

DİN & FELSEFE

ARAŞTIRMALARI

Religion and Philosophical Research

E-ISSN: 2667-6583

Aralık | December 2022

Cilt | Volume: 5- Sayı | Number: 2

İLÂHÎ ADALET VE İNSAN KADERİ

Divine Justice and Human Fate

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

Başvuru Tarihi | Date Received: 20.10.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 31.12.2022

Atıf | Cite As

ÖZAYKAL, K. "İlâhî Adalet ve İnsan Kaderi". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 5/2 (Aralık 2022): 174-210.

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.

İLÂHÎ ADALET VE İNSAN KADERİ

Kayhan ÖZAYKAL

ÖZ

Bu makale, ilahi takdirin insan kaderiyle ilgili adaletini anlama girişimidir. Makalede hem meselenin doğasını anlamaya hem de başarılı çözümleri belirlemeye yönelik ahlaki şans hakkında felsefi tartışmalarda bulunan kaideler, analizler ve incelemeler kullanılmıştır. Böylece ahlak felsefesinden din felsefesine bir geçiş söz konusudur ve bu geçiş, “kader” teriminin “şans” yerine kullanılması için bazı kavramsal düzenlemeler gerektirmiştir. Üç kardeş meselesiyle beraber, kazanılacak ve kaybedilecek iman meseleleri de sorunun temelini teşkil eder. Bu soru şu şekilde ifade edilebilir: Keyfi vakalar insanın ebedi kaderini belirler mi? Bu soruya cevap verebilmenin, ilahi adaletin imkânının asimetri kaidesi, mükafatta açıklık kaidesi ve kontrol-prensibinin uzantısı olmak üzere üç ana esasa bağlı olduğu tespit edilmektedir. İlahi adaletin imkânını külli bir form olarak teşkil eden bu üç esas, teodise teorilerine kapsamlı bir temel sağlar. Makalede ana soruya cevaben, on farklı yanıt ele alınmakta ve bunlardan yalnızca ikisinin gerekli felsefi ve teolojik geçerliliği ve tutarlılığı sağladığı tespit edilmiştir. Üstün olduğu savunulan cevap, kozmik dengenin Allah'ın hikmetine göre kurulduğu görüşü başta olmak üzere Mâtürîdî kelamının bazı ana mevzularına bağlıdır.

Anahtar Kelimeler: İlahi Adalet, Ahlaki Şans, Kader, Teodise, Üç Kardeş Meselesi

ABSTRACT

Divine Justice and Human Fate

This article is an attempt to understand the justice of divine *taqdir* (determination of events) in relation to human fate. To this end, principles, analyses, and examinations found in the philosophical debates on moral luck have been used to help understand both the nature of the problem and identify successful resolutions. The switch from moral philosophy to the philosophy of religion required some conceptual adjustments to use the term *qadar* (predestination) in place of luck. The matter of the three brothers alongside the matters of gained and lost faith form the main basis for explaining the problem, captured by the question: Do arbitrary events determine a person's eternal fate? To answer this question, the possibility of divine justice is identified as being dependent on three main principles, namely, the asymmetric and open-reward principles and the control-principle corollary. This foundation for understanding the possibility of divine justice, as a universal model, opens the way forward for theodicean theories. In answer to the main question, ten different answers are considered, only two of which appear to

show the needed philosophical and theological validity and coherence. The answer that is defended as being superior draws on themes of Mâtürîdî theology, most especially, the establishment of cosmic balance according to God's wisdom.

Keywords: Divine Justice, Moral Luck, Predestination (*Qadar*), Theodicy, The Matter of the Three Brothers.

GİRİŞ

Makalemizin konusu kötülük problemi, teodise ve hususen kaderdir.¹ Burada okuyucudan iki talepte bulunuyoruz. Birincisi, kötülük problemini İslami bağlamda daha özel olarak ortaya çıktığı (yani bir adaletsizlik problemi olarak belirleyeceğimiz) şekliyle anlamaktır. Yani, özellikle mükafat ve cezayla alakalı ilahi hükme odaklanarak, burada Tanrı'nın adaletini anlama girişimini ele alıyoruz.² İkincisi ise, her ne kadar kelam geleneğinde kader meselesinin genellikle bir hür irade konusu olduğu kabul edilse de okuyucu ilahi adalet meselesine bağlamalıdır.³ Zira insanlar ciddi ölçüde hür kabul edildiğinde dahi bazı temel teodise soruları ortaya çıkmaktadır. Nitekim kaderin aşağıda tarif etmeye çalıştığımız bu yönünün felsefi literatürde ihmal edildiği görülmektedir.

Kötülük probleminin anlaşılma biçimi, yakın akraba dinler arasında bile farklılık göstermiştir. Kötülük problemi, hususen kelam geleneğinde kabul edildiği şekliyle, bu probleme cevap vermeye yönelik çeşitli girişimleri (savunmalar ve

¹ Bu çalışma, "Üç Kardeş Meselesi ve İlahi Adaletin İmkânı" isimli makalemizin devamı niteliğindedir. İlgili makalede ilahi adaletin imkanı yorumlanıp savunulmuştur. Kayhan Özaykal, "Üç Kardeş Meselesi ve İlahi Adaletin İmkânı", *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/8 (2021): 158-188. Bu makale ise ilahi adaletin imkanı tartışmalarının yol açtığı Tanrı'nın adaletinin bizzat gerçekleşmesine ilişkin detayları ve kader konusuna dair bazı meseleleri ele almaktadır.

² Bu sebeple, okuyucunun anlayacağı gibi bu makalede kötülük probleminin mantıksal (*logical*), olasılıksal (*probabilistic*) ve delilci (*evidential*) varyasyonlarıyla ilgilenmiyoruz. Tabii tüm bu varyasyonların İslam düşüncesi için bir ehemmiyeti vardır; ancak bunların hepsi literatürde daha çok Hıristiyan akidesini temel alarak eğer Tanrı *salt iyiyse*, kötülüklerin neden var olduğu sorusunu gündeme getirmektedir. Şayet kategorize etmek zorunda kalırsak, burada ele alacağımız mesele bir tür varoluşsal (*existential*) kötülük problemi gibi görünüyor. Çünkü kâinat ve ilahi plan içindeki yerimiz sorusu gündeme geliyor. Kötülük probleminin bu ve başka varyasyonlarına dair faydalı bir inceleme için bk. Michael L. Peterson, *God and Evil: An Introduction to the Issues* (New York: Routledge, 1998). İslami bağlamda kötülükle ilgili hem felsefi hem de teolojik yanıtların kapsamlı incelemeler için bk. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Yayınları, 2014); Hakan Hemşinli – Yunus Kaplan (ed.) *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise -I-* (Ankara: Elis Yayınları, 2021).

³ Kader meselesinin temel olarak insan hürriyeti sorunuyla ilgili olduğu bazı klasik örnekler için bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *The Theology of al-Ash'arî: The Arabic Texts of al-Ash'arî's Kitâb al-Luma' and Risâlat Istihâsân al-khawd fî 'ilm al-kalâm*, thk. Richard J. McCarthy (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), 37-63 (çev. 53-75); Ebu Mansur Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammad Aruci (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010), 3. Bab. Modern bir örnek için bk. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfû'l-beşer tahte sultani'l-kader* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1352 [1933]). İstilahı konusunda kader kelimesi için pek bir ittifak olmadığı görülmektedir (Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63). Bu çalışmada kader, "Allah tarafından ezelde tayin edilmiş hükümlerin gerçekleştirilmesi" manasında kullanılmaktadır. Böylece İmam Mâtürîdî'yi takip etmekteyiz. Kaderin kardeş terimi kazâ, İmam'a göre ilgili hükümlerin ezelde tayin edilmelerine denir (Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 395-397).

reddiyeler dahil) adlandırmak üzere uygun bir ifadeyle Leibniz tarafından isimlendirilmiştir: “Teodise”.⁴ Zira Yunanca *teos*, “tanrı” ve *dikē*, “adalet” veya “hak” kelimelerinden oluşan “teodise” terimi, bizzat ilahi adaletin açıklanması veya savunulması anlamına gelir. Leibniz’in 1710’da yazmış olduğu meşhur eserinin başlığı olarak kullanmasına değin isim henüz icat edilmemişti. Ama Tanrı’nın iyiliğinden ziyade bizzat adaletini açıklama fikri, kelamın ilk günlerinden beri, mütekellimlerin çalışmalarını diğer İbrahimî dinlerin teologlarından ayıran şeydir.⁵ Yani ilgili konularda tartışmalar olmasına rağmen, ana meseleyi kötülüğün varlığı olarak görme eğiliminde olmadıkları görülmektedir. Mesela, Basra ekolünün kurucusu Mu’tezilî âlim Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf’ın (ö. 235/849-50 [?]) Mu’tezile mezhebinin beş inanç esasına (usûl-i hamse) ilahi adaleti dahil ettiğini ve benzer şekilde kader konuları ele alınırken hem Ebû Hanîfe’ye (ö. 150/767) nispet edilen *el-Fıkhü’l-Ekber*’de hem de Ebû Ca’fer et-Tahâvî’nin (ö. 321/933) *Akîde* risalesinde ilahi adaletin vurgulandığını görürüz.⁶ Buna karşılık, Hıristiyan teologlar esasen adaletsizliği değil, kötülüğün varlığını açıklamaya odaklanma eğilimindeydiler. Örneğin Aziz İrenaeus (y.130-y.202) mahlukatın tamamlanmamış bir parçası olarak insanların olgunluğa ulaşmaları ve tekâmül etmeleri için kötülüğü bir vesile olarak yorumlarken, Aziz Augustinus (354-430), Tanrı’nın metafizik saflığını korumaya çalışır ve kötülüğün maddi varoluşun sonucu olduğunu savunur.⁷

⁴ Felsefede teodisenin savunma’dan ayırt edildiği not edilmelidir. Çünkü teodisede kötülüklerin varlığı belirli iyiliklere atıfta bulunarak açıklanmaya çalışılır. Oysa bir savunma, kötülüğün var olması için iyi bir sebep olmadığını bilmediğimizi (veya bilemeyeceğimizi) belirtir. Yani bütün kötülüklerin arkasında bir hayır olabileceğini ve bu yüzden problemin başarısız bir argümanı temsil ettiğini göstermeye çalışır. Reddiyeler ise problemin zati itibarıyla yanlış inançlara (veya mukaddemlere) dayandığına dair iddiaları temsil eder. Ancak buradaki asıl amacımız, bu teknik farklılıklarla ilgili değil; teodise teriminin etimolojik açıdan mütekellimlerin iyilikten ziyade ilahi *adalete* odaklanması için uygunluğunu vurgulamaktır. Hatta reddiye yazarlar (ekseriyetle Eş’arîler) bile Allah’ın kimseye zulmetmeyeceğini çünkü O’na karşı kimsenin bir hakkının olmadığını savunup bir ilahi adaletsizliğin de bundan dolayı söz konusu olmadığını iddia etmek meylindeydi. Örneğin bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-dîn*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru’l-Erkam, 1997), 1/136.

⁵ İslâm filozofları için durum farklı gibi görünüyor, çünkü ister Yeni Platonist ister Aristotelesçi olsun, onların ahlak anlayışları her türden eksikliği ve fesadı kapsıyordu; öyle ki iyi ve kötü terimleri, daha geniş anlamlarıyla filozofların bağlamlarına uygundur. Bk. Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: Brill, 1994), Part Three.

⁶ Bk. Kadı Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri (el-Muhtasar fi Usûl’-d-Dîn)*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017); Ebû Hanîfe, “el-Fıkhü’l ekber”, çev. Ali Pekcan, *İslam Akâid Metinleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 244 (çev. 61-63); Ebû Ca’fer et-Tahâvî, “el-Akîdetü’t-tahâviyye”, çev. Ali Pekcan, *Akâid Metinleri*, 236 (çev. 101-102). Ali El-Kârî, *Şerhü’l-fıkhî’l-ekber li Ebi Hanîfe en-Nu’man*, thk. Mervan Muhammed eş-Şe’ar (Beyrut: Darü’n-Nefâis, 2009), 195-197. Ayrıca Ebû Hâmid el-Gazzâlî’nin telif ettiği akaid yazısında kayda değer ifadeler mevcuttur: Bk. Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-dîn*, 1/136. Yine örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye, kötülüğün temsili ve birçok şerrin kaynağı olan İblis’in, Allah tarafından yaratılmasını, bir ilahi adalet ve hikmet meselesi olarak değerlendirir: *Şifâ’ü’l-’alîl fi mesâ’ili’l-kazâ’ ve’l-kader ve’l-hikme ve’t-ta’lîl*, thk. Zahir ibn Salim Belfakih (Riyad: Dar ‘Ata’âtî’l-’ilm, 2019), 2/245-288.

⁷ James R. Payton Jr, *Irenaeus on the Christian Faith: A Condensation of Against Heresies* (Eugene, OR.: James Clarke, 2012); St. Augustine, “Kötülük, İyiliğin Yokluğudur”, çev. Osman Baş, *Din Felsefesi: Seçme Metinler*, ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger (İstanbul: Küre Yayınları, 2013), 368-372.

Hristiyanlığın ve İslam'ın ilâhî ahlaka yönelik yaklaşımları arasındaki bu farklılığın sebebi, temelde farklı Tanrı anlayışlarına bağlı görünmektedir. Genel olarak, Hristiyan teolojisi Tanrı'nın iyiliğine ve bilhassa ilâhî sevgiye daha fazla vurgu yapar; bu amaçla bu sıfatları sonsuz veya mükemmel olarak temsil etmek için felsefi literatürde *omnibenevolence* (salt iyi) terimi kullanılır.⁸ Böylece tüm kötülüklerin varlığı sorgulamaya açık hale gelir. Oysa "salt iyi" tabiri kelimada Allah'a nispet edilmemiştir ve esmâ-i hüsnâ arasında "el-Hasen" veya "el-Hayr" gibi mutlak iyi manasına gelen bir isim bulunmaz. Farklı erdemleri belirten ve muhtelif eylemlere işaret eden başka isimler mevcuttur. Bunlar arasında el-'Adl, el-Hakîm, el-Kerîm, el-Kavî ve ayrıca el-Kahhâr, el-Cabbâr ve el-Müntakim isimleri vardır. Bu mühimdir, çünkü 'iyi' ifadesi oldukça öznel, muğlak ve dışlayıcıdır; Tanrı'nın bizim belki kötü olarak kabul edebileceğimiz bir eylemi yapmasını anlamamıza engel olur. Halbuki İslam inancında genellikle Tanrı için mümkün fiil türleri daha az sınırlandırılmıştır – (kelamda) teodisenin sorusu, bu fiillerin ilahi adalete ve/veya hikmete göre nasıl yorumlanacağıdır.

Bu bağlamda İslam düşüncesinde zorlukların varlığı, Allah'ın dünyayı bir imtihan yeri olarak yaratmasının bir parçası olarak âdetten kabul edilmekte ve Kur'ân-ı Kerîm'in birçok ayeti bunu açıkça belirtmektedir.⁹ Bilhassa, insanlığın çeşitli zorluklarla imtihanı, bizzat İslam akidesinin merkezi ve inkar edilemez bir parçası olarak kabul edilmektedir; bu merkezîyet, herhangi bir alimin, düşünürün veya ekolün görüşüne ya da keşfine dayanmaz, daha ziyade kutsal naslara dayandığı kabul edilir. İmtihanın Allah'ın adaletine mi, lütfuna mı, hikmetine mi yoksa kudretine mi bağlı olarak açıklanacağı konusunda kelam geleneğindeki görüşler farklılık göstermiştir.¹⁰ Bununla birlikte, imtihan düşüncesinin kelam ilmi için merkezî bir konumda olmasının, İslam bağlamında kötülük konusunu Hristiyanlığa (ve Hristiyanlar tarafından yazılan veya dinlerinden etkilenen çoğu din felsefesi eserine) kıyasla ciddi ölçüde farklı kıldığı da literatürde yeterince algılanmamıştır. Genellikle mütekellimlerin "hüsun ve kubuh" (veya "tahsin ve takbih") başlığı altında metafizik ve epistemolojik yönleriyle ilgili olan metaetik sorulara odaklanmaları sebebiyle, kötülük sorununun merkezî bir endişe kaynağı olmadığını görebiliriz. Tanrı'nın sıfatlarını veya varlığını sorgulamak yerine, ekseriyetle iyinin ve kötünün mahiyeti ve

⁸ Terim, Latince'de "tüm" manasına gelen *omni-*, "iyi" manasına gelen *bene-*, ve "irade" manasına gelen *volens* sözcüklerinden oluşur.

⁹ Ayetler, örneğin b-l-y (ör. 2/155, 6/165, 7/168, 18/7 ve 76/2'deki gibi) ve f-t-n (ör. 29/2 ve 7/155; 8/25) kökünden gelen kelimelerle insanoğlunun imtihanını ifade eder. Bu konuda Kur'ân-ı Azîm mesajının temsili bir örneği 2/155-156 âyetleridir: "*Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınavacağız* [lenebluvennekum]. *Sabredenleri müjdele! Onlara bir musibet isabet ettiğinde, "Kesinlikle biz Allah'a ait (kullar)ız ve kuşkusuz O'na döneceğiz" derler.*"

¹⁰ Mu'tezilî görüşlerin açıklaması için bk. Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaykh Al-Mufid (d.413/1022)* (Beyrut: Dar al-Mashriq Editeurs, 1978), 71-82; Mahsum AYTEPE, *İlahi Yardım ve Özgürlük Diyalektiği: Mu'tezile'nin Lütuf Teorisi* (İstanbul: Endülüs, 2018), özellikle 3. Bölüm. İmam Mâtürîdî'nin görüşü için bk. J. Meric Pessagno, "The Uses of Evil in Maturidian Thought", *Studia Islamica* 60 (1984). İmam Eş'arî'nin görüşü için bk. George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 5. Bölüm.

kaynağını belirlemeyi amaçlamışlardır. Kısacası dünyadaki kötülükten ziyade ahirette amellerin tartılması, mükâfat ve cezaların alınması bağlamında ilâhî adalet konusu kelimelerin tartışmalarının merkezinde yer almıştır.

Mütekellimlerin bu konudaki çabalarına hususî bir isim vermemeleri dikkat çekmektedir; klasik kelimelerin literatüründe “kötülük problemi” veya “şer problemi” diye bir adlandırma olmadığı gibi, “teodise” gibi bir isim de yoktur. Belki de teodise’ye en yakın olan ifade Mu’tezile’nin kendi kendine verdiği isimdir: “Allah’ın birliğini ve adaletini tasdik edenler” (*ehlü’t-tevhîd vel-’adl*) – ki bu kuvvetli bir şekilde “Allah’ın adaletini savunmayı” ifade eder. Böylece, kelam geleneğinde teodisenin, bir eserin adı olarak kullanılmaktan ziyade temel amacı ilâhî adaletin ne olduğunu açıklayıp savunmak olan bir kelam mezhebinin adında ifade bulunduğunu görüyoruz.¹¹ Dolayısıyla, Leibniz’in söz konusu adı taşıyan eserin basılmasına kadar hiçbir filozof ilâhî adaleti tasdik etme çabasına bir isim vermemiştir, buna rağmen konunun kelam için mühim bir alan olmadığını söyleyemeyiz. Bu makalede, kelam ve din felsefesindeki Tanrı’nın adaletinin dünya ve ahiret ile nasıl ilişkili olduğu tartışmasına devam ediyoruz. Günümüz kelamcılarının da kullandığı bu Yunanca isme yani Teodise’ye Türkçe bir isim verecek olsaydık, ilgili alana veya ilme “ilâhî adalet ilmi” derdik.

Çözmeye çalıştığımız mesele, bilhassa kelam içinde, hususi olarak ve ahlaki açıdan belki de en temel mesele olan kötülük (veya kelam bağlamında, daha doğrusu, adaletsizlik) problemidir. İlk olarak, muhtemelen meseleyi en iyi şu soru ile açıklayabiliriz: Eğer Tanrı Adil-i Mutlak ise, neden tüm (veya en azından bazı) insanların ebedî kaderi keyfî – veya daha doğrusu ellerinde olmayan – şartlara bağlı görünüyor?

Birinci kısımda bu soruyu yanıtlamak için, evvela onun en etkili ifadelerini, yani üç kardeş meselesini ve kazanılacak ve kaybedilecek iman meselelerini sunacağız. Ele aldığımız meseleyi doğru bir şekilde ifade etmek için dikkatli olmak gerekir. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi meselenin kendisi, örneğin *ta’lîl* (ilâhî fiillerin sebeplerinin belirlenmesi) veya aslah (Allah’ın kulları için en faydalı olanı yaratması) meselesi gibi farklı şekillerde yorumlanabilir. Fakat bu makalenin odak noktası, her ikisinden de oldukça farklı olan “adil denge” diyebileceğimiz şeydir. İkincisi meselenin çözümlenmesinin, kötülük problemlerinden ziyade ilk kez Bernard Williams tarafından önerilen bir terim olan ahlakî şans (*moral luck*) üzerine yapılan felsefi tartışmalarla paralel olduğu tespit edilmiştir.¹² Adaletsizlik problemine bir

¹¹ Klasik kelam kaynaklarında bulunan “*ta’dîl*” kelimesinin Allah’a adalet atfetmek manasında kullanıldığı not edilmelidir. Ancak bu terim ilâhî adaletin tam manasını, imkânını ve detaylarını anlamaya çalışmaktan ibaret olmayıp teodise kelimesinin genişliğini göstermez.

¹² Bernard Williams, “Moral Luck”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume L (1976), 115-135; Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). İngilizcede “luck” kelimesi teolojik çağrışım taşımamaktadır. Bu bakımdan, mesela, tercümesi olarak “baht”, “talih” (ve tabii “kader”) kelimelerinin kullanılması mümkün değildir. Bu kelimelerin yerine Fransızcadan gelen “şans” kelimesi tercih edilmiştir.

çözüm formüle etmeye yardımcı olabilecek pek çok teorik malzemenin, bir fiilin ahlakî değerinin kontrol edemeyeceğimiz unsurları içerip içermediğini açıklamaya çalışanlar tarafından sunulduğunu görürüz. Örneğin, farklı “ahlakî şans” türlerinin bize faydalı bir sınıflandırmasını sunar. Burada dikkat etmemiz gereken husus yukarıda ifade edildiği şekilde bizim sualimiz, elimizde olmayan, yaşamlarımız ve kimliklerimiz üzerinde farklı etkileri olan çeşitli faktör türlerini ifade ettiğinin anlaşılabilmesidir. Tartışmayı, büyük ölçüde bu faktör türlerinden sadece biri ile sınırlayacağız. Ama şans terimi yerine tartışmamızın teolojik çerçevesi göz önüne alındığında “kader” terimi tercih edilecektir. Bu bağlamda, eldeki sorunla da yakından bağlantılı olan tespit edeceğimiz diğer kader türlerinden farklı olan “durumsal” dediğimiz kadere odaklanmayı seçtik. Bu kavram, adaletsizlik meselesine karşı tercih ettiğimiz yanıtı savunmak için gerekli olacaktır. Ayrıca bu kısımda kullanıldığı şekliyle kaderciliğin determinizm, bağdaşıcılık ve bağdaşmazcılık’tan nasıl ayrıldığına dair kısa bir açıklamanın ardından, farklı kelam mezhepleri tarafından öne sürülen adâletin küllî yönlerinin karşılaştırıldığı yerdir. Böylelikle ilk kısımda, sorunun ne olduğunu ve hangi yönünü çözmeye çalıştığımızı ortaya koyacağız. Ancak ahlakî şans sorununun zor bir felsefî mesele kabul edildiğini şimdiden not edebiliriz. Örneğin, Nelkin bu sorunu, önerilen her yanıtın karşı karşıya olduğu zor sorulardan dolayı “son derece rahatsız edici” olarak tanıtmak.¹³ Kısacası sorun öyle bir mahiyette ki, ahlakın felsefî geçerliliğine inanan herkesi temel meselelerle karşı karşıya getirmektedir ve dolayısıyla teist meseleye bu şekilde müdahil olmaktadır. Ama teolojik bir çerçeve söz konusu olduğunda kavramsal çerçeve ciddi manada değişmektedir. Zira ilmi ve kudreti sınırlı olan insanlardan bahsederken kullanılacak cevapların çoğu, tartışma konusu her şeyi bilen ve her şeye gücü yeten Tanrı olduğunda kullanılamaz. Halbuki bu makalenin temel tavsiyesi, “durumsal kaderin” üzerine odaklanarak, adaletsizlik meselesine başarılı bir yanıt vermenin mümkün olmasıdır.

İkinci kısımda meselenin küllî ve cüzî olmak üzere iki farklı cihetini ayırt ediyoruz. Birincisi ilâhî adaletin imkânına değinirken, ikincisi bu imkânın nasıl gerçekleştirildiğini araştırmaktadır. Görünen o ki, bu cihetlerden her biri, bağımsız bir şekilde ele alınmayı hak etmektedir. Bu makale, konunun cüzî yönünü incelemektedir. Ancak ikisi yakından irtibatlı olduğundan, buradaki tartışmamız aşağıda alternatiflerle karşılaştırmalı olarak ortaya koyacağımız meselenin küllî yönüne dair bir cevaba bağlıdır. Küllî kelimesini, açıklığa kavuşacağı üzere, “temel kavramsal bir yapı” manasında kullanacağız.¹⁴

Üçüncü kısımda, felsefî geçerliliği ciddi şekilde sınırlı görünen cevaplar gözden geçirilecektir. Sonra mümkün olan en iyi gibi görünen iki cevap sunulmaktadır, ancak bunlardan birinin belirgin bir avantajı olduğu savunulacaktır.

¹³ Dana K. Nelkin, “Moral Luck”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Erişim 29 Eylül 2022).

¹⁴ Meselenin küllî yönünün açıklaması ve savunması için bk. Özakal, “Üç Kardeş Meselesi ve İlahi Adaletin İmkânı”.

Bu cevaplardan biri kelimeler literatüründe Basra ekolü tarafından ima edilirken, burada üstünlüğü savunulan diğerinin literatürde örneği yok gibi görünmektedir. Görüleceği üzere burada tercih ettiğimiz cevap bazı Mâtürîdî temalarıyla örtüşse de yeni eklemeler ve düzeltmeler yapmaktadır. Amacımız, adaletsizlik probleminin ne kadar derin olduğunu, ancak mevcut kelimeler cevaplarının ötesine geçen teorik gelişmelerin, konuyu başarılı bir şekilde ele alan bir cevap ortaya koymamıza nasıl yardımcı olabileceğini göstermektir.

1. KADER MESELESİNİ TARİF ETMEK

Konumuz, dünya hayatının inişleri çıkışları ve farklı evreleri göz önüne alındığında, Tanrı'nın kullarına karşı adaletin felsefi olarak nasıl muhafaza edildiğiyle ilgilidir. Bir yanda bu dünyada her insanın hayatını ve eylemlerini belirleyen amillerin değişkenliği, diğer yanda ilahî adaletin mükemmelliği vardır. Birinin karakteri diğerini imkânsız kılıyor gibi görüldüğünde bir soru ortaya çıkar. Bu soru, insanın yaratılışındaki adalet veya ahlakla ilgili olmayıp bir birey olarak her insanın durumunu inceler.¹⁵

Bu konu, temsil ettiği problemin doğru bir şekilde ortaya konabilmesi için bazı ön çalışmaları gerektirmektedir. Bu bağlamda, ahlak felsefesinde, hayatımızın anlamıyla ve ahlakî değerinin varoluşsal olarak ehem yönlerinden biriyle ilgili iki temel alternatif görüş buluyoruz. Bir yanda kontrol prensibini (KP) savunanlar bulunmaktadır. Bu kaideye göre, değerlendirildiğimiz şey ancak kontrol edebileceğimiz faktörlerden dolayı meydana gelirse ahlakî açıdan değerlendirilebiliriz.¹⁶ Buradaki mühim kelimeler tartışmalarını şimdilik bir kenara bırakırsak, bu kaidenin Kur'ân'dan destek aldığı görülmektedir. Bakara sûresinde şöyle buyrulmuştur: *“Allah, hiçbir nefsi taşıyabileceğinden fazla bir yükü mükellef kılmaz; mükâfatı kazandıklarından, cezası da kazandıklarındandır.”*¹⁷ Belki de bizim için daha önemlisi, kontrol prensibinin uzantısıdır (KPU): İki insan arasındaki tek fark kontrol edemeyecekleri amillere dayanırsa, onların ahlaken farklı olarak değerlendirilmemeleri gerekir.¹⁸ Bu prensip Kur'ân'da açık bir şekilde desteklenmemektedir, ancak ilahî adaletin imkanının tesis edilmesinde çok mühim olacağından, onu destekleyen teolojik kanıtları aşağıda sunacağız.¹⁹ Bu iki prensibin

¹⁵ Fakat insanın yaratılışına dair meleklerin teodise için büyük ehemmiyete sahip meşhur bir sorusu olduğunu hatırlamalıyız. Bakara, 2/30: *“Bir zaman Rabb'in meleklerine: “Ben yeryüzünde bir halife kılacağım” demişti. Onlar “biz hamdinle seni tesbih ve takdis edip dururken orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi var edeceksin?” dediler. Allah “Şüphesiz yok ki, ben sizin bilmediğinizi bilirim” dedi.”*

¹⁶ Örneğin Thomas Nagel, *Kant'ın Ahlak Metafizikliğinin Temellendirilmesi* kitabını alıntılıyarak Alman filozofun kontrol prensibini farz edip savunduğunu göstermektedir: Thomas Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 24-25.

¹⁷ Bakara 2/286. Bu bağlamda ayrıca bk. Bakara 2/110, Yunus 10/44 ve bilhassa En'am 6/164: *“Herkesin kazandığı kendisinedir, kimse başkasının günahını taşımaz.”*

¹⁸ Nelkin, “Moral Luck”. Bu uzantı ayrıca Nagel'de zımnen anlaşılmaktadır (*Mortal Questions*, örneğin 34).

¹⁹ Belki delil olarak karşılaştırmalı doğası hükümde eşitliğe işaret ettiği gibi görünen A'raf 7/8-9 ayetlerinden de bahsedebiliriz: *“Vezin de o günde haklıdır. Kimin terazileri ağır gelirse işte onlar felâha*

aksine ahlakî şans (AŞ) fikrinden bahsedebiliriz. Bu fikir şu şekilde ifade edilebilir: Bir kişinin fiillerine göre ahlaken değerlendirildiği, ancak bu fiillerin mühim ölçüde veya tamamen kişinin kontrollerinin ötesinde olan âmillere bağlı olmasından ortaya çıkan sonuç.²⁰ Yani bir kişinin eylemlerinin sahip olduğu ahlaki manayı belirleyen, âmillerin arkasındaki keyfiliktir. Ahlaki şans KP'nin karşıtı olmasına rağmen, şans teriminin kullanılmasının tam sebebi, ilgili âmillerin kişinin değiştiremeyeceği veya en azından değiştirmekten sorumlu tutulamayacağıdır.

KP ile AŞ başka bir şekilde yakından irtibatlıdır. Biri bizim elimizde olmayana göre ahlakî olarak yargılanamayacağımızı söylerken, diğeri yargılanabileceğimizi söyler. AŞ, üzerinde hiçbir kontrolümüz olmayan tüm fiil ve vakaların ahlaken anlamlı olduğu manasına gelmez. Dahası, ahlaken anlamlı olan bu tür fiiller ve vakalar, kontrolüne sahip olduğumuz vakalarla aynı şekilde ahlakî olarak değerlendirilebilir değildir. Bu sebeple, KP ahlakî kontrol ile ilişkilendirerek, AŞ için kavramsal bir zemin hazırlar, öyle ki AŞ, üzerinde hiçbir kontrolümüz olmayan vakaları yalnızca "şans" vakaları olarak içerir. Dahası ne KP ne de AŞ fikri, hür olduğumuz ya da hür olmadığımız görüşünü tasdik eder. Dolayısıyla herhangi bir hadise üzerinde kontrolümüz olmadığı ve bu sebeple ahlakî olarak değerlendirilebilir hiçbir eylemin olmadığı yönünde bir duruş, farklı bir fikir içerir. Buna karşılık AŞ, ahlakî olarak değerlendirilebilir vaka fikrini sürdürür.

1.1. Nagel'in Dört Çeşit Ahlakî Şans Fikri

Sınıflandırması literatürü şekillendiren Thomas Nagel, dört tür AŞ tarif eder: *Constitutive* (müessis), *circumstantial* (durumsal), *causal* (sebebi) ve *resultant* (muhasal).²¹ Muhasal şans, fiillerin sonuçlarına bağlı olan şansla ilgilidir. Bu sebeple, örneğin, hayatını roman yazmaya adamaya karar veren bir kişi, yazar olarak çok başarılı olursa, o alandaki rekabet miktarına göre böyle bir başarıya ulaşma şansı çok az olsaydı bile, doğru kararı vermiş olduğu hükmüne varılabilir. Aynı düşünce suçlara da uygulanabilir. Her ikisi de içki içip araba kullanan iki kişiyi düşünün. Biri eve varır ama diğeri araba kullanırken sarhoş olduğu için bir başkasına çarpar ve ölümüne sebebiyet verir. Her ikisinin de başlangıç şartları aynıdır; ikisi de sarhoşluklarının araç kullanmalarına zarar vereceğini ve kaza riskini artıracığını bilmelerine rağmen arabayla eve gitmeyi tercih etmiştir. Yine de çoğunlukla

erenlerdir. Kimin de terazileri hafif gelirse onlar da ayetlerimize karşı haksızlık etmelerinden dolayı kendilerini hüsrana bırakmış kimselerdir."

²⁰ Nagel, *Mortal Questions*, 26. Fikir anlaşılrsa da öz bir biçimde tam izahını vermek galiba zordur. Nagel'in eksik gibi görünen ifadesi şu şekildedir: *Where a significant aspect of what someone does is beyond their control, yet we continue to treat him in that respect as an object of moral judgement, it can be called moral luck.*

²¹ Nagel, *Mortal Questions*, 28 vd. Her bir şans türü için kullanılan bu isimler, Nagel'in metnine göre belirlenmiştir. Fakat isimlendirme konusunda literatürde fikir birliği yoktur (Andrew Latus, "Moral Luck", *Internet Encyclopaedia of Philosophy* (Erişim 15 Eylül 2022)). Nagel, son şans türü için "*turn out*" ifadesini de kullanır ve sonra görüleceği gibi, "muhasal" terimi öngörebilecek veya kesin bir şekilde öngörülen bir durumunun yerine belli olmadan ortaya çıkan veya hasil olan bir durumu ifade eder.

ikincisine daha şiddetli bir şekilde hüküm verir ve cezalandırırız.²²

Durumsal şans hayatımızın gidişatını ve eylemlerimizi belirlemede kendimizi içinde bulduğumuz koşulların belirleyici gücüyle ilgilidir. Nagel, 1930'larda Almanya'daki Nazilerle iş birliği yapan kişilerin örneğini vermektedir. Görünen o ki, Nazi Almanya'sında olmaları, değiştiremeyecekleri veya en azından suçlanamayacakları sebepler tarafından belirlenmişti. Arjantin'e daha önce göç etselerdi, Nazi ilişkilerine rağmen korkunç suçlar işlemezlerdi ve suçlulukları çok daha az olurdu. Fakat bu ortaklar, ahlakî açıdan kınanması gereken fiillerde bulunmaları sebebiyle hâlâ mahkûm ediliyorlar. Onları, bu suçları işlememiş olan diğer gruptan ayıran tek şey, Almanya'da kalmış olmalarıdır. Ancak bu onların vebaline dair hükmümüzü değiştirmez.²³

Müessis şans ise kim olduğumuzla ilgili olduğu için bu belki de en temel şans türüdür. Bir kişinin yetiştirilme tarzına, genetiğine, psikolojisine ve kültürüne büyük miktarda bağlı olan karakter vasıfları ve eğilimleriyle ilgilidir – bunların tümü kişinin kontrolü dışındaki müessirlerdir. Bu tür şans, kişinin karşı karşıya kaldığı seçenekler sonucunda yaptığı seçimlerden ziyade (durumsal şansa olduğu gibi), kişinin kendisinin nasıl olduğuna bağlı olarak yaptığı seçimlerle ilgilidir. Örneğin, bir kişi korkaklıkla suçlanabilir, ancak korkaklık ailesinde bulunan bir nitelik olabildiği gibi yaşadığı bir travma veya kendi halkının kültüründeki belirli temayüller veya uygulamalar sebebiyle de olabilir. Suç, o zaman (kötü) şans meselesidir, çünkü bireyin sorumlu olmadığı sebeplerden kaynaklanır. Aynısı olumlu hususiyetler için de geçerlidir: Bir kişinin zekâsı, onun alakası olmadığı faktörlerin bir sonucuysa, bu hususiyete sahip olması sebebiyle yaptığı övgüye değer tüm fiiller sadece (iyi) şansın sonucudur.²⁴ Bu düşünce, örneğin meşhur bir Türk deyişle de örtüşmektedir: "Coğrafya kaderdir".²⁵ Bir kişinin veya milletin coğrafyası, kimliğini ciddi ölçüde belirler. Ayrıca, teolojik bağlamda, birinin ülkesinden başka bir ülkede ya da tarihin başka bir döneminde doğmuş olsaydı, mümin olup olmayacağını kendisine sorması tabiidir. Neye inandığımızı belirleyen kültür, din, eğitim ve siyasi etkenler vardır. Dolayısıyla bu soru ile aynı düşünce ifade edilmektedir.

Son olarak, Nagel'in sebepî şans dediği şeye geliyoruz. Burada listelenen tüm şans türlerinden farklı olarak bu neredeyse tamamen ayrı bir tartışmayla bağlantılı görünmektedir. Çünkü sebepî şans, insanın hür iradeye sahip olup olmadığı müzakerelerine dayanır. Bundan dolayı diğer şans kategorilerini aştığı için listedeki mevcudiyeti tartışılabilir. Dahası, Latus'un iddia ettiği gibi onları aşmadığını

²² Nagel, *Mortal Questions*, 29-30.

²³ Nagel, *Mortal Questions*, 34.

²⁴ Nagel, *Mortal Questions*, 32-33.

²⁵ Bu deyişin Arapçası, İbn Haldun'un (ö. 808/1406) *Mukaddeme*'sinde lafzen bulunmasa da orada verilen fikirlerden çıkarılan bir iddia olduğu anlaşılır. Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, thk. Ali Abdulvâhid Vâfi. 3 cilt (Giza: Dâru Nehdati Mısır, 2014).

varsaysak bile, yukarıdaki diğer türler tarafından zaten kapsanmış görünmektedir.²⁶ Her halükârda, bu tür bir şansın mühim olması sebebiyle ve konuyu netleştirmek adına, bunun ne anlama geldiğini açıklamakta fayda vardır. Nagel'in belirttiği gibi hem eylemlerimizin hem de niyetlerimizin, kontrol ettiğimiz bir gücün sonucu olmadığı söylenebilir. Eğer durum, her şeyin doğa yasalarının gereği önceden belirlendiği görüşünü sunan determinizm doğru olduğu için böyleyse, hürriyetin genellikle ahlakî değerlendirmenin bir ön koşulu olduğunu kabul ettiğimizde, ahlakî olarak değerlendirilebilir tüm eylemlerimiz ahlakî şansın sonucu olacaktır. Ancak, bu tür bir şans, determinizmi reddedip bunun yerine hadiselerin ihtimaliyet yasalarından kaynaklandığını söylesek bile geçerli olacaktır. Bu şekilde, neden sorumlu olduğumuz ve sebepî şansın ne kadar genişlediği konusunda bazı belirsizliklere yol açsa da fiillerimiz yine de yüksek derecede belirleyici güce sahip kontrolümüz dışındaki müessirlere bağlı olacaktır.

Bu tür şansların her biri, ele aldığımız sorunu netleştirmemize izin verir. Ama önce terminolojiyi, çalıştığımız bağlama daha uygun hale getirmek için değiştirmeliyiz. Allah'ın yönettiği bir dünyada şans diye bir şeyden söz edilip edilemeyeceği tartışılabilir, şans yerine kader ifadesinin kullanılması daha uygundur.²⁷ Tabii, dünyanın bazı cihetlerinde şans eserleri ve ihtimal meseleleri olabilir – yani, Tanrı'nın kontrol etmeyi seçmediği ve bunun yerine onları tamamen doğanın ihtimaliyetlerine ve insan hürriyeti sonuçlarına bıraktığı çeşitli hadiseler – ama bu bizim meselemiz değildir. Dolayısıyla, hayatımız ve seçtiğimiz fiiller ile ilâhî bir irtibat olduğu varsayılır.

Dört çeşit kaderin yanı sıra, ele aldığımız sorunun en etkili ifadesi olarak görünen şeyi şimdi hemen sunmalıyız. Bu üç kardeş meselesidir. Kelam literatürünün birçok klasik kaynağında geçmesine rağmen, burada konu edilecek şekli, okuyucuların çoğunun onunla ilk tanıştığı yerde – yani Sa'deddin et-Teftazânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Akâid*'inin mukaddimesinde – sunulan şekliyle tanıtılmasıdır. Ele alınan konu, Basra Mu'tezilesi'nin maruf reisi Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ile talebesi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/946) arasında geçen bir diyalog şeklinde ortaya konulmuştur.²⁸ Teftâzânî, Mu'tezile'ye atıfta bulunarak başlayıp şöyle yazar:

Mezhepleri insanlar arasında yayıldı, ta ki şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, hocası Ebû Ali el-Cübbâî'ye [şu suali sormasına dek:] “Üç kardeş hakkında ne dersin? Onlardan biri [Allah'a] itaatleyen, diğeri isyandayken, üçüncüsü de çocukken öldü.” Cübbâî diyor ki: “Birincisi

²⁶ Latus, “Moral Luck”.

²⁷ Aşağıda bir teori mahiyetinde “Kadercilik” kendi görüşümüze göre bu terimlerden bağımsız olarak tanımlanacaksa da, gelenek gereği, söz konusu dört tür şans için kader tabirini kullanmaya karar verdik.

²⁸ Böyle bir diyalogun tarihte gerçekten meydana gelme ihtimalinin neredeyse yok deneyecek kadar düşük olduğunu belirtmeliyiz. Örneğin bk. W. Montgomery Watt, *Freewill and Predestination in Islam* (London: Luzac & Company, 1948), 87; Mehmet Bulut, “İhve-i Selâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/6-7; ve özellikle Rosalind Gwynne, “Al-Jubba'i, al-Ash'ari and the Three Brothers: The Uses of Fiction”, *The Muslim World* 75/3-4 (1985).

cennetle mükafatlandırılır, ikincisi cehennemle cezalandırılır ve üçüncüsü ne mükafatlandırılır ne de cezalandırılır.” Eş’arî bu [cevap] üzerine, “Üçüncüsü, ‘Rabbim, sen beni çocukken öldürdün ve ben büyüyüp sana iman edinceye kadar [hayatımı] sürdürmedin ki sana itaat edeyim ve cennete gireyim.’ Yüce Allah ne der?” diye sorar. Cübbâî şöyle cevap verdi: “Rab şöyle der: ‘Biliyordum ki, eğer büyüseydin, kesinlikle isyan ederdin ve ateşe girerdin. Senin için en hayırlısı çocukken ölmektir.’” Bunun üzerine Eş’arî: “İkincisi, ‘Rabbim, neden beni çocukken öldürmedin, ki sana isyan etmeyeyim ve ateşe girmeyeyim?’ diye sorarsa yüce Allah ne der?” diye sorar. Bunun üzerine Cübbâî şaşkına döndü ve Eş’arî, mezhebini terk etti.²⁹

Bu diyalog konunun etkili bir ifadesidir. İlk olarak, kişinin ahiretteki yerinin, kişinin kendi iradesi dışındaki şartlara, yani ölüm saatine göre belirlenebildiğini görüyoruz. İkinci olarak, bir kişi için seçilen koşullar bir başkası için seçilmediğinden, bu gerçeğin bir adaletsizlik sorununu gündeme getirdiğini görüyoruz.

1.2. Muhassal ve Durumsal Kader

Şimdi yukarıda anlatılan dört çeşit şanstan hareketle konuyu daha net bir şekilde açıklayabiliriz. Birincisi, öldüğümüzde sahip olduğumuz ve dolayısıyla ölüm zamanına bağlı olan imanımıza göre yargılandığımız sürece, bu makalenin ana konusunun kaza-kader olduğunu görebiliriz. Ayrıca bu inanç, ödül ve cezalarla birlikte ahlakî değer de taşır. Daha belirgin olarak, kişinin ölüm zamanının bu ahlakî yargının sebebi için mühim olduğu vurgulanır. Tabii bu bağlamda hüküm Allah’ındır ve ahirette gerçekleşir.

Konuyu ölüm zamanına odaklamak uygun bir manevradır. Ölüm zamanı dışındaki faktörlerin kişinin yaşamı ve fiilleri üzerinde mühim bir etkisi olabilir ve bu sebeple bu faktörler tartışmaya dahil edilebilir. Ancak, bu tür birçok faktör, “âdil muhasebe” dediğimiz şeyle cevaplanabilir. “Bir kişinin fiillerinin sebebi mühim ölçüde yaşam koşullarıysa, fiilleri sebebiyle nasıl yargılanabilir?” sorusunu sordüğümüzde, konuyu örneklerle açıklamalıyız. “Bağışları büyük miktarda kendilerine sunulan servete bağlıysa, zenginler hayırsever bağışları için nasıl ödül alabilir?” Benzer şekilde, “Günahkâr, onu günah işlemeye iten talihsiz durumlar dikkate alınır nasıl cezalandırılabilir?” Burada, sadece muhassal ve durumsal kaderden söz ettiğimiz müddetçe, teistin cevabı hazırdır: Her kişi, amellerinin yapıldığı şartları göz ardı etmeyecek şekilde mükâfatlandırılacak veya cezalandırılacaktır. Böylece, zengin bir hayırseverin bağışı, sahip olduğu servete göre ölçülecek ve belki de fakir bir kişinin küçük bir bağışından daha iyi olmayabilecektir. Benzer şekilde, büyük bir günahkârın günahları, günah işlemek için daha az fırsata sahip bir kişinin işlediği günahlardan daha kötü olmayabilir. Kısacası, her şeye gücü yeten, salt iyi ve her şeyi bilen Tanrı’ya inanan teist, Rabbinin her bir kişiyi içinde bulunduğu duruma göre hükmedeceğini ve dolayısıyla kişi öldüğünde ve yaptıklarının hesabı sorulduğunda, ilgili tüm etkenler hesaba katılarak,

²⁹ Sa’deddin et-Teftazânî, *Şerhu’l-akâid*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2014), 24.

yargılamanın adil olacağını söyleyebilir. Ama bu şekilde kolayca yanıtlanamayan bir durum vardır ve bu, ele aldığımız sorunu açıkça vurgular. Nitekim üç kardeş meselesinin kastedilen sorunu bu kadar iyi ifade etmesinin bir sebebi de sorunu bu tür bir cevabı doğurmaya izin vermeyen bir şekilde ortaya koymasındır. İmanın farz edilen ebedî neticeleri düşünüldüğünde, insanın ölüm vaktindeki iman hali şartlara göre hesap edilemeyecek bir şart gibi görünmektedir. Zira insan ya inanır ya da inanmaz ve ahiretteki yeri buna göre belirlenir. Vahyin varlığı ve erişiminin yanı sıra, bireyin dinin temel doktrinini anlama ve tasdik etme konusundaki entelektüel kapasitesinin de varsayıldığına dikkat edilmelidir. Dolayısıyla iman ister akılla ister vahiyle elde edilsin, imana ulaşmanın vasıtaları mevcuttur.

İkincisi, muhassal kader, yukarıda söylediklerimizden hareketle, burada incelendiği şekliyle kesinlikle insan yaşamının içinde yer almasına rağmen, tartışmamızın ana konusu olmayacaktır. Yani, muhassal kader, durumsal kaderle yakından alakalıdır, çünkü muhassal kader, ilâhî adaletin idrakinde mühim olan şartların üreticisi olabilir. Kişi içinde bulunduğu koşullar açısından eylemlerinin sonuçlarının belirleyici bir role sahip olduğunu takdir edebilir. Bu sebeple, başarılı bir romancı mühim ölçüde zenginlik ve şöhrete sahip olabilir, ancak aynı zamanda karşılaştığı seçimleri ve aldığı kararları etkileyecek daha büyük stres ve sorumluluklara da sahip olabilir – ve tüm bu koşullar ciddi ölçüde bu başarıya bağlıdır. Dolayısıyla bu iki tür kader, hayatımızın içinde iç içe geçmiş durumdadır. Belki de daha mühimi, imanla ilgili nasıl bir muhassal kader olacağı meselesidir. Din konusunda sınırlı delillerle karşı karşıya kalan ve deliller herhangi bir görüşü diğerlerinden daha kuvvetli göstermediğinde, Hristiyan mı, Müslüman mı yoksa inançsız mı olacağına karar vermesi gereken bir insan düşünülebilir. Diğer ikisinden birini kolayca seçebileceği halde, Müslüman olmayı seçer. Artık ahiretteki hayatı, muhassal şans tarafından belirlenecektir, çünkü ancak ahirette hangi seçimin doğru olduğunu kesin olarak anlayacaktır. Bu soru ne kadar ilgi çekse de tartışmamızın içinde bulunduğu çerçevenin dışında kalan bir dinî epistemoloji meselesiyle ilgilidir. Sadece seçimini içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak düşünürsek, konumuzun bir parçası olabilir. Hatta hiçbir seçim boşlukta yapılmaz; her seçim etkili şartlar içinde yapılır.

1.3. Müessis Kaderin Durumsal Kaderle Mukayesesi

Üçüncüsü, müessis kaderdir ki, buradaki tartışmayı aşar. Bir insanın yaşadığı hayat, onun kimliğini oluşturan, kontrolü dışındaki her türlü faktöre ve hadiseye bağlı olacaktır. Bazı insanlar fiziksel sağlık ve güzellikten ve girişim ve eğitim fırsatlarından, ahlakî öğretimden ve kültürel görgü kurallarından yararlanırken bazıları ise bunlardan yararlanamayacaktır. Yine bazıları yoksulluk, aile kaybı veya siyasî kargaşayla karşı karşıya kalacak, çatışma yaşayacak veya hastalık ve yaralanmalara maruz kalacakken bazıları ise bunların hiçbirine maruz kalmayacaktır. Ayrıca insanlar arasında genetik yapıya ve yetiştirme tarzına bağlı zekâ, psikolojik sağlık ve eğilimler gibi farklılıklar da vardır. Hepimiz, bizi biz yapan vakalara, durumlara ve bağlamlara tabiyiz. Bir kişinin kaderinin, çoğunlukla kim olduğuna

bağlı olan fiilleri tarafından belirlendiği fikrini ele alırsak, kişinin üzerinde çok az kontrol sahibi olduğu veya hiç kontrol edemediği bir şey için neden mükâfatlandırıldığı veya cezalandırıldığı sorusunu sormalıyız. Ama bu bizim sorumlumuz olmayacak. Bu sebeple, kişi artık aynı kişi olmadığını düşündürecek şekilde farklı olsaydı ne olurdu sorusunu da sormayacağız. Mesela Ahmet daha az zeki doğsaydı veya Türk olarak değil de Arap olarak doğsaydı, örneğin, Allah'a inanır mıydı? Zira böyle bir soru makulse, Ahmet, Mehmet olarak doğsaydı, şakilerden mi yoksa saîdlerden mi olurdu diye sormak gibidir.³⁰ Burada böyle sorular sormayacağız.

Fakat durumsal kadere bağlı olarak, aynı ömür uzatılsa veya kısalsa ne olurdu diye sorabiliriz. Hz. Peygamber'in sahabîsi ve Mısır'ın ilk Müslüman valisi 'Amr b. el-'Âs'ın (ö. 43/664) vefatına yakın serdettiği felsefi düşüncelerini örnek olarak ele alabiliriz:

Ben üç aşamadan geçtim. [Birincisinde] Rasûlullah'a olduğu kadar başkasına o kadar düşmanlık duymadım ... Bu halde ölseydim, ateş ehlerinden olurum. [İkincisinde] Allah kalbime İslâm sevgisini aşılınca, Rasûlullah'ın yanına gittim ve ... (Hz. Peygamberimiz) buyurdu ki: ... "Muhakkak hicret geçmiş (günahları) siler" ve hiç kimse benim için Resulullah'tan daha sevgili ve nazarımda daha yüce [*ecelle fî 'aynî*] bir kimse olmadı ... Bu halde ölseydim, cennet ehlerinden olacağımı ümit etmek için çok sebebim vardı. Daha sonra [üçüncüsünde], bazı şeylerden sorumluyduk [*velîna eşya'e*] [ve bu yüzden] beni neyin beklediğini bilemem.³¹

Hayatının üç farklı mertebesini betimleyerek sahabi, bu sözleriyle mevzuyla çağdaş felsefecilerin yaptığı gibi belîğ bir şekilde ifade etmiştir. Hemen not edebiliriz ki 'Amr b. el-'Âs'ın endişe ettiği şeyin, yukarıda zikrettiğimiz adil muhasebeye tâbi olduğu düşünülebilir. Zira onun hayatında yaşadığı üçüncü aşama şartlarla ilgilidir. Seçeneklerin ve eylemlerin belirlenmesine katkıda bulunan şartlar olduğu için Tanrı eylemleri koşullara göre yargılayacaktır.³² Fakat bu örnek, ele aldığımız mevzunun cinsinden dolayı kayda değer görünüyor. Bu tartışma bağlamında (kendisi de şüphesiz tartışmaya açık olan) adil muhasebe fikriyle bile, farklı bir vefat zamanı, farklı bir kategori (yani cehennem yerine cennet veya tam tersi) veya farklı bir

³⁰ Böyle bir soru, ruhun dünya hayatına başlamadan önce bir "şahsî kişiliği" sahip olduğu varsayımına dayanabilir; öyle ki ruhun sonra erkek veya kadın, siyah veya beyaz, Türk veya Alman ve diğer herhangi bir esas özelliğe sahip olması onun muhassal kaderidir. Ruhun dünya hayatından önce de bir "öz kimliğe" olabilir ki, bu dünyada bir bedenle kaynaşınca Ahmet veya Mehmet olması onun muhassal kaderidir.

³¹ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: el-Mektebetül-Asriyye, 2008), "İmân", 54.

³² Hesaplamanın bir sonucu, çoğu insanın ahlaklı olduğu ya da olmadığı makam ve mekanlarda, ahlaklı olmanın normalden daha değerli olacağı ve ahlaksız olmanın normalden daha az kınanabileceğidir. Aynı mantığı örneğin hadislerde bulabiliriz. Mesela Hz. Peygamber şöyle buyurmuştu: "*Önünüzde sabır günleri var. O günler avuçta sıcak kor tutmak gibi zordur. O günlerde, salih amel yapabilen bir kimseye elli kişinin ecri verilecektir*": Ebû Dâvûd Es-Sicistânî, *Es-Sünen*, nşr. Hafız Ebu Tahir Zübeyir Ali Ze'i (Riyad: Daru's-Selâm, 2009) "Melâhim", 17 (no. 4341).

derece (cennette veya cehennemde daha yüksek veya daha düşük bir yer) ile farklı bir kaderle sonuçlanabilir. Çünkü seçimler hürdür ve bu sebeple tamamen şartlar tarafından belirlenmez; bu da seçtiğimiz şeye göre yargılanabileceğimiz manasına gelir.

Hakkında düşünmemiz gereken bir başka kritik soru, doğrudan inançla ilgilidir. Bu aynı zamanda Mu'tezile'nin kendi aralarında ihtilafa düştüğü bir sorudur: Eğer bir kâfir gelecekte iman edecekse, iman etsin diye Allah onun ömrünü uzatır mı? Ayrıca, bir mümin gelecekte isyan edecekse, isyan etmesin diye Allah onun ömrünü kısaltır mı? Ebu Ali el-Cübbâî, Allah'ın iman edecek olan kâfirin ömrünü uzatacağını, fakat müminin hayatını onu küfürden kurtarmak için kısaltmayacağını düşünür. Oğlu Ebu Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile Kâdı Abdülcebbar el-Hamedânî (ö. 415/1025), Allah'ın bir kişinin hayatını, geleceği ne olursa olsun, uzatabileceğini veya kısaltabileceğini savunmuştur.³³ Bu meseleye daha sonra döneceğiz. Fakat, görüldüğü gibi, ölümün zamanı hâlâ çok mühim olmakla birlikte, burada çocukken ölen bir kişi söz konusu değildir ve bu sebeple meselenin çerçevesi, çocuğun cennette (veya cehennemde daha yüksek) bir yer kazanma fırsatına sahip olmaması hususuyla ilgilenmek zorunda kalmayacak şekilde çizilir.

1.4. Sebebî Kader ve Kadercilik

Son olarak sebebî kader referansı ile konumuza daha da açıklık getirebiliriz. İnsanların mühim ölçüde hür mü oldukları yoksa sadece kendilerini hür mü hissettikleri – ki buna psikolojik hürriyet diyebiliriz – kelimada ihtilaf konusudur. Birazdan açıklayacağımız sebeplerle, insanların kendi niyetlerini belirleme gücüne sahip olduklarını benimsiyoruz. Kısacası, bireylerin seçimlerinde mühim ölçüde hür ve bilhassa müstakilen inanıp inanmama kudretine sahip oldukları kabul edilir. Dolayısıyla kişinin belirli bir günahı işlemesinin ezelden belirlendiğini söyleyemeyiz. Bunun yerine, Tanrı tarafından ezelden beri bilinmesi ile bir parçası olduğu vakalar dizisi sırasında zaman içinde kişi tarafından hür bir şekilde kararlaştırılması arasında bir ayırım yapmalıyız. Böylece sebebî kaderi bir kenara bırakıyoruz. Fakat Eş'arîler, genellikle bireylerin yalnızca psikolojik olarak hür olduklarını ve eylemlerinin fiilen Tanrı tarafından belirlendiğini savunmuşlardır. Yani, teolojik determinizm biçimindeki bir nevi sebebî kaderi uygun bulmuşlardır.

Bu nokta, insan kudretiyle ilgili gerekli bazı ayrımları yapmak ve dolayısıyla kader meselesinin insan yönünü değerlendirmek için bir fırsattır. Bir yanda hür olup olmadığımız sorusu, diğer yanda hür değilsek ahlakî açıdan sorumlu tutulup tutulamayacağımız sorusu vardır. İlk soruyla ilgili olarak determinizm, tüm eylemlerimizin gerçekleşmeden önce belirlendiği (yani başka türlü olamayacağı) görüşüdür. Eş'arîler'in aksine, determinizmi savunan çoğu modern filozof bu görüşü doğal yasalara ve sebeplere bağlayacaktır. İkinci soruyla ilgili olarak, birçok deterministle Eş'arîler, insanların hürriyeti olmasa bile yaptıklarından ahlakî olarak

³³ Kâdı Ebü'l-Hasen Abdülcebbar el-Hamedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mustafa es-Sekka (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Amme, 1965), 14/140-142.

sorumlu oldukları görüşünü paylaşmaktadır. Bu, kelimada “kesb” teorisi ve felsefede bağdaşırcılık olarak bilinir. Buna karşılık bağdaşmazcılık, hürriyetin, insanları ahlakî açıdan sorumlu tutmanın geçerliliği için gerekli olduğu görüşüdür ve bu sebeple bir bakıma KP ile örtüşür.³⁴ Makalemizde insanların mühim ölçüde hür ve aynı zamanda ahlakî açıdan sorumlu olduklarını varsayacağız. Bunun temel bir sebebi ise diyalektiktir; zira üç kardeş meselesi de bu varsayıma dayanmaktadır. Bir diğer sebebi de teodise ile alakalıdır. Çünkü Allah bütün fiilleri ezelden takdir ediyorsa, evleviyetle bir insanın ebedî kaderini dilediği gibi takdir edebilir. Buradaki sorun bir kısır döngünün ortaya çıkmasıdır: Tanrı, failerin hayatını ve fiillerini tamamen kendisi belirler, ardından bu fiiller sebebiyle failer hakkında ahlakî açıdan iyi ve kötü olarak hükmeder ve onları buna göre mükâfatlandırır veya cezalandırır. Kısacası insan, ilâhî takdirin bir aracıdır ve Allah bu aracıyı sorumlu tutmaktadır.³⁵ Dolayısıyla üç kardeş meselesinde tam tersine, böyle olmadığı varsayıldığı için ilâhî adalet konusu bir tartışma yaratmıştır.

Bu noktada kilit ehemmiyete sahip olacak bir görüşü açıklayabiliriz: Kadercilik. Burada tanımladığımız şekliyle, insanın kendi eylemlerini belirlemede hür olduğu ancak yine de önceden belirlenmiş birtakım hadiselerin hayat yolunu belirleyeceği görüşüdür. Bu, bir şahıs olarak her birimiz için hayatî öneme sahip belirli vakaların, muhassal ve durumsal kader sebebiyle gerçekleşeceği anlamına gelir. Aslında, elimizde olmayan en azından bir şeyin, yani kişinin ölüm zamanının, mühim olduğunu zaten kabul etmiştik. Fakat Kur’ân-ı Kerîm’in bazı ayetleri esas alınarak buna doğum da eklenecektir.³⁶ Bu düşünceden, insan ne yaparsa yapsın, bazı vakaların kaderinde olduğu ve bazılarının olmadığı görüşünü çıkarabiliriz. Bu düşünce, yeniden ifade edebileceğimiz eski bir hikâyeye şöyle yansımıştır:

Ölüm meleği her sabah Hz. Süleyman’ı Kudüs’te ziyaret eder, bir şeye ihtiyacı olup olmadığını sorardı. Bir gün Hz. Süleyman’ın yanında bir adam bulur ve gitmeden önce adama dik dik bakar, adam da korkudan titrer. Sonra adam Hz. Süleyman’a şöyle der: “Bu benim ölme zamanım olamaz! Size yalvarırım, rüzgara beni Hindistan diyarındaki en uzak dağa götürmesini emredin!” Hz. Süleyman da bunu emreder ve rüzgar onu oraya taşır. Yine de ölüm meleği şafak sökerken orada iner ve adamı bulur. Adam şaşkınlıkla “Bu nasıl olur? Ben senden Kudüs’te kaçtım,” der. O sabah, Ölüm Meleği Hz. Süleyman’ı ziyaret ettiğinde şöyle der: “O adamı burada, Allah’ın Resulünün yanında gördüğüm an aslında şaşırdım,

³⁴ Teistik etiğin dışında yer alması sebebiyle, burada, hür olduğumuz, ancak ahlaken sorumlu olmadığımız veya ahlakın nesnel olmadığı veya nesnel olsa bile ahlaka ulaşamayacağımız için yaşamlarımızın ahlaken anlamlı olmadığı şeklindeki nihilist (veya karamsar) görüşü bir kenara bırakmaktayız.

³⁵ Âdil-i Mutlak Tanrı’ya inanan teist, ilâhî hüküm sebebiyle insanların ahlakî sebeplerden bağımsız olduğunu savunabileceğinden, aslında bir ateistin bağdaşırcı olması daha tutarlı görünmektedir.

³⁶ Yavuz, “Kader”, 58. Hatta bazıları evliliği de kader meselesi olarak görmektedir. Evliliğin bir kader meselesi olduğu görüşü, doğumun kader olarak kabul edilmesiyle ima edilmiştir. Çünkü yalnızca iki belirli kişinin evliliği (veya cinsel ilişkisi) ile her bir belirli kişi doğar.

çünkü şafak sökerken uzakta, Hindistan topraklarında, ruhunu almam ta ezelde emredildi.”³⁷

Bu hikâye, adamın her zaman ölümüne doğru izleyeceği tek bir yol olduğu, yani ölüm meleğiyle karşılaşması ve Hindistan’a kaçışının her ikisinin de önceden belirlenmiş olduğu şeklinde yorumlanabilir. Fakat adam yola çıkmakta, Hz. Süleyman emir vermekte, ölüm meleği de onun ziyaretinde hür olarak hareket etmektedir. Bu sebeple, belirlenen zamanda buluşmalarını sağlayan şey daha ziyade şartlar gibi görünmektedir. Ayrıca, hürriyet göz önüne alındığında, onu bu sona götüren başka (daha erken başlayan ve ölüm meleğiyle karşılaşmanın söz konusu durumlar arasında bulunmadığı daha uzun) yolların da mümkün olduğu ima edilmektedir. Dolayısıyla, bir insan hayatta sayısız yol izleyebilir, ancak (bazen) bazı şeyler kaderdir ve belki de belirli bir zamanda ve/veya belirli bir yerde meydana gelmesi mukadderdir. Bu şekilde doğumumuzun kaderini sadece biz belirlemediğimiz için değil; Allah da onu hususen belirlediği için ona kader diyoruz. Çünkü hür iradeye sahip bir kişinin öleceği yeri, zamanı (ve kiminle evleneceğini) seçebileceğine inanmak makuldür, ancak kader hesaba katıldığında bu durumlarda bile bu seçimin ilahi takdirle örtüşmesi gerekir.³⁸ Bu sebeple, hür olsak bile, ölüm (en azından tamamen) bizim kendi seçimimiz değildir. Bu, üç kardeş meselesinin ve temsil ettiği sorunun tarif edici bir hususiyetidir.

Teodisenin çeşitli meselelerini çözmeye çalışmak için çok zaman harcayan Leibniz, bu sorunu Tanrı’nın neden bazılarının ömrünü uzatmayı ve başkalarınınsa hayatını kısaltmayı seçtiğini açıklayacak bir şekilde çözmüyor gibi görünür. Burada hiçbir hayatın uzatılmadığı veya kısaltılmadığı, her şeyin tam da olması gerektiği gibi olduğu söylenebilir. Fakat bu, sadece kelimelerle oynamak olur ve sorumluyu yanıtlamaz, çünkü mesele, cennete mi yoksa cehenneme mi gideceğini belirleyen bu fark olduğunda, bir kişinin ömrünün neden başka bir kişinkinden daha kısa (veya daha uzun) olduğu ile ilgilidir. Leibniz’in sorunu ve temel yanıtı ifade etmesi alıntılanmaya değerdir:

³⁷ Hikâye Bâbil Talmudu (Sukkah 53a) ve Celâleddin es-Süyûtî’nin (ö. 911/1505) *el-Habâik fi ahbâri’l-melâik*’inde (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saïd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Darü’l-kutubi’l-İlmiyye, 1985), 51-52) bulunur. Hikayeyi ikincisinden uyarladık. Ayrıca bk. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma’nevî*, çev. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015), 67, by. 957-971. Aynı hikayenin tanınmış başka versiyonu, uyarlamamızın da etkilendiği W. Somerset Maugham’ın “Sheppey” tiyatro oyununda bulunur: Maugham, *The Collected Plays of Maugham W. Somerset* (London: William Heinemann, 1933), 3. Cilt, 298.

³⁸ Buna göre, doğum, ölüm ve evlilik dışındaki hadiseler de – örneğin eğitim, seyahat ve meslek hadiseleri – anlattığımız şekilde kader olarak kabul edilebilir. Ancak Tanrı’nın planına bağlı olarak belki her insanın durumu için böyle değildir. Ayrıca insan hürriyetini onayladığımızda, hangi vakaların insan kararları sonucunda meydana geldiğini ve hangilerinin *sırf* Tanrı’nın kendi kararlarıyla gerçekleştiğini ayırt etmek imkânsız görünmektedir. Fakat şu açıktır ki kabul etmemiz gereken bir vaka kategorisi ortaya çıkmaktadır: Elimizde olmayan, ama Tanrı’nın bizim için özel olarak seçmemiş de olabilen vakalar. Çünkü diğer insanlar bizim kontrol etmediğimiz olayları belirleyen kararlar verirler ve onlar hür oldukları için Tanrı bu olayları belirlememeyi seçer. Bu bize yukarıda belirttiğimiz durumsal ve muhassal kaderin Tanrı’nın yanı sıra başka insanlar tarafından da şekillendirileceğini anlamamıza sebep olur.

[Büyük mukaddem]: Kim herkese değil de sadece bazılarına etkili bir şekilde iyi niyet ve nihai [yani ölmeden önce] kurtarıcı inanç üretme araçlarını verirse, yeterince iyiliğe sahip değildir.

[Küçük mukaddem]: Tanrı öyle yapar.

[Sonuç]: Bu sebeple, vs. [Tanrı'nın yeterince iyiliği yoktur].

Cevap

Büyük mukaddemi reddediyorum. Tanrı'nın insan kalbinin en büyük direncinin üstesinden gelebileceği doğrudur ve hatta bazen bunu, ruhları büyük ölçüde etkileyebilecek içsel bir lütufla veya dışsal koşullarla yapar; ama bunu her zaman yapmaz. Birisi "Bu ayırım nereden geliyor ve onun iyiliği neden kısıtlı görünüyor?" diye sorabilir. Gerçek şu ki, her zaman olağanüstü bir şekilde hareket etmek ve hadiselerin bağlantısını bozmak uygun olmazdı ... Birini diğerinden daha hayırlı şartlara yerleştiren bu bağlantının sebepleri, Allah'ın hikmetinin derinliklerinde gizlidir: Onlar evrensel uyuma [*universal harmony*] bağlıdır.³⁹

Böylece Leibniz, hür irade teorisiyle beraber, bizim (aşağıda) uygun bulacağımız ilahi müdahaleden söz etmekte ve ayrıca bir nevi kadercilik göstermektedir. Tanrı'nın kişilerin kalplerini etkileyebileceğini ve bu şekilde onlara iman bahsedebileceğini belirtmektedir. Ayıryeten Tanrı'nın bir kişiyi, kendi başına, yani tamamen kendi entelektüel kudretleri aracılığıyla iman edeceği koşullara yerleştirebileceğini ifade etmektedir. İlkinin inkâr etmeksizin ikincisini vurgulamak istiyoruz. Çünkü bir ömrün uzaması veya kısalması, kişinin imanını etkileyen şartların yaşanmasına sebep veren bir durumdur. Leibniz yalnızca Tanrı'nın hikmetinin derinliklerine işaret eder. Önerdiği çözüme gelince, ona aşağıda değineceğiz.

2. İLÂHÎ ADÂLETİN İMKÂNI

Kelam mezheplerinin üç kardeş meselesine yönelik farklı cevaplarını sematikleştirmek için va'd ve va'id ile ilgili konularını temel almayı tercih ettik. Bu varyasyonlar, Tanrı'nın adâletinin "küllî yönü" olarak adlandırabileceğimiz farklı mefhumlarıdır. Yukarıdaki analizlerimizin aksine, burada odak noktası, hayatımız ve fiillerimizle ilgili olarak Tanrı'nın bizi yargılama şeklidir. Çünkü konunun ilâhî yönü, bu evrensel modeli dikkate alır. Araştırmanın bu yönü çok mühimdir, çünkü burada Tanrı'nın adâletinin felsefî ve kapsamlı bir şekilde nasıl sağlanabileceğini öğreniyoruz. Ayrıca, daha da netleşeceği gibi, evrensel modele ait açıklamaların çoğu, Tanrı ile ilgili olduğunda aslında adalet teriminin manasını baltalayabilir. Dolayısıyla burada öğrendiğimiz şey, ilâhî adâletin (adâletin manasını değiştirmeden) gerçekten nasıl mümkün olduğudur.

Bu konuda üç ana konum vardır. İlk olarak, Allah'ın müminleri mükâfatlandıracağı va'dini ve kâfirleri cezalandıracağı va'idini bozabileceği

³⁹ 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.

söylenbilir. Bu, esasen Tanrı'nın üzerine bir vücûbiyetin var olduğunu inkâr ederek adaletsizlik sorununu çözer. Bu pozisyon genellikle Eş'arî mezhebine nispet edilir.⁴⁰ Görüldüğü gibi, bu görüşün en büyük dezavantajı, terimin normal manasıyla Tanrı'nın adil olduğu iddiasının altını oymasındır. Hatta öyle ki, aksiyomatik olarak mükemmel bir şekilde adil olduğu kabul edildiğinden, Tanrı'nın fiili ne olursa olsun, O'nun fiili adil olacaktır. Bilgimiz sınırlı olduğu için Tanrı'nın fiillerinin tamamen âdil olduğu, fakat bazı gerçeklerin bizim tarafımızdan bilinmediği veya anlayışımızın ötesinde olduğu için bunların âdil olduğunu görmediğimiz iddia edilebilir. Ancak iddia aslında bundan daha esaslı görünüyor. Adâlet anlayışımızın kendisi sınırlıdır ve bu sebeple, adâlet anlayışımıza uymayan bir Tanrı'nın âdil olduğuna dair herhangi bir iddiamız anlamsız olacaktır, çünkü bizim anladığımız kadarıyla adâlet kelimesi, ilâhî fiiller söz konusu olduğunda artık geçerli değildir.

Nitekim bu görüşe göre, kapsayıcı veya aşkın ahlakî kaideler bulunmadığından, müminin mükâfatlandırılması ve kâfirin cezalandırılması tamamen keyfîdir. Bu görüş için gerekli görünen adım, Allah'ın dilediği takdirde mümini keyfî sebeplerle cezalandırması mantıken mümkün olduğu halde, gerçekte Allah'ın sahip olduğu sıfatlardan dolayı böyle bir şeyi dilemesinin metafiziksel olarak imkânsız olduğunu söylemektir. Fakat ahlakî bilginin eksik olduğu ve dolayısıyla böyle bir iddiada bulunmak için bize sağlam bir temel sunmadığı kabul edilirse, böyle bir adımın mümkün olmadığı görülüyor. Bu sebeple, böyle bir teori, bir teodise düşüncesi oluşturmak için çok zayıf bir temel sunar.

İkinci görüş, Allah'ın mümini mükâfatlandırma va'dini ve kâfirleri cezalandırma konusundaki va'dini mutlaka yerine getireceğidir. Görüldüğü gibi bu teori, adâlet fikrimizin ilâhî fiil bağlamında geçerli olduğunu savunmaktadır. Bu görüş genellikle Mu'tezile tarafından benimsemiştir.⁴¹ Tanrı'nın adâletini bizim anladığımız şekilde savunduğu için teodiseye göre daha kuvvetli olmakla birlikte, bazı teolojik imaları sebebiyle eleştirilir. Mesela mantığın tüm gerçeklik üzerinde aşkın bir geçerliliğe sahip olmasına benzer şekilde, ahlakın Tanrı'nın kendisi üzerinde bile aşkın bir otoriteye sahip olduğu düşünülmektedir. Mantık kurallarına göre bir şeyin hem A olması hem de A olmaması imkânsızdır. Dolayısıyla aynı şekilde Allah'ın

⁴⁰ Emrullah Yüksel, *Mâtürîdiler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 144-149; Eş'arî, *The Theology of al-Ash'arî*, 71 (çev. 99), 77-80 (çev. 107-111). Ayrıca, İmam el-Eş'arî'nin *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*'sinde açık bir ifadeyle geçmese de Walter Klein, bahis konusu eserde sergilenen nass kullanış şeklinin Eş'arî'ye göre Allah tarafından salih bir müminin cehenneme gönderebileceğini gösterdiğini iddia eder: Walter C. Klein, *Abû'l-Hasan 'Ali ibn İsmâ'il al-Aş'arî's Al-İbâne 'an Uşûl ad-Diyânah* (New Haven: American Oriental Society, 1940), 37. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, haz. Abdullah Mahmud Halili (Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004) 3. Kısım, özellikle 89-94, 98-99, 100-101; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-dîn*, thk. 1/136.

⁴¹ Örneğin, bk. Kâdî Abdülcebbar, *Serhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/492-572. Ayrıca bk. Abdülcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, 115-118, özellikle 118. Mu'tezile arasında dikkat edilmesi gereken bir ihtilaf söz konusudur. Tanrı isterse hakkını tamamen alabildiği gibi isterse hakkından vazgeçebildiğini savunan Kâdî Abdülcebbar "Yüce Allah'a âsilere hak ettiklerini vermeyi vâcip" ve dolayısıyla onların affedilmesi câiz olmadığını diyen Bağdadilere karşı çıkar: *Serhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/542-546.

hem Ahmed'i yaratması hem de Ahmed'i yaratmaması mümkün değildir. Ancak biri doğru olabilir. Benzer şekilde, birinin sözünü tutmasının, bizzat mantıktaki nesnellikle ahlaken doğru olduğunu söyleyebilir miyiz? Görünen o ki, Mu'tezile'ye göre bunu söylemek doğrudur. Fakat bir yandan bu tür bir nesnellığın ahlak meseleleri için geçerli olup olmadığı tartışılmakta, diğer yandan da böyle bir inancın Allah'ın rubûbiyet ve hakimiyetini baltaladığı iddia edilmektedir.

Buna cevaben Mu'tezile, adaletin Tanrı üzerindeki bağlayıcılığının kendi kendine dayatıldığını iddia edebilir. Yani va'dden önce bir ilahî zorunluluk bulunmaktaydı; ancak Allah vadettikten sonra, va'de uyma zorunluluğu ortaya çıkar. Bu, Basra Mu'tezilesi'nin görüşüdür.⁴² Tanrı'nın ahlakla münasebetine dair bu teori, teodise yanıtları için güçlü bir temeldir. Aşağıda, bu görüşe dayalı bir cevabı kader konusunda başarılı bir cevap olarak sınıflandırıyoruz.

Üçüncü görüş, Allah'ın mümini mükâfatlandırmak için va'dini tutacağı, ancak dilerse kâfiri cezalandırmak için va'dini bozabileceği görüşüdür. Bu, Mâtürîdî mezhebinin görüşüdür. Bu görüş, Allah'ın kâfir hakkındaki va'idinden dönmesinin Allah'ın başka bir faziletli sıfatından kaynaklandığı ve dolayısıyla herhangi bir zaaf veya kusuru belirtmekten ziyade Allah'ın ahlakını tasdik ettiği iddiasına dayanmaktadır. Mesela adalet sıfatı yerine, aynı derecede mühim ve övülmeye değer merhamet sıfatına işaret edilmektedir.⁴³ Bu, pozitif ayrımcılık için teorik bir emsal oluşturur. Zaten Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kötülükleri cezalandırdığı, iyilikleri kat kat mükâfatlandığı ve kötülüklerin tamamen affedilebileceği ifade edilmektedir.⁴⁴ Bu sebeple Ebu Mansur el-Mâtürîdî (ö. 333/944), bu gözlemi, Tanrı'nın iyiliği kesinlikle mükâfatlandıracağını ve kötülüğü affedebileceğini belirtmek için mantıksal sonuca bağlar.

Mâtürîdî'nin konumunu cevabımız için bir temel olarak almaktayız. Yaptığı şey, bir yandan, (ikinci konumdan farklı olarak) katı bir ahlakî çerçeveden kaçınırken, ahlakın bir şekilde (ilk konumun aksine) nesnel olarak uygulandığını savunmaktadır. Burada, bunun Tanrı'nın tüm va'dleri için geçerli olduğunu ve bu sebeple sadece büyük günahkârları değil aynı zamanda inançsızlığı ve prensip olarak putperestliği de kapsadığını kabul ederiz. Üç kardeşe uygulandığında, bu, çocuğa merhamet gösterilirken kâfirin Tanrı'nın adâletiyle karşı karşıya olduğu manasına gelebilir. Fakat bu, sorunu çözecek gibi görünmemektedir. Sorun şu ki, üç erkek kardeş

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, thk. Mustafa es-Sekka (Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1965), 14/115, 212; Robert Brunschvig, "Mu'tazilisme et Optimum (al-aslah)", *Studia Islamica* 39 (1974), 16-17. Aslında Mu'tezile'nin düşüncesinin, Allah'ın bir şeyi sırf yok etmek için yaratmadığını söyleyen Mâtürîdî'nin defalarca zikrettiği temel bir kaidesiyle örtüşüğünü düşünmek mümkündür. Örneğin *Kitâbu't-tevhîd*, 67-68, 167, 245); *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Darü'l-Mizân, 2005-2010), 2/511, 7/76, 8/109, 9/57, 11/106-7. Zira Mu'tezile'nin aynı şekilde, Allah'ın sırf va'dinden dönmek için bir şeyi vadedeceğini kabul etmedikleri anlaşılabilir.

⁴³ Dikkat çeken bir şekilde, Kur'ân-ı Kerîm'de Allah, kendi uhdesine rahmeti yazdığını (*ketebe 'alâ nefsihi'r-rahme*) ifade eder (En'âm, 6/12).

⁴⁴ Örneğin En'âm 6/160.

meselesi temelde bir karşılaştırmacı adâlet meselesidir. Bunun anlamı, ilgili misalleri aynı şekilde ele almaktır. Demek ki, çocuk ile kâfirin mertebeleri aynı olunca, Mâtürîdî'nin benimsediği kaide asıl meseleyi ele almamaktadır. Çocuk suçsuz olduğu için cezadan kurtulur, kâfir de küfrüne göre ceza görür. Fakat birlikte ele alındığında bir tutarsızlık ortaya çıkmaktadır; çünkü suç bakımından çocuk ile kâfir arasında durumsal kader farkı dışında bir fark yoktur. Ayrıca bu durumda da yukarıda açıkladığımız gibi âdil muhasebenin durumu düzeltemeyeceği görülmektedir. Çocuk ancak, Allah ona lütufta bulunmayı seçtiği için ebedî cehennemden kurtulur. Çocuk henüz günah işlemediği için, burada lütuf kavramı merhamet kavramına tercih edildi. Ancak bu, kâfir olan diğer kardeşin kazanamadığı Allah'ın lütfunu, çocuğun nasıl kazandığı sorusunu gündeme getirmektedir. Hatta bu sebeple de – yani nihai ilâhî ahlakî kaide olan (en azından bizim anladığımız şekildeki) adalet kavramını baltalıyor gibi görüldüğünden – üç kardeş meselesi birçok defa Mu'tezile'nin kesin bir reddi olarak sunulmuştur.

Fakat mesele bu bağlamda zannedildiği kadar başarılı olamamış gibi görünüyor. İlâhî adâletin mümkün olduğunu tasavvur edebilmek için gerekli olan, yukarıdaki konuların hiçbirinin içermediği bir kaidenin kabul edilmesidir. Aslında burada, iki kaide daha eklemeyi gerekli gördük. İlki, özellikle üç kardeş meselesini çözmeyi amaçlamayan (fakat bu bakımdan yine mühim olan) uyarıcı bir kaidedir. Bu kaide, daha çok mükâfat açısından karşılaştırmalı adâleti esas alan teolojik bir temelin olmadığını kabul etmek içindir.⁴⁵ Bunun sebebi, en azından nübüvvet vakalarında, müessis kaderin devrede olduğunun açıkça görülmesidir. Nispeten az sayıda insan, nübüvvet almaya uygun tüm vasıflarla yaratılmış ve aynı zamanda bir nübüvvetle sorumlu tutulmuş ve bunun gerektirdiği mükâfata layık görülmüştür.⁴⁶ Böylece Allah, daha büyük bir kader ve daha büyük bir mükâfat için bazı insanları seçmekte hürdür.

İkinci kaide, üç kardeş meselesinde ifade edilen özel sorunu daha doğrudan ele almaktadır. Bu, ceza misallerinde, Allah'ın ilgili benzer durumlara aynı şekilde muamele edeceği kaidesidir. Görünen o ki, ancak bu kaidenin kabulüyle ilahî adâletin savunulması için bir zemin bulunabilmektedir.⁴⁷

Artık kaidelerimizi şöyle sıralayabiliriz:

⁴⁵ Belirli bir iyi fiilin özel ödülünün ne olması gerektiğini herhangi bir aşkın ölçüye göre hesaplamanın imkânsız görüldüğüne dikkat edilmelidir (aynı şey ceza için de geçerlidir). Dolayısıyla bunun tamamen Allah'ın takdirine bağlı olduğu sonucuna varabiliriz. Ali el-Kârî, karşılaştırmacı adaletle dikkat etmesizin Tanrı'nın istediği gibi mükâfatlandırabildiğini söyler: *Şerhü'l-fıkhi'l-ekber*, 196-197.

⁴⁶ Müessis kaderin başka örneklerinden dolayı da bazı kimselerin başkalarına göre imtiyazlı olması mümkündür. Ancak kaderin mezkûr bağlamdaki önemiyetini göstermek için bu nübüvvet örneği kafi olmalı.

⁴⁷ Mâtürîdî, başka bir esas veya mülâhaza kaydetmeden Allah'ın insanı adalet, lütuf veya merhametle karşılayabileceği görüşünü benimser. El-Mâtürîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 5/43; 13/333. İmam'ın bunun yol açtığı karşılaştırmacı adalet sorununu görmediğine veya ciddi olarak kabul etmediğine işaret eder.

1. Asimetri Kaidesi [AK]: Tanrı iyileri mükafatlandıracaktır, ancak günahkarları cezalandırmaktan kaçınabilir.
2. Mükafatta Açıklık Kaidesi [MAK]: Tanrı, karşılaştırmalı adâletin sürdürülmesini gerektirmeyecek şekilde iyi amelleri mükafatlandırabilir.⁴⁸
3. KPU: Her şey eşit olduğunda, insanlar günahları için eşit olarak cezalandırılacaktır.

Şimdi ilâhî adâleti evrensel bir model olarak, yani ilâhî adâletin nasıl mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra, bunun özel durumlarda ne anlama geldiğini belirleme konusuna dönebiliriz. Başka bir deyişle, ilâhî adâleti mümkün kılan kaideleri ortaya koyduğumuza göre, bu imkânın gerçekleşip gerçekleşmediğini ve nasıl gerçekleştiğini de görmeliyiz.

3. CEVAPLAR

Bu kısımda, tartışma iki özel durum etrafında dönecektir. Birincisi, daha uzun yaşasaydı kâfir olacak fakat çocukken ölmüş olan kimsedir. Üç kardeş meselesinde de durum böyledir. Daha açık bir ifadeyle ahlaki tutarlılık adına, yukarıda ortaya koyduğumuz kaideleri koruyarak bu farkı açıklayamadıkça, çocuğun ve kafirin aldığı hüküm farklı olmamalıdır. Öyleyse, bu meselede durumun nasıl olduğunu tespit etmeliyiz. Unutulmamalıdır ki, kâfirin şikâyeti, çocuğun kendisi gibi azap görmemesi değil, günah ve cezadan kaçınmak için çocuk olarak ölmemiş olması şeklinde anlaşılır. Aynı şekilde, bir insanın daha uzun yaşarsa mümin veya kâfir olması gibi ihtimalleri de araştırmak gerekir. Küfürden imana geçilmesi hususunda Mu'tezile ihtilafa düşmüştür. Buna kazanılacak inanç meselesi, diğerine de kaybedilecek inanç meselesi diyebiliriz.

3.1. Başarısız Cevaplar

Konuyu net bir şekilde ortaya koymak gerekirse bizim yapmak istediğimiz, KP'yi ve onun sonucu olan KPU'yu muhafaza etmek ve dolayısıyla ilâhî adâlet gerçekliğini tasdik etmek için, imân hükmüne ait durumsal kaderin varlığını reddetmektir. Buradaki araştırmamız, hangi cevapların başarısız olduğunu belirleme ve aşağıda sunacağımız başarılı cevaplara alternatif olarak onları eleme girişimidir. Fakat bu tarz cevaplara bakarak, hangi sorunlarla karşılaştığımızı ve bu cevapların içeriklerine göre nasıl bir çözüm üretilebileceğini öğrenirken başarısız olmalarının ana sebeplerini de öğreniyoruz.

Burada sekiz cevap dikkate alınacaktır. Görüleceği gibi, bu cevapların bir kısmı, durumsal kaderin yanlış tasdikinden dolayı başarısız olurken, diğerleri, teolojik veya doktrinsel sebeplerle başarısız olmaktadır. Bu sebepler, İslâmî öğretiye veya daha genel olarak teistik inanca özgü olabilir. Bu gibi durumlarda, cevapların felsefî bir bakış açısıyla geliştirilebileceği görülmektedir. Yani bu cevaplar, burada

⁴⁸ Bu kaide şimdilik maksatlarımıza kâfi gelen müessis kader temeline bina olunmuştur. Fakat durumsal kader açısından aynı şeyin geçerli olup olmadığı sorusu yanıtız kalmaktadır. Aşağıda kader meselesinde üstün gördüğümüz cevap, bu sorunun cevabını içerecektir.

doğrulasak da tutarlı olma eğilimindedir. Sorunun bağlamı göz önüne alındığında, tartışmamızdaki doktrinsel kanıtları göz ardı etmek yanlış olur ve burada din felsefesi yaparken kelâmın mülâhazalarını dikkate almalıyız. Ayrıca bu cevapların bir kısmı doğrudan veya dolaylı olarak kelim literatüründe, bir kısmı da ahlak felsefesi literatüründe desteklenmiş olarak bulunurken, bir kısmı da burada özellikle bu inceleme için önerilmiştir.

Cezanın Yokluğu Hükümü – Bu konuya verilebilecek basit bir cevap, hiç kimsenin cehennemle cezalandırılmayacağı olacaktır.⁴⁹ Bu cevap hem üç kardeş meselesini hem de kazanılacak ve kaybedilecek inanç meselelerini çözer. Zira bu cevapla çocuktan ancak durumsal kader açısından farklı olan âsi, hüküm açısından çocukla eşit olur. Bu yanıt tutarlı olsa da teolojik açıdan ciddi sakıncası vardır. Vahiy inançsızlığın cezalandırılacağına dair öğretiyi mükerreren ifade eder.⁵⁰ Bazıları cehennem azabının kâfirler için bile ebedî olmayacağını savunurken,⁵¹ hiçbir âlim onlar için azabın olmayacağını iddia etmemiştir.

Gerçek-Hakikî Ayırımı – Bu, üç kardeş meselesine dair vaka hakkında hiçbir tartışmaya girmeden sorunu çözmeye çalışan, yani vakayı olduğu gibi kabul edip açıklamaya çalışan bir ayırımdır. Bu ayırımının verdiği cevap, gerçek ve hakiki ayrımıyla farklı cezaları açıklar. Burada çocuğun ileride zuhur edecek günahları, Allah'ın ilminin nesnelere olması manasında gerçek iken, çocuk onları fiilen işlemediği için hakiki değildir; yani, Allah onları yaratmamıştır. Böylece günahlar hakiki olmadığı için cezalandırılmazlar. Bu cevapla ilgili sorun şu ki, birinin günahlarının yaratılıp yaratılmaması indî görüldüğü için bizi hala bir durumsal kader meselesiyle baş başa bırakmaktadır.

Bağdat Ekolü – Bağdat ekolünün temsili bir cevabı, küfrün ancak iki şartla gerçekleştiğidir. Birincisi, kişiye tövbe etme ve imana geri dönme fırsatı verilmesi ve ikincisi, genel olarak küfür sebebiyle kazanılan faydanın zarardan daha fazla olduğudur. Bu itibarla kâfire ne kadar fırsat verildiğini söylemek mümkün görünmese de burada maksat, kâfirin küfürden mükellef olduğunu açık bir dille göstermektir.⁵² Bu cevapla ilgili temel sorun, inanç kaybı ile genel fayda arasında kesin bir bağlantı yok gibi görünmesidir, yani bir kişinin inancını kaybetmesi otomatik olarak fayda manasına gelmez ve genel fayda inanç kaybı manasına

⁴⁹ Bu teori Mâtürîdî ve Eşarî görüşlerden herhangi birine dayanabilir. Aynı zamanda İbn Teymiyye (ö. 622/1225) ve İbn Kayyim el-Cevziyye'ye (ö. 751/1350) atfedilen cehennem ebedi olmadığı hükmüyle de bir yakınlığı vardır. Bk. Binyamin Abrahamov, "The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology," *Der Islam* 79 (2002), 87-102; John Hoover, "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire", *Muslim World* 99/1 (2009), 181-201.

⁵⁰ Bilhassa örneğin, Âl-i İmrân 3/12, 168-169; Enfâl 8/36, Tevbe 9/68, Kehf 18/102-106, Ahzâb 33/73, Câsiye 45/10, Cin 72/15 ve konumuz için ayrı bir ehemmiyete sahip Nahl 16/28-29.

⁵¹ Bk. dip. 41.

⁵² Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, thk. Fazlullah ez-Zencânî (Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1973), 62-65.

gelmez. Peki bu her zaman nasıl ve neden sağlanmalıdır? Örneğin Ömer'in inancını kaybetmesinin genel olarak daha fazla fayda sağlaması, Zeyd'ininkinin ise fayda getirmemesi durumsal kader meselesi olacaktır. Ömer'in değil de Zeyd'in küfrü genel bir fayda getirmiş olsaydı, o zaman ebedî kader değişirdi fakat bunun o kişinin kendisiyle veya fiilleriyle hiçbir ilgisi bulunmamaktadır ve keyfidir. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu kişi suçlu olsa bile, çoğunluğun çıkarı için bir kişinin feda edildiği düşüncesi etik dışı görünmektedir. Görünen o ki, yukarıdaki kaideler doğrultusunda cezanın suçtan dolayı olması ve menfaatin, çoğunluğun fiillerinden veya Allah'ın takdirinden kaynaklanması iki ayrı şey olmalıdır. Burada Şeyh Müfid (ö. 413/1022), ancak küfürle birlikte fayda olduğu zaman buna izin verildiğini ve cezanın gerçekleştiğini söylemektedir. Fakat belirtildiği gibi, bu bizi tekrar durumsal kadere götürür.⁵³

Leibniz'in Fikri – Leibniz'in görüşü de daha fazla araştırmayı hak edecek bir şekilde yapısal olarak Bağdâdî ekolün görüşüne benzemektedir. Bununla birlikte, kullanımda farklı esas mefhumları vardır. Leibniz, büyük faydaların bağlı olduğu yaratılışın evrensel uyumuna atıfta bulunur. Gerçekten de en büyük hatta maksimum iyilik tam olarak sağlanır çünkü Tanrı tüm vakaları, kaçınılması mümkün olan hiçbir kötülük olmamasını sağlayacak şekilde düzenler.⁵⁴ Buradaki esas sorun, azamî hayrın buna bağlı olması sebebiyle, Ahmet'in veya Mehmet'in küfürlerinin gerçekleştirilmesine izin verilip verilmeyeceğine belirleyen bir durumsal kader olduğu gibi görünmektedir. Hatta sanki, Şeyh Müfid'in ortaya koyduğu gibi, ancak kâfire tövbe etme ve imana dönme fırsatının verilmesiyle bu durum savunulabilir hale getirilebilir. Fakat bu ziyadeyle bile, durumsal kaderi tasdik etmekten kurtulamadığımız görülür.

Gelecekteki hal – Bu cevaba göre, çocuk yaşasaydı ne yapacaksa o fiillere göre değerlendirilecektir. Bu cevabı kullanmanın bir yolu, çocukken vefat eden herkesin, yaşasaydı cennete gidecek biri olduğunu iddia etmektir. Bu, üç kardeş arasındaki karşılaştırmacı adaletsizliği çözer, çünkü çocuk artık cennetteki yerini hak edip kazanır ve kâfir adaletsizlikten şikâyet edemez. Fakat, bu iddia makuliyetten o kadar mahrum görünüyor ki, daha fazla dikkate alınmayı gerektirmiyor.

Bu düşünce tarzını geliştirmenin bir başka yolu da çocukken ölen herkesin ebedî kaderi hakkında hiçbir iddiada bulunmamak ve bunun yerine, bu tür insanların yaşanmamış hayatlarının neleri içereceğine göre yargılandıklarını kabul etmektir. Dolayısıyla salih mümin olacak idiyse cennete, asi olacak idiyse cehenneme gidecektir ve bunun hangisi olduğunu bilen bir tek Tanrı'dır.⁵⁵ Buradaki sorun, İslâm

⁵³ Bu bağlamda durum genel bir fayda olup olmadığına bağlıdır ki tam ne olduğunun Tanrı'nın tek tarafı olarak belirlemediği bir şey olabildiği kayda değer bir husustur.

⁵⁴ Leibniz, *Theodicy*, § 118-119.

⁵⁵ Bu cevap William L. Craig tarafından sunulanıyla ciddi benzerlikleri vardır: William L. Craig, "No Other Name": A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ," *Faith and Philosophy* 6/2 (1989), 172-188.

geleneğinde böyle bir çözümün bir hadis-i şerife dayanılarak sadece müşriklerin çocukları ile ilgili olarak önerilmiş olmasıdır.⁵⁶ Ayrıca bu cevap, Müslümanların çocuklarının cennete gidecekleri konusunda ulemanın icmâsına da aykırıdır. Kısacası, yanıt zayıf doktrinsel desteğe sahiptir. Konuyu akideyle uyumluluğu açısından değerlendirmesek, geriye iki husus kalır. İlk olarak, yapmadığı bir şey için birini cezalandırmak ahlakî olarak tartışmalı görünmektedir. Bir yandan, bu kişi bir anlamda eylemden sorumludur, çünkü o olmadan bu eylem bir tartışma konusu olmayacaktır. Öte yandan durum, eve kaza yapmadan geldiği için, sarhoşken kullandığı araç ile birini öldüren kişiyle aynı derecede cezalandırılmayan sarhoş sürücünün durumu gibidir. Böylece bu, durumsal şans meselesine kadar gitmektedir. Aslında günah işlememiş olmaları sadece durumsal bir gerçektir. Burada gerçek ile hakiki arasında yukarıda yaptığımız ayırım mühim hale gelir, ama yine de cevap vermede başarısız olur. İkinci olarak, bu yaşanmamış hayat, süresi bakımından durumsal kadere tabidir. Yani yaşansaydı bu hayat, kişinin hangi şartlar altında yaşarsa yaşasın, her zaman inanacağını veya isyan edeceğini söylemediğimiz sürece, durumsal kadere bağlı bir imanla sonuçlanır.

Kazanılacak ve kaybedilecek inanç meselesi için de benzer düşünceler geçerli olacaktır. Her ikisi de durumsal kadere tabidir. Fakat, bir kişinin inanç kazandığı yerde ömrünün uzayabileceğini iddia etmek için bir pozitif ayrımcılık kaidesi vardır. Pozitif ayrımcılık, gerekçesi bilinmemekle birlikte, Ebû Ali'nin görüşü gibi görünmektedir. Bu görüş, inanç bakımından mühim bir farkındalık yaratacak olan bir kişi açısından anlaşılabilir; cahilken aydınlanır ve hakikatin neticesi olarak inançsızlığın karanlıklarından uzaklaşır. Bu değerlendirmenin değişmemesi için kişinin sonsuza kadar iman üzere kalması gerekir. İmandan küfre geçiş, pozitif ayrımcılık ilkesinin kapsamına girmediği için, bir kişinin hayatının bundan kaçınmak için kısaltılmaması – ne Ebû Ali ne Ebû Hâşim ne de Kâdı bunu sunar ve bizim bunu sunmak için de hiçbir sebepimiz görünmüyor – gerekir. Çünkü burada sadece entelektüel bir gelişmeden ziyade bir hakikatin inkârı söz konusudur.⁵⁷ Bu sebeple, bu pozisyonun felsefî versiyonunun kabul edilebilirliği, çocuğun yaşanmamış hayatına ve doğru inancın mühim bir tasdikini gösteren kazanılmış inanca bağlıdır. Bununla birlikte, görüşün çocuk için geçerli olduğu derecede tutarlı olduğu varsayıldığında bile, öğretiyeye daha uygun bir görüş tercih edilebilir.

Ezelî hal – Bir başka ihtimal de her birinin, ebedî iman halini temsil ettiğini söyleyebileceğimiz bir imân haline göre yargılanmasıdır. Ezelî iman hali, zamansız

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Ali el-Kutb – Hişam el-Buhari (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2007), “Cenâiz”, 92 (no. 1383, 1384); Müslim, “Kader”, 7 (no. 6758, 6760). Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Çocuk (Kelam)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/359-360.

⁵⁷ Belki de bu gelişmenin cehaletten kaynaklandığı, yani kişinin bilmediği bir konuda bir şeye (hataen) ikna olduğundan Tanrı'nın varlığına inanmadığı düşünülebilir. Dolayısıyla bu durumda, eğer niyeti hala gerçek bir hakikat arayışıysa, bu bir din epistemolojisi meselesi haline gelir ve konumuzun sınırlarını aşar.

bir varlık olarak Allah'ın gördüğü haldir.⁵⁸ Bazı sahabenin İslâm'ı kabul etmeden önceki durumları hakkında Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki ihtilaf bu konuyla alakalıdır.⁵⁹ Mâtürîdiyye, onların o zamanki hallerinin o olduğunu söylerken, Eş'ârîler, bu şahısların putlara taparken bile mümin olduklarını ve Allah'ın onlardan razı olduğunu söylerler. Zira Tanrı'nın bilgisi onların zamansal durumlarını aşar. Böylece ezeli hal cevabı, dolaylı olarak, Eş'ârîlerin görüşünden destek almaktadır. Tanrı'nın onların inanç durumlarına ait sonsuz bilgisi, zorunlu olarak onların gerçek durumlarının bilgisidir, ancak buradaki ek iddia, bu gerçek durumun, kişinin öldüğü halden farklı olabileceğidir. Buna dayanarak diyebiliriz ki, örneğin Hz. Ömer, İslâm'ı kabul etmeden önce ölseydi yine de Tanrı'nın gözünde değerli olduğu için cennete gidecekti. Böylece, ölüm anındaki inanç durumlarının, Eş'arî teorine uygun görüldüğü üzere, yargılandıkları inanç durumlarıyla özdeş olmadığı cevabını verebiliriz. Bunun avantajı, kişinin ebedî kaderinin, ölüm zamanının keyfî faktörüne bağlı olmamasıdır. Ancak bu yanıtla ilgili sorun, ölüm anındaki inanç durumunun ille de ebedî olmadığını bilmek için, Tanrı'nın ebedî bilgisinin içeriği ile ölüm zamanı arasındaki bağlantıyı anlayamamızdır. Fakat kader meselesi bağlamında kullanıldığında, Eş'arî veya Mâtürîdî görüşlerinden hangisinin doğru kabul edilebileceğini ancak bu bize gösterebilir. Bununla birlikte, birinin öldüğü inanç halinin, yargılandığı inanç haliyle aynı olduğunu inkâr etmenin teolojik sorunları vardır.⁶⁰ Hatta Hz. Ömer ve diğer seçkin kişilerle ilgili iddia, onların hangi iman halindeyken öldüklerine dair bilgilerimize dayandırılabilir. Eğer bu böyleyse, o zaman genel olarak insanlar için, bir kişinin Tanrı karşısındaki konumunun ne olduğu konusunda kesin bir fikrimiz yoktur ve bu sebeple Tanrı'nın onlara bakış açısıyla bağlantı kuramayacağımızı söyleyebiliriz. Hatta, eğer bu konuda Tanrı'nın sonsuz bilgisi, yalnızca ölüm anında olduğu gibi imanın durumunu esas olarak yansıtıyorsa, o zaman bu görüşün geçerli olabilmesi için, insanların her zaman Tanrı'nın onlara sahip olmasını emrettiği inançla öldüklerini söylemeliyiz. Bu, cevabın tamamen çöktüğü manasına gelir, çünkü buradaki iddia, ebedî halin ancak ölüm anındaki hal olmasının zorunlu olmadığıdır. Dolayısıyla bu görüş, tam da vaat ettiği cevabı iptal eder.

Karakteristik hal - Bu, gerçek durumun mutlaka kişinin öldüğü durum olmadığını söyleyen başka bir cevaptır. Fakat buradaki fikir, bir kişinin yaptığı fiillerin her zaman gerçek karakterini temsil etmediğidir. Bazen insanlar çeşitli sebeplerden dolayı türlü hatalara düşerler. Ceza hukuku davalarında, bir kişinin geçmiş iyiliklerinin ve hakkındaki karakter beyanlarının mahkeme hâkiminin bu kişiyi bir suç için hükmetmesinin keyfiyetini etkileyebileceği düşünülebilir. Bu sebeple, kişi

⁵⁸ Örneğin İmam Ebû Hafs en-Nesefî (ö. 537/1142) tarafından kullanılan ifade “*velâ yecrî ‘aleyhi zaman*” lafzen “O'nun üzerinde zaman geçmez” manasına gelir (Teftazânî, *Şerhu'l-akâid*, 55).

⁵⁹ Atâ b. Ali el-Cüzcânî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-Ekber'inin Şerhi*, thk. Züleyha Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 118-121.

⁶⁰ Örneğin, Nahl 16/28-29: “*Kendi nefslerine zulmedici kimseler oldukları halde iken canlarını meleklerin aldığı kimseler, ‘Biz hiçbir kötülük yapmadık’ diyerek teslim olmuşlardır. Melekler ‘Hayır! Allah yaptıklarınızı çok iyi bilendir!’ cevabını verirler.*”

genellikle (ve aslında) iyiyse, o zaman suçlu bulunduğu suçun cezası azalır. Burada asıl değerlendirilmesi gerekenin eylem değil, kişi olduğu iddiası vardır. Bu aslında AŞ tartışmasında verilen cevaplardan biridir.⁶¹ Bu sebeple, denilebilir ki, gerçek iman hali, sadece ölüm anındaki imandan ziyade kişinin karakterini yansıtır. Bu görüşün karşılaştığı teolojik engeller bir yana, burada iki temel sorun var gibi görünüyor. Birincisi, eğer nihai hüküm yalnızca bir kişinin karakterine dayalıysa, o kişinin fiilleri önemsiz görünecektir. Kişilerin imtihan başlamadan önce büyük derecede müessis kader tarafından belirlenen karakterlerini Tanrı yargılayacağından bu, bu dünyadaki herhangi bir sınava olan ihtiyacı sorgulatacaktır. İkincisi, bir kişinin eylemlerinin gerçekten de karakterini yansıtmadığını kesin olarak söylemek zordur. İnsanları fiilleri aracılığıyla tanırız ve yaptıkları eylemleri ne kadar çok görürsek, hangi fiillerin onlara özgü olduğunu o denli öğreniriz.

İnanç dereceleri – Bu bölümde ele alacağımız son cevap olduğu gibi, ölüm anındaki iman halinin gerçek iman halini temsil etmesi gerekmediği fikrine karşı çıkan son cevap da budur. Bu yanıt, inancın kategorilerden ziyade bir derece meselesi olduğu fikrine dayanmaktadır. Yani bir insan teknik olarak mümin veya kâfir olarak sınıflandırılabilirken, ne derece inanıp inanmadığını yalnızca Allah bilecektir. İnanç olmadığını düşündüğümüz şey aslında inanç olabilir ve bunun tersi de geçerlidir. Nitekim iman ile küfür arasında gri bir alan, yani aralarında kesin bir sınırı olmayan belli bir aralık olacaktır.⁶²

Aslında bu cevap meseleyi Allah'a bırakır, çünkü bir kişinin inancının belirli derecesini ve o derecenin kabul edilebilir olup olmadığını bilecek olan yalnızca O'dur. Bununla birlikte, durumsal kaderi dışlamak için kişinin değişen hallerini yine de hesaba katmalıyız, çünkü bu görüşe göre, bir kişinin yaşamı boyunca dalgalanabilecek inanç dereceleri vardır. Bundan kaçınmak için, yekûn değeri elde etmek üzere bir kişinin hayatı boyunca tüm inanç derecelerini toplayan ilâhî bir hesaplamanın olması alâka uyandıran bir fikirdir. Bu, yargılanacak bir ortalama inanç değeri sağlayacaktır.⁶³ Ayrıca geçmiş durumları da açıklayabilir. Geriye kalan sorun, bu orta değer yine de kişinin yaşam süresine bağlı olarak değişebilmesidir. İnsanın ne kadar uzun yaşadığına bağlı olarak, orta değer değişecektir. Böylelikle durumsal kaderin teşkil ettiği müşkülattan kaçmış değiliz. Sorites paradoksunun ortaya koyduğu bir başka temel sorun da budur. Bu paradoksun yaygın bir formülasyonu, her seferinde bir kum tanesinin bir kum yığınının çıkarılmasını sunar ("sorit" kelimesi Yunanca 'yığın' kelimesinden gelir). Bunun yığını yığınsız hale getirmediğini varsayarız, bu sebeple paradoks, kişinin fiili birçok kez tekrarlaması ve yalnızca bir

⁶¹ Norvin Richards, "Luck and Desert", *Mind* 65 (1986), 198–209. Ayrıca bk. Nagel, *Mortal Questions*, 31–33.

⁶² Bu fikir, amelin imanın bir parçası olduğu ve dolayısıyla imanın artıp azalabileceği görüşünden ayırt edilmelidir. Örneğin bk. Mehmet Bulut, *Delilleriyle İslam Akaidi* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2015), 66–68. Çünkü buradaki iddia, kesinlik veya kanaat düzeyleriyle ilgilidir.

⁶³ Bu anlamda iman, iyi ve kötü amellerin tartıldığı gibi tartılacak ve nihai hüküm üzerinde belirleyici olan toplam ağırlık olacaktır.

tane kum kalması durumunda ne olacağını düşünmektir. Ona hâlâ bir yığın diyebilir miyiz? Değilse, kumun durumu yığından yığınsız duruma ne zaman geçti? Aynı şey inanç için de geçerlidir; eğer sahip olduğumuz tek şey derecelerse, inanç hangi noktada inançsızlığa (veya imâna) geçebilir?⁶⁴ Bir de cevap bu güçlükleri aşsa bile, en başta imandan mükellef tutulmayan üç kardeş meselesinde çocuğun durumunu doğrudan ele almaması bir eksikliklerdir.

3.2. Kabul Edilebilir Cevaplar

Bu kısımda iki cevaba bakacağız. Birincisi, ferdin kendi inanç durumundan mükellef olduğu fikri üzerine inşa edilirken, ikincisi inanç metafiziği ve dünyanın ilâhî düzenine odaklanır.

Kendi kaderini belirleme – Hem çocuk için hem de inancını kaybeden kimse için KPU ve MAK kullanılabilir. Yani çocuğun durumu MAK'a göre açıklanabilir, çünkü henüz suç işlememiştir, ancak hiçbir iyilik de yapmamıştır. Yani cennetteki yeri lütuf meselesidir. Buradaki en mühim unsur zamandır, ömürleri boyunca küfre düşmedikleri müddetçe, küfrün cezasını çekmezler. Fakat asıl unsur zaman olduğu için, zamanın ne kadar geçeceğine Allah karar verir ve bu da gerçek ve derin anlamda kaderdir. Doğum, ölüm ve evliliğe dair kaderin ehemmiyeti buradan kaynaklanmaktadır. Burada diyoruz ki Tanrı bizi bunlar dışındaki her konuda hür bırakıyor. Bir yandan bu müessirler zamanın ne kadar geçtiğini belirlerken, diğer yandan hür olduğumuz için ödül veya cezayı hak ediyoruz. Bu bizi diğer şeylerin yanı sıra ecel keyfiliğiyle baş başa bırakır. Çocuğa bedava cennet bileti mi veriliyor? Üç kardeş gibi onun veya kâfirin şikâyet etme hakkı var mı? Çocuk, Tanrı'nın mükâfatlandırmadaki cömertliği sayesinde sınavsız cenneti kazanır. Fakat belki de inananla aynı yüksek dereceye sahip değildir. Aynı fırsatı elde edememekten şikâyet edebilir, ancak bu sadece Tanrı'nın buyruğudur ve MAK'a göre karşılaştırmacı adâlet gerekli değildir. Dahası, hiçbir şeye sahip olması gerekmemektedir. Kâfir ise, kendisine tayin olunan vakitte başarısızlığa uğradığı için cehenneme girer.

İşin püf noktası, Tanrı'nın verilen zamanı seçmesi, bizim ise o süre içinde ne olacağını belirlememizdir. MAK'daki pozitif ayrımcılık sebebiyle, Tanrı'nın inancın kaybolmasını önlemek için hayatı kısaltabileceğini veya inancın kazanılmasına izin vermek için uzatabileceğini iddia edebiliriz. Buradaki sorun şu ki, karşılaştırmalı adâleti sağlamak için bu evrensel hale getirilirse, kâfir olarak ölenlerin hiçbir zaman iman edemeyecekleri ve aynı zamanda bir gün asla mümin olmayacakları manasına gelir. Her iki görüşü de kabul etmek, tecrübeyle uyumluluktan ciddi şekilde yoksun olacaktır. Ama Allah, inkâr edeceği için çocuğun ömrünü uzatmıyorsa, tutarlılık açısından şunu da söylemeliyiz ki, Allah imanı kaybedecek kadar ömür uzatmaz. Bu sebeple, görüşü tecrübeyle uyumlu kılmak için, bir dereceye kadar tutarlılıktan fedakârlık edilir.

⁶⁴ Belki de farklı dereceleri, farklı renklere sahip bir ışık tayfı gibiymiş düşünmek mümkündür. Tanrı, bu tayfında farklı "iman renklerinin" kabul edilebilir olduğuna hükmedecektir.

Bu görüşün esasen Basra Mu'tezilesi tarafından benimsendiği belirtilmelidir.⁶⁵ Bazı keyfiliklerin olduğunu kabul etmekten memnun görünüyorlar, çünkü dünyadaki insanlar hakkında gördüklerimizi, yani inançla ilgili farklı içeriklere sahip farklı yaşamların sürelerini anlamlandırmanın tek yolu bu. Burada genel olarak insana verilen ömrün bir kader meselesi olduğunu da unutmamak gerekir. İnsanoğlu mesela tabiaten 1000 yıl yaşasaydı, yine bu durum sebebiyle ölüm anındaki iman halleri değişirdi. O halde bu gerçeği, bu görüşün yaptığı gibi, Allah'ın takdiri olarak kabul etmek gerekir. Ulemânın doğum ve ölümün mukadder olduğunu söylediğini de tekrar hatırlayabiliriz. Görüldüğü gibi bu görüşe göre halen durumsal kadere oldukça geniş bir rol verilmektedir.⁶⁶ Ebû Ali'nin iman kazanma konusundaki görüşü, pozitif ayrımcılık temelinde eklenebilir ve bu görüş, tutarlı ve teolojik olarak geçerli kalacaktır, ama belki de nispetten daha az makuldür; çünkü sanki mümin olma ihtimali oldukça hiçbir kimsenin kâfir olarak ölmeyeceği manasına gelir.

Hakiki hal – Üç kardeş meselesinde çocuğun durumu sorununu halletmenin en başarılı yolu, onun imtihan edileceği varsayımını reddetmek, yani imtihan için yaratılmadığını düşünmektir. Bunu anlamak için, değerlendirme bağlamını genişletmek en iyisidir. Yaratılmamış sonsuz sayıda mümkün kişi vardır. Bu, yaratılmış olsalardı cennette bir yeri olacak bazılarını ve cehennemde bir yeri olacak bazılarını içerir. Dolayısıyla, belirli bir kişinin, olabilecek sonsuz sayıda insan arasından seçilip seçilmediği, durumsal kader meselesidir. Bunun üç manası vardır, birincisi, cennette bir yer edinecek olanın yaratılmış olması kişisel olarak talihi bir kader meselesidir, çünkü yaratılmış olsalardı cennete girebilecek olan sayısız başka insanlar da vardı ancak yaratılmamışlardı. İkincisi, cehenneme gidecek olan pek çok diğer insan yaratılmamışken cehenneme gidecek bir insanın yaratılmış olması kişisel olarak talihsiz bir durumsal kader meselesidir. (Buradaki varsayım, cehenneme gitmektense yaratılmamanın daha iyi olduğudur). Üçüncüsü ve en mühimi, imtihan edilebilecek ama yaratılmamış oldukları için imtihan edilemeyen birçok insan olduğu manasına gelir. Benzer şekilde, mahlukların hepsinin imtihan edilmek için yaratılmadığını söylemek gerekir. Daha ziyade, Allah'ın ebedî planının bir parçası olarak, çocuk dünyaya getirilmiş ve tekliften önce vefat etmişti, çünkü asla imtihan edilmek istenmemiştir; onun durumunun sebepleri, kimin yaratılıp yaratılmadığını belirleyen sebepler gibidir.

Bu, kazanılacak ve kaybedilecek inanç meselelerini çözümsüz bırakır. Burada öyle görünüyor ki, basitçe bir insanın öldüğü halin, onun gerçek iman hali olduğunu söylememiz gerekiyor. Yani, bu inanç durumu mühim ölçüde koşullara bağlı değildir, ancak onların Tanrı ile olan ilişkilerinin doğru bir temsilidir. Çocuk için kullandığımız

⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Serhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1/216.

⁶⁶ Kalam literatüründe Basra ekolünün bu yanıtı, Eş'ari ve hatta genel Sünni görüşe yakın olduğu ekseriyetle tespit veya kabul edilmiş görünmüyor. Ancak akademik çalışmalarda bu ekoller arasındaki benzerlik uzun zaman önce kaydedilmiştir. Bk. Watt, *Freewill and Predestination*, 87; Richard Frank, "Notes and Remarks on the Tabâ'i in the Teaching of al-Mâturîdî" *Mélanges d'Islamologie*, ed. P. Salmon (Leiden: E.J. Brill, 1974), 135, dip. 2.

cevabın aynısını kullanamayacağımıza dikkat edilmelidir. Çünkü, kaybedilen ve kazanılan iman söz konusu olduğunda, bir mükelleften bahsediyoruz ve burada onayladığımız kadercilik, doğum ve ölümü de (ancak bunlarla sınırlı olmamak üzere) içerir. Böylece Tanrı, ölüm zamanımızın belirlenmesinde doğrudan müdahildir ve bu nedenle dolaylı olarak Tanrı, kişinin öldüğü andaki inanç durumunu belirler. Tabii ki, kişi inanıp inanmamayı kendisi seçer, ancak ölüm zamanını ve dolayısıyla hangi inançla öleceğini Tanrı seçer. Eğer bu seçim adil olarsa, o zaman ölüm zamanı, kişinin gerçek durumunu temsil eden inanç hali üzere gerçekleşmelidir. Şu halde Tanrı, dilerse, bir kimsenin gerçek hali iman ise, onu küfürden kurtarmak için erkenden canını alabilir. Ayrıca, burada Hz. Peygamber'in şu duada bulunduğunu bildiren hadise de atıfta bulunabiliriz: "Allah'ım, İslam'ı, daha çok sevdiğin iki kişiden biriyle kuvvetlendir: Ebu Cehil veya Ömer İbnül-Hattab."⁶⁷ Hz. Ömer İslam'la müşerref olduğuna göre Hz. Ömer'in hakiki hali imandı.⁶⁸ Allah, bu dua olmasaydı belki de iman etmeyecek olan birine iman etmeyi takdir etmiştir. Ama cevap aynı kalır, hakiki inanç durumları, Tanrı'nın onların ölmesine karar verdiği durumdur.

Şimdi sorulabilir, hakiki bir inanç hali nedir? Böyle bir hal hakkında konuşmamıza izin veren nedir? Şöyle bir cevap verebiliriz: İyi hakiki hal, (ilâhî) hakikati samimi bir şekilde aramak, hakikate saygı ve teslimiyet, hakikati savunmak ve sevmektir. Bu, makam ve mülkten ziyade hakikat sevgisidir. Eğer insanı temelde akli bir varlık olarak kabul edersek, hakikat arayışını insanın tanımlayıcı bir özelliği olarak görmemiz doğaldır. Ayrıca bu, Tanrı'nın sevdiğilerine karşı bir sevgi ile sonuçlanacaktır. İmam Mâtürîdî'ye göre adaletin ve hikmetin tanımı, "her şeyi yerli yerine koymak"tır ve hakikat için de aynısı yapılmalıdır.⁶⁹ Bu erdemlere sahip olanlar hakiki bir iman haline sahip olacaklardır. En önemlisi, bunu hakiki bir hal olarak kabul edebiliriz, çünkü bu, şartlara değil, insanın bir akla sahip olmasına bağlıdır. Örneğin, akli başında herhangi bir kişi, içinde bulunduğu şartlardan bağımsız olarak temel matematik denklemlerinin çözümlerini bilebilir. Benzer şekilde akıl, temel gerçekleri arar. Bu, insanın hakikatin hakkını vererek kendi kaderini belirlemesine benzer. Ama Basra Mu'tezilesi'nden farklı olarak Tanrı insanı keyfi şartlara bağlı bir halde ölüme terk etmez diyoruz. Yine adalet ve hikmetin tanımı önemlidir: her şeyi yerli yerine koymak. Zira burada da Tanrı'nın bir insanın hayatına hak ettiği zaman son vereceği sonucuna varabiliriz.

Şimdi, eğer biri hayatı boyunca Tanrı'nın varlığı gibi gerçekleri kendisine uymadığı için hiçe saymışsa, görünüşe göre bu durumda ölümü hiç şüphesiz onun

⁶⁷ Ebû İsmâ Muhammed et-Tirmizî, *el-Câmiu'-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmi, 1996), "Menâkıb", 17. (no. 3681).

⁶⁸ Peygamber'in, hakiki hali iman olmayan iki kişiyi duasına katmış olması aklen mümkündür. Ama o zaman Allah, duaya icabet etmiş ve birini iman ettirmiş ve böylece imanı, bu kişinin hakiki hali kılmış olur. Burada makul ve kaçınılmaz görünen bir sonucu ifade edebiliriz: Kaderi sadece doğum ve ölüm ile sınırlandırmadığımız için, bir Nebevi duayı da içerebilir ve bu mükâfatta açıklık kaidesine uygun olacaktır.

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 102, 164, 193.

hakiki halinin temsilcisi olacaktır. Ancak bunu sadece ara sıra yaptığı doğruysa, o halin temsilcisi olmayabilir ve eğer değilse, Tanrı'nın onu o halde öldürmeyeceğini söyleyebiliriz. Benzer şekilde, eğer biri hayatının büyük bir bölümünde gerçeği inkâr durumundaysa, o zaman onun gerçek durumunu temsil eden durum, üzerinde öleceği durum olacaktır. Burada görüyoruz ki, iman derecelerinin bir nebze cevabı vardır, fakat kişinin öldüğü halin gerçek hali olmadığını söylemek yerine, ölüm geldiği zaman ilahi bir şekilde ayarlandığına göre, kişiyi olduğu hal üzere bulduğunu söylüyoruz.

Bu cevap kâfir olarak vefat edenlerin hiçbir zaman iman edemeyecekleri ve geçmişte hiçbir zaman mümin olmadıkları gibi iddialarda bulunmaktan kaçınmamızı sağlar. Yukarıda gördüğümüz gibi, bu iki iddiadan ilki Ebû Ali'nin iddiasını, ikincisi ise Tanrı'nın aksi halde imanını kaybedecek olanların ömrünü kısalttığı iddiasını ifade eder. Fakat söz konusu cevaba göre, hiç bu iddialarda bulunulmasına gerek yoktur. Ayrıca, bir kişinin öldüğü durumun, mutlaka yargılanacağı hal olmadığını söylemekten de kaçınıyoruz. Tanrı bir şekilde tüm vakaları sıraya koyar, böylece her insan yalnızca hakiki hali olan inanç durumunda ölür. Bu sebeple, biri tüm hayatı boyunca inansa ve son anda inancını yitirse bile, bu onun gerçek kaderi olduğu içindir.

Bu cevabın zor olan tarafı, kişinin öldüğü hal dışında hiçbir iman halinin onun gerçek hali olmadığı manasına gelmesidir. Ama yine de ilâhî “tedbîrin” (planın) temel direklerinden birinin, kişinin ölüm zamanının, kişinin hak ettiği bir inanç durumuna göre sıraya konması olduğunu iddia edebiliriz. Bu bize, yalnızca insanlığın yararını öngören ilâhî planın çok farklı bir tasvirini vermektedir. Ancak bu, Mâtürîdî'nin kelimelerine uygun bir görüntüdür. Mâtürîdî'nin temel iddiası, Allah'ın hikmetine göre her şeyin yerli yerine oturduğudur. Dolayısıyla, Tanrı'nın insan hayatındaki en mühim vakalardan birini ihmal ettiğini veya rastgele sebeplerin etkisine bıraktığını düşünmemeliyiz. Tüm doğa kanunları ve vakaları da dâhil olmak üzere kozmosta her şey büyük bir uyum içinde özenle dizilmişken, bu teolojik ve metafizik cihetin de adil dengeye göre hesaba katılması beklenebilir.

Çocukken vefat ettirilen kişi konusuna dönersek, Mâtürîdî'nin kozmik kaidelerinden biri, Allah'ın bir şeyi sadece yok edilmek üzere yaratmadığıdır,⁷⁰ öyleyse Allah, o imtihan olasılığını yok etmek için neden bir insanı imtihan için yaratsın? Bunun belki de hiçbir zaman kavrayamayacağımız ve Tanrı'nın bir gün yok olacak büyük gezegenler ve yıldızlar yaratmasıyla karşılaştırılabilecek konulardan kaynaklanabileceğini söyleyebiliriz. On sekizinci yüzyılda bir kişinin çocukken vefat etmesi, on dokuzuncu yüzyılda büyük bir savaşın önlenmesine katkıda bulunmuş olabilir. Ancak mühim olan nokta, bu planın sadece insan refahı ve faydasına bağlı olmamasıdır. Bu bağlamda mesela Mâtürîdî, Mu'tezile'nin hepsine mal ettiği aslah

⁷⁰ Bk. dip. 42. Ayrıca bk. Ebu Seleme es-Semerkandî, *Matürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri* (Cümelü Usûlî'd-Dîn), thk. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 90-93.

öğretiyi defalarca reddetmektedir.⁷¹ Çünkü bu öğreti dünyanın insanın faydası için yaratıldığını söyler. Dolayısıyla meseleyi, yoktan var etmek için seçilmiş şahısların imtihan yeri olarak dünyanın varlığına bağlamamız gerekir. Nitekim Mâtürîdî, çarpıcı bir ifadeyle, küfrün bile savunucusu hakkındaki gerçeğe delalet ettiği için olumlu bir yönü olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre küfür, sahibinin beyinsizliğini gösterir.⁷² Yani, her şeyden önce hakikatin keşfi ve temsil ettiği arayış değerlidir. Öyleyse insanın kurtuluşu, bu dünyanın temelindeki hakikat olan “Tanrı’nın varlığı ve birliğini” tanınması ve üzerinde tefekkür etmesine bağlıdır.

SONUÇ

Bu çalışmanın ana gövdesini iki analiz oluşturmaktadır. Birincisi ve belki de en mühimi, felsefe literatüründe tartışıldığı gibi kader ile ahlakî şans konusu arasındaki bağlantıdır. Dört çeşit şansın, farklı kader çeşitleriyle kolaylıkla eşleştiğini gördük. Bu temelde, sadece iki tür kaderin bizi ilgilendirdiğini tespit ettik; bunlar, muhassal ve durumsal kadedir. Üç kardeş meselesine ve Mu‘tezile’nin kazanılacak ve kaybedilecek iman meselelerindeki ihtilafına da değinmekte yarar gördük. Sebebî ve müessis kadere gelince, bunlar büyük ölçüde makalenin kapsamı dışındaydı. Ancak yine de hür olmamıza rağmen hayatımızın mühim noktalarının bizzat ilahi takdirle belirlendiği teorisini benimseyerek, sebebî kader konusunda bir duruş sergilemeyi gerekli gördük. Bu teori için kadercilik adını kullandık. Burada doğum, ölüm ve evlenme ile ilgili ilahi takdirin mutlak hükmünü kabul ettik. Bir kişinin hayatı, diğer kritik hadiseleri şekillendiren Tanrı tarafından yapılan hususi ve şahsi planlarla belirlenebileceğinden, bu listenin kapsamlı olmadığına da dikkat edilmelidir.

İkinci analiz ilahi adaletin imkânıyla bağlantılıydı. Bu, esas olarak, üç kardeş meselesinin temsil ettiği sorunları hangi terimlerle ele almamız gerektiğini ortaya koymaktadır. Üç kaidenin, ilahi ve teolojik bağlamda adaletin esaslı bir tarifi ve anlamını koruyan bir teorinin temellerini oluşturduğunu bulduk. Bunlar asimetri kaidesi, mükafatta açıklık kaidesi ve kontrol prensibidir. Temel aldığımız bu kaidelerle, kader meselesine on farklı cevabı değerlendirebilecek teorik konum kazandık. Bu on cevaptan sekizini başarısız bulduk. Bu cevapların başarısız olmasının sebepleri hem felsefî hem de teolojik sorunlar içeriyor olmalarıydı. Ölüm anındaki inanca ilişkin öğreti sebebiyle, çoğunun kelim bağlamında reddedilmesi gerekmektedir. Ancak bazı cevaplar felsefî sebeplerle de başarısız olmuştur.

Kabul edilebilir olarak belirlediğimiz iki cevap aslında birbirinden oldukça farklıdır. Aralarındaki en belirgin fark, birinin kardeşler meselesindeki vakayı doğru kabul etmesi, diğerinin ise meselenin içerdiği mukaddemleri reddetmesidir. Basra ekolüne göre üç kardeş meselesindeki çocuk yaşasaydı onun için bir imtihan olacağını inkâr etmeye gerek yoktur. Ama belki de bunu inkâr etmemek bir hatadır. Çünkü Tanrı’nın planını bilmeden, bir ferdin kozmik plandaki yeri de bilinemez.

⁷¹ *Kitâbu’t-tevhîd’den* bazı temsili örneklere atıfta bulunarak yetinebiliriz, 163-166, 192-193, 295-298, 362.

⁷² Mâtürîdî, *Kitâbu’t-tevhîd*, 321.

İnsanın imtihan edilmesi, yaratılması için şart olmadığından çocuk olarak ölen kişinin imtihan edilmeyeceğinin ezelden belli olduğunu söyleyebiliriz. İki cevabın ana benzerlikleri ise, her ikisinin de ölüm anındaki inançla ilgilenmesidir. Belki de hangi görüşün en kabul edilebilir olduğu seçimi biraz sübjektif olacaktır, eğer konu inandırıcılığa gelirse ve öyle görünüyor ki hem Basra hem de hakiki hal görüşünde, kâfir olarak vefat eden herkesin asla (ya da neredeyse hiç) mümin olmayacağına (Ebû Ali'nin görüşü dâhil edilirse) inanmak gerekir. Aslında, hakiki hal görüşü için durum daha da kötüdür, çünkü (yine Ebû Ali'nin görüşü dâhil edilirse) bu aynı zamanda müminlerin asla (veya neredeyse hiçbir zaman) kâfir olmayacağını da barındırır. Ancak ikinci görüş, denge ve doğruluk fikriyle daha yakın bir irtibat kurması ve durumsal kaderden daha fazla kaçınması yönüyle nispeten daha makuldür.

KAYNAKÇA

Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *Dinin Temel İlkeleri* (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn). çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

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

Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Mustafa es-Sekka. 14. Cilt. *el-Aslah, Istihkâku'zem, et-Tevbe*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısıryye, 1965.

Abrahamov, Binyamin. "The Creation and Duration of Paradise and Hell in Islamic Theology". *Der Islam* 79 (2002), 87-102.

Augustine, "Kötülük, İyiliğin Yokluğudur". çev. Osman Baş. *Din Felsefesi: Seçme Metinler*. Michael Peterson, vd. 368-372. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

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

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

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Ali el-Kutb – Hişam el-Buhari. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2007.

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

Bulut, Mehmet. *Delilleriyle İslam Akaidi*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2015.

Cevziyye, İbn Kayyim. *Şifâ'ü'l-alîl fî mesâ'il-i-kazâ' ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl*. thk. Zahir b. Salim Belfakîh. Riyad: Daru 'Ata'âtî'l-'İlm, 2019.

Craig, William L. "'No Other Name': A Middle Knowledge Perspective on the Exclusivity of Salvation through Christ". *Faith and Philosophy* 6/2 (1989), 172-188.

Cüzcânî, Atâ b. Ali. *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber: İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fikhü'l-Ekber'inin Şerhi*. thk. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Ebû Dâvûd, Es-Sicistânî. *Es-Sünen*, nşr. Hafız Ebu Tahir Zübeyir Ali Ze'i. Riyad: Daru's-Selâm, 2009.

Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. "el-Fikhu'l Ekber". çev. Ali Pekcan. *İslam Akâid Metinleri*. 248-243 (çev. 53-65). İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *The Theology of al-Ash'arî: The Arabic Texts of al-Ash'arî's Kitâb al-Luma' and Risâlat Istihâsân al-khawd fî 'ilm al-kalâm with Briefly Annotated*

Translations, and Appendices Containing Material Pertinent to the Study of al-Ash'ari. thk. Richard J. McCarthy. Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*. Leiden: Brill, 1994.

Frank, Richard. "Notes and Remarks on the Ṭabā'i in the Teaching of al-Māturīdī". *Mélanges d'Islamologie*. ed. P. Salmon. Leiden: E.J. Brill, 1974.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, 1997.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. haz. Abdullah Mahmud Halili. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

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

Hemşinli, Hakan – Kaplan, Yunus (ed.) *İslâm Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise -/-*. Ankara: Elis Yayınları, 2021.

Hoover, John. "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salafi Deliberations on the Duration of Hell-Fire". *Muslim World* 99/1 (2009), 181-201.

Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldun*. thk. Ali Abdolvâhid Vâfi. 3 cilt. Giza: Daru Nahda Mısır, 2014.

Kârî, Ali. *Şerhü'l-fıkhî'l-ekber li Ebi Hanîfe en-Nu'man*. thk. Mervan Muhammed eş-Şe'ar. Beyrut: Darü'n-Nefais, 2009.

Klein, Walter C. *Abû'l-Hasan 'Ali ibn İsmâ'îl al-Aş'arî's Al-Ibânah 'an Uşûl ad-Diyânah*. New Haven: American Oriental Society, 1940.

Latus, Andrew. "Moral Luck". *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim 15 Eylül 2022. <https://iep.utm.edu/moralluc/>

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.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammad Aruci. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu – Bekir Topaloğlu. 2. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2005.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Hatice Boynukalın – Bekir Topaloğlu. 7. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2007.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Kaçar – Bekir Topaloğlu. 8. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2006.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Murat Sülün – Bekir Topaloğlu. 9. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2007.

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ali Haydar Ulusoy – Bekir Topaloğlu. 11. Cilt. İstanbul: Darül-Mizan, 2008.

Maugham, W. Somerset. *The Collected Plays of Maugham W. Somerset*. Vol. 3. London: William Heinemann, 1933.

McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaykh Al-Mufid (d.413/1022)*. Beyrut: Darü'l-Meşrik Editeurs, 1978.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man. *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*. thk. Fazlullah ez-Zencânî. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1973.

Müslim, İbn el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: el-Mektebetül-Asriyye, 2008.

Nagel, Thomas. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Nelkin, Dana K. "Moral Luck". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2021 Edition). ed. Edward N. Zalta. Erişim 29 Eylül 2022. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/moral-luck/>>.

Özaykal, Kayhan. "Üç Kardeş Meselesi ve İlahi Adaletin İmkânı". *Din ve Felsefe Araştırmaları* 4/8 (2021): 158-188.

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Yayınları, 2014.

Payton Jr, James R. *Irenaeus on the Christian Faith: A Condensation of Against Heresies*. Eugene, OR.: James Clarke, 2012.

Pessagno, J. Meric. "The Uses of Evil in Maturidian Thought". *Studia Islamica* 60 (1984), 59-82.

Peterson, Michael L. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. New York: Routledge, 1998.

Richards, Norvin. "Luck and Desert". *Mind* 65 (1986), 198–209.

Rûmî, Mevlânâ Celâleddin. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs. 1. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2015.

Sabri, Mustafa Efendi. *Mevkîfû'l-beşer tahte sultani'l-kader*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1352 [1933].

Semerkindî, Ebû Seleme. *Matürîdiliğin Temel İnanç İlkeleri (Cümelü Usûli'd-Dîn)*. thk. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Süyûtî, Celâleddin. *el-Habâik fî ahhârî'l-melâik*. nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

Tahâvî, Ebû Ca'fer. "El-Akîdetü't-Tahâviyye". çev. Ali Pekcan. 237-229 (çev. 99-122). *İslam Akâid Metinleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.

Teftazânî, Sa'deddin. *Şerhu'l-akâid*. thk. Ali Kemâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed. *el-Câmiu'-Kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmi, 1996.

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

Williams, Bernard. "Moral Luck". *Proceedings of the Aristotelian Society*, supplementary volume L (1976), 115-135.

Williams, Bernard. *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Çocuk (Kelam)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/359-360. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kader". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Yüksel, Emrullah. *Mâtürîdiler ve Eş'arîler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.