

Mehmed Vehbi Efendi'nin Kader Anlayışı
Mehmed Vehbi Efendi's Views on Predestination

İBRAHİM BAYRAM

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana-
bilim Dalı, Tokat/Türkiye
Assoc. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology, De-
partment of Kalam, Tokat/Türkiye

ibrahim.bayram@gop.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Mayıs / May 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Mayıs / May 2020

Yayın Sezonu / Publication Season: Mayıs / May

Atıf / Citation: Bayram, İbrahim. "Mehmed Vehbi Efendi'nin Kader Anlayışı". edid: edebali islamiyat dergisi/ edebali islamic journal 4/1 (Mayıs/May 2020): 135-172.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article was scanned by iThenticate. Plagiarism was not detected.

Web: <http://dergipark.gov.tr/edid> | <mailto:iifdergi@bilecik.edu.tr>

Copyright © Published by Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Bilecik, 11230 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All rights reserved.



Özet

Osmanlı'nın son dönem âlimlerinden biri olan Mehmed Vehbi Efendi, daha çok tefsiriyle adını duyurmuşsa da, akaid sahasında da telifte bulunmuştur. Onun eserlerinde görüş bildirdiği konulardan biri de kaza ve kader meselesi olmuştur. Bu doğrultuda o, kulun iradesi, kudreti, kesbi, fiilinin oluşumu, teklif-i mâ lâ yutâk, ecel, kaza ve kader inancının müdafaası gibi konularda fikir beyan etmiştir. İnsanın iradesinde mecbur olmadığı tezine ağırlık verdiği için Cebriyye mezhebinin hedef almış, beşeri fiillerin Allah tarafından yaratıldığını kabul ettiği için de Mu'tezile fırkasına eleştiriler yöneltmiştir. Kul fiilinde etkin bir güce ulaşmayan irade ve kudret anlayışını nispet ettiği Eş'ariyye mezhebinin yaklaşımını da doğru bulmamış, ancak bu görüşe, diğer iki mezhebin düşüncesine yaptığı kadar bir eleştiri getirmemiştir. Mâtürîdî mezhebine mensup olmasına rağmen, görüşlerini bu ekolün yaklaşımını teyit etme şeklinde değil, doğru olduğuna inandığı fikirler suretinde ortaya koymuştur. Bu manada kaza ve kader kavramlarının tanımlarında olduğu gibi kimi zaman Eş'arî anlayıştan istifade etmesini de bilmiş, hakikat olduğuna inandığı görüşün peşinden ayrılmamıştır.

Anahtar kelimeler: Mehmed Vehbi, kaza, kader, irade, kudret.

Abstract

Mehmed Vehbi Efendi, one of the last scholars of the Ottoman Empire, made a name for himself with his tafsir, but he also produced works in the field of aqid. One of the issues on which he expressed his views in his works has been the issue of divine decree and predestination. Accordingly, he expressed his opinion on subjects such as the human will, his capacity, acquisition, the formation of his act, obligation beyond man's capacity, appointed time (*ajal*), and the defence of the belief in divine decree and predestination. He targeted the Jabriyya for giving emphasis to the thesis that man is not obliged in his will, directed criticisms to Mu'tazila for accepting that human acts are created by Allah. He also did not approve the approach of the Ashariyya, in which he attributed his understanding of will and capacity, which did not reach an effective power in the act of servant. However he did not criticise this view as much as he did the thought of the other two sects. Although he belongs to the Maturidiyya, he did not express his views in support of this school's approach, but in the form of ideas he believed to be correct. In this sense, as in the definitions of the concepts of fate and destiny, he sometimes benefitted from the Ashari understanding and did pursue the view that he believes to be the truth.

Keywords: Mehmed Vehbi, divine decree, predestination, will, capacity.

GİRİŞ

Son dönem Osmanlı ulemasının içerisinde kendisine mümtaz bir yer edinen Mehmed Vehbi Efendi, 1861 yılında Konya'nın Hâdim ilçesine bağlı Kongul köyünde Çelik Hüseyin Efendi adlı bir ilim ehli babanın çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.¹ İlim yolculuğuna köyünün mektebinde başlamış, Anbarlızâde Mehmed Efendi'den Kur'an ilimleri tahsil etmiş, Tomakzâde Meh-

¹ Veli Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", *Hulasatü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 1: 11; Veli Ertan-Hasan Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Âlimleri* (İstanbul: TÜRDAV Basım Yayım, 1976), 82; Mümin Çevik, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", *Ahkâm-ı Kur'âniyye* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971), 6; A. Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Âlimleri*, 2. Baskı (İstanbul: Anahtar Yayıncılık, 1994), 103; Remzi Ateşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 540. Babasına izafeten Çelik soyadını almış, doğduğu ilçeye bağlı olarak da Hâdimî şeklinde anılmıştır. Bk. Ateşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", 28: 540.

med Efendi'den emsile ve bina okumuştur. 1877 yılında Hâdim Medresesi'ne girdiğinde Hafız Ahmed Efendi'den sarf ve nahiv dersleri almış, hocasının görevi icabı gittiği Bardas köyüne onunla beraber gitmiş ve tahsilini burada sürdürmeye başlamıştır. 1879 yılında yeniden Hâdim Medresesi'ne dönmüş, sonraki yıl ise Şirvaniye Medresesi'ne girmiştir. Burada Hacı Hüseyin Efendi ile Tavaslı Osman Efendi'ye talebelik yapmış, 1888 yılına gelindiğinde ise artık kendisi de ders vermeye başlamıştır. 1899 yılında Mahmudiye Medresesi'ne müderris olarak atanmış, 1901'de ise Konya Hukuk Mahkemesi üyeliğine getirilmiştir. İki sene devam eden bu görevini takiben Konya Hukuk Mektebi'ne vesâyâ muallimi olarak tayin olunmuştur.² Müderrislik ve muallimlik vazifesine bağlı olarak yüzlerce talebe yetiştirmiş,³ bir kısmına da icazet vermiştir.⁴

Mehmed Vehbi Efendi, ilim dışında siyaset hayatında da boy göstermiş ve usta bir politikacı olarak nitelendirilmiştir.⁵ Bu manada o, ilkin 1908 yılında Osmanlı Mebusan Meclisi'ne Konya mebusu olarak girmiş, üç yıl sonra meclisin dağılmasıyla Konya'ya geri dönmüştür. Sonraki dönemlerde değişen şartlar gereği ortaya çıkan Kuvayı Milliye hareketine ciddi manada destek olmuş, halkı bu harekete katılmaya teşvik eden vaazlar vermiştir.⁶ Konya'da valilik görevini yürüten Cemal Bey'in şehri terk etmek mecburiyetinde kalması üzerine halkın teveccühü ile vali vekilliğine getirilmiştir.⁷ Sonraki dönemde yeniden Konya mebusu seçilmiş, ancak İstanbul'un işgaliyle Ankara'ya geçmek durumunda kalmış, burada açılan B.M.M.'de aynı şehrin vekili olarak sürdürdüğü görevi esnasında bir müddet meclis reisliği de yapmıştır.⁸ İlk anayasanın hazırlanışında yer almış, mecliste ılımlı sağ kanadın tabii lideri olarak görülmüştür.⁹ Bilahare Şer'iyeye ve Evkâf vekilliği görevine getirilmiş, bu vazifesinde iken Vahdetin'in tahttan indirilme fetvasını

² Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", 11; Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 82-83; Vakkasoğlu, *İslam Alimleri*, 103-104. Mehmed Vehbi Efendi, görev yapacağı Mahmudiye Medresesi'nin bu işleve kavuşması için bizzat faaliyet yürütmüş ve halkın da katkısıyla onun onarımı ve genişletilmesini sağlamıştır. Bk. Hüseyin Köroğlu, *Konya ve Anadolu Medreseleri* (Konya: Fen Yayınevi, 1999), 76.

³ Cemal Kutay, *Cumhuriyetin Manevi Mimarları* (İstanbul: ABM Yayınları, 2013), 101.

⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2: 428.

⁵ Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali*, 8. Baskı (İstanbul: Kastaş Yayınları, 1987), 81.

⁶ Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", 11-12; Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 83-84.

⁷ Kutay, *Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, 101; Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 84; Selek, *Anadolu İhtilali*, 300; Caner Arabacı, *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri: (1900-1924)* (Konya: Konya Ticaret Odası, 1998), 325.

⁸ Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 84.

⁹ İsmail Çolak, *Milli Mücadele'de Kalemli Ordu* (İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010), 130.

da vermiştir.¹⁰ Ancak konuyla ilgili mecliste yaptığı konuşmasında hilafet makamının şer'an sabit olduğunun altını özellikle çizmiştir. Sonraki dönemde bu görevinden ayrılması için baskılara uğramış, ancak buna aldırmayarak doğal sürecine kadar bu vazifesinde kalmıştır.¹¹ Daha sonra adı, çok dolaylı bir yoldan İzmir suikastına da karışmış ve buna binaen 1927'de Konya'da tutuklanmış, ancak derinleştirilen tahkikat neticesinde bu iş ile bağlantısının olmadığı tespit edilerek serbest bırakılmıştır.¹² Siyasetten ayrıldıktan sonra kendisini ilmi araştırmalara ve eser telifine veren müellif,¹³ 1949 yılında vefat etmiş ve Konya'da Musalla Kabristanı'na defnolunmuştur.¹⁴

Kaynaklarda güçlü bir şahsiyete,¹⁵ kuvvetli bir iradeye ve hoş bir sohbetle sahip olduğu, sade hayatından hiçbir zaman taviz vermediği belirtilen Mehmed Vehbi Efendi, ardında *Hulâsatü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân, el-'Akâ'idü'l-hayriyye, Ahkâm-ı Kur'âniyye* ve *Sahîh-i Buhârî Tecrîd-i Sarîh Muhtasarı Tercümesi* adlı eserlerini bırakmıştır. Ayrıca Arapça yazdığı ikinci eserinin Türkçe tercümesini de ilim dünyasına kazandırmıştır.¹⁶

Mehmed Vehbi, eserlerinde fikirlerini beyan ederken çok özgün bir mevki işgal etmemiş, daha çok dönemine kadar ortaya konulan görüşleri aktarmakla yetinmiştir. Bununla birlikte ilgili fikirleri serdederken Mâtürîdî mezhebinin bir mensubu olarak genel itibarıyla mezhebinin görüşlerine bağlı kalmış ve onları müdafaa etmiştir. Kader konusunda da bu tavrını sürdüren müellif, hem tefsir hem de akaid alanında kaleme aldığı eserlerinde genel anlamda bu mezhebin yaklaşımını devam ettirmiştir. Bununla birlikte kaza ve kader hakkında yaptığı tariflerde görüleceği üzere kimi zaman Eş'arî anlayış doğrultusunda hareket etmekten de geri durmamıştır.

Mehmed Vehbi'nin kaza ve kader hakkındaki görüşleri müstakil bir çalışma şeklinde ele alınmamıştır. Sadece bazı makaleler ile¹⁷ yüksek lisans¹⁸ ve

¹⁰ Kutay, *Cumhuriyetin Manevi Mimarları*, 102; Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 85; Abdülhamit Birşık, "Mehmed Vehbi Çelik", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi* (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999), 2: 201. Bu fetvasına bağlı olarak mecliste yapılan oylamada Vahdettin'in hal'i kabul edilmiştir. Bk. Mustafa Bıyıklı, *Batı İş-galleri Karşısında Türkiye'nin Ortadoğu Politikaları* (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2019), 192.

¹¹ Hasan Hüseyin Ceylan, *TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması: Büyük Oyun* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1995), 197.

¹² Ertan-Küçük, *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi*, 86.

¹³ Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 428; Birşık, "Mehmed Vehbi Çelik", 2: 201.

¹⁴ Çevik, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", 6; Vakkasoğlu, *İslam Âlimleri*, 110.

¹⁵ Mahir İz, *Yılların İzi* (İstanbul: İrfan Yayınları, 1975), 78.

¹⁶ Ertan, "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)", 13-15; Ateşyürek, "Mehmed Vehbi Efendi", 28: 540-541.

¹⁷ Ramazan Altıntaş, "Konya'lı Mehmet Vehbi Efendi'nin (1862-1949) Kelami Yönü", *Şehir ve Âlimleri*, 2017, 355-369.

doktora düzeyindeki¹⁹ kimi çalışmalarda onun kader meselesi altında incelenebilecek bir kısım konulara dair görüşleri hakkında genellikle dağınık ve parçalar halinde bir kısım bilgiler aktarılmıştır. Söz konusu bu çalışmalar genel itibariyle yeknesak ve geniş bir şekilde konuyu ele almadıkları gibi, bütün eserlerinden istifade yoluna da gitmemişlerdir. İşbu makalede ise müellifin hem konuya dair görüşlerinin bir bütünlük halinde genişçe ortaya konulmasına gayret edilecek hem de tefsiri ve diğer eserlerinden azami şekilde istifade edilmeye çalışılacaktır.

Mehmed Vehbi, kaza-kader hakkındaki görüşlerini, akaid eserinde müstakil bir şekilde dile getirdiği gibi, tefsirinde de konuyla ilgisi kurulabilecek kimi ayetlerin yorumu esnasında çeşitli açıklamalar yapmıştır. Ayrıca *Ahkâm-ı Kur'âniyye* adlı çalışmasında bir başlık altında konuyu oldukça sınırlı bir yönden incelemiştir. Akaid eserinde meseleyi nispeten bütüncül şekilde ele alırken, tefsirinde konuyu doğal olarak farklı ayetler bağlamında bir yönden inceleyen açıklamalar getirmiş, kimi zaman ise sadece bir cümleyle zihnindeki kader anlayışına ışık tutan ifadeler aktarmıştır. Müellifin kader konusuna dair görüşlerinin ele alınacağı işbu makalede, önce onun kaza kaderle ilgili yaptığı tanımlar incelenecek, ardından irade, kesb, kudret, teklîf-i mâ lâ yutâk, hidayet-dalalet, ecel ve kader savunusu başlıkları altında mevzu ile ilgili diğer fikirleri sunulacak, nihayet sonuç bölümüyle çalışma tamama erdirilecektir.

1. KAZA VE KADER KAVRAMLARININ TANIMLARI

Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye* adlı eserinde ve tefsirinde “Muhakkak ki Biz, her şeyi bir kader (muayyen bir ölçü) ile yarattık” (el-Kamer 54/49) ayeti ve benzer muhtevadaki diğer ilahi kelimelerden hareketle kadere imanın farz olduğunu ifade eder²⁰ ve bazı açıklamalar yapar. İşbu ayetin kaderin varlığına iman etmeyi zorunlu hale getirdiği için onu inkâr etmenin caiz olmadığını, hatta ilgili inkârın kişinin tekfirine sebebiyet vereceğini söyler. Bu ayet dışında aynı muhteva üzere gelen diğer pek çok ilahi

¹⁸ Remzi Ateşyürek, *Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1994); Harun Turanoğlu, *Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin Ulûhiyyet Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2014); İbrahim Şafak, *Konyalı Mehmet Vehbi Efendi'nin Kelami Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019).

¹⁹ Rıdvan Özdiç, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti: (1908-1918)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010).

²⁰ Mehmed Vehbi Efendi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye* ([İstanbul]: Ahmet Kamil Matbaası, 1341-1343), 60; Mehmed Vehbi Efendi, *Hulâsatü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 14: 5686.

kelam örneği ve hadisten yola çıkarak, sahabe, tabiîn, selef ve halef herkesin bu maddenin ispatı hususunda fikir birliği ettiğini kaydeder.²¹

Müellif, bu giriş takiben kaza ve kader kavramlarını tarif etmeye başlar. Buna göre kaza; “ezelde bir şeyin lâ yezâlde zuhûr edeceği vech üzere hük-m-i ilâhî ve irâde-i Sübhâniyyenin taallukudur.” Kader ise; “ezeldeki hüküm üzere lâ yezâlde miktar-ı muayyen üzerine zuhûrudur.”²² Müellif, yine başka bir eserinde benzer bir şekilde kazayı; “lâ yezâlde eşyanın zuhur edeceği vechile ezelde irâde-i ilâhiyyenin taalluk etmesinden ibarettir” şeklinde tanımlar. Buna karşın kaderi ise; “ezelde kazânın vukuu vechile lâ yezâlde eşyayı mikdar-ı muayyen üzere îcâd etmesidir” şeklinde tarif eder.²³ Bu son tarifi zikrettiği akaid eserinin bir başka bölümünde bu sefer onları daha açık ifadelerle tanımlar. Bu manada kazayı; “eşyanın lâ yezâlde vücud bulacağı vechile o eşyanın vücudunu ezelde irade etmek”, kaderi ise; “ezelde, irade vechile lâ yezâlde mikdar-ı mahsus üzere îcâd etmek” şeklinde tarif eder.²⁴ Buna karşılık tefsirinde ise yukarıda zikri geçen ayeti (el-Kamer 54/49) açıklarken, kaza ve kaderle ilgili yaptığı tanımlarda bunların aksinin de zikredilebileceğini, yani kazanın tarifi olarak yer verdiği ibarenin kader; kader için aktardığı tanımın kaza için kullanılabileceğini belirtir.²⁵

Diğer eserlerinde bu tip ikili bir tarif anlayışına yer vermeyen müellifin Mâtürîdî mezhebine mensup olmasına rağmen genel olarak kaza ve kaderi Eş'arî anlayış doğrultusunda tanımlaması dikkat çekicidir. Nitekim onun bu tanımlar içerisinde Eş'arî kelimcilerinden Şemseddin el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) kaza; “mümkünlerin icmâlî olarak levh-i mahfûzda yazılı olmasıdır”, kader ise; “varlık şartları hâsıl olduktan sonra eşyanın birer birer tafsil üzere vücûd bulmasıdır” şeklindeki tarifine yer vermesi bu anlayışa yakın

²¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5686.

²² Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 60. Müellif, Buhârî muhtasarında yer alan hadisleri tercüme ve kısmen şerh ettiği eserinde ise içerisinde iman maddeleri olarak Allah, peygamber, melek ve ahiretin geçtiği bir hadisi yorumlarken, burada ilahi kitaplara yer verilmemesini, kitabın peygamberliğin bir gereği olarak onun içerisinde mündemiç olması ile açıklar. Buna karşılık kaderin uluhiyet maddesi içinde yer aldığı, bundan dolayı müstakil bir şekilde zikredilmediği gibi bir izaha ise ihtiyaç duymaz. Bk. Konyalı Mehmed Vehbi, *Sahih-i Buhârî: Tecrid-i Sarih Muhtasarı* (İstanbul: Sabah Neşriyatı, 1966) 1: 48-49. Müellif yine aynı eserinin bir başka yerinde iman maddelerini sıralarken Allah, peygamber, melek ve ahireti saymakla yetinir. Bk. Mehmed Vehbi, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, 1: 24. Her iki durum da elbette onun kaderi iman maddeleri arasında görmediği şeklinde yorumlanamaz.

²³ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi* (İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1340-1343), 31; Mehmed Vehbi b. Hüseyin Efendi el-Hâdimî, *el-Akâidü'l-hayriyye fi tahrîri mezhebi'l-fırkati'n-nâciye* ([Kahire]: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 20.

²⁴ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 138.

²⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5686.

durduğunu ihlas etmektedir.²⁶ Yine akaid eserinde kaza-kadere iman şeklinde açtığı bir başlığın altında bu sefer özel olarak İsfahânî'nin ilgili tanımlarına yer vermese de izahlarını onun bu tarifine göre şekillendirdiği görülmektedir.²⁷ Aynı şekilde kaza; "Allah'ın ilmine muvafık olan hükmüdür", kader ise; "hariçte o hüküm üzere vaki olacak şeyi tayin ve tahdit etmektir" şeklinde kime ait olduğunu belirtmeden yaptığı tarif, bu iki kavramın tanımı hususunda Eş'arî anlayışa yakın durduğunu ispat etmektedir.²⁸ Bu konuda Çerkeşseyhizâde Mehmet Tevfik Efendi, Süleyman Sırrı ve İsmail Fennî gibi Osmanlı ilim havzasına mensup zevatın da onunla aynı yaklaşım ekseninde tanımlar yapması,²⁹ bu tutumun istisnai olmadığını göstermektedir.

Mehmed Vehbi, tefsirinde de genel anlamda kaza kavramını, tarifini verdiği bağlam içerisinde kullanır. Bununla birlikte kimi zaman ezeli takdir anlamını karşılayacak şekilde kader kavramını müstakil; bazen de işbu iki kelimeyi birlikte kullandığı görülür. Örneğin kimi ayetlerin (el-Bakara 2/157, 207; Âl-i İmrân 3/154, 186) tefsirinde ezeli hüküm anlamına gelecek şekilde "kazaya rıza" ifadesine yer verir.³⁰ Yine Bakara suresi 2/155-156. ayetinin tefsirinde Allah'ın, kullarını imtihan etmesinin nedenini izah ederken, aynı bağlamda "kazaya razı olanlar-olmayanlar" tabirini kullanır.³¹ Yine duanın makbul olması için gereken şartları sayarken de ilk olarak "kazaya muvafık olma" şeklinde bir madde zikrederek kazaya Eş'arî anlayış doğrultusunda anlam verdiğini gösterir.³² Bakara suresi 2/253. ayetini tefsir sadedinde ilgili ilahi kelamın bütün hadiselerin "ilahi kaza" ile gerçekleştiği hususuna işaret içerdiğine dair yaptığı bir açıklamayla da bu yaklaşımını sürdürür.³³ Habîl'in kardeşine karşı kullandığı ilgili sözleri (el-Mâide 5/28) tefsir ederken de "kaza-yı ilahiye razı olma" şeklinde bir ifade zikreder.³⁴

Müellifin, ıstılahi manada kaza kelimesine verdiği ezeli hüküm anlamını kader kelimesiyle ifade ettiği yerlerden birine ise savaşa katılmasalar ölümden kurtulacağını ileri süren münafıkların sözüne yer veren ayetin (Âl-i

²⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 31; Mehmed Vehbi, *el-Akâidü'l-hayriyye*, 20. Şemseddin İsfahânî'nin, Mehmed Vehbi'nin kendisine nispet ettiği kaza-kader tanımlarından daha uzun şekilde yer alan ilgili tarifleri için bk. Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed İsfahânî, *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr* (Kahire: Dâru'l-kütübî, 1428/2008), 4.

²⁷ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 138.

²⁸ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi* 31; Mehmed Vehbi, *el-Akâidü'l-hayriyye*, 20.

²⁹ Rıdvan Özdiç, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti: (1908-1918)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 133.

³⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 268, 356; 2: 758, 803.

³¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 266.

³² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 316.

³³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 469.

³⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1200.

İmrân 3/154) tefsirinde sakınmanın kişiyi kaderinden korumayacağı şeklindeki cümlesini örnek vermek mümkündür.³⁵ Yine tefsirinde kaderinde şahadet olan kişinin bu neticeye ulaşacağı şeklindeki ifadeleri de onun kaderi kimi zaman ezeli takdir anlamında kullandığının bir diğer örneğidir.³⁶ Onun kaza-kader kavramını birlikte kullanarak ezeli takdir anlamını murat ettiği yerlerden birine ise, cimrilik yapan (kimi) kişilerle alakalı olarak onların malını gizleyip Allah'tan şikâyet eden, kaza ve kaderine razı olmayanlar şeklinde yaptığı tavsifini örnek vermek mümkündür.³⁷ Yine hayrı ve şerri attıkları oklara (*ezlâm*) göre tespit eden kişilerin yaptıkları bu işin yanlışlığını izah sadedinde kaza ve kadere atıf yapması da onun bazen ezeli takdir anlamını bu iki kelimeyi birlikte kullanarak dile getirdiğini göstermektedir.³⁸ Sonuç itibarıyla müellifin ezeli takdir anlamını sadece kader veya kaza-kader kelimesiyle ifade ettiği görülmekte ise de, ağırlıklı olarak bu manayı mücerret olarak kaza kavramı ile karşıladığını, böylece onlarla ilgili yaptığı ıstılahî tanımlara çoğu kez uyduğunu belirtmek gerekir.

2. İRADE

Mehmed Vehbi, irade konusunda bilgi verirken, genel anlamda insana verilen mutlak irade ile irade-i cüziye arasını ayırmaksızın onları birbirinin yerine geçecek şekilde kullanır. Bazı durumlarda ise bu iki kavramın arasını tefrik eder. Kimi zaman da irade-i cüziyye yerine ihtiyar-ı cüziyye tabirini tercih eder. Bu konuyu ele aldığı bölümde önce onu tanımlamakla işe başlar. Buna göre ihtiyar-ı cüziyye; bir fiili işlemek veya terk etmek üzere kulun nefsinde oluşan güçlü bir teveccüh ve meyil demektir. Bu irade, teklifin kaynağı olup, kişinin mükellef olmasını sağlar. O, kişiye sevdiği yahut sevmediği bir işi yapmasını veya terk etmesini sağlayacak şekilde kalpte bulunan güçlü bir haldir. Gerçekte işbu hal, ızdırârî ise de, iyi ve kötü cibilliyetin icabına göre teşekkül etmesi itibarıyla ihtiyarî bir konumda kabul edilir.³⁹

Müellif, irade-i cüziyye ile ihtiyar-ı cüziyye arasında bir fark olmadığını belirttiği bu meselede iradeyle alakalı olarak dört temel anlayışın bulunduğunu ifade edip onları saymaya başlar. Buna göre Eş'ariyye mezhebi, bu irade-i cüziyyenin zihin ötesinde (hâricî) mevcut ve Allah tarafından yaratılmış olduğunu savunur ve onun ihtiyarî olmasını kulun ihtiyarı ile bitişik

³⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 758.

³⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 976.

³⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 922.

³⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1143. Bu makalede de ilgili kavramlar onun seçtiği kelimelere göre kullanılacaktır.

³⁹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 27. Bu konu izah edilirken, onun kullandığı tabirlere yer verilecektir.

(mükarin) olmasına bağlar. Burada ilgili yaklaşımın kulun taş gibi iradesiz bir varlık konumuna indirilmesi anlamına geldiğini savunan müellif, bu manada onunla (cebr-i mutavassıt) cebr-i mahz arasında fark olmadığını ileri sürer. Bu görüşün kulun, cüzî iradesi olduğunu bildiren ayetlere muhalefetinden ötürü batıl bir fikir mevkiinde olduğunu belirtir.⁴⁰ Bu konuda mezkûr mezhebin kurucusu olan İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36), Allah'ın her hâdis şeyin yaratıcısı olup, dilemediği bir şeyi yaratmasının mümkün olmadığı,⁴¹ kulun kesbinin de O'nun yaratmasıyla ortaya çıktığı şeklindeki fikirleri,⁴² Mehmed Vehbi'nin onlara izafe ettiği görüşü teyit etmektedir.

Cüzî irade konusundaki yaklaşımları ve onlara yönelik değerlendirmelerini aktarmaya devam eden Mehmed Vehbi, ikinci olarak Mu'tezile mezhebinin anlayışını ortaya koyar. Buna göre kulun cüzî iradesi, dış dünyada mevcut olup (hâricî), kul tarafından halk edilmiştir. Müellif, kulun fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna dair vereceği izahlara atıfla bu görüşün bir değerlendirmesini yapmaksızın batıl olduğunu teyit etmekle yetinir.⁴³ Burada Mutezile'nin önemli kelimcülerinden Kâdî Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) kulun fiillerinin yaratılmayıp onların kullar tarafından ihdas edildiği şeklinde dile getirdiği düşünce⁴⁴ yine Mehmed Vehbi'nin onlara nispet ettiği görüşün doğruluğunu göstermektedir.

Mehmed Vehbi, irade meselesinde bir diğer görüş olarak Mâtürîdiyeyin yaklaşımını aktarır. Buna göre irade-i cüziyye mevcut da ma'dum da olmayıp, bu ikisi arasında itibari bir hal olarak ortaya çıkar. Bu durumda onun zihin dışında (hariçte) bir varlığı bulunmadığı için o, Allah tarafından yaratılmış bir şey olarak görülemez. Böylece kul, iradesini kendisi kesbettiğinden, onunla işlediği fiiline ahlakî bir karşılık görmek durumunda kalır.⁴⁵ Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye mezhepleri arasındaki farklara temas ederken de bu konuya değinen müellif, özellikle Mâtürîdî fırkasının irade-i cüziyyeyi varlık ile yokluk arasında bir hal olarak görüp onun yaratılması gibi bir durumu kabul etmediklerini belirtir. Ayrıca kudret meselesiyle alakalı olarak Mâtürîdî mezhebinin kudreti, kulun fiilinde etkin bir unsur olarak gördü-

⁴⁰ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 27-28.

⁴¹ Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bîşr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garabe (y.y.: Matbaatü Mısır, 1955), 47.

⁴² Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, *Makalatü's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005), 93.

⁴³ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 28.

⁴⁴ Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 2009), 323.

⁴⁵ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 30.

ğünü ilave eder.⁴⁶ Son dönem Osmanlı kelimcilerinden Abdülatif Harpûti (ö. 1916) ve İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1946) da aynı vurguyu yaparak cüzi iradenin itibari bir hal olup, dış dünyada bir varlığı bulunmadığına dikkat çekerler.⁴⁷

Müellif, bu konudaki asıl mesaisini Cebriyye mezhebinin ilgili yaklaşımına harcar. Onların insanda asla bir cüzî irade kabul etmediklerini ve insanı, ekmek kesen bıçak konumunda, yani fiili gerçekleştiren bir alet mevkiinde gördüklerini belirtir. Cebriyye'nin anlayışını temsili olarak aktarmaya devam eden müellif, onların insanı rüzgârın önündeki bir iplik gibi iradesi olmadan kimi zaman sağa kimi zaman sola savrulan bir şey olarak düşündüklerini söyler.⁴⁸ Nitekim Ebü'l-Feth Tâcüddin eş-Şehristânî de (ö. 548/1153) halis Cebriyye'yi tanımlarken, onların kulu, fiilinde etkinliği olmayan ve kudreti bulunmayan bir varlık olarak gördüklerine işaret eder.⁴⁹

Mehmed Vehbi, Cebriyye'nin bakışını simgeleyen örnekleri aktardıktan sonra onun değerlendirmesini yapar. Öncelikle her âkil zatın, ayan beyan batıllığı ortada olan bu görüşü kendi iradesinden hareketle reddedeceğini belirtir. Ulemanın kul iradesinin varlığına dair naslarda geçen ifadeleri göz önüne alarak bu inancın küfrüne hükmettiğini ileri sürer. Tekfir hükmünü ise iradesi olmayan bir varlığa yönelik teklifin geçerli olmaması ve dolayısıyla onun fiillerine mükâfat ve ceza şeklinde bir karşılığın takdir edilemeyecek olmasıyla izah eder. Bu noktada insanlara yaptıklarının karşılığının verileceğinden bahseden (es-Secde 32/17) ve onların inkâra düşmelerini sorgulayan (el-Bakara 2/28) ayetlere atıfta bulunarak iradesi olmayan varlıklar için bu tür bir hitabın kullanılmayacağını belirtir. Yine Allah ve Resulü'ne isyan edenin cehenneme gideceğini bildiren ayetten (el-Cin 72/23) hareketle iradesi olmayan insana isyanın izafe edilemeyeceği, onun cehenneme müstahak olmayacağı ve dahi kendisine fiil isnadında bulunulmayacağı şeklinde başka bir kısım deliller daha aktarır.⁵⁰

Mehmed Vehbi, Cebriyye'nin ilgili yaklaşımına cevap verirken, onların kısmen haklı olduğu intibahı uyandırabilecek bir duruma açıklama getirme ihtiyacı da hisseder. Buna göre kulun fiiline, ilahi ilmin ve iradenin taalluk etmesi, onu fiilinde mecbur bir varlık haline getirmez. Zira ilahi ilim ve irade, kulun ihtiyarı ile meşruttur. Yani, Allah'ın ilmi örneğin bir kulunun na-

⁴⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 142-143.

⁴⁷ Abdülatif Harpûti, *Tenkîhu'l-kelâm fî akâid-i ehli'l-İslâm* (Dersâadet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330), 240-241; İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341), 203.

⁴⁸ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 28.

⁴⁹ Ebü'l-Feth Tâcüddin eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ali Mühenna-Ali Hasan Faûr (Beyrut: Dâru'l-Marîfe, 1414/1993), 1: 97.

⁵⁰ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 28-29.

maz kılacağına taalluk ettiğinde onun bu namazını terk etmesi mümkün olmasa bile, bu iş o kulun bu namazı kılmayı ihtiyar etmesi şartına bağlı olarak gerçekleştiğinden ilahi ilim onun için bir zorunluluk oluşturmaz. Zira ilahi ilim, maluma tabidir. Burada malum konumunda bulunan, kulun iradesiyle gerçekleştireceği fiilidir. Bu durum ezeli bilginin kulu iradesinden soyutlamadığını göstermektedir.⁵¹ Tefsirinde de buna örnek mahiyetinde bilgiler aktaran müellif, En'âm suresi 6/109. ayetinin izahında, iman edeceklerine dair yemin etseler de kimi kâfirlerin iradelerini imansızlığa yönelteceklerine ilahi ilim taalluk ettiği için Allah'ın onların iman etmeyeceklerini haber verdiğini belirtir.⁵² Böylece bir yandan ilahi ilme aykırı işin gerçekleşmeyeceğini vurgularken, diğer taraftan o iş kulun iradesi neticesinde ortaya çıktığı için cebrin doğmayacağına dikkat çekmiş olur.

Müellif, Kamer suresi 54/49. ayetinin tefsirinde kaza ve kader tanımlarına yer verdiği bölümde de benzer bir izah geliştirerek dünyada işlerin ilahi kadere uygun şekilde cereyan etmesinin, cebre neden olmayacağını belirtir. Bunu da kaderin, kulun iradesini nereye sarf edeceğini bilen ilahi ilmin taallukuna bağlı olarak oluşmasıyla açıklar. Bu durumun aksinin ise söz konusu olmadığını, dolayısıyla ezeldeki takdirin, kulun iradesini sarf yönü ile alakalı bulunduğunu, yoksa bu takdire bağlı olarak kulun, fiilinde zorunlu hale gelmediğini belirtir. Faraza böyle bir takdir ve ilahi ilim olmasa dahi değişen bir şey olmayıp kulun, fiilini yine aynı şekilde işleyeceğini söyler. Sonuç olarak takirden dolayı fiilin o hal üzere ifa edilmediğini, fiilin işlenecek olmasından ötürü kaderin o şekilde yazıldığını belirtir.⁵³

Müellif, yine kaza ve kader hakkında yaptığı bir tanıma bağlı olarak oluşabilecek cebr düşüncesinin önüne de set çekmeye çalışır. Bu manada o, ilgili kaza tanımından sonra bütün mahlukatın levh-i mahfuzda mücmel bir şekilde korunduğunu, onun ilgili şartları oluştuğu kazaya uygun olarak, ilahi ilme mutabık tarzda muayyen bir zaman ve mekân diliminde tafsili olarak birbiri peşi sıra varlık âlemine geldiğini belirtir. Buna göre eşyanın kaza ve kader doğrultusunda varlık alanına çıkması gibi, bütün kul fiillerinin de kaza ve kadere uygun şekilde cereyan ettiğini söyler. İşbu durumun kulun mecbur olmasına neden olmayacağını savunan müellif, bunu Cenâb-ı Hakk'ın ezeldeki kazasının, kulun iradesine göre olacağı şeklindeki ilgili fikri üzerinden açıklar. Burada ilahi iradenin beşeri iradenin üstünde olmasından hareketle de cebr iddiasında bulunulamayacağını ileri sürerken, bu

⁵¹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 29.

⁵² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1501.

⁵³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5686.

sefer kaderin kazaya, kazanın ilme, ilmin de maluma (kulun yapacağı iş) tabi olduğuna atıf yapar.⁵⁴

Müellif, tefsirinde de kimi ayetleri adeta Cebriyye'ye cevap mahiyetinde kulun iradesi ve kudretine vurgu yapan ilahi kelam örnekleri olarak nakleder. Örneğin "Kim hakkı görürse faydası kendisine, kim de kör olursa zararı kendinedir" (el-En'âm 104) ayetini tefsir ederken ilgili ifadelerin kulun iki yönden birini seçmeye muktedir olduğuna delalet içerdiği yönünde bir yorum yapar. Bunu da ilgili ayette, hangi cihet seçilirse ona göre karşılık verileceğinin beyan edilmesiyle gerekçelendirir. Bu durumda kul dilediğini seçecek ve buna göre karşılık görecektir.⁵⁵ Yine zalimlerin kazandıklarıyla (kesbettikleriyle) cezalandırılacağını bildiren ayeti de (Yunus 10/52) kulun ihtiyari fiilleri olduğuna dönük bir delil olarak kullanan müellif, bunun fiillerin cebrî ve zarûrî olduğunu iddia eden ilgili fırkanın yaklaşımını reddettiğini savunur.⁵⁶ Aynı şekilde "O (cehennem), insanlar için, sizden ileri gitmek ya da geri kalmak isteyen kimseler için uyarıcı büyük cezalardan biridir" ayetinin (el-Müddessir 74/37) kulun cüzi iradesinin olup, bu gücün işlediği hayr ve şerde kendisinin dahil bulunduğuna yönelik bir delalet içerdiğini kaydeder. Bunu da ayetteki takaddüm ve tehhürün kula nispet edilmesiyle açıklar. Aksi durumda, bu iki fiilin ona isnat edilmeyeceğini belirten müellif, ilgili ayetin yine kulu fiilinde mecbur gören Cebriyye'ye ret anlamı içerdiğini söyler.⁵⁷

Müellif, Allah'ın ilgili kâfirlerin kalp, kulak ve gözlerine mühür vurduğunu bildirip bu boyutuyla zahiren cebr anlamı tazammun eden ayetin (el-Bakara 2/7) tefsirinde de Cebriyye mezhebine cevap teşkil edecek açıklamalar yapar. Burada hakiki anlamıyla fiili olarak kulak ve göze vurulan bir mühür olmadığını savunan müellif, ilgili ayetin izahında "sanki", "adeta" ve "gibi" kelimelerine yer vererek burada bir teşbih yapıldığını ileri sürer. O kâfirlerin iman edememelerinin; kendi kötü seçimlerinden kaynaklandığını vurgular. Böylece zahirinden cebr anlamı hissedilen ayeti, insanın irade ve seçimini devre dışı bırakmayan bir manaya yormuş olur.⁵⁸ Allah'ın kâfirlerin kalplerini mühürleyeceğini bildiren bir diğer ayetin (el-A'râf 7/101) tefsirinde de bu mühürlemeyi, "adeta ve sanki" gibi ifadelerle kayıtlar. Bu duruma neden olarak yine iradelerini imana sarf etmeyip günaha devam eden kâfirleri gösterir.⁵⁹ Aynı bakış açısıyla "Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız..."

⁵⁴ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 138.

⁵⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1499.

⁵⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2218.

⁵⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6244.

⁵⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 50-52.

⁵⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1712-1713.

ayetini (el-Kehf 18/28) tefsir ederken de bu durumun ilgili kişilerin iradelerini sarf ettikleri yöne göre gerçekleştiği için, buradan da cebir anlamının çıkmayacağını belirtir. Bu gaflete düşürmenin Allah'a nispet edilmesinin ise Cenâb-ı Hakk'ın onu yaratması itibariyle gerçekleştiğini ilave eder.⁶⁰

Müellif, yine cinlerin ve insanların çoğunun cehennem için yaratıldığını ifade eden ve bu manada zahiri itibariyle cebir bildiren ayetin (el-A'râf 7/179) tefsirinde onu bir neden değil, sonuç olarak gösteren bir açıklama yapar. Cehenneme gireceği bildirilen bu varlıkların durumunu, Allah'ın, onların iradelerini imana sarf etmeyeceklerini bilmesi üzerinden açıklar. İradelerini küfre yönelteceklerinden onlarda küfrün yaratıldığını belirttikten sonra, ayrıca burada kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dönük yeterli bir kanıtın olduğunu ekler.⁶¹

Müellif, Allah dilemedikçe onların öğüt almayacağını bildiren ayeti de (el-Müddessir 74/56) zahiren içerdiği cebrî anlamın dışında yorumlamaya çalışır. Buna göre ilgili ifade, söz konusu fiilin (öğüt alma) Allah tarafından yaratılması nedeniyle zikredilmiştir. O yaratmanın öncesinde ise kulun iradesi sarfı gerçekleşecektir. Dolayısıyla onlar öğüt almak isterlerse, Allah bunu, onlar için yaratır. Yoksa burada Allah dilemeyince, onlar iradelerini sarf etmezler ve nasihat almaları gerçekleşmez gibi bir anlam maksut değildir. En fazla, iki irade tevafuk etmezse fiil oluşmaz gibi bir anlam murat edilmiş olabilir. Bu durumda kulun dilediğini Allah da irade buyurursa o iş olur, ancak kul ister de, Allah onu dilemezse, o iş hâsıl olmaz gibi bir anlam ortaya çıkar.⁶²

Müellif, zahiri itibariyle cebrî anlayışı güçlü şekilde teyit ettiği hissedilen "Allah dilemedikçe, siz dileyemezsiniz" ayetinin (el-İnsan 76/30) tefsirinde ise daha itidalli bir izah geliştirir. Burada kulun iradesinin gerçekleşmesi için onunla ilahi irade arasında muvafakatı şart koşan müellif, Allah dilemedikçe kulun muradının bir faydası olmayacağını söyler. Çoğu şey, isteğe ve sebebe sarılmaya bağlı olarak gerçekleşiyor ise de, Allah'ın murat etmemesi halinde onların ve diğer hiçbir şeyin vuku bulmayacağını kaydeder. Ancak bu durumun kulun hem cüzî iradesi hem de onun sarfı önünde bir engel teşkil etmediğini ifade etmekten de kendisini alamaz. Kula düşenin iradesini sarf etmek olduğunu, bu aşamada Allah dilerse, onu yaratırken, aksi durumda yaratmayacağını belirtir. Burada kula bir tavsiyede bulunan müellif, her ne kadar Allah'ın dilemediği şey gerçekleşmez ise de insanın bunu bilme imkânı olmadığı için iradesini sarf etmeye devam etmesi gerektiğini söyler.

⁶⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3116.

⁶¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1807.

⁶² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6250.

Kulun buradaki tesirinin iradesini yönlendirme ve kesb ile sınırlı olup, gerisinin Allah'a ait bulunduğunu kaydeder. Bütün bu izahını takiben ayete "Sizin meşietinizin faydası yok, illâ Allah'ın meşietine muvafık olursa faydası var" şeklinde bir mana verilebileceğini belirtir.⁶³

Müellif, aynı ayet (el-İnsan 76/30) içerisinde yer alıp Allah'ın hakîm ve alîm olduğunu bildiren ilahi kelamı da kul iradesiyle bağıntılı hale getirir. Buna göre herkesin layık ve müstahak oldukları şeyi bilen Allah'ın, kulun istediğini yaratıp yaratmaması, O'nun hikmeti ile alakalıdır. Bu durumda kul, kendisi için menfaat olduğu zannıyla bir şeyi isteyip iradesini ona sarf ettiğinde, Allah bunun onun adına zarar olduğunu bildiğinden dolayı onu yaratmaz. Yine kulun kendisine müstahak olduğu vehmiyle istediği bir şeyi Allah, onun buna müstahak olmadığını bildiği için halketmez.⁶⁴ Böylece, kulun iradesi doğrultusunda olmasını istediği bir şeyi Allah'ın yaratmaması, kulun ihtiyarının engellenmesi değil ilahi hikmetin tezahürü olarak değerlendirilmiş olur.

Müellif, Tekvîr suresi 81/29. ayetinde yer alan "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" ifadelerini de İnsan suresindeki ilgili ayet gibi yorumlar. Bu ayete "Siz meşiet edemezsiniz, illâ âlemlerin Rabbisi olan Allah Tealâ'nun meşiet buyurduğu vakit meşiet edersiniz" şeklinde anlam veren müellif, kul meşietinin ancak Allah'ın onu dileyip yaratması halinde bir etkisinin olacağını söyler. Bir önceki ayette (et-Tekvîr 81/28) geçen istikamet fiili üzerinden meseleyi açan müellif, her hâdis fiilin halkı Allah'a ait olduğundan bu işin yaratılmasının da O'nun iradesi ve tekvinine dayandığını belirtir ve ilahi meşiete tevafuk etmedikçe, kulun iradesi ile bir şeyin var olamayacağına dikkat çeker. Zira ona göre hayr-şer, iman-küfür, hidayet ve dalalet her şey, sonuç itibariyle ilahi iradeye dayalıdır. Onun dışında bir şey olmaz. Bu manada Allah dilemediği için kulun isteyip irade ettiği işin gerçekleşmediğine dönük pek çok örnek vermek mümkündür. Bu noktada işi böylece bırakmayıp devreye hemen ihtiyari fiillerde Allah'ın iradesinin kulun iradesine tabi olduğu görüşünü dâhil eden müellif, kulun mecbur olmadığı hususuna vurgu yapmaktan kendisini alamaz. Buna bağlı olarak Allah'ın, kulu iradesini küfre yönlendirdiği için onda küfrü yarattığını ve onun bu hususta bir mazereti olmadığını ekler.⁶⁵

Öte yandan müellif, kulun gerçekleştirdiği fiillerinde sorumluluğunu temellendirmek adına iradesinin edilgen bir konumda olmadığını ısrarla belirtmeye ve bu manada Cebriyye mezhebinin yaklaşımını reddetmeye

⁶³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6290.

⁶⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6291.

⁶⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6367.

özen göstermekle birlikte, Allah'ın iradesi, kudreti ve hükmünün baskın şekilde vurgulandığı ayetlerde kulun acizliği ve ilahi gücün hükümranlığına dikkat çekmekten kendisini alamaz. Burada o, kul fiillerinin ilahi ilim ve irade karşısındaki konumuna dair görüşünü genel bir muhteva içerisinde sunar. Bu ifadelerinden birinde bütün fiillerin O'nun takdiri, ilmi, iradesi ve kazasıyla gerçekleştiğini söyler. Hiç bir şeyin O'nun takdir ve iradesi dışına çıkamayacağını belirtir. İman-küfür, taat-masiyet, her şeyin ilahi irade ile gerçekleştiğini, ancak küfür ve masiyete rızasının olmadığını kaydeder.⁶⁶ Bu bilgileri kimi ayetlerin (en-Nisâ 4/64) tefsiri aşamasında da teyit eder.⁶⁷ Yine bir ayetten (et-Tevbe 9/51) hareketle Allah'ın kazasının bütün mümkinât ve hadiseleri kuşattığını ve onu değiştirmenin mümkün olmadığını bilgisini paylaşır.⁶⁸ Başka bir ayetin (Yusuf 12/67) tefsirinde ilahi kazayı engelleyecek hiçbir gücün olmadığını, her şeyde hükmün O'na ait olduğunu ve bunun dışına çıkılamayacağını söyler.⁶⁹

Bir diğer ayetin (el-İsrâ 17/59) tefsirinde ise her işin ilahi kader çizgisinde işlendiğini belirtir.⁷⁰ Yine ilahi iradeye karşı kimsenin bir şey yapamayacağını, takdiri bozup ona karşı gelmenin kimsenin haddi olmadığını kaydeder.⁷¹ Bu manada Hz. Âdem'in şeytanın iğvasına aldanmasını da ilahi kazanın önüne hiçbir şeyin geçemeyeceğine bir örnek olarak aktarır.⁷² Yine En'âm suresi 6/80. ayetini tefsir ederken bir vesileyle insanlara isabet eden bütün bela ve güzelliklerin Allah'ın iradesi ve yaratması ile gerçekleştiğini söyler. Bunu da O'nun iradesi dışında hiçbir şeyin vuku bulmayacak olması ile açıklar.⁷³ Bir başka yerde ilahi irade ve kudretin diğer tüm irade ve kudretler karşısında üstün olduğunu belirtirken,⁷⁴ bir diğerinde her işin ilahi iradeye bağlı olduğuna, onun dışına çıkan hiçbir şeyin bulunmadığına atıf yapar.⁷⁵

⁶⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 31.

⁶⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 964.

⁶⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 2030.

⁶⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2554.

⁷⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3015.

⁷¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 10: 4066-4067.

⁷² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3357.

⁷³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1501.

⁷⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5740-5741. Müellif, yine "Emrin hepsi Allah'a aittir" (Âl-i İmrân 3/154) ayetinin tefsirinde her şeyin Allah'ın kudreti altında olduğunu, bu hikmete mebni bazen düşmanlarını galip bazen mağlup, bazen dostlarını fakir bazen zengin kıldığını belirtir. Bu noktada kimsenin karşı gelemeyeceği ve bir şey diyemeyeceği bu durumun tamamen ilahi kaza altında gerçekleştiğini kaydeder. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 756. Benzer muhtevadaki bir ayetin (er-Rûm 30/4) tefsirinde de benzer açıklamalar yapar. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4246.

⁷⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5818.

Yine Tevbe suresi 9/51. ayetinin tefsirinde eccl, rızık ve gerçekleşen tüm hadiselerin ilahi takdir ve onların levh-i mahfuzda yazılması ile vuku bulunduğunu, bu manada hayır-şer insana isabet eden her şeyde kişinin bu durumdan gafil olmaması gerektiğini belirtir. Bütün bu durumları itibara alarak kulun başına gelen felaketslere rıza göstermesi gerektiğini kaydedip ona razı olmaktan başka bir çare olmadığını söyler. İlgili ayetten müminlerin işlerini Allah'a tevîz etmeleri hususunun anlaşıldığını ilave eder.⁷⁶ Tefsirinin başka bir bölümünde bir vesile ile "kader zuhur edince hazer (sakinma-kaçınma) fayda vermez" cümlesini kullanarak ilahi takdire rıza gösterme hususunu teyit eder.⁷⁷

Müellif yine bir ayetin (el-En'âm 6/111) tefsirinde iman ve küfrün ilahi meşiet dışında gerçekleşmeyeceği bilgisini paylaşır, ancak bu sefer onu kulun iradesini imana yahut küfre yönlendirmesi ile bağıntılı hale getirir.⁷⁸ Başka bir ayetin (et-Tevbe 9/51) tefsirinde benzer bir tavırla önce kulların, ihtiyaçlarını gidermesinin Allah'ın meşiet ve ihtiyarına bağlı olduğunu belirtir. Bununla birlikte ilgili ayetten kişinin zengin olmasında ilahi fazlın unutulmaması gerektiği şeklinde bir yorum çıkararak, işin içerisine kulun iradesini daha etkin şekilde dâhil eden bir izah geliştirmiş olur.⁷⁹

Öte yandan müellif, ilahi irade ile kulun iradesi arasındaki ilişkiyi sebeplere tevessül üzerinden açıklamakla birlikte, kimi ayetlerin izahında sebeplere sarılmanın işin halledilmesi anlamına gelmediğini vurgulamaktan, böylece yine ilahi irade ve kudreti ön plana alan bir izah geliştirmekten kendisini alamaz. Bu manada sebebe tevessülün, istenilen işin gerçekleşip, gerçekleşmemesine etki düzeyine dair rızık üzerinden bir açıklama getiren müellif, ihtiyatlı bir dil kullanır. Buna göre kul rızık için sebeplere sarılmalı ancak bu hususta sebebe tevessülü rızık elde edilmesinde tam bir etkin güç olarak görmemelidir. Zira burada kul, iradesini sarf ile sebebe sarıldığında, istenilen işin vukuu ilahi iradeye bağlıdır. Bu manada çoğu kez, insan üzerine düşeni yapsa da sıkıntısı devam edebilir. Eğer sebepte mutlak bir etki gücü

⁷⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 2030-2031.

⁷⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 2052. Sakınmanın kaderin önüne geçemeyeceği bilgisini tekrar ettiği bir başka yerde buna Hz. Musa'nın ortaya çıkmaması için ne kadar çabalasa da muvaffak olamayan Firavun'u örnek gösterir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3287-3288. Yine benzer manada "Kaza geldiğinde göz görmez, kör olur" cümlesine yer veren müellif, bunu da Firavun'un durumunu izah sadedinde aktarır. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 10: 4072. Başka bir ayetin tefsirinde Firavun üzerinden ilgili hususları teyit eder. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4957-4958.

⁷⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1508.

⁷⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1989.

olsaydı, istenilen şey, her daim yaratılır, sebep tesirsiz kalmazdı. Halbuki durumun böyle olmadığı çeşitli vakalarla sabit olmuştur.⁸⁰

Müellif, yine bir vesileyle sebeplerin etkinliği ile ilahi irade arasında bağlantı kurduğu bir bölümde her şeyin tesirinin Allah ile kaim olduğunu, sebebin işlevi hususunda başka bir varlığın pay sahibi olmadığını söyler. Bu noktada insanlar sebeplere tevessül etme durumunda olsalar da, onların tesirini Allah'tan beklemeleri gerektiğini belirtir. Bu durumu gündelik hayatta herkesin tecrübe ettiğini düşünen müellif, kişinin bir işte tüm detayı sebep planında hazırlamasına rağmen, Allah yaratmayınca sonucun oluşmadığını ifade eder. Sebep, doğrudan etkin olsa, onun hazır edildiği her yerde, müsebbebin derhal oluşması gerektiği halde, bazen işin bunun aksine gerçekleştiğini söyler. Nadasını yapıp, tohumunu atan bir çiftçinin, ekininin bitmemesine şahit olmasını bu duruma örnek veren müellif, sonuç olarak tesirin Allah'a ait olduğu bilgisinin unutulmaması gerektiğini yineler.⁸¹ Bununla birlikte tefsirinin başka bir yerinde, Allah'ın sonuçları sebepleri ile bağlantılı hale getirdiğini, hiçbir ihtiyari fiilin sebebe tutunmadan gerçekleşmeyeceğini belirtirken ise bir nevi denge de sağlamış olur.⁸²

3. KUL FİİLLERİNİN KESBİ VE YARATILMASI

Mehmed Vehbi, Cebriyye'nin irade hakkındaki görüşlerine cevap bağlamında kulun, fiilinde iradesinin bulunduğu hususuna temas edince kesb kavramına da değinir ve ona dair bazı açıklamalar yapar. Kesb konusunu kimi zaman bir fiilin yaratılması aşamasıyla birlikte, kimi zaman ise müstakil olarak inceler. Bazen de açıklamalarının merkezine sadece o fiillerin yaratılma sürecini yerleştirir. Kesbi, kulun, iradesini fiiline yönlendirmesi şeklinde tanımlayan müellif, Allah'ın o fiili yaratmasına da "halk" denildiğini belirtir. İkisi arasındaki farkı izah ederken ilkinin bir alet ile kudret mahallinde vuku bulduğunu, ikincisinin ise aletsiz ve kudret mahalli dışında gerçekleştiğini söyler. Buna göre Allah, bir kulunun fiilini yaratırken bu iş, o kulunun ilgili fiilindedir, onu yaratan kudret ise Allah'ın bir sıfatıdır.⁸³

Mehmed Vehbi, kul fiilinin yaratıcısı konusunu akaid eserinde özel bir başlık altında incelerken ilgili görüşünü açık bir şekilde ortaya koyar. Buna

⁸⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4235. Müellif, başka bir ayetin tefsirinde de rızık üzerinden sebeplere sarılmaya dair benzer bilgiler aktarır. Buna göre rızık hususunda Allah dışında etkin bir güç yoktur. Ondaki gerçek müessir sadece Allah'tır. Kul elbette sebeplere sarılma ve çalışmayla sorumludur. Ancak sebep ile sonuç arasındaki ilişkinin istediği gibi gitmesi Allah'ın iradesine bağlıdır. Çiftçiye düşen ekin ekmektir, onu bitirip bitirmemek ise ilahi kudrete aittir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4904.

⁸¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4246-4247.

⁸² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5911.

⁸³ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 29-30.

göre kul fiilini yaratan Allah'tır. Zira ilgili ayetlerin bildirdiği üzere âlemin yaratıcısı Cenâb-ı Hakk olduğuna göre âlemin cüzlerinden biri olan kul fiilinin de yaratıcısı O'dur. Kulun, fiilinin yaratıcısı olmadığı açıktır. Zira çok defa insan sebebine sarılarak bir fiili yapmaya teşebbüs etmesine rağmen, Allah onu yaratmayınca, kişinin bütün emekleri zayi olarak o iş gerçekleşmemekte, ancak ilahi irade ona taalluk edip o fiili yaratınca ilgili iş vuku bulmaktadır. Buna göre kul, sebebe sarılarak o fiili kesbederken, onu yaratan ise Allah olmaktadır.⁸⁴ Mehmed Vehbi'nin bu konuda kul fiillerinin Allah tarafından yaratıldığı şeklinde zikrettiği görüş, bilindiği üzere Ehl-i Sünnet'in üzerinde ittifak ettiği bir düşüncedir. Bu görüşü hem Ömer Neseî (ö. 537/1142) gibi Mâtürîdî; hem de Teftâzânî gibi (ö. 792/1390) Eş'arî kelamcılarının eserlerinden takip etmek mümkündür.⁸⁵

Mehmed Vehbi burada insanın ihtiyari fiillerini kendisinin yarattığı fikrini nispet ettiği Mu'tezile mezhebini de eleştirip onların bu görüşünü reddeder. Bunun hem akıl hem de nakil itibarıyla batıllığının ortaya konulabileceğini belirtir. Bu manada fiilini yarattığı iddia edilen insanın o fiiliyle alakalı tüm tafsilatı bilmesi gerekirken ona hâkim olamamasını, fiilinin yaratıcısı olmadığı hususunu aklî olarak ispat ettiğini söyler. Bu duruma yürüme ve konuşma eylemlerini örnek veren müellif, kişinin bu fiillerinin en açık kısmını teşkil eden kaç adım attığı veya kaç kelime konuştuğu bilgisine dahi sahip değilken, bunlarla ilgili diğer tafsilata hâkim olmasının düşünülemediğini kaydeder. Dolayısıyla burada kulun, fiilinin yaratıcısı olmadığına ortaya çıkacağını belirtir. "Halbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır." (es-Sâffât 37/96) ayetini ise Mu'tezile'nin iddiasını nakzeden nakli delil olarak aktaran müellif, bu ve benzer muhtevadaki ayetlerin kulların işledikleri fiilleri yaratan varlığın Allah olup, bunda kulun dahil bulunmadığına işaret ettiğini kaydeder. Bu noktada bir fiilin iki kudretle zuhur etmesinin sıkıntısını gündeme getirebilecek olanlara cevap sadedinde kulun burada kudret ve iradesiyle o fiili kesbeden, Allah'ın ise onu yaratan olması münasebeti ile ilgili problemin oluşmayacağını söyler. Bu durumu izah için, kulun sebeplere sarılarak fiili kesbederken Allah'ın o sebepler üzerine teşekkül edecek fiili yaratacağı bilgisini verir.⁸⁶ Müellifin bu konuda zikrettiği delillerin, Teftâzânî tarafından da aynı şekilde aktarıldığı görülmektedir.⁸⁷

⁸⁴ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 24-25. Müellif, Nahl suresi 36. ayetinin tefsirinde de kulun, fiilinde kâsib, Allah'ın yaratıcı olduğunu yineler. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2821.

⁸⁵ Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1408/1988), 54.

⁸⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 25-26. Mehmed Vehbi, Mu'tezile'nin temel fikirlerine yer verdiği bir bölümde onların kulun, fiilini sadece kendi kudretiyle yarattığı, bunda ilahi kudretin bir etkinliği olmadığı görüşünü savunup bu manada beşeri fiillerde kaderi

Mehmed Vehbi, tefsirinde de yeri geldikçe kulun, fiilinin yaratıcısı olmadığına dair çeşitli yorumlar yapıp, Mu'tezile'yi eleştirir. Bunlardan birinde, Allah'ın insanları karada ve denizde yürüttüğünü bildiren ayeti (Yûnus 10/22) açıklarken Fahreddîn er-Râzî'den (ö. 606/1210) yararlanarak bu ilahi kelamın kul fiillerinin yaratıcısının Allah olduğuna delalet içerdiğini söyler. Bunu da insanların kara ve denizdeki seyirlerinin Allah'a nispet edilmesiyle açıklar. Mu'tezile mezhebinin aksi yöndeki görüşü doğru olacak olsa, bu yürüyüşlerin insanlara izafe edilmesi gerektiğini ileri sürer.⁸⁸ Yine güldürenin de ağlatanın da Allah olduğunu bildiren ayetin (en-Necm 53/43) tefsirinde aynı zattan istifade ile bu ilahi kelamın kul fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ve her eyleminin kaza kaderine göre şekillendiğine dönük bir delalet içerdiğini kaydeder.⁸⁹ Kuşları havada tutan varlığın Allah olduğunu bildiren ayetin (el-Mülk 67/19) tefsirinde de bu kelamın, Mu'tezile'nin iddia ettiğinin aksine, ihtiyari fiillerin ilahi kudret tarafından yaratıldığına dönük bir delil tazammun ettiğini belirtir.⁹⁰ Alak suresinin ilk ayetinin tefsirinde de, ilgili ilahi kelamda geçen "halk" kelimesinin mutlak, kayıttan azade bir şekilde kullanıldığını belirterek burada herkesin kendi fiilini yarattığını savunan Mu'tezile'nin söz konusu fikrinin reddedildiğini kaydeder.⁹¹

Müellif, tefsirinde kesb ile ilgili bazı müstakil açıklamalar da yapar. Burada kul fiilinin kesbe bağlı olarak gerçekleştiğini ve karşılığın da ona göre şekillendiğini vurgulamaya çalışır. Bu manada örneğin "Allah sizin kesbettiklerinizi bilir" (el-En'âm 6/3) ayetinden, her insanın kendi fiilini kesbettiği hususunun anlaşıldığını belirtir. Bu durumda kâsibin kul, yaratanın Allah olduğunu söyler.⁹² Yine "günah işleyenler (kesbedenler) yaptıklarının cezasını mutlaka göreceklidir" ayetinin (el-En'âm 6/120) tefsirinde buradan, kesbedilen her günaha ceza olduğu hususunun anlaşıldığını belirttikten sonra adeta kesbin tanımı mahiyetinde bir ifade aktarır. Bu manada kesin bir azim ile kararlaştırılmış, sebebine tevessül edilmiş, ancak yapılmasına fırsat bulunamamış günahtan da sorumlu olunacağını söyler. Ancak kalbe gelip

inkâr ettiklerini kaydeder. Ardından ilgili hadiste onların ümmetin Mecusisi olarak anılmalarını, kulu yaratıcı olarak görmeleri ile ilişkilendirir. Bk. Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 6.

⁸⁷ Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 55.

⁸⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2188. Fahreddîn er-Râzî'nin ilgili ayetten kulun fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına dönük çıkardığı söz konusu delalet için bk. Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 17: 71.

⁸⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5653-5654. Râzî'nin ilgili kanaati için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 17: 71.

⁹⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6052.

⁹¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 15: 6502.

⁹² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1371.

işlenmesine meyledilmeyen, sebebine yapışılmayan, sadece hatıra gelmekle kalınan işlerden ise sorumlu olunmayacağını belirtir. Bunu da hatıra gelen şeyde bir ihtiyarın bulunmamasıyla izah eder.⁹³

Bir diğer açıklamasında yine Fahreddîn er-Râzî'den yararlanarak kesbin, bir menfaatin elde edilmesi, bir zarardan kaçınılması amacına bağlı olarak gerçekleştiğinden, bu kavramın onlardan münezze olan Allah için kullanılmayacağını söyler. Hemen ardından insanın kesbettiği günahının sorumluluğunun kendisine ait olduğunu ilave ederek, bu kesbin hem amacına hem de fiillerini bu gayeye göre şekillendiren insanın ondaki sorumluluğuna işaret eder.⁹⁴ Başka bir ayetin tefsirinde ise ilgili açıklamaları teyit eden bir izah geliştirir. Fayda ve zarara göre şekillenen kesbin ancak kula ait olabileceğini, onun bu iki halden uzak olan Allah için kullanılmayacağını, bunların ancak kul için geçerlilik arzettiğini kaydeder.⁹⁵

Öte yandan müellif, tefsirinde kesb tabirini kimi zaman günah ve sevabın oluşmasında ana etken bir unsur olarak da aktarır. Örneğin bunlardan birinde ilahi merhamete mazhar olan kimi kişilerin kesbettikleri günahlarını Cenâb-ı Hakk'ın affettiği yönünde bir ifade kullanır.⁹⁶ Yine bir ayetin (el-En'âm 6/113) tefsirinde kimi insanların batıl inançları ve fasit amelleri,⁹⁷ bir diğerinde seyyiatı, zulüm ve başka birtakım günahları kesbettikleri ifadesine yer verir.⁹⁸ Bazen de kesb tabirini her iki durumu (günah-sevap) kapsayacak şekilde kullanır. Bu manada örneğin Allah'ın herkesi ameliyle kesbettiği yere ulaştıracağını kaydeder.⁹⁹

Mehmed Vehbi bu konuyla ilgili olarak kulun kesbettiği bir kötülüğün yaratılmasının neden kötü olarak görülemeyeceği meselesini de aydınlatır. Buna göre ilgili fiilin kötülüğü ve uhrevi bir cezayı gerektireceği Allah tarafından bildirilmişse ve terkini gerektiren nedenler aşikâr bir halde görünüyorsa, bilerek onun işlenmesi elbette kötüdür. Bu noktada Allah da, ilgili fiili kulun iradesi ve kesbine göre yaratan, mülkünde dilediği gibi tasarruf eden, üzerinde onu yaratmasını engelleyecek kimse bulunmayan ve hikmet sahibi olan bir varlık konumundadır. Burada özellikle ilgili son iki maddenin altını çizen müellif, hikmetinin idrak edilememesi ihtimalini güçlü bir şekilde vurgular. Böylece mazarrat olarak görülen nice şeylerde bir kısım

⁹³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1518.

⁹⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1043. Râzî'nin ilgili ifadeleri için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 11: 28.

⁹⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1371.

⁹⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1334

⁹⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1510.

⁹⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1531. Müellif, bir diğer ayetin tefsirinde kesbettikleri günahlar ifadesini kullanır. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1911.

⁹⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1534.

hikmet unsurlarının bulunduğu gözden ırak edilmemesi gerektiğini salık vermiş olur.¹⁰⁰

4. KUDRET

Mehmed Vehbi, kaza ve kader meselesini incelerken kimi zaman onunla alakalı bazı alt başlıklarda bir kısım itikâdî fırkaların görüşlerine yer verip bunlara dair yorumlar yaparak kendi yaklaşımını ortaya koyar. Bunun bir örneğini kulun, kudret açısından fiillerindeki etki düzeyine dair temel görüşleri inceleme aşamasında verir. Onları altı madde halinde sıralayan müellif, ilk olarak Cebriyye'nin, kulun kudretinin bulunmayıp, insanın fiilinin sadece ilahi kudretle gerçekleştiği görüşünü savunduğunu söyler. Eş'ariyye'nin, kulun, fiilin oluşumuna etkisi olmayan kudrete sahip bulunduğu, fiilinin ilahi kudretle gerçekleştiği yönünde kanaat bildirdiğini ve bunun cebr-i mutavassıt şeklinde anıldığını belirtir. İlkinin, kulu bir taş konumuna getirirken, ikincisinin kula, her ne kadar etkin olmasa da kudret nispet ederek daha farklı bir tavır geliştirdiğini kaydeder. Mu'tezile'nin, kulun ihtiyarı ve kudretiyle kendi fiilini oluşturduğu; filozofların ise, kulun, fiilini kendi kudretiyle, ancak zorunlu bir şekilde gerçekleştirdiği fikrine meylettiklerini söyler. Son görüşten kulun, fiilini bilerek ve düşünerek yapmadığı şeklinde bir netice çıkaran müellif, insanların çoğu fiillerini bu iki duruma uygun şekilde yaptığından hareketle ilgili yaklaşımın doğru olmadığını ilave eder.¹⁰¹

Beşinci olarak Ebû İshak İsferyânî'nin ise (ö. 418/1027) beşerî fiilin, insanın ve Allah'ın kudretinin fiile taalluk etmesiyle gerçekleştiği yönünde fikir bildirdiğini kaydeder. Nihayet altıncı olarak Ebû Bekir el-Bâkılânî'nin ise (ö. 403/1013) fiilin aslının ilahi kudretle, itaat ve isyan gibi vasfının ise beşeri güçle vuku bulduğu anlayışını tercih ettiğini söyler. Bunların içinde muhtar olan görüşün sonuncusu olduğunu ileri sürerek onu bir örnekle izah eder. Buna göre yetime vurulan tokat fiilini Allah yaratır, ancak buradaki niyet onun terbiyesi ise o fiil güzel iken, işkence mahiyetinde vurulursa kabahat olur. Müellif bu görüşü güzel görmesinin nedenini izah ederken onda kulun ihtiyarının bulunmasına atıf yapar. Şayet ilgili fiil itaat olacak şekilde gerçekleşirse, o kesbe bağlı olarak sevap; masiyet olacak surette vuku bulursa ona azabın terettüp edeceğini belirtir.¹⁰² Mehmed Vehbi'nin İsferyânî ve Bâkıl-

¹⁰⁰ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 30.

¹⁰¹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 26-27.

¹⁰² Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 27. İsferyânî'nin fiilin aslının iki kudretin birleşmesiyle meydana geldiği şeklindeki görüşü için bk. Kemâlüddîn Ahmed el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzâk eş-Şafîî (Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004), 255. Bu konuda İsferyânî ile aynı görüşü paylaşan

lanî'ye atfederek aktardığı bu görüşlerin, son dönem Osmanlı kelimcilerinden Süleyman Sırrı (ö. 1931) tarafından da benzer ifadelerle aynı şekilde ilgili zevata nispet ettiği görülmektedir.¹⁰³

Mehmed Vehbi, tefsirinde çok fazla yer vermediği bu meseleyle alakalı olarak Şems suresi 91/8. ayetinde zikredilen ilham kelimesinin anlamı bağlamında da kısa bir açıklama yapar. Bu doğrultuda kelimenin mealini aktarırken onun için diğer anlamlarının yanı sıra insana hayr ve şerri işleme kudretinin verilmesi gibi bir mana zikreder. Bunun tefsirinde ise Ebussuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) dayanarak bu kuvvete mebni, mümin takvayı seçtiğinden Allah'ın ona taati, kâfir ise fücuru tercih ettiğinden ona günahı kolaylaştırdığını söyler.¹⁰⁴

Müellif, bu meseleyle alakalı olarak Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındaki en temel ihtilaflardan birini teşkil eden kulun kudretiyle fiili arasındaki zaman ilişkisini de ele alır. Mensubu bulunduğu anlayışın bu konudaki görüşüne uyararak kulun kudretinin fiille birlikte olduğunu belirtir. Bu hükmünü de ihtiyari fiilin illetinin kudret olması ile açıklar. Buradan hareketle kudretin fiilden önce veya sonra olamayacağını belirten müellif, konuyu kesb ile bağlantılı hale getirir. Buna göre sebepler ve organlar sağlıklı olmak şartıyla kul cüzî iradesini fiili kesbetmeye sarf edince, Allah onda o fiiline dönük kudret yaratır. Kulun kasti, hayır veya şer her ne ise Cenâb-ı Hak onu halk eder. Hayra gücü varken, kuvvetini şerre yönlendiren kişi bunun dünyevî ve uhrevî sonuçlarına katlanmak durumunda kalır.¹⁰⁵

Müellif, kudret konusunu işlerken içerisinde bu maddenin de yer alacağı şekilde fiilin oluşum sürecine de yer verir ve onu dört aşama ile açıklar. Buna göre ilkin güç yetirilmeye elverişli (makdûr) her şeye yönelebilecek olan küllî irade gerekir. Bu irade her zaman kulda mevcuttur. İkincisi, sebep ve aletlerin salim olması gerekir ki, bu şart teklifin gerçekleşmesi için asıl konumundadır. Üçüncü olarak, kulun küllî iradesini bir yöne sarf etmesiyle oluşan cüzî irade şarttır. Nihayet dördüncü olarak iradenin sarf edilmesiyle

Sa'deddin Teftâzânî, tek makdurun, iki kudret altında gerçekleştiğini, ancak bunun farklı iki yönden tecelli ettiğini, bu manada fiilin, varlığa getirilmesi noktasında Allah'ın; kesbedilmesi hususunda kulun makduru olduğunu ifade eder. Bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 58-59. Bâkîllânî'nin kul fiilinin yaratılmasına dair görüşleri için bk. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, thk. Richard J. McCarthy (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957), 303-309.

¹⁰³ Süleyman Sırrı, *Kenzü'l-akâid* (Dersaadet: Ahter matbaası, 2. Basım, 1316), 62.

¹⁰⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 15: 6463. Ebussuûd Efendi'nin ilgili yorumu için bkz. Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-suûd* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 9: 164.

¹⁰⁵ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 64-65.

Allah'ın o kişide ilgili fiile dönük bir kudret, diğer ifadesiyle istitaat yaratması gerekir. İşte ilgili bu aşamalar ile fiil meydana gelir.¹⁰⁶

Meseleyi bu noktada kudret fiil birlikteliğine getiren müellif, Ehl-i Sünnet'in bu ikisinin birlikte gerçekleştiği düşüncesine bağlı olarak kulun fiilinin yaratıcısı olma gibi bir duruma geçemeyeceği görüşüne meylettğini kaydeder. Kendisinin de iştirak ettiği bu görüşü aktarmaya devam eden müellif, fiil aşamasında Allah, kulunda bu kudreti yaratmasa onun ilgili eylemi gerçekleştiremeyeceğini söyler. Eğer kulun kudreti ile sebep ve organların sıhhati maksut olursa, bu manadaki kudretin fiilden önce mevcut olduğunu teyit eder. Bu noktada, fiil öncesi kulun kudretin bulunmamasının ilgili teklifin aciz kişiye yapılmış olması gibi bir netice doğurmayacağını, zira organların sağlıklı olması anlamındaki kudretin fiil öncesi var olma anlayışını kendilerinin de kabul ettiğini kaydeder.¹⁰⁷ Mehmed Vehbi Efendi'nin bağlı bulunduğu fırkanın kurucusu olan İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de kudreti ikiye ayırdıktan sonra sebep ve organların selameti anlamında kudretin fiilden önce, fiilin doğrudan kendisine bağlı olarak ortaya çıktığı kudretin ise fiil ile aynı anda kişide bulunduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸

5. TEKLÎF-İ MÂ LÂ YUTÂK

Mehmed Vehbi, akaid eserinde teklîf-i mâ lâ yutâk meselesine de yer verir. Bu konuya giriş sadedinde öncelikle Allah'ın kullarını sorumlu tuttuğu her şeye onların gücünün yeteceği hükmünü zikrettikten sonra, Mâtürîdîler'in bu hususta delil olarak kullandıkları "Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemes" (el-Bakara 2/286) ayetine yer verir. Sonrasında teklîf-i mâ lâ yutâkın kısımlarına geçer. İlkini, gerçekleşmesi asla mümkün olmayan, ikincisini özünde mümkün, ancak kul açısından vukuuna imkân bulunmayan, nihayet üçüncüsünü, yine özünde mümkün, lâkin ilahi ilim açısından imkân barındırmayan teklif şeklinde aktarır. Üçüncüsüne (kimi) kâfirlerin imanını örnek veren müellif, bunun kendi özünde mümkün olsa da, ilahi ilim ve iradenin, onların ihtiyarlarını küfre yönlendireceklerine taalluk ettiği için Allah'ın ilmi açısından imanlarının muhal olduğunu söyler. Ancak onların iman etmelerinin kendi özünde mümkün olduğundan onunla sorumlu oldukları kaydını düşer. Söz konusu muhalliğin (muhal bi'l-gayr) onların iman etmelerini aslı itibariyle imkân dairesi dışarısına çıkarmadığı için, bu tarz teklifin gerçekleştiğini kaydeder.¹⁰⁹ Bu

¹⁰⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 65.

¹⁰⁷ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 65.

¹⁰⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dâru'l-Câmiati'l-İslâmiyye, ts.), 256.

¹⁰⁹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 64.

taksim benzerini, kimi zaman sıralamalar değişse de Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355), Teftâzânî ve Molla Hüsrev (ö. 885/1480) gibi ulema da yapar.¹¹⁰

Mehmed Vehbi, kâfirlerin korkutulup korkutulmamasının eşit olduğunu bildiren ayetin (el-Bakara 2/6) tefsirinde de teklîf-i mâ lâ yutâka dair bir açıklama yapar. İlgili ayetin teklîf-i mâ lâ yutâkın cevazına delil olduğunu beyandan sonra Allah'ın ezelde, inatçı kâfirin dünyaya geldiğinde iradesini küfre yönlendirip iman etmeyeceğini bildiğini söyler. Hemen ardından akla gelebilecek olan bir ihtimali, bu bilginin o kişinin iman etmesine bir engel teşkil edip etmediği sorusunu ortaya atarak onu cevaplamaya çalışır. Her ne kadar bu kâfirin iman etmesi muhal olsa da, bu muhalliğin özde (muhal bi'z-zat) değil, arızî (muhal bi'l-gayr) bir muhallik olduğunu belirtir. Bu hususu izah sadedinde bu tip kâfirlerin iman etmelerinin özünde mümkün olduğunu, ancak ilahi ilmin onların iman etmeyeceklerine taalluk etmesi itibariyle bunun gayr ile (ilahi ilim) muhal bir iş konumuna geldiğini söyler. Hemen ardından Allah'ın bilgisinden dolayı onların iman etmemeleri gibi bir durumun söz konusu olmadığını belirtir. Burada klasik açıklamaya tutunarak, ilm-i ilahinin maluma (iman etmeyecekleri) tabi bulunduğunu, yoksa onların iman etmemelerinin ilahi ilme tabi olmadığını kaydeder.¹¹¹ Müellifimiz gibi müfessir ve Mâtürîdi bir kelamcı olan İsmail Konevî (ö. 1195/1781) de ilgili kişilerin imanının özünde (muhal bi'z-zât) değil başka bir nedene bağlı (muhal bi'l-gayr) olarak imkânsız olduğunu vurgular.¹¹²

Mehmed Vehbi, Allah'ın kullarını özünde güçlerinin yeteceği işlerle mukellef tuttuğu şeklindeki kabulünü tefsirinde sürekli dile getirir. Bunlardan birinde Fahreddîn er-Râzî'den yararlanarak "latif" in diğer manalarının yanı sıra kullarını, takatlerini aşan iş ile sorumlu tutmayan varlık anlamına geldiğini söyler.¹¹³ Yine Allah'ın kuluna takati ölçüsünde teklifte bulunacağını bildiren ayetten (el-En'âm 6/152) hareketle de teklifin yeterli ölçüde verilen kudret ile mukayyet olup, onu aşan bir teklifin söz konusu olmayacağını kaydeder.¹¹⁴ Benzer muhtevadaki bir ayetin (Müminûn 23/63) tefsirinde şerî ahkâm içerisinde kul takatini aşan bir husus olmadığı, teklifin onun kudre-

¹¹⁰ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülğaffar el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997), 3: 291; Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989), 4: 298; Molla Hüsrev Muhammed b. Ferâmuruz, *Hâşiye alâ Envâri't-tenzil*, Milli Kütüphane, Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, nr. 50 Damad 60, 111a.

¹¹¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 50.

¹¹² İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Teklîf-i mâ lâ yutâk*, İ.B.B. Atatürk Kitaplığı, Yazma Eserler, nr. 297.413 KON 297.413 KON 1, 12b-13a.

¹¹³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1498. Râzî'nin ilgili ifadeleri için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 13: 140.

¹¹⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1562.

tiyle orantılı olduğu yorumunu yapar.¹¹⁵ Yine bir vesileyle teklifin kulun vüsati nispetinde olduğunu beyandan sonra, bu manada savaşıma gücü olmayan kimselere bu yönde bir teklifin, teklîf-i mâ lâ yutâk kabilinden olduğu için ilgili kişilerin harp ile mükellef tutulmadıklarını belirtir.¹¹⁶ Kişiyeye gücünü aşan bir iş ile teklif yapmanın muhal olduğunu ifade ettiği bir yerde ise bunun gerekçesini ilgili talebin fayda içermeyen abes bir iş mevkiinde olması ile izah eder.¹¹⁷

Yine bir diğer ayetin (el-A'râf 7/42) tefsirinde Allah'ın her kula gücü ölçüsünde teklifte bulunup, onu aşan bir iş ile sorumlu tutmadığı yorumunu yaptıktan sonra Cebriyye'ye dönük itirazını yineleyerek, onların dediği gibi kulun, fiilinde bir dahli olmasa, ona gücü nispetinde bir teklifte bulunmanın anlamı kalmayacağını söyler. Ardından bu ifadesini açarak, gücü miktarınca teklifin; kulun kendi ihtiyar ve kudretiyle yapabileceği iş ile teklif anlamına geldiğini belirtir. Bu ayetten kulun kesbine muktedir olduğunun anlaşıldığını ilave eder.¹¹⁸

6. HİDAYET-DALALET

Müellif, hidayet ve dalalet meselesine bakışını tefsirinde ilgili kimi ayetlerin yorumu aşamasında ortaya koyar ve her daim onları kulun iradesi ile bağlantılı hale getirir. Hidayetin ilki, doğru yolu gösterme ve delilleri beyan etme; ikincisi matluba ulaştırma, imana dâhil edip iyi amellere muvaffak kılma (*tevfik*) şeklinde iki anlamı olduğunu belirten müellif, ilk anlamı ile hidayetin Hz. Peygamber'e; ikinci anlamda ise Allah'a ait olduğunu söyler. Kimi ayetlerde Hz. Peygamber'e nispet edilirken, diğer bir kısmında ondan nefyedilen hidayeti bu bağlamda değerlendirmek gerektiğini kaydeder.¹¹⁹

Müellif, "Allah, insanların hidayetlerini murat etse, ihtilaf etmezlerdi velâkin hidayetlerini murat etmedi" (el-Bakara 2/253) şeklinde anlam verdiği ayetin tefsirinde, bunu onların iradelerini hidayete sarf etmemeleri nedeniyle Allah'ın onu murat etmemesi şeklinde açıklar. Bundan asla kimi insanların küfrü seçmeye mecbur kaldıkları gibi bir anlamın çıkmayacağını belirtir. Bunu da insanların ihtiyari fiillerini, Allah'ın onların iradelerine göre yaratması üzerinden izah eder.¹²⁰

Yine Allah'ın kimi dilerse saptıracağı, kimi dilerse de doğru yola eristireceğini beyan eden ayetin (el-En'âm 6/39) tefsirinde zahiri itibariyle cebr bil-

¹¹⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 9: 3643.

¹¹⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 2085-2086.

¹¹⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 14: 5977-5978.

¹¹⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1627.

¹¹⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 10: 4121-4122.

¹²⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 469.

diren ilgili ifadeleri açıklar ve bu durumu kulun iradesine bağlar. İradesini doğru yola sarf eden kimseyi Allah'ın da hidayete erıştirdiğini kaydeder. Burada Ebussuûd Efendi'ye dayanarak, Allah'ın iradesinin, ihtiyari fiillerinde kulun iradesine tabi olduğunu, yani kulun kendi dalaletini irade etmesiyle Cenâb-ı Hak'ın da onda dalalet yarattığını kaydeder.¹²¹ Başka bir ayetin (el-En'âm 6/149) tefsirinde ise, bu sefer daha önce Ebussuûd Efendi'ye nispet ettiği görüşü doğrudan kendi fikri şeklinde aktarır. Bu manada Allah'ın ilgili beşeri fiillerde gerçekleştirdiği yaratmasının kulun iradesini sarf ettiği yöne bağlı olduğunu, bu irade olmayınca söz konusu yaratmanın vuku bulmadığını kaydeder.¹²² Bir diğer ayetin (İbrâhim 14/1) tefsirinde yine Allah'ın iradesi taalluk etmedikçe kimsenin iman edemeyeceğini vurgularken, hemen ardından bu iradesinin kulun iradesine tabi olduğunu belirtmekten kendisini alamaz.¹²³ Tefsirinin bir başka yerinde ilahi iradenin kulun iradesini sarf ile gerçekleştirdiği meşietine dayandığı bilgisini teyit eder.¹²⁴ Bir başka yerde ise kulun iradesini sarf ile gerçekleştirdiği kesbinin, ilahi iradenin sebebi olduğunu, yoksa Allah'ın meşietinin onun kesbine sebep teşkil etmediğini yineler.¹²⁵ Akaid eserinde de ilgili fiillerde ilahi irade ve yaratmanın kulun ihtiyarına göre şekillendiği vurgusunu yapar.¹²⁶

Müellif, yine bir başka ayetin (Âl-i İmrân 3/87-90) tefsirinde irade ile hidayet arasında yakın bir bağ kurar. Kulun, iradesini yönlendirerek tevhid delillerini araştırınca Allah'ın onda vahdaniyet bilgisini yaratacağını söyler. Bu bilginin hidayet olduğunu belirtir. Burada kâfirlerin ise iradelerini, küfre sarf ettikleri için Allah'ın onlara hidayet etmediğini kaydeder. Hidayetin şartının, iradeyi imana yöneltmek olduğunu, bu şarta riayet edilmeyince, meşrut konumunda bulunan hidayet de yaratılmayacağını belirtir.¹²⁷

Müellif, irade ile hidayet arasında bağlantı kurduğu gibi, doğal olarak onunla dalalet arasında da ilişki kurar. Bu manada örneğin ilgili ayetin (en-Nisâ 4/44) tefsirinde Yahudi ilim ehlinin en temel iki vasfından birinin dalaleti ihtiyar etmek olduğunu belirtir. Burada o düştükleri dalaletin ise Hz. Peygamber'i yalanlayıp kendi dinleri üzere kalmak olduğunu kaydeder. Müellif, ilgili ayette zikredilen dalaleti satın alma ifadesine, hem mealinde hem de tefsirinde sürekli dalaleti ihtiyar etme şeklinde anlam vererek onun

¹²¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1414-1415. Ebussuûd Efendi'nin ilgili düşüncesi için bk. Ebussuûd Efendi, *Tefsîru Ebi's-suûd*, 3: 132.

¹²² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1557.

¹²³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2713. Müellif Nahl suresi 35 ve 93. ayetlerinin tefsirinde de benzer vurguları yapar. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2819-2820, 2890.

¹²⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 5: 1973.

¹²⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 13: 5109.

¹²⁶ Mehmed Vehbi, *el-Akâidü'l-hayriyye*, 40.

¹²⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 659.

kişinin kendi seçiminden kaynaklandığını vurgular.¹²⁸ Yine başka bir ayette “Allah’ın idlal ettiği” (en-Nisâ 4/88) ifadesini yorumlarken de ilgili kimsele-ri, iradelerini kötülüğe sevk etmeleri nedeniyle Cenâb-ı Hakk’ın küfür ve dalaletlerine hükmettiği kişiler olarak tavsif eder.¹²⁹ Ayrıca kimi kâfirlerin iradelerini imana sarf etmedikleri için bu hal üzere kaldıklarını kaydettiği gibi,¹³⁰ Âzer’in, tüm uğraşlara rağmen hidayete ermemesini de iradesini bu yöne sevk etmemesiyle açıklar.¹³¹ Aynı şekilde Allah’ın murat etmesi halinde kimsenin şirk koşamayacağını, ancak müşriklerin iradelerini bu şekilde kul-lanmaları üzerine onlarda şirki yarattığını da belirtmeden geçmez.¹³²

Mehmed Vehbi, yine aynı doğrultuda, ruhsuz iken kendisine hayat bah-şedilen insanların inkâr etmelerini kınayan ayetin (el-Bakara 2/28) tefsirinde Fahreddîn er-Râzî’ye atıfla irade ile küfür arasında bağlantı kurar. Ona göre bu ayet, küfrün, kişinin kesbi ve ihtiyarıyla gerçekleştiğine işaret eder. Zira onların kınanması, irade sahibi olduklarını gösterir. Her ne kadar küfrü yaratan Allah olsa da, bu hal, kulun iradesini küfre yöneltmesi nedeniyle gerçekleştiğinden, onun mesuliyeti düşmez. Dolayısıyla kulun küfre girme gibi bir mecburiyeti olmadığından, küfrün yaratılması, kendisi namına bir mazeret teşkil etmez.¹³³

Müellif, bir ayetin (en-Nisâ 4/115) tefsirinde yaptığı açıklamayla da irade ile dalalet arasında bağlantı kurar. Bütün alametlerine rağmen hâlâ Hz. Pey-gamber’e muhalefet eden kimselerin ilahi yardıma nail olamayacağını ifade ederken, bunu Allah’ın hak yola bağlanmayı terk eden ve tevhid anlayışın-dan uzak bir dine ittiba eden kişiyi, seçtiği ve irade ettiği yol üzere bırakma-sıyla açıklar. Bu şekilde hakkı terk edip, batıl bir yolu ihtiyar eden kimseyi cehennemine koyacağını ilave eder.¹³⁴ Bir diğer Mâtürîdî kelamcı ve müfes-sir Ebu’l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310) benzer vurgularla küfrün kulla-rın, ihtiyarlarını o yöne sevk etmeleriyle açıklar.¹³⁵

Mehmed Vehbi’nin, içinde dalaletin geçtiği kimi ayetlerin meallerini ver-irken de genel anlamda bu hususta kulun fonksiyonunu izah babından,

¹²⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 3: 934-935.

¹²⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 3: 1002.

¹³⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 4: 1381.

¹³¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 4: 1458.

¹³² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 4: 1466. Müellif konuyla ilgili ayetlerin tefsirinde daha çok mücerret olarak irade kelimesini kullanmakla birlikte bazen irade-i cüziyye tabirini de kul-lanır. Örnek olarak bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 4: 1506.

¹³³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 1: 86. Râzî’nin ilgili ayete yönelik tefsiri için bk. Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 2: 162-167.

¹³⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü’l-beyân*, 3: 1048-1049.

¹³⁵ Ebü’l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl ve hakaikü’t-te’vil*, thk. Yusuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru’l-Kelîmî’t-Tayyib, 1419/1998), 3: 8.

ayetin zahirinde geçmeyen “ihtiyar” kelimesini kullandığı görülür. Örneğin “Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, şüphesiz derin bir sapıklığa sapmıştır.” (en-Nisâ 4/136) ayetine mana verirken bu kişilerin dalaleti ihtiyar edip yoldan çıktıkları vurgusu yapar. İlgili ayetin tefsirinde de söz konusu kişilerin hakka ulaşamayacak şekilde dalaleti ihtiyar ettiklerini teyit eder. Böylece yine irade ile dalalet arasında yakın bir ilişki kurup, muhtemel bir cebrin önüne geçmeye çalışır.¹³⁶ Yine “Allah, her kimi doğruya erdirmek isterse, onun göğsünü İslâm'a açar. Kimi de saptırmak isterse, onun da göğsünü göğe çıkıyormuşçasına daraltır” ayetinin (el-En'âm 6/125) mealini verirken onun zahirinde geçmeyen bir manayı da ilave eder. Burada Allah'ın dalaletini murat ettiği kimse- nin bu durumu kendi kötü seçimi nedeniyle hak ettiğini belirtir. Hidayet için ise ilahi lütuf tabirini kullanır.¹³⁷ Yine Allah'ın küfür ve zulüm üzere olanları hidayet etmeyeceğini bildiren ayetin (en-Nisâ 4/168) mealini verirken, henüz tefsir aşamasına geçmeden bunun sebebini ara bir cümleyle izah eder ve onlardan imanın sâdir olmayacağını bildiği için Allah'ın bu kişileri doğru yola iletmeyeceğini söyler.¹³⁸

Mehmed Vehbi, Allah'ın, kalplerini temizlemeyi murat etmediği kişilerden bahsettiği ayeti (el-Mâide 5/41) açıklarken de bunun gerekçesini, o kâfirlerin iradelerini kalplerini temizlemeye sarf etmemeleri ile açıklar. Bundan dolayı da Allah'ın o kimselerin kalbinde temizlik yaratmadığını söyler.¹³⁹ Yine Allah'ın zalimleri hidayet etmemesini (el-Mâide 5/51) onların iradelerini dalalete yönlendirmelerinin bir sonucu olarak izah eder.¹⁴⁰

Müellif, kimi ayetlerin tefsirinde ise irade ile hidayet ve dalalet arasındaki ilişkiyi devam ettirmekle birlikte işin içerisine ilahi tevfiği de dâhil eder. Bu yorumlarından birinde hidayette tevfiğ bulunurken, dalalette ise ondan mahrum kaldığını söyler. Bununla birlikte aynı aşamada kulun hidayete bir istidlalde bulunarak ulaşırken, diğer kişilerin ise dalaleti ihtiyar ettiklerinden bu konumda kaldıklarını belirtmekten geri durmaz.¹⁴¹ Müellifin bir ayetin (el-İsrâ 17/54) tefsiri sadedinde iradenin hayra yönlendirilmesiyle tevfiğe ulaşılacağını ifade etmesinden onun bu yardımı bir sebep değil sonuç olarak gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁴² Müellif, Yûnus suresinin 10/25. ayetinin tefsirinde de hidayeti; iradesini doğru yola sarf edenlere ilahi tevfiğ ile

¹³⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1079.

¹³⁷ İlgili ayetin tefsirinde ise hem hidayet hem de dalaletin kulun iradesini sarf ettiği yöne göre şekillendiği vurgusunu yapar. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1525.

¹³⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1119.

¹³⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1223.

¹⁴⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 3: 1245.

¹⁴¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 4: 1608.

¹⁴² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3008.

verilmiş bir güzellik olarak aktarırken, iradesini bu yönde kullanmayanlara tevfiğin olmayacağını vurgular. Ayrıca ayetten hidayetini meşietle mukayyet olduğunun anlaşıldığını, yine Allah'ın emri ile iradesinin farklı olduğunun ortaya çıktığını belirtir. Bunu da Allah'ın herkese hidayeti emretmesi, ancak hepsinin hidayetini murat etmemesiyle açıklar. Burada da hidayetini kulun iradesiyle oluşup bu iradesinin olmadığı yerde Allah'ın da iradesinin bulunmayacağını tekrar eder.¹⁴³ Nahl suresi 16/36. ayetinden de ilahi emir ile ilahi iradenin farklı olduğu yönünde bir çıkarım yapan müellif, Allah'ın kâfire imanı emrederken onun iradesini imana sarf etmeyecek olmasından naşi (kaynaklı) imanını dilememesini bu duruma örnek verir. Buradan emrin iradeyi tazammun ettiği şeklinde görüş bildirenlerin yanıldığının anlaşıldığını kaydeder.¹⁴⁴ Yine bir diğer ayetin (Ra'd 13/33) tefsirinde hidayette tevfiğin işlevini vurgular iken dalalet düşenlerin durumunu iradelerini kötülüğe sarf etmeleri ile açıklar.¹⁴⁵ Başka bir yerde ise kendisinden dalalet anlamı kastettiği hızlanın da yine iradenin kötülüğe teveccüh edilmesine göre gerçekleştiğini ifade eder.¹⁴⁶

7. ECEL

Mehmed Vehbi kulun hidayete erme ve dalalet düşme gibi kendi iradesinin ön planda olduğunu düşündüğü yerlerde bu yönde açıklamalar yaparken, ölüm gibi kendi ihtiyarının pek bir anlam ifade etmediği alanlarda ise mücerret olarak ilahi ilim ve iradeyi vurgulayan izahlar geliştirir. Bunun bir örneğini, ilahi ilim ve irade ile ölüm arasında kurduğu bağlantıda görmek mümkündür. Bu manada müellif, bir kişinin ölümünün Allah'ın emri, onun vefatına yönelik iradesi ve ilminin taallukuna bağlı şekilde gerçekleştiğini söyler. Bu doğrultuda konuyla ilgili bir ayetin (Âl-i İmrân 3/145) tefsirinde yaptığı bir izaha bağlı olarak maktulün de eceliyle öldüğünün anlaşıldığını kaydeder.¹⁴⁷ Nitekim Bâkîllânî de maktulün ecelinin öne mi alındığı şeklinde ortaya attığı mukadder bir soruya cevap verirken bu kişinin de eceliyle öldüğünü belirterek Ehl-i Sünnet'in bu konudaki temel yaklaşımını ortaya koymuş olur.¹⁴⁸

¹⁴³ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2192.

¹⁴⁴ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2821. Müellif, yine bir vesileyle ilahi iradenin rızayı gerektirmediğini, zira rızanın iradeden ayrı bir şey olduğunu, her razı olunan yerde irade varken, iradenin olduğu her yerde rızanın olmadığını söyler. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4846.

¹⁴⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2649.

¹⁴⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 8: 3117.

¹⁴⁷ İlgili ayette geçen "kitâb-ı müeccel" tabirinin her şahsın ecelinin tayin edilip yazıldığı kitap ve zaman anlamına geldiğini kaydeder. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 739.

¹⁴⁸ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 332.

Mehmed Vehbi, akaid eserinde de maktulün kendi eceliyle öldüğünü bir hüküm olarak ortaya koyar ve izahlarını bu doğrultuda geliştirir. Maktulün ilahi takdire bağlı olarak eceliyle vefat ettiğini belirtirken, bunu onun ilgili vakitte ezeli ilme göre vefat edeceğine dair verilmiş hüküm üzerinden izah eder. Ecelin, öldürülme yahut başka bir sebebe mebni olarak ortaya çıkabileceğini, dolayısıyla öldürülme de hiçbir zaman değişmeyen eceline bağlı olarak vefat edeceğini kaydeder. Burada ecelin değişmesinin, ilahi hükmün değişmesi anlamına geleceği için böyle bir işin söz konusu olamayacağını savunur. Her ümmetin eceli olup, vakti gelince bunun ne ertelenip ne de öne alınacağını bildiren ayetin de (el-A'râf 7/34) ecelin tebdile müsait olmadığı hususuna delil içerdiğini ifade eder.¹⁴⁹

Tefsirinde de benzer vurguları yapan müellif, hiçbir ümmetin ecelini ne geri ne de ileri alabileceğini beyan eden ayeti (el-Hicr 15/5) yorumlarken hem birey hem de millet olarak kimsenin muayyen ecel vaktinde helak olmaktan kurtulamayacağını belirtir. Herkes için ecelin bir olup, bunun ikiye ihtimali olmadığını ilave eder.¹⁵⁰ Yine bir diğer ayetin (el-Ahzâb 33/16) tefsirinde ecelin bir olduğu yönünde açıklamalar yapar. Önce ölümün iki çeşidi olabileceğini belirten müellif, bunların ilkinin, kazaya uğramadan “mev'ûd eceliyle” ölme, ikincisinin ise boğulma ve yanma gibi bir afet veya kaza ile vefat etme şeklinde cereyan edebileceğini söyler. Ayetin, her iki çeşidini de içine alacak şekilde ecelden bahsettiğinden hareketle, onun bir olduğunu, vakti gelmeden ölümün yetişmeyeceği gibi, zamanı eriştiğinde ondan kaçışın da bir fayda sağlamayacağını belirtir.¹⁵¹

Müellif, yine kader ile ölüm arasında bağlantı kurduğu bir ifadesinde ilgili ayetten (Âl-i İmrân 3/168) hareketle kaçmanın kadere mani olmayacağını, savaşa katılmamakla ölümden kurtulma düşüncesi doğru olsa, aynı şekilde ölümün kendinden de kaçmanın mümkün olması gerektiğini, halbuki bunun imkân dairesine girmediğini dile getirir.¹⁵²

Müellif, (Âl-i İmrân 3/154) ayetinin tefsirinde ise bir vesileyle ölüm üzerinden kulun kaderinin değişmeyeceğine atıfta bulunur. Savaşa katılmayıp evlerinde bekleseler öldürülmekten kurtulacaklarını iddia eden münafıkların sözlerine dair zikredilen bu ayetin yorumunda, sakınmanın kadere geri çevirmeyeceğini, tedbirin takdire karşı koyamayacağını belirtir. İlahi ilmin

¹⁴⁹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 66.

¹⁵⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2728.

¹⁵¹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4402-4403.

¹⁵² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 780-781.

taalluk ettiği bir şeyin gerçekleşmeme ihtimalinin, bu ilmin cehalete dönüşmesini beraberinde getireceğinden ötürü onun muhal olduğunu kaydeder.¹⁵³

Mehmed Vehbi, bu konuyla ilgili olarak öldürülen kişinin eceli hakkında farklı bir fikir yürüten Mu'tezile mezhebinin (Bağdat Ekolü) görüşlerini aktarıp ona da cevap verir. Onların maktulün ecelinden önce öldüğü, öldürülme, eceli gelinceye kadar yaşayacağı, katilin dünyada zemme, ahirette azaba müstahak olmasının maktulün ecelini geriye almasından kaynaklandığı ve sadaka ile sıla-i rahim gibi kimi ibadetlerin ömrü uzatacağını bildiren hadislerden insanın iki eceli olduğu hususunun anlaşıldığı gibi görüşleri sürdüklerini kaydeder.¹⁵⁴ Nitekim aynı fikri kabul etmese de Kâdî Abdülcebbar da, Mu'tezile'nin Bağdat kolunun maktulün, öldürülme yaşayacağı görüşünü benimsediğini belirtir.¹⁵⁵

Bu aktarımı takiben onların bu fikirlerinin doğru olmadığını söyleyen Mehmed Vehbi, bu iddialara cevap vermeye başlar. Bu manada önce katile dünyada kısas yapıp, ahirette ceza verilmesinin, onun ilahi yasağı delmesinden kaynaklandığını belirtir. Bu işi kendi iradesi ile gerçekleştirdiğinden ötürü onun dünyada zemme, ahirette azaba müstahak olduğunu ekler. Bu noktada bazı ibadetlerle ömrün uzadığına dair rivayeti de değerlendirmeye alır. Ondan, bu tür ibadetlerle bezeli kısa bir ömrün, bu işlerden uzak şekilde sürdürülen uzun bir hayatın değerine denk olduğu ve onunla benzer berekete sahip bulunduğu hususunun kastedildiğini söyler. Bütün bu izahları takiben sonuç olarak ecelin bir olduğunu ve hangi sebeple olursa olsun bir insanın ölümünün, ilahi takdire bağlı olarak muayyen bir ecel ile gerçekleştiğini kaydeder.¹⁵⁶

8. KADER SAVUNUSU VE KONUYLA İLGİLİ İTHAMLARA CEVABI

Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye* adlı eserinde kaza kaderin tarifini yaptıktan ve ikisi arasında ayrılmaz bir bağ olduğunu ifade ettikten sonra bu inanç maddesine yönelik ileri sürülen şüphelerin cevabı mahiyetinde bilgiler de paylaşır. Bu noktada kaderle ilgili olarak "onun kişiyi tembelliğe sevk ettiği şeklindeki" en temel eleştiriyi gündemine alan müellif, Avrupalıların ortaya attığını söylediği bu tenkidi cevaplamaya başlar. Ona göre ka-

¹⁵³ Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 2: 757-758. Yine bir vesileyle çoğu insanın, takdirin tedbire galip geleceğini bilmediklerini kaydeder. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 7: 2554. Yine insanların ilahi muradı bilmedikleri için takdire karşı tedbirle meşgul olsalar da, bundan bir fayda görmediklerini belirtir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsâtü'l-beyân*, 8: 4066-4067.

¹⁵⁴ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 66. Sadakanın ömrü uzattığına dair ilgili hadis için bk. Buhârî, "Edeb", 12; Müslim, "Birr", 20, 21. Sıla-i rahmin ömrü uzattığına dair bk. Buhârî, "Edeb", 12; Müslim, "Birr", 20, 21; Tirmîzî, "Birr", 49.

¹⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 782.

¹⁵⁶ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 66.

dere imanın kişiyi ataletle sevk etmesi bir tarafa aksine o, insanları çalışmaya yönlendirir. Bunu da İslam'ın insanları güçlü bir şekilde sebebe sarılmaya ve teşebbüste bulunmaya sevk etmesi, hatta bunu onlara emretmesi ile izah eden müellif, Müslümanlar'ın kendileri için takdir olunan şeylerin sebeplere tevessül etmek suretiyle gerçekleşeceğine itikat ile çalışıp çabaladıklarını belirtir.¹⁵⁷ Mehmed Vehbi gibi bu iddiayı gündemine alan son dönem Osmanlı kalamcılarında Mustafa Sabri Efendi (1869-1954) de, kadere inanmanın kişiye tembelliğe değil, çalışmaya teşvik ettiği yorumunda bulunur.¹⁵⁸

Mehmed Vehbi, kaderin kişiyi çalışmaya sevk ettiğini ifade ettikten sonra bu gayret neticesinde ortaya çıkan durum üzerinden kader inancının kişiye sağladığı faydalara da dikkat çeker. Buna göre kişi ilgili emeğine bağlı olarak arzuladığı hedefe ulaşırsa, bunun mukadder olduğunu düşünürken, ulaşamadığında ise yine aklına ilahi kadere getirip kendisini teselli eder. Buradan kadere imanın kişinin kalbine huzur verdiği ortaya çıkar. Zira bir işte emeğinin karşılığında hedefine varamayan kişi başka işe yöneldiğinde bu anlayışından bir zarar görmez. Ayrıca burada ilahi takdiri hatırına getirmekle ızdırabını dindirip kalbini sükûna erdirir. Bu tavrın, ilgili başarısızlık neticesinde sürekli esef etmekten daha uygun olduğu açıktır. Nitekim insanın başına gelen her felaketin daha önce yazıldığını ifade eden Allah'ın bunu, kişinin eriştiği güzellikten şımarmaması, kaybettiklerine üzülmemesi adına bildirdiğini buyurması (el-Hadîd 57/22-23) ilgili hususu anlatmaktadır. Ona göre geçmişe karşı esef, gelmiş ve geleceğe karşı şımarıklık gösterilmemesini tavsiye eden bu ayet, kadere imanın kişiyi rahata erdiren bir hüviyete sahip olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁵⁹

Öte yandan kadere imanın faydasına temas ederken, onunla tevekkül arasında da bir bağ kuran müellif, aslında bu itikad maddesine inanmanın Cenâb-ı Hak'a dayanma ve güvenme anlamına geldiğini belirtir. Kadere inanan kişinin çalışmasının karşılığını aldığı şükür, alamadığında sabır hasletini geliştireceğini kaydeder. Bu noktada kadere inanmanın faydasını daha güçlü şekilde vurgulamak için ona inanan ile inanmayan arasında mukayese de yapar. Buna göre kadere inanmayan kişi de ne kadar uğraşırsa uğraşsın, onun olmayacak işi yine olmayacak, olacak işi ise hayata geçecektir. İşin gerçekleşip gerçekleşmemesi hususunda ona inanan ile inanmayan arasında bir fark yok iken, bu ikinci kişi diğerine nispetle şükür ve sabır bir gibi bir erdemden uzak kalacaktır. Zira onun tek dayanağı nefsidir. Diğer bir ifadeyle kadere inanan kişinin itimadı Allah'a iken, inanmayanın kendi nef-

¹⁵⁷ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 60.

¹⁵⁸ Mustafa Sabri, *Dini Müceddidler* (İstanbul: Sebil Yayınları, 3. Basım, 1994), 127-128.

¹⁵⁹ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 60-61.

sinedir. Bu durumda ikisi de çalışan bu kişilere bakıldığında gayretine kadere imanını da ekleyen kimsenin daha iyi bir konumda olduğu görülür.¹⁶⁰

Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye* adlı çalışmasında aktardığı bu bilgileri, akaid eserinde de teyit eder. Bu iman maddesinin sebebe sarılmanın önüne asla bir engel teşkil etmediğini, onun sadece Cenâb-ı Hakk'a itimat ve tevekkül nişanesi olduğunu, Müslümanlar tam anlamıyla kaza ve kaderi bilmediklerinden sebebe yönelmekten geri kalmadıklarını ifade eder. Bu doğrultuda onların, şeriatın öğrettiği üzere bir işe teşebbüste bulunup gayretini ikmal ettikten sonra, Allah'a tevekkül içerisinde, kendileri hakkındaki ilahi kazanın nasıl cereyan edeceğini beklemeye başladıklarını söyler. Bu aşamada her ne sonuç çıkarsa, onu ilahi takdire bağlayıp kalplerini ferah tuttuklarını kaydeder. Burada yine aynı vurguyu yaparak, kadere iman etmenin Avrupalı'nın zannettiği gibi kişiyi tembelleğe sevk etmediğini, aksine onu kadere dönük bir çaba içerisine soktuğunu ileri sürer.¹⁶¹

Müellif, kadere rızayı tevekkül üzerinden tebci etmekle birlikte, tefsirinde bu hususta yanlış anlamının önüne geçecek bir izah da geliştirir. Bu mada rızka ulaşmak için sebebe sarılmanın tevekküle engel olmadığını belirtir. Örneğin çiftçinin hububat ekmesinin bizatihi tevekkül olduğunu kaydeder. Bu noktada onun görevini yaptıktan sonra, ekinin bitmesini Allah'tan bekleyip, kalbini O'na bağladığını söyler. Bunu da, o kulun Cenâb-ı Hak dışında hiçbir varlığın o ekini bitirme gücüne sahip olmamasını bilmesiyle açıklar.¹⁶²

Mehmed Vehbi, kadere imanın kişiyi tembelleğe sevk ettiği iddiasını çürütmek için gündelik hayattan bazı örneklere de tutunur. Kader karşısında Müslümanlar'ın her daim basiret üzere bulduklarını, en azından İslam'ın bunu teşvik ettiğini düşünen müellif, onların işlerini zamanında halledip, bir ümit içerisinde beklemeye başladıklarını kaydeder ve çiftçi örneğini verir. Buna göre nadas yapmadan, tohumunu serpmeden ekin beklentisine girmeyen bir köylü gibi mümin de işleri için gerekenleri yapar, sonra da kaderin hükmünü bekler. Durum böyle iken kadere inanmanın çalışmaya ve sebeplere tutunmaya engel teşkil ettiğini ileri sürenler, İslam'a ve Müslümanlar'a iftira atmış olurlar.¹⁶³

¹⁶⁰ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 61.

¹⁶¹ Mehmed Vehbi, *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*, 138. Müellif, "tevekkül edenler, sadece Allah'a tevekkül etsinler" (İbrâhim 14/12) ayetinin yorumunda da bu tevekkülün kaynağının kadere rıza olduğuna dair bir açıklama getirir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 7: 2683.

¹⁶² Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 11: 4233.

¹⁶³ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 61. Müellif bir hadisin şerhi esnasında ise bu sefer çalışma ve amelde bulunmayı ahiret boyutu üzerinden ortaya koyar. Kişinin akabetini bilmediği bir atmosferde üzerine düşen şeyin kendisini cennete götürecektir işleri yapmaya gayret göstermek olduğunu söyler. Bk. Mehmed Vehbi, *Sahih-i Buhârî Tecrid-i Sarih Muhtasarı*, 4: 240.

Öte yandan Mehmed Vehbi, meselenin pratik boyutunu daha geniş bir perspektiften de ele alır. Bu manada her şey bir tarafa kadere inanan Müslümanlar'dan sırf bu inancına dayalı olarak işini terk eden kimsenin olmadığını, onlardan hiçbirinin bu inancına mebni vazifesini terk etmediğini, malını artırmaya çalışmak yahut ailesini geçindirmekten vazgeçmediğini, köylüsünün tarlasını ekip koyununu gütmekten; hükümetinin düşmanlarına karşı hazırlık yapmaktan ve silaha sarılmaktan geri durmadığını belirtir. Bütün bu örnekler göz önündeyken kadere iman ile tembellik arasında bağlantı kuran kimselerin, yanlış bir çıkarım yaptıklarını ve bu iman maddesinin gerçek manasını idraktan acziyetlerini ortaya koyduklarını söyler.¹⁶⁴

Müellif, tefsirinde ise ilgili ayet bağlamında (el-Bakara 2/157) kaza ve kadere imanın en önemli nişanelerinden biri olan kazaya rıza ile selamete erme ve ilahi muhabbete nail olma arasında kurduğu bir rabıtayla yine bir nevi bu iman maddesinin kişiye kazandırdığı bir faydaya atıf yapmış olur. Bu manada Allah dışında başka bir varlığa beslenen muhabbetin, O'nun gayrındaki her şeyin zeval bulduğu, bu sevginin kişinin bela ve sıkıntıya uğramasına neden olduğu göz önüne alınınca gerçek sevginin Cenâb-ı Hakk'a yönlendirilmesi gerektiğini ifade ederek kazaya rıza ile bu muhabbet arasında bir bağ kurmuş olur.¹⁶⁵ Yani bir anlamda kaza ve kadere inanmanın, sevgiyi gerçek mevkie yerleştirmenin önünü açtığını söyler. Yine diğer bir ayetin (el-Bakara 2/155-156) tefsirinde kullandığı ifadelerle, kadere imanın belalara sabır ve rıza gösterme ile Allah'ın halis kulları arasına girme gibi bir amaca hizmet ettiğini ihsas eder.¹⁶⁶ Başka bir yerde ise kazaya rızayı muhsin olan kişinin nitelikleri arasında sayar.¹⁶⁷ Âl-i İmrân suresi 3/154. ayetinin tefsirinde de musibet anında kadere rıza göstermek ile doğru yolun seçilmiş olduğunu ima eder.¹⁶⁸ Bu manada kazaya rıza göstermenin en tipik şahsiyetlerinden birinin Hz. İsmail olduğunu belirten müellif,¹⁶⁹ onun ağzından dökülen ifadelerin yer aldığı bir ayetin (Saffât 37/102) tefsirinde de bu sözleri, ilahi yardıma yapışıp, kazaya razı olmanın ve itaat sergilemenin nişanesi olarak sunar.¹⁷⁰

¹⁶⁴ Mehmed Vehbi, *Ahkâm-ı Kur'âniyye*, 61-62.

¹⁶⁵ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 268.

¹⁶⁶ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 1: 266. Müellif, başka bir ayetin tefsirinde bir vesileyle ilahi kazaya sabır göstermenin vacip olduğunu kaydeder. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2476

¹⁶⁷ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 6: 2482-2483.

¹⁶⁸ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 2: 758.

¹⁶⁹ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 9: 3470.

¹⁷⁰ Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4773. Yine Hz. Peygamber'in İsmail, Elyesa ve Zülkifl'i anmasını isteyen ayetin (Sâd 38/48) tefsirinde ise buna gerekçe olarak onların kaza ve kadere rıza gösterip sabretmelerini gösterir. Bk. Mehmed Vehbi, *Hulâsatü'l-beyân*, 12: 4809.

SONUÇ

Osmanlı'nın son döneminde yetişmiş önemli âlimlerinden biri olan Mehmed Vehbi Efendi tedris ve telif faaliyetlerine önem vermiş, tefsiriyle halk katmanlarında adını duyurmuş bir şahsiyettir. Tefsir dışında akaid sahasında da boy gösteren ve eser kaleme alan müellif, her iki alanda da ağırlıklı olarak önceki ulemanın teliflerinden yararlanmış, bu manada çok özgün bir mevki işgal etmemiştir. Kader konusuyla alakalı meseleleri de ele alıp inceleyen müellif, görüşlerini kimi zaman reddiyeci bir dil ile ortaya koymuş, bazı zamanlarda ise sadece doğru olduğuna inandığı düşüncenin aktarımıyla yetinmiştir. Bu manada kulun iradesi, kudreti ve fiillerinin yaratılması hususundaki fikirlerini, daha çok birinci; teklîf-i mâ lâ yutâk ve kader savunusu hakkındaki mütalaalarını ise ikinci yol üzerinden ortaya koymuştur.

Konuları Mâtürîdî bir zihin dünyası perspektifinden ele almakla birlikte, muhtemelen çoğu kaynağının Eş'arî olmasından dolayı, bu fırkanın düşüncesinden de tamamen bağımsız kalamamış, bu manada kimi meseleleri onların lisanından aktarma yoluna gitmiştir. Bunun en tipik örneklerinden birini kaza ve kader kavramlarının hem tanımı, hem de gündelik kullanımı hususunda daha çok Eş'arî lisanı seçmiş olması teşkil etmektedir. Yine kudret meselesini izah aşamasında konuyla ilgili yaklaşımları sıralarken, Mâtürîdî görüşe özel olarak yer vermeyip de, Eş'ariyye mezhebinin iki önemli kelamcısının fikirlerini ayrı ayrı hususi olarak zikretmesi, hatta onlardan birinin görüşünün doğruluğunu teyit etmesi aynı anlayıştan izler taşımaktadır. Onun kudret konusunda Bâkılânî'nin görüşünü tercih ettiğini vurgulaması, elbette Mâtürîdî anlayıştan uzak durduğu anlamına gelmemektedir. Zira mezkûr Eş'arî kelamcı da Mâtürîdiyye mezhebinde olduğu gibi kulun özgürlük sahasını genişleten bir anlayış ortaya koymuştur. Yine de müellifin böyle bir lisan geliştirmesi dikkat çekicidir. Öte yandan bu durum ayrıca, kendi mezhebinin fikirlerini yayma peşinde olmadığı ve doğruluğuna inandığı görüşleri tebcil etme hedefi güttüğünü göstermektedir.

Yine müellifin kader konusunu işlerken, kimi zaman kavramların çok teknik şekilde kullanımına dikkat etmediği de anlaşılmaktadır. Örneğin kader konusunda Eş'arî ve Mâtürîdî anlayışın en önemli farklılık alanını teşkil eden irade meselesinde, irade-i cüziyye kavramı, adı geçen ikinci mezhebin yaklaşımında mutlak iradeden farklı ve daha hususi bir anlam bildirmesine rağmen müellif, kimi zaman bu kavramı, mutlak irade manasında kullanmakta ve bir ayrıma gitmemektedir. Bu doğrultuda Eş'arîler irade-i cüziyye yerine mutlak bir iradeden bahsetmelerine rağmen, müellif onların yaklaşımını da irade-i cüziyye konusundaki görüşleri şeklinde tak-

dim edebilmektedir. Tabii bu durumun, bir meseleyi farklı itikadî mezheplerin zaviyesinden izah ederken bir kavram üzerinden gidilmesinin zorunluluğu ile de yakın bir ilişkisi bulunduğundan, söz konusu izah biçimini çok da yadırgamamak gerekir.

Mehmed Vehbi, muhtelif alt başlıkları üzerinden kaza ve kader konusunu işlerken, kulun filinde özgür olduğunu vurgulamaya özen göstermiş, bununla birlikte beşeri fillerin Allah tarafından yaratıldığını düşüncesini de hiç eksik etmemiştir. Bu konuda zihninin arka planında Mâtürîdî yaklaşım olmakla birlikte bu fırkanın görüşlerini isim anarak özel olarak tebcil etme yoluna gitmemiş, irade meselesinde Cebriyye; fiillerin halkı mevzuunda Mu'tezile mezhebini hedef alan açıklamalar yapmıştır. Özellikle İmam Eş'arî ile özdeşleşen fiilde etkin olmayan bir kudret ve yaratılmış bir kul iradesi anlayışını da kabul etmemiş, cebr-i mutavassıt şeklinde yâd edilen bu yaklaşımın doğru kabul edilemeyeceğini belirtmiş, bununla birlikte bu görüşü, Cebriyye ve Mu'tezile mezhebinin kader anlayışı gibi bir eleştiriye tabi tutmamıştır. Müellif, ilgili konular ekseninde mezhepsel planda Mâtürîdî fırkasına herhangi bir tenkit yöneltmeyerek de, aslında bu anlayış muvacehesinde bir görüşe sahip olduğunu ihsas etmiştir.

KAYNAKÇA

- Arabacı, Caner. *Osmanlı Dönemi Konya Medreseleri: (1900-1924)*. Konya: Konya Ticaret Odası, 1998.
- Ateşyürek, Remzi. "Mehmed Vehbi Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 540-541. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd*. Thk. Richard J. McCarthy. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Beyâdî, Kemâlüddîn Ahmed. *İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm*. Thk. Yusuf Abdürrezzâk eş-Şafiî. Karaçi: Zam Zam Publishers, 1425/2004.
- Bıyıklı, Mustafa. *Batı İşgalleri Karşısında Türkiye'nin Ortadoğu Politikaları*. İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Bırışık, Abdülhamit. "Mehmed Vehbi Çelik". *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. 2 Cilt. 2: 200-201. İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü's-sahîh Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ceylan, Hasan Hüseyin. *TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması: Büyük Oyun*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 1995.
- Çevik, Mümin. "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)". *Ahkâm-ı Kur'âniyye*. 6. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971.
- Çolak, İsmail. *Milli Mücadele'de Kalemli Ordu*. İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2010.

- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-suûd*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Ertan, Veli. "Müellifin Tercüme-i Hali (1861-1949)". *Hulasatü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an*. 16 Cilt. 1: 11-15. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Ertan, Veli-Küçük, Hasan. *Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi Din Müesseseleri ve Din Alimleri*. İstanbul: TÜRDAV Basım Yayım, 1976.
- Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. Tsh. Hamûde Garabe. Y.y.: Matbaatü Mısır, 1955.
- Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhu'l-keîâm fi akâid-i ehli'l-İslâm*. Dersaâdet: Necm-i İstikbal Matbaası, 1330.
- İbn Furek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Makalatü'ş-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. Thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar. *Kitâbü'l-Mevâkif*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997.
- İsfahânî, Ebü's-Sena Şemseddin Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed. *Metâliü'l-enzâr ala metni Tavâli'i'l-envâr*. Kahire: Dârü'l-kütübî, 1428/2008.
- İz, Mahir. *Yılların İzi*. İstanbul: İrfan Yayınları, 1975.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 2 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1341.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Şerhu usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, 2009.
- Konevî, İsmail b. Muhammed. *Teklîf-i mâ lâ yutâk*. Yazma Eserler, 297.413 KON 297.413 KON 1: 11b-15b. İ.B.B. Atatürk Kitaplığı.
- Köroğlu, Hüseyin. *Konya ve Anadolu Medreseleri*. Konya: Fen Yayinevi, 1999.
- Kutay, Cemal. *Cumhuriyetin Manevi Mimarları*. İstanbul: ABM Yayınları, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-Câmiati'l-İslâmiyye, ts.
- Mehmed Vehbi Efendi. *Ahkâm-ı Kur'aniyye*. [İstanbul]: Ahmet Kamil Matbaası, 1341-1343.
- Mehmed Vehbi Efendi. *el-Akâidü'l-hayriyye fi tahrîri mezhebi'l-fırkati'n-nâciye*. [Kahire]: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Mehmed Vehbi Efendi. *Akâid-i Hayriyye Tercümesi*. İstanbul: Ahmet Kamil Matbaası, 1340-1343.
- Mehmed Vehbi Efendi. *Hulasatü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Mehmed Vehbi Efendi. *Sahih-i Buhârî: Tecrid-i Sarih Muhtasarı*. 4 Cilt. İstanbul: Sabah Neşriyatı, 1966.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Hâşiye alâ Envârî't-tenzîl*. Nevşehir Damad İbrahim Paşa İl Halk Kütüphanesi, 50 Damad 60: 1b-297a. Milli Kütüphane.
- Mustafa Sabri. *Dinî Müceddidler*. İstanbul: Sebil Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Müslim, b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiü's-Sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Büdeyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

- Özdiñç, Rıdvan. *Son Döner Osmanlı Düşüncesinde İrade Hürriyeti: (1908-1918)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Selek, Sabahattin. *Anadolu İhtilali*. 8. Baskı. İstanbul: Kastaş Yayınları, 1987.
- Süleyman Sırrı. *Kenzü'l-akâid*. Dersaadet: Ahter matbaası, 2. Basım, 1316.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddin. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Ali Mühenna-Ali Hasan Faûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1414/1993.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1408/1988.
- Teftâzânî, Sa'deddin Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsid*. Thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1989.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Vakkasoğlu, A. Vehbi. *Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Alimleri*. 2. Baskı. İstanbul: Anahtar Yayıncılık, 1994.