cennetlik olmayı hak edeceğini; ömrünü uzattığı takdirde ise onun irtidât edip küfre gireceğini ve âhiret kazançlarının tümünü kaybedeceğini kendisine bildirirse, kul böyle bir durumda ölüm ile uzun süre yaşamak arasında muhayyer bırakılacak olsa, o uzun süre yaşamayı değil, ölümü tercih edecektir. Bu durumda Allah Teâlâ kullarını, onlardan daha iyi nasıl gözetmiş olur? İşte bu yüzden zikrettiğimiz takyîd [şart] mutlaka gereklidir.<sup>42</sup>

Benzer şekilde, Ebu Ali ve Ebu Hâşim, Allah'ın bir kişinin hayatını, küfre düşmesi ve cezalandırılmasıyla sonuçlansa bile uzatabileceği konusunda hemfikirdirler. Bağdat ekolünün bu gibi durumlarda bir miktar fayda sağlanması gerektiği görüşünün aksine, Basralılar durumu, bireyin itaat etme veya itaatsizlik yapma özgürlüğü açısından değerlendirirler, çünkü Tanrı zaten kişiyi mükellef yaparak ona fayda sağlamıştır.<sup>43</sup>

Yine de, bu açıklamaların hiçbiri üç kardeş meselesini çözüyor gibi görünmez. Mesele yalnızca her bir ferdi ayrı ayrı dikkate alarak ele almaya teşebbüs edildiğinde tartışmalar, elimizdeki ana meseleyi değilse de üç kardeşin her birinin ebedi kaderi arasındaki karşılaştırmalı farklılıkları çözmekte başarısız oluyor. Yani üçüncü

<sup>39</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Ebu'l-'Ala Affî, 13/9. Kavrama dair tafsilatlı tartışmalar için bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, 389-411; Mahsum Aytepe, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütf Teorisi* (İstanbul: Endülüs, 2018).

<sup>40</sup> Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil (Kahire: Müessesetu'l-Halebi, 1967), 1/83.

<sup>41</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 1/196-197; 2/415.

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/216.

<sup>43</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/227-230. Ancak, Tanrı'nın kendisine daha uzun ömür verilirse iman bulacak bir kâfirin canını alması konusu, Ebu Ali ve oğlu arasında bir anlaşmazlık noktasıdır. Ebu Hâşim, o kişinin canının alınmasını caiz görürken, babası bunu kerih görür. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/229-230. Bu konuda bk. Koloğlu, *Cübbâiler*, 359-360; dip. 117. Ayrıca bk. Aytepe, *İlahi Yardım*, 261-265.

kardeşin makamının neden Tanrı tarafından ikinciden farklı olarak belirlenmesi gerektiğini açıklayamazsak, o zaman üç kardeş meselesi çözülemez.

### 3. EŞ'ARÎ CEVAP

Üç kardeş senaryosunun önce bir düşünce deneyi olduğunu, ardından dramatik bir etki için bir hikayeye dönüştüğünü kaynaklardan anlıyoruz.<sup>44</sup> Evvelen, konu çeşitli versiyonlarda birkaç Eş'arî ve Mâturîdî kaynakta anlatılmaktadır; hikayeyi Mu'tezilî bir kaynakta görmüyoruz. Saniyen, Cübbâî ve Eş'arî arasında bir diyalog olarak hikâye ilk defa Râzî ile (yani sözde ortaya çıkışından yaklaşık üç yüzyıl sonra) görünür oluyor.<sup>45</sup> Salisen, hikayede yer alan senaryo daha önce kelimelerin, onu ilk anlatan Bağdâdî'de gördüğümüz gibi, Mu'tezile'ye karşı bir argüman şeklinde vardı.

Meselenin ekseriyetle polemik olduğu ve Mu'tezile'ye karşı otomatik bir zafer kazanacakmış gibi kullanıldığı görülmektedir. Nitekim yukarıda gördüğümüz klasik yazarlar, üç kardeş meselesinin çözülemez olduğunu ve Mu'tezile'nin düşüncesinin savunulamaz olduğunu (Mu'tezile'nin kendi içindeki ihtilafı dikkate almadan) ispat etme vazifesini üstlendiklerini varsayma eğilimindedirler. Dolayısıyla, klasik Sünnî metinlerin hiçbiri problemi çözmeye çalışmamaktadır, çünkü problemin çözülemezliği adeta onun değerini artırmaktadır; ilâhî adaletin prensiplerini ayırmayı imkânsız kıldığı ve aslah doktrinini çarpıtıldığı varsayılmaktadır. Nihayetinde, kelam düşüncesinde tamamen farklı bir temele ihtiyaç duyulduğu neticesine varılır. Hem Eş'arîler hem de Mâturîdîler, ilâhî adalet meselesine tamamen farklı bir bakış açısıyla, daha geniş bir bağlamda cevaplar sunarlar.

Eş'arîye mensuplarının meseleyi Mu'tezilî pozisyonuna karşı neden kesin delil olarak kabul ettiklerini anlamak için Eş'arî ve Gazâlî'nin konuyla ilgili yazılarına bakmamız gerekir. Umumiyetle Eş'arî kelamı, Tanrı'nın ahlakla ilişkisi gibi konularda Tanrı'yı yüceltme noktasında görkemli bir sadelik vasfına sahiptir. Bu yönüyle Mu'tezile'nin ilâhî adalet anlayışının katı tasdikiyle yarışır. Eş'arî'ye göre, ahlakî değerler nesnel veya evrensel nitelikleri temsil etmez;<sup>46</sup> sahip olduğumuz ahlakî değerler vahiyden bağımsız olarak, normatif inançların öznel temelleri olan kültür, gelenek, siyaset, psikoloji ve fizyoloji gibi insan hayatının çeşitli faktörlerine dayanmaktadır.<sup>47</sup> Bu, başka iki mühim öğretiyle ilgilidir. Birincisi, Tanrı'nın iradesi ve fiillerinin, etik mükellefiyetlerin tamamen üstünde olduğudur. Örneğin, Tanrı dilerse

<sup>44</sup> Krş. Gwynne, "Three Brothers", 161; Koloğlu, *Cübbâîler*, 107.

<sup>45</sup> Bu durumun önemi, Gwynne, Koloğlu ve Bulut dahil olmak üzere birçok yorumcu tarafından vurgulanmaktadır. Bk. Gwynne, "Three Brothers"; Koloğlu *Cübbâîler*, 104-106; Mehmet Bulut, "İhve-i Selâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22, 6-7.

<sup>46</sup> Bu görüşün bir tartışması için bk. Kevin Reinhart, *Before Revelation* (Albany: State University of New York Press, 1995), 162-167.

<sup>47</sup> Ayman Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalâm: A New Interpretation", *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2016), 384-407.

günahkârları affedebileceği gibi salih kulları da cezalandırabilir.<sup>48</sup> İkincisi, ahlakın ancak vahiy yoluyla nesnel hale gelmesidir; bu, tüm insanlığa ilâhî buyruklar ve tavsiyeler şeklinde normatif bir standart verir ve takip edilmesi halinde kurtuluşu sağlar. Bununla birlikte, Tanrı'ya herhangi bir hedef atfetmemiz yanlıştır, çünkü bu, Tanrı'nın henüz başaramadığı bir şey olduğunu ima eder. Dolayısıyla etik olarak, Tanrı'nın insanlığı yaratmış olması ve bize peygamberler ve resuller göndermiş olması gerekmez. Ayrıca, metafizik olarak, Tanrı'nın egemenliği mutlak anlamda yüce olup dünyada meydana gelen her şey, ilâhî fiilin doğrudan bir neticesidir. Öyle ki isteklerimiz ve seçimlerimiz bile bizzat Tanrı'nın takdirine tabidir. Ancak yine de eylemlerimizin etik sonuçlarının taşıyıcılarıyız ve öbür dünyada Tanrı'nın iradesine göre yargılanacağız. Bu, kesb doktrini olarak bilinir ve birazdan ona tekrar değinmemiz gerekecek.<sup>49</sup>

Üç kardeş hikâyesinin tarihi bir temeli olmadığını kabul edersek, Eş'arî'nin Tanrı'nın ahlakı aşması konusundaki iddiası başka kaygılardan kaynaklanıyor gibi görünmektedir.<sup>50</sup> Fakat bu kelimî anlayışın, üç kardeş meselesini kendi lehine çevirmeyi nasıl mümkün kıldığını görebiliriz. Yukarıda kısaca belirtildiği gibi, bunun hem olumsuz hem de olumlu bir yönü vardır: Bir yandan üç kardeş meselesi, mutlak ilâhî adalet imkânını çürütürken, diğer yandan ilâhî adaletin İslam akidesinin ana direği olamayacağını ispatlamaktadır.

İbn Hallikân ve Taşkoprizâde haricinde, hikâyenin tüm anlatıcıları muhtemelen Eş'arî'dir.<sup>51</sup> Mezhep meselesi, rivayetin nasıl yorumlandığı konusu açısından önemlidir. Hem Mâturîdîler hem de Eş'arîler aslah doktrinine karşı çıkarken, Mâturîdîler, Tanrı'ya belirli gayeler atfetmeyi uygun görürler. Eş'arîler ise hikâyenin iki ana neticesini, aslah doktrininin çürütülmesi ve üç kardeş meselesinin bir ta'lîl örneği olarak da kolayca yorumlanabileceği şeklinde anlamışlardır. Nitekim *İhyâ'da*, "Mu'tezile'nin Allah Teâlâ için bahane" bulmaya çalıştıklarından şikâyet eden Gazâlî'nin iğneleyici sorusuyla itirazını hedeflediği şey hem aslah doktrini hem de bu son zikrettiğimiz noktadır:

... kâfirler cehennem ateşinin en alt seviyelerinden seslenecekler ve "Ya Rabbi, başka ilahlar edineceğimizi bilmiyor muydun? Niçin çocukken canımızı almadın? Müslüman çocuğun durumundan daha düşük bir şeyle yetinirdik!"

<sup>48</sup> Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 100-101. Ayrıca bk. Arent Jan Wensick, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (London: Frank Cass & Co. Ltd., 1965), 184.

<sup>49</sup> Bu taslağın muhtevası içeren Eş'arî'nin İslam inancının beyanı için bk. Ebü'l-Hasan Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-Kitâb, 1977), 20-34. Aynı şekilde, *Makâlât*, 226-229.

<sup>50</sup> Ahlakın göreceli olduğu görüşü böyle bir kaynak olabilir, bk. Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 131-133; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3/310-311; Shihadeh, "Theories of Ethical Value in Kalam".

<sup>51</sup> Taftazânî'nin kelim mezhebi ilişkisi meşhur olarak muğlaktır, ancak onun Eş'arî mezhebine yakın bir yolda yürüdüğü kabullenebilir. Ayrıca Gwynne, Cürcânî'yi bir Eş'arî olarak adlandırmakta tereddüt etse de (Gwynne, "Three Brothers", 152), Eş'arî mezhebinin mensubu olduğunu kabul ediyoruz.

Buna nasıl cevap verilebilir? Burada, ilâhî meselelerin yüceliklerinden dolayı, “Ehl-i Adalet” terazisinde tartılamayacak kadar yüce olduklarından emin olmak haricinde herhangi bir şey zorunlu [*yecibu*] mudur?<sup>52</sup>

Ta’lîl ve aslah arasındaki ilişkiyi anlamak oldukça kolaydır. Basitçe ifade etmek gerekirse, Tanrı’ya aslahı isnat etmek bir tür ta’lîldir. Dolayısıyla ta’lîlin reddi, aslahın bütünüdür. Mâturîdiyye’nin durduğu yer burasıdır; aslaha karşı çıkmaları, Tanrı’nın hikmetini başka şekillerde tespit etmeleri için herhangi bir problem oluşturmaz. Zira Mâturîdiyye Tanrı’nın fiillerinin ahlakî kavramlarla açıklanabileceğine inanır. Eş’arîlerin görüşünün bariz yararı, meselenin ortaya koyduğu sorunu çözmeye ihtiyaç duyulmamasıdır. Bu, Allah’ın fiillerini daha umumî anlamda O’nun sıfatlarıyla ilişkilendirmenin Eş’arîlerce tamamen reddedildiği manasına gelmez. Bazıları kainatı açıklamak adına hikmet ve lütuf gibi sıfatlara gönderme yapmayı caiz ve hatta bazen kaçınılmaz olarak görüyordu. Ancak onların gözünde Mu’tezile’nin yaptığı gibi fert derecesinde her bir kişi hakkında Allah’a belli bir ahlakî illeti atfetmek batıldır.<sup>53</sup>

Cüveynî’nin *İrşâd*’ında da Mu’tezile’ye cevaben hem ta’lîlin hem de aslahın reddini görebiliriz. O Basralılara, Allah’a vacip olan şeyin dinî açıdan en hayırlı olanı sağlamaktan başka bir şey olmadığını hangi gerekçeyle söylediklerini sorar. Yani Basralıların Tanrı’nın fiillerinin hikmetini veya illetini anlayamadığına işaret eder. Bağdatlılara karşı ise aslahı Allah üzerinde vacip kılmanın, tanımı gereği onu insan için de vacip kılacağını söyler. Halbuki bu ona göre saçmalıklara yol açar çünkü insanlara böyle bir mükellefiyet yüklendiği kimse tarafından kabul görmemektedir. Bu şekilde Cüveynî, abese ırcayla onların görüşlerini çürütür.<sup>54</sup>

Aslah doktrinine yönelik bu tür çürütmelere rağmen, Eş’arîler’in aslah yerine tam olarak neyi savunmak istedikleri merak konusu olarak kalır. Yukarıda belirtilen Eş’arî müellifler, Tanrı’nın adil olması gerekmediğini mi, adil olmayacağını mı yoksa adaletin nihayetinde imkânsız olduğunu mu söylemek istediler? İlk iki seçenek nispeten mütevazı. İlki, yalnızca Tanrı’nın herhangi bir mükellefiyete bağlı olduğu fikrini çürütmekte, ikincisi ise zihnimizin Tanrı’nın fiillerini anlamak için fazla sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiaların her ikisi de Gazâlî’nin *İhyâ*’sından aldığımız alıntıda okunabilir. Ancak mesele, öbür dünyada mutlak ilâhî adaletin imkânsız olduğunu da müsâvî derecede kanıtlıyor gibi görünüyor. Bu, Tanrı’nın mutlak gücü ve hâkimiyetine ilişkin Eş’arî görüşe pek uygun değil, çünkü artık Tanrı’nın gerçekleştirme gücünün ötesinde olduğu kabul edilen bir şey var. Belki bunun da Tanrı’nın takdirinin bir sonucu olduğunu söylemeleri mümkündür, çünkü eğer Tanrı

<sup>52</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Daru’l-Erkâm, 1998), 1/168-169. Krş. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Kıstâsu’l-Müstakîm*, thk. Mahmud Bîcû (Dimeşk: el-Matbaatu’l-İlmiyye, 1993), 74-75.

<sup>53</sup> Gazâlî örneği hakkında bk. Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazâlî’s “Best of All Possible Worlds”* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984).

<sup>54</sup> İmâmü’l-Haremeyn Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’l-edille fî usûli’l-’itikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1950), 287-289.



dilemiş olsaydı, hiç kimse çocukken ölmeyebilirdi ve meseledeki senaryo ortaya çıkmazdı. Onların buradaki imkânsızlığın, yine bizim sınırlı anlayışımızın bir neticesi olduğunu iddia etmeleri de mümkündür; nihaî adalet gerçekleşecek, ancak bizim şu anda (hatta belki hiçbir zaman) anlayabileceğimiz bir şekilde değil. Fakat neticelerin ikisi de kolaylıkla sınanabilir ve belki de çürütülebilir, çünkü Eş'arîlerin muhaliflerinin onları ilzam etmek için sadece senaryoya makul bir çözüm sağlamaları lazım.<sup>55</sup>

#### 4. İKİ FELSEFİ VASITA

Üç kardeş meselesini çözenin bir yolu olarak, iki farklı felsefî vasıtayı öneriyorum. Birincisi, geleneksel olarak etikteki doğal hukuk geleneğiyle ilişkilendirilen çift etki prensibi (ÇEP).<sup>56</sup> İkincisi, müşterek miyasy olmayan değerler (*incommensurable values*) teorisine yakından bağlı olan değer çoğulculuğu (*moral pluralism*) teorisidir. Hem ÇEP hem de değer çoğulculuğu teorisi, muhtelif etik prensipler veya değerler arasındaki çatışmaya dayalı ahlakî dilemmaları çözmeye çalışır. Ancak bunu yapmak için kullandıkları yollar ciddi derecede farklıdır.

##### 4.1. Çift Etki Prensibi

ÇEP'in üç ana unsuru vardır. Öngörülen ve hedeflenen etkiler arasında bir ayırım yaparak çalışır; hem kötü hem de iyi tesir yaratacak bir eyleme, üç şartın yerine getirildiği durumlarda izin verilir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Fiilin kendisinin, nesnesi itibarıyla, iyi veya en azından zararsız olması;
2. Kötü etki değil, iyi etkinin amaçlanmakta olması;
3. Kötü etkiye izin vermek için oransal olarak ciddi bir sebep olması.<sup>57</sup>

İlk şart, amaçlanabilecek olanı sınırladığı için, beklenebileceği gibi belki de en kısıtlayıcı olanıdır. Bazı eylemler hem iyi hem de kötü neticeler üretir; her ikisi de önceden öngörülmelidir, aksi takdirde ÇEP'in uygulanması için bir sebep yoktur. İkinci şartta, fail söz konusu kötüyü değil, iyi etkileri amaçladığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu, iyi etkinin, temsilcinin nihaî amacı olduğu anlamına gelir; diğer her şey sadece bunun için bir vasıta. Bu sebeple hem nihaî amaç hem de bunu başarmanın yolları, aracı tarafından hedeflendiği gibi kabul edilir. ÇEP'de, failinin niyetinin iyi olduğu zaten varsayılır; fiile önlenebilir hiçbir zarar dahil edilmemelidir. Üçüncü şartın oransallığa götürmesi, mevzubahis etkilerin karşılaştırmalı olarak ölçülebilmesini gerekli kılar. Böylece, fail, fiilinin ürettiği kötülük veya zararın

<sup>55</sup> Elbette, bir Eş'arî kelamcının burada ahlakın öznelliğine işaret etmesi mümkündür, ancak o zaman, üç kardeş meselesinde kanıtladığından başka bir teoriye dayanıyor olacaktır.

<sup>56</sup> ÇEP en azından Thomas Aquinas'ın meşru müdafaa tartışmasına kadar uzanır. Bk. *Summa Theologica*, II-II, Qu.64, Art.7. Aquinas'ın ÇEP'in izahı üzerine yorumcuların çeşitli görüşlerinin bir tartışması için bk. Joseph T. Mangan, "An Historical Analysis of the Principle of Double Effect", *Theological Studies* 10/1 (1949), 41-61.

<sup>57</sup> ÇEP'in kesin formülasyonu konusunda ciddi ihtilaflar var. Burada belki de en temel şeklini sunduk. Krş. Mangan, "An Historical Analysis", 43. Detaylı analizler için bk. Thomas J. Boyle, "Toward Understanding the Principle of Double Effect", *Ethics* 90/4 (1980), 527-38 ve Donald B. Marquis, "Four Versions of Double Effect", *Journal of Medicine and Philosophy* 16/5 (1991), 515-544.

derecesinin, aynı fiilin ürettiği iyilik tarafından bastırılmasını sağlar.

ÇEP'in belirli bir eylemin izin verilebilirliğini belirleme kapasitesi, en iyi şekilde örneklerle anlaşılır. Histerektomi ve kürtaj yapan doktor arasındaki farkı düşününüz. Her iki durumda da maksat hastanın hayatını kurtarmaktır. Ancak hasta hamiledir. ÇEP'e göre, kürtaja ahlakî açıdan kötü olarak hükmeden bir doktor, annenin hayatını kurtarmak için histerektomi yapabilir, yoksa aksi takdirde, örneğin kanser sebebiyle, hasta hayatını kaybedebilir. Bu durumda doktor, tedavinin üzücü bir neticesi olarak doğmamış çocuğun ölümünü sadece öngörür. Bununla beraber doktor, annenin hayatını kurtarmak için kürtaj yapamaz (örneğin kraniyotomi şeklinde), çünkü burada maksat çocuğun ölümü olurdu.<sup>58</sup>

Benzer şekilde hem iyi hem de kötü tesirleri olan tek bir fiil ÇEP tarafından ele alınabilir. Müttefik kuvvetler tarafından işgal edilebilmesi için bir bölgeyi düşman kuvvetlerinden temizlemekle mesul bir askeri düşününüz. Önünde düşman askerleri ve masum sivillerle dolu bir bina var. Ancak tek silahı, binadaki herkesi ayırım gözetmeksizin öldürecek bir silahtır. Bu örnekte, eğer hedef düşman askerlerini binadan temizlemekse, sivillerin talihsiz ölümlerini öngörse de ÇEP'e göre askerin silahını kullanma kararına tartışmaya açık bir şekilde izin verilebilir. Binadaki herkesi ayırım gözetmeksizin öldürmek için aynı şekilde silahını kullanmaya karar veren asker ise, etik olarak izin verilemez şekilde hareket eder.<sup>59</sup>

Ayrıca ÇEP, mecbur kalarak yapmak zorunda olduğumuz bazı eylemleri özünde kötü olarak değerlendirmemize izin verir. Bunun aksine, örneğin bir sonuççu, dilemmayı, her durumda iyinin kötüye ne ölçüde ağır bastığını hesaplayarak çözecektir. Fakat ÇEP, kötü bir eylemi hiçbir zaman ahlakî yanlışlığından beraat ettirmez; bazı eşit veya daha büyük ahlakî mükellefiyetlerin yerine getirilmesi gereken durumlarda onu sadece bir istisna kılar. Binaenaleyh, nefsi müdafanın gerektirdiği bir fiil olarak başka bir kişiyi öldürmeye, öldürmek kötü kalsa da izin verilir, çünkü burada nihâî maksat kişinin kendisinin veya başkalarının hayatını kurtarmaktır.<sup>60</sup>

ÇEP'ten tatminkâr bir şekilde yararlanmayı ummadan önce, kendisine sıklıkla başvuru olan bu durumlar ile asıl meselemiz olan üç kardeş meselesini

<sup>58</sup> Bu meseleyle ilgili özellikle bk. Philippa Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect", *Oxford Review* 5 (1967), 1-15.

<sup>59</sup> Quinn burada kullanılan misalin modeli olan stratejik bombardıman uçağının örneğini ele alır. Bk. Warren Quinn, "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect", *Philosophy and Public Affairs* 18/4 (1989), 334-51. Davis ve McIntyre tarafından ÇEP'in amaçlanan ve (yalnızca) öngörülen şeye dayalı olarak çalışması gerektiği fikri ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Bk. Nancy Davis, "The Doctrine of Double Effect: Problems of Interpretation", *Pacific Philosophical Quarterly* 65/2 (1984), 107-123 ve Alison McIntyre, "Doing Away with Double Effect", *Ethics* 111/2 (2001), 219-255 (özellikle bk. 221-223).

<sup>60</sup> ÇEP'in mutlakçı (*absolutist*) bir formülasyonu, Scanlon tarafından savunulsa da, ÇEP'in fiillerden ziyade faille ilgili olduğunu savunur. Bk. Thomas M. Scanlon, *Moral Dimensions* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), Bölüm 1. Mutlakçı yorum da ayrıca reddedilmiştir. Örneğin, bk. Ralph Wedgwood, "Defending Double Effect", *Ratio* 24/4 (2011), 384-401.

karşılaştırmamız gerekir. Evvela, Tanrı'nın bir çocuğu cennete göndermesini ilâhî lütuf (veya merhamet) altında sınıflandırırken, üçüncü kişiyi işlediği günahlardan dolayı cehenneme mahkum etmesini ilâhî adalet altında sınıflarız. Bir yandan, çocuk kendi lehine sayılacak hiçbir iyi iş yapmamış, inançsızlıkla denenmemiş ve kasıtlı olarak küfürden uzak durmamıştır. Bu bakımdan cennete girerken Tanrı'dan bir iyilik almıştır. Üçüncü kardeş inançsızlıkla sınanıp başarısız olmuş ve bunun için cezalandırılmıştır. Dolayısıyla fiillerin ikisi de ÇEP'in ilk şartına göre doğrudur.

İkinci olarak, bu bizi oransallık meselesiyle baş başa bırakır. ÇEP'in, üç kardeş meselesinde Bağdatlıların çözümünü doğrudan destekliyor gibi görünmesi ilginçtir. Hatırlanacağı gibi Bağdatlılar, ikinci kardeşin cennete girmesinin yarattığı herhangi bir sorundan çok, üçüncü kardeşin inançsızlığının faydalarına odaklanırlar. Hususen üçüncü kardeşin küfrünün başkalarına inanç ve itaat konusunda yardımcı olduğu ve dolayısıyla haklı olduğunu iddia ederler. Ancak Bağdatlıların bu gerekçeye sahip olmasının ciddi sorunlarını zaten gördüğümüz için ÇEP'ten başka bir yere odaklanmamız gerekmektedir.

Öyleyse ikinci kardeşin durumuna bakalım. ÇEP'i uygularken, çocuğun iyiliğinin müsâvî değerinde olması veya adaletteki müsavatsızlığın yaratacağı zarardan ahlakî açıdan ağır basması gerektiği unutulmamalıdır. Durum böyle olmasaydı, bu iyilik ÇEP'e göre ahlakî gerekçeden yoksun olurdu. Şimdi bu zarar nedir? Problem, hükümler arasında herhangi bir fark olması için hiçbir neden yok gibi görünen iki farklı ilâhî hükmün verilmesi gibi görünmektedir.

Buradaki meseleyi açıklamak için, çeşitli adalet türlerini hatırlamamız lazım. Bunlar dağıtıcı, cezalandırıcı ve karşılaştırmacı adalettir. Dağıtıcı adalet, kapsamlı bir terimdir. Faydaların tahsisinin liyakat veya ihtiyaç gibi geçerli bir ölçüye uyması gerektiği fikrini içerir. Cezalandırıcı adalet, ahlaken belirli türden haksız fiillerde bulunanların uygun bir cezayı hak ettiğini ifade eder. Son olarak, karşılaştırmacı adalet, yukarıdaki ikisini kapsayan geniş bir terimdir. Bir kişiye yapılan muamele diğeriyle kıyaslandığında, ortaya çıkan sonuç adaletin ne ölçüde sağlandığını belirtir. Üç kardeş meselesinde de bu kadar merak uyandıran şey, ikinci ve üçüncü kardeşe verilen cezanın karşılaştırılmasıyla ortaya çıkan farktır. Ciddi derecede benzer veya tamamen aynı durumda olan kişiler hakkında verilmiş hükümler arasındaki herhangi mühim bir fark, adaletin gerçekleşmediğini gösterir.

Bir kişiyi affetmek yerine adil bir şekilde cezalandırmanın ahlakî bir zararı olmasa da sorulması gereken soru, neden her ikisine de lütuf gösterilmediğidir – üçüncü kardeş, ikinci kardeşin cennete gitmesinden değil kendisi hakkında aynı hükmün verilmemesinden şikayet ediyor. Kardeşlere birbirlerinden bağımsız olarak yani karşılaştırmadan bakıldığında sorunsuz bir şekilde muamele gördükleri için, üç kardeşin durumuna ÇEP'in uygulanması ahlakî açıdan bir sorun teşkil etmez. Ancak okuyucuya, ÇEP tarafından meselenin yetersiz bir şekilde ele alındığını ifade etmek istiyoruz. Üç kardeşin her biri için verilen farklı hükümlerin ahlakî olarak problemsiz olması sebebiyle, birlikte ele alındıklarında da aynı şekilde problemsiz olduklarını

iddia etmek yanlış olur. Buradaki hata, karşılaştırmalı adaleti hesaba katmamaktır. ÇEP, kapsamı bireysel fiillerle sınırlı olmayacak şekilde formüle edilmelidir. Odak noktası ayarlandıktan sonra ÇEP'in bize yardımcı olması mümkün olabilir. Odak noktamız şu şekildedir: Çocuğun lütuf görmesi, eşitsizliğin yaratılmasıyla ortaya çıkmaz; daha ziyade eşitsizlik, başkaları da öyle yargılanmadığında lütfun bir tesiridir. Bu sebeple, belki de iki kardeşin de lütuf veyahut adaletle karşılanmasının ilâhî adalete daha çok uyup uymadığını sormalıyız.<sup>61</sup> Bir başka ifadeyle, karşılaştırmalı adaletsizliği ahlakî açıdan mühim ve gerekçe olmaksızın nazar-ı itibara alınmayacak bir problem olarak değerlendirip ek şartlarla bu tür adaletsizliği çözme imkânı olduğunu iddia ediyoruz. Merhametin ve adaletin ahlakın eşsiz değerleri olduğunu kabul etmeliyiz, aksi takdirde birinin diğerine göre daha mühim olduğunu söylemeliyiz. Bu ise, başka bir konuya, yani değerlerin birbiriyle kıyaslanamazlığı meselesine bakmamıza ihtiyaç olduğunu gösterir.

#### 4.2. Ahlakî Çoğulculuk ve Kıyaslanamazlık

Ahlakî çoğulculuk, birden fazla temel türde etik değer olduğunu ifade eden bir teoridir. Umumiyetle ÇEP'i çağıran doğal hukuk teorisi, böyle bir etik teoridir. Yaşamın temel hedefleri olarak hayatın korunmasına, bilgi edinilmesine, üremeye ve sosyalleşmeye işaret eder. Fakat birden fazla çoğulcu ahlak teorisi vardır. ÇEP genellikle, belirli bir eylem tarafından üretilen iyinin kötüye oranının bu eylemi meşrulaştırmasını sağlamak için farklı değerlerin tatminkâr bir şekilde ölçülebileceği varsayımıyla formüle edilirken, etik değerler arasındaki farkın kıyaslanamayacak kadar temel olduğuna inanmak da mümkündür. Bu, her bir değerın temsil ettiği iyiliğin miktarını karşılaştırmak için kullanılabilir ortak bir makyas olmadığı anlamına gelir. Böylelikle, ahlakî çoğulculuk, ahlakî dillemlerini değerlendirmek için ÇEP'den çok farklı bir ölçüt sunar.

Yukarıda ÇEP'i tartışırken, muayyen bir etik felsefesi belirtmeyi gerekli bulmadık. Yalnız burada, görüşümüzü ciddi derecede daha net hale getirmeliyiz. Tabii en üstün ahlakî değer sorununu burada çözemeyiz. Ancak üç kardeş meselesini cevaplamak, adalet ve lütuf gibi değerler arasındaki ilişkinin netleştirilmesini gerektirir. Zira her bir kardeşin durumunun bir veya daha fazla etik kavrama göre izah edilmesi lazım. Eğer bu değerler tek bir tanesine indirgenebilirse, o zaman kardeşlerin muhtelif kaderlerini hangi değerın nihaî olarak açıkladığını öğreniriz. Fakat kelam mezheplerinden hiçbirinin, ahlakî tekçiliğin çoğulculuğa karşı geçerliliğini tartışmaya çalıştığı görülmemektedir. Ahlakın özneliğiyle ilgili duruşları göz önüne alındığında, Eş'ariler için böyle bir tartışma galiba gereksiz olacaktır. Ancak diğer iki mezhep için ahlakî çoğulculuk tartışması manidardır.

Aşağıda, Tanrı'nın sıfatlarının ahlakî değerleri içerdiğini düşünen bir teolojinin

<sup>61</sup> Meseleyi bu çerçevede ele almamız, kolayca mümkün olsa bile, fail üzerinde zararın azaltılmasını zorunlu hale getirmede ÇEP'in başarısız olduğu ve dolayısıyla uygun şekilde tatbik edebilmesi için başka şartlarla tamamlanması gerektiği şeklindeki McIntyre'ın gözleminden esinlenmiştir. Bk. McIntyre, "Doing Away with Double Effect", 224-226.

yanında ahlakî çoğulculuğu kullanmayı seçiyoruz, ki böylece üç kardeş hakkındaki hükmü onlara göre açıklayabilelim. Ahlakî çoğulculuğu içeren farklı etik teoriler vardır. Doğal hukuk teorisi bunlardan biridir. Bununla birlikte, David Ross'un ahlakî çoğulculuğunu, tanımladığı vazifelerin güçlü sezgisel çekiciliğe sahip ve bu sebeple felsefî tartışmalar için verimli malzeme olduğu şeklindeki temel iddiasından ötürü örnek alıyorum. Onun kabul ettiği ve bizim tartışmamızla alakalı olduğunu düşündüğümüz indirgenemez temel ahlakî değerleri aşağıda listeliyoruz:

1. Sadakat (*fidelity*) vazifeleri: Başkalarına açık ve üstü kapalı vaatlerde bulunmak.
2. Adalet (*justice*) vazifeleri: Faydaları, liyakate göre kişiler arasında dağıtmak.
3. Yardımseverlik (*beneficence*) vazifeleri: Başkalarının karakterlerini veya zekalarını geliştirmelerine yardımcı olmak ya da zevklerini artırmak ve acılarını azaltmak.
4. Zararlı olmama (*non-maleficence*) vazifeleri: Başkalarına zarar vermekten kaçınmak.<sup>62</sup>

Listelenen ilk değer, sadakat, geçmiş fiillerden veya başkalarının fiillerinden kaynaklanan özel bir mükellefiyetle ilgilidir. Buna karşılık, son üçü değer-temelli (*value-based*) vazifelerdir ve fiillerin iyi ve kötü sonuçlarıyla ilgilidir. Ross, birinci tipin ahlakî karar vermede ikinci tipe göre daha katı (*stringent*), yani bir dereceye kadar önceliğe sahip olduğunu düşünüyor. Elbette teolojik açıdan bunları “vazife” olarak adlandırmak sorunludur, ancak ahlakî eylemin esas temellerini temsil etmeleri bizim için yeterlidir.

Ross, bu vazifeleri *prima facie* (ilk bakışta) “şartlı vazife” olma özelliğine sahip olmaları manasında adlandırır. Bu, ilgili fiilin herhangi bir ahlakî yargıda dikkate alınması gereken bir mükellefiyet niteliği taşıdığı manasına gelir. Bununla birlikte, daha geniş bağlamda, mükellefiyet diğer daha katı vazifelere yol açmak zorunda kalabilir ve bunlar *prima facie* ve yalnızca şartlıdır. Ross'un belirttiği gibi, bu vazifeler “aynı zamanda ahlakî açıdan mühim olan başka bir tür vazifeden olmasaydı asıl (*proper*) bir vazife olacak bir fiildir.”<sup>63</sup> Ross, bu vazifelerin temsil ettiği değerlerin kıyaslanamaz olduğunu söylemiyor; onun ahlakî sezgiciliği, bireylerin uygun ahlakî yargılar için kapasitelerini geliştirdiklerini savunmasını temellendiriyor. Bu, fertlerin belirli şartlarda bir ahlakî değer diğerlerinden ehem olup olmadığını sezgilerle bilecekleri manasına gelir.

Yukarıdaki listeden, üç kardeş meselesinde adalet ve yardımseverlik vazifesi

<sup>62</sup> Ross ayrıca üç başka temel vazife de kabul eder: Tazminat (*reparation*); minnettarlık (*gratitude*); kendini geliştirme (*self-improvement*), bk. W. David Ross, *The Right and the Good*, thk. Philip Stratton-Lake (Oxford: Oxford University Press, 2002), 21-28. Fakat bunları, üç kardeş meselesi için, belki sadece minnettarlık haricinde (örneğin el-Esmâü'l-Hüsnâ'dan eş-Şekûr ismi) tanrı bağlamında uygulanamaz olduğu veya meseleyle alakasız gibi görüldüğü için listelemedik.

<sup>63</sup> Ross, *The Right and the Good*, 19-20.

arasında bir çatışmanın ortaya çıktığını kolayca görebiliriz. Bir yanda kötü davranışı cezalandırma, diğer yanda acıyı önleme ve kurtuluşla mutluluğu artırma seçeneği vardır. Ross, böyle bir çatışma durumunda, hikmetli bir yargıyla, doğru fiilin ahlakî sezgiye dayalı olarak seçilebileceğini belirtecektir. Fakat konuyla ilgili tartışmalar göz önüne alındığında, buradaki sezginin önemli ölçüde başarısız olduğu açıktır. Dahası, cezalandırmanın gerektiği hadiselerde merhametin mümkün olduğu yerde mühim bir tereddüt alanı olmasına rağmen, üç kardeş meselesinde birine lütuf gösterilirken (ki bu günahın vaktinden önce affedilmesine benzer), diğeri cezalandırılır. Bu sebeple çatışma, adalet ve yardımseverlik arasında doğrudan bir çatışma değil, ikisinin uygulanmasındaki bir tutarsızlıktır. Belki de ahlakî yargımızın burada başarısız olmasının sebebi budur. Görünen o ki, belirtilmesi gereken ek ahlakî değerler var. Bunu netleştirmek adına, bir yanda adaletin, diğer yanda lütfun uygulanmasından kaynaklanan eşitsizliğin, 'hakkaniyet' biçimindeki belirli bir adalet vazifesinin sezgisel olarak işlendiğini açıkça ortaya koyduğunu belirtmeliyiz.

Tartışmamızın, hakkaniyetin mutlak olması gerektiği varsayımı olmadan yürütüldüğünü not etmeliyiz. Örneğin, peygamberler Tanrı tarafından seçilir ve bu sebeple inananların büyük çoğunluğunun sahip olmadığı özel bir statüye sahiplerdir. Bu, peygamberlerin kendileri için istedikleri ve dolayısıyla kazandıkları bir makam değildir ve diğer insanların elde etmesi mümkün olan bir makam da değildir. Aksine, Tanrı'nın takdiriyle bazıları seçilmiş, diğerlerine tercih edilmiştir. Öyleyse ulaşmayı hedeflediğimiz şey, üç kardeşin kaderi arasındaki tutarsızlığı, anlayabileceğimiz ahlaka göre açıklanabilir hale getirmektir.

Dikkat edilmesi gereken ilk nokta, sunulan ahlakî çoğulculukta, hakkaniyetin başka vazifeler tarafından geçersiz kılınabilecek *prima facie* bir vazife haline geldiğidir. Eşitlikçi bir şekilde anlaşıldığında, herkesin diğer herkes gibi yargılanması gerekir. Okuyucunun takdir edeceği gibi, hakkaniyetin manası adaletin manasıyla yakından örtüşmektedir. Ancak, hakkaniyet daha yüksek bir analiz düzeyidir. Mesela iki kişi adalete uygun olarak yargılansa bile, (tüm diğer unsurlar sabitken) gördükleri adalet farklıysa, hakkaniyet açısından bir problem vardır. Bu bağlamda, tatbik edilen kurallar ışığında hiçbir açıklama bulunmadığında, kuralların uygulanmasındaki herhangi bir değişiklik öznel tercihe dayanır. Bundan dolayı sakıncalı bir Tanrı anlayışı ortaya çıkar. Bu, aklen, bazı insanların, yaptıkları fiillerin dışındaki şeyler için ilâhî lütuf kazandıkları manasına gelir.<sup>64</sup>

Bununla birlikte, ahlakî çoğulculuk temelinde, Tanrı'nın hepimize eşit davrandığını kabul etmememiz gerektiğini ileri sürüyoruz. Daha büyük bir iyiliğin elde edilebileceği durumlarda hakkaniyetin feda edilebileceğini görebiliriz. Ross'a göre, her zaman nihaî önceliğe sahip olması gereken tek bir değere işaret edecek

<sup>64</sup> Ayrıca Allah, vahiyde böyle şeylerin olduğunu belirtmemiştir, tam tersine, insanların sıklıkla önem verdiği çeşitli nitelikleri dışlamaktadır. Örneğin, Müslim, "Birr", 33; İbn Mâce, "Zühd", 9; Ahmed b. Hanbel, 2/285, 539. Aslında, Eş'arî'nin pozisyonuyla ilgili en sorunlu olan şey bu gibi görünmektedir; Tanrı'ya keyfi hükümlerin örtük bir şekilde atfedilmesidir.

olan ahlakî tekçiliğin aksine, yargımız, çok sayıda değer arasındaki hikmet tarafından yönlendirilecektir. Tanrı'nın, eşit veya daha mühim başka bir değer olduğu sürece hakkaniyetten vazgeçmesi ahlakî açıdan sorunlu değildir. Ancak bu sonuç, ölçülemez değerler teorisinin dahil edilmesiyle daha da radikal hale gelir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, değerlerin kıyaslanamazlığı, bir değer görelî büyüklüğü diğeriyle oransal olarak hesaplanamadığında geçerlidir. Burada adalet, hakkaniyet ve yardımseverlik birbiriyle kıyaslanamazsa eğer, herhangi bir durumda hangisine öncelik verilip verilmeyeceğini belirlemek imkânsız olacaktır. Fakat Tanrı'nın bir durumda bir yargıda bulunmasının ve başka aynı durumda farklı bir yargıda bulunmasının nedeni açıklanmamıştır. Söz konusu hüküm, yargılanan her birey için büyük ehemmiyete sahip olmasaydı, buradaki açıklanamazlık pek endişe verici olmazdı. Bir sonraki bölümde, bu eksiklikleri gidereceğini ve üç kardeş meselesini açıklayacağını umduğumuz başka bir çözüm sunmaya çalışacağız.

## 5. ÜÇ KARDEŞ İÇİN BİR TEODİSE ÇÖZÜMÜNÜN UNSURLARI

Bu bölümde, İmam Mâturîdî'nin kelim anlayışının iki ana unsuru olan bir cevabın formülasyonunu temel olarak kullanacağız: Lütfa liyakat ve eşit adalet. Lütfun merhametle ilişkisi yakındır. Burada merhametin daha çok işlenen günahların bağışlanmasıyla ilgili olduğu anlaşılırken, lütuf, bir başkasının hayatını günahları önleyecek ve mükafat getirecek şekilde yönlendirme fikrini kapsadığı anlaşılır. Lütüfla eşitlik düşüncemiz, Mâturîdî'nin ilâhî hikmet ile va'd ve va'id anlayışından kaynağını kısmen alır.

### 5.1. Lütfa Liyakat

Gazâlî'nin *el-İktisâd*'ına yaptığı yorumlarda Yaqub'un üç kardeş meselesine getirdiği bir farazî çözüm, sadeliği ile dikkat çekicidir: İkinci kardeş yaşasaydı cennete gideceğini iddia ettiğimiz sürece, üç kardeşin son mercilerinin her birini adalet mefhumuyla açıklayabiliriz. Buna bağlı olarak, eğer ikinci kardeş yetişkin öldüğü zaman isyan edecek biri olsaydı, o zaman kâfir kardeşi gibi cehenneme gönderilecekti.<sup>65</sup> Burada özel bir iyilik veya belki de merhamet kavramına gerek olmadığını görebiliriz; her kardeş ilâhî adalet uyarınca hak ettiğini kazanır. Merak uyandırıcı bir biçimde bu çözüm Mu'tezile'ye tam uymasına rağmen onlar tarafından düşünülmediği anlaşılır.

Okuyucu, bu cevabın klasik literatürde anlatıldığı şekliyle, üç kardeş meselesinin vaka olarak gerçekleşme ihtimalinin tamamen reddedilmesi olduğunu fark etmelidir. Kısacası, eğer bir insan yaşayıp cehenneme gidecek olsaydı, cennete gitmesi imkânsız olurdu. Durum böyleyken, üç kardeş meselesi iki kez kurgu haline gelmektedir; ne tarihî bir hikâyeye ne de teorik bir ihtimal olarak gerçek olmamaktadır. Aslında bu çözümün sağlam olduğunu düşünüyoruz; çünkü hem cezalandırıcı hem de karşılaştırmalı adalet açısından her bir kardeşin durumunun açıklanması açısından tutarlıdır. Bununla birlikte, mevcut haliyle bu çözüm, ilâhî yardımseverlik sıfatına yer

<sup>65</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazâlî, *Al-Ghazali's "Moderation in Belief"*, çev Aladdin M. Yaqub (London ve Chicago: University of Chicago Press, 2013), 290, dip. 75.

bırakmamaktadır. Diğer yandan, insanları hiç yaşamadıkları hayatlar için mükafatlandırmanın ve daha da kötüsü, hiç işlemedikleri bir fiil için (küfr) ebediyen cezalandırmanın açıklanması güçtür.

Bu cevabı, lütfâ layık olma fikriyle geliştirerek meseleye yaklaşmanın başka bir yolu daha var. Şimdiye kadar Mâtürîdî pozisyonunu detaylı bir şekilde ele almayı erteledik ve bunun iki ana sebebi var: Birincisi, üç kardeş meselesine ilişkin herhangi bir hükmü varsa, aslah'ın Eş'arî ve Basralı inkârını sadece tekrarlamasıdır.<sup>66</sup> Bu konuda meseleyi çözmekte Basra Mu'tezilesi'nin ve ÇEP'in başarısız olduğunu gördüğümüz gibi Mâtürîdî de karşılaştırmacı adaleti hesaba katmadan Tanrı'nın isterse lütuf isterse cezalandırıcı adalete göre insanın kaderini belirleyebileceğini söyler.<sup>67</sup> Halbuki bu iki sıfatın arasındaki kaderi belirleyen farkı açıklaması gereklidir. İkincisi, bu mevzudaki sınırlı ifadelerine rağmen Mâtürîdî'nin umumî kelimeler sisteminin ikna edici bir çözüm geliştirmek için ilham vermesidir. Burada va'd ve va'id ile ilgili Mâtürîdî görüşünden yararlanıyoruz. Mu'tezile'nin aksine, Mâtürîdî'ye göre Tanrı, günahkârları, eylemlerinin sonuçları sebebiyle cehennemde kalmakla Kur'ân'da defalarca va'id etmesine rağmen cezalandırmamayı seçebilir.<sup>68</sup> Neseî'nin risalesi *Bahrü'l-Kelâm*'da açıkladığı gibi, bu, Tanrı'nın sözünden dönmesi olarak anlaşılmalıdır, daha ziyade O'nun asaletinin ve iyiliğinin bir işaretidir.<sup>69</sup> Hatta Mâtürîdî, ilâhî rahmet ve lütuf olmadan, hiç kimsenin cennete gidemeyeceğini yazar.<sup>70</sup> Dolayısıyla, bu sıfatlar birinci ve ikinci kardeşlerin durumunu açıklar; onlar günahlarına (veya iyilikten yoksun olmalarına) rağmen kurtuluş bulurlar.

Burada, liyakat terimini, hak etme veya "olmalı" anlamında değil Tanrı'nın takdiriyle neyin *olabileceğini* işaretlemek üzere kullanıyoruz. İnsanlar Tanrı'dan mükafat alırlar zira onu hak etmeseler bile, Tanrı'nın gözündeki konumlarına göre mükafat almaları uygunsuz değildir. Binaenaleyh, merhamet ve lütuf sıfatlarının yanı sıra adalete "altta yatan" bir işaret olduğu görülmektedir. Evvela, Tanrı inananlara mükâfat vaat ettiği ve va'dini yerine getirdiği için durum böyledir. Saniyen, Tanrı'nın hikmetiyle ilgili olarak bunun başka bir yönü de var. İlâhî fiillerin hikmetli olduğu tüm kelimeler mezhepleri tarafından kabul edilmiştir. Ancak Mâtürîdî'nin ilâhî hikmet tarifi, buna kelam açısından merkezi bir önem kazandırmaktadır. *Kitâbu't-Tevhîd*'in mühim bir pasajında Mâtürîdî, ilâhî hikmetin içerisinde, lütuf, fazıl ve ihsan gibi

<sup>66</sup> Mâtürîdî pek çok yerde ve muhtelif açılardan aslah öğretisini tenkit eder. Örneğin bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdir, 2010), 163-166, 192-193, 295-298, 362. (Aynı nokta *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da çokça ifade edildiği için hususi olarak kaynağın atif bilgileri aktarma ihtiyacı duymadık.) Mâtürîdî'nin bu eleştirileri yaparken Bağdatlıların tutumunu göz önünde bulundurduğu anlaşılıyor. Ayrıca bk. Neseî, *Tebîr*, 2/723-758.

<sup>67</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın ve Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/43; thk. Murteza Bedir ve Bekir Topaloğlu (2008), 13/333.

<sup>68</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 492-570; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 166-168, 422-438, 466; Neseî, *Tebîr*, 2/766 vd. (özellikle bk. 2/770).

<sup>69</sup> Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Mâtürîdî Kelâmı*, çev. Yusuf Arıkaner (İstanbul: Endülüs 2019), 198-201.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu (2005), 1/24; Ertuğrul Boynukalın ve Bekir Topaloğlu (2006), 3/318.



sıfatların yanı sıra adaletin de olduğunu açıklar.<sup>71</sup> Bu farklı sıfatların her biri Tanrı'nın hikmetinin bir parçasını ve hikmeti de onların bir parçasını oluşturur. Burada açıkça görülen adalet, birinci ve ikinci kardeşlerin isyan etmemesi ve dolayısıyla bu başarının bir neticesi olarak cennete girdikleri şeklinde anlaşılabilir. Ancak cennete girmeyi açıklamak için ayrıca Tanrı'nın merhameti ve lütfu gereklidir.<sup>72</sup> Dahası, Tanrı er-Rahîm'dir ve özellikle öbür dünyada ilâhî merhametin genişliği görülecektir.<sup>73</sup> Bu sebeple, layık olan *herkese* merhamet gösterileceği sonucuna varmak makul görünmektedir.

Sıfatların, adalet, merhamet ve yardımseverlik gibi farklı niteliklerle tezahür eden tek bir ilâhî fiilde bir araya getirilen ve bir fiile yalnızca birlikte olduklarında hak ettiği manayı sağlayan çok sayıda uyumlu renklerin farklı tonları gibi olduğunu söylemek doğru görünmektedir. Ahlakî çoğulculuk göz önüne alındığında, hiçbir ilâhî sıfatın bir başkasının rolünü yerine getiremeyeceğini görürüz. Yani tek başına ne adalet ne de lütuf Tanrı'nın takdirini açıklayamaz. Bu tutum da bizi ahlakî monizme karşı bir teoriye götürür.

Üç kardeşimiz açısından akıl yürütmemiz şöyle: İlk kardeş salih amellerine göre cennete girecek, üçüncü kardeş isyan etmesi sebebiyle cehenneme gidecek.<sup>74</sup> İkinci kardeş ise, yaşasaydı cennette bir yer kazanacak bir kişidir. Ancak o hayatı yaşamadı. O günah imkânıyla yüzleşmedi ve yaşamın meşakkatleriyle sınanmadı; sabır, alçakgönüllülük, merhamet, dürüstlük, hikmet ve salih bir kula yakışan örnek verebileceğimiz bir sürü başka faziletleri göstermedi. Bu durumda cennete girmesi her şeyden önce Tanrı'nın lütfuyla olur. Eğer Tanrı'nın lütfunun hiçbir şekilde tamamen adalet kavramına indirgenemeyeceğini veya hatta hem adaletin hem de lütfun ortak bir ölçüyle ölçülebileceğini kabul etmezsek, o zaman lütuf, ikinci kardeşin durumunu açıklamak için daha uygun bir sıfat gibi görünür.<sup>75</sup>

## 5.2. Mükafatta Ucu Açıklık ve Adalette Eşitlik

Mâtürîdî'nin va'd ve vaîd anlayışında geliştirebileceğimiz bir başka nokta da, karşılaştırmalı adaletin cezalandırıcı adalet tarafından zorunlu kılınmasına karşın, bunun ilâhî mükâfat durumunda gerekli olmadığıdır. Mâtürîdî, Allah'ın, cezalandıracağını söylediği bir kişiyi cezalandırmaktan geri durabileceğini, söz

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 193.

<sup>72</sup> Mu'tezile'nin görüşüyle karşılaştırma için bk. Hüseyin Maraz, *Mu'tezile'de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017). Ayrıca farklı mezheplerin yaklaşımıyla ilgili tafsilatlı bir tartışma için bk. Aytepe, *İlahi Yardım*, 168-211.

<sup>73</sup> Rahmân ve Rahîm isimleri hakkında geleneksel kelâmî görüşler için bk. Bekir Topaloğlu, "Rahmân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34/415-417.

<sup>74</sup> Hatta Mâtürîdî, oldukça açıklayıcı bir ifadeyle, küfrün ve şirkin hem akıl hem de hikmet açısından cezalandırılması gerektiğini söylemektedir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, thk. Ahmet Vanlıoğlu ve Bekir Topaloğlu (2009), 14/111.

<sup>75</sup> Not edilmelidir ki görüşümüz bizi geriye kalan bir soruyla baş başa bırakıyor: Yaşamış olsaydı kâfir olacak olan çocuğun kaderi ne olurdu? Ancak bu soruyu cevaplayabilmek için tetkik edilmesi gereken mülahazalar tam olarak kader konusuna girmektedir, ki bu konu ayrı bir çalışmayı icap eder.

verdikten sonra ise bir kimseyi mükafatlandırmaktan geri durmayacağını kabul eder. Böylece Tanrı, kulunun yararına olarak, tehdidinden geri dönebilir. Ama kuluna verdiği mükafat vaadi için aynı şeyi yapmayacaktır. Bunun Tanrı'nın merhametinden kaynaklandığını görüyoruz. Tanrı'nın merhameti dışında hiç kimsenin cennete girmediği inancından, Tanrı'nın insanları hak ettiklerinden daha fazla mükafatlandığını öğreniyoruz, ancak adaletin gerektirdiğinin ötesinde cezalandırıldıklarını söyleyemeyiz, çünkü bu zulüm sayılır.<sup>76</sup>

Bu, Tanrı'nın ister günahlarını bağışlama ister iyi amellerini mükafatlandırma şeklinde olsun, kulunu mükafatlandırmakla sınırlı olmadığı anlamına gelir. Ancak nasıl ki Tanrı sözünden geri dönmeyecekse, benzer şekilde kulunu hak ettiğinden daha fazlasıyla cezalandırmayacağı için O'nun sıfatlarının ceza ile ilgili sınırlar doğurduğu neticesi çıkar. Bu sebeple, O'nun kullarına olumlu muamelesinde karşılaştırmalı adalet aranmaz, ama bu adalet türü, kulların maruz kaldığı cezalandırıcı muamelenin tanımlayıcı bir vasıftır. Uygulamamız gereken anahtar adalet türü olan karşılaştırmalı adalet açısından, eğer Tanrı birini hak ettiğinden daha fazla mükafatlandırdıysa, bu Tanrı'nın diğer kullarını benzer şekilde mükafatlandırması gerektiği manasına gelmez. Bununla birlikte, vâid karşılaştırmalı adalet açısından değerlendirildiğinde, bu adaletin tesisi, Tanrı cezalandırdığında, nispeten müsavi şartlarda cezalandırması anlamına gelir, öyle ki bir kişi belirli bir günah için affedilirse, o zaman (tüm diğer unsurlar sabitken) başka bir kişi de aynı günah için affedilecektir. Yani Tanrı, bir adalet sorunu ortaya çıkmadan bireyleri nispeten eşit olmayan miktarlarda mükafatlandırabilir. Ama cezalandırma adalet çerçevesinde gerçekleştiği için Tanrı eşit şekilde cezalandıracaktır.

### SONUÇ

Bu makalenin amacı Tanrı'nın hikmetinin idrakine ulaşmak değildir. Daha ziyade amacımız, ahlakla ilgili kavramlarımızın ilâhî adaleti ve üç kardeş meselesindeki imkânını açıklamak için yeterli olup olmadığını belirlemektir. Bu maksatla, ahlak mefhumlarımızı kullanarak üç kardeş meselesinin nasıl açıklığa kavuşturulabileceğini izah etmeye çalıştık. Bu gibi durumlarda neyin doğru neyin yanlış olduğunu bilmek için mevcut ahlakî idrakimiz veya bilgimiz yetersiz olabilir. Her halükârda, Tanrı'nın bizim anlayacağımız şekilde adil veya hakkaniyetli olmayacağı şeklindeki Eş'arî görüşünü reddetmek için adaletsizliğin gerekli bir sonuç olmadığını bilmemiz yeterlidir - ve Tanrı, kulunun zanni üzeredir.

Yukarıda verilen cevaplardan, Eş'arî'nin ahlakî objektifliği reddedişini bir kenara bıraktıktan sonra ilâhî adalet imkânının nasıl sürdürülebileceğini göstermeye çalıştık. Mu'tezile ve Mâturîdîyye'nin sunduğu gibi ahlakın objektif mevcudiyetini koruyan bir açıklama gereklidir.

<sup>76</sup> Kulların Tanrı üzerinde hiçbir hakkı olmasa bile, Tanrı onlara zulmetmeyecektir. İmam Mâturîdî zulüm, "bir şeyi, ait olmadığı yere koymak demektir" der (bk. *Te'vilât*, 3/311, en-Nisâ 4/64). Bu da adaletin ve hikmetin tam tersidir. Ayrıca bk. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 168, 433-434.

ÇEP ışığında yaptığımız analiz, meselenin sadece her bir kardeşin bireysel durumuyla ilgili olmadığını göstermekte yardımcı oldu. Açıkça görülüyor ki, ÇEP, ayrı ayrı ele alındıklarında rivayet edilen senaryoda bulunan her kardeşle ilgili yargıyı desteklemektedir. Ancak üç kardeş meselesinden kaynaklanan sorun, karşılaştırmalı adaletin bir neticesidir. Bu sebeple, ÇEP'in ana konuyu ilave şartlarla desteklenmedikçe yeterli bir şekilde ele almadığını da gördük. Böylece çoğulculuğa ve ölçülemezliğe bakmaya başladık.

Meselenin, çocuğun kaderinin yalnızca ölüm vaktine bağlı olması ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde yeniden idrak edilmesi halinde her kardeşin adaletle karşılanacağını anlaşılabileceği yönündeki görüş üzerinden ilerlemeye çalıştık. Bu yaklaşım Mu'tezile'ye uygun olacaktır, ancak nedense klasik kaynaklarda onlar tarafından dikkate alınmamıştır. Fakat, daha geniş bir ilâhî sıfat dizisini kabul etmek için bu tezi değiştirip geliştirirken meselenin yeniden idrak edilmesinden kaynaklanan, işlenmemiş günahların cezalandırılması gibi sorunlardan korunduk. Dolayısıyla hiçbir kimsenin kaderinde ilâhî adalet ortadan kaldırılamaz. Fakat diğer sıfatlar için başka incelemelerimiz oldu. Burada ahlakî çoğulculuk konusundaki tartışmamız, bunun adalet ve lütuf açısından bir "ya/ya da" meselesi olmadığını göstermemize yardımcı oldu. Ölçülemezlik hesaba katıldığında, en az iki olası sonuç vardır: (1) adalet ve lütuf tüm kardeşlerin durumunu açıklar ve adalet ile lütuf karşılaştırmak için ortak bir standart olmadığından, her birinin kaderi sorunsuz bir şekilde açıklanır; (2) adalet ve lütuf birbirinin yerini alamaz ve bu sebeple bazı kardeşlerin durumunu açıklamak için her ikisine de ihtiyaç vardır. Biz karşılaştırmalı adaleti hesaba katmak için ikinci sonucu savunmayı seçtik.

Bu ahlakî çoğulculuk tezi, Mâturîdî'nin başka birçok sıfatı kapsayan ilâhî hikmet tanımıyla da örtüşmektedir. Bunun yerine mütekellimlerin cevaplarını açıklamak ve kalan sorunlardan herhangi birini çözmek için ahlakî monizm önerilebilse de Mâturîdî'den va'd ve va'id ile ilâhî hikmetin tanımıyla ilgili birkaç anahtar nokta aldık ve bu noktalar, ahlakî monizme uyan bir çözümün hem sakıncalı hem de fazla basit olduğunu göstermektedir.

Bu incelemenin bir diğer önemli sonucu, mükafatta açıklığın yanında cezada eşitliğin de teodisenin temel gereği olduğunu ortaya koymasıdır. Lütfâ layık olan hiçbir kimsenin lütuftan mahrum bırakılmayacağı ve buna paralel olarak cezalandırıcı adaletin eşitlikle yerine getirileceği yönündeki iki iddiayı isabetli bulduk. Bu iddiaların ikisi de karşılaştırmalı adaleti temsil eder. Diğer yandan, çalışmamız esnasında birini lütfâ layık kılan şeyin ne olduğunu belirlemeye çalışmadık. Bu noktada herhangi bir ayrıntı vermek için daha fazla araştırma yapılması gerekecektir. Fakat, belirli özel durumlar için Tanrı'nın hükmünün ne olacağını belirlemek gerektiğinden, belki de bu konuda fazla bir detay verilemeyecektir. Biz bu çalışmamızda detay olarak sadece, lütfâ layık olmanın şartının Allah'a isyan etmemek olduğunu belirtmekle yetindik. Ayrıca, yaşasaydı kâfir olacak olan çocuğun kaderinin ne olacağını felsefî olarak belirlemek için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır.

**KAYNAKÇA**

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. 2. Cilt, çev. İlyas Çelebi, ed. Metin Yurdagür. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. A. Fuad el-Ehvani. 6.1 Cilt. *et-Ta'dil ve't-Tecvir*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Telif ve't-Terceme. 1962.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Revfik et-Tavil - Said Zayid. 9. Cilt *et-Tevlid*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme. Tarih yok.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. M. Ali en-Neccâr - Abdulhalim en-Neccâr. 11. Cilt. *et-Teklif*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme. 1965.

Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Ebu'l-'Ala Afîfî. 13. Cilt. *el-Lütf*. Kahire: Matbaatü Dârü'l-kutubi'l-Mısriyye. 1962.

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, İstihkaku'zem, et-Tevbe*. Kahire: ed- Dârü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme. 1965.

Abrahamov, Binyamin. "Abd Al-Jabbar's Theory of Divine Assistance (*Lutf*)". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 16 (1993), 41-58.

Adams, Marilyn McCord. "Horrendous Evils and the Goodness of God". *Proceedings of the Aristotelian Society* 63 (1989), 299-310.

Aytepe, Mahsum. *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi*. İstanbul: Endülüs, 2018.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Boyle, Thomas J. "Toward Understanding the Principle of Double Effect". *Ethics* 90/4 (1980), 527-38.

Brunschvig, Robert. "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)". *Studia Islamica* 39 (1974), 5-23.

Bulut, Mehmet. "İhve-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, 6-7. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif*. çev. Ömer Türker. 3. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *el-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.

Davis, Nancy. "The Doctrine of Double Effect: Problems of Interpretation." *Pacific Philosophical Quarterly* 65/2 (1984), 107-123.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Naim Zerzur. Beyrut: Mektebu'l-Asriyye, 2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *el-İbâne an Usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-Kitâb, 1977.

Fettâh, İrfan Abdülhamîd. “Eş’arî, Ebü’l-Hasan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 11/444-447. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Foot, Philippa. “The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect”. *Oxford Review* 5 (1967): 1-15.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Al-Ghazali’s “Moderation in Belief”*. çev Aladdin M. Yağub. London ve Chicago: University of Chicago Press, 2013.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kıstâsu’l-Müstakîm*. thk. Mahmud Bîcû. Dimeşk: el-Matbaatu’l-İlmiyye, 1993.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 1. Cilt. Beyrut: Daru’l-Erkâm, 1998.

Gwynne, W. Rosalind. “Al-Jubba’i, Al-Ash’ari and the Three Brothers: The Uses Of Fiction”. *The Muslim World* 75/3-4 (1985), 132-161.

Hayyât, Ebü’l-Hüseyn. *Kitâbü’l-İntisâr ve’r-red ‘ale’bni’r-Râvendî el-mülhid*. thk. H. S. Nyberg. Kahire: Dârü’l-Kutubu’l-Misri, 1925.

İbn Asâkir, Ebü’l-Kâsım Alî b. Hasen. *Tebyînü Kezibi’l-Müfterî*. Beyrut: Dârü’l-Kitabi’l-Arabiyye, 1404/1984.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed. *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*. 4. Cilt. Kahire: Mektebetu’l-Hanci, 1903.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailer’in Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. çev. E. M. Huggard. Chicago ve La Salle, Il.: Open Court, 1990.

Mangan, Joseph T. “An Historical Analysis of the Principle of Double Effect”. *Theological Studies* 10/1 (1949), 41-61.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru Sâdir, 2010.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. 1 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu. 3 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın, Bekir Topaloğlu. 5 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Murteza Bedir, Bekir Topaloğlu. 13 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu, Bekir Topaloğlu. 14 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2009.

Maraz, Hüseyin. *Mu’tezile’de Mükâfat ve Cezayı Temellendirme Yöntemi (İstihkak Teorisi)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Marquis, Donald B. "Four Versions of Double Effect". *Journal of Medicine and Philosophy* 16/5 (1991), 515-544.

McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaykh Al-Mufid (d.413/1022)*. Beyrut: Dar al-Mashriq Editeurs, 1978.

McIntyre, Alison. "Doing Away with Double Effect". *Ethics* 111/2 (2001), 219-255.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tebşiratu'l-Edille fi Usul'id-Din*. 2. Cilt. thk. Claude Salamé. Dimeşk: Institut Français de Damas, 1993.

Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Mâtürîdî Kelamı*. çev. Yusuf Arıkaner. İstanbul: Endülüs 2019.

Ormsby, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazālî's "Best Of All Possible Worlds"*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984.

Quinn, Warren. "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Double Effect". *Philosophy and Public Affairs* 18 (1989), 334-51.

Reinhart, Kevin. *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Ross, W. David. *The Right and the Good*. thk. Philip Stratton-Lake. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Scanlon, Thomas M. *Moral Dimensions*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008.

Shihadeh, Ayman. "Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation". *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. thk. Sabine Schmidtke. 384-407. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. thk. Mahmud Muhammed Tenahi ve Abdül-Fattah Muhammed Hulv. Kahire: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1993.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. 1. Cilt. thk. Abdulaziz Muhammed el-Vekil. Kahire: Müessesetu'l-Halebi, 1967.

Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Saâde*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

Topaloğlu, Bekir. "Rahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/ 415-417. Ankara: TDV Yayınları, 2007.

Watt, W. Montgomery. *Freewill and Predestination in Islam*. London: Luzac and Company, 1948.

Wedgwood, Ralph. "Defending Double Effect". *Ratio* 24 (2011), 384-401.

Wensick, Arent Jan. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. London: Frank Cass and Co. Ltd., 1965.