

Mucizenin Teolojik Açından Delil Oluşu ve İlahî Yasalarla İlişkisi

Hüseyin Maraz*

Özet: Mucize, Allah'ın elçisi olan peygamberin davasını desteklemek için ilahî kaynaklı bir ikna metodudur. Yaratıcı, gönderdiği elçileri teyit etmek ve insanları hakikate çağırarak için duyulara ve akla hitap eden mucizelere başvurmuştur. Bu açıdan tarih ve toplum realitesini göz ardı etmeyen mucizeler aklın ve bilimin gelişimiyle uyum içerisindedir. Mucize aracılığıyla yaratıcı, hitap ettiği toplumun sosyo-kültürel dilini kullanmış, bu doğrultuda asrın ilmi düzeyiyle ortak hareket etmiştir. Bu nedenle mucize genel anlamda tabii yasalar üzerinde istisnai bir durum olarak kabul edilmiştir. Buna mukabil yasayı ihlal eden bir olgu olduğu yönünde kabuller, ilahî yasanın nedensellik ilkesine aykırı olduğu düşüncesiyle tepkiyle karşılaşmıştır. Biz de makalemizde mucizenin teolojik hakikatini ve ilahî yasayla olan bu organik bağımlı deskriptif bir yöntemle ele alacağız.

Anahtar Kelimeler Mucize, Akıl, Bilim, Teoloji, İlahi Yasa, Tarih ve Toplum

Abstract: The Evidence of Miracles of The Theological Perspective and Relations with Divine Law Miracle are one of the divine methods to confirm to the believers during the spread of their religion. The creator applied this method to confirm what his Prophet preached and addressed the people's mentality. Therefore, there is a harmony between the miracles and reality in terms of history and culture during that time and location. Miracles were used depending upon the level of the sociocultural practices of the community, thus the creator provided a common ground with the people. As a result, miracles are excluded from natural law. However, there are some thoughts that miracles are contradictory with natural laws, due to the causation of the divine law those thoughts were reacted against. In conclusion, this article defines the relation between the theological rationality of miracles and divine law.

Key Words: Miracle, Mind, Science, Theology, Divine Law, History and Community.

Giriş

İnsanoğlu olağanüstü hadiselerle daima ilgi duymuş, fıtrî yapısında hazır halde bulunan merak ve keşfetme arzusu onu bu tarz olayların keyfiyetini araştırmaya sevk etmiştir. Bu sebeple insan, sebebini bilmediği bir takım olayları

* Arş Gör. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

bazen olağanüstü olmakla nitelerken, sebebine vakıf olduğunda tabii bir durum olarak da izah etmiştir.¹ Şüphesiz insanın merak ettiği ve ilgi duyduğu olaylardan biri de mucizedir. Bu anlamda mucizeler, insanın anlamak ve sırrına erişmek istediği harikulade olaylardır. Böylesi bir keşf ve merak idraki, bir bakıma olağanüstü olayları açıklama çabasına girişmek anlamına gelmektedir. Çünkü akla zıt bir durumu anlama ve açıklama çabasına girişmek pek de akıllıca bir tutum değildir.

Tarihî süreçte mucizenin amacı değişmezken yöntemi çoğu defa farklılık göstermiştir. Çağın dili ile uyum içerisinde bazen hissî bazen de aklî mucize türleri ilahî bir yöntem olarak tercih edilmiştir. Anlaşılan odur ki mucizeler, gönderilen peygamberi tasdik etme ve muhatabı ilahî hakikate davette periyodik olarak tarihî ve sosyo-kültürel yapıyı dikkate almıştır. Genel anlamda fizikî yasaların bir istisnası olarak kabul edilen hissî mucize, duyular yoluyla muhatabı etkilemeyi öncelikle; buna mukabil aklî mucize ile insanın daha çok dünsel boyutuna çağrıda bulunulmuştur.

Bu bakımdan mucize olgusu, insanın varlığa yönelik hayretini artırma anlamıyla kâinat üzerinde mevcudiyetini sürdürmektedir. Çünkü evren, keşfedilmeyi bekleyen birçok hakikati içerisinde barındırmaktadır. Bu sayede geçmişte istisna olarak kabul edilen olağanüstü olaylar bugün bilimsel ve makul izahlar ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Belki bugün zihnen mucizevi olarak görülen birçok hadise gelecekte istisnâî bir durum olarak kabul edilecektir. Öyleyse mucize, bu şekilde aslî yapısını insanın aklî ve ilmî gelişimi önünde daima sergilemektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki, bilim ile mucize arasında bir zıtlıktan değil; fakat ortak bir alandan bahsedilebilir. Fizikî âlem, mucizenin gerçekleştiği saha olarak aynı zamanda bilimin de inceleme alanını oluşturmaktadır. Tartışmanın ana teması da fizik kuralları ile mucize olgusunun ne şekilde bağdaştırılacağı üzerinedir.

Bu kısa açıklamadan sonra çalışmamız, mucizenin geçmişten günümüze nasıl anlaşıldığı noktasında bir araştırmayı kapsamaktadır. Bu bağlamda ilk önce mucize kavramı ve mucizenin delil niteliği, kelimî ekollerin görüşleri doğrultusunda ele alınacaktır. Daha sonra mucizenin teolojik karakteriyle kozmolojik yasalar arasındaki bağıntı deskriptif bir yöntemle izah edilecektir.

¹ St. Thomas Aquinas, "Mucizeler", çev. Halil İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2003, (ss. 103-106), s. 104.

1. Mucize Kavramının Lugavî ve Istilâhî Anlamı

Mucize kelimesi, kudretin zıddı olan “acz” kökünden türetilmiştir.² Mucize, “A-ce-ze”³ fiilinden ismi fail olup, kelimenin sonundaki “te” “el-allâmetü” (علامة) de olduğu gibi müenneslik alâmeti değil, mübalağa içindir.⁴ Bu yapıyla, “asla güç yetirilemeyen”, “kesinlikle âciz bırakan” “karşı konulamayan” anlamında insanların gücü dâhilinde olmayan şeyleri ifade eder. Bu nedenle insanların güç yetirebildikleri şeyleri yapmaktan âciz kalmaları mucize olarak ifade edilmez.⁵ Aynı şekilde yalancı ve sahtekâr birinin ortaya koyduğu tuhaf olaylara (istidrac) da mucize denilmez.⁶

Üstelik i’câz (âciz bırakma eylemi), peygambere mecâzen isnat edilen bir olaydır. Çünkü gerçekte meydan okuyan Allah’tır.⁷ Bu nedenle mucize ifadesinin Allah’ın dışında bir başkası için kullanılmayacağı söylenmiştir. Bir başkasının mu’ciz olarak isimlendirilmesi ise yalnızca mecâzen ve tevessü’ (genişletilmiş mana) itibariyledir.⁸ Nitekim peygamber, ilahî bir yardım olarak ve görünen âlemin yasalarından yararlanarak doğruluğunu ve davasını ispat etmektedir. Mecazî manada bir peygamberin fâil olması ise ortaya koyduğu mucizeye

² İbn Fâris, Ebu’l-Huseyn Zekeriyâ el-Kazvîni, *Mu’cemu-Mekâyısı’l-Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (ys.) 1979, IV, 232; İbn Manzur Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu’l-Arab*, nşr. Dâru’s-Sadr, Beyrut (ts), s. 369; Murtazâ Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Huseynî, *Tâcu’l-Arus*, nşr. Dâru’l-Hidaye, (ys. ve ts.), XV, 200.

³ “A-ce-ze” sigası, Kur’an’da, muhtelif şekillerde yirmi altı defa geçmesine rağmen istilâhî manasını çağrıştıracak tek bir kullanım dahi bulunmamaktadır. Bu anlamı ifade edecek tarzda Kur’an, daha çok “hak”, “beyyinat” ayet”, “sultan”, “burhan” ve “furkan” kelimelelerine yer vermiştir. Abdalbâki, Muhammed Fuad, *Mu’cemu’l-Müfrehes li-Elfâzi’l-Kur’ani’l-Kerim “Acz”*, Kahire 2001, ss. 256, 257; 176; 128-131; 435, 436; 145; 628 ve diğerleri. Kur’an da ayet, insanın bizzat kendisi ve kendisi dışında gördüğü her şey anlamındadır. Ayet kelimesi Allah-âlem ilişkisi bağlamında Kur’an’da üç anlamda kullanılmaktadır: Bunlardan ilki, tabiatta var olan ve ilahî kudretin varlığını insanlara hatırlatan işaretler anlamında kullanılmaktadır. İkincisi, tabiatüstü, harikulâde ve insanı benzerini yapmaktan aciz bırakan mucizeler, üçüncüsü, Kur’an’da yer alan surelerin bölümü, manasında kullanılmaktadır. Bk. Yaşar Türkmen, *Richard Swinburne ve Gazali’de Mucize Problemi* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 16.

⁴ Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir Muhammed, *Usûlu’d-Din*, thk. Ahmed Şemseddîn, Beyrut 2002, s. 193.

⁵ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul (ts), s. 176.

⁶ Neseî, Ebu Muin Meymun b. Muhammed, *Tebsîratü’l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, II, 30.

⁷ Cemal el-Huseynî Ebu Ferha, *Mizanu’l-Nübüvveti’l-Mucize*, Kahire 1997, s. 10.

⁸ Seyfeddin Amidî, *Gayetu’l-Meram fi’l-İlmi’l-Kelam*, thk. Hasan Muhammed Abdullatif, Kahire 1971, s. 233; Ebu’l Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Külliyat*, thk. Adnan Deriş-Muhammed el-Misrî, Beyrut 1998, s. 149.

bir muâraza (karşı koyma) olamayacağını bildirmek içindir. Zira bir peygamberden diğer insanları güçsüz bırakacak bir fiilin ortaya çıkmasının imkânsız olması nedeniyle mucize fiilinin fâili bizzat Allah olmaktadır.⁹

Buna ilaveten mucize kelimesi, ıstılahî manada birçok kelimeler tarafından çeşitli şekillerde tarif edilmiştir: İcî'ye göre, mucize, Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden şahsın doğruluğunu teyit etmeyi hedefleyen şeydir.¹⁰ Bâkılânî mucizeyi, yalnızca Allah'ın kudreti dâhilinde olan ve yaratıklarından insan, cin ve meleklerden herhangi birinin gücünün yetmeyeceği olağanüstü hâdise olarak tanımlar.¹¹ Mâtürîdî ise mucizeyi, peygamberlere ait bir özellik olarak ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay şeklinde açıklar.¹² Kâdî Abdülcabbar nübüvvet iddiasında bulunan şahsın doğruluğunu göstermeyi amaçlayan, kendine özel niteliğiyle benzerini getirmekten insanları âciz bırakan ve Allah tarafından yaratılan olağanüstü hadise olarak tanımlar.¹³ Cürcânî'ye göre mucize, peygamberlik iddiasında bulunan zâtın, doğruluğunu ispat etmeye ve birçok hayra sebep olan harikulade olaydır.¹⁴ Neseî, mucizeyi, meydan okumayla birlikte dünyada (dâru't-teklif) gerçekleşen harikulade bir olay olarak niteler. Ona göre ahirette meydana gelen olağanüstü olaylar mucize kabul edilmez.¹⁵

Görüldüğü üzere kelimelerin mucize tanımlarında genel itibariyle iki husus öne çıkmaktadır: İlki, mucizeler, bir hikmet ve gayeye matuftur ve peygamberlere özel ilâhî fiillerdir. Bu nedenle sıradan insanlarda görülebilen keramet, istidrac, sihir vb. hallere mucize denilemez. Diğerisi ise mucize, bir iddia üzerine oluşan tehdâden (meydan okuma) sonra zuhur eder.¹⁶ Buradan hareketle olağanüstü tarzda meydana gelen bir olayın nübüvvet iddiasında bulunan

⁹ Erkan Yar, "Müslüman Kelamında Elçilik", *İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu*, ed. İbrahim Coşkun, Ensar Yayınları, İstanbul 2009, s. 125.

¹⁰ Adudiddîn İcî, Abdurrahman b. el-Ahmed, *el-Mevâkıf-fi-İlmi'l-Kelam*, nşr. Âlemu'l-Kutub, Beyrut (ts), s. 339.

¹¹ Bakillânî, Kâdî Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu'l-Beyan-anil-Farkı beyne'l-Mu'cizati ve'l-Keramati ve'l-Hiyel ve'l-Kehaneti ve's-Sihri ve'n-Nazicat*, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut 1958, s. 23.

¹² Mâtürîdî, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Tevilâtu'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2006, VI, 16.

¹³ Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî,-fi-Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut 2012, XV, 206.

¹⁴ Cürcânî, Seyyid Şerif, *Tarifât*, nşr. Mektebetü'l-Lübnan, Beyrut 1985, s. 234.

¹⁵ Neseî, *Tebîratu'l-Edille*, II, 30.

¹⁶ Fahreddîn Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal (Kelama Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts), s. 207.

kimsenin doğruluğuna delil olabilmesi için bir takım niteliklere sahip olması gerektiği belirtilmiştir. Bu mevzu kelim kitaplarında daha çok mucizenin şartları ve delaletleri bahsinde ele alınmaktadır. Her ne kadar birtakım teknik farklılıklar görülsede genel itibarıyla mucizenin hakikati ve mahiyetine yönelik benzer niteliklerden bahsedilmektedir. Buna göre bir olayın mucize olarak kabul edilebilmesi için birtakım kriterler ileri sürülmüştür. Mucize, her şeyden önce ilahî bir fiil olmalıdır. Alışılmışın dışında bir olay olmalıdır. Peygamberlik iddiası ve tehadidiyle birlikte meydana gelmelidir. Son olarak da peygamberin iddiasına uygun ve iddiadan hemen sonra zuhur etmelidir.¹⁷

2. Mucizenin Teolojik İmkânı ve Delil Oluşu

Nübüvvetin ispatı meselesi, Allah'ın varlığı gibi tabîi kanun ve sistemle ilgili bir konudur. Allah kendi varlığına dair delilleri yaratmış olduğu âlemde nasıl ortaya koymuşsa, görevlendirdiği peygamberi olağanüstü bir takım belgelerle doğrulamıştır.¹⁸ Nitekim gönderildikleri toplumun peygamberlerin doğru söylediklerine dair delil istemeleri makul ve kabul edilebilir bir durumdur.¹⁹ Çünkü hiçbir iddia, delilsiz ispat edilemez. Bu açıdan mucize, bir peygamberin Allah tarafından gönderilip görevlendirildiğini doğrulamada önemli bir faktördür. Buna sebep peygamberin, peygamber olduğunu ispat edecek bir delile ihtiyaç duymasıdır. Peygamberliğini iddia eden birinin doğruluğu ise ya mucize ya da tebliğ ettiği vahiy ile ispat edilecektir. Ancak vahyin tasdik edilmesi için de mucize bir yöntem olarak tercih edilmiştir. Çünkü peygamberin doğruluğuna delalet eden mucize aynı zamanda bildirdiği ilahî vahyin doğruluğuna da delil oluşturmaktadır.²⁰

¹⁷ İbn Metteveyh, Muhammed b. Hasen, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986, III, 451; Kâdî Abdülcabbar, *el-Muğnî*, XV, 175-190; Kâ Abdülcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, met. ve çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, II, 430-434; Bağdadi, *Usûlu'd-Din*, ss. 194-195; İcî, *el-Mevâkıf, fi-İlmi'l-Kelam*, ss. 339-340; Cüveynî, İmamı'l Haremeyn, *Akidetü'n-Nizamiyye*, thk. Zahid el-Kevserî, Kahire 1992, ss. 63-65; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi-Kelam*, İstanbul h.1339-1342, ss. 189-190; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999, ss. 33-38; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler*, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001, ss. 17-28.

¹⁸ Osman Karadeniz, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, İFAV Yayınları (2. Baskı), İstanbul 2013, ss. 202-203.

¹⁹ Muhsin Cevadî, *Akıl Terâzisinde Vahiy ve Nübüvvet*, trc. Sedat Baran, Önsöz Yayınları, İstanbul 2012, s. 76.

²⁰ Muhakkik Hillî, *el-Meslek fi-Usûli'd-Din*, Rıza el-Estadî, İran h. 1379, s. 161.

Bununla birlikte tarihte insanların peygamberlerin iddiaları karşısında şüpheyeye düştükleri görülmüştür. Allah, insanların peygamberlere olan itimatları azaldığında gönderildikleri toplumun tekrar güvenini kazanmaları için onları mucizelerle desteklemiştir.²¹ Zira peygambere inzal edilen vahyin doğrudan duyulara hitap etmesi mucize ile sağlanmıştır. Çünkü başlangıç itibarıyla vahyin bireysel bir tecrübe olması daha çok rasyonel iknâ tarzını akla getirmektedir. Bu aşamada insanın duyularına etki edecek başka bir delile ihtiyaç duyulması ise mucizeyi gerekli kılmıştır. Bu ise insanların bildikleri bir yöntemin kullanılarak ispatlanmak istenen şeyin somutlaştırılmasıdır.²² Böylece tebliğ edilen hakikati, duyusal iknâ yoluyla insanın tasdik etmesinde mucize lütuf değeri kazanmaktadır.

Bu bağlamda Eş'ariler, peygamber göndermenin aklen mümkün olduğu görüşündedirler. Fakat gönderilmiş bir peygamberi mucizeyle desteklemek ve masum olduğunu teyit etmek onlara göre vaciptir.²³ Mu'tezile ise peygamber göndermenin aklen vacip ve adl prensibi gereği lütuf cihetinden olduğunu söyleyerek Eş'ariler'den ayrılır. Mucize izhar etmenin ise Allah'a vacip olduğu görüşündedirler. Çünkü kulların maslahatı için Allah'ın mucize ile rasüllerini desteklemesi gerekir.²⁴ Onlar, mucizenin tabii yasalara aykırı olağanüstü bir olay olduğunu kabul ederler. Ancak bunu mucizeye muhatap olan toplumun mutad olan olgularıyla da sınırlandırır.²⁵ Mâturîdî ise Mu'tezile ile aynı doğrultuda nübüvveti akli zorunluluk kategorisinde ele alır ve buna dair istidlâli deliller sunar.²⁶

Buna karşın bazı kelimciler, peygamberliğin ispatında mucizeyi alternatif olmayan yegâne delil olarak da görmemektedirler. Bu düşünceye göre peygamberlik mucizeyle sabit olduğu gibi başka delillerle de ispat edilebilir.²⁷ Bu

²¹ Cevadî, *Vahiy ve Nübüvvet*, s. 77.

²² Karadeniz, *İnanç Esasları*, s. 203.

²³ Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihayetu'l-İkdam fi-İlmi'l-Kelam*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, nşr. Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, s. 233; Taftazânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akaid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999, s. 294; Yavuz, *Nübüvvet*, ss. 77, 95.

²⁴ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 420, 436.

²⁵ Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 436; İbn Metteveyh *el-Muhit*, III, 454.

²⁶ Ayrıntılı bir açıklama için bk. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003, ss. 225-226.

²⁷ Fahreddin Râzî, insanlara gönderilen ilk elçinin akıl olduğu noktasında Mu'tezile ile aynı görüştedir. O, nübüvvetten önce insanın akli teklif ile sorumlu olduğunu belirtir. Ayrıntı için bk. Yavuz, *Nübüvvet*, s. 25.

zorunlu/apriori bir bilgi olabileceği gibi daha önce gelen bir peygamberin kendisinden sonra gelecek peygamberi müjdelemesi şeklinde de olabilir.²⁸ Bunun dışında peygamberin ahlâkî yaşantısı, gaybdan haber vermesi ispat türlerinden biridir.²⁹ Mâturîdî'ye göre şayet bir peygamberin risaleti mucize ile desteklenmezse ömrünün sonuna kadar bizzat kendisi (yaşadığı hayat) nübüvvetinin en büyük delilidir. Mâturîdî, Hz. Ebubekir'in, peygamberin herhangi bir mucizesine şahit olmadan davetine icabet etmesinin bu duruma delil olduğunu belirtir.³⁰ Benzer şekilde Kâdî Abdulcebbar da peygamberlerin eşsiz ahlâkî yapıları ve sıfatlarının onları yalancı ve sihirbazlardan ayıran bir delil niteliği taşıdığını söyler.³¹ Buna dair Kâdî, "Mu'tezile'nin önde gelenleri, nübüvveti ispat konusunda mucizelere dayanmamışlardır. Aksine nübüvvetin bilinmesinden sonra mucizelerin varlığından haberdar olmuşlardır. Dolayısıyla mucize, nübüvveteye kıyasla fer hükmündedir. Asıl olan peygamberlik ise mucizenin varlığının delilidir. Bu yüzden nübüvvetin sıhhatine sadece mucizenin delil olması düşünülemez", demiştir.³² Kerramiyye gibi fırkalara göre nübüvveti tasdik etmede mucize temel unsur değildir. Peygamberin sözünü işiten, onun varlığından ve davetinden haberdar olan herkes, ister mucizeye şahit olsun ister olmasın peygamberi doğrulamak zorundadır.³³ Öyle ki bir peygambere ait sıfatlar³⁴ arasında mucizeye yer verilmemesi nedeniyle mucizenin katî bir delil olmadığı da söylenmiştir.³⁵

Benzer bir yaklaşım İsfahânî'de görülmektedir. Ona göre peygamberin, peygamber olduğunu ispat eden iki delil vardır. İlki, aklî delildir. Bunu, ancak

²⁸ Bakillânî, Kâdî Ebubekir Muhammed b. Tayyib, *Kitabu't-Temhîdî'l-Evail ve Telhîsu'l-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmet Haydar, Beyrut 1987, s. 157; Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 163.

²⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 208.

³⁰ Mâturîdî, *Tevilat*, V, 12; Peygamberler, kendilerine bizzat şahit olan çağdaşları için kesin bilgi ifade eder. Kendisinden sonra gelenler için zaruri bilgi ifade eden mütevatir haber hükmündedir. Bk. Neseî, *Tefsîratu'l-Edille*, II, 28.

³¹ Kâdî Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 274; Benzer bir taksim için bk. Râzî, *Muhassal*, s. 208.

³² Kâ Abdulcabbar, *Muğnî*, XV, 160. Hasan Hanefi tam aksine Eş'ari teolojisinin mucizeyi asıl, nübüvveti fer kabul ettiğini söyler. Böylece mucizenin doğruluğu ile nübüvvetin, nübüvvetin doğruluğu ile de mucizenin hakikatini ispat ettiklerini ve devr ve teselsüle düştüklerini belirtir. Hasan Hanefi, *Mine'l-Akide İla's-Sevra*, nşr. Mektebetu-Medbûli, Kahire 1988, IV, 75.

³³ Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Frak* (Mezhepler Arasındaki Farklar) çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, TDV Yayınları, Ankara 2005, ss. 165-166; Ahmed Ebu Zeyd, *el-Fikru'l-Kelamiinde İbn Haldun*, nşr. Müessesetü'l-Camia, Beyrut 1997, s. 137.

³⁴ Peygambere ait sıfatlar arasında, "erkek olma, fetanet, emanet, ismet, sıdk" zikredilebilir.

³⁵ Mustafa Lebib Abdilgânî, *Mefhumu'l-Mucize beyne'd-Din ve'l-Felsefe-inde İbn Rüşd*, nşr. Dâru's-Sekafe, Kahire (ts), s. 48.

basiret sahibi olan, kavrama ve anlama yeteneği yüksek kişiler bilir. Nitekim peygamberler, kendilerine bilgi veren meleklerden delil istemedikleri gibi, basiret sahibi kişiler de peygamberi tasdik etmek için mucizeye ihtiyaç duymazlar. İkincisi ise hissidir. Görme yeteneğine sahip olup da akletme gücü zayıf olan şahıslar, peygamberin doğruluğuna dair somut ve duyuşal yöne hitap eden belgelere şahit olmadıkça peygamberi onaylamazlar.³⁶ Çünkü hissî mucizeler, geniş halk tabakalarına hızlı bir şekilde idrak etme imkânı sağladığı için kalplere hemen tesir edebilecek güçtedir. Bu sebeple mucize olgusu, sosyo-kültürel yapıyı esas alır ve çağın dilini kullanır.

Nitekim hitap ettiği toplumun dilini kullanarak tarihi ve sosyal realiteyi göz ardı etmeyen mucizeler, toplumların sanatsal, edebî, ilmî ve teknik alanda uzmanlaşmaları ile bildikleri veya aşına oldukları bireysel ve sosyal meziyetlerine benzer türde olaylardır. Mesela, Hz. Musa, illüzyon ve sihribazlık alanında uzmanlaşmış bir topluma; Hz. İsa, tıp ve hastalıkların tedavisinde gelişmiş bir topluma; Hz. Muhammed, söz ve belâğatin ileri düzeyde olduğu bir topluma gönderilmiştir.³⁷ Bu realite mucizenin, peygamber tarafından bilinen tabîî bir özellik sayesinde gerçekleşme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.³⁸ Aynı zamanda hissî mucizeler buldukları yer ve zamanla sınırlı olduklarından etki bakımından sürekli değildir. Ancak aklî mucizeler (Kur'an) belli bir zamanla mukayyet olmayıp kıyamete kadar sürekliliğini ve tesirini devam ettirir.³⁹ Bu

³⁶ Râğîb el-İsfahânî, Ebu Kasım el-Huseyin b. Muhammed *el-Ma'ruf, ez-Zeria ilâ-Mekârim's-Şeria* (İslam'ın Ahlaki İlkeleri), trc. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınları, İstanbul 2003, ss. 167-169. Kelamda mucizeler, konusuna göre hissi, akli ve haberi olmak üzere üç kısımda ele alınmıştır. Hissî mucizeler, tabiat kanunlarının normal akışının dışında meydana gelen ve insanların duyularına hitap eden mucizelerdir. Bunlara kevnî mucizelerde denir. Bu tür mucizeler, Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceğini gösteren ilahî fiiller olup inancı tercih edenlerin imanını, inanmak istemeyenlerin de inkârını kuvvetlendirirler. Hissî mucizeler, peygamberin yaşadığı dönemdeki insanlara hitap eden zaman ve mekânla sınırlı nadir olaylardır. Akli mucizeler ise insanların akıl ve idraklerine hitap eden, onları düşünme ve gerçekleri kavramaya sevk eden ve bu şekilde peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan en güçlü delillerdir. Kelam kaynaklarında, hissî mucizenin dışındaki bütün delil ve alametlere genel olarak akli mucize denilir. Bunlara aynı zamanda manevî mucizeler adı da verilir. Ayrıntı için bk. Nureddin es-Sabûnî, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, DİBY, Ankara 2000, ss. 106-113; Ayrıntılı bir açıklama için ayrıca bk. Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, ss. 30-34.

³⁷ Mâturîdî, *Tevilât*, VI, 20, 21; II, 308; Kâdî Abdulcabbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, II, 436; Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin *Tefsiru'l-Kebir*, nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, XIV, 208, 209; Bağdâdî, *Uşul*, ss. 203-208.

³⁸ Abdullatif Harpûti, *Tenkîhu'l-Kelam fi-Akaid-i Ehli'l-İslam*, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, TDV Yayınları, Elazığ 2000, ss. 230-231.

³⁹ Mâturîdî, *Tevilât*, XIV, 7.

nedenle aklî mucizeler aklın ve bilimin ulaştığı en son aşama ile uyum içerisindedir.

Buna mukabil bizzat görme ve şahit olmaya dayandığı için hissî mucize ile sihri birbirinden ayırt edememe ihtimali de vardır. Daha doğrusu hissî mucizenin akla hitap eden bir yönü her zaman vardır. Fakat sihir, illüzyon gibi tuhaf olaylar, aklı yanıltmayı esas alır. Bu ayrımı fark edemeyen nice insan ve toplumlar mucizeyi sihir veya aldatmaca türü şeyler ile özdeşleştirebilmişlerdir. Ancak tarihin her döneminde akıl ve basiret sahibi kişiler, mucizeyle diğer aldatıcı sihir, kehanet veya şa'beze gibi tuhaf olayları ayırt edebilmişlerdir.⁴⁰ Bu açıdan düşünüldüğünde nübüvvetin son bulması, artık insanoğlunun aklî olgunluğa ulaştığını göstermektedir.⁴¹ Böylece mucize olgusu hissî boyuttan aklî yöne bir geçiş sağlamıştır. Bu olgu evrenin bitimsiz bir mucize oluşuna ve gözlem alanı olduğuna kapı aralamıştır. İnanç yünüyle de peygamber eliyle mucize talep etme imkânının son buluşuyla tarih göstermiştir ki, mucizeye şahit olmadan inananlar, mucizeye tanık olarak inananlardan daha fazla olmuştur.

Öyleyse nübüvveti tasdik, ancak akıl ile uyum içerisinde olduğu ve insanların maslahatını dikkate aldığı sürece gerçeklik ifade edecektir. Buna göre mucize, nübüvvetin doğruluğuna yönelik bir tasdike sevk etmediği sürece inanan için mucize olma hüviyetini taşımayacaktır.⁴² Kur'an, mucize talep eden inkârcı kavimlerin talepleri doğrultusunda gerçekleşen bir mucizeye şahit olsalar dahi inanmayacaklarını ve bunu bir sihir olarak nitelendireceklerini özellikle vurgulamaktadır.⁴³ Bu bakımdan tebliğ sürecinde sürekli mucizeye başvurmama, inkârcı toplumların stratejilerini bozmada önemli bir faktöre sahiptir.⁴⁴ Son ilahî vahyin muhatapları, mucize taleplerine karşılık görememişlerdir.⁴⁵ Bunun temel nedeni sırf bir inatlaşma olması ve isteklerinin gerçekleşmesi durumunda bunun katî bir inancı doğurmayacak olmasıdır. Tarih içeri-

⁴⁰ Muhammed Cemaleddin el-Kâsimî, *Delâilu't-Tevhid*, nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1984, s. 145.

⁴¹ Ayrıntı için bk. Râzî, *en-Nübüvvet*, s. 13; Kâsimî, *Delailu't-Tevhid*, s. 142; Mâtürîdî diğer peygamberlere verilen mucizelerin sadece hissi mucizeler olduğunu söylerken; Hz. Muhammed'e hem akli hem de hissi mucize verildiğini belirtir. Bk. Mâtürîdî, *Tevilat*, II, 308; Bu konuda ayrıntılı bir açıklama için bk. Mustafa Bozkurt-Hüseyin Maraz, "Mucizenin Onto-Teleolojik Açıdan Sihirden Farklılığı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, cilt: V, sayı: 2, s. 147-173

⁴² Hanefi, *Mine'l-Akide ila-s Sevra*, IV, 72.

⁴³ Saffat, 37/15; Kamer 54/2 vb.

⁴⁴ Corc Tarabişi, *el-Mucizetu ev-Sübatü'l-Akli'l-İslamî*, nşr. Dâru's-Sâki, Beyrut 2008, s. 21.

⁴⁵ İsra 17/90, 91, 92, 93.

sinde mucizeye tanınan rolün giderek azaldığını hatta son vahiy ile birlikte özellikle hissî mucize tarzının tebliğ sürecinde tercih edilmediğini Kur'an bildirmektedir.⁴⁶ Hatta Kur'an, mucize talep edenlerin Kur'an'ın dışında bir mucize arayışı içinde olmalarını da yadırgamaktadır. Bizzat kendisinin bu talebi karşılama da yeterli olacağını söyleyerek bunun beyhude bir çaba olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷

Bilindiği üzere Kur'an, diğer peygamberlerin göstermiş olduğu birçok hissî mucize örneğine yer verir. Mekke müşrikleri de Hz. Peygamber'den hissî mucize tarzında değişik taleplerde bulunmuşlardır.⁴⁸ Tarih içerisinde şahit olunan birçok tecrübe göstermiştir ki⁴⁹ insanlar mucizeden sonra inkârlarını sürdürmüşlerdir. Bu noktadan bakıldığında mucize talebi ilahî bir engelle karşılaşabilmiştir.⁵⁰ Bu bakımdan hissî mucize, son ilahî vahyin muhatapları için artık doğrudan tercih edilen bir yöntem olmamıştır. Buna mukabil, mesela Hz. Musa, sihrin yaygın olduğu bir toplum içerisinde yaşamış biri olarak kendi çağının teknik ve ilmî seviyesine uygun hareket etmiştir. O, kavmi arasında yaygın sihir alışkanlığına dayanarak kendi mucizesini ortaya koymuştur.⁵¹ Bu durum açıkça göstermektedir ki, mucize sihribazlığın yaygın olduğu bir çağda sihrin diliyle muhataba hitap etmiştir.

Öyleyse mucizeler, çağın diliyle konuşur ve asrın sosyo-kültürel ilmi düzeyiyle uyumu esas alır.⁵² Mucize, toplumun alışageldiği sosyo-kültürel unsurları sihir örneğinde olduğu gibi göz ardı etmez. Sihir meziyetine sahip bir toplumu sihre benzer bir mucize tarzıyla, sözün egemen olduğu bir toplumu Kur'an gibi eşsiz bir beyanla hakikate çağırır. Dolayısıyla mucize olgusu, çağın bilgi seviyesi ile doğrusal bir yol takip eder. Aksi halde toplumun bilgi ve ilim

⁴⁶ "Bizi (öncekiler gibi, bu mesajı da) mucizevi belirtilerle birlikte göndermekten alıkoyan tek sebep, önceki toplumların onları hep yalanlamış olmalarıdır; nitekim Semud kavmine uyarıcı, aydınlatıcı bir belirti olarak o dişi deveyi verdik, ama onlar bunu kale almadılar. Oysa biz bu kabil belirtileri yalnızca korkutup uyarmak amacıyla göndermişizdir." (İsra 17/59).

⁴⁷ "Hayret! Bu ilahî kelamı, kendilerine iletmen için sana göndermiş olmamız onlara yetmez mi? Kuşkusuz onda rahmet(imizin tezahürü) ve iman edecek kimseler için bir uyarı vardır."(Ankebut 29/51).

⁴⁸ En'am, 6/37, 109; İsra 17/93.

⁴⁹ İsra 17/59.

⁵⁰ Râzî, *en-Nübüvvet*, s. 13; Bu sebeple "ayın yarılması gibi hadiseler" hakiki ve mecaz olarak iki farklı şekilde anlaşılmıştır. Örneğin hakiki anlamının dışında ayın yarılması olayı mecazî olarak, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ve İslami emirlerin açıklığına delalet ettiği söylenmiştir. Bk. Kâsımî, *Delâilu't-Tevhid*, s. 142.

⁵¹ Mâturîdî, *Tevîlât*, VI, 16.

⁵² Hanefî, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, IV, 101.

seviyesi ile taban tabana zıt bir karşılığın mucize olarak sunulması anlam ve amaca ters bir durumun meydana gelmesi demektir. Örneğin söz ve edebiyatın zirve yaptığı Mekke sosyo-kültürel ortamına mucize olarak sihir türü olağanüstü bir olayı tatbik etmek, istenilen amacın gerçekleşmesine engel olacağı gibi bu hadise toplumun idrakine hitap da etmez. Dolayısıyla İslâm'la birlikte tebliğ sürecinde mucizeye başvurma, yeni bir mecraya yönelmiştir. Artık duyusal alandan akli tefekkür aşamasına geçiş sağlanmıştır. Üstelik Allah'ın birtakım özelliklere sahip bir elçiyi göndermesi, akıllı bir varlık yaratmaktan daha kolay ve mucizevîlikte daha basittir. Oysa akli yaratmak, en büyük mucizeyi ve aynı zamanda Allah'ın ilk elçisini var etmek demektir.⁵³

Bunu somutlaştırarak ifade edersek hakikati öğrenme ve doğruya tâbi olma amacı güden biri mucize talebinde bulunmamıştır.⁵⁴ Peygamberler de hissî mucizeleri imana davette asıl metod olarak kullanmamışlardır.⁵⁵ Mucize son bir çare olarak devreye sokulmuştur. Çünkü peygamberler gönderildiği toplumları ikna etmek için ilk önce onların özgür iradelerine hitap etmişlerdir. Mu'cize ise genellikle bir meydan okuma söz konusu olduğunda tercih edilmiştir. Ne var ki Hıristiyanlık ve Yahudilikte hissî mucizeler, imanın başlıca öncülü iken; İslam teolojisinde tam aksine iman, daima mucize yaratacak bir güce sahip olmuştur.⁵⁶ Mucize ile iman arasında zorunlu bir illiyet bağı kurulması bu açıdan mümkün değildir. Şu durumda mucizenin ardından bir imanın varlığı zorunlu olmadığı gibi bir mucize ortaya konmadıkça imanın gerçekleşmeyeceği de söylenemez.⁵⁷

Sonuç olarak ilahî din, hitap ettiği toplumlara hakikati açıklama ve onları ikna etmede mucizeyi bir yöntem olarak tercih etmiştir. Mucizelerin keyfiyetini belirlemede toplumların sosyo-kültürel yapıları önemli bir kriterdir. Bu nedenle

⁵³ Cemal Huseynî, *Mizan*, s. 218.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevîlat*, VIII, 358; X, 259-260.

⁵⁵ Ferid Vecdi, "Mucize", (Dâiretü-Mearifi'l-Karni'l-İşrîn), nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut (ts), VI, 201.

⁵⁶ Tarabişi, *el-Mucize*, s. 178; Tarihte semavi dinlerin mensuplarınınca, peygamberleri arasında bir üstünlük mücadelesine girişilmesi neticesinde duyusal mucizelerin sayısı da bu minvalde artmıştır.

⁵⁷ Tarabişi, *el-Mucize*, s. 24; Kelamcılar farklı bir düşünceyle mucize gerçekleştikten sonra insanların zihinlerinde Allah'ın, peygamberin doğruluna dair bir bilgi yaratacağını ifade etmişlerdir. Bk. Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 294. Hasan Hanefi, mucizeyi yaratanın aynı şekilde nazar ve istidlal olmadan bilgiyi de yaratabileceğini söyleyerek bu görüşün tutarlı olmadığını söyler. Ayrıca Allah, mucize göstermeksizin bilgiyi yaratabilme kudretine sahiptir. O halde bilginin var edilmesi için mucizenin varlığına ihtiyaç duymanın Allah için düşünülemezliğini belirtir. Bk. Hanefi, *Mine'l-Akide İla-s Sevrâ*, IV, 74.

mucizeler tarih ve toplum realitesini göz ardı etmeden nübüvveti doğrulamanın birer ilahî ölçütü olmuştur. Bu yapıyla mucize, akla zit ve onu dışlayan değil, akli, zamanı ve sosyal yapıyı dikkate alan bir mahiyete sahiptir.

3. İlahî Yasa ve Mucize Arasındaki Çelişmezlik İlişkisi

Mucize, peygamberin bildirdiği habere⁵⁸ başka bir delilin bitişmesidir. Bu, kelamcılara göre, peygamberin gücünü aşan ancak Allah'ın kudreti ile kendisine güç yetirilebilen bir delildir.⁵⁹ Allah, elçilerini nübüvvet davasında teyit etmek için mucizeleri bir ikna metodu olarak tercih etmiştir.⁶⁰ Mucize'nin hakikati de peygamberin doğruluğuna delalet etmesidir. Bir şeyin hakikatının dışında başka bir şeyle özdeşleştirilmesi aklın kabul edemeyeceği bir durumdur. Allah'ın doğru olanların delili olarak nitelendirdiği⁶¹ mucizeler, bu nedenle peygamberlere has bir durumdur.⁶² Buna göre ya peygamberin bizzat şahsının ya da getirmiş olduğu mesajın insanı aşan bir tarafı olmalıdır.⁶³

Esasında mucize olgusu oldukça karmaşık bir hadisedir. Bu yapısını, kapsam ve etki alanına dair iki farklı yaklaşımla izah edebiliriz. İlki, mucizenin, insanın bildiği yasalara boyun eğmeyen her türlü olguyu ifade ettiği gibidir. Diğeri, insanlar tarafından bilinen veya bilinmeyen herhangi bir kanuna boyun eğmeyen bir vakıa olmasıdır. Bu durumda birinci anlamı itibariyle birçok mucizeden bahsedilebilir. Öyle ki Kur'an, ayet ifadesini sadece olağandışı olaylar için değil, olağan için de kullanır. Bu sayede kâinat bir mucizeler manzumesidir. Fakat ikinci manada, mucizelerin sayısı oldukça azdır.⁶⁴ Dolayısıyla bir hadisenin herhangi bir tabiat yasasına aykırı bir mahiyet arz etmesi, bilimsel ve rasyonel temeli olmayan akıl dışı bir olay olarak kabul edilmesini gerektirmez. Zira bilim, henüz anlayıp açıklayamadığı halde birçok şeyin varlığını kabul etmek

⁵⁸ Haber, yalana ve doğruya ihtimali olan bir söz olduğuna göre mu'tad olmayan olağanüstü bir fiil yalnızca doğruluğu bilinen bir peygamberden sadır olur. Bk. Maverdî, Ebi'l Hasan Ali b. Muhammed eş-Şâfi, *A'lamü'n-Nübüvve*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 26.

⁵⁹ Şehristânî, *Nihayetu'l-İkdam*, s. 233.

⁶⁰ Harputî, *Tenkîhu'l-Kelam*, s. 229.

⁶¹ Neml 27/64; Hud 11/13.

⁶² Kelamcılar elçi gönderme, mucize ve tasdik arasındaki ilişkiyi el-istidlal bi's-şahid ale'l-ğâib metodu ile izah ederler. Buna göre bir kimse bir topluluğun arasında ayağa kalkıp ben padişahın elçisiyim dese ve elçi olduğuna dair padişahın bir takım alametlerini açıklasa bu şahsın doğru konuştuğunu kabul etmek gerekir. Bk. Cüveynî, *el-İrşad*, s. 256.

⁶³ Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açıdan Mucize*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2010, s. 47.

⁶⁴ Cemal Huseynî, *el-Mizan*, s. 169.

zorunda kalmıştır. Kur'an bu bağlamda, yerde ve gökte keşfedilmeyi bekleyen birçok ayetin varlığından bahsetmektedir.⁶⁵

Öyleyse bir peygamberin ilahî bir kaynak ile iletişime geçip bir takım haberler getirdiği ne kadar doğru ise başka bir peygamberin ilahî yardım alarak esasını yılanı dönüştürmesi o kadar izah edilebilir bir durumdur.⁶⁶ Çünkü mucize, tabii yasalarla birlikte gerçekleşen bir olay olarak idraki aşan, akıl ötesi bir özelliğe sahiptir. Yoksa akli öteleyen ve akılla çelişen bir olgu olarak düşünülmemelidir.⁶⁷ Bu bakımdan mucize, cisimlerin tabiatlarında meydana gelen bir vakıa olmasına rağmen eşyanın doğal yapısını kökten dönüştürme tarzında bir oluş değildir.⁶⁸ Aksi halde sadece akıl almaz bir durumun varlığından bahsedilebilir ki buna muhatabın olumlu bir tepki vermesi mümkün değildir. Bu sebeple Kur'an, aklen imkânsız olana değil, akledilebilir olanı ayet olarak ifade etmiştir.⁶⁹

Nitekim geçmiş milletler kendi çağlarında şahit oldukları olağanüstü olayları tabiat yasalarına dayanarak açıklama bilgisinden yoksun idiler. Bugün ise tabiat kanunları çerçevesinde geçmişin olağanüstü olayları hakkında bilimsel açıklamalar yapılabilmesi onların mucizevî oluşlarına engel teşkil etmemektedir. Öyle ki günümüzde açıklanamayan fakat gelecekte mahiyetini anlama imkânına sahip olabileceğimiz birçok hadiseyle karşılaşmaktayız. Çünkü bir önceki asırda makbul olarak telakki edilen mucize daha sonraki yüzyıllarda mefhum olabilir.⁷⁰ Bu nedenle bilimin ve aklın, mucizenin varlığını inkâr etmediğini, aksine olağandışı olayları rasyonel temellere dayandırmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Esasında bu realite bilimin gelişmesi için de son derece önemlidir. Dolayısıyla bilim, birbirine zıt gibi görünen olayların çok karmaşık yapısı altında bir basitliğin var olabileceğini; bazen de çok basit bir olayın içerisinde

⁶⁵ Yusuf 11/105; Yunus 10/6; Casiye 45/3.

⁶⁶ Cemal Huseynî, *Mizan*, s. 218.

⁶⁷ Karadeniz, *İnanç Esasları*, ss. 122-123.

⁶⁸ Hanefi, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, IV, 78.

⁶⁹ Hasan Hanefi, ayetin mucize olarak ifade edilmesini doğru bulmaz. Aynı şekilde mucizenin de ayet olarak ifade edilemeyeceğini belirtir. Çünkü ayet, akıl ve tabii yasalarla uyumlu, zamansal açıdan sürekliliği ifade ederken; mucize, zaman itibarıyla belli bir döneme ait, tabii kanunlara aykırı ve akla muhalif bir olayın vuku bulmasıdır. Ona göre ayet doğrulayıcı iken; mucize sihir türünde aldatıcı olabilir. Bk. Hanefi, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, IV, 73.

⁷⁰ Abdilğâni, *Mefhumu'l-Mucize*, s. 27.

son derece dolaşık gerçeklikler barındırdığını inkâr etmez. Bilimin mümkün olması için basitliği bulduğu anda durabilmesi gerekmektedir.⁷¹

Ancak mucizenin bilimsel değil de teolojik bir mesele olması, bilimin her zaman bu tür istisnâî olayları açıklayabileceği anlamına gelmemektedir.⁷² Bilim ve dinin vazife ve işlevlerinin farklı olması, ikisi arasında bir tezaadın varlığına engel bir durumdur. Teoloji ve bilimin çelişmesi ancak her ikisinin ortak bir özneye karar kılıp bunun hakkında farklı hükümler vermesi durumunda gerçekleşir. Nitekim özneleri, gayeleri hatta yöntemleri farklı olan iki şey arasında hiçbir şekilde bir tenakuzdan bahsedilemez.⁷³

Eğer din, tabiat hakkında bir takım açıklamalarda bulunmuşsa bundan kastı, tabiî hadiselerin manalarını keşfetmektir. Buna karşın bilim, olayların illetlerini bulup ortaya koymaya çalışır. Öyle ki tabiî hadiselerin manalarını konuşmak, bunların illetleri hakkında konuşmakla bir zıtlık oluşturmaz. Bunun dışında dinin bazı esasları, bilim ve akıl ötesi kabul edilebilir. Fakat dinin bildirdiği inanç esasları bilime ve akla zıt değildir. İslam âlimleri de akıl karşısında anlaşılması ve açıklanması imkânsız olan inanç esaslarını akıl ötesi olarak ifade ederler. Kesin delillerle çürütülebilen yahut çelişik oldukları kesin ve sağlam delillerle ispat edilen her fikrin ise akla zıt olduğunu kabul ederler.⁷⁴

Konumuz açısından ele aldığımızda mucize hadisesi, akla zıt veya çelişik bir olay değil, o anda anlaşılmayan veya anlaşılması zaman isteyen akledilebilir bir olaydır. Mucize hadisesini tabiat yasalarından hareketle tanımlamanın bu nedenle bir takım güçlükleri vardır. Örneğin, hiç muknatis görmeyen bir insan, muknatisin demir parçasını çekmesini tabiat yasasının ihlali zannedebilir. Oysa tabiat yasaları normal olarak olup biten olayların gözlenmesi üzerine dayandırılmış genel kurallardır. Zira bugün yasalar olarak ifade edilen birçok şey, geçmişte istisnalar olarak kabul edilmiş, öyle inanılmıştır.⁷⁵

Dolayısıyla mucize anlayışı, tabiat telâkkisi ve Allah'ın kudretiyle yakından alakalıdır. Tabiat böylece mucizenin içinde meydana geldiği belli bir mekân veya evren olmaktadır. Bu sayede harikulade olayı tasavvur etmek, tabii olanın idrak edilmesine sevk edebilir. Şu halde mucize tabii kanuna aykırı bir olay değildir. Tabii yasanın üst bir yasaya boyun eğmesidir. Örneğin insan elini

⁷¹ Henri Poincare, *Bilim ve Varsayım*, çev. Fethi Yücel, Evos Yayınları, Ankara 2001, ss. 165-167.

⁷² Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açından Mucize*, ss. 88-89.

⁷³ Cevadî, *Vahiy ve Nübüvvet*, ss. 62-65.

⁷⁴ Karadeniz, *İnanç Esasları*, ss. 121-122.

⁷⁵ Recep Kılıç, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002, ss. 182-183.

kaldırmak istediğinde yer çekimi kanunu o anda durmaktadır. Bu durum yasa ihlali veya yasaya zıt bir durumun var olması değildir. Başka bir yasaya bağlı bir olayın meydana gelmesidir.⁷⁶ Bu durum sebep-sonuç yasasına bağlı olan bir sisteme işaret etmektedir. Mucize, bu sistemi alt üst eden bir olay olarak anlaşılmalıdır. Allah'ın kozmolojik ve sosyolojik yasal sistemiyle paralel hareket eden bir olaydır. Şu halde mucize, Allah'ın kendi koyduğu yasaları istediği gibi ihlal etmesi değildir. Kendi yasalarına bazı istisnalar eklemesidir. Ancak bu düşünce, Allah'ın kudretini zabtı rabt altına almak olarak anlaşıldığından eleştirilmiştir.

Bu bağlamda âlemde çeşitli nesne ve olgular arasında bir sebebe bağlı olarak görülen ilişkiyi vesilecilik olarak telakki eden⁷⁷ Eş'ari teolojisine göre yalnız mucizeler değil, her hadise Allah'ın meşietine bağlıdır. Örneğin ateşin yakıcılığı da serinletmesi de O'nun iradesiyledir. İkisinin tek farkı ilkinin sürekli tekrarlandığından ötürü sıradan bir durum; ikincisinin ise her zaman şahit olunmadığından olağandışı kabul edilmesidir.⁷⁸ Bu nedenle ateş, tabiatı yakıcı olduğu için değil, Allah öyle olmasını istediği ve insan zihninin yanmayı ateşin bir sonucu olarak görme âdeti sebebiyledir. Mucize bu manada, insan zihninin görünen realiteyi algılaması esnasında âdetine/alışkanlıklarına ters düşen bir olayı anlama çabasıdır.⁷⁹ Mucize ile birlikte âdetin değişmesi, örneğin ateşin soğuk, karın sıcak olması kelamcılara göre akıl açısından imkânsız değildir. Kelamcılar, bunu sadece "imkân-ı aklî" (olasılığın rasyonelliği) olarak görürler. Bu sebeple âdete aykırı bir durumun imkân-ı aklî olarak görülmesi mutlak manada bunun gerçekleşeceğini savunmak değildir. Bu yüzden kelamcılar tüm olurluları (mümkinâtı) aynı kategori içerisinde değerlendirmişlerdir.⁸⁰

Fakat Eş'ari teolojisinin mucizeyi kabul edip, insan bilgisi ve fiillerini Allah'ın irade ve kudretine dayandırması bir ikileme düşmelerine neden olmuş-

⁷⁶ Cemal Huseynî, *Mizan*, s. 216.

⁷⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam ve Bilim*, trc. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2007, s. 137.

⁷⁸ Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Tehafütü'l-Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı), çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005, ss. 166-167.

⁷⁹ Gazzalî, *Tehafüt*, s. 170; Nasr, *İslam ve Bilim*, s. 137; İbn Hazm adet anlayışını Eş'ariler'e nispet eder. O, Eş'ariler'in, mucizelerin ihlal ettiği olayların, normal akışını adlandırmak için "tabiat" yerine "adet" terimini kullandıklarını belirtir. Bk. H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001. s. 419.

⁸⁰ İrfan Baygın, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara 2008, s. 88; Bugün teknolojik birçok buluşun hayal ve zihinsel kurgulardan esinlenerek icad edildiği söylenebilir. Kelamcıların zihinsel kurgu olarak gördükleri birçok olay insan zihninin keşfetme isteğini dile getirmektedir.

tur. Böyle bir düşüncenin epistemolojik çıkmazları arasında ilk olarak, bir yandan bütün fiillerin Allah'ın yaratıcı kudretine atfedilmesi, diğer yandan mucizelerin olağanüstü bir hadise olduklarının zikredilmesidir. Şayet bütün fiiller Allah tarafından yaratılıyorsa ortada ne olağandan ne de olağan dışından yani mucizeden bahsedebilme imkânı vardır.⁸¹ Bu açıdan mucizenin imkânını açıklayabilmek için her şeyin yaratıcısı ve maliki olan Allah'ın, tabiat üzerinde istediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğu iddiası yeterli ve ikna edici bir delil sunmaz. Çünkü bu durumda sadece mucizenin değil; hesap,⁸² mükâfat, ceza, cennet ve cehennem de bir anlam ve hikmeti kalmamaktadır.

Genelleme yapmaksızın Eş'arî düşüncenin insanın gücünü ve tabiattaki nedenselliği yok sayan bu anlayışı⁸³ modern yüzyılda birçok eleştiriyi beraberinde getirmiştir. Örneğin Hasan Hanefî, ilahî ve insanî kudret ile mucize arasındaki ilişkiye farklı bir açıdan yaklaşır. Mucize ona göre, insan eksen alındığında onun acziyetini ispat, kudretini nefy etmektir. Allah için düşünüldüğünde, onun kudretini ispat, aczini nefyden ibarettir.⁸⁴ Dolayısıyla insanın acizliği ve güç sahibi olmayışıyla Allah'ın sonsuz ve sınırsız kudret sahibi oluşu mucize kavramından ilk anlaşılardır.⁸⁵

Hanefî, mucize tanımından hareketle Allah'ın kudretini ispat etmek için insanın aciz bir varlık olarak telakki edilmesini doğru bulmaz. O, bu durumu, bir örnekle açıklar. Mucize olayı, "filin gücünü ispat etmek için karıncanın aciz/güçsüz oluşuna ihtiyaç duymamıza benzer", der. Bu sebeple o, Allah'ın ve insanın kudretini aynı anda ispat etmenin mümkün olacağını düşünür. Çünkü Allah'ın kudretini insanın aciz oluşuna bağlı kılmak O'nu tâzim/yüceltmek değildir. Mucizenin hedefi, Allah'ın sınırsız kudretinin insanın sınırlı kudretinin üstünde oluşunu ispat etmek de değildir. Esasında mucizenin bu tarz bir amaca dayandırılması vahyin amacına terstir. Oysa vahiy, insan kudretinin üzerinde bir güç olmadığını kanıtlamak için tüm argümanlarını sunmaktadır.⁸⁶

Bu düşüncenin akabinde Hanefî'ye göre mucize, insanın tabiat karşısında zayıflığını ve bilgisizliğini ortaya koyar. Fakat ayet, insanın tabiat kanunları hakkında aklıyla bilgi edinmesine olanak sağlar. Buna ilaveten mucize, insanın

⁸¹ Aydın Işık, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliği Problemi Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, İzmir 2006, s. 65.

⁸² Hanefî, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 76.

⁸³ Detaylı bir açıklama için bk. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, ss. 397-416.

⁸⁴ Hanefî, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 64.

⁸⁵ Hanefî, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 65-67.

⁸⁶ Hanefî, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 65.

emrine musahhar kılınan evrene, boyun eğmesini gerektirmektedir. Oysa ayet, insanın, evrene hâkim olduğunu, âlemin kendisine musahhar kılındığını ve bilimin gelişim sahasını oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu şekliyle mucize, fizikî âlemi, bilinmeyen bir sır ve idraki aşan aynı zamanda mahiyeti itibariyle kapalı bir alan olarak insan kavrayışının dışına itmektir. Ayet ise her daim insana, aklıyla tabiata müdahale imkânı tanımaktadır. Tabiat sürekli kendisini insana açmakta ve bu işleviyle insanın epistemolojik verisini oluşturacak düşünce ve araştırma eylemine katkı sağlamaktadır. Bu bakımdan ayet, tabî bir olgu ve Kur'anî bir delildir.⁸⁷ Görüldüğü üzere Hanefi, mucizenin Kur'anî bir terim olmadığını vurgulamaktadır. Bu nedenle Kur'an'ın insan ve evren tasavvuru ile mucizenin bağdaştırılmasını imkânsız görür. O, mucizeyi daha çok tabiatüstüyle değil, tabî olan ile ilişkilendirir. Bundan dolayı mucize yerine ayet kavramını tercih eden Hanefi, mucize noktasında insanın ilgisini metafizik âlemden soyutlar ve beşer idrakini fizikî âleme yönlendirir.

Hanefi'nin bu gayesi makul karşılanırsa da burada gözden kaçırıldığı nokta, Allah'ın mucize izhar etmede amacının salt ne kendi kudretini ne de insanın acizliğini ispatlamak olduğudur. Son ilahî vahyin muhatapları göz önüne alındığında mutlak kudret sahibi ve fail-i muhtar bir yaratıcı fikrinin mevcut olduğu görülmektedir. O halde mucizenin temel gayesi, basit bir güç gösterisi amacı gütmeyen, peygamberin doğruluğunu tespit ve tayin etmektir. Fakat şurası bir gerçek ki, mucize sırf peygamberi tasdik etmeyi amaçlayan bir olgu da değildir. Allah, elçisini tasdik amacı gütmeyen bir takım olağanüstü hadiseler var edebilir. Örneğin, Hz. Musa'nın asası ile denizi yarması⁸⁸ hadisesinde ulaşılmak istenen gaye, peygamberin doğruluğunu tasdik etmek değil, sadece Firavun'un zulmünden Musa'nın kavmini kurtarmaktır. Bu ise mucizenin Allah'ın gücünü ispat etmekten öte fiillerinin bir hikmet ve gayesi olduğunu göstermektedir.⁸⁹

Tabi bu düşünce, kelimî ekoller arasında başka bir teolojik tartışmaya neden olmuştur. Allah'ın fiillerinde bir hikmet ve gaye aranmalı mıdır?⁹⁰ Şayet mucizeyle ulaşılmak istenen bir hedef yoksa bu durum abes ve sadece vehim-

⁸⁷ Hanefi, *Mine'l-Akide-ila's-Sevra*, IV, 73.

⁸⁸ Şuara, 26/63-68.

⁸⁹ İbn Metteveyh, *el-Muhit*, III, 456.

⁹⁰ Bu konu iki ekol tarafından farklı şekilde ele alınmıştır. İlki, yani Eş'ariler, Allah'ın fiil ve hükümlerinin gaye ve eğilimlere bağlanamayacağını iddia eder. Diğeri, Mutezile ise Allah'ın fiil ve hükümlerinin bir hikmeti olduğunu savunur. Bk. Fahreddin Râzî, *Mealimu-Usûli'd-Din* (İslam İnançının Ana Konuları), trc. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996, s. 95.

den ibaret bir fantazi olacaktır.⁹¹ Mâtürîdiler Allah'ın her şeyi bir sebep ve hikmete binaen yarattığını kabul etmektedirler. Onlar göre sebep ile müsebbeb arasında sabit bir ilgi vardır. Allah bir fiili sebepsiz ve hikmetsiz yaratmaz. Öyleyse Allah, hikmeti gereği müsebbepleri sebeplerden ayırmamaktadır. Ona göre bu söylem, Allah'ın sebepsiz hiçbir şey yaratamayacağı anlamına gelmemelidir. Bazen bir fiilin meydana gelmesini bir sebebe bağlı kalmadan veya mutad olmayan herhangi bir sebebe bağlı kalarak isteyebilir. Bu şekilde de harikulade işler meydana gelmektedir.⁹²

Kâdî Abdulcebbar'a göre de insan, eşyanın tabiatını değiştirme gücüne sahip değildir. Bu varoluşsal durum, insan için doğal olandır. Fakat insan eliyle eşyanın tabiatında yapılan değişiklik olağan dışı, mucizevî bir hadisedir. Kâdî, böyle bir olgunun sadece peygamberlere has bir durum olduğunu söyler. Dolayısıyla bir peygamberin dışında ne bir veli ne de bir sihirbaz böyle bir tasarrufta bulunma yetki ve kudretine sahiptir. Meseleye bu açıdan yaklaşan Kâdî, Eş'ari ve Sûfiyye'nin keramet ve sihir anlayışını reddeder. Bu nedenle o, keramet ve mucizenin varlığına yer açabilmek için sebep-sonuç yasasını reddeden Eş'ari anlayışa ciddi tenkitler yöneltir. Sebeplilik yasası, mucizenin hakikatini ortaya koymada Mu'tezile açısından oldukça önemlidir. Çünkü mucize tabî yasalar üzerinde vukuu bulan istisnai bir durumdur. Bu açıdan mutad/olağan yasa, gayrı mutad/olağan dışı mucizenin gerçekleştiği bir mekân olmaktadır. Buna göre mucizenin üzerinde gerçekleşeceği bir yasanın olması zorunludur.⁹³ Nitekim mucize hadisesi yinelenildiğinde tabîî kanuna uygun olarak gerçekleşmeye başlar. Bu aşamadan sonra ilahî kanuna zıt bir vakıadan bahsedilemez. Bir kanunu ihlal eden mucize aslında bir başka kanuna uygun olarak var oluyordur.⁹⁴

Bu anlamıyla mucize, âlemin mevcut sistemini alt üst eden ve onu yok sayan bir olgu değildir. Olağanüstü bir olay ile muhataba meydan okuma ve bunun karşısında benzeri ile karşılık verememe, insanın Allah'ın kudreti ve tabiat karşısında acizliğini değil, fizikî yasaların insan tarafından anlaşılma ve açıklanmasına olanak sağlayan bir tecrübe sahası olduğunu gösterir. Bilinmelidir ki mucize hakikatinin, ilahî bir yönü olduğu gibi bir de insanî yönü vardır. Bu durumda ne Allah'ın kudreti ne de peygamberin mucize karşısında rolü göz

⁹¹ Hillî, *el-Meslek*, s. 161.

⁹² Karadeniz, *Mucize*, ss. 90-91.

⁹³ İbrahim Muhammed Türkî, *es-Sebebiyye- inde'l-Kâdî Abdilcabbar*, nşr. Dâru'l-Vefa, İskenderiye, 2004, ss. 80-81.

⁹⁴ Hanefi, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, IV, 77.

ardı edilebilir. Mâturîdî'nin görüşleri bu noktada önem arz etmektedir. Öyleki o, Hz. İsa'nın ölüleri diriltme mucizesiyle ilgili bölümü açıklarken⁹⁵; "yaratma" lafzının, insan eylemleri için kullanıldığında mecazî bir anlam ifade edeceğini belirterek mucize ile ilişkilendirir. Bu bağlamda "halk" ile "tahlîk" ve "tekvin" kavramlarının farklı anlamlar ifade ettiğini belirtir. Ona göre "tahlîk" mutlak manada yoktan var etmeyi ifade ettiği için yalnızca Allah'ın fiilidir ve O'nun dışında bir başkasına ne hakiki ne de mecazî olarak atfedilebilir. Aynı şekilde "yaratma" (halk) da yine insanın değil, Allah'ın bir fiilidir. Fakat yaratma fiili, insan söz konusu olduğunda mecazî bir anlam ifade eder. Zira bir peygamberin ölüyü diriltmesi yoktan yaratma değil, var olan bir şey üzerinde olağandışı bir hadisenin vuku bulmasıdır. Mucize, buna göre, hakiki yaratıcısı Allah olan bir fiili, mecazen yaratmaya katılan bir peygamberin eliyle ortaya koymaktır. Dolayısıyla mucizede asıl fâil Allah iken; peygamber sürecin içerisine mutlak bir yaratıcı vasfıyla katılmamakta; ancak irade ve eylemiyle sürecin içerisinde yer almaktadır.⁹⁶

Mâturîdî'ye göre Allah, bir mucizenin gerçekleşebilmesi için peygamberden eylemiyle sürece katılmasını isteyebilmektedir. Örneğin Hz. Musa'dan mucizesinin zuhuru esnasında asasını yere atmasını istemesi, kulun eylemi, tabiat yasaları ve Allah'ın irade ve kudretinin birlikteliğine işaret etmektedir.⁹⁷ Ebu'l-Ya'la el-Hanbelî de bunun aksi düşünüldüğünde "harikulade bir fiil, ancak kulun gücü dâhilinde değilse ve peygamberin herhangi bir fonksiyonu yoksa doğruluğuna delil olur" demek gibi olacağını söyler. Ya da bunun "ancak ölüleri diriltme, körleri iyileştirme tarzında özel bir cinse mahsus olan ve sadece Allah'ın gücü dâhilinde bulunan bir fiil peygamberin doğruluğuna delildir" düşüncesine götürebilir, der.⁹⁸ Bu taktirde mucizeyi, "Allah'ın güç gösterisi" olarak niteleyen Hasan Hanefî'nin düşüncesine yaklaşmış olur. Oysa mucize, salt bir güç gösterisi değildir. Beşerin katılımıyla mutlak kudretin varlığına işaret eden harikulade bir olaydır.

Değinilmesi gereken diğer bir husus da kelamcılar ile filozoflar arasında mucizenin hakikati ve delil oluşu noktasında fikrî bir ayrışmanın olmamasıdır. Filozofları kelamcılardan ayıran husus ise peygamberin zatının diğer insanlardan farklı olduğunu, kendilerinde mevcut özel bir kuvvetin bulunduğunu,

⁹⁵ Ali-İmran 3/49.

⁹⁶ Mâturîdî, *Tevîlât*, II, 308, 309.

⁹⁷ Mâturîdî, *Tevîlât*, VI, 20.

⁹⁸ Kâdî Ebî'l Ya'lâ el-Hanbelî, *Kitabu'l-Mu'temed fi-Usûlid-Din*, thk. Vedit' Zeydan Haddad, nşr. Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 156.

bununla cisimler üzerinde bir takım tasarruflarda bulunabileceklerini ve hari-kulade işleri bu özel kuvveleriyle gerçekleştirdiklerini iddia etmeleridir.⁹⁹ Böylece mucizenin vukuu esnasında peygamberlerin zatlari meleklerin nefisleri gibi olmakta ve bu kuvve ile cisimlere tesir edebilmektedirler.¹⁰⁰ Aynı zamanda filozoflar kâinatta illet-malul yasasının hâkim olduğu görüşündedirler. Buna göre ateşin yakıcı olması doğal bir zarurettir. Ancak bu, Allah'ın kudreti ile çelişen bir durum değildir. Zira Allah'ın dilemesi zaruri düzenin zorunlu ilkesi olan illet-malul vasıtasıyla gerçekleşir. Onlara göre mucizenin âlemdeki diğer olaylar gibi bir illetin malulü olduğu noktasında şüphe yoktur. Aksi halde mucizenin illetsiz vukuunu savunmak, âlemde kör tesadüfün hâkim olduğunu kabul etmektir.¹⁰¹

Bu bağlamda filozofların “her hadise bir sebebin sonucudur” önermesi temel bir ilkedir ve insan aklının sebep fikrine yatkınlığı inkâr edilemez bir gerçektir. Fizik ve metafizik alanda ilmi gelişim de ancak sebep fikrinin kabulü ile mümkündür.¹⁰² Âlemdeki bu illet-malul ilişkisi göstermektedir ki, mucize, illeti nakzeden değil, tabii olanın dışında vukuu bulan bir olgudur. O, bu özelliğiyle âlemin genel yasalarını bütünsel bir müdahaleyle ihlal etme değil; âlemde bir cüz olan özel bir fiziki yasaya, mevcut tabiliğini bozmadan, özel bir müdahalede bulunmaktır. Bu nedenle mucizeye “yasadız illet” denilmiştir.¹⁰³ Aksi halde âlemde bir tesadüfün varlığını kabul etmek kâinatta meydana gelen her hadisenin bir illeti olduğunu söyleyen aklın bedihi kanununa aykırı olduğu gibi, âlemdeki illet-malul olgusunu teyit eden Kur'an anlayışına da terstir.¹⁰⁴

Bu bakımdan mucizenin bir yasasının olduğunu söylersek, “iki zıttın bir araya gelmesinin imkânsız oluşu gibi”¹⁰⁵ aklın, bedihiyyat dediği öncüllere aykırı bir olayın gerçekleşmesi mümkün değildir. Mucize ile ilişkisi bağlamında imkânsız olan durumları burada ikiye ayırabiliriz. İlki, iki zıddın bir araya gelmesinin imkânsız olması gibi “aklen müstehil” olan şeyler; diğeri de güneşin

⁹⁹ Muhammed Salih ez-Zerkânî, *Fahredden-Râzî ve Erauhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'l-Fikr, (ys ve ts), s. 559.

¹⁰⁰ Zerkânî, *Fahredden Râzî*, s. 560.

¹⁰¹ İlliyyet teorisi için bk. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981, ss. 152-153; İlhan Kutluer, “İlliyyet”, *DİA*, XXII, 120-121; Karadeniz, *Mucize*, ss. 102-103.

¹⁰² Kutluer, “İlliyyet”, *XXII*, 120.

¹⁰³ Abdilğânî, *Mefhumu'l-Mucize*, s. 25.

¹⁰⁴ Cevadî, *Vahiy ve Nübüvvet*, ss. 78-79.

¹⁰⁵ Hasan Mekkî el-Amilî, *Bidayetü'l-Ma'rife-Menheciyyetün-Hadisetün fi'l-İlmi'l-Kelam*, nşr. Dâru'l-İslamiyye, Beyrut 1996, ss. 208-209.

batıdan doğması gibi “âdeten müstehil” olaylardır. ‘Aklen müstehil’in zat itibarıyla gerçekleşmesi imkânsızdır. Bu sebeple mucize hadisesiyle ilişkilendirilmesi doğru değildir. Fakat güneşin her gün doğudan doğması gibi alışlagelen kozmolojik bir hadisenin zıddı bir durumun meydana gelmesi ‘âdeten imkânsız’dır. Mutad olanın dışında böyle bir vakıayı imkânsız görmek, alışık olmanın neticesinde aksi düşünülemeyen değişmezlik ve süreklilik tasavvurudur. Bu nedenle mucize aklen değil; âdeten müstehil kategorisinde değerlendirilmiştir. Çünkü güneş nasıl doğudan doğuyorsa batıdan doğma olasılığı da vardır. Bu bakımdan aklen imkânsız olan bir şeye şahit olma olanağı yoktur. Fakat mucize, bizzat müşahade edilen bir olgu olması itibarıyla aklın işlevselliğini asla geçersiz kılmaz.¹⁰⁶ Mucizenin, tabiat yasalarına aykırılığı ise, aklın, tabiat kanunlarını bildiğini ancak zorunluluğunu mutlak manada keşfedemediğini gösterir.¹⁰⁷

Nitekim evrenin tabîî kanunları her daim sabitesini muhafaza etmektedir. Mucize bu yönüyle tabîî yasalarda istisnai bir durumun meydana gelmesidir. Şayet bir kimse kâinatta düzenin olmadığını, evrenin anlaşılabilir ve görünen nizamının bir yanılısına olduğuna inanırsa, bu kişi mucize fikrine bir anlam veremez. Şüphesiz ki istisnaların olabilmesi için, istisnaların gerçekleştiği kanun ve modeller olmalıdır.¹⁰⁸ Şurası bir hakikat ki Tanrısal yasalar, doğa yasalarından daha geniş yasalardır. Bu ise Tanrı’nın bir eliyle koyduğu yasaları diğer eliyle bozmayacağına dair teolojik itirazın geçersiz olması demektir. Çünkü Tanrısal yasalar bizim bildiğimiz tabîî yasalarla sınırlı değildir. Bu nedenle bilimsel teorilerle tarif edilen doğa yasalarından yola çıkan herhangi bir yaklaşım adına mucizenin varlığını inkâr etmek hatalı bir yaklaşımdır.¹⁰⁹

Sonuç olarak, her ne kadar mucize, âlemin doğal akışına bir müdahale gibi görünse de, evrende cereyan eden yasaların yani illet-malul ilişkisinin baki kaldığını; sadece ilahî müdahaleyle bu akışın değiştiğinin beşer idrakine fark ettirilmesidir. Tabiat, eşit derecede her şeyin bir amacı yerine getirdiği, böylelikle her şeyin gelişmesine ve dengesine yardım ettiği bir amaçlar bölgesidir. Akıl, bu denge mekanizmalarının sonsuz karmaşıklığını ve mükemmel, harfi harfine

¹⁰⁶ Muhammed Akkad, *et-Tefkîr-Ferîzatün-İslamiyyetün*, Kahire 2007, s. 74.

¹⁰⁷ Murtazâ Mutaharrî, *en-Nübüvvet*, Arapçaya trc. Cevad Ali Kessar, (ys ve ts.), s. 184.

¹⁰⁸ Türkmen, *Mucize Problemi*, s. 20.

¹⁰⁹ Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınları, İstanbul 2008, s. 134.

doğasını her zaman anlama yetisine sahip değildir. Ancak aklın bu acziyeti, tabiata karşı bir sevgi, hayranlık ve değer idrakinden dolayıdır.¹¹⁰

İnsanın merak ve değer duygusu mucizelerin yalnızca ilahî müdahaleyle izahını gerektirmez. Daha doğrusu insan, olağanüstünün keşfini sürekli hale getirebilir. “Bu açıdan mucizeler, tabii süreçler içinde sürekli tabiatüstü bir müdahale ile açıklanamaz. Her şeyden önce gerçek bir mucize, realitenin rasyonel yapısını ihlal etmeyen, hayret verici, olağanüstü, sarsıcı bir olaydır. İkinci olarak, kendisinin bizimle olan ilişkisini belli bir tarzda açıklayarak varlığın gizemine delalet eden bir olaydır. Üçüncü olarak da, bir vecd tecrübesi esnasında bir işaret olayı olarak algılanan hadisedir. Kişi ancak bu üç şart gerçekleştiğinde gerçek bir mucizeden bahsedebilir. Hayret uyandırıcı karakteriyle insanı sarsıp şaşırtmayan; varlığın gizemine işaret etmeksizin insanı sarsıp şaşırtan bir durum ise mucize değil, sadece bir sihirdir.”¹¹¹

Yukarıdaki ifadeyle bağlantılı olarak tek tanrılı dinler, mucizeleri gözle-yerek Tanrı'nın varlığına geçişten çok Tanrı'nın varlığına imandan mucizenin varlığına inanmışlardır. Bir teistin mucizelere inanmasının sebebi de, sırf şahsi tanıklıklara güvenle mucizeleri temellendirmesi değildir. Olağanüstü bir olayın Allah için mümkün olduğuna olan mutlak inancı, mucize olgusunu kabul etmesine neden olmuştur.¹¹² O halde insanın tabiatla ilgisini deformasyona uğratmayan bir mucize anlayışı, zamanın koşullarına, sosyal şartlara ve akli gelişim düzeyine göre değişken bir süreci takip edecektir.¹¹³ Bu sebeple tarihte insanlık, her biri diğerlerinden farklı olan; fakat zaman, mekân, birey ve toplum olgusunu göz ardı etmeyen özel mucizelere sahip olmuştur. Son peygamberin irtihali ile artık mucize olgusu, insanın akli gelişim düzeyi ile birlikte kâinat üzerinde dinamik yapısını sürdürme gelmektedir.

Sonuç

Mucizenin yaratıcı tarafından tercih edilen tasdik ve ikna metodu olduğu bilinen bir husustur. Çünkü tebliğ sürecinde mucize, stratejik bir yöntem olarak peygamberi tasdik etmenin aynı zamanda hitap edilen toplumu ikna etmenin bir aracı olmuştur. Bu açıdan mucizelerin ilahî bir lütuf olduğu rahatlıkla ifade

¹¹⁰ İsmail R. Farukî, *Tevhid*, çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 68.

¹¹¹ Paul Tillich, “Vahiy ve Mucize”, trc. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, Sakarya 2003, ss. 101-102; Kılıç, *Vahiy*, s. 143.

¹¹² Taslaman, *Kuantum Teorisi*, s. 130.

¹¹³ Muhammed İbrahim el-Cemel, *Hakikatü's-Sahir*, nşr. Mektebetü'l-Kur'an, Kahire 1982, s. 54.

edilebilir. Zira kitleleri etkilemenin en ideal yolu onların duyuşal algıları ile etkileşime geçecek güçlü bir gösterimde bulunmaktır. İnsanların olağanüstü olaylara olan ilgi ve merakı da buna sevkeden önemli bir faktördür. Bu yüzden mucizeler tarih ve toplum realitesini dikkate almış, toplumun sosyo-kültürel dilini kullanmıştır. Örneğin Hz. Musa'nın sihirbazlar ile karşılaşmasında sihir dilini kullanmış; Hz. Muhammed ile sözün etkileyici gücünü metod olarak tercih etmiştir. Dolayısıyla mucize sadece olağanüstü bir olay değil insanlığın gelişimiyle birlikte hareket eden, doğal yapısını kâinat üzerinde daima hissettiren bir hakikattir. Kur'an'ın mucize kavramı yerine ayet ifadesini kullanması da akıl ile mucize arasında doğrusal bir ilişkinin süregeldiği anlamına gelmektedir. Böylece mucizeler tabii yasaların anlaşılabilir olmasına sağladığı katkıyla daima bilimin inceleme alanını oluşturur. Bu da göstermektedir ki mucize ilahî yasaların delinebilir olmasından ziyade akledilebilir olduğuna işaret etmektedir. Öyle ki evren mucizevî yapısını bir ayet olarak aklın ve bilimin anlama ve açıklama alanına ilelebet sunmaktadır. Mucize, Allah'ın faal yasaları üzerinde istisnâ bir durumun vuku bulması olarak telakki edildiğinde, yasa ve mucize olgusunun birlikteliği kaçınılmazdır. Dolayısıyla mucize, yasa ihlali değil; yasaya mündemiç istisnâ bir vakia olarak tecrübî gözlem yapabilmenin sahasıdır.

Kaynakça

- Abdülhakî, Muhammed Fuad, *Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim "Acz"*, Kahire 2001.
- Abdilgâni, Mustafa Lebib, *Mefhumu'l-Mucize beyne'd- Din ve'l-Felsefe inde İbn Rüşd*, nşr. Dâru's-Sekafe, Kahire (ts).
- Ahmed Ebu Zeyd, *el-Fikru'l-Kelami-inde-İbn Haldun*, nşr. Müessesetu'l-Camia, Beyrut 1997.
- Akkad, Muhammed, *et-Tefkîr-Ferizatün-İslamiyyetün*, Kahire 2007.
- Amidî, Seyfeddin, *Gayetu'l-Meram fi-İlmi'l-Kelam*, thk. Hasan Muhammed Abdullatif, Kahire 1971.
- Âmilî, Hasan Mekkî, *Bidayetü'l-Ma'rife-Menheciyyetün Hadîsetün fi-İlmi'l-Kelam*, nşr. Dâru'l-İslamiyye, Beyrut 1996.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir Muhammed, *Usûlu'd-Din*, thk. Ahmed Şem-seddin, Beyrut 2002.
- *el-Fark beyne'l-Fırak* (Mezhepler Arasındaki Farklar) çev. Ethem Ruhi Fığlalı, TDV Yayınları, Ankara 2005.
- Bakillânî, el-Kâdı Ebi Bekir b. Tayyib, *Kitabu'l-Beyan ani'l-Farkı beyne'l-Mu'cizâti ve'l-Kerâmati ve'l-Hiyel ve'l- Kehaneti ve's-Sihri ve'n-Nazicât*, thk. Richard J. McCarthy, Beyrut 1958.

-*Kitabu't-Temhîdî'l-Evail ve Tellîsü'l-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmet Haydar, Beyrut 1987.
- Baygın, İrfan, *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, Fecr Yayınları, Ankara 2008.
- Bilmen, Ömer Nasûhi, *Muvazzah İlmi-Kelam*, İstanbul h.1339-1342.
- Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvveti İspat Açısından Hissi Mucizeler*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2001.
- Cemal el-Huseyin Ebu Ferhat, *Mizanu'l-Nübüvveti'l-Mucize*, Kahire 1997.
- Cevadî, Muhsin, *Akl Terâzisinde Vahiy ve Nübüvvet*, trc. Sedat Baran, Önsöz Yayınları, İstanbul 2012.
- Cürcânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifat*, nşr. Mektebetu-Lübnan, Beyrut 1985.
- Cüveynî, İmamü'l Haremeyn, *Akîdetü'n-Nizamîyye*, thk. Zahid el-Kevserî, Kahire 1992.
- Ebu'l Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Huseynî el-Kefevî, *el-Küllîyyat*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî, Beyrut 1998.
- Fahreddin Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal* (Kelama Giriş), çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara (ts).
-, *Tefsiru'l-Kebir*, nşr. Dâru'l Fikr, Beyrut 1981.
-*Mealimu-Usûlî'd-Din*, (İslam İnancının Ana Konuları), trc. Nadim Macit, İhtar Yayınları, Erzurum 1996.
- Farukî, İsmail R. *Tevhid*, Çev. Dilaver Yardım-Latif Boyacı, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *Tehafütü'l-Felasife* (Filozofların Tutarsızlığı), çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2005.
- Hanefî, Hasan, *Mine'l-Akide ila's-Sevra*, nşr. Mektebetu-Medbûli, Kahire 1988.
- Harputî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-Kelam fi-Akaid-i Ehli'l-İslam*, çev. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, TDV Yayınları, Elazığ 2000.
- Hillî, el-Muhakkik, *el-Meslek fi-Usuli'd-Din*, thk. Rıza el-Estadî, İran h. 1379.
- Işık, Aydın, "Vahiy ve Mucizenin Gerekliliği Problemi Ahlaki Açıdan Bir Araştırma", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 24, İzmir 2006.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Zekerîyya el-Kazvîni, *Mu'cemu-Mekâyısı'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (ys) 1979.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, nşr. Dâru's-Sadr, Beyrut (ts).
- İbn Metteveyh, Muhammed b. Hasen, *Kitabu'l-Mecmû-fi'l-Muhît-bi't-Teklîf*, cem. Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. Metteveyh, thk. Jan Peters, Kahire 1986.
- Îcî, Adudiddin Abdurrahman b. el-Ahmed, *el-Mevakîf-fi-İlmi'l-Kelam*, nşr. Âlemü'l-Kutub, Beyrut (ts).
- İsfâhânî, Râğîb Ebu Kasım el-Huseyin b. Muhammed, *el-Ma'ruf-ez-Zeria İla-Mekarim's-Şeria* (İslamın Ahlaki İlkeleri), trc. Abdi Keskinsoy, Beşikçi Yayınları, İstanbul 2003.

- İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmî Kelam*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l Hasen Ahmed b. Abdilcabbar el-Esedî Abâdî, *el-Muğnî-fi-Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Muhammed Khodor Nabha, Beyrut 2012.
-*Şerhu'l Usûli'l- Hamse*, met. ve çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- Kâdî Ebi'l-Ya'la, *Kitabü'l-Mu'temed-fi-Usulid-Din*, thk. Vedit' Zeydan Haddad, nşr. Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- Karadeniz, Osman, *İnanç Esaslarını Temellendirme Sorunu*, İFAV Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 2013.
-*İlim ve Din Açısından Mucize*, Marifet Yayınları, İstanbul 1999.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin, *Delâilu't-Tevhid*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.
- Kılıç, Recep, *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, Ötüken Yayınları, Ankara 2002.
- Kutluer, İlhan "İllyet" maddesi, DİA, Cilt: 22.
- Mâturîdî, Ebu Mansur, Muhammed b. Muhammed, *Te'vilatü'l-Kur'an*, thk. Ertuğrul Boynukalın-Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2006.
-*Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, Ankara 2003.
- Maverdî, Ebi'l Hasan Ali b. Muhammed eş-Şafi, *A'lamü'n-Nübüvve*, nşr. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- Muhammed İbrahim, el-Cemel, *Hakikatü's-Sahir*, nşr. el-Mektebetü'l-Kur'an, Kahire 1982.
- Mustafa Bozkurt-Hüseyin Maraz, "Mucizenin Onto-Teleolojik Açından Sihirden Farklılığı", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: V, sayı: 2, 2014.
- Mutaharrî, Murtaza, *en-Nübüvvet*, Arapçaya trc. Cevad Ali Kessar, (ys ve ts.).
- Nesefî, Ebu Muin Meymun b. Muhammed, *Tebşîratu'l-Edille*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Bilim*, trc. İlhan Kutluer, İnsan Yayınları, İstanbul 2007.
- Poincare, Henri, *Bilim ve Varsayım*, çev. Fethi Yücel, Evos Yayınları, Ankara 2001.
- Sabunî, Nureddin, *Maturidiyye Akaidi*, trc. Bekir Topaloğlu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2000.
- St. Thomas Aquinas, "Mucizeler", çev. Halil İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2003.
- Şehristânî, Ebu'l Feth Muhammed b. Abdilkerim, *Nihayetu'l-İkdam fi-İlmî'l-Kelam*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, nşr. Dâru'l Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- Taftazânî, Sadeddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akaid*, trc. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1999.
- Tillich, Paul, "Vahiy ve Mucize", trc. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, Sakarya 2003.
- Tarabişi, Corc, *el-Mucizetu ev Sübatü'l-Akli'l-İslami*, nşr. Dâru's-Saki, Beyrut 2008.

- Taslaman, Caner *Kuantum, Teorisi Felsefe ve Tanrı*, İstanbul Yayınları, İstanbul 2008.
- Türkî, İbrahim Muhamed, *es-Sebebiyyetü inde'l-Kadı Abdilcabbar*, nşr. Dâru'l-Vefa, İskenderiye, 2004.
- Türkmen, Yaşar, *Richard Swinburne ve Gazalî'de Mucize Problemi*(Yayımlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008.
- Vecdi, Ferid "Mucize", (Dairetü-Meârifî'l-Karnî'l-İşrîn), nşr. Dâru'l-Fikr, Beyrut (ts).
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, trc. Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.
- Yar, Erkan, "Müslüman Kelamında Elçilik", *İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu*, Ed. İbrahim Coşkun, Ensar Yayınları İstanbul 2009.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, İstanbul (ts).
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Huseynî, *Tâcu'l-Arus*, nşr. Dâru'l-Hidaye, (ys. ve ts.).
- Zerkânî, Muhammed Salih, *Fahreddin-Râzî ve Erauhü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, nşr. Dâru'l-Fikr, (ys ve ts).