



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**MODERN İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNİN HİSSÎ
MUCİZELERE YAKLAŞIMI**

**THE APPROACH OF MODERN ISLAMIC
THINKERS TO SENSORIAL MIRACLES
(Yüksek Lisans Tezi)**

Serpil DAYI

Doç. Dr. Faruk SANCAR

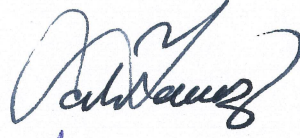
Danışman

**RİZE
2019**

KABUL VE ONAY

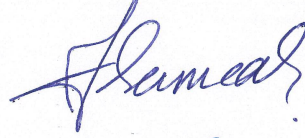
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında, 142701009-Serpil DAYI tarafından hazırlanan *Modern İslam Düşünürlerinin Hissî Mucizelere Yaklaşımı* başlıklı bu çalışma, 08/11/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliği/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ



Kabul/~~Red~~

Üye: Doç. Dr. Faruk SANCAR



Kabul/~~Red~~

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ



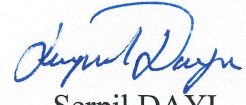
Kabul/~~Red~~

28 / 11 / 2019

İmza
Doç. Dr. Ahmet YANIK
Enstitü Müdürü

ETİK BEYAN

Bu tezdeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı bildiririm. İfade ettiklerimin aksi ortaya çıktığında ise her türlü yasal sonucu kabul ettiğimi beyan ederim. 08/11/2019


Serpil DAYI

ÖN SÖZ

XIX. yüzyıla egemen olan Batı kaynaklı bilimsel akılcılık, düşünceyi bütün metafizik öğelerden arındırıp tabiat bilimleriyle özdeşleştirdiğinde din ve bilimin arasında bir çatışma olduğu ileri sürülmüştür. Zira din, âleme istediği gibi müdahale eden bir ilahın varlığını savunurken Rönesans ve ardından Aydınlanmayla köklü bir değişikliğe uğrayan bilim ise âlemin kendi içinde ve değişmeyen doğal sebeplere bağlı bir işleyişi olduğu konusunda ısrar etmekteydi. Din ile bilimin arasında cereyan eden bu gerginlik farklı düzlemlerde tartışılrsa da bilhassa hissî mucizeyle ilgili tartışmalar şiddeti zaman zaman artan bu ayrışmada hatırı sayılır bir yere sahiptir.

Hissî mucizeler, peygamberlerin Yüce Allah tarafından gönderildiklerinin bir kanıtı olarak insanların duyularına hitap eden ve tabiat kanunlarının kırılmasıyla meydana gelen harikulade olaylar olarak kabul edilmektedir. Bilimsel düşünce bu kabul karşısında, tabiat kanunlarının değişmezliği tezi üzerinde ısrar ederken hissî mucizelerin imkânını şiddetle reddetmekteydi. Bilimin rahatsız eden bu yaklaşımı nedeniyle hissî mucizeler konusunun bütün teistlerin öncelikli ve titizlikle ele aldıkları bir mesele hâline geldiği söylenebilir.

Din ile bilim arasında bir çatışma olduğu varsayımı Batı kaynaklı olsa da Müslüman dünyasında etkisini göstermiştir. Bu etki dolayısıyla gündeme alınan hissî mucizeler konusu, XVII. ve bilhassa XIX. yüzyılda modern İslam düşünürlerinin izahta zorlandıkları en önemli kelâmi problemlerden biri haline gelmiştir. Batı'nın her türlü ilahi ve aşkınlık fikrini dışlayan yeni dünya görüşünün baskısını da beraberinde hisseden İslam düşünürleri, hissî mucizeleri Kur'an-ı Kerim ve klasik kelâm anlayışına uygun olarak izah etmenin, bununla birlikte modern izahlarla desteklemenin kaçınılmaz olduğuna inanarak hareket etmişlerdir. Çünkü ancak bu şekilde din ve bilim arasındaki gerginliğin giderilebileceğini ve özellikle bir din olarak İslam'ın hak ettiği saygınlığı yeniden kazanacağını düşünmekteydiler. Bu noktadan yola çıkan modern İslam âlimlerinin hissî mucizelerle ilgili teorilerinin incelendiği bu çalışma, onların hissî mucizeler

hakkındaki görüşlerini mümkün olduğunca sınıflandırarak ortaya koyma amacı taşımaktadır.

Çalışma giriş, iki ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Giriş bölümünde Rönesansla başlayan Reform ve Aydınlanmayla zirve noktasına ulaşan modern Batı düşüncesinin XIX. yüzyıla kadar olan tarihi seyri, modern İslam düşüncesinin teşekkül süreci ve modern İslam düşünürü olarak kimlerin kastedildiği anlatılmıştır. Kavramsal çerçevenin çizildiği birinci bölümde, mucizenin Batı ve İslam düşüncesindeki genel tanımı yapılmış, özellikleri ve çeşitleri hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Bunun yanı sıra Modern İslam âlimlerinin mucizeyi nasıl tanımladıklarına da kısaca değinilmiştir. İkinci bölümde modernleşmenin etkisiyle hissî mucizelere karşı İslam âlimlerinin geliştirdiği yaklaşımlar sınıflandırılarak mukayeseli bir şekilde kritik edilmeye çalışılmış ve bu konuda kendilerine yöneltilen eleştirilere değinilmiştir. Sonuç bölümünde ise modern İslam âlimlerinin hissî mucizelere yaklaşımlarından çıkarılan sonuçlar değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın yürütülmesi esnasında katkı ve eleştirileriyle bana yol gösteren, beni her zaman çalışmaya teşvik eden ve güven veren değerli tez danışmanım sayın Doç. Dr. Faruk SANCAR hocam başta olmak üzere, kaynaklara ulaşma noktasında kıymetli katkıları dolayısıyla Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ hocama ve konunun belirlenme aşamasında yardımcı olan Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ hocama, çalışmayı okuyup fikir sunan dostlarıma ve yine tükenmez sabırlarıyla desteklerini esirgemeyen eşim Süleyman Bey ve kızlarım Nurseda ve İren'e teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Serpil DAYI

İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN	2
KABUL VE ONAY	3
ÖN SÖZ	4
İÇİNDEKİLER	6
ÖZET	8
ABSTRACT	9
KISALTMALAR	10
GİRİŞ	11

I. BÖLÜM KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. İslam Düşüncesinde Mucize Kavramı	26
1.1.1. Kelime Anlamı	26
1.1.2. Terim Anlamı	27
1.1.3. Mucizenin Özellikleri ve Öne Çıkan Kavramlar	29
1.1.3.1. Hârikulâde	31
1.1.3.2. Tehaddî	31
1.1.3.3. İ'câz	33
1.1.3.4. Sünnetullah	34
1.1.4. Anlaşılması Açısından Mucizeler	36
1.1.4.1. Hissî Mucizeler	36
1.1.4.2. Haberî Mucizeler	38
1.1.4.3. Aklî Mucizeler	38
1.2. Batı Düşüncesinde Mucize Kavramı	39
1.2.1. Olağanüstü Türde Bir Olay Olması	42
1.2.2. Tanrı'nın Fiili Olması	49
1.2.3. Dinî Değeri Olan Bir Olay Olması	52
1.3. Modern İslam Düşünürlerinin Mucize Tanımları	54

II. BÖLÜM KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Modern İslam Düşünürlerinin Hissî Mucizelere Yaklaşımları	57
--	----

2.1.1. Hissî Mucizeleri Bilimsel Verilerle Uzlaştıran Yaklaşım	62
2.1.1.1. Mucize Hakkındaki Genel Görüşleri	63
2.1.1.2. Hissî Mucizenin İmkânı	68
2.1.1.3. Hissî Mucizede Olağanüstülük ve Sünnetullah	74
2.1.2. Hissî Mucizeleri Sembolik Anlatım Olarak Gören Yaklaşım	91
2.1.3. Hissî Mucizeyi Her Şekilde Reddeden Yaklaşım	102
2.2. Klasik Ananeye Bağlı Kalanların Modern Hissî Mucize Yaklaşımlarına Yönelttiği Eleştiriler.....	109
2.3. Modern İslam Âlimlerine Göre Hz. Muhammed ve Hissî Mucize	115
2.3.1. Hz. Muhammed’e İsnat Edilen Hissî Mucizeleri Reddedenler	120
2.3.2. Hz. Muhammed’e İsnat Edilen Hissî Mucizeleri Kabul Edenler	123
2.3.2.1. Nübüvvetinin Delili Olarak Görenler	123
2.3.2.2. İlâhi Lütuf Olarak Görenler	126
SONUÇ.....	129
KAYNAKÇA	134

ÖZET

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri

Tez Türü: Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Doç. Dr. Faruk SANCAR

Hazırlayan: Serpil DAYI

Yıl: 2019

Sayfa Sayısı: 141

MODERN İSLAM DÜŞÜNÜRLERİNİN HİSSÎ MUCİZELERE YAKLAŞIMI

XIX. yüzyıl, Müslüman düşüncesinin hakiki anlamda değişime girdiği uzun bir yüzyıldır. Batı'daki baş döndürücü gelişmeler İslam coğrafyasına siyasi, sosyal ve kültürel anlamda baskı yaptığı gibi Müslümanları düşünsel anlamda da bir çıkmazın içine sokmuştur. Bu dönemde Aydınlanmacı düşüncenin ürünü olan ve gerçekliğin sadece bilimsel veriler ışığında ortaya çıkacağını iddia eden pozitivizm, rasyonalizm ve determinizm gibi felsefi akımlar, metafizik gerçekliği reddederek din ile bilimin aynı düzlemde olamayacağını savunmuşlardır. Tabiat kanunlarının değişmezliğini iddia eden bu akımlar, bilimsel gelişmelerin önünde bir engel olarak gördükleri dine bilhassa hârikulâde olarak gerçekleşen hissî mucizeler üzerinden eleştiriler yöneltmektedir. Kutsal kitabında hârikulâde hadiselerden söz eden İslam dininin de bu durumdan düşünsel anlamda etkilendiği bir gerçektir. Bu çalışma yaşadıkları çağın bilimsel anlayışı ile geleneksel İslamî görüş arasında sıkışan Müslüman âlimlerin, hangi yöntemlerle hissî mucize çıkmazını aştıklarını konu edinmektedir. İslam düşüncesinin değişime girmesine de neden olan bu sorunun, en nihayetinde klasik kuramların modernize edilerek aşılıp çalışıldığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modern İslam Düşüncesi, Hissî Mucize, Pozitivizm, Rasyonalizm, Sembolizm, Abduh, Esed.

ABSTRACT

Recep Tayyip Erdoğan University Institute of Social Sciences

Department: Basic Islamic Sciences

Dissertation Type: Master's Dissertation

Advisor: Doç. Dr. Faruk SANCAR

Student: Serpil DAYI

Year: 2019

Pages: 141

THE APPROACH OF MODERN ISLAMIC THINKERS TO SENSORIAL MIRACLES

XIX. century is a turbulent century in which Islamic thought actually underwent significant changes. The vertiginous developments in the West put political, social and cultural pressure on the Islamic geography and also put Muslims in an intellectual dilemma. This century is a period in which philosophical ideas such as positivism, rationalism and determinism emerged, which are the product of Enlightenment thought and claim that reality can only be known in the light of scientific data. These insights, which claim the invariance of natural laws, criticize religion, which they see as an obstacle to scientific developments, through miracles that have taken place in a marvelous way. It is a fact that Islamic religion was also influenced intellectually by this situation. This study focuses on how Muslim scholars, who are stuck between the scientific understanding of their era and their traditional Islamic view, have overcome the miracle dilemma. It is seen that this problem, which also caused the change of Islamic thought, was finally tried to be overcome by modernizing the classical theories.

Keywords: Modern Islamic Thinkers, Sensorial Miracles, Positivism, Rationalism, Symbolism, Abduh, Asad.

KISALTMALAR

<i>age.</i>	: Adı geçen eser
<i>agm.</i>	: Adı geçen makale
<i>bk.</i>	: Bakınız
<i>c.</i>	: cilt
<i>c.c</i>	: Celle Celaluhu
<i>çev.</i>	: Çeviri
<i>ed.</i>	: Editör
<i>h.</i>	: Hicri
<i>haz.</i>	: Hazırlayan
<i>Hz.</i>	: Hazreti
<i>Krş.</i>	: Karşılaştırınız
<i>KURAMER</i>	: Kur'an Araştırmaları Merkezi
<i>md.</i>	: Maddesi
<i>nşr</i>	: Neşreden
<i>ö.</i>	: Ölüm yılı
<i>s.</i>	: Sayfa
<i>sad.</i>	: Sadeleştiren
<i>TDV</i>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<i>thk.</i>	: Tahkik
<i>trc.</i>	: Tercüme
<i>t.y.</i>	: Basım yılı yok
<i>vd.</i>	: Ve diğerleri
<i>vs.</i>	: Vesaire

GİRİŞ

Modern Düşüncenin Oluşumu ve Mahiyetine Dair

İnsanlığın düşünce serüveninde kimi zaman din yerleşik düşünce üzerinde kırılmalara neden olurken kimi zamanda düşünce akımları dinî kabulleri etkilemeyi başarmıştır. Dinin üzerinde meydana gelen bu tür yıkıcı bir etki en son Batı’da Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkmıştır. Din karşıtlığı üzerine kurulu olan ve Batı modernizmi olarak adlandırılan bu yeni eğilimin XIX. yüzyıla gelindiğinde en görkemli yıllarını yaşadığı görülmektedir.

Günümüzde bile kısmen etkisini sürdüren Modern düşünce kendisine uygun bir ortam sağlamadan birden bire ortaya çıkmış değildir. Modernitenin Rönesans¹ ve Reform² hareketlerini takiben modern bilimin doğuşu, bilimsel ve seküler bir dünya görüşünün inşa edilmesi ve Aydınlanma düşüncesini içeren, köklerini IV. yüzyıla kadar götürebileceğimiz sıkıntılı bir tarihi sürecin neticesinde doğduğu bilinmektedir.³

IV. yüzyıldan sonra Hristiyanlığın resmî din olarak kabul edilmesiyle birlikte zaman içinde kilise ve din adamları tarafından felsefe ve bilime karşı olumsuz bir tavır sergilenmeye başlanmıştır. Böylece, sonradan “Karanlık Çağ” olarak adlandırılan Orta Çağ’a skolastik düşünce hâkim olmuştur. Ancak bu durumun XI. yüzyılda değişmeye başladığı görülmektedir. Çünkü Batılı bilim insanları IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslam bilimine ilgi duymuş ve Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 520/1126) gibi İslam âlimlerinin eserleri Latinceye tercüme edilmiştir. İslam felsefesinden yapılan bu bilgi aktarımı sayesinde Batılılar, kendi felsefi birikimlerinin de temellerini atmıştır.

¹ Rönesans, Avrupa’da Orta Çağ’ı sona erdiren sanatsal, felsefi ve bilimsel uyanma süreci olarak adlandırılan ve tarihsel olarak 1400 ve 1600 yıllar arasına tekabül eden dönemi ifade etmektedir. Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 226.

² Reform XVI. yüzyılda Katolik kilisesini eleştirmek ve Kitâb-ı Mukaddes’i temel almak suretiyle Hristiyanlığın aslına döndürülmesini savunan harekete verilen isimdir. Jacques Waardenburg, “Reform”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 530-533.

³ Tuncay İmamoğlu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 12.

Batılıların Müslüman filozoflar sayesinde Aristo (M.Ö. 384-322) ve Eflatun (M.Ö. 428-347) gibi Yunan düşünürlerini yeniden keşfettikleri genel bir kabuldür. Bu sayede söz gelimi Fransiskanlar İslamî Yeni-Eflatunculuk ile Augustinciliği birleştirirken Dominikanlar Fârâbi, İbn Sînâ ve onların Aristoculuğunu benimsemişlerdir. Batı’da yaşayan Yahudilerin çoğunluğu ve bazı Hristiyanlar ise İbn Rüşdçülük akımının ortaya çıkmasına katkıda bulunmuşlardır. İbn Rüşdçülüğün özellikle Hristiyan dogmasına ağır bir darbe indirdiği ifade edilmektedir.⁴ Bu duruma sessiz kalmayan Fransiskan ve Dominikan Hristiyan ilahiyatçıları, XII. yüzyıla gelindiğinde yeni yayılmaya başlayan Gazzâlicilik akımından yararlanarak İbn Rüşdçülükle mücadele etmeye çalışmıştır.⁵ Görüldüğü gibi Batı, unutmuş olduğu Yunan felsefesini, Müslüman filozofların tesiriyle yeniden hatırlama imkânına kavuşmuştur. Müslüman düşünürlerin etkisiyle yeni bir felsefi düşünce geliştirmeye başlayan Batı, Rönesans olarak isimlendirilen bu dönemde skolastik düşüncenin ağırlıklarını üzerinden atmaya çalıştığı gibi klasik felsefe ve bilim anlayışından da yavaş yavaş uzaklaşmaya başlamıştır.

Batı geleneğinde Orta Çağ ile Yeni Çağ arasındaki bir geçiş dönemi olarak görülen Rönesans, Orta Çağ felsefesinden tamamen kopma anlamına gelmese de felsefede yeni bir doğuşu başlatması açısından oldukça önemli görülmüştür. Zira bu dönemde insan ve tanrı tasavvurunda birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Söz gelimi insan, Rönesansla birlikte âdeti yeniden doğmuştur. Orta Çağ’da insan, günahı sebebiyle cennetten kovularak dünyaya gönderilmiş, kendine yetemeyen, Tanrı’nın kurtarmasına, rehberliğine, inayetine ve lütfuna muhtaç bir varlık olarak kabul edilmekteydi. Diğer bir ifadeyle insan, ağırlık merkezini dinde bulan, Tanrı’nın etrafında dönen bir sistem içinde belli görevleri olan ve alın yazısının kilise tarafından belirlendiği pasif bir konumda idi. Rönesansla birlikte insan, kilisenin otoritesinden kurtarılıp her şeyin merkezine yerleştirildi. Böylelikle insan kişiliğini arayan ve benliğini tüm açıklığıyla ortaya koyan aktif bir birey hâline

⁴ İbni Rüşd’ün akılcılığı ve onun felsefesine yapılan bazı yanlış yorumlar, kiliseye karşı özgür düşüncenin, dahası dinsizlik akımlarının doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu yüzden 1209, 1215 ve 1277 yıllarında yapılan konsillerde kilise ve din adamları üç kez İbn Rüşdçülüğü yasaklamıştır. Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 262.

⁵ Bayrakdar, *age.*, 243-245.

geldi. Rönesansta insana verilen anlamın Orta Çağ'dakinden farklı oluşu, aynı zamanda zihinsel yenilenmenin çıkabileceği bir zemini de beraberinde getirmiştir.⁶

Bireyi ön plana çıkaran Rönesans düşüncesinin neden olduğu insanın dünyadaki konumuyla ilgili bu paradigma değişikliği, etkisini din alanında da göstermiştir. Dinsel yenilenmeyi ifade eden ve Reform olarak isimlendirilen bu süreçte mistik ve bireyci felsefe anlayışından etkilenen zamanın din anlayışı, daha özgürlükçü yaklaşımlarla yeniden yorumlanmıştır. Bireysel dindarlığı ön plana çıkaran reformistler, Tanrı ile insan arasına herhangi bir kurumun giremeyeceğini savunarak dini tekelinde bulunduran kilisenin mutlak otoritesinin reddedilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁷ Böylece İncil'e sonradan eklenen takdisler, ritüeller, papalığın yanılmazlığı ve otoritesi, skolastiklerin irrasyonel teolojileri gibi unsurlar sorgulanıp atılırken aynı zamanda aklın öncülüğünde yeni bir Tanrı ve doğa tasavvuru da oluşturulmuştur. Orta Çağ'da Tanrı, doğal dünyaya her an müdahale edebilen aşkın, yaratıcı bir güç ve yaratılıştan ayrı bir varlık olarak algılanmaktaydı. Yani doğa ilahi ya da kutsal değildi. Ancak Rönesans hümanistlerinden Giordano Bruno (1548-1600),⁸ Tanrı'yı yaratılışa içkin bir güç olarak tasavvur edince doğa, ilahi ve kutsal bir varlık olarak kabul edilmeye başlandı. Bruno'nun kiliseye karşı alternatif bir tanrı anlayışı ortaya koyması, Tanrı hakkında farklı tasavvurların ortaya çıkmasının da yolunu açmıştır.⁹ Nitekim Rönesansın ardından, yaratılıştan sonra dünyaya hiçbir şekilde müdahale etmeyen deist bir tanrı anlayışı, en çok rağbet gören alternatif tanrı tasavvurlarından olmayı başarmıştır. Reform hareketiyle birlikte din anlayışında esen bu rüzgâr bireysel dindarlığı ön plana çıkarırken Tanrı ile insan arasına herhangi bir kurumsal otoritenin giremeyeceği düşüncesini de beraberinde getirmiştir.¹⁰ Artık dindar birey hiçbir aracı olmadan

⁶ Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 226-228.

⁷ Bu süreçte teologlar Martin Luther ve John Calvin, iki büyük Protestan kilisesinin kurulmasına öncülük etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Jacques Waardenburg, "Protestanlık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 351-354.

⁸ Giordano Bruno'yu bir pagan olarak gören kilise, hakkında soruşturma başlatmış ve Tanrı'ya saygısızlık, ahlaksız davranış ve dinden çıkmak suçlarından soruşturarak yargılamıştır. Uzun bir yargılamanın sonunda Hristiyanlığın ünlü ilkesine göre, "kanı akıtılmadan eziyet edilerek öldürülmesine" karar verilmiştir. Kilisenin bu kararı, Roma'da Campo dei Fiori meydanında 17 Şubat 1600'de Bruno'nun diri diri yakılması ile yerine getirilmiştir. Hüseyin Gazi Topdemir-Seval Yinişmez, *Galileo: Dünyayı Döndüren Adam*, (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 42; Vecihi Timuroğlu, *İnançları Uğruna Öldürülenler*, (Berfin Yayınları, 2016), 220.

⁹ Cevizci, *age.*, 228.

¹⁰ Cevizci, *age.*, 239-244.

kutsal hakikate kendisi ulaşabilecekti. Kilisenin baskısından kurtulan insan, dini kilise öğretilerine göre yorumlamaktan kurtulup aklın gösterdiği yoldan gitmeye başlamış ve bütün inançlara eleştirel gözle bakma gücü kazanmıştır. Ancak bu durumun sonradan içinden çıkılmaz bir hâl alan, başka bir sorunun ortaya çıkmasına sebep olduğunu da belirtmek gerekir. Zira Tanrı'nın lütfunun dünyadaki dağıtıcısı olan Roma Katolik Kilisesi'nin yaratılışa ilgili sunduğu kutsal bilgiler¹¹ bilimsel bilgilerle çatışmaktaydı. Doğal olarak bu farklılık biri dini, diğeri bilimsel olmak üzere iki hakikati ortaya çıkarmış, böylelikle din ile bilim arasında da bir çatışmaya sebep olmuştur.

Burada belirtmek gerekir ki Orta Çağ'a kadar Yunan düşüncesinin hâkim olduğu Hristiyan ilim anlayışı akıl ile vahiy arasında, her ikisinin de Tanrı kaynaklı olması dolayısıyla olumlu ve birbirini destekleyen bir ilişkiyi öngörüyordu. Ancak Rönesans ve Reform süreçleriyle birlikte özgürleşen akıl, birbirini olumlayan bu ilişkiyi bozmuştur. Çünkü Roma Katolik Kilisesi'nin yaratılışa dair kutsal kabul edilen bilgilerinin tartışılabilir olduğunun ortaya çıkması insanın ilgisini Tanrı'dan keşfedilmeyi bekleyen doğaya çevirmesine sebep olmuştur. Bu durum ise o güne kadar mevcut olan tabiat yargılarının değişmesine yol açmıştır. Tabiat artık kilisenin kabul ettiği gibi okunan bir kitap olarak değil, insan tarafından algılanan, tecrübe edilen ve anlaşılan bir alan olarak tasavvur edilmeye başlanmıştır. Tabiat anlayışında yaşanan bu kırılmanın modern bilimin doğuşunu da etkilediği kabul edilmektedir. Doğanın esrarının açığa çıkarılma düşüncesinden hareketle, bir yandan gözlem yoluyla fenomenler açıklanmaya çalışılırken diğeri yandan ortaya çıkan teoriler doğrudan ya da dolaylı olarak sınanmaya veya doğrulanmaya çalışılıyordu. Böylece gözlem ve deney, modern dönemin en gözde yeni bilimsel yöntemi hâline gelmiştir. Bilimsel yöntemin değişmesiyle ise evren hakkında yeni astronomik teorilerin ortaya atılabileceği sağlıklı bir zemin ve süreç ortaya çıkmıştır.¹²

¹¹ Roma Katolik Kilisesi dünyanın merkezde, güneşin ise onun etrafında döndüğünü ileri süren Batlamyus teorisini kabul etmekteydi. Roma Kilisesi bu kabulünden, güneş merkezli evren teorisini ortaya atan Galileo'nun ölümünden tam 366 yıl sonra hata yaptığını kabul ederek vazgeçmiştir. Kaynak: "Vatikan Dünyanın Yuvarlaklığını Kabul Etti", *Timeturk*, 27/11/2008, Erişim 7 Ocak 2019 <https://www.timeturk.com/tr/2008/11/27/vatikan-dunyanin-yuvarlakligini-kabul-etti.html>.

¹² Cevizci, *age.*, 246-250.

Modern astronominin kurucusu olarak kabul edilen Niholas Copernikus (1473-1543) gökyüzünün rasyonel bir resmini çizmeyi amaçladığında, karşısına o güne kadar Hristiyan teolojisine ve bilim anlayışına hâkim olan Batlamyus teorisinden¹³ farklı olarak kendi eksenini üzerinde dönen dünyanın güneşin etrafında döndüğü gerçeği çıkmıştır. Teolojik bir mahiyet taşıyan Batlamyus'un evren tasavvuruna göre Aristo'nun ayüstü ve ayaltı ayırımına bağlı olarak mükemmellik, ayüstü âlemden ayaltı âleme doğru hiyerarşik bir biçimde inmekteydi. Dünyanın evrenin merkezinde hareketsiz olduğunu ve güneşin onun etrafında döndüğünü ileri süren bu teoriye göre sabit ve hareketsiz olan dünyanın merkezinde kilise ve kilisenin insana sunduğu öğretiler yer almaktaydı. Doğru bilgiye ulaşmanın yegâne yolunun kilise öğretileri olduğunu iddia eden bu teori, insanı pasifleştirdiği gibi aklını da yok saymakta ve dünyanın merkezine kiliseyi ve din adamlarını koymaktaydı.¹⁴ Kendisi de bir din adamı olan Copernikus, güneş merkezli evren anlayışını geliştirdiğinde aslında farkında olmadan kozmolojide de yeni bir dönemi başlatmıştır. Daha sonra bu yeni kozmoloji görüşünün dönemindeki din anlayışını derinden sarsacağını tahmin eden Copernikus, bu düşüncelerinin yer aldığı kitabının basımını ölüm yılı olan 1543'e kadar ertelemiştir.¹⁵ Copernikus'un ardından ise astronominin geçiş döneminde yaşadığı kabul edilen Tycho Brahe (1546-1601), Copernikus'un bıraktığı yerden çalışmalara devam ederek bazı sonuçlara ulaşmıştır. Bu sonuçlar Johannes Kepler (1571-1630) tarafından geliştirilince ortaya yeni evren anlayışının çıkması da kaçınılmaz olmuştur.¹⁶

Güneş merkezli olan yeni evren tasavvurunun modern düşüncenin ortaya çıkmasına etki eden en önemli faktör olduğu söylenebilir. Bu evren tasavvuru eski kozmoloji anlayışındaki metafizik gerçeklik yerine fiziksel gerçekliği koymakta olup bir taraftan hiyerarşik varlık yapısını ortadan kaldırırken diğer taraftan dünyayı

¹³ 108 yılı civarında doğduğu tahmin edilen ve Greko-Romen literatüründe Claudius Ptolemaios, klasik İslam kaynaklarında Batlamyus veya Batlamyus el-Kalûzî diye anılan bu ünlü astronom ve coğrafya bilginine göre dünya sabit durmakta ve güneş ile yıldızlar onun etrafında dönmektedir. Hatta Batlamyus bu kuramını açıklığa kavuşturmak için çeşitli daireler ve yörüngeler çizerek temellendirmek istemiştir. Bk. Cengiz Aydın, Gülseren Aydın, "Batlamyus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 196-199.

¹⁴ İmamoglu, *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*, 18-19.

¹⁵ Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. Mustafa Armağan, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992), 54.

¹⁶ Cevizci, *age.*, 253-256.

ve kilise öğretilerini evrenin merkezinden çekmiştir. Kilise öğretilerinin evrenin merkezinden çekilmesiyle birlikte daha özgür düşünme imkânı bulan Batılı bilim insanları, bundan sonra ayüstü ve ayaltı şeklinde ikili âlem anlayışı yerine aynı yasalara tabi bir evren modelini daha gerçekçi bulmuşlar ve bu tasavvuru esas alan bir dünya görüşü oluşturmuşlardır.¹⁷

Batı’da güneş merkezli evren tasavvurunun savunucusu ve modern bilimin en seçkin temsilcisi olarak görülen Galileo Galilei’nin (1564-1642) yeni dünya görüşüne olan katkıları oldukça önemlidir. Galileo doğa alanında yeni bilgiye ulaşmada gözlemin yeterli olmadığına inanmaktadır. Ona göre bilimde kesinliğin elde edilebilmesi için doğadaki fenomenlerin matematik kullanılarak çözümlenmesi gerekmektedir. Doğanın tüm çıplaklığıyla gözler önüne serili olduğunu ifade eden Galileo’ya göre doğa kitabının dili matematiktir. Galileo’nun doğanın dilinin matematik olduğu görüşüne Newton’un (1642-1727) hareket yasası da eklenince ortaya mekanik bir evren tasavvurunun çıkması kaçınılmaz olmuştur.¹⁸

Batı biliminde bir taraftan Galileo ve Newton gibi bilim insanları, cisimlerin hareketlerine matematiksel tanımlar getirirken diğer taraftan Fransis Bacon (1561-1626) düşünceyi aynı temel üzerine oturtmaya çalışarak pozitivizm akımını başlatmıştır. Bilimsel yöntemin doğa olaylarının nedenlerini keşfederken tümevarım yöntemini esas alması gerektiğini ifade eden Bacon’nun bu düşüncesi XVII. yüzyıl felsefesini önemli ölçüde etkilemiştir. Descartes (1596-1650), Leibniz (1646-1716) ve Spinoza (1632-1677) gibi rasyonalist düşünürlerin öncülüğünde ve matematiğin tanımlarına benzeyen birtakım fikirler yardımıyla dünya görüşü yeni baştan inşa edilmiştir.¹⁹

Özetlemek gerekirse IV. yüzyılda Hristiyanlığın resmî din olarak ilan edilmesinden sonra Batı’nın, skolastik düşüncenin hâkimiyetinde karanlık bir çağ yaşadığı görülmektedir. XI. yüzyıla gelindiğinde ise İslam kültür birikiminin de katkılarıyla Rönesans ve Reform sürecine giren Batı dünyasının, kendini altı asır içinde yenileyip âdeta zihni bir dönüşüm gerçekleştirdiği söylenebilir. Copernicus, Galileo ve Kepler ile başlayan, Bacon ve Descartes ile devam eden ve Newton ile

¹⁷ İmamoğlu, *age.*, 19-20.

¹⁸ Cevizci, *age.*, 252-259.

¹⁹ Cevizci, *age.*, 259.

en üst düzeyine çıkan bu modern dönüşüm, artık fiziki evreni sebep-sonuç silsilesi içinde tabiat kanunlarıyla işleyen mekanik bir evren olarak tanımlamaktadır. Sonraları İslam dünyasına “sünnetullah” anlayışının bir parçası olarak girecek olan determinizmin hâkim olduğu bu yeni bilim anlayışında evren, başlangıçta Tanrı tarafından yaratılıp çekim kanunu yerleştirildikten sonra ilahi müdahaleye ihtiyaç duymadan kendi kendine işleyebilmektedir. Yaratıcının bir mimar, matematikçi veya saat imalatçısı gibi algılanması ve Tanrı’nın mekanik sistemin başlatıcısı olarak kabul edilmesi, XVII. yüzyıldan sonra rasyonaliteyi popüler hâle getirirken vahyin yani kilise öğretisinin ikinci plana atılmasına ve deizm inancının yaygınlaşmasına neden olmuştur.²⁰ Dolayısıyla gerek fizikî evren tasavvurundaki değişimlerin gerekse de dinî alanda yaşanan gelişmelerin Batı medeniyetine, din ve teolojiden bağımsız salt insan aklının ürettiği felsefeyle bir “Aydınlanma” yaşattığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Modern düşüncenin mekanik tabiat anlayışı yanı sıra bilginin madde ve ölçümüne endekslenmesiyle başlayan bu süreç, pozitivism, darvinizm, freudizm ve materyalizm gibi inanç akımlarının ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Her ne kadar Pascal (1623-1662), Kierkegard (1813-1855) ve Bergson (1859-1941) gibi muhafazakâr düşünürler mevcut ise de onların yeni bilimsel gidişatı değiştirecek veya yön verecek kadar etkisi görülmemiştir.²¹

Buraya kadarki süreç içinde yani felsefenin metafizikten arındırılması ve akabinde dinî düşüncenin saf dışı bırakılması sonucunda sekülerleşme artarken²² aynı zamanda her türlü doğaüstü kutsal değer de yıkılmaya başlamıştır.²³ Çünkü kendisini hakikatin tek ölçüsü olarak gören modern akıl, metafizik düşünceden uzaklaşıp mutlaklıkları ve kesinlikleri ortadan kaldırınca dine özgü ne varsa ya öznel kabul edilmiş ya da irrasyonel olarak görülmüştür.²⁴ Hatta modern bilimin sonsuz bir güvenle her şeyi elde edebileceğine ve her meseleyi çözebileceğine

²⁰ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 1998), 18-21.

²¹ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 24-26.

²² Sekülerleşmenin dinî düşünce üzerindeki etkileri konusu hakkında bilgi için bk. Hüsnü Ezber Bodur, “Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme”, *Dinler Tarihi Araştırmaları* 6 (2008): 34-46.

²³ Dücane Cündioğlu, “Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 2 (1996): 2.

²⁴ İmamoğlu, *age.*, 61.

inanan bazı filozoflar, doğaya hükmetme gücünün verdiği sarhoşluktan olsa gerek gelecekte dinin yerini tamamen bilimin alacağına dair söylemler üretmeye başlamışlardır. Onlara göre bilimin meşalesi durmadan parlayarak insanları aydınlatacak ve böylece tabiatın bütün sırları çözülecekti. En nihayetinde ise din adına ortada hiçbir karanlık nokta kalmayacak ve bütün esrar dolu dinler mucizeleriyle birlikte tarihin karanlık sayfalarına gömülecekti.²⁵ Aslında XIX. yüzyıl modern dünya görüşünde ne bir dine ne de bir tanrıya ihtiyaç vardı. Zira modern aklın, her ikisinin de yerini tutabileceğine inanılıyordu. Bu yüzden din sürekli bilimin saldırılarına maruz kalıyordu. Şayet din, bilimin saldırılarından kendisini korumak istiyorsa ya hiç sesini çıkarmamalı ya da kendisine tayin edilen yerde öylece susup oturmalıdır.²⁶

Yaşanan tüm bu gelişmeler birlikte değerlendirildiğinde modernizmin, Aydınlanma felsefesinin yarattığı zihinsel dönüşüm neticesinde kadim kültürlerin insan, toplum ve evren tasavvurlarını radikal bir şekilde değiştiren bir yaşama biçimi olduğu söylenebilir. Bu yaşama biçiminin arka planını oluşturan modern dünya görüşü ise öğretici olan ve Tanrı tarafından yaratılan evrendeki olguları, nitelikleri ekseninde amaçsal bir açıklamaya tabi tutan önceki dönemlerden farklı bir şekilde evreni, dışsal referanslara müracaat etmeden, zaman ve mekânla sınırlı varlık alanıyla yetinerek açıklamaya çalışan bir düşünce sistemidir.²⁷

Burada modern dünya görüşünün en görkemli yıllarını yaşadığı XIX. yüzyılın sonlarına doğru, farklı açılardan eleştirildiğini hatırlatmak isteriz. Bilhassa çağdaş metafizikçiler gerçek dünyanın en azından modern görüşün iddia ettiği gibi olmadığını, geliştirdikleri yeni metafizik teorileriyle göstermek istemişlerdir. Söz gelimi modern düşüncenin ruhsuz ve mekanik dünya görüşüne karşı hürriyeti, ruhu ve yaratıcıyı koyan ve neticede Allah'a ve mistisizme ulaşan spiritüalizm ortaya çıkmıştır. Bu düşünce tarzı olayların tek yönlülüğüne karşı düalist bir izah tarzını benimseyerek tabiat kanunlarının zorunlu olduğu görüşünü, hür ve yaratıcı bir prensiple sınırlamıştır. Yine tesadüf veya belirsizlik gibi kavramlarla karşımıza

²⁵ Ernest Renan, *Bilimin Geleceği*, 1/15: 55-60'dan naklen Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 97.

²⁶ Cündioğlu, agm., 2-3.

²⁷ Tuncay İmamoğlu, "Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2017): 1-2.

çıkan zorunsuzluk düşüncesi, pozitif ilimlerin tabiat kanunlarına bir sınır çizdiği gibi metafizik determinizmi de reddetmiştir.²⁸ İzâfiyet teorisi ise Tanrı-âlem ilişkisine yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu teori özellikle zamanın izâfi olduğunu iddia ederek olağanüstü olaylara imkân sağlayan yeni açılımlar geliştirmiştir.²⁹ Kısacası bu ve benzeri teorilerle modern dünyanın olağanüstü olaylara imkân tanımayan mekanik tabiat görüşünün, Tanrı'yı indirip ardından kendisinin kurulduğu tahtına henüz oturmuşken aynı akıbetle karşı karşıya kaldığı da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki bu çalışmanın hedefi Batı düşüncesinin geçirdiği değişimi tüm alanlarıyla ve detaylarıyla vermek değildir. Buradaki amaç, konusu itibariyle çalışmanın ana temasını oluşturan hissî mucizeyle doğrudan ilgili olan din, doğa ve düşünme biçimi üzerinde XIX. yüzyıla kadar gerçekleşen değişimleri kısaca özetlemektir. Çünkü Batı'da yaşanan bu değişimler doğrudan dinî düşünce üzerinde, dolaylı olarak da o günün Müslüman coğrafyası üzerinde bir baskı kurulmasına sebep olmuştur. Batılı düşünürler bütün dinleri Hristiyanlık üzerinden değerlendirdiğinden ve Müslüman toplumun içinde bulunduğu kötü gidişattan olsa gerek “İslam terakkiye mânidir”³⁰ ifadesini rahatça kullanabilmiştir. Bu toptancı yaklaşım sebebiyle Müslüman entelektüeller özellikle dine yapılan saldırıların sonuçlarını öngörmüş ve Batılı düşünürlere ya cevap niteliğinde eserler kaleme almış ya da bilimsel gelişmeler karşısında Kur'an-ı Kerim yorumlarını yeniden gözden geçirmişlerdir.

²⁸ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. S. Hayri Bolay, “Zorunsuzluk Doktrinde Tabiat Kanunlarının Mahiyeti Yeri ve Önemi”, *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5 (1982): 167-185; Zekeriyâ Uludağ, “Determinizm ve Zorunsuzluk”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8/1 (1993): 257-272.

²⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Caner Taslaman, “İzâfiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 33 (2007): 5-20.

³⁰ Faruk Bilici, “Ernest Renan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 569; Ernest Renan'ın 29 Mart 1883'de “İslam ve Bilim” adlı konferansında iddia ettiği “İslam terakkiye mânidir” görüşü İslam dünyasında tepkiyle karşılanmış ve bu iddiasına karşı Müslümanlar tarafından bir literatür oluşacak kadar reddiyeler yazılmıştır. Ernest Renan'a yazılan reddiye literatürü hakkında bilgi için bk. Cündioğlu, agm., 1-94; Ayrıca Ernest Renan'a karşı yazılan reddiyelerin özet içeriği için bk. Osman Cilacı, “Ernest Renan'a Karşı Türk-İslam Dünyasında Reaksiyonlar”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995): 181-191.

Modern İslam Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti

İslam'ın ortaya çıktığı günden itibaren birçok defa kendisine meydan okuyan çeşitli fikir akımlarıyla karşı karşıya kaldığı bilinen bir gerçektir. İslam düşünürlerinin, bu akımlar karşısındaki tavrı bazen özümsemek, bazen reddetmek bazen de kendini bu akımlara uydurmak³¹ şeklinde olmuştur. İslam âlimleri söz konusu tutumları benimseyerek bütün bu meydan okumaların üstesinden gelmeyi başarmıştır. Şunu da belirtmek gerekir ki kendini yenileyerek çıktığı bu başarıların arka planında Müslümanların psikolojik durumlarının iyi olması, siyasi bakımdan güçlü olmaları ve herhangi bir geleneğin baskısı altında olmamaları büyük ölçüde etkilidir. Ancak Müslümanların özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıllar arasında değişen politik ve ekonomik koşullara uyum sağlayamamasının, erken dönemlerde gösterilen soğukkanlı tutumun geliştirilememesine yol açtığı söylenebilir.

XIII. yüzyıldan itibaren İslam medeniyetinin en büyük temsilcisi olan Osmanlı İmparatorluğu XVI. yüzyılın ikinci yarısına geldiğinde İran'dan Fas'a, Orta Avrupa'dan Habeşistan'a kadar uzanan, devasa sınırlara ulaşmıştı. Ancak İmparatorlukta, kökleri XVI. yüzyıla kadar giden ve kendini XVII. yüzyılın başlarında gösteren siyasi, askeri, sosyal ve ekonomik birtakım sarsıntılar yaşanmaya başlamıştır. Savaşlar, yenilgiler, isyanlar, nüfus hareketleri, toprak sisteminin bozulması, ekonomik sıkıntılar, yüksek vergiler, devlet adamlarının liyakatsizliği, rüşvet ve adam kayırma gibi ahlâki yozlaşmalar mevcut düzeni altüst edecek dereceye varmıştı. Her ne kadar yaşanan sorunlara karşı duyarsız kalamayan öngörülü bazı devlet ve ilim adamları birtakım çözüm önerileri³² getirse de zamanında alınamayan tedbirler yaşanan buhrana engel olamamıştır. Bu krizle birlikte bir de medreselerde felsefe ve müspet ilimlere karşı ihmalkâr tutum sergilenmesi³³ ilmî hareketliliği etkilediği gibi ilerlemeyi durdurmuş ve düşünsel anlamda yozlaşmalara sebep olmuştur. Yaşanan bu şartlar altında Müslüman

³¹ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 314.

³² Osmanlı Devleti'nin yaşadığı sorunların tespit edilip çözüm önerisinin kaleme alındığı eserlerden biri olan Koçi Bey Risalesi için bk. Ali Fuat Gökçe, "Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risalesi", *Yasama Dergisi* 14 (2010): 59-78.

³³ Aklî ilimlere karşı söylemler için bk. Kâtip Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk*, haz.: Orhan Faik Gökyay, (İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1980).

medeniyeti ne yazık ki Batı'nın bilim ve teknolojik ilerlemelerini takip etmekte zorlanmıştır.

Osmanlı Devleti XVII. yüzyıldan itibaren yaşadığı sarsıntıların etkilerini üzerinden atmak için idari, askeri, eğitim gibi birçok alanda birtakım reformlar gerçekleştirmek istemiştir. Daha çok II. Mahmut döneminde (1808-1839) ortaya çıkan değişim rüzgârı, Sultan Abdülmecid'in (1823-1861) Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) fermanlarını ilan etmesiyle daha da hız kazanmıştır. Bu değişimlerde Batılı devletlerin baskısının etkili olduğunu da ifade etmek gerekir. İlk nüveleri Lâle Devri'ne kadar götürülebilecek olan Müslümanların Batı ile teması, aslında Tanzimat'la³⁴ birlikte Osmanlı Devleti'nde bir zihniyet dönüşümünü de beraberinde getirmiştir.³⁵

Tanzimat fermanıyla birlikte değişime resmî olarak açılan Osmanlı Devleti'nin, Batı'nın birikimini Fransız okullarına gönderilen Müslüman öğrenciler vasıtasıyla tanımaya çalıştığı söylenebilir. Mustafa Reşid Paşa tarafından Fransa'ya gönderilen ve Türk edebiyatında Batılılaşma hareketini başlattığı kabul edilen İbrahim Şinâsi Efendi (1826-1871), orada Ernest Renan'la tanışarak onun pozitivist fikirlerini tek başına çıkardığı *Tasvir-i Efkâr* isimli gazetede popüler düzeyde yaymaya çalışmıştır.³⁶ Ayrıca pozitivizmin kurucusu olan Fransız filozofu August Comte'un (1798-1857) Tanzimat'ın mimarlarından Mustafa Reşid Paşa'ya (1800-1858) yazdığı 4 Şubat 1858 tarihli mektup, pozitivism konusunda daha sonra Müslüman zihinlerde meydana gelebilecek gelişmelerin erken bir habercisi olarak görülebilir. August Comte mektubunda İslam dininin gerçeklik anlayışının, insanlığın gerçek dinine intisap etmede Osmanlı Devleti'ne kolaylıklar sağlayacağı ve Batı'nın yaşamak zorunda kaldığı metafizik süreci yaşamadan “pozitif din” devresine geçebileceğini telkin etmekteydi. Fransız pozitivistler yine aynı içeriğe sahip 26 Ağustos 1877 tarihli bir mektubu da Midhat Paşa'ya (1852-1884) göndermiştir. Midhat Paşa bu mektuba cevaben İslam dininin terakkiye ve

³⁴ Osmanlı İmparatorluğu'nun Tanzimat Fermanı'yla birlikte gerçek bir modernleşme sürecine girdiği ifade edilir. Bk. İlber Ortaylı, *Gelenekten Geleceğe*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 16.

³⁵ M. Şükrü Hanoğlu, “Batılılaşma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 149.

³⁶ Pozitivizm'in Osmanlı'ya girişi için bk. Murtaza Korlaelçi, “Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1985): 209-220.

medeniyete mâni olmadığını bildirmiştir. Dikkat edilirse bu tepkide İslam dininin bir değer sistemi olarak “terakki”ye mâni olmadığının belirtilmiş olması, bir taraftan geleneksel “nizam” fikriyle modern “terakki” felsefesinin bir nevi çatışmasını temsil ederken; diğer taraftan Batı düşüncesinin problemi olan din-bilim çatışmasının İslam coğrafyasına da bir problem olarak sıçradığını göstermektedir.³⁷ Tüm bu yaşananların yanında bir de Batılı güçlerin İslam coğrafyasına siyasi nüfuz ve sömürü amaçlı fiili müdahalelerde bulunması eklenince Müslümanlar, kendilerinin bir anda tarihi kimliklerinden uzaklaşıp asimile olma tehlikesiyle³⁸ karşı karşıya kaldıklarını fark ettiler. Bu tür tehlikeleri fark eden bazı Müslüman âlimler, Batı modernizminin zorlayıcı tutumlarına daha fazla duyarsız kalamayacağını³⁹ ve İslam’a özgü yeni değerler üretilmesi gerektiğini seslendirmeye başlamışlardır. Müslüman âlimlerin bu isteği, XIX. yüzyılda İslam dünyasında “İslam modernizmi”⁴⁰ olarak isimlendirilen ve Batı düşüncesinin meydan okumaları karşısında Müslümanın takınması gereken tutum ve tavra ilişkin tezlerin ortaya koyulduğu yeniden bir değişim/tecdid/ihya döneminin ortaya çıkmasına ve birçok konunun yeniden ele alınmasına sebep olmuştur. Böylece Müslümanlar Allah ile âlem arasındaki ilişkinin mahiyeti meselesini yeni bilimsel yöntemlerle açıklama yoluna gitmişlerdir. Öyle görülüyor ki Allah-âlem tartışmaları içinde, hissî mucizelerle ilgili tartışmalar hatırı sayılır bir yere sahiptir. Bu tartışmaların temelinde ise Batı’dan ithal edilen akıl-vahiy çatışmasının yarattığı problem yatmaktadır. Modern İslam düşünürlerinin hissî mucize konusunu titizlikle ele almaları, hem dinî hem de bilimsel düşüncede ortaya çıkan paradigma değişikliğinin genel olarak İslamî ilimlerde, özel olarak da kelâm

³⁷ Rıza Tevfik Bölükbaşı (1869-1949), ölümünden yaklaşık altı yıl önce kendisiyle yapılmış olan bir röportajında XIX. yüzyıl bilim anlayışının mekanik bir dünya görüşü ilham ettiğini, bunun aydınların materyalist olmasına yol açtığını, fakat XX. yüzyıla gelindiğinde ise ilmî gelişmelerin bu telakkileri yıktığını söylemiş ve ilmin yetki alanı dışındaki metafizik âlemin ancak din ve Allah inancıyla kavranabileceğini ifade etmiştir. Bk. Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, (İstanbul: İnsan Yayınevi, 1986), 310-313.

³⁸ Talha Erdem, “Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/13 (2018): 236.

³⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 32-35.

⁴⁰ İslam modernizmi ifadesinden İslam’ın temel kaynaklarına dönüş ve bu kaynakların günümüz şartlarına göre yorumlanıp uyarlanması kastedilmektedir. Mehmet S. Aydın, “Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi”, *I. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Bildiriler - Tartışmalar*, (1995): 149; Mustafa Sönmez, “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Temsilcisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2002): 153.

ilminde yarattığı krizi aşma girişimi olarak da görülebilir. Nitekim ortaya çıkan bu probleme Müslüman âlimlerin İslam düşüncesini revize ederken Batı'daki yeniliklerden ne ölçüde ve hangi alanlarda etkilendikleri meselesini de ilave etmek gerekir. Çünkü hissî mucizeler meselesinde ister geleneksel ister modern kabulü benimsesin her iki taraf için de söylenecek tek ortak nokta, yeni rasyonellik anlayışı içinde akıl ile vahyin işbirliğinin nasıl sağlanması gerektiği hususudur.

Bu endişelerle başlayan ve fakat daha sonraları pozitivist ve materyalist akımların İslam coğrafyasına girmesiyle sonuçlanan bu süreçte Batı medeniyetinin bilim, düşünce, sanat, vb. alanlardaki üstünlüğünü fark eden âlim ve aydınlar, bu kültürün ürettiklerini inanılmaz bir hızla benimsemiş ve dolayısıyla yukarıda ifade edildiği gibi bir zihniyet dönüşümü kaçınılmaz olmuştur.⁴¹

Özetlemek gerekirse XIX. yüzyıl, Batı kültür ve medeniyetinin etkilerinin yoğun bir şekilde hissedildiği ve İlber Ortaylı'nın deyimiyle Müslüman medeniyetinin hakiki anlamda değişime girdiği çok uzun bir yüzyıl olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴² Zira bu yüzyıldan sonra İslam coğrafyasında Batı kültür ve medeniyetinin etkileri hayatın hemen her safhasında, özellikle de düşünce alanında kendisini açıkça göstermeye başlamıştır. Hatta XIX. yüzyılda yaşanan bu zihniyet dönüşümünü, Müslümanların tarih içinde yaşadıkları en hassas değişim süreci olarak isimlendirmek yanlış olmayacaktır.

Modern İslam Düşünürleri

Batı'nın XVII. yüzyıldan sonra İslam âlemi üzerinde kurmuş olduğu siyasi, kültürel ve iktisadi baskı, bu coğrafyada yaşayan Müslüman âlim ve aydınlar üzerinde birbirinden farklı etkiler yaratmıştır. Batı'nın modern dünya algısı ve doğaüstüne karşı negatif tutumu karşısında Müslümanların bir kısmı geleneksel tavırda ısrar ederken diğer kısmı ise daha yenilikçi bir anlayış geliştirmek istemiştir. Batı'nın dine karşı olarak bilimsel düşüncüyü önermesine tepki gösteren Müslüman

⁴¹ İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 153-154; Kemal Karpat, "Türk İslam Dünyasının Tavrı", *Değişim Sürecinde İslam*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 107-111.

⁴² İlber Ortaylı'ya göre 19. yüzyıl bütün Osmanlı camiasının en hareketli, en sancılı, yorucu ve uzun bir asırdır. Geleceği hazırlayan en önemli olaylar ve kurumlar bu asrın tarihini oluşturmaktadır. Yazarın konu hakkında ayrıntılı değerlendirmeleri için bk. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, (İstanbul: Alkım Yayınları, 2005).

entellektüellerin, dinî düşüncenin yeni metotlarla ele alınıp bilimsel verilerle gelişmeyecek şekilde yeniden yorumlanması gerektiği noktasında ortak kanaate sahip olduğu söylenebilir. Bu düşüncenin neticesinde her ne kadar ortaya farklı yorumlar çıksa da modernist tavrın arka planında İslam dininin muhatap olmak zorunda kaldığı birtakım sorunlara çözüm üretme isteğinin yatmakta olduğu unutulmamalıdır. Batı'daki gelişmelerin farkında olan bu Müslüman neslin serencamını Muhammed İkbal şu sözleriyle aslında kısaca özetlemektedir:

İslam ilahiyat okullarının gelişme noktasının en üst düzeyine çıktıkları Orta Çağ'dan beri, (...) düşünce ve deney alanında sonsuz gelişmeler kaydedilmiştir. İnsanın tabiata hâkim olması kendisine olan inancını artırmış, çevresini oluşturan güçlerden daha üstün olduğu fikrini kuvvetlendirmiştir. Yeni görüş açıları ortaya atılmış, yeni deneylerin ışığında geçmiş meselelere çözüm aranmış, bununla beraber yeni yeni meseleler de ortaya çıkmıştır. Öyle anlaşıyor ki, insani akıl zaman, mekân, sebeplilik (illiyet) gibi kendi temel unsurlarını aşmaya başlamıştır. Bilimsel düşüncenin gelişmesi nedeniyle bizim idrak mefhumlarımızda bile değişiklik oluyor. Einstein'ın nazariyesi evren ile ilgili görüşlerimizi temelden değiştirmiş, hem din hem de felsefenin ortak sorunlarına bambaşka bir açıdan bakma yolunu açmıştır. Bu sebeple, Asya'da ve Afrika'da genç Müslüman kuşakların, dinlerine yeni bir yorum getirilmesini istemelerine şaşılmalıdır.⁴³

İkbal'in de işaret ettiği gibi bilim ve düşünce alanındaki gelişmelerin farkında olan Müslüman düşünürlerin ortak kanaati İslam düşüncesinde yeniden bir oryantasyonun gerekli olduğudur. Rasyonellik kavramının köklü bir değişikliğe uğradığı bu dönemde, Ernest Renan örneğinde olduğu gibi İslam dünyasının içinde bulunduğu krize sebep olarak bizzat İslam dininin gösterilmesi de eklenince, doğal olarak Müslüman entellektüeller tepki göstermişler ve İslam'ın öğretilerini savunmaya girişmişlerdir. Batı'ya karşı İslam'ı savunma ihtiyacının doğması, Müslüman âlimlerin yaptıkları çalışmalarla İslam'ın bir ilim dini olduğu doktrinine modern bir muhteva kazandırma çabalarını da beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda Allah, tabiat ve insan merkezli teolojik konular üzerinde Anadolu, Mısır ve Hint bölgelerinde fikrî modernizmin öncüleri olarak birçok Müslüman âlimin ismi ön plana çıkmaktadır. Bu isimlerin hemen hemen tamamı hissî mucize konusuna değinse de bu çalışmada meselenin hassasiyeti dâhilinde seçmecî bir tavır benimsediğimizi belirtmek isteriz. Böylece aynı görüşlerin tekrarından kaçınarak, çalışmanın hacminin gereksiz yere artmasının önüne geçmeyi ümit etmekteyiz.

⁴³ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. Ahmet Asrar, (İstanbul: Birleşik Yayınları, t.y.), 24.

Bu çerçevede, İslam düşüncesinin yeniden ele alınması gerektiğini düşünen İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) gibi isimlere karşı, Batılılaşmaya şiddetli muhalefetiyle şöhret bulan Osmanlı şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi (1869-1954), Türkiye’deki meâl çalışmalarını önemli ölçüde etkileyen ve özellikle hissî mucizelere farklı yaklaşımıyla tanınan Muhammed Esed (1900-1992) çalışmamızda başvurduğumuz isimlerden birkaçıdır. Ayrıca Mısır’da XIX. yüzyıl İslamî uyanışını ilk defa tetikleyen Cemâleddin Afgâni’nin (1838-1897) açtığı yolda ilerleyen Muhammed Abduh (1849-1905) ve öğrencisi Reşîd Rızâ da (1865-1935) bu çerçevede inceleyeceğimiz düşünürlerdendir. Hint bölgesinde ise ilk ıslahat hareketini başlatan Şah Veliyyullah Dihlevî (ö.1176/1762), yeniliği zirveye taşıyan Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve geleneksel görüşün temsilcisi Mevlana Şiblî Nu’mânî (1857-1914) gibi Müslüman âlimlerin, XVIII. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar geçen süre içinde İslamî doktrinleri yeniden keşfederek geleneğin moderne dönüşmesini arzu ettikleri bilinmektedir. Dolayısıyla bu isimler de çalışmamız içerisinde görüşlerine sıklıkla başvurduğumuz âlimler arasındadır. Yalnız burada önemle belirtmek gerekir ki modern İslam âlimleri, söz konusu yenilenmeyi gelenekten tamamen kopmak, onu bir tarafa atmak veya her şeye sıfırdan başlamak olarak algılamamıştır. Aksine, gelenek içerisinde mevcut olan ve teolojik kimliğimizi belirleyen ilke ve değerlerden, modern çağın kriterlerine uygun yeni bir yöntem yaratarak, bir dönüşüm gerçekleştirmeyi⁴⁴ istemişlerdir. İşte bu noktada hissî mucizeler, birbirinden farklı fikirlerin bariz bir şekilde ortaya koyulduğu bir konu olarak kendini göstermektedir.

⁴⁴ Mahmut Ay, “Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü”, *Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu Tebliğleri*, (Elazığ 2004), 153.

I. BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. İslam Düşüncesinde Mucize Kavramı

Klasik kelâm düşüncesinde mucize, nübüvvetin ispatında önemli bir yere sahiptir. Bir başka deyişle geleneksel kelâm anlayışına göre mucize olmadan herhangi bir peygamberin, Allah tarafından görevlendirilip görevlendirilmediğini doğrulamak mümkün değildir.⁴⁵ Bu itibarla peygamberlik gibi ilahi bir görevle vazifelendirildiğini iddia eden kişinin, iddiasını doğrulamak için Allah’tan mucize talep etmesi ve bu talebin gerçekleşmesi, bir taraftan o kişinin Allah’ın elçisi olduğunun kanıtıyken diğer taraftan da yalan beyanda bulunmasının mümkün olmadığı anlamına gelmektedir.

1.1.1. Kelime Anlamı

Bilindiği üzere Kur’an-ı Kerim’de doğrudan *mucize* kelimesi kullanılmamaktadır. Ancak mucize kelimesinin kökü olan “a-c-z” kelimesinden türeyen fiil ve sıfat kalıpları, Kur’an’da aciz kalmak,⁴⁶ aciz bırakmak, güçsüz kılmak⁴⁷ ve Allah’ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak⁴⁸ gibi birçok anlamda kullanılır. “A-c-z” sözlükte “bir şeye güç yetirememek, öne geçmek, başkalarını aciz bırakmak, engel olmak, hızını kesmek, kararsızlık, bir şeyin sonu ve arkası” gibi anlamlara gelir.⁴⁹

A-c-z kelimesinin içerdiği anlamlar ve kullanıldığı terkipler dikkate alındığında “kudret ve acizlik” şeklinde birbirine zıt iki anlamı ihtiva ettiği de görülmektedir. ‘*Acüzü’r-recül*’ yani “adamin sırtı” terkinde adamin en güçlü yeri kastedilir. Yine “hurma kütüğünün kökleri” anlamına gelen *a‘câzu’n-nahl* ifadesine

⁴⁵ Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli’ d-din*, nşr. Bekir Topaloğlu, (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013), 47; İmâmü’l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitabü’l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu - Faruk Sancar - Mehmet İlhan - Sabri Yılmaz, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 252.

⁴⁶ Kabil’in Habil’i öldürdüğünde yaşadığı acizliği anlatan âyette bu anlamda kullanılır. (el-Mâide 5/31)

⁴⁷ Enfâl 8/59; Fâtır 35/44; el-Cin 72/12.

⁴⁸ el-Hacc 22/51; Sebe 34/5, 38.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “acz” md.; Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 15.

bakıldığında ağacın köklerinin, gövde ve dalları taşıyan, onu ayakta durmasını sağlayan asıl unsur olduğu görülebilir. Gecenin sonu manasındaki *a'câzü'l-leyl* tabirinde de karanlığın en yoğun olduğu zamanı kastedilmektedir. Edebi açıdan şiirin en güçlü mısrası anlamına gelen *'acüzü'l-beyt* gibi ifadeler dikkate alındığında *'acz* kelimesi, başkalarına tehdîde bulunan bir kimsenin en güçlü ve en iyi bildikleri konuda onlara meydan okuması bağlamında değerlendirilebilir. Zayıf ve güçsüzlere meydan okuma bir anlam taşımayacağından, güçlü ve dengi olan bir kimseyle mücadele ve rekabet edip üstün gelince ancak kişi için övgü ve fazilet söz konusu olabilir.⁵⁰ Bu bağlam dikkate alındığında peygamberlerin güç ve kudrete sahip inkârcılara meydan okuyarak onları yapacakları konusunda aciz bırakmaları, *'acz* kelimesinden mucize kavramının oluşturulmasını anlaşılır kılmaktadır.

Kelâm terimi olarak kullanılan *mucize* kelimesi ise sözlükte karşı konulamayan, insanı aciz bırakan, hârikulâde anlamlarını içermektedir.⁵¹ İsm-i fail kalıbındaki *muciz* kelimesinin sonuna müenneslik alâmeti olmayan “tâ” harfi eklenerek aciz bırakmak, mübalağalı bir şekilde ifade edilmektedir. Bu bağlamda mucize “insanların aciz kaldığını kanıtlayan şey” anlamında kullanılmaktadır.⁵²

1.1.2. Terim Anlamı

Mucize teriminin Kur'anî bir kavram olmadığı daha önce ifade edilmişti. Kur'an-ı Kerim'de bu terime karşılık olarak onunla yakın anlamlı âyet,⁵³ beyyine,⁵⁴

⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 973-974; Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 16.

⁵¹ Bulut, *age.*, 16.

⁵² Sâbûnî, *el-Bidâye*, 47.

⁵³ Âyet; Kur'an-ı Kerim'de üç yüz seksen iki yerde tekil ve çoğul olarak geçen bu kelime terim olarak delil, mucize, kıyamet alâmetleri, Kur'an'ın tamamı veya belli bölümü, ibret belgesi gibi çeşitli anlamlar içermektedir. Âyet kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de geçtiği bazı âyetler; el-Bakara 2/145, 211; Âl-i İmrân 3/49-50; en-Nisâ 4/155; el-En'âm 6/35, 37, 124; el-A'râf 7/73, 106; er-Ra'd 13/38; İbrahim 14/15; el-İsrâ 17/59. Ayrıca konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz-Abdurrahman Çetin “Âyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 242-244.

⁵⁴ Beyyine; apaçık delil, hüccet, kesin belge anlamlarına gelen beyyine terimi tekil ve biri müzekker olmak üzere Kur'an'da yirmi bir yerde, çoğul kullanımı beyyinat ise elli iki yerde geçmektedir. Beyyine/Beyyinat kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de geçtiği bazı âyetler; el-Bakara 3/87, 92, 253; Âl-i İmrân 3/183, 184; en-Nisâ 4/153; el-Mâide 5/32, 110, et-Tevbe 9/70. Ayrıca konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Topaloğlu, “Beyyine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 96-97.

burhân⁵⁵, sultan⁵⁶, hak⁵⁷, furkan⁵⁸ gibi tabirler kullanılsa da İslam kelâmcıları, nübüvvetin ispatı olan bu delile, insanları benzerini getirmekten aciz bırakan ilahi bir fiil⁵⁹ olmasından ötürü mucize adını vermişlerdir.

Bir kelâm terimi olan mucizenin ilk defa hangi tarihten itibaren kullanılmaya başlandığına dair kesin bir bilgi mevcut değildir. Mucize kavramı gerek Amr b. Bahr el-Câhiz (ö. 255/869) ve Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861) gibi erken devir kelâm âlimlerinin eserlerinde gerekse Buhârî (ö. 256/868) gibi hadis âlimlerinin eserlerinde⁶⁰ yer almasa da h. IV. yüzyıldan itibaren Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi kelâm âlimlerinin eserlerinde rastlanılmaktadır.⁶¹ Bu bağlamda mucize kavramının en azından 255/868 tarihine kadar kullanılmadığı ancak h. IV yüzyılın sonları ve V. yüzyılın başlarından itibaren kelâm literatüründe kullanılmaya başlandığını söylemek mümkündür.⁶²

Erken dönem kelâm ve akâid kitaplarında yoğun olarak kullanılmasına rağmen mucize kavramın tanımı üzerinde tam bir ittifakın söz konusu olmadığını

⁵⁵ Burhan; Kur'an-ı Kerim'de hak ile batılı birbirinden ayıran kesin delil anlamında kullanılmıştır. Örneğin el-Bakara 2/ 111; en-Nisâ 4/174; el-Mu'minun 23/117; el-Kasas 28/75 vd. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Burhan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 429-430.

⁵⁶ Sultan; güçlü delil, yetki ve otorite anlamında bir Kur'an terimidir. Kur'an-ı Kerim'de geçtiği bazı âyetler en-Nisâ 4/153; Hûd 11/96; İbrahim 14/10, 11; el-Mu'minun 23/45; el-Kasas 28/35; el-Mu'min 40/23; ed-Duhân 44/19; ez-Zâriyât 51/38. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Sultan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 49-496.

⁵⁷ Hak; gerçek, sâbit, doğru, varlığı kesin olan şey anlamında kullanılan Kur'an terimidir. Hak kelimesi Kur'an'da daha ziyade batılın zıddı olarak kullanılır. Kur'an'da hak kelimesi incelendiğinde Allah'ın elçilerinin doğruluklarını gösteren mucizeler anlamında da kullanıldığı görülür. Kur'an-ı Kerim'de geçtiği bazı âyetler Yunus 10/73-82; el-Mu'min 40/25; el-En'âm 6/5 vd. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Çağrı, "Hak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15: 137-139.

⁵⁸ Furkan; hakla batılı ayırma, bu ayrılmayı sağlayan Allah'ın koyduğu ölçü, gönderdiği kitap; kurtuluş ve zafer gibi anlamlara gelen bir Kur'an terimidir. Kur'an'da mucizeye benzer anlamda kullanılan veya bu anlama gelebilecek kelimelerden biridir. Kur'an-ı Kerim'de geçtiği bazı âyetler el-Bakara 2/ 53; el-Enbiyâ 21/48. Ayrıntılı bilgi için bk. Bulut, *age.*, 72-74.

⁵⁹ Sâbûnî, *age.*, 47.

⁶⁰ Buhârî *Sahih*'inde Hz. Peygamber'in peygamberlik delillerini açıklarken konu başlığı olarak "Alâmâtü'n-nübüvve fi'l-İslam" şeklinde bir konu başlığı koymayı tercih etmiştir. Bk. Buhârî, "Menâkıb", 25.

⁶¹ Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 350.

⁶² Ayrıntılı bilgi için bk. Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 17-19.

belirtmek gerekir.⁶³ Eş'arı âlim Bâkılânî (ö. 403/1013) mucizeyi, “peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin Allah’ın izniyle diğer insanlara meydan okuduğu sırada ortaya çıkan olağanüstü olaylar” olarak tanımlarken⁶⁴ Mâtürîdî, “peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde meydana gelen ve beraber yaşadıkları insanların akıllarını hayrette bırakan fevkalâde olay”⁶⁵ şeklinde tanımlamaktadır. Mutezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise “Allah tarafından yaratılan ve nübüvvet iddiasında bulunan zatın doğruluğunu ortaya çıkaran ve diğer insanların benzerini getirmekten aciz kaldığı olağanüstü olaylar” olarak tanımlamaktadır.⁶⁶ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) peygamberliğin mucizeyle ispatına mesafeli dursa da “meydan okumayla birlikte ortaya çıkan, bazen alışlagelmiş bazen de alışlagelenden men eden fiil” şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁷

Ancak Klasik kelâm literatüründeki bütün bu mucize tanımları ortak unsurları açısından dikkate alınırsa esasında bir tanım ortaya çıkmaktadır. Buna göre mucize; “peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin, bunu kabul etmeyen inkârcılara karşı elinde ortaya çıkan, eşyanın alışlagelmiş kurallarına aykırı olarak meydana gelen, muarızlarını benzerini meydana getirmekten aciz bırakan ve nübüvvet iddiasını doğrulayıcı bir mahiyet arz eden fiil veya durum” olarak tanımlanabilmektedir.⁶⁸ Bu tariftten de anlaşıldığına göre bir olaya mucize diyebilmek için, o olayın birtakım özelliklere sahip olması gerekmektedir.

1.1.3. Mucizenin Özellikleri ve Öne Çıkan Kavramlar

Klasik kelâm literatüründe yer alan mucize tariflerinden hareketle Adudiddin el-Îcî (ö. 756/1355), *el-Mevakıf* adlı eserinde mucizenin bazı belirleyici unsurları olduğunu ifade ederek aşağıdaki sınıflamayı yapar:

⁶³ Bulut, “Mucize”, 20-21.

⁶⁴ Bâkılânî, *el-Beyân ‘ani’l-fark beyne’l-mu’cizat ve’l-krâmât ve’l-hiyel ve’l-kehâne ve’s-sihr ve’n-nârinât*, trc. Adil Bebek, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 47, 54, 60, 80.

⁶⁵ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, trc. Bekir Topaloğlu. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 222.

⁶⁶ İlyas Çelebi, “Kâdî Abdülcebbâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 107.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal: Kelama Giriş*, trc. Hüseyin Atay, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 229-230.

⁶⁸ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 210; Ayrıca bk. Bulut, “Mucize”, 350.

1. Mucize Allah'ın bir fiili veya fiilinin yerini tutan bir şey olmalıdır.
2. Eşyanın alışlagelmiş düzenine aykırı bir şekilde, hârikulâde olmalıdır.
3. Benzerini getirmek mümkün olmamalıdır.
4. Peygamberlik iddia eden kimsenin elinde meydana gelmesi gerekmektedir.
5. İddiada bulunan kimsenin iddiasına uygun olarak meydana gelmelidir.
6. Peygamberin iddia ettiği ve gösterdiği mucize onu yalanlamamalıdır.
7. Mucize peygamberlik iddiasından önce değil sonra meydana gelmelidir.⁶⁹

Adudiddin el-Îcî'nin yaptığı bu sınıflamada özellikle hârikulâdelik, meydana okuma ve muarızını aciz bırakma, bir olayı mucize olarak adlandırmak için gerekli olan şartlar arasında öne çıkmaktadır. Zira bu şartlar sıradan yalancı peygamberle gerçek peygamber arasındaki farkı göstermesi açısından önemli görülmüştür. Aksi takdirde nübüvvet iddia eden her kişi, gösterdiği hârikulâdeliğin kendisini tasdik için meydana geldiğini iddia edebilir.⁷⁰ Dolayısıyla gerek Adudiddin el-Îcî ve gerekse mucize tanımlarını verdiğimiz diğer kelâm âlimleri, nübüvvetini ileri süren kişinin doğruluğunu ispatlayabilmesi için birtakım deliller getirmesini gerekli buldukları gibi bu delillerin karışıklığa sebebiyet vermemesi için de bazı özelliklere sahip olması gerektiği hususunda hem fikir oldukları söylenebilir. Ancak XIX. yüzyıla gelindiğinde klasik kelâm âlimlerinin yaptığı bu sınıflamada geçen özellikle hârikulâdelik şartı modern İslam âlimleri tarafından tartışmaya açılmıştır. Daha açık bir şekilde ifade edersek modern bilim anlayışıyla klasik kelimadaki hârikulâdelik taşıyan mucize tanımı çatıştığı için modern İslam âlimleri, dinî düşüncenin her dönem yeniden ihya edilmesi düsturundan hareketle, mucize konusunu yeniden ele alarak o günkü bilim anlayışına yaklaştırmayı istemiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için yukarıdaki sınıflamada söz konusu edilen ve mucizenin olmazsa olmazları olarak görülen hârikulâde, teaddî, i'câz ve mucize tartışmalarının etrafında döndüğü sünnetullah terimine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

⁶⁹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2015) 3: 398-406. Ayrıca bk. Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 252-258.

⁷⁰ Bulut, *age.*, 20.

1.1.3.1. Hârikulâde

Kelâm literatüründe mucizenin olmazsa olmazlarından birisi hârikulâde özelliğini taşımasıdır. Hârikulâde, sözlükte “delmek, yırtmak; aşmak” anlamlarına gelen *hark* kelimesinden sıfat olarak türetilen *hârik*⁷¹ ile “alışılmış olan şey” anlamındaki *âdet* kelimelerinden meydana gelen bir terkip olup “alışılmışın dışında tabiatdaki işleyişi belirli zamanlarda bozan tabiatüstü olaylar” için kullanılan bir terimdir.⁷² Ancak şunu da belirtmek gerekir ki kelâm literatüründe dikkate değer ve harika cinsinden olan her hadise için mucize tabiri kullanılmamaktadır. Bir hârikulâdenin mucize olabilmesi için peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, iddiasına uygun olarak gerçekleşen olağanüstü bir hadise olması gerekmektedir.⁷³

Hârikulâde kavramı, İslam filozofları ve kelâmcıların alışlagelmiş tabiat kanunlarının değişebilirliği tartışmalarında merkezi bir yer tutmaktadır. İslam filozofları tabiat kanunlarının değişmezliğini (determinizm) savunurken; İslam kelâmcıları Allah’ın kendi koyduğu yasaları irade ettiği takdirde düzeni bozmadan değiştirebileceğini, dolayısıyla tabiat kanunlarının zorunlu olmadığı görüşünü savunmaktadır.

XIX. yüzyıla gelindiğinde bilim alanındaki gelişmelerle birlikte insanlığın değişen zihin dünyasında, aynı tartışmanın yeniden gündeme geldiği görülmektedir. Batı düşüncesinin üzerine kurulu olduğu katı akılcılık vurgusu, önce Batılı teologları daha sonra İslam düşünürlerini etkisi altına alarak tabiat kanunlarının zorunluluğu fikrini ve bu bağlamda da hissî mucizeler konusunu yeniden tartışmaya açmıştır.

1.1.3.2. Tehaddî

Klasik kelâm kaynaklarında nübüvvet müessesesinin doğrulayıcı delili kabul edilen mucizenin oluş şartlarından birisi de tehaddîdir. Sözlükte “rekabet etmek, yarışmak, meydan okumak, direnmek mukavemet göstermek, karşı çıkmak” gibi anlamlara gelir. Kelâm literatüründe ise tehaddî, peygamber olduğunu iddia

⁷¹ İbn Manzûr, *Lisanu’l-‘Arab*, “hrk” md.

⁷² Mehmet Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 6: 181.

⁷³ Burada hârikulâde olarak gerçekleştiği kabul edilen *İrhas*, *Keramet*, *Maûnet*, *İstidrac*, *Sihir*, *Şa’beze* gibi tabirler hissî mucize konusunun dışında olduğu için değinilmeyecektir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Özervarlı, “Hârikulâde”, 181-183; Bulut, *age.*, 79-100.

eden kimsenin, iddiasının doğruluğuna delil olmak üzere muarızlarına benzerini hiç kimsenin getiremeyeceği hârikulâde bir fiille meydan okuması anlamında kullanılmaktadır.⁷⁴

İslam kelâmında peygamberlerin gösterdikleri mucizeyle meydan okuması ve mucizenin de bu iddiaya uygun olarak gerçekleşmesi, mucizenin diğer hârikulâde olaylardan ayırt edilmesi açısından önemli bir konudur.⁷⁵ Zira hârikulâde bir olay peygamberlik iddiasında bulunmayan bir kişinin elinde zuhur ettiği takdirde mucize olarak kabul edilmesini gerektirdiği gibi gerçek peygamber ile yalancı peygamberin ayırt edilememe sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bu itibarla mucizenin gerçekleşmesinde diğer insanların elinde gerçekleşen hârikulâde olaylardan ayırt edilebilmesi için tehattî şartı önem arz etmektedir.

Tehaddî kavramının yukarıda verilen açıklaması dikkate alındığında olağanüstü bir olayın mucize olarak kabul edilmesi için tehattînin bazı şartları taşınması gerektiği görülmektedir. Buna göre öncelikle tehattînin gerçekleştiği alanda karşı tarafın aynı eylemi yapmaya güç yetirememesi gerekmektedir. Yine meydan okunan kişinin, kendisine neyle meydan okunuyorsa bu fiili bilmesi de zorunludur. Aksi takdirde muarız için meydan okunmasının bir anlamı olamaz. Hz. Mûsâ'nın sihirbazlara meydan okuyarak onları kendi ilimlerinde aciz bırakması bu duruma örnek olarak verilebilir. Neticede sihirbazlar Hz. Mûsâ'nın yaptığı eylemi kendilerinin yapamayacaklarını anladıkları için onun yüce bir varlığın elçisi olduğuna iman etmişlerdir. Dolayısıyla neyle meydan okunuyorsa bu durumun muarızların aşına olduğu, hatta iyi bildiği bir eylem olması gerekmektedir.

Hârikulâde/olağanüstü bir olayın mucize olabilmesi için tehattî şartını taşınması gerektiğini düşünen İslam kelâmcılarına göre mucizenin bu özelliği, aynı zamanda Yüce Allah'ın peygamberini sözlü ya da fiili olarak tasdik etmesi anlamına da gelmektedir. Bu itibarla tehattî niteliği olmaksızın bir mucizeden bahsedilemez. Bununla birlikte İslam kelâmcıları tehattî ile nübüvvet iddiası arasında da bir bağ olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre tehattî ile

⁷⁴ Bulut, *age.*, 27.

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, yalancı bir kimsenin peygamberlerin gösterdikleri mucizeleri kendine mâl etmemesi yanı sıra irhas, keramet, büyü ve göz boyacılıktan ayırt edilebilmesi için peygamberlerin gösterdiği mucizelerin tehattî taşınması gerektiğini ifade etmektedir. Râzî, *el-Muhassal*, 229.

peygamberlik iddiası bir arada olmalıdır. Çünkü meydan okumadan maksat, peygamberlik iddiasının mucize ile desteklenmesidir.⁷⁶ Meydan okuma ile peygamberlik arasındaki bağlantıyı daha iyi anlamak adına klasik kelâm eserlerinde sıkça benzerlerine rastlanabilecek bir örneği Cüveynî (ö. 478/1085) *el-İrşad* adlı eserinde şöyle izah etmektedir:

...Eğer bir kimse bir hükümdarın elçisi olduğunu iddia edip onun gözü önünde (bilgisi dâhilinde) ve duyacağı şekilde “Eğer ben senin elçin isem ayağa kalk sonra da otur!” der ve hükümdar da denileni yaparsa bu onun “tasdik ettim” sözü gibi olur. Şayet kişi bunu değil de mutlak bir elçilik iddia eder ve hükümdar da ayağa kalkıp oturursa bu, onu tasdiki anlamına gelmez. Bu yüzden mucize için meydan okuma zaruridir.⁷⁷

Mucizenin zuhuru esnasında tehaddînin zaruri olması kelâm âlimlerinin genel görüşü olsa da farklı düşünen âlimler de yok değildir. İbn Hazm (ö. 456/1064) mucizede tehaddî şartını gerekli görenlerin görüşlerine katılmaz. Ona göre tehaddî mucizenin şartlarından veya özelliklerinden biri değildir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’den mucizenin tehaddî içerdiğine dair açık bir delil de gelmemiştir. Hatta kendisi Hz. Peygamber, hurma kütüğü inlediğinde, parmaklarından sular akıttığında, bir sa⁷⁸ arpadan birçok insanı doyurduğunda hiç kimseye meydan okumadığının gözden kaçırılmaması gerektiğini belirtmektedir.⁷⁹ Bu itibarla İbn Hazm’ın Yüce Allah’ın tehaddî olmadan da mucize yarattığını düşündüğü ifade edilebilir.

1.1.3.3. İ’câz

Mucize terimiyle aynı kökten türeyen i’câz kelimesi, sözlükte “gücü yetmemek, yapamamak” anlamındaki ‘acz kökünden türetilen if’âl vezninde bir mastar olup “aciz bırakmak” anlamlarına gelmektedir.⁸⁰ Kur’an’da “aciz bırakmak, güçsüz kılmak, acze düşürmek” anlamlarında muzâri fiil olarak dört yerde geçmektedir.⁸¹ İ’câz kelimesi ayrıca Arapça’da “kazanmak, rakibi geçmek ve rakibe

⁷⁶ Cüveynî, *age.*, 257.

⁷⁷ Cüveynî, *age.*, 252-259.

⁷⁸ Mezopotamya katı madde ölçegi olup Araplarca benimsen sa’, toprak ürünlerinin zekât nisabı, fitre, gusûl, çeşitli kefâretler, ihram yasaklarını ihlal fidesi gibi konularla ilgili hadislerde geçen eski bir ölçek birimidir. Cengiz Kallek, “Sa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 317.

⁷⁹ Murat Serdar, “İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri”, (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005) 268.

⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İ’cazu’l-Kur’an, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 403; Bulut, *age.*, 17.

⁸¹ El-Enfâl 8/59; Fâtır 35/44; el-Cin 72/12.

yetişme imkânı vermemek” anlamlarında kullanılan “fevt ve sebk” kelimeleriyle de anlam yakınlığına sahiptir.

Terim olarak ise i’câz, insan kudretinin mucize getirme hususunda zaman ve mekân sınırı olmaksızın güçsüzlüğünü ifade etmektedir. Yani Allah tarafından nübüvvet iddiasıyla gönderilen peygamberlerin gözlemlenen ve fiilen gerçekleşen mucizelerinin benzerini getirme hususunda muarızlarının aciz kalmasıdır.⁸² Nitekim mucizeyi gerçekleştirmede insanların bir aciziyetinin söz konusu olması, bu fiilin yalnızca Allah’ın kudretiyle gerçekleşebileceğini anlamaları için gerekli olduğu da söylenebilir.⁸³

1.1.3.4. Sünnetullah

Sünnetullah kavramı, sünnet kelimesi ile Allah lafzından oluşan bir terkiptir. Sünnetullah ter kibini oluşturan her iki kelime de Kur’an öncesi dönemde birbirinden müstakil kullanım alanlarına sahip oldukları hâlde Kur’an bu iki lafzı bir araya getirerek yeni bir kavram oluşturmuştur.⁸⁴

Sünnet, sözlükte “bir şeyi açıklığa kavuşturmak, iyi veya kötü yeni bir yöntem ortaya koymak” anlamındaki *s-n-n* kökünden türetilmiş bir kelimedir. Kur’an’î bir terim olan sünnetullah ise “Allah’ın koyduğu kanun ve nizam” manasına gelmektedir. Kur’an’da geçen sünnet kelimesindeki “sürekli, düzenli ve özgün uygulama” anlamı, Allah’a nispet edilmek suretiyle Allah’ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen uygulamasının bulunduğu işaret etmektedir.⁸⁵ Bu bağlamda sünnetullah kavramına Yüce Allah’ın öteden beri süregelen ve sürecek olan, kendine özgü, değişmeyen davranış tarzı anlamı yüklenebilir.⁸⁶ Sünnetullahın çoğunlukla kabul edilen anlamı da budur. Ancak sünnetullah kavramının kapsadığı alanın genişliği bu görüş birliğinin yerini pek çok farklı yorumun almasına sebep olmuştur.⁸⁷

⁸² Cüveynî, *age.*, 252; Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, 35.

⁸³ Cüveynî, *age.*, 253; Karadeniz, *age.*, 37-39.

⁸⁴ Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur’an İfadesinin Kavramsallaşması*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 37.

⁸⁵ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 159.

⁸⁶ Özsoy, *Sünnetullah*, 43.

⁸⁷ Özsoy, *age.*, 50.

Allah'ın âlemde işleyen düzene dair bir müdahalesinin olup olmadığı bağlamında hissî mucizelerin imkânı gibi meselelerin tartışılmasının, sünnetullahın kapsamıyla ilgili tartışmalardan olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden modern İslam âlimlerinin hissî mucizeleri değerlendirmesini daha iyi anlamak adına, Kur'anî bir kavram olan sünnetullahın İslam düşünce tarihindeki anlam serüvenine kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Sünnetullah kavramının Kur'an'daki kullanımı ve buna bağlı olarak ilk dönemlerde taşıdığı anlam ile bugün kazandığı anlama bir arada bakıldığında önemli bir farkın olduğu görülmektedir. Sünnetullah kavramı h. III. yüzyıldan sonra ortaya çıkan felsefî tartışmalar neticesinde, özündeki kanuniyet fikrini korusa da daha çok tabiat kanunları anlamını yüklediği ve *âdetullah* terimiyle eş anlamlı olarak kullanılır hâle geldiği tespit edilmektedir. Âlemin sahip olduğu düzenin determinist kanunlara tabi olup olmadığı, tabi değilse ondaki düzen ve sürekliliğin nasıl açıklanması gerektiği ve hissî mucizenin imkânı gibi konular İslam filozofları ve kelâmcıları arasında tartışılırken eserlerinde hadiseler arasındaki nedenselliği ifade etmek üzere “olağan, alışılmış, olagelen, normal” anlamlarını taşıyan *âdet* kelimesinin tercih edildiği görülmektedir. İslam kelâmcıları bu ontolojik tartışmanın deizme götüreceği endişesiyle tabiat kanunlarının zorunluluğu gerektirmediğini ve tabiatüstü bir iradenin müdahalesinin imkânını ifade etmek üzere eserlerinde *âdet* kelimesini kullanmaya başlamıştır. Söz gelimi Mutezili düşünürlerden Rummânî (ö. 384/994), muhaddis Hattâbî (ö. 388/998) ve Mâtürîdî kelâm âlimi Nûreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184)⁸⁸ gibi âlimler *âdet* kelimesine “fizik kanunları” anlamını yüklerken, meşhur Eş'arî kelâmcı Cüveynî de mucizelerin âdete aykırı gerçekleştiğini⁸⁹ ifade etmek için söz konusu kelimeyi Allah'a izafe ederek kullanmış ve böylece kavram *âdetullah* şeklini almıştır. Bu yeni terkipte, günlük dildeki anlamından öte daha çok tabiat kanunları olarak belirlenen felsefî anlamının öne çıktığı görülmektedir. Böylece *âdetullah* tabiri daha çok Gazzâlî ve sonrası dönemde İslam literatüründe sünnetullah ile eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aslında Cüveynî'nin *âdetullah* dediği olgunun değişmezlik tartışması,

⁸⁸ Sâbûnî, *age.*, 47.

⁸⁹ Çelebi, “Sünnetullah”, 160.

bir anlamda bu ifadenin başından itibaren sünnetullah ile eş anlamlı olarak kullanıldığını göstermektedir.⁹⁰

Aydınlanma döneminden sonra ortaya çıkan pozitivizmin, determinist düşünceyi yeniden canlandıracağından endişe duyan XIX. yüzyıl modern Müslüman âlimleri arasında sünnetullah terimi yeniden güncellik kazanmıştır. Mûsâ Cârullah Bigiyef, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, İzmirli İsmail Hakkı gibi âlimler, sünnetullah kavramını “tabiat kanunları” anlamında kullanmanın yanı sıra yeni felsefi anlayışlar neticesinde daha çok “sosyal kanunlar” anlamını ön plana çıkarmışlardır.⁹¹ Esasında meydana gelen bu değişiklik, kavramı başlangıç dönemlerindeki Kur’anî muhtevasına yaklaştırmıştır.⁹² Böylece Kur’an’ın fikrî bütünlüğü içinden bakıldığında sünnetullahın, gerek ahlâki alanda⁹³ gerekse tabii varlıklar⁹⁴ karşısında Yüce Allah’ın değişmez tavrını veya yasalarını ifade ettiği söylenebilir.⁹⁵

1.1.4. Anlaşılması Açısından Mucizeler

Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de uyarıcı olarak gönderdiği peygamberlerin doğruluklarının bilinip, sözlerinin tasdik edilmesi için onları birtakım delillerle/mucizelerle desteklediğini bildirmektedir.⁹⁶ Buradan hareketle peygamberlerin gösterdikleri mucizeler İslam kelâmında genel olarak hissî, haberî ve aklî olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.⁹⁷

1.1.4.1. Hissî Mucizeler

Kevnî mucizeler olarak da adlandırılan hissî mucizeler insanların duyularına hitap eden ve Allah’ın izni, iradesi ve gücüne bağlı olarak tabiat kanunlarına aykırı

⁹⁰ Özsoy, *age.*, 50-55.

⁹¹ Bu çerçevede yazılmış eserler arasında Muhammed Abduh *Tevhid Risalesi*, çev. Sabri Hizmetli, (Ankara: Fecr Yayınları, 1986) ve Mûsâ Carullah Bigiyef, *Kitâbu’s-Sünne*, çev. Mehmet Görmez, (Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014) sayılabilir.

⁹² Çelebi, *agm.*, 159.

⁹³ Yûnus 10/11; Şu’arâ 26/208-209; Mû’min 40/82, vd.

⁹⁴ A’râf 7/34; Mû’minûn 23/43; Fâtır 35/45, vd.

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Özsoy, *age.*, 59-104.

⁹⁶ el-Mâide 5/32; Yunus 10/74; İbrahim 14/9; en-Nahl 16/43-44; er-Rûm 30/47; Fâtır 35/24-25, vd.

⁹⁷ Bekir Topaloğlu-Yusuf Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, *İslam’da İnanç Esasları*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 155. Mucizelerin farklı sınıflandırmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bulut, *age.*, 35-52.

olarak gerçekleştiği kabul edilen hârikulâde olaylardır. Hissî mucizelerin gerçekleşmeleri itibariyle Allah'ın tabiata her an müdahale edebileceğini gösteren ilahi fiiller olduğu da kabul edilir.⁹⁸ Kur'an-ı Kerim'de bildirildiğine göre bu mucizeler inanmayı tercih edenlerin imanını, inanmak istemeyenlerin de inkârını arttırmaktadır.⁹⁹ Pek çok kez vuku bulan bu tür mucizelerin bir kısmı hidayet, yardım veya ikram mucizeleri iken bir kısmı ise helak mucizeleridir. Kur'an'da zikredilen Hz. Salih'in dişi devesi,¹⁰⁰ Hz. Mûsâ'nın parıltılı eli¹⁰¹ ve asâsının ejderhaya dönüşmesi,¹⁰² Hz. İsa'nın çamurdan yaptığı kuşu canlandırması, kör ve alacalı hastaları iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi,¹⁰³ hidayet mucizelerine; İsrailoğullarının susuzluk anında Hz. Mûsâ'nın kayadan su çıkarması,¹⁰⁴ acıttıklarında gökten kudret helvası ve bıldırcın indirmesi,¹⁰⁵ havarilerin isteği üzerine gökten sofrâ indirmesi,¹⁰⁶ Bedir savaşında Hz. Peygamber ve Müslümanlara meleklerin yardım etmesi,¹⁰⁷ yardım mucizelerine; Hz. Yunus'un balık tarafından yutularak denizde boğulmaktan kurtarılması,¹⁰⁸ Hz. Yâkub'un kör olan gözlerine oğlu Hz. Yusuf'un gömleğini sürünce görmeye başlaması¹⁰⁹ ikram mucizelerine verilebilecek birkaç örnektir. Helak mucizeleri ise çoğu defâ fırtına, yıldırım, korkunç bir ses, tufan, deprem¹¹⁰ vb. olmak üzere doğal afetler şeklinde gerçekleşmektedir.¹¹¹

Hangi tür olursa olsun hissî mucizeler insanın meydana getirebileceği bir olay değildir. Zira hissî mucizeler tabiat kanunlarına hükmetmeyi gerektirir ki bu tür bir kudrete yalnız kâinatı yaratıp yöneten Yüce Allah sahiptir. Bu yüzden gösterdikleri mucizeler peygamberlerin Allah tarafından görevlendirildiklerinin

⁹⁸ Topaloğlu, *İslam'da İnanç Esasları*, 156.

⁹⁹ el-Mâide 5/32; Yunus 10/74; İbrahim 14/9; en-Nahl 16/43-44; er-Rûm 30/47; Fâtır 35/ 24-25.

¹⁰⁰ el-A'râf 7/73; Hûd 11/64; eş-şu'arâ 26/155; el-Kamer 54/27.

¹⁰¹ el-A'râf 7/108; Tâhâ 20/22; eş-şu'arâ 26/33; en-Neml 27/12; el-Kasas 28/32.

¹⁰² el-A'râf 7/107, 117-118; Tâhâ 20/19-21, 65-69; eş-şu'arâ 26/32, 45; en-Neml 27/10; el-Kasas 28/31.

¹⁰³ Âl-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/60; el-Â'raf 7/160.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/57; el-Â'raf 7/160; Tâhâ 20/80.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/112-115.

¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/123-128.

¹⁰⁸ el-Enbiyâ 21/87-88; es-Saffât 37/139-146.

¹⁰⁹ Yusuf 12/94-96.

¹¹⁰ el-A'râf 7/64, 73, 78, 84, 91; el-'Ankebut 29/40.

¹¹¹ Bulut, *age.*, 40-46.

kanıtı olduğu gibi mucize gösteren insana inanmak da aklın bir gereğidir. Buna göre Kur'an'da mucize gösterdikleri haber verilen insanların peygamber olduklarına inanmak herkesin tasdik etmesi gereken bir husustur. Zaman ve mekânla sınırlı olan hissî mucizelerin sonraki nesiller tarafından tasdik edilmesi ise ancak doğru haber kaynağıyla mümkün olmaktadır.¹¹²

1.1.4.2. Haberî Mucizeler

Haberî mucizeler peygamberlerin falcılık, kâhinlik ve benzeri herhangi bir yönetime başvurmadan doğrudan doğruya Allah'tan veya melekler aracılığıyla aldıkları vahiylerle dayanarak verdikleri haberlerdir. Vahiy mahsulü olan bu tür mucizeler geçmişe veya geleceğe ait hadiselerin haberlerinden oluşmaktadır. Hz. İsa'nın insanların evlerinde ne yediklerini ve ne sakladıklarını haber vermesi,¹¹³ Hz. Peygamber'in Bizanslıların Persleri yeneceklerini,¹¹⁴ Kısra'nın saltanatının yıkılacağını, İslam'ın doğuda ve batıda yayılacağını önceden haber vermesi¹¹⁵ ve bu olayların daha sonra aynen gerçekleşmesi geleceğe ait haberî mucizelerdendir. Bunun yanı sıra yine Hz. Peygamber'in geçmiş peygamberlerle kavimleri arasında geçen olayları ve bu olaylarda geçen konuşmaları ayrıntılı olarak Ehl-i kitap âlimlerinin yanında nakletmesi gibi haberler ise geçmişe yönelik haberî mucizelerdendir.¹¹⁶

1.1.4.3. Aklî Mucizeler

Bilgi mucizeleri veya manevî mucizeler olarak da adlandırılan aklî mucizeler hiç şüphesiz peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan en etkili delillerdendir. Çünkü aklî mucizeler insanları düşünmeye ve akıl yürütmeye sevk ettiğinden diğer mucizelerden daha güçlü olmakla birlikte insanlar için de daha ikna edicidir. Peygamberlerin güvenilir, doğru, samimi, cesur, güzel ahlaklı, merhametli ve kararlı olmaları, insanların nefretine sebep olacak davranışlardan uzak olmaları, mesajlarının akla ve mantığa uygunluğu gibi daha birçok özelliğin kendilerinde

¹¹² Topaloğlu - Yavuz - Çelebi, *age.*, 157.

¹¹³ el-Mâide 5/110.

¹¹⁴ er-Rûm 30/1-4.

¹¹⁵ Buhârî, "Menâkıb", 25.

¹¹⁶ Sâbûnî, *age.*, 51-52.

toplanması davalarında doğru olduklarını gösteren aklî delillerdendir.¹¹⁷ Tarih boyunca peygamberler hiçbir karşılık beklemeden gerek kâinat hakkında gerekse birey ve toplumu ilgilendiren bütün konularda getirdikleri bilgilerle insanlığa dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmenin yollarını göstermişlerdir. Hidayet ve hikmet kavramlarıyla özetlenebilecek bu mucizevî bilgileri kâinat ve insan açısından ele almak mümkündür.¹¹⁸

Peygamberler insanların dikkatini kâinattaki düzene çekerek insanları düşünmeye ve akıl yürütmeye çağırmıştır. İnsanların yapacakları bu tefekkür sonunda, başta insanlarla diğer canlı varlıklar olmak üzere bütün varlıkların ihtiyaç duyduğu her şeyi bilen, kudret ve irade sahibi yüce bir yaratıcı tarafından yaratıldıklarına dair bilgiye ulaşmaları gerektiğini ısrarla belirtmişlerdir. Bunun yanı sıra bireysel ve toplumsal ilişkiler açısından peygamberlerin getirdikleri bilgiler insanlık için hâlâ vazgeçilmez bir mahiyet taşımaktadır. Hiçbir ücret almadan insanlara bu bilgileri öğreten peygamberler, kötü davranışlardan uzak durup iyi tutum ve davranışları bizzat uygulayarak insanlığa da örnek olmuşlardır. Bütün bunları düşünüp akıl yürüten kimseler için peygamberlerin doğruluklarını anlamada ikna edici başka delillere ihtiyaç olmasa gerektir.¹¹⁹

İslam teolojisinde mucizenin ne olduğuna dair bir özet yapıldıktan sonra, İslam âlimlerinin hissî mucizelere olan bakış açısını etkilediği için Batılı düşünürlerin mucizeden genel olarak ne anladığına da bir göz atmanın uygun olacağını düşünüyoruz.

1.2. Batı Düşüncesinde Mucize Kavramı

Mucize olgusu Orta Çağ Batı teolojisinde pek problemli bir konu olarak görülme de Aydınlanma döneminde deistler ve ateistler tarafından daha sonra ise liberal kiliseler tarafından ağır saldırılara maruz kalmıştır.¹²⁰ Evrenin değişmez tabiat kanunlarıyla idare edildiğini düşünen bu rasyonalist kesim, sonradan oluşan modern bilim anlayışı çerçevesinde mucizelere kuşkuyla bakmaya başlamış ve kutsal kitaplardaki mucizevi olayların tarihsel olarak kabul edilmesine karşı

¹¹⁷ Topaloğlu vd., *age.*, 166-172; Bulut, *age.*, 39.

¹¹⁸ Topaloğlu vd., *age.*, 159.

¹¹⁹ Topaloğlu vd., *age.*, 160-163; Bulut, *age.*, 39-40.

¹²⁰ Rick Wade, "Miracles: What Are They?", *Probe For Answers*, 27 Mayıs 2001, Erişim 25 Eylül 2018 <https://probe.org/miracles/>.

çıkılmışlardır. Buna karşın klasik teizmi savunan Batılı teologlar, mucize konusunu değişen felsefî sistem içinde yeniden ele alarak açıklamaya çalışmışlardır. Çalışmanın bu bölümünde klasik teizmin yaşayan önemli savunucularından biri olan Richard Swinburne'ün¹²¹ (1934) mucize tanımı merkeze alınarak Thomas Aquinas (1225-1274), Thomas Hobbes (1599-1679), Baruch Spinoza (1632-1677), John Locke (1632-1704) ve David Hume (1711-1776) gibi Hristiyan kültürde yetişmiş ve Batı felsefesinin oluşmasına katkıda bulunmuş olan düşünürlerin mucizelere olan bakış açıları incelenecektir. Ancak bu bakış açılarına geçmeden önce Batı düşüncesinde mucizenin tarihine kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Aziz Aurelius Augustinus (ö. 430) mucizeyi sistematik olarak tanımlamaya çalışan ilk Batılı teolog olarak kabul edilir. Augustinus, Hz. İsa ve Havariler dönemine hasredilen mucize kavramını anlamaya çalıştığı gibi kendini mucizeleri müşahade eden kişi olarak da tanımlamaktadır. Augustinus mucizelerin var olduğunu ve hâlen devam ettiğini ancak buna rağmen mucizelerin çok da fazla abartılmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre mucizeler Tanrı'nın görülebilen âyetleri ve sembolleri olmakla birlikte tabiat kanunlarını ihlal eden olaylar değildir. Yalnızca tabiat kanunu olarak bildiğimiz kanunlara ters bir olay olarak görünmektedir. Mucize kavramının temelini attığı düşünülen Augustinus'un bu teorisi, bugün bütün mucize terimlerini ihtiva eden "Miraculum" ana terimini oluşturmuştur. Augustinus'dan sonra XI. ve XII. yüzyıllarına gelindiğinde Albertus Magnus (ö.1280) kutsal ile kutsal olmayanı ayırtıracak şekilde iki farklı mucize tanımı geliştirmiştir. Bunlardan biri Tanrı'nın doğrudan müdahalelerinin kastedildiği "Miracula" adını verdiği mucize; diğeri ise çarpıcı olup, dehşet verici olmayan anlaşılabilir olayları ifade eden "Mirabilia" kavramıdır. Bundan sonra Thomas Aquinas mucizede tabiat kanunlarının ne derece aşıldığını izah sadedinde "doğaüstü bir mucize" terimini ortaya atmıştır.¹²² Bu süreçten sonra David Hume'un "doğa yasalarının ya Tanrı'nın özel iradesi ile ya da bazı görünmez

¹²¹ Richard Swinburne inançsız bir ailede yetişmesine rağmen "Tanrı'ya inanmanın makullüğü" fikriyle tanınan bir düşünürdür. Swinburne bazı kişiler tarafından Hristiyan bir teolog olarak görülse de o, daha çok analitik felsefe geleneğini din felsefesine taşımaya ve uygulamaya çalışan bir filozof olarak kabul edilir. Richard Swinburne *The Concept of Miracle* (Mucize Kavramı) adlı eserinde mucize meselesini dini, felsefî ve bilimsel açılardan incelemektedir.

¹²² Mark Chail Bodenstein, "Hristiyanlıkta Mucize", *Din Dilinde Mucize*, içinde ed. Ahmet Baydar, (İstanbul: KURAMER 2015) 92-93.

varlıkların müdahalesi ile ihlal edilmesi” şeklindeki tanımı, mucizenin klasik tanımı hâline gelmiştir.¹²³

Klasik teist Richard Swinburne’e göre mucize; Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dinî önemi haiz, olağanüstü bir olaydır.¹²⁴ Swinburne’ün yaptığı bu tanım bazı düşünürler tarafından reddedilse de çoğunlukla doğrudan kabul edilmekte veya yeterli görülmeyip birtakım şartlar ilave edilerek güncellenmektedir.¹²⁵ Batı felsefesinde mucize kabul edilsin veya edilmesin mucizenin imkânı tartışılırken Swinburne’ün yaptığı bu tanımın, mucizeye getirilen tanımların genel bir çerçevesini çizmekte olduğu söylenebilir. Söz gelimi XVII. yüzyıl felsefesinin kurucu filozoflarından biri olan Thomas Hobbes mucizeyi “Tanrı’nın seçilmiş insanlarına, kurtuluşları için olağanüstü bir kişinin görevlendirildiğini bildirmek adına (yaratılıştaki belirlenen doğa yoluyla ve marifeti dışında) yaptığı bir iş” olarak nitelendirmektedir.¹²⁶ Aydınlanma dönemine öncülük etmiş olan ünlü İngiliz düşünür John Locke ise bir şeyin mucize olarak kabul edilmesi için bazı şartlar öne sürmektedir. Ona göre mucizenin ilk şartı, kendisine karşı olarak ortaya çıkan şeyden daha büyük bir gücün işaretlerini taşımasıdır. İkinci şart, mucizelerin sayısı, çeşitliliği ve büyüklüğüdür. Böylece insanlar mucizelerin sayısına, çeşitliliğine ve büyüklüğüne bakarak onların bir mucize olduğuna daha kolay karar vereceklerdir. Üçüncü şart ise mucizelerin vahiy ile ilgili olmasıdır.¹²⁷ Hobbes ve Locke’un yanı sıra aşağıda görüleceği üzere diğer Batılı düşünürlerin mucize tanımları incelendiğinde Swinburne’ün yaptığı mucize tanımının ne kadar kapsayıcı olduğu görülecektir. Bundan dolayı Swinburne’ün mucize tanımında yer alan ölçütlerin genel bir değerlendirmesini yapmak gerekmektedir. Böylece Batılı düşünürlerin mucizenin imkânı hakkındaki görüşleri anlaşılacak ve modern İslam âlimlerinin özellikle hissî mucize algılarının altında yatan felsefî düşüncünün izlerini bulmak da kolaylaşacaktır.

¹²³ Ferhat Akdemir, “David Hume ve Mucizenin Olabilirliği Sorunu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009): 138.

¹²⁴ Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, çev. Aydın Işık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 33.

¹²⁵ Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, (Ankara: Elis Yayınları, 2006), 178.

¹²⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, (İstanbul: YKY Yayınları, 2010), 326.

¹²⁷ Habib Şener, “John Locke’un Mucize Anlayışı”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2017): 138-139.

1.2.1. Olağanüstü Türde Bir Olay Olması

XVII. yüzyıldan sonra Batılı düşünürlerin evreni algılayış biçimlerinde oluşan değişimi din ve bilim ilişkisi açısından değerlendirdiğimizde ortaya çıkan gerilimin temel konusunu, büyük oranda hissî mucizelerin oluşturduğunu ifade etmek yanlış olmasa gerektir. Hristiyan teologlar ile doğa yasalarının değişmezliğini iddia eden bilim insanları arasındaki bu gerilimin odak noktasını, hissî mucizelerin olağanüstü türde bir hadise olarak kabul edilmesi teşkil etmektedir. Tam bu noktada taraflar için bir hadisenin olağan veya olağanüstü olarak kabul edilmesinin ne anlama geldiği önem taşımaktadır.

Aristo mantığında bir nesnenin tabiatına uygun davranması “olağan” olarak nitelendirilirken tabiatında olmayan bir şekilde davranması “olağanüstü” olarak izah edilmektedir. Thomas Aquinas Aristonun felsefesinin etkisiyle mucizeyi, yaratılmış bir varlığın doğal gücünün yapabileceğinin üzerindeki bir olay olarak tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle Aquinas mucizenin nesnenin tabiatında olmayan bir gücün etkisiyle, olağan davranışının dışına çıkıp sıra dışı bir davranış sergilediğinde meydana geldiğini ifade etmektedir.¹²⁸ Aquinas’a göre Tanrı gücü ve kuvvetini göstermek için zaman zaman ilahi iradenin eseri olan tabiata bunu yapabilir. Ancak Tanrı’nın varlığa koyduğu bu düzenin dışında hareket etmesi nadir olan bir hadisedir. Aquinas bu durumu, sanatçının kendi eserine ilk şeklini verdikten sonra ona farklı bir şekilde müdahale etmek durumunda kaldığında sanat eserinin genel özelliklerini kaybetmemesi gibi tabiatın gidişatına Tanrı’nın müdahale etmesini de tabiatın gidişatına aykırı bir durum olarak görmemektedir.¹²⁹ Aquinas, mucizelerin olağanüstülüğünden bahsederken bir noktaya daha dikkat çekmektedir. Aquinas’a göre bir hadisenin, sonucu görülüp sebebi bilinmediğinde, olağanüstü bir olay olarak algılanacağı için insanları etkiler ve onlarda hayranlık uyandırır. Ancak söz konusu hadise, meydana gelme sebeplerini bilen insanlar için aynı etkiyi yaratmayabilir. Örneğin, bir gökbilimci için güneş tutulmasının olağanüstü bir tarafı yoktur, çünkü sebeplerini bilmektedir. Fakat daha önce güneş tutulmasına şahit olmayan bir kimse için durum farklıdır. Bu tür durumları da göz

¹²⁸ Işık, *Vahiy ve Mucize*, 179.

¹²⁹ Thomas Aquinas, “Mucizeler”, çev. Halil İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2003): 103-104.

önünde bulundurarak temkini elden bırakmayan Aquinas, sebebi tamamen gizli olan ve belli bir şarta bağlı kalmayan şeyi olağanüstü olarak kabul etmektedir.¹³⁰ Dikkat edilirse Aquinas mucizeleri olağanüstü olarak değerlendiriyor olsa da aslında, onları Tanrı'nın düzenini bozan olaylar olarak kabul etmemektedir. Çünkü Aquinas'a göre mahlûkata uygulanan bu tabii düzen daimi değildir. Bazen çok nadir de olsa tabii düzenin bir insanda altıncı parmağın oluşmasına sebep olması gibi ya bir amilin gücündeki eksiklik sebebiyle veya maddenin uygun olmayan durumuyla ya da daha güçlü bir failin etkisi sebebiyle hadise farklı bir şekilde meydana gelebilmektedir. İşte mucizeler de bu şekilde, Tanrı'nın tabii düzeni içindeki istisnai olaylardır.¹³¹ Aquinas aslında bu düşüncesiyle Tanrı'nın maddeyi değişme potansiyeliyle yarattığını kastetmektedir. Bu itibarla o teolojisinde mucizenin doğa yasalarına aykırı gerçekleşmesi bir tarafa, dolaylı olarak tabii düzene uygun olarak meydana geldiğini ifade etmektedir. Aquinas'ın bu düşüncesi aynı zamanda mucizedeki olağanüstülüğün nesnenin tabiatına aykırı olarak gerçekleştiğini kabul eden Aristo mantığından farklı olarak doğa yasaları çerçevesinde ama insan algısı bağlamında olağanüstü olarak gerçekleştiği düşüncesinin ilk adımları olarak da değerlendirilebilir.

Rönesanstan sonra oluşmaya başlayan bilimsel düşüncenin evrenin mekanik bir düzene tabi olduğu şeklindeki yeni yaklaşımı, bir taraftan olağan ve olağanüstünün yeniden yorumlanmasına yol açarken diğer taraftan mucizelere kuşkuyla bakılmasına sebep olmuştur.¹³² Örneğin, bilimin varlığın gerçekliğini açığa çıkaracağına inanan Spinoza, mucizenin tutarsız bir kavram olduğunu savunur. Spinoza'nın mucizeye karşı bu tutumunun altında “olağanüstü” kavramının, tabiat kanunlarının kırılması olarak algılamasının yattığı söylenebilir. Çünkü Spinoza'ya göre olağanüstü, tabiatın yasa ve düzeninden kaynaklanan ve fakat onu tecrübe eden kişi tarafından nedeni bilinmeyen olaydır. İnsanlar bu yasaları keşfedebilselerdi olağanüstü olarak görülen birçok şeyin olağan olduğunu fark edebilirdi.¹³³ Görüldüğü üzere Spinoza şeylerin Tanrı tarafından meydana

¹³⁰ Aquinas, “Mucizeler”, 104-105.

¹³¹ Aquinas, agm., 103-104.

¹³² Işık, *age.*, 179.

¹³³ İsmail Şimşek, “Spinoza'nın Düşüncesinde Mucize Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/47 (2016): 1121.

getirildikleri tarz ve düzenden başka hiçbir tarz ve düzende meydana getirilmediği kanaatini taşımaktadır. Ona göre bir üçgenin tabiatından zorunlu olarak iç açıları toplamının iki dik açıya eşit olduğu sonucunun çıkması gibi her şey Tanrı'nın tabiatının zorunlu sonucu ve eseri olarak çıkmaktadır. Bundan dolayı tabiatın değiştirilemez sabit bir rotası vardır. Tanrı basitçe her şeyi kendi tabiatının ve mükemmelliğinin gereği ile yönetmekte ve buna göre davranmaktadır. Onun emir ve iradesi sonsuz gerçeklikler olup her zaman zorunluluğu gerektirmektedir. Bu düşünceler doğrultusunda Spinoza, Tanrı'nın mükemmelliğinin bir sonucu olan tabiat yasalarını ihlal etmesi söz konusu olmayacağından¹³⁴ mucizenin tutarsız bir kavram olarak kabul edilmesi gerektiği görüşünü taşımaktadır.

Spinoza mucizeye sert eleştiriler yöneltse de aslında o mucizelerin gerçekleştiğini kabul etmektedir. Ona göre mucize, tabiat kanunlarının askıya alınmak suretiyle gerçekleşmesinin aksine ender görülen tabii bir yasanın ortaya çıkmasıyla mümkün olmaktadır. Olağanüstü olarak ortaya çıkan mucizeyi bilinen herhangi bir yasa ile açıklayamayan ve sonlu bir anlama yetisine sahip olan insan, sonsuz olan Tanrı'nın fiilini kavrayamamakta ve onu doğa yasalarına aykırı olarak tanımlamaktadır.¹³⁵ Spinoza gibi birçok rasyonalist Batılı bilim insanı, yeni bilimsel anlayış doğrultusunda mucizenin imkânı tartışmalarına yeni bir boyut kazandırmıştır. Böylece mucizenin doğa yasalarına aykırı olarak değil, doğa yasalarını ihlal etmeden meydana geldiği seslendirilmeye başlanmıştır.

Aydınlanmanın kurucu düşünürü olarak kabul edilen John Locke da¹³⁶ mucizenin imkânı meselesini gündemine alan felsefecilerden biridir. John Locke mucizeyi “izleyicinin kavrayışının üstünde ve onun kendi görüşüne göre kurulan doğanın sabit ve belirlenmiş yasalarına aykırı, hassas bir işleyiş” olarak tanımlamaktadır. John Locke'un bu tanımı dikkate alınırsa onun mucizeleri sabit ve belirlenmiş doğa yasalarına aykırı olarak gerçekleşen fiiller şeklinde tanımladığı görülmektedir. Locke, doğanın sabit ve belirlenmiş yasalarının neler olduğunu

¹³⁴ Spinoza'ya göre Tanrı'nın emir ve iradesi sonsuz gerçekler olduğundan zorunluluğu gerektirmektedir. Dolayısıyla Tanrı'nın tabiat kanunlarını ihlal etmesi veya edilmesine izin vermesi O'nun kendi içerisinde çeliştiği anlamını taşır ki bu Tanrı'nın mükemmelliğini zedeleyen bir davranış olur. Bk. Şimşek, “Spinoza'nın Düşüncesinde Mucize Anlayışı”, 1118; Mark Chail Bodenstein, “Hristiyanlıkta Mucize”, 93.

¹³⁵ Şimşek, agm., 1119.

¹³⁶ Cevizci, age., 328.

yalnızca filozofların belirleyebileceğini ya da en azından belirleme rolüne girebileceğini düşünmektedir.¹³⁷ Çünkü Locke mucizeleri gerçekleştiren ilahi gücün, doğal etmenlerin veya yaratılmış herhangi bir varlığın sahip olduğu en üst düzeydeki gücünün ne olduğuyla ilgili bir tanımlamayı, görmeksizin düşüncesini söyleyen karanlıktaki bir insanın cesur girişimi olarak görmektedir. Locke'un doğal etmenlerin ya da yaratılmış varlıkların en son gücünün ne olduğunu keşfetmenin imkânsız olduğu düşüncesinin altında esasında bir taraftan sebep ile sonuç arasındaki bağlantının zorunlu olmadığı görüşü¹³⁸ diğer taraftan ise bir hadisenin mucize olup olmadığının tespitinin ne kadar zor olduğu düşüncesi yatmaktadır. Buna rağmen Locke mucizeleri kabul etmenin insan aklı açısından bir tutarsızlık içermediğini de ayrıca belirtir. Ona göre insan, düşüncelerini doğru bir şekilde yönlendirirse tek bir gerçek Tanrı'nın varsayımı üzerine kurulu olan ilahi bir dini sunan elçinin güven belgesi olarak mucizeler hakkında karara varabilir. Çünkü mucizeler, nasıl gerçekleştiği anlaşılamasa da her insanın anlayabileceği kadar açıktır.¹³⁹ Ancak nasıl meydana geldiği izah edilemeyen mucizeler Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olarak insanları etkilemektedir. Mucizelerin imkânını olağanüstü kavramına yüklenen yeni anlamlarla yeniden izah eden John Locke, dikkat edilirse Thomas Aquinas gibi dolaylı olsa da sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olmadığını kastetmektedir. Tabiri caizse gerek John Locke ve gerekse Thomas Aquinas mucizeleri sebep sonuç silsilesine hapsolmaktan kurtarmaya çalışmaktadır.

Mucizenin imkânı söz konusu olduğunda olağanüstü kavramına yukarıda resmedilmeye çalışıldığı şekilde anlamlar yüklemeyen düşünürlerin olduğunu da söylemek gerekir. XVII. yüzyıldan sonra Alman ve Amerikalı teologlar arasında önemli nüfuza sahip olan Paul Tillich (1886-1965) mucize kavramının, tabiat kanunlarına aykırı gerçekleşen olay olarak tanımlanması yanı sıra ispatı mümkün olmayan mucize kıssaları bağlamında ele alındığında, bu kavramın teolojik anlamda yanıltıcı olduğunu ifade etmektedir. Tillich'e göre mucizenin "hayret ve şaşkınlık uyandıran şey" anlamındaki orijinal manası, vahiy tecrübesinin ortaya

¹³⁷ Şener, agm., 147.

¹³⁸ Şener, agm., 152.

¹³⁹ Şener, agm., 147.

konulan belli yönünü tanımlamak için oldukça uygundur. Ancak kavrama yüklenen bu anlam, olayların tabii yapısını ihlal eden tabiatüstü bir müdahalenin nahoş anlamı tarafından bertaraf edilmektedir. Ayrıca mucizeler, tabiatüstülük iddiası iyice araştırılmadan kabul edilmektedir. Öyle ki mucize ne kadar imkânsızsa o kadar ilahi olarak görülmektedir. Tillich bu durumunun irrasyonel akılcılığı doğuracağını belirterek bir endişesini de dile getirmektedir. Tillich'e göre mucizelerin insan zihninde hayret ve şaşkınlık uyandıran tarafı, aslında varlığın açığa çıkmış olan gizemli yönüdür. Varlığın hayret verici ve sarsıcı gizemi, ne zihnin rasyonel yapısını ne de söz konusu gizemli olayın ortaya çıktığı realitenin rasyonel yapısını bozmaktadır. Tillich mucize hakkındaki bu tanımın, bilimsel keşifler, teknik icatlar, etkileyici sanat ve politik çalışmalar ve bireysel başarılar gibi belli bir süre hayranlık ve şaşkınlık uyandıran her olayın, olağanüstü veya mucize kapsamında değerlendirilme ihtimaline karşı bir ayrıma gitmektedir. Bu yüzden Tillich'e göre bir olayın mucize olabilmesi için birtakım şartlar taşıması gerekmektedir.¹⁴⁰

Tillich'e göre bir mucize realitenin rasyonel yapısını ihlal etmeyen, hayret verici, olağanüstü, sarsıcı bir olay olmalıdır. İkinci olarak mucizenin, kendisinin bizimle olan ilişkisini belli bir tarzda açıklayarak varlığın gizemine delalet etmesi gerekmektedir. Üçüncü olarak ise mucize, bir vahiy tecrübesi esnasında bir işaret olay olarak algılanan bir hadise olmalıdır. Tillich ancak bu üç şart gerçekleştiğinde gerçek bir mucizeden bahsedilebileceğini ifade etmektedir.¹⁴¹

Paul Tillich'in mucize görüşüne genel olarak bakıldığında, esasında onun mucizeyi insanın zihninde ortaya çıkan sezgisel bir kavram olarak öne çıkarmakta olduğu ve bilinç, farkındalık gibi kavramları mucizenin gerçekleştiği zemin olarak kabul ettiği söylenebilir.¹⁴²

Görüldüğü üzere Batı'da mucize, doğa kanunlarının kırılması ya da doğa kanunlarının üstünde bir olay olarak tanımlandığı gibi insan zihninde hayret ve şaşkınlık uyandıran gizemli bir olay olarak da tanımlanmaktadır. Bu mucize tanımlamalarına ilaveten, bizatihi âlemin yüksek derecedeki düzeninin asıl mucize

¹⁴⁰ Paul Tillich, "Vahiy ve Mucize", çev. Mustafa Akçay, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2003): 100.

¹⁴¹ Tillich, "Vahiy ve Mucize", 101-102.

¹⁴² Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 151.

olduğu şeklinde farklı mucize tanımlarının olduğunu da belirtmek gerekir. Bu görüşü savunan düşünür ve teologlar, evrenin işleyişinde ortaya çıkan kusursuz uyumu olağanüstü kabul ederken “mükemmel uyumluluk mucizesi” şeklinde formüle ettikleri yeni bir mucize tanımı yapmaktadırlar. Buna göre doğada milimetrik düzeyde var olan düzen olağanüstüdür ve mucizeyle eş değerdedir. Ayrıca burada mucizeler gerçekleştiğinde hiçbir surette tabiat kanunlarının kırılması da söz konusu değildir. Tarihi süreçte gerek sık görünen gerekse çok nadir görünen bazı doğa olayları determine bir şekilde gerçekleşmektedir. Klasik teistlerin mucize olarak gördükleri ve ilahi bir müdahaleyle gerçekleştiğine inandıkları bu olaylar, aslında nadir görünen tabiat olaylarıdır. Şayet söz konusu bu hadiseler olağanüstü kavramıyla ifade ediliyorsa bu takdirde bütün doğa kanunlarının bilinmesi de gerekmektedir. Zira bu konuda yetersiz olmak, doğa kanununa uyan bir olayı da olağanüstü olarak kabul edilmesine yol açar ki bu durumda teistler mucize konusunda her an yanılgıya düşebilir. Bu sebepten dolayı doğa kanunlarının kırılması konusunda objektif bir bilgiye sahip olmanın zor olduğunu belirten düşünürler, onun hakkındaki konuşmaların her daim sübjektif bir anlam taşıyacağını ifade etmektedir.¹⁴³ Mükemmel uyumluluk mucizesini savunan düşünürlerin demek istediğini kısaca ifade etmek gerekirse mucize esnasında gerçekleştiği düşünülen doğa kanunlarının kırılması, esasında bu kanunların tamamı bilinmediği için insanın kendi zihninde yarattığı sübjektif bir bilgidir.¹⁴⁴

Doğa kanunlarının sübjektif bir bilgi olduğundan bahsedilmişken yukarıda mucize tanımını esas aldığımız Richard Swinburne’nün doğa kanunları hakkındaki benzer görüşlerinden bahsetmek de yerinde olacaktır. Swinburne tabiat kanunlarının, evrende meydana gelen olayların gerçek seyrini tam olarak açıklayamadığını düşünmektedir. Ona göre tabiat kanunları, doğada gerçekleşen hadiseleri belli bir düzen içinde ve tahmini bir şekilde açıklar. Doğadaki bu hadiseler tamamen düzensiz ve tahmin edilemez olduğunda ise onların meydana gelişinin tabiat kanunları tarafından açıklanabilen bir şey olmaktan çıktığını ve tabiat kanunları olduğuna inanılan bu formüllerin geçerliliğini koruyamadığını

¹⁴³ Işık, *age.*, 181-184.

¹⁴⁴ Çalışmanın ikinci bölümünde Elmalılı Hamdi Yazır’ın da doğa kanunları hakkında, birtakım farklılıklar olmakla beraber benzer bir görüşü savunduğu görülecektir.

ifade etmektedir.¹⁴⁵ Swinburne aslında bu ifadelerinde tabiat kanunlarının, varsayılmış kanunlar olduğunu, dolayısıyla bu kanunların gerçek tabiat kanunları olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Çünkü gerçek tabiat kanunlarına göre benzer şartlar altında tekrarlanabilen olaylar, birbirine zıt olamaz. Varsayılmış kanunlara göre tekrarlanabilen zıt olaylar ise sadece bu varsayılmış kanunların gerçek kanunlar olmadığını göstermektedir:

Bütün bunların neticesinde –McKinnon’un aksine- tabiat kanunları olanı (olayların gerçek seyrini) tam olarak açıklayamazlar. Tabiat kanunları, olan hadiseleri belli bir düzen içinde ve tahminî bir şekilde açıklarlar. Olan hadiseler tamamen düzensiz ve tahmin edilemez olduğunda, onların meydana gelişi tabiat kanunları tarafından açıklanabilen bir şey değildir.¹⁴⁶

Görüldüğü üzere Richard Swinburne de bir nevi doğadaki işleyişin mucize olduğunu savunan düşünür ve teologlar gibi doğa kanunu olarak ileri sürülen formüllerin subjektif olduğunu dile getirmektedir. Swinburne doğa kanunları hakkında yine şu ifadeleri kullanmaktadır:

Doğa yasaları, şeklen evrensel ya da istatistikî formda olabilirler. Evrensel yasalar, “şu ve şu gibi şeyler her zaman böyle böyle yapar” ya da “yaparlar” formunu; istatistiksel yasalar “şu ve şu gibi şeyler n% oranında böyle böyle yapar” ya da “yaparlar” formunu taşır. Evrensel yasalar, muayyen bir durumda vuku bulması zorunlu olan şeyi, istatistiksel yasalar ise muhtemelen vuku bulması gereken şeyi belirtirler. Evrensel yasalara en güzel örnek Newton’un hareketin üç yasası ve çekim yasasıdır ki bunlar birlikte belirli bir ilk düzen ve hıza sahip olan farklı hacimlerdeki maddelerin sonraki düzenlere ve hızlara nasıl sahip olduklarını gösterir. 18. yüzyıldan bu yana insanların çoğu, özellikle bilim adamları, doğa yasalarının bütün türlerin bütün olaylarını yönettiğini, evrenin önceki durumundan, onun sonraki durumunun ne olacağının çıkarılabileceğine inanmaktaydı. 18. yy dan 20. yüzyılın başlarına kadar birçok kişi bütün doğa yasalarının evrensel olduğuna inanmıştı. Fakat bu yüzyılda (20. yy) Kuantum Teorisinin geliştirilmesinden itibaren birçok bilim adamı temel doğa yasalarının istatistiksel olduğunu söylemeye başladılar. Bunlar bizi kuşatan mutad düzenli objelerin oluşturulduğunun dışında foton, elektron ve meson gibi temel partiküllerin hareketlerini yöneten yasalardır.¹⁴⁷

Swinburne doğa kanunlarının XX. yüzyıla kadar bilim insanları tarafından evrensel kabul edildiğini, kuantum teorisinin¹⁴⁸ ise doğa kanunlarının istatistiksel olduğunu ortaya koyduğunu söylerken aynı zamanda doğadaki sebep-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını da ifade etmektedir. Bu noktada özellikle bir hususu belirtmenin gerekli olduğunu düşünüyoruz. Kuantum teorisinin tabiat kanunları

¹⁴⁵ Swinburne, *Mucize Kavramı*, 66-69; “Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)”, çev. Mustafa Akçay, *Kelam Araştırmaları*, 2/2 (2004): 108.

¹⁴⁶ Swinburne, *age.*, 66; “Bir Tabiat Kanunu İhlali”, 108.

¹⁴⁷ Swinburne, *age.*, 34-35.

¹⁴⁸ Kuantum teorisinin evren anlayışında hangi değişiklikleri yaptığı hakkında bilgi için bk. Caner Taslaman, *Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015).

hakkında bilimsel gözlem ve deneye dayanarak ortaya koyduğu bu ilkenin, aslında çok daha eski olduğu söylenebilir. Batı dünyasının mucize anlayışının değişmesinde etkili olan ve felsefi sistemini oluştururken Locke'dan etkilenen David Hume da (1711-1776), varsayılan sebeplerin sürekli aynı sonuçları meydana getirmeyebileceğini kabul etmektedir.¹⁴⁹ İslam düşüncesinde ise bu görüş çok daha eskidir. İslam düşüncesinin seyrini değiştiren büyük Müslüman âlim Gazzâlî bu görüşlerin benzerini Hume'dan asırlarca önce dile getirmiştir.

Buraya kadar görüşleri verilen düşünürlerin mucize anlayışları genel olarak incelendiğinde, bu kişilerin doğa tasavvurlarındaki olağanüstülük kavramına yükledikleri anlamın, mucize tanımlarını da etkiledikleri görmekteyiz. Olağanüstü kavramı, nesnenin doğasına aykırı olarak hareket etmesi olarak anlaşıldığı gibi doğa kanunlarının hilafına bir şey olmayıp insanın algı düzeyiyle ilgili olduğunu benimseyenleri veya doğadaki sebeplerin her zaman aynı sonuçları doğurmayacağı şeklinde kabul edenleri de görmekteyiz.

1.2.2. Tanrı'nın Fiili Olması

İlahi dinlerde her ne kadar mucizelerin peygamberler aracılığıyla gerçekleştirildiği ifade edilse de bazı itirazlara rağmen asıl failin Tanrı olduğu genel olarak kabul edilen bir görüştür. Özellikle geleneksel mucize tanımları içinde kendine yer bulan bu düşünce mucizeleri, Tanrı'nın kendisini eşsiz ve aşikâr bir şekilde peygamber üzerinden dolaylı olarak ifşâ ettiği eylemler olarak kabul etmektedir. Zira mucizelerin olağanüstü olması onların arkasında büyük bir gücün olduğunu göstermektedir ki bu güç Tanrı'dır. Dolayısıyla ancak bir Tanrı evreni yöneten düzene etki edebilir.

Klasik teizme göre mucizeler olağanüstü olmaları bakımından kendilerine karşı olarak ortaya çıkan şeylerden daha büyük bir gücün yani ona karşı denk bir gücün olmadığı ve hiçbir başkaldırının yapılamadığı Tanrı'nın işaretlerini taşımaktadır. Tanrı, kendi elçisine karşı, bir sahtekârın daha büyük bir güç olarak ortaya çıkmasına asla izin vermeyecektir. Gerçek ve ilahi elçiliğin ortaya çıktığı tarafta, daha büyük bir gücün belirgin izlerini taşıyan işaretler olacak ve bu her

¹⁴⁹ Şener, agm., 149.

zaman kesin ve tartışılmaz bir kanıt olacaktır.¹⁵⁰ Nitekim Firavun'un sihirbazlarının gösterdikleri karşısında Hz. Mûsâ'nın asâ mucizesi, Tanrı'nın kudreti karşısında sahte harikaların etkisiz kaldığını göstermektedir. Mısır'ın en iyi sihirbazlarının Hz. Mûsâ'ya karşı koyamamaları Hz. Mûsâ'dan daha aşağıda olan bir güçle hareket etmeleri sebebiyledir.¹⁵¹

Klasik teizmin öncülerinden olan Thomas Aquinas mucizeleri Tanrı'nın fiilleri olarak gören düşünürlerin başında gelmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi Aquinas'a göre mucizeler doğal düzen içinde varlığın sıra dışı davranışlar göstermesidir. Varlığı da Tanrı yarattığına göre sıra dışı davranış göstermesine ancak o izin verebilir. Zira ona göre maddenin sıra dışı davranışlar göstermesi ancak bu kanunlara hükmedebilen biri, yani Tanrı tarafından gerçekleştirilebilir. Tanrı'nın evrende mucizeler meydana getirerek aynı zamanda kudretini de gösterdiğini düşünen Aquinas, Tanrı'nın kudretini göstermesinin en iyi yolunun bu olduğunu ifade ettikten sonra mucizeleri derecelere ayırmakta ve mucizelerin Tanrı'nın fiilleri olduğunu şöyle dile getirmektedir:¹⁵²

Şimdi, bu mucizelerin çeşitli derece ve türleri vardır. Gerçekten mucizeler arasındaki en üst derece, asla tabiatın yapamayacağı, fakat Tanrı tarafından gerçekleştirilenlerdir. Burada, iki gök cisminin çarpışması, güneşin kendi rotasında ters yönde dönmesi veya durması, denizin tamamen yarılp insanların geçebileceği bir yolun ortaya çıkması örnekleri verilebilir. Öyle ki bu hadiseler arasında bile bir nizam gözlenmiş olabilir. Çünkü Tanrı'nın yapacağı şeyler ne kadar büyük ve tabiatın kapasitesinden ne kadar çok uzak meydana gelirlse mucize de o kadar büyük olur. Şu hâlde, güneşin kendi rotasında ters istikamette dönmesi denizin ikiye yarılmış olmasından daha büyük bir mucizedir. Sonra mucizeler arasındaki ikinci derece ise, Tanrı'nın yaptığını -bir düzen içinde olmasa da- tabiat da yapabilir. Öyle ki bu hadiseler, bu şartlar içinde değil ama tabiatta meydana gelebilecek şeylerdir. Bir hayvanın yaşaması, görmesi ve yürümesi tabiatın bir işidir. Fakat öldükten sonra dirilme, kör olduktan sonra tekrar görme, kol ve bacaklara felç indikten sonra tekrar yürünmesi gibi olağanüstü hadiseler tabiatın yapamayacağı şeyler değildir. Fakat Allah zaman zaman böyle mucizevi şeyler yapmaktadır. Mucizelerin bu dereceleri arasındaki seviye çok açıktır. Yapılan şey göz önünde bulundurulduğunda tabiatın kapasitesi bunu yapmaktan oldukça uzaktır. Şimdi mucizelerin üçüncü derecesi ise Tanrı'nın tabiatın işlemesi sebebiyle yaptığı şeydir. Fakat bu, tabiat kurallarının işleyişinin dışında gerçekleşir. Örneğin bir kimse, tabii olarak ateşten kaynaklanan bir hastalıktan ilahi güç vasıtasıyla kurtulmuş olabilir ve tabiat kanunlarının işleyişinden bağımsız olarak yağmur yağabilir. Bu durum mucizelerin sadece Allah tarafından yaratılabileceğini gösterir.¹⁵³

¹⁵⁰ John Locke mucizeyi "izleyicinin kavrayışının üstünde ve onun kendi görüşüne göre kurulan doğa yasasına aykırı hassas bir işleyiş" olarak tanımlarken, izleyenlerin gördükleri bu olağanüstü olayı ilahi olarak kabul ettiği şeklinde yorumlamaktadır. Locke, "A Discourse of Miracles John Locke", s. 259-260'dan naklen Şener, agm., 139.

¹⁵¹ Şener, agm., 143.

¹⁵² Aquinas, agm., 104.

¹⁵³ Aquinas, agm., 105.

Dikkat edilirse Thomas Aquinas Tanrı'nın kendini mucizeler yoluyla doğrudan değil ilahi iradenin konusu olarak gördüğü doğa üzerinden, kudretini göstermek suretiyle dolaylı olarak ifşa ettiğini düşünmektedir.

Thomas Aquinas gibi John Locke da mucizelerin Tanrı'nın fiili olduğunu düşünmektedir. John Locke Tanrı'nın gücünün her şeye yettiğini, her şeyin üstünde karar verme iradesi olduğunu, yetkisinin sorgulanamayacağını ve kendi doğasına aykırı bile olsa eşyaya istediği gibi hükmedebileceğini ifade ederek Tanrı'nın mucizeleri vahyin kendisinden geldiğini kanıtlamak için kullandığını kastetmektedir.¹⁵⁴

Burada Batı'nın mucize algısı hakkında bir hususu daha belirtmek gerekmektedir. Hristiyan teologlar mucizenin gerçekleştiği mekânı sadece tabiatla sınırlı tutmamaktadır. Onlara göre İncil de Tanrı'nın bir eylemi olduğundan mucizedir. Çünkü İncil de diğer tabiat mucizeleri gibi insanların üzerinde otorite kurabilmektedir. Ancak Aydınlanma ruhu İncil gibi tarihsel bir kitabın insanların üzerinde özel bir otoriteye sahip olduğu şeklindeki iddiaya pek hoş bakmamaktaydı. Daha açık bir ifadeyle Aydınlanmanın dünya görüşü, mucizeleri ve Tanrı'nın diğer özel eylemlerini kapsayacak bir mahiyete sahip değildi. Bu dönemin tabiat kanunlarıyla ilgili bilimsel bilgisi geliştikçe mucizelere ve benzerlerine inanç zayıflamaya, hatta bâtıl bir inanç olarak görülmeye başlanmıştır.¹⁵⁵ Kısacası bu süreçte Batı düşüncesi, mucizeleri geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi Tanrı'nın istisnai fiili olmaktan çıkarıp fiziksel tabiata ait bir şey olarak değerlendirme eğilimini benimsemiştir.

Yeni anlayışın temsilcilerinden biri olan Paul Tillich, tabiatüstü bir mucize yorumunun doğru kabul edilmesi halinde varlık alanındaki tezahürünün problem yaratacağını düşünmektedir. Bu teorinin varlığın yapısını bozulacağını ve düalist anlayışın iddia ettiği gibi Tanrı'nın kendi içinde ikiye ayrılması sonucunu doğuracağını ifade etmektedir. Tillich böylesi bir mucizenin, şeytanlar tarafından meydana getirildiği için değil, fakat “bir tahrip mahiyeti” arz ettiği için “şeytani” olarak isimlendirilmesinin daha uygun olacağını düşünmektedir. Paul Tillich bu

¹⁵⁴ John Locke, “The Reasonableness of Christianity as Delivered in The Scriptures”, 84-85, 143'den naklen Şener, agm., 144.

¹⁵⁵ Stephan Evans, “Tanrı'nın Özel Fiilleri: Vahiyler ve Mucizeler”, çev. Ferhat Akdemir, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3 (2009): 235.

durumu, zihnen “ele geçirilmiş-meczip” insanın hâline benzeterek “büyü” olarak isimlendirmenin daha doğru olacağını söylemektedir. Tillich’e göre bu şekildeki tabiatüstü mucize teorisi, Tanrı’yı büyücü konumuna getirmektedir ki bu zihinde ve realitede Tanrı’nın şeytani varlıklarla karıştırılmasına yol açabilir. Tillich devamında bu şekildeki bir mucize anlayışının subjektif olduğu kadar; objektif sebebin tahribinin de söz konusu olacağını vurgulayarak vahyin tabiatını tanımlama uğruna delilik ve sihir unsurlarından alınmış örnekleri kullanan tabiatüstüne ait bir teolojinin kesinlikle hoş görülemeyeceğini belirtmektedir.¹⁵⁶

Mucizeleri doğal süreçler içinde açıklamaya çalışan bir başka görüşte ise mucizelerin doğa yasalarının ihlali anlamına gelmeyen, tanrısal özel eylemler olduğunu kabul eden, böylece mucizeyi hem Tanrı’nın özel fiili olarak gören hem de Tanrı’nın özel olan bu eyleminin olağan, doğal süreçlerin bir istisnası olduğunu iddia eden yaklaşımdır. Bu görüş sahiplerine göre şayet “tabiat yasaları” Tanrı’nın normal yaratıcı eylemi olarak tanımlanacak olursa, o hâlde mucize gibi herhangi bir tanrısal özel eylemin de bu doğal süreçten zorunlu olarak farklı gerçekleşebileceğinin kabul edilmesini gerektirmektedir.¹⁵⁷

1.2.3. Dinî Değeri Olan Bir Olay Olması

Batı teolojisinde bir olgunun mucize olarak kabul edilmesi için sadece olağanüstü bir olay olması yeterli görülmemiş, bunun yanı sıra dinî değere sahip olması gerektiği de bir şart olarak kabul edilmiştir. Bu teistik görüşe göre Tanrı keyif olsun diye doğaya müdahale etmez. Bu yüzden bir olayın mucize olabilmesi için onun dünyayı ilahi bir amaca sevk etme yönünde katkı sağlaması gerekmektedir.¹⁵⁸ Bu noktada dinî değer ifadesiyle ne kastedildiği önem taşımaktadır. Mucize tanımını esas aldığımız Richard Swinburne dinî önem kavramını “iyi bir olay” veya “dünyanın nihai düzenine bir katkı” olarak tanımlamaktadır.¹⁵⁹ Swinburne’ün olağanüstü olaylar için yaptığı bu daraltma mucizeleri diğer hârikulâdeliklerden ayırt etmek için yeterli görülme de¹⁶⁰ kabul

¹⁵⁶ Tillich, agm., 101.

¹⁵⁷ Evans, “Tanrı’nın Özel Fiilleri”, 240-241.

¹⁵⁸ Swinburne, *age.*, 43; Şener, agm., 140.

¹⁵⁹ Swinburne, *age.*, 43;

¹⁶⁰ Mucizeler hakkında söz konusu edilen bu daraltma felsefi anlamda çözülmesi zor sorunlar yaratmaktadır. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Evans, agm.; Işık, *age.*, 190-192.

edilmektedir. Çünkü Tanrı'dan, insanlara iletmek üzere bir mesajla gelen kişi, şayet elçiliğini bir mucize yoluyla doğrularsa ancak bu mesaj reddedilemez.¹⁶¹ Yalnız burada mucize yoluyla iletilen mesajın dinî bir değer taşıyıp taşımadığının yani Tanrı'nın vahyi olup olmadığının iyice ayırt edilmesi önem taşımaktadır.

John Locke, mucizeyle birlikte iletilen vahyin ilahi olup olmadığını anlamak için bazı özellikleri taşıması gerektiği üzerinde ısrar etmekte ve gerçek mucize ile sahte hârikalar arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır. John Locke'a göre mucizeyle birlikte getirilen mesajda, öncelikle Tanrı'nın kutsallığı ile ilgili bazı olağanüstü hakikatlerin ve insanların bazı önemli işlerinin bildirilmesi gerekmektedir. İkinci olarak mesajda, Tanrı'nın onurunu alçaltan, doğal dine ve ahlak kurallarına aykırı olan herhangi bir şey bulunmaması gerekir. Üçüncü olarak ise mesajda önemsiz, sıradan konular ve insanların doğal yeteneklerini kullanarak bilebilecekleri şeylerin bulunmaması gerekir. Tanrı'nın kasıtlı olarak bu tür bir bilgiyi insanlara bildirmek için herhangi birisini dünyaya göndermesi beklenemeyeceğinin altını çizen Locke, böyle bir durumun Tanrı'nın görkeminin yüceliğini azaltacağını ve insan aklına zarar vereceğini iddia etmektedir.¹⁶² Bir mesaj bu özelliklerin tümünü taşıyorsa şayet, dinî değeri olduğuna karar verilebilmektedir.

Görüldüğü üzere mucizelerin dinî değer taşıyan bir mesajla bir arada olması gerektiğini savunan teistler, teolojilerinde vahiy ve mucizeyi bir arada açıklamaktadır. Bunun yanı sıra Paul Tillich gibi sadece dinî değere sahip bir olayın mucize olabileceğini iddia eden modern düşünürler de yok değildir.¹⁶³ Paul Tillich mucizenin “hayret ve şaşkınlık uyandıran şey” anlamı ve bütün dinlerdeki ispatı mümkün olmayan pek çok mucize kıssasının, teolojik anlamda kullanım açısından bu terimi yanıltıcı ve mahzurlu bir hâle getirdiğini ifade etmektedir. Tillich'e göre mucize kelimesinin orijinal manası, sadece vahiy tecrübesinin ortaya konulan belli yönünü tanımlamak için uygundur. Tillich bu kelimenin yerine, mucizelerin dinî anlamına işaret etmek üzere Yeni Ahit'te geçen “sing/işaret, alâmet” anlamında Yunanca “semeion” kelimesinin sıkça kullanıldığını ifade etmektedir. Ancak

¹⁶¹ Şener, agm., 140.

¹⁶² Locke, “A Discourse of Miracles John Locke”, s. 261-262'den naklen Şener, agm., 143.

¹⁶³ Işık, age., 192.

Tillich, bu kelimenin niteleyici bir ilave olmadan dinî bir anlam ifade etmeyeceğini belirterek “sing” kelimesine “event/olay” kelimesini ilave etmekte ve mucize yerine “sing-events/işaret olaylar” demenin daha doğru olacağını dile getirmektedir. Görüldüğü gibi Tillich bir olayın dinî yönü olduğu takdirde ancak mucize olarak kabul edilebileceğini savunmaktadır. Hatta Tillich kavramın bu anlamının, doğa kanunlarının ihlal edilmesi suretiyle yapılan tabiatüstü müdahale gibi nahoş bir anlamı da bertaraf ettiğinin altını çizerek bu nahoş anlamdan kaçınmak için “sing-event” ifadesinin kullanılmasının daha doğru olacağını ifade etmektedir.¹⁶⁴ Dikkat edilirse Tillich varlığın doğasını ihlal eden bir olay olarak algılanan mucize tanımını doğru bulmamaktadır.

Anlaşıldığı üzere Paul Tillich için bir olayın gerçek bir mucize -onun tabiriyle işaret olay- sayılabilmesi için dinî bir değere sahip olması gerektiği çok önem arz etmektedir. Aslında Tillich’in, doğa yasalarının ihlal edilemeyeceğini kabul eden rasyonel anlayışın hâkim olduğu bir ortamda, mucizenin dinî değerini ön plana çıkartarak yeniden tanımlamakta ve anlamlı bir doktrin oluşturmaya çalışmakta olduğu söylenebilir. Bu anlamda çalışmanın ikinci bölümünde modern İslam âlimlerinin de hissî mucizeler konusunda Tillich’e benzer kaygılar taşıdığı görülecektir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki Batı düşüncesinde mucizeler Tanrı varsayımı üzerinden tanımlanmakta olup ilahi bir mesajı ileten elçinin güven belgesi niteliği taşımaktadır. Nasıl meydana gelirse gelsin, yetki sahibi Tanrı’nın mucizeler yoluyla insanlara kendi zatından mesajlar göndermekte olduğu bütün teistler tarafından kabul edilmektedir.

1.3. Modern İslam Düşünürlerinin Mucize Tanımları

Modern İslam düşünürlerinin konu hakkındaki ifadelerine bakıldığında klasik anlamda bir tanım¹⁶⁵ bilgisine rastlamanın mümkün olmadığı söylenebilir. Bu durum onların kavram düzeyinde klasik mucize tanımını büyük oranda

¹⁶⁴ Tillich, agm., 99.

¹⁶⁵ İslam kelâmında klasik mucize tanımının; peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin bunu kabul etmeyen inkârcılara karşı, elinde ortaya çıkan ve eşyanın alışlagelmiş kurallarına aykırı olarak meydana gelen, muarızlarını benzerini meydana getirmekten aciz bırakan ve nübüvvet iddiasını doğrulayıcı bir mahiyet arz eden fiil veya durum şeklinde tarif edildiği daha önce ifade edilmişti.

benimsediklerini; buna mukabil modern dönemde ortaya çıkan bilimsel gelişmelerle mucize olgusunu uzlaştırmaya çalıştıklarını veya modern insanın mucize kavramını daha kolay kabul edebileceği bir açıklama geliştirme gayreti içinde olduklarını ortaya koymaktadır. Durum böyle olmasına rağmen onların eserlerinde dağınık hâlde bulunan çeşitli ifadelerden hareketle ortak bir mucize tanımı yapmak mümkündür. Ancak yapılacak olan tanımın klasik mucize tanımlarından görünüşte çok farklı olmayacağını da önemle vurgulamak gerekir. Zira meselenin problematik boyutunun ele alınacağı ikinci bölümde daha açık bir şekilde görüleceği üzere düşünürlerin her biri bu ortak tanımın bir yönünü ön plana çıkarmak suretiyle konuya yaklaşmaktadırlar. Bu durum tanım düzeyinde birbirlerine paralel bir görüntü veren düşünürlerin, meselenin problematik yönünde niçin bir hayli farklı yaklaşımlar sergilediklerini ortaya koyacaktır.

Modern İslam âlimlerine göre mucizenin, kavimlerinin kendilerine uymasını ve iman etmesini sağlamak üzere peygamberin elinde vuku bulan ve peygamberin risâletinin doğruluğuna delalet eden olağanüstü bir olay olduğu konusunda hemfikir oldukları söylenebilir.¹⁶⁶ Peygamberler kavimlerine karşı Yüce Allah tarafından görevlendirildiklerine dair ellerindeki bu belgeyle elverişli olanları hidayete erdirirken inkârcıların azabı hak etmelerini ve cezalandırılmalarını sağlamaktadır.¹⁶⁷ Modern İslam âlimleri klasik kelâmda olduğu gibi mucizeye dinsel otorite yapılandırmasının bir aracı olarak bakmaktadır. Bu yüzden

¹⁶⁶ Şah Velîyyullah Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 112; Mehmet İlhan, *Şah Velîyullah Dihlevî'nin Kelami Görüşleri*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 148-149; Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm Tefsîru'l Menâr*, (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011) 3: 439-441, 7: 386-571, 8: 314-317, 13: 32-102; Muhammed Abduh, *Tevhid Risalesi*, 132-133-134; Mevlana Şiblî Nu'mânî, *Hiz. Muhammed'in Mucizeleri*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2014), 15-16; Reşîd Rızâ, *Muhammedi Vahiy*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1991) 60-61, 78-83; İsmail Hakkı İzmirli, *el-Cevâbu's-Sedîd Fî Beyânî Dini'd-Tevhid; Angilîkan Klisesine Cevap*, sad. Fahri Unan, (Ankara: TDV Yayınları, 1995) 34-36; Mustafa Sabri Efendi, *el-Mevakıfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min rabbil âlemin ve ibâdihi'l-mürselin*, trc. İbrahim Sabri, çev. Osman Erdem Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmi Münakaşaları, (İstanbul: Gül Neşriyat, 2005), 283; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008) 4: 268; Muhammed Hamidullah, *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*, çev. Zahit Aksu, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015) 144; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), En'am Suresi 94. dipnot, 198.

¹⁶⁷ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l Menâr*, 13: 32, 102, 224; Reşîd Rızâ, *Muhammedi Vahiy*, 235.

Muhammed Abduh *Tefsiru'l Menâr*¹⁶⁸ adlı eserde muhataplarının peygamberlerden mucize istediklerinde ve iman etmeleri bu mucizeyi görmelerine bağlı olduğunda, mucizelerin zuhur etmesini gerekli görmektedir. Bununla birlikte Abduh mucizeyi peygambere uyulmasını sağlamak için sünnetullahın bir işlevi olarak da kabul etmektedir.¹⁶⁹ Bu noktada Muhammed Hamidullah, Hz. Ebu Bekir gibi mucizeye ihtiyaç duymadan insanların tam bir teslimiyetle inanabileceği gibi Ebu Cehil örneğinde olduğu gibi mucize gördüğü hâlde iman etmeyenlerin de olabileceğini hatırlatmaktadır. Bir başka deyişle Hamidullah'a göre mucizenin imana sevk etmedeki rolü kati değil izafidir. Bundan dolayı o, mucizelerin her halükarda sıradan insanlar için olduğunu vurgulamakta ve böylece mucizeye kimlerin inanabileceğini de açıklamaktadır.¹⁷⁰

Görüldüğü gibi modern İslam âlimleri mucizeyi klasik İslam âlimlerinden çok farklı bir şekilde tanımlamamaktadır. Mucizenin klasik tanımına bağlı kaldıkları hâlde farklı görüşlerinin nedenleri ise bir sonraki bölümde daha iyi görülecektir.

¹⁶⁸ *Tefsiru'l Menâr*, Muhammed Abduh'un görüşleri çerçevesinde oluşsa da Reşîd Rızâ'nın kaleme aldığı bir eserdir. 1899-1905 yılları arasında Fâtîha'dan başlayıp Nisâ sûresinin 126. âyetine kadar olan kısmı Abduh'un görüşleri çerçevesinde tefsir edilmiştir. Reşîd Rızâ buraya kadar hocası Muhammed Abduh'un yazdıklarını kontrol ettiğini, gerekli gördüğü yerde değişiklikler yaptığını, dolayısıyla onun onaylamadığı bir görüşün eserde bulunmadığını bildirmektedir. Muhammed Abduh'un vefatı üzerine Reşîd Rızâ çalışmayı sürdürmüş ve 1935'te ölümünden kısa bir zaman öncesine kadar Yûsuf sûresinin 52. âyetinin sonuna kadar getirebilmiştir. Bu durum eserin kime nispet edileceği gibi bir problem doğurmaktadır. Ancak bu çalışmada eser Reşîd Rızâ'nın kaleminden çıkmasına rağmen Muhammed Abduh'un da görüşlerini içerdiğinden kaynak gösterirken her iki âlime de nispet edilen bir kullanımın tercih edildiğini belirtmek isteriz.

¹⁶⁹ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 3: 439; Reşîd Rızâ, *age.*, 235; İsmail Hakkı İzmirli, *el-Cevâbu's-Sedid*, 34; Hamidullah, *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*, 144.

¹⁷⁰ Hamidullah, *age.*, 148.

II. BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Modern İslam Düşünürlerinin Hissî Mucizelere Yaklaşımları

Batı medeniyetinin XIX. yüzyıla kadar geçirdiği devrim mahiyetindeki bilimsel ve zihni dönüşüm, beraberinde büyük bir askeri ve ekonomik başarı getirmiştir. Buna mukabil İslam dünyası benzer bir gelişme gösterememiştir. Elbette bu durumun sosyo-kültürel veya felsefi açılardan birtakım sonuçları olmuştur. Bu sonuçların en önemli yansımalarını, İslam coğrafyasının peyderpey işgal edilmesi, sömürü sürecinin yaşanması ve çeşitli felsefi akımların yerleşik düşünce üzerinde baskı yaratması şeklinde görmek mümkündür. Yaşanılan bu konjektürün Müslüman muhayyilesinde derin bir sarsıntıya yol açtığını söylemek gerekir. Bu sorunlar üzerinde düşünen Müslüman âlimler, Batı karşısındaki bu mağlubiyetin sebeplerinin çok boyutlu olduğunun farkına varmışlar ve sorunları çeşitli yönlerden ele almışlardır. Bu boyutlardan birisi de hiç kuşkusuz konunun İslamî ilimlere bakan yönüdür. Zira İslam düşüncesi Batılı düşünürler tarafından saldırı altındaydı.

Çağdaş İslam düşünürleri söz konusu çalkantılı dönemde kendi üzerlerine düşen sorumluluğun bir gereği olarak İslamî ilimleri ve bunun bir uzantısı olarak Tanrı-âlem ilişkisini yeniden düşünmeyi gerekli görmüştür. Zira varlığın mahiyeti ve Tanrı ile âlem arasında nasıl bir ilişki olduğu gibi klasik kelâm konuları, Batı'da ortaya çıkan bilimsel ve felsefi yaklaşımlar tarafından tehdit edilmekteydi. Kaldı ki ortaya çıkan bu yeni entelektüel meydan okuma karşısında özellikle mucize olgusunun nasıl anlaşılması gerektiği problemi Batılı teistler için de önemli bir meseleydi. Bu yüzden mucize konusunda XIX. yüzyıldan beri ortaya atılan yeni yaklaşımların İslam dünyasının kendi iç dinamiklerinden ziyade, bir anlamda bilimsel gelişmeler neticesinde ortaya çıkan yeni iddiaların dayatmasıyla oluşan, zorunlu bir açıklama tarzı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Modern Müslüman âlimlerin mucize konusunda gösterdiği çaba hakkında genel bir değerlendirme yapılmak istenirse onların yöntem olarak büyük oranda birbirine benzer yaklaşımlar sergiledikleri söylenebilir. Hissî mucizelere karşı

geliştirilen bu yeni yaklaşımların ortak noktası, pozitif bilimlerin ortaya koyduğu kanunlarla hissî mucize hadiselerinin çelişmeyeceği tezine dayanmaktadır. Nitekim modern İslam düşünürlerinin bazıları hissî mucizelerin sebep-sonuç kanunları çerçevesinde izah edilebileceğini düşünürken kimileri ise mucize olgusunu bir gerçeklikten ziyade sembolik bir anlatım olarak görmeyi tercih etmekte veya bu olguyu tümünden reddetmektedir. Ancak şurası ifade edilmelidir ki ister mucizeler rasyonalize edilsin isterse sembolik bir anlatım olarak değerlendirilsin sonuçta her iki kesim de kutsal metinlerde geçen mucize kıssalarına literaral anlatımının dışında bir anlam yüklemek istemiştir. Böylelikle onlar modern bilimle çatışmayan bir mucize teorisi oluşturarak Batı düşüncesi karşısında İslam inançlarını korumaya gayret etmişlerdir.

Söz konusu çabanın yansımalarını Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes'te geçen hissî mucize anlatıları karşısında Müslüman entelektüellerin takındığı tavırlarda birkaç şekilde görmek mümkündür. Her ne kadar kendileri açıkça itiraf etmekten kaçınırsalar da hissî mucizelerin değerlendirildiği ifadelerinden aşağıdaki başlıkları çıkarmak zor değildir. Tespit edilebildiği kadarıyla onların konu hakkındaki yaklaşımlarını üç başlık altında toplamak mümkündür:

1. Modern bilimsel verilere uygun olarak yorumlayıp kabul edenler,
2. Sembolik olarak kabul edenler,
3. Hârikulâde olarak gerçekleştirmelerini akla aykırı bulup inkâr edenler.

Bu yaklaşımların çıkış noktaları bakımından birbirine benzer oldukları söylenebilir de sonuçları açısından da bir hayli farklılıklar taşıdıkları görülmektedir. Bu üç görüşün sadece başlıklarına bakıldığında bile yeni bilimsel kuramların etkisi hissedilebilmektedir. Tabii ki modern İslam âlimlerinin hissî mucizeleri bir şekilde rasyonel alana indirgeme çabalarının altında birtakım sebeplerin yatmakta olduğunu da hatırdan tutmak gerekir. Yalnız burada söz konusu üç görüşe ilaveten dördüncü bir tavırdan daha bahsedilebilir. Nitekim bu dördüncü tavır bir bakıma bu üç yaklaşıma reaksiyon olarak ortaya çıkmış bir tepki mahiyetindedir. Bu tavır, klasik ananeye bağlı kalıp hissî mucizeleri literal anlamıyla yani tabiatüstü bir şekilde kabul edenler olarak nitelendirmek de mümkündür. Bu tavrın sahipleri, gelenekten bağını koparmak istemeyen ve modern İslam âlimlerine, geleneksel usul ve anlayışla cevap veren düşünürlerdir.

Modern İslam düşüncesinin öncüleri olarak görülen Müslüman âlimlerin, hissî mucizelere yaklaşımlarının tam olarak anlaşılabilmesi için öncelikle bir noktanın açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'de geçen hissî mucizelerin nasıl değerlendirildiğine geçmeden önce Müslüman düşünürlerin tabiat görüşleriyle yakından ilgili olan *determinizm* kavramına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

Determinizm, sebebin sonucu zorunlu olarak belirlediği veya gerektirdiği, yani sebep ile sonuç arasındaki bağın zorunlu olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu yönüyle determinizm her hadisenin bir sebebi olduğu şeklinde ifade edilen *illiyyet* fikrinin bir ilke hâline gelmiş şeklidir. Determinizm düşünce tarihinde ilk defa Aristo tarafından ele alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. Aristo *Metafizika* adlı eserinde kendinden önce determinizmin nasıl anlaşıldığını özetledikten sonra bu açıklamaların belirsiz ve yetersiz olduğunu belirtmektedir. Aristo, özellikle Sokrates öncesi düşünürlerin fiziki kâinatı “arkhe”ye yani tek sebebe indirgemeye çalışarak maddî veya formel alanla sınırlandırılmasını kabul etmemiş ve dört sebep teorisi olarak bilinen kendi modelini ortaya koymuştur. Ona göre âlemdaki hadiseler maddî, formel, etken ve gaî olmak üzere dört sebebe bağlı olarak meydana gelmektedir. Aristo'nun bu teorisine göre meselâ mermer bir heykelin meydana getirilişinde mermer blok maddî sebep, heykelin biçimi formel sebep, heykeltıraş etken sebep, o heykelin ne maksatla yapıldığı ise gaî sebeptir. Bu düşünüşle Aristo, maddî âlemdaki hadiseleri açıklamak için sebep fikrine müracaatı zorunlu hâle getirdiği gibi Sokrat öncesi filozofların “arkhe” anlayışına bağlı olarak kâinatı yalnızca maddî veya formel sebeplerle açıklama girişiminin yetersizliğini de vurgulamış olmaktadır. Ayrıca Aristo, bir şeyin hakikatini bilmeyi o şeyin sebebini bilmekle aynı tutarak bilginin elde edilme imkânını da sebeplerin bilgisine bağlamaktadır.¹⁷¹

Determinizm fikri İslam düşüncesinde klasik Yunan ve Helenistik eserlerin tercümesiyle birlikte tanınmış olup bazı ilave ve yorumlarla illiyet nazariyesine

¹⁷¹ İlhan Kutluer, “Determinizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 9: 215-216; “İlliyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 121-122; Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 382-383.

dönüştürülmüştür.¹⁷² Daha çok Allah'ın sıfatları üzerinden tartışılan illiyet nazariyesinde, ilk illet veya sebep (el-illetü'l-ûlâ) olarak düşünülen Tanrı ile ikinci derecede sebepler arasındaki sıkı ilişki, İslam filozofları tarafından “metafizik determinizm” temelinde işlenmiştir. Müslüman filozofların bütün âlemin zorunlu bir illiyyet zinciriyle ezelden beri ilk illetten sudûr ettiği şeklinde tasarladığı bu küllî sistem, İslam felsefesinde *sudûr teorisi* olarak bilinmektedir.¹⁷³ Semavî dinler tarafından evrenin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir kılacak bir sistemle açıklamak istemişlerdir. Bu bağlamda her iki isim de kaynağını Plotin'den alan bu teoriyi benimsemişlerdir. Sudûr teorisine göre varlıklar bir hiyerarşiye göre sıralanmaktadır. Buna göre sistemin en başında ve en üstte mutlak bir olan Allah sudûr sürecinde ilk sebeptir. Ardından sayıları on olan göksel akıllar ikinci sebep olarak sudûr etmektedir. En altta ise mükemmellikten en uzak olan ve eksikliği temsil eden şekilsiz ilk madde (heyûlâ) bulunmaktadır ki onlar da göksel akıllar ile gezegenlerin hareketleriyle oluşan cisimlerin maddî ve formel sebeplerini oluşturur. Görüldüğü üzere, sudûr teorisindeki bu sistemde maddî ve manevî varlıkların her birinin yeri, mahiyeti ve fonksiyonları belirlenmiş olmakla beraber¹⁷⁴ sudûr ve sebep zincirinde zorunluluk esas alındığından determinist bir sistem olarak ifade edilebilir. Hatırlatmak gerekir ki Meşşâî birçok filozof gibi Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu bu görüş, İslam düşünürü Gazzâlî tarafından şiddetle tenkit edilmiştir. Zira Gazzâlî olaya tesir eden sebebe önem vermekte olup, sebebin madde cinsinden olamayacağı görüşündedir. Bu durumu Allah'ın kudreti ve yaratıcılığıyla açıklayan Gazzâlî, Allah'ın irade keyfiyetini de işin içine katarak sebep ve sonuç zincirini reddetmekte ve tabiat kanunlarının zorunlu olmadığını savunmaktadır.¹⁷⁵

¹⁷² Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, 51-52.

¹⁷³ Kutluer, “Determinizm”, 216.

¹⁷⁴ Fârâbî, *el-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan, (İstanbul: Divan Kitap 2012), 33-71; İbn Sînâ *Kitâbü'l-Şifâ: Metafizik 2*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık 2005), 146-159. Bk. Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 467.

¹⁷⁵ İslam filozoflarının sudûr nazariyesi ve sebep-sonuç arasındaki zorunluluk İmam Gazzâlî tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Gazzâlî sebep-sonuç arasındaki zorunluluk fikrinin âlemin bir Fail-i muhtar tarafından yaratıldığı ve mucize inancıyla çeliştiğini ileri sürerek, sebep ile sonuç

Batı'da ise XV. yüzyıldan sonra ilmî canlanışın başlamasıyla birlikte determinizm fikrine doğru bir yöneliş olurken modern İslam alimlerinin yaşadığı XIX. yüzyıla gelindiğinde doğaya müdahale eden tabiatüstü varlıklar yerine doğa kanunlarının yer aldığı fikrinin, yani determinizmin tam bir hakimiyeti söz konusudur. Doğa kanunlarının zorunluluğunun kabul edilmeye başlandığı bu süreçte hissî mucizeler tabiat kanunlarıyla ilk defa XVI. yüzyıldan sonra ilişkilendirilmeye başlanmıştır. Batı'da fizik ve metafizik olmak üzere iki farklı sebep-sonuç ilişkisinden bahsedilirken bu dönemden sonra doğa üzerinde yapılan araştırmalar neticesinde fiziki sebep-sonuç ilişkisinin popüler hâle geldiği, metafizik illiyetin¹⁷⁶ ise görmezden gelindiği söylenebilir.¹⁷⁷ Çünkü Copernicus ve Galileo'nun bilimsel keşifleri Newton fiziği ile geliştirildikten sonra evrene hâkim birtakım kanunların olduğu ve bu kanunların değişmeyeceği inancı, bilim insanları tarafından şiddetle savunulmaya başlanmıştır. Bundan sonra XIX. yüzyıla kadar Batı bilim dünyasında katı bir sebep-sonuç ilişkisini savunan determinizm hâkim olmuştur. Nitekim determinizmin Tanrı'yı başından savmak isteyen Batı için de bulunmaz bir fırsat sunduğu inkâr edilemez. Determinizmde o kadar ileri gidilmiştir ki geçmişe bakarak geleceğin önceden kestirilebileceğine dair bir kabul noktasına vardırılmıştır.

Modern İslam âlimlerinin hissî mucize yaklaşımlarında özellikle hârikulâdelik ve sünnetullah anlayışları izah edilirken karşımıza çıkacak olan determinizm fikrinin onlar için nasıl anahtar kavram hâline geldiği görülecektir. Bu açıklamadan sonra modern İslam âlimlerinin hissî mucizeleri nasıl değerlendirdiklerine ve kimlerin hangi gerekçelerle mucize olgusuna karşı çıktıklarına bakılabilir.

arasında zorunlu bir ilişkinin olmadığını ileri sürmüştür. Gazzâlî'ye göre sebep ile sonucun art arda gelişi tabiat kanunu gereği değil, Yüce Allah'ın ezelden onları bitişik takdir etmesidir. Allah irade ettiği takdirde ateşe atılan pamuk yanmayabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. İmam Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, (İstanbul: Klasik 2015); Yaşar Türkmen, *Gazzâlî ve Nedensellik*, (Ankara: Elis Yayınevi, 2012).

¹⁷⁶ Metafizik illiyet, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da savunduğu gibi Yüce Allah'ın olayların ilk sebebi (el-illetü'l-ülâ) olarak kabul edilmesidir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, 33-71; Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, (Ankara: Elis Yayınları, 2008); Kutluer, "İllyet", 22: 121-122.

¹⁷⁷ Karadeniz, *age.*, 98-104.

2.1.1. Hissî Mucizeleri Bilimsel Verilerle Uzlaştıran Yaklaşım

Modern bilimin dünya görüşü hâline getirilmesiyle birlikte materyalist ve pozitivist görüşlerin hâkim olduğu, Tanrı'nın tahtından indirilerek doğaya hapsedildiği ve buna mukabil dinlerin reddedildiği bir dünyada İslam'a yapılan saldırıların, köklü düşünce mirasına sahip Müslüman âlimleri haklı olarak endişelendirdiği daha önce ifade edilmişti. Bu endişeyi derinden hissedenden bazı Müslüman âlimler Kur'an-ı Kerim'de zikredilen hissî mucizelerin modern bilimsel verilerle çatışır görünmesinden duydukları rahatsızlık neticesinde, konunun bilhassa ele alınması gerektiği üzerinde hemfikirdirler. Onlar İslam dininin bilimsel düşünceyle çelişmeyeceğine tüm kalpleriyle inansalar da Kur'an'da yer alan hissî mucize kıssaları, yaşadıkları dönemin Batı anlayışı karşısında İslam düşüncesinin en zayıf halkası olarak görünmekte idi. İslam'a karşı saldırıların odaklandığı bu noktanın, din-bilim çatışmasını aşacak şekilde yeniden yorumlanması modern İslam düşünürlerinin öncelikli gündem maddelerinden biriydi. Nitekim öyle de oldu.

Din ve bilim arasındaki çatışmayı aşmak isteyen Müslüman âlimlerin hissî mucizelerin imkânını modern bilimin telkinleriyle ele alıp bu şekilde sonuçlara ulaşmaya çalışmaları, hissî mucize yorumlarının belirleyici gücünü oluşturduğu söylenebilir. İslam âlimlerinin takındığı bu eğilim yakından incelendiğinde, onların geçmiş ile gelecek arasında doğru bağlantılar kurmaya çalışarak orta bir yol tutmak istediklerini ve hissî mucizeleri bu doğrultuda değerlendirdiklerini gözler önüne sermektedir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla gelenek ile moderniyi uzlaştırmaya çalışan isimlerin başında Mısır'da Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşîd Rızâ (1865-1935), Anadolu'da İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), Hint alt kıtasında ise Muhammed Hamidullah (1908-2002) ve Şah Veliyyullah Dihlevî (1703-1762) gelmektedir. Bu isimler farklı coğrafyalarda olsalar da Batı'nın rasyonellik tazyikinin ve belki de din-bilim gerginliğinin en çok hissedildiği bir zaman diliminde yaşadıkları bir gerçektir. Bu yüzden Müslüman âlimlerinin hissî mucizeler karşısında sergiledikleri modern tavrı

kendi tarihsel bağlamı göz önüne alınarak değerlendirmek gerektiği önemli bir husustur.¹⁷⁸

Bu başlık altında görüşlerini ele aldığımız Modern İslam âlimlerinin sayılarının çokluğu nedeniyle, hissî mucizeleri yaşadıkları çağın bilimsel anlayışına uygun olarak ne şekilde yorumladıklarının, okuyucuya kolaylık sağlaması açısından üç başlık altında incelendiğini belirtmek isteriz.

2.1.1.1. Mucize Hakkındaki Genel Görüşleri

Modern İslam âlimleri insanlık için gerekli ve faydalı buldukları mucizeyi Allah'ın bir lütfu, ihsanı, rahmeti veya ikramı olarak değerlendirmektedir.¹⁷⁹ Onlara göre ümmetin umutsuzluğunun ve gevşekliğinin giderilmesi¹⁸⁰ gibi ihtiyaç ve zaruret hallerinde,¹⁸¹ Yüce Allah'ın resullerinin doğruluğunu teyit etmesi ancak mucizelerin izharıyla mümkün olabilmektedir.¹⁸² Hatta Şah Veliyyullah Dihlevî ve Reşîd Rızâ bu gibi hallerde peygamberlerin mucize göstermelerini, tebliğ görevinin tamamlanması açısından vacip olarak görmektedir.¹⁸³

Mucizelerin nübüvvetin doğruluğunu ispat eden ilahi deliller olmasıyla ilgili olarak modern İslam âlimleri farklı fikirlere sahiptir. Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, İsmail Hakkı İzmirli ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın mucizelerin peygamberlik müessesesini teyit ettiği noktasında hem fikir oldukları söylenebilir.¹⁸⁴ Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, Yüce Allah'ın mucizeleri, kendisinden aldıkları vahiylerde peygamberlerin sadık olduklarına birer delil, inatçı kâfirler için de birer uyarıcı

¹⁷⁸ Modern İslam âlimlerinin Kur'an'a yaklaşımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2014).

¹⁷⁹ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13:30-32; Hamidullah, *age.*, 156.

¹⁸⁰ Yazır, *age.*, 1: 406.

¹⁸¹ Şah Veliyyullah Dihlevî'ye göre peygamberlerin ihtiyaç halinde duaları, istekleri veya beklentileri mucizenin gerçekleşmesine sebep olmaktadır. Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 111-112; İlhan, *Dihlevî'nin Kelami Görüşleri*, 148-149; Bedir savaşında kendilerinden kat kat üstün kâfirlere karşı Müslümanlara yardım edilmesi, Ahzab ve Tebük savaşında az bir yiyecek çok miktarda insanı doyurmak, bulutlarla Müslümanları sulamak ve kuma batan ayakları sağlamlaştırmak gibi ihtiyaç hallerinde Müslümanlara yardım edilmiştir. Bk. Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 32. Elmalılı Hamdi Yazır'a göre Müslümanlar Bedir'de şiddetle yardıma ihtiyaç duymuştur. Yüce Allah orada sayısı az olan Bedir ehline melekler göndererek sayılarını arttırdığını, dolayısıyla kuvvetlendiklerini göstererek Müslümanlara yardım etmiştir. Bk. Yazır, *age.*, 2: 538.

¹⁸² Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13:224.

¹⁸³ Dihlevî, *age.*, 1: 294; İlhan, *age.*, 148; Reşîd Rızâ, *age.*, 209.

¹⁸⁴ Muhammed Abduh, *age.*, 132; Reşîd Rızâ, *age.*, 235, İsmail Hakkı İzmirli, *el-Cevâbu's-Sedid* 24; Yazır, *age.*, 4: 268.

kıldığını ifade etmektedir.¹⁸⁵ Reşîd Rızâ Allah'ın elçilerine mucizeler vermesinin ana nedenini, hidayete hazır kimselerin hidayete erdirilmesini sağlayan bir delil olması ve inkârcı kimselere sözün hak olmasına bağlamaktadır. Çünkü ona göre bu durum ancak mucizelerin izharıyla mümkün olabilmektedir. Aynı şekilde Reşîd Rızâ, Yüce Allah'ın mucizelerle resullerinin nübüvvetini teyit ettiği ve risalet davalarını doğruladığı görüşündedir.¹⁸⁶ Bu yüzden ona göre Hz. Salih'e verilen mucize deve, peygamberliğine delil olması bağlamında değerlendirilmelidir.¹⁸⁷ İsmail Hakkı İzmirli de Reşîd Rızâ ile bu konuda aynı fikri paylaşmaktadır. İzmirli'ye göre görüş ve fikir eksikliğine sahip insanlar ancak hissedilen ve müşahede olunan şeyleri idrak edebilmektedir. Bu insanların tabiat kanunlarını aşan olayları insanın kudreti dâhilinde görmediğini belirten İzmirli, bu kabiliyetteki insanlara peygamberlerin mucizeler göstermesinin gerekli olduğunu ifade etmektedir.¹⁸⁸

Muhammed Hamidullah ise nübüvvetin ispatı için mucizelerin gerekliliğiyle ilgili olarak yukarıda adı geçen âlimlerle aynı görüşte değildir. Hamidullah peygamberlerin bizatihi mucizelerinin, onların peygamberliklerine delalet etmediğini düşünmektedir. Çünkü ona göre bir peygamberin öğretisi ile gösterdiği mucizeler arasında herhangi bir irtibat bulunmamaktadır. Bütün peygamberler Allah'ın birliğini tebliğ etmek için gelmiştir.¹⁸⁹ Allah'ın birliğinin öğretimi ile asânın yılanı dönüşmesi arasında bir bağ göremediğini ifade ederek bu tür olayları tarihi bir hadise olarak değerlendirmenin daha uygun olacağı görüşünü dile getirmektedir.¹⁹⁰ Zira Hamidullah peygamberin, velinin ya da inkârcının elinde gerçekleşen olağanüstü bir olayın mucize, keramet veya istidrâc¹⁹¹ olup olmadığının

¹⁸⁵ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 119-120.

¹⁸⁶ Reşîd Rızâ, *age.*, 209.

¹⁸⁷ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 560.

¹⁸⁸ İsmail Hakkı İzmirli, *age.*, 34; Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ da İsmail Hakkı İzmirli ile aynı fikirdedir. Onlara göre eski ümmetler burhan yani kanıtın ne demek olduğunu anlayacak olgunluğa sahip olmadıklarından Yüce Allah peygamberlerini mucizelerle desteklemektedir. Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 1: 438.

¹⁸⁹ “Andolsun ki biz her ümmete, ‘Allah’a kulluk edin, sahte tanrılardan uzak durun’ diyen bir elçi gönderdik. Onlardan kimini Allah doğru yola iletti, kimileri de saptırılmayı hak ettiler. Yeryüzünü dolaşın da hak dini yalanlayanların âkıbetinin ne olduğunu görün.” (Nahl 16/36)

¹⁹⁰ Hamidullah, *age.*, 146-147, 156; Karadeniz, *age.*, 173.

¹⁹¹ Keramet, velilerden zuhur ettiğine inanılan olağanüstü haldir. İstidrâc ise, inkârcıların tedricî olarak felâkete yaklaştırılırken geçici bazı başarılar kazanması anlamına gelen hârikulâde olaylardan biri olarak kabul edilir.

birbirinden ayırt edilemeyeceğini savunur.¹⁹² Hamidullah'ın İslam düşüncesine çok da yabancı olmayan bu görüşünü, İbn Rüşd (ö.505/1198) ve Fahreddin er-Râzi de zamanında dile getirmiştir. İbn Rüşd tedavi sanatının tıbbı ait bir fiil olması gibi, mucizenin peygamberliğe ait bir fiil olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla akıl peygamberlik ile mucize arasındaki irtibatı idrak edemeyecektir. Bu yüzden İbn Rüşd mucize ve harikaların peygamberliğin delili olmayacağını ileri sürmektedir.¹⁹³ Görüldüğü gibi kendisinden önceki İslam âlimleri gibi hangisinin ne olduğuyla ilgili objektif bir ölçütün olmayacağını iddia eden Hamidullah, gerçek mucizelerin, keramet veya istidracla karıştırılacağından endişelendiğinden hissî mucizeleri peygamberliğin delili olarak kabul etmediği gibi nübüvvet davasının şartı olarak da görmemektedir. Hamidullah gibi Şah Veliyyullah Dihlevî de nübüvvetin ispatı için özellikle hissî mucizeler gösterilmesinin gerekli olmadığını üzerinde durmakta ve konu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

Nebinin mutlaka mucize ile ikrar ve tasdik edileceği şeklinde meşhur olan haber bize göre genel geçer değildir. Aksine (peygamberin göstermesi) vacip olan (şey) burhan, mucize, kitap ya da diğer insanlarınkinden farklı bir hayat tarzı gibi bir şey göstermesidir.¹⁹⁴

Dihlevî'nin sözlerinden anlaşıldığına göre bir nebinin peygamberliğinin doğrulanması için hissî mucizeler göstermesi vazgeçilmez bir şart değildir. Ona göre aklî delil, ilahi kitap veya diğer insanlardan farklı bir hayat tarzı da peygamberlerin nübüvvetlerinin doğruluğuna delil olabilmektedir.¹⁹⁵ Görüldüğü üzere peygamberlerin öğretileri ile mucizeleri arasında bir bağın olmadığını düşündüklerinden gerek Muhammed Hamidullah ve gerekse Şah Veliyyullah Dihlevî hissî mucizelerin peygamberlerin nübüvvetlerini doğruladığı iddiasına çok sıcak bakmamaktadır. Buna rağmen yukarıda belirtildiği gibi ihtiyaç duyduklarında peygamberlerin Yüce Allah tarafından hissî mucizelerle desteklendiklerini her iki âlim de kabul etmektedir.

Burada özellikle mucizelerin i'câzı konusunda Şah Veliyyullah Dihlevî ve Şiblî Nu'mânî'nin farklı bir yaklaşımından söz etmek gerekir. Her iki isme göre de

¹⁹² Hamidullah, *age.*, 147.

¹⁹³ İbn Rüşd, *el-Keşf an Minhâci'l-edille*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 222-226; Râzî, *el-Muhassal*, 234.

¹⁹⁴ Şah Veliyyullah Dihlevî, *el-Hayru'l-Kesir*, (Kahire 1974), 80'den naklen İlhan, *age.*, 146.

¹⁹⁵ Mehmet Sait Özervarlı, "Şah Veliyyullah Dihlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 38: 264.

peygamberlerin mucizeleri, onların gönderilmiş oldukları kavimlerin ileri gittikleri sahada meydana gelerek muhataplarını aciz bırakmaktadır. Örneğin Hz. Mûsâ'ya asâ mucizesi verilerek o dönemdeki Mısırlıların mahir oldukları sihirde, Hz. İsa'nın tıpla, Hz. Muhammed'e ise Kur'an-ı Kerim mucizesi verilerek Arapların son derece ileri oldukları hitabet ve belagat sahasında, inkârcılarını susturduğunu ve aciz bıraktığını savunmaktadır.¹⁹⁶ Benzer bir yaklaşımı Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ da Hz. Peygamber için dile getirmektedir. Onlara göre Hz. Muhammed'in nübüvvetinin doğruluğu ve içeriği, akıl ve ilim esasları üzerine dayalı kılınmıştır. Çünkü harikalar dönemi bitmiş ve insanlık bağımsız düşünme çağına ulaşmıştır. Bilimsel düşüncenin güçlendiği bu çağda yaşayan insan artık harikalarla ikna edilemez.¹⁹⁷

Modern İslam âlimlerinin, daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla mucizeleri çeşitli açılardan tasnif ettikleri görülmektedir. Reşîd Rızâ'ya göre bütün mucizeler görüşleri açısından iki kısma ayrılır:

1. Tekvinî yani doğrudan Allah'ın fiili olan mucizeler,
2. Kesbî hârikulâdeliklere benzeyen ruhanî mucizeler ki bunlar Allah'ın peygamberlerin yaratılışına koyduğu bazı özelliklerinden ortaya çıkan ve Allah'ın dolaylı fiilleri olarak da kabul edilebilecek mucizeleridir. Reşîd Rızâ'ya göre *tekvinî mucizelerin* üzerinde cereyan eden ilahi bir yasa yoktur ve istisnai bir durumdur. *Ruhanî mucizeler* ise maddî bir sebebe bağlı olmayıp ruhanî-ilahi bir yasayla gerçekleşir. Örneğin Yüce Allah'ın Hz. Mûsâ'ya risaletini teyit için verdiği ve Kur'an'ın da doğruladığı dokuz mucize¹⁹⁸ tekvinî mucize kategorisine dâhildir. Hz. Mûsâ'nın Allah'ın emri ile denize veya taşa vurması hariç tüm mucizeleri Hz.

¹⁹⁶ Ayrıca Şah Veliyyulah bu konuda daha da ileri giderek bundan sonra peygamberler gibi vasi ve müceddidlerin de aynı şekilde kendi devirlerinde insanlar arasında yaygın ve ilerlemiş olan ilim vb. hususlarda üstün bir dereceye sahip olduklarını söyleyerek kendisinin de devrinde yaygın olan burhan vs. de üstünlüğünü iddia etmektedir. Şah Veliyyulah Dihlevî, *et-Tefhimatu'l-İlâhiyye*, thk. Gulam Mustafa Kâsmi, (Haydarabat 1967) I: 110, 196'dan naklen İlhan, *age.*, 149; Şiblî Nu'mânî, *Hz. Muhammed'in Mucizeleri*, 43.

¹⁹⁷ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 1: 438, 13: 115; Reşîd Rızâ, *age.*, 59-60.

¹⁹⁸ Hz. Mûsâ'nın gösterdiği dokuz mucize; tufan, çekirge, haşere, kurbağa, kan (A'râf, 7/133), asânın yılanı dönüşmesi, elinin beyazlaması (en-Neml 27/12; Şuarâ 26/32-38), asânın sihirbazların yaptıklarını yutması (Şuarâ 26/32-46) ve denizin yarılması (Şuarâ 26/60-66) mucizeleridir. Bk. Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 207-213.

Mûsâ'nın hiçbir dahli (kesbi) olmadan, doğrudan Allah'ın fiiliyle gerçekleştiğinden Reşîd Rızâ'ya göre tekvinî mucize kategorisine dâhildir.¹⁹⁹

Şah Veliyyullah Dihlevî ise mucizelerin üç şekilde ortaya çıktığını iddia etmektedir:

1. Peygamberlerin bazı hadiselerin iç yüzünü bilmeleri ve onların hakikat bilgisine sahip olmalarının neticesinde duaları kabul olur. Mesela çoğalmasını istedikleri şeylere bereket gelir. Dihlevî'ye göre bereketin aslı bir şeyde var olan özelliğin etkisinin artmasıdır. Bu, ya bir şeyi daha tesirli kılarak ya da gıda verici bir maddenin normalde vücuda vereceği faydayı arttırarak veya bizzat nesnenin kendisinin artması gibi yollarla vuku bulur. Peygamberlerin duası, isteği ve beklentisi, onun arzu ettiği şeyin gerçekleşmesi için güçlü bir sebep olur. Bazen söz konusu istek dinî bir hüküm inmesi için de belirleyici olabilir.

2. Mele-i a'lâda²⁰⁰ peygamberin işinin yürütülmesi kararının alınması ve mele-i a'lâ sakinlerinin himmetlerinin bu doğrultuda birleşmesi neticesinde ilham, ihale veya amaca yaklaşıtııcı hârikulâdeliklerin meydana gelmesi bu türdendir. Bu sayede peygamberin dostları yardım görür, düşmanları ise rezil rüsva olur.

3. Bazen asilerin cezalandırılmasına hükmedilir. Bu emir önce semada şekillenir. Sonra bunun için bazı harici sebeplere dayalı olarak meydana gelen birtakım hadiseler olur. Yüce Allah onları önceden haber verir ya da peygamberin emrine muhalefet edenlere karşı ceza terkip eder. Ardından bu cezayı ilahi sünnete uygun şekilde peygamber önceden haber verir. Bu hadiseler haber verildiği şekilde ortaya çıktığında peygamberlerin elinde mucizeye dönüşmüş olur.²⁰¹

Modern İslam âlimlerinin yaptığı bu tasnifler hissî mucizelerin aklî imkânını sünnetullah bağlamında nasıl değerlendirdiklerinin anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Yine Allah'ın kudret ve iradesinin hissî mucizelere nasıl taalluk ettiği gibi bazı konulara da açıklık getirecektir.

¹⁹⁹ Reşîd Rızâ, *age.*, 220-221.

²⁰⁰ Genellikle seçkin meleklerin oluşturduğu yüce topluluk anlamında gelen bir Kur'an tabiridir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, "Mele-i A'lâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016) EK-2: 244-246.

²⁰¹ Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa* 1: 294; bk. İlhan, *age.*, 148-149.

2.1.1.2. Hissî Mucizenin İmkânı

XIX. yüzyıl âlimlerinin mucizeler konusunda en çok meşgul oldukları mesele hissî mucizelerin imkânı sorunudur. Çünkü hissî mucizelerin olağanüstü bir şekilde gerçekleşiyor olması din ve bilim arasındaki tartışmaların en önemli kısmını oluşturmaktadır. Bu tartışma daha çok determinizm yani tabiat kanunlarının zorunluluğu etrafında dönmüştür. Daha önce ifade edildiği gibi determinist görüş, olayların tabiatıta sebep-sonuç ilişkisinden kopuk gerçekleşemeyeceği, bu tür bir kabulün bilimsel verilerle çelişeceği ve aksini savunmanın bir gerçeklik taşımadığı fikri üzerine kuruludur. Tanrı'nın varlığının bile tartışıldığı bu yüzyılda pozitivizm, materyalizm ve determinizm gibi felsefi görüşleri kabul edenler hârikulâdelikleri imkân dâhilinde görmedikleri için hissî mucizelerin aklî imkânını da reddetmişlerdir.²⁰² Bu reddediş karşısında modern İslam âlimleri ise hissî mucizelerdeki hârikulâdeliklerin aklen imkân dâhilinde olduğunu savunmak durumunda kalmıştır.²⁰³ Zira bu fikrin aksini savunmak onlara göre âlemin bir yaratıcı tarafından yaratılmadığını kabul etmekle eş değerdir.

Muhammed Abduh *Tevhid Risalesi* adlı eserinde konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

Mucize akıl yönünden müstahil (imkânsız) nevinden değildir, çünkü bildiğimiz tabiat kurallarında bir sapma olmasının müstahil olduğuna dair hiçbir delil yoktur. Bu sapmayı mesela sağlıklı bir insanı öldürebilecek süreyle yemek yemekten kaçınan hastalarda müşahade ederiz; hastalığın zayıflığını arttırmasına ve açlığın sonuçlarının kötüleşmesine rağmen hasta yemek yemeye devam eder.²⁰⁴

Görüldüğü gibi Muhammed Abduh hissî mucizelerin aklen imkân dâhilinde olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre şayet tabiat kanunlarında sapma olamayacağına dair bir delil yoksa hissî mucizelerin gerçekleşmeyeceğine dair de bir delil olamaz.

Elmalılı Hamdi Yazır da Muhammed Abduh'la aynı görüştedir. Elmalılı Hamdi Yazır mucizelerdeki olağanüstülüğün imkânsızlığını ortaya koyacak herhangi bir kanıtın olmadığını ve hissî mucizelerin aklen imkân dâhilinde olduğunu savunmaktadır. Yazır bu iddiasını tabiat hakkındaki bilginin nasıl

²⁰² Bulut, *age.*, 74-75.

²⁰³ İlhan, *age.*, 86; Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 1: 437, 7: 466; İsmail Hakkı İzmirli, *age.*, 34; Yazır, *age.*, 1: 554; Hamidullah, *age.*, 145.

²⁰⁴ Abduh, *age.*, 133.

oluşturduğuna dair açıklamalar yaparak temellendirmeye çalışmaktadır. Yazır'a göre tabiat ilimleri deney ve gözleme dayanarak sonuçlar elde ettiğinden sadece gerçekleşmiş olanı haber vermekte olup sonuçlarının zorunlu olduğu söylenemez. Yani tabiat olayları böyle gerçekleştiği için böyledir. Bu yüzden Yazır'a göre tabiat olaylarının sürekli ve zorunlu bir şekilde böyle olması gerekeceği ya da tersinin mümkün olmadığı hükmüne varılamaz. Yazır bu söylemiyle aslında insanın oransal ve göreceli bilim metoduyla eşyanın hakikatini tam manasıyla ortaya koyamayacağını iddia ettiği gibi bu ilmin yalnızca Yüce Allah'a ait olduğunu da kastetmektedir.²⁰⁵

Elmalılı Hamdi Yazır'ın mucizenin imkânını ortaya koymak adına bilginin oluşum şekline değinmesinin altında ilmin alanını mucizeleri de içine alacak şekilde genişletme gayretinin yatmakta olduğu söylenebilir.²⁰⁶ Zira kendisi hissî mucizeleri bu görüşüne uygun olarak ele almaktadır. Örneğin Hz. Süleyman'ın Belkıs'ın tahtıyla ilgili mucizesini²⁰⁷ açıklarken, tahtın anında getirilmesinin aklen imkânsız olmadığını ifade etmektedir. Yazır'a göre önemli olan nokta bunu sağlayan bir kuvvetin olduğunun kabul edilmesidir. Yazır, bir yıldırım, elektrikte veya telgrafta görülen bu hızın, bir kütlede de görülebilmesinin mümkün olduğunu iddia eder.²⁰⁸ Bu tür rasyonel izahlarla birlikte söz konusu olayın olağanüstü bir şekilde gerçekleştiğini söylemeyi de ihmal etmemektedir. Bu mucizeyi hem sebep sonuç çerçevesinde değerlendirip sonra da olağanüstülük içerdiğini kabul etmesinden yola çıkılırsa Yazır'ın ilmin alanını genişlettiği gibi bilhassa gelenek ile modern arasında bir uzlaşa sağlamaya çalıştığı da söylenebilir. Nitekim onun bu tavrı pozitivistliğe yönelttiği eleştirilerinden de anlaşılabilir. Yazır'a göre pozitivistlik *fazla ispat edilmişlik bağnazlığıdır*. Kendisi bilgiye ulaşmada deney ve tecrübenin

²⁰⁵ Yazır, *age.*, 4: 267.

²⁰⁶ İbrahim Bayram, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Mucizelere Bakışı", *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2 (2015), 77.

²⁰⁷ "(Danışmanlarına dönerek) 'Beyler! Onlar boyun eğerek bana gelmeden önce hanginiz o kraliçenin tahtını bana getirebilirsiniz?' diye sordu. Cinlerden bir ifrit, 'Sen makamından kalkmadan önce ben onu sana getiririm. Gerçekten bu işe gücüm yeter, ben güvenilir biriyim' dedi. (Bu konuya dair) kitaptan bir bilgisi olan ise, 'Ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm' diye cevap verdi. Süleyman, tahtı yanı başına yerleşmiş olarak görünce şöyle dedi: 'Bu, şükür mü yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni sınavan Rabb'immin bir lütfudur. Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur, nankörlük edene gelince, o bilsin ki Rabb'immin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, kerem sahibidir.'" (en-Neml 27/38-40)

²⁰⁸ Yazır, *age.*, 6: 340-341.

ilim için bir yol olduğunu kabul etse de gerçeğin sadece gördüklerimizden ibaret olmadığını vurgular. Pozitivistlerin görünene odaklanıp görünmeyeni inkâr etmelerinin, menfî bir körlük ve inatçılıktan ibaret büyük bir hata olduğunu ve sırf iman etmemek için inkâr etmeyi bir ispat zannederek olağanüstülüklerle inanmamayı tercih ettiklerini dile getirir.²⁰⁹

Reşîd Rızâ'nın hissî mucizelerin aklî imkânı meselesine olan bakışı da dikkate şayandır. Reşîd Rızâ Allah Teâlâ'nın mucizeler göstermekle aslında beşer aklına imkânsızlık çerçevesinin dar, olabilirlik dairesinin ise çok geniş olduğunu göstermek istediğini savunmaktadır.²¹⁰ Mucizelerdeki olağanüstülüğün açıklandığı bir sonraki başlıkta görüleceği üzere Reşîd Rızâ ve hocası Muhammed Abduh, hissî mucizeleri açıklarken modern bilimin verileriyle bu olabilirlik alanını oldukça genişletmektedir. Reşîd Rızâ'nın bu tutumunun altında herhangi bir peygamberin aklen muhal olabilecek bir şeyle desteklenmesini mümkün görmeme düşüncesinin yatmakta olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere muhal olan, vuku bulması mümkün olmayan şeydir. Bu ilkedен hareket eden Reşîd Rızâ; “Herhangi bir şey meydana gelebiliyorsa bu, o şeyin aynı zamanda muhal olmadığını da göstermektedir.” sonucuna ulaşmaktadır. Bu yüzden ona göre bütün hissî mucizeler aklî imkân çerçevesinde değerlendirilebilir.²¹¹

Reşîd Rızâ gerçekte din ile bilimi birleştirmeye çalışan bu görüşlerinin altında yatan nedeni yine kendisi açıklamaktadır. Reşîd Rızâ'ya göre Batı medeniyeti dinsiz bir bilim oluşturmaya çalıştığı için günden güne medeniyetlerinin yıkımıyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu felaketin bertaraf edilmesi için din ile bilimin birleştirilmesi gerekmektedir.²¹² Reşîd Rızâ'nın din ile bilimin birleştirilmesinin gereğine inandığını gösteren bu açıklaması, aynı zamanda İslam dininin rasyonellikten uzak olmadığını savunduğu şeklinde bir çıkarım yapmaya da imkân vermektedir. Nitekim kendisi Lut kavminin üzerine taş yağması hadisesini

²⁰⁹ Yazır, *age.*, 9: 34-35.

²¹⁰ Reşîd Rızâ, *age.*, 235.

²¹¹ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 1: 438.

²¹² Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 120.

ele alırken selef akidesine bağlı olduğunu²¹³ ifade etmesine rağmen bu olayı rasyonalize etmekten kendini alamamaktadır:

Biz bu mucizeye Kur'an surelerinde yer aldığı biçimiyle iman ediyor, mahiyeti ve niteliği hakkında kesin bir şey söylemiyoruz. Fakat Lut kavmi üzerine taş yağdırılmasının sebebi, aklen üzerlerine şiddetli bir fırtına gönderilmesi olabilir. Bu fırtına taşları havaya kaldırmış ve üzerlerine atmış olabilir. Şiddetli rüzgârlarda bu gibi olayların meydana gelmesi bilinen bir husustur. (...) söz konusu taşların parçalanmış bazı yıldızlardan kopan parçalar olması da muhtemeldir. Gökbilimcilerin adına meteor dedikleri bu parçalar, parçalanmış yıldızlardan geriye kalan kalıntılar olup, dünyaya yaklaştıkları sırada yer çekim sebebiyle atmosfere düşerler.²¹⁴

Rasyonelliğin neredeyse din hâline getirildiği bir çağda yaşayan Reşîd Rızâ'nın bu tavrı ve görüşleri, din ile bilimi birleştirme arzusu kadar aynı zamanda İslamî gelenek ile moderni uzlaştırma çabası olarak da değerlendirilebilir.

Reşîd Rızâ, hissî mucizelerin aklî imkânını savunduğu kadar hissî mucizeleri determinist görüşlere dayanarak inkâr edenleri de eleştirmiştir. Bundan dolayı yaratıcının varlığını inkâr eden materyalistleri ve yaratıcıyı *varoluşu meydana getiren illet* olarak tanımlayan filozofları, evrendeki sistemi mekanizm teorisiyle açıklamaları sebebiyle tenkit etmektedir. Ona göre bu kimseler bilinen yasalara ters gördükleri her şey için illetler ve nedenler uydurma sıkıntısına girerek belli bir yorum getiremedikleri bu olayları, doğanın sürçmeleri/kaymaları olarak adlandırmaktadır. Ayrıca bu kimselerin bilimsel açıklama getiremedikleri olaylar hakkında, “bugün bizim açıklayamadıklarımızı ileride ya biz ya da bizden sonrakiler mutlaka açıklayacaktır” şeklindeki ifadelerini de tutarsızlık olarak değerlendirir. Reşîd Rızâ teorisinin inceleme, araştırma ve sonuç çıkarma anlamına geldiğini hatırlatarak evreni mekanik olarak kurgulayanların, hissî mucizeler aracılığıyla Allah'ın kudret ve iradesini yok saymalarından endişe duyduğunu

²¹³ Reşîd Rızâ selefi olduğuna dair şu açıklamayı yapmaktadır: “Ben Allah’a hamdolsun ki selef âlimlerinin yolundayım ve onların gittikleri yoldan gitmekteyim. Bu yol üzere yaşayıp bu yol üzere öleceğim. (...) Biz, Ehl-i Sünnet âlimlerinin kitaplarında nakil ile aklın bir arada cem edilmesi noktasında Şeyhu'l-İslam İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye'nin kitaplarından oldukça yararlanıyoruz. (...) benim kalbim ancak bu kitapları okuduktan sonra selef mezhebi karşısında bütünsel bir tatmine kavuşmuştur.” (Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age* 1: 353) Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın hissî mucizelerden bazılarının nasıl meydana geldiğiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmadıklarını görmekteyiz. Örneğin Yüce Allah'ın Hz. Mûsâ'ya çölde bulunan taşlardan herhangi birine elindeki asâyla vurmasını söylediği ve taştan her bir kabileye ait olmak üzere on iki pınar fışkırdığı şeklindeki mucize hakkında Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ selef yolunu benimsediklerinden olsa gerek bu olayın nasıl meydana geldiğiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmamaktadırlar. Oysa Elmalılı Hamdi Yazır ve Muhammed Hamidullah -daha sonra ifade edeceğimiz üzere- bu mucizeyi kolayca rasyonelleştirmektedir. Bk. Muhammed Abduh- Reşîd Rızâ, *age*, 1: 457.

²¹⁴ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age*, 9: 399.

açıkça ifade eder.²¹⁵ Çünkü ona göre Yüce Allah bazen yüce hikmetlerinden farklı bir hikmeti gereği alışıla gelene muhalif bir şey ortaya koyabilir. Eğer Allah'ın bu iradesi olmasaydı evren, bilgisiz, iradesiz ve ihtiyarsız olup hassas bir sistemle çalışan aletler gibi veya gece ve gündüz vakitlerini gösteren küçük saat gibi ya da büyük gemiler ve atölyedeki aletler gibi olurdu. Böyle bir evrende de bir yaratıcıdan söz etmek mümkün olmazdı.²¹⁶ Reşîd Rızâ burada özellikle filozofların Allah'ın kudretine inandıkları hâlde sünnetullah'a aykırı tarzda cereyan eden mucizelerin vukuunu niçin reddettikleri şeklindeki muhayyel bir soruya: "Çünkü filozoflara göre böyle bir şey Allah'ın hikmetine aykırıdır." şeklinde bir cevap vermektedir. Oysa Reşîd Rızâ'ya göre böyle bir sonuç çıkarmak için, Allah'ın hikmetlerini ve yasalarını ilmî olarak bütünüyle ihata etmek gerekmektedir. Böyle bir durum söz konusu olamayacağından Reşîd Rızâ, genel sebepler sisteminde aralıksız olarak işleyen yasaların aksine bir olayın vukuunu ancak böyle bir olayın tevile imkân bırakmayacak kadar kati bir şekilde gerçekleştiğinde ancak akıl tarafından doğrulanabileceğini belirtmektedir.²¹⁷

Son olarak Reşîd Rızâ'nın mucizeleri inkâr eden kişiler sınıflandırmasında, mucizeleri inkâr edip Allah'a şirk koşanlar şeklinde kategorize ettiği bir gruptan da bahsetmek gerekir. Reşîd Rızâ'ya göre bu kimseler Allah'ın kudreti dâhilinde olan bazı olağanüstü fiilleri insanlara atfetmektedir. Söz gelimi bu gruptakiler, Kur'an'da Hz. Meryem'e sayısız rızık verildiğini²¹⁸ anlatan kıssayı Hz. Meryem'in rızkının ve yiyeceğinin kendi çabasıyla değil de sanki birtakım kimselerin kudretiyle gerçekleştiği şeklinde; Allah'ın, annesine Hz. Mûsâ'yı denize bırakmasını buyurduğu²¹⁹ âyetini ele alırken ise Hz. Mûsâ'nın annesinin nebi olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Aynı şekilde Belkıs'ın tahtından bahseden âyette Hz. Süleyman'ın, tahtı yanında durur bir şekilde gördüğünün açıkça

²¹⁵ Reşîd Rızâ, *age.*, 204.

²¹⁶ Reşîd Rızâ, *age.*, 204.

²¹⁷ Reşîd Rızâ, *age.*, 219.

²¹⁸ "Bunun üzerine Rabbi ona hüsnükabul gösterdi ve onu güzel bir şekilde yetiştirdi. Zekeriyâ'yı da onun bakımı ile görevlendirdi. Zekeriyâ onun bulunduğu yere, mâbeddeki odaya her girdiğinde yanında (yeni) bir rızık bulur ve 'Ey Meryem! Bu sana nereden?' diye sorar, o da 'Allah tarafından' cevabını verirdi. Kuşkusuz Allah dilediğine sayısız rızık verir." (Âl-i İmrân 3/37)

²¹⁹ "Mûsâ'nın annesine, 'Onu emzir, başına bir şey gelmesinden endişe ettiğinde onu nehre bırak. Korkup kaygılanma. Biz onu sana geri döndüreceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız' diye vahyettik." (Kasas 28/7)

belirtilmemesine rağmen tahtı getirenin Cibril, başka bir melek veya Hz. Süleyman'ın veziri gibi Reşîd Rızâ'ya göre mâkul olmayan ve israiliyyat ürünü şeyler ileri sürülerek Allah'a şirk koşulmaktadır.²²⁰ Çünkü ona göre Allah'a karşı bilgisizce söylenmiş olan bu tür söz veya yorumlar, nebi veya salih kimselerin kâinatta dilediği gibi tasarruf edebildikleri iddiasını taşımaktadır. Allah'a şirk koşturmak anlamı taşıyan bu tür yorumlardan kaçınılması gerektiğini önemle belirten Reşîd Rızâ, mucizenin yegâne kaynağının Yüce Allah olduğunu hatırlatarak bu hurafeci kimselerin dini temelinden yalanladığını ifade etmektedir.²²¹

Kısaca ifade etmek gerekirse Reşîd Rızâ, hissî mucizelerin inkârı halinde ortaya birtakım sorunların çıkmasına engel olunamayacağını düşünmektedir. Ona göre Yüce Allah hissî mucizeler göndererek insanlara evrende var olan sistem ve kanunların kendi irade ve kudretini bağlamadığını, bilakis bu kanunların kendine bağlı olduğunu göstermek istemiştir.²²² Aslında kendisinin bu ifadesi hissî mucizelerin inkârı halinde Allah'ın kudret ve iradesinin yok sayılacağı şeklindeki bir endişesini yansıtmaktadır. Bununla birlikte hissî mucizeleri inkâr etmenin bilimsel ilerleyişi garip bir şekle soktuğunu ve insanlığın mutsuzluğunu arttırdığını da sözlerine ilave etmektedir.²²³

Reşîd Rızâ'nın din bilim ilişkisi ve hissî mucizeler konusundaki tutumunun bir benzerini Elmalılı Hamdi Yazır'da da görmek mümkündür. Hâlen son yüzyılın en büyük tefsir yazarlarından biri kabul edilen Elmalılı, hissî mucizelerin aklî imkânına ilmî izahlar getirerek çağdaş bilimin bugün her şeyi bulmuş ve bilmişçesine bazı şeyleri inkâr etmesini doğru bir tavır olarak görmemektedir. Elmalılı, birkaç asır önce inanılmaz görülen bazı olayların artık sıradan bir olay gibi karşılanmasından yola çıkarak meseleleri Allah'ın kudret ve iradesinin genişliği²²⁴

²²⁰ Reşîd Rızâ, *age.*, 213-214.

²²¹ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 7: 382.

²²² Reşîd Rızâ, *age.*, 235.

²²³ Reşîd Rızâ, *age.*, 238.

²²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, Bakara suresinin 260. âyetinde geçen Hz. İbrahim'in Rabbinden ölünün nasıl diriltildiğini görmeyi isteme mucizesini izah ederken, diriltmenin nasıl gerçekleştiğinin kendisine gösterilmesini istediği şeklinde yorumlamaktadır. Yazır, mümkün olan varlıkların hepsine galip ve hâkim olan ve hiçbir sebebe mahkûm ve mağlup olmayan izzet sahibi Yüce Allah'ın ölüleri dilerse kendinden başka hiçbir sebebe bağlı kalmadan diriltebileceğini ifade ederek Allah'ın kudretinin genişliğine vurgu yapmaktadır. Bk. Yazır, *age.*, 2: 266. Yazır, Şakku'l-kamer hadisesini de Resulullah'ın duası üzerine İlâhi iradenin tecellisi olarak değerlendirmektedir. Bk. Yazır, *age.*, 7: 619.

açısından değerlendirmenin daha isabetli olduğu kanaatini taşımaktadır. Böylece pek çok şeyin ne kadar kolay olduğunun farkına varılabilir.²²⁵

Modern İslam düşünürlerinin hissî mucizelerin aklî imkânı konusundaki tavırları genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir. Onlar özellikle mucizelerin aklen mümkün olduğu kanaatini taşımaktadır. Bilimsel açıdan mucizelere yöneltilebilecek imkânsızlık iddiası en fazla bilimsellik çerçevesinde yapılabileceği için, böyle bir itirazın bağlayıcılığı da tutarlılığı da tartışılabilir. Zira bilimsel bilginin temel özelliğinin yanlışılanabilir olması ve sürekli değişimi, bu noktada kesin bir hükme varmayı engellemektedir. Onlara göre mevcut bilimsel teorilere dayanılarak mucize olgusunun reddedilmesi ise hem bilimselliğe aykırıdır hem de tutarlı değildir.²²⁶

2.1.1.3. Hissî Mucizede Olağanüstülük ve Sünnetullah

Yüce Allah'ın âlemdeki her şeyi birden yaratmayıp bir oluşa bırakması ve bu oluş içinde olağanüstü/hârikulâde kabul edilen veya edilmeyen olayları var etmesi,²²⁷ Allah'ın kudret ve iradesini gösterdiği gibi irade sahibi insanla ilişkisinin sürekliliğini de göstermektedir. Allah'ın insanlarla iletişime geçmesi de bu sürekli ilişkinin bir parçasıdır. Tarihi süreç içinde Yüce Allah, yarattığı insanın eksikliklerini, korkularını, kaygılarını vs. gidermek için peygamberler vasıtasıyla insanlarla iletişim içinde olmuştur. Allah'ın insanla kurduğu bu iletişimin doğruluğuna delil olmak üzere de peygamberlere olağanüstülük içeren mucizeler göndermiştir. Mucizeler konusunun modern İslam âlimleri için en hassas ve kırılmalara yol açan kısmı da tam olarak bu noktadır. Olağanüstü yani tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde gerçekleşen hissî mucizeler, o asrın determinist bilim anlayışıyla nasıl bağdaşacaktır?

Modern İslam âlimlerinin bu soruna kendi geliştirdikleri olağanüstülük ve sünnetullah anlayışları çerçevesinde cevap bulmaya çalıştıkları söylenebilir. Bu bölümde görüşlerine yer verilen âlimlerin tamamının hissî mucizeleri asrın düşünce anlayışına uygun sebep-sonuç kanunları çerçevesinde değerlendirdiklerini de

²²⁵ Bayram, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Mucizelere Bakışı", 93.

²²⁶ Mucizenin bilimle olan münasebeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Karadeniz, *age.*, 95-98.

²²⁷ "...O her an yaratma halindedir." (Rahmân 55/29)

belirtmek gerekir. Ancak onların sebep-sonuç kanunlarından anladığıyla pozitivist ve materyalist düşünürlerin anladığı arasında bir farklılık bulunmaktadır. Modern İslam düşünürlerinin sebep-sonuç çerçevesi, tabiat ve tabiatüstünü içine alacak şekilde geniş ve ilahi kapsamlıdır. Bu bağlamda modern İslam âlimlerinin Batılı düşünürlerden farklı olarak tabiatı dinî bir çerçeve içinde işlediği görülmektedir.

Yukarıda belirtildiği gibi Modern İslam âlimleri tabiatta imkânsız veya çelişkili gibi görünen olağanüstü olayları mümkün görmektedir. Tabiatı var olan kanunlar Yüce Allah'ın müdahalesinden bağımsız olmadığından Allah sonsuz kudret ve iradesiyle gerekli gördüğü her an tabiatı müdahale edebilir. Modern İslam âlimlerine göre Allah'ın bu müdahalesi, yine O'nun koyduğu kanunlar çerçevesinde olmaktadır. Bu kanunlar aynı zamanda Allah'ın fiillerinin her daim belli bir amaca yönelik olduğunun da bir göstergesidir. İfade etmek gerekir ki Allah'ın fiillerindeki amaçlılık yani hikmet kavramı, hissî mucizeleri açıklarken âlimlerimizin en çok üzerinde durduğu kavramlardan biridir.²²⁸ Bu kavramdan ötürü modern İslam âlimleri hissî mucizeleri tabiat kanunlarının ters yüz edilmesi olarak kabul etmemektedirler.²²⁹ Çünkü onlara göre Allah, kendisini hem hikmet sahibi olarak tanıtır hem de sünnetullahın değişmeyeceğini söylerken hissî mucizeleri amaçsız veya ilahi kanunlara muhalif olarak yaratmaz. Hatta Yüce Allah bu kanunları kimsenin hatırı için bile değiştirmez.²³⁰ Bundan dolayı onlar mucizelerdeki hârikulâdelikleri âdet dışı olarak görmemektedir. Nitekim açıklamaları da bu yöndedir. Şayet ortada tabiat kanunlarını aşan bir olay varsa onlara göre olması gereken sonucu değiştirecek yeni sebepler Allah tarafından devreye sokulmaktadır. İşte bu yeni sebepler neticesinde ortaya çıkan alışılmadık olaylar insanlar tarafından olağanüstü olarak algılanmaktadır.

Allah tarafından devreye sokulan bu yeni sebepler, Şah Veliyyullah'ın yukarıda bahsedilen mucize tasnifine göre üç başlıkta toplanmaktadır. Buna göre

²²⁸ Şah Veliyyullah Dihlevî, *age.*, 1: 114; Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 7: 571, 8: 314-317, 13: 100, 118; Reşîd Rızâ, *age.*, 227; Yazır, *age.*, 2: 266; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, sad. Sabri Hizmetli, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013) 220-222, 375-381.

²²⁹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Te'vilu'l-Ehâdis fî Rumuzi Kasasi'l-Enbiya*, thk. Gulam Mustafa Kâsmî, (Haydarabat 1999), 101'den naklen İlhan, *age.*, 146; Muhammed Abduh, *age.*, 133; Reşîd Rızâ, *age.*, 233; İsmail Hakkı İzmirli, *el-Cevâbu's-Sedid*, 24; *Muhassal: Yeni Kelam İlmine Giriş*, trc Refik Ergin, (Ankara: Ötüken Yayınları, 2014), 74-75; Yazır, *age.*, 4: 272-273; Hamidullah, *age.*, 144.

²³⁰ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 118.

mucizeler peygamberlerin duasıyla, mele-i a'lada alınan kararlarla veya semada şekillenen bir kararın ilahi sünnete uygun bir şekilde harici sebeplerle meydana gelmektedir. Söz gelimi Dihlevî, bir taşın yuvarlanırken bir meleğin ona etki edebileceğini ve taşın tasavvur olunamayacak uzaklıktaki bir mesafeye gidebileceğini iddia etmektedir. Ona göre bu gibi harici sebeplerle meydana gelen mucizeler, nadiren görülen olayları barındırması dolayısıyla insanlar tarafından olağanüstü/hârikulâde olarak kabul edilmektedir.²³¹ Dihlevî, hissî mucizelerde görülen bu hârikulâdelikleri sünnetullah kapsamında değerlendirdiği gibi Allah'ın âlem ve insanla ilgili bu tür tasarruflarında ortaya çıkan sebep-sonuç ilişkisine de değinmektedir.²³² Dihlevî Allah'ın bir şey yarattığında, o şeyin yanında başka bir şeyi de beraberinde getirdiğini iddia eder. Ona göre Allah, bu şekilde varlıklar arasına bir ayrılmazlık veya birbirine bağlılık münasebeti, yani *lüzum* ilişkisi koymuştur.²³³

Görüldüğü gibi Dihlevî varlıklar arasındaki lüzum ilişkisiyle aslında, tabiatta gerçekleşen olaylar arasındaki sebep-sonuç zincirinin Allah tarafından belli bir düzene bağlanan zorunlu bir ilişki olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Yani Dihlevî ortada bir sebep varsa sünnetullah dairesinde ona göre de bir sonuç meydana geldiğini iddia etmektedir. Ona göre Yüce Allah'ın bozulmasını istemediği bu düzen ancak ilahi hikmet gereği yalnızca kendisinin müdahalesiyle bozulabilir. Dihlevî birbiriyle çatışan sebeplerin varlığında yani sebepler ile sonuçlar bir arada meydana gelemeyecek durumda ise ilahi hikmetin hayır nizamına daha uygun olan bir sonucun gerçekleşmesini sağladığını ifade etmektedir. Çünkü ona göre âlemin işleyişinde mutlak manada gözetilen şey, hayır nizamıdır. Allah sürekli olarak âleme bu doğrultuda müdahale edip ilahi hayır nizamına göre sonucun meydana gelmesini sağlamakta ve bazen güçlü olan sebebi, bazen ise neticesi hayırlı olan sebebi tercih edilebilmektedir.²³⁴ Bu durumda

²³¹ Dihlevî, *Te'vilu'l-Ehâdis*, 101' den naklen İlhan, *age.*, 146.

²³² Dihlevî'ye göre Allah'ın âleme yerleştirdiği kuvvetler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 1: 112-113.

²³³ Dihlevî bir şey meydana geldiğinde onun lazımı olan şeyin de meydana geldiği görüşüne delil olarak Hz. Peygamber'in "Allah Teâlâ, bir kulun bir yerde ölmesine hükmettiği zaman, ona orada bir ihtiyaç yaratır (ve adam oraya gider ve orada ölür)." hadisini nakli delil olarak zikretmekle birlikte, aklî olarak da böyle olmasının gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bk. Dihlevî, *age.*, 1: 114.

²³⁴ Dihlevî, *age.*, 1: 114.

Allah'ın takdir ettiği şey için sebep zayıf ise sünnetullah bu sebebin etkisinin artırılması ve o güçlü bir sebepmiş gibi etki etmesi doğrultusunda tecelli etmektedir. Zira Şah Veliyyullah'a göre "Olan bir şey varsa, o mutlaka olmaya en layık olduğu için olmuştur."²³⁵ Dihlevî'nin bu yaklaşımının bir örneği, ateşin Hz. İbrahim'i nasıl yakmadığını açıklarken görülebilir:

Hz. İbrahim Allah'ın yerine tapılan şeylerden iyice nefret ettiği için putları parçalamış ve neticede ateşe atılmıştı. Fakat o, Allah'ın kendisinden razı olduğu bir kuluydu ve O, onun dünyada yaşamasını arzuladı. Bunun için soğuk bir bölgeden gelen ve aşırı derecede soğukluk taşıyan rüzgârı ateşin üzerine estirerek onun etkisini değiştirdi. Bu yakıcı ateş ve serin rüzgârın karşılıklı çatışmasından hoş ve latif bir hava meydana geldi.²³⁶

Ateşin yakma özelliği kuvvetli olan sebeptir ve normalde olması gereken Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında ateşin onu yakmasıdır. Ancak Yüce Allah hayır nizamı gereği Hz. İbrahim'in dünyada yaşamasını takdir etmiştir. Bundan dolayı güçlü olan ateşin yakma sebebi yerine, zayıf olan ateşte yanmama sebebi tercih edilmiştir. Bu noktada sünnetullah devreye girerek zayıf sebep olan ateşte yanmamanın etkisi rüzgâr vasıtasıyla artırılmakta ve güçlü sebep hâline gelmektedir. Dihlevî'ye göre Hz. İbrahim'in ateşte yanmamasının sebebi budur. Dihlevî bu yaklaşımıyla mucizede gerçekleşen olağanüstülüğün âdet dışı olmadığını yani sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde gerçekleştiğini, tabiat ve tabiatüstü dünyayı kapsayan bir sünnetullah yelpazesi içinde cereyan ettiğini ispat etmek istemektedir. Ayrıca Dihlevî yaptığı bu yorumla kudret ve iradesiyle alışılmışın dışında bir tercihte bulunan Yüce Allah'ın, olayın gidişatını olağanüstü ve fakat insan aklının alabileceği bir şekilde nasıl değiştirebileceğini de göstermektedir. Şah Veliyyullah Dihlevî'nin sünnetullah anlayışı, doğa kanunlarının Allah'ın iradesinden bağımsız olmadığı ve O'nun bu kanunlara müdahalesinin mümkün olduğu varsayımına dayanır. Diğer bir ifadeyle olaylara Allah'ın irade ve kudretini dâhil etse de hissî mucizelerin fiziki dünyanın kanunları çerçevesinde meydana geldiğini söyleyerek rasyonel bir tarzda açıklamaya çalışmaktadır.

²³⁵ Dihlevî, *age.*, 1: 114.

²³⁶ Dihlevî, *Te'vilu'l-Ehâdis*, 25'den naklen İlhan, *age.*, 147.

Şah Veliyullah Dihlevî'nin *saat yaklaştı ve ay yarıldı*²³⁷ âyeti hakkındaki değerlendirmesine bakıldığında yine bu rasyonellik görülebilir. Şah Veliyullah Dihlevî *inşikâku'l-kamer* hadisesini Hz. Peygamber'in hayatında gerçekleşmiş bir mucize olarak değil, kıyametin yaklaştığını gösteren alâmetlerden biri olarak değerlendirmektedir.²³⁸ Dihlevî'ye göre bu olayın nasıl gerçekleşeceği açıklanabilir. Şöyle ki arkasında bir dağ ya da kalın bir bulut olan, parlak su zerrecikleri bir araya toplanacak ve bunlar âdetâ bir ayna hâline gelecektir. Sonra bunun üzerine ayın sureti düşecek ve insanlar gökte sanki iki ay varmış gibi göreceklidir. Belki, sureti buraya (su zerreciklerinden oluşan ayna benzeri şeye) düşen ay, semada gördüğümüzden başka bir ay olacaktır. Belki de ayın kendisi saklanacak ve havada iki parça gözükecektir. Dihlevî, bütün bunların olmasını imkân ve ihtimal dâhilinde görmektedir. Bununla birlikte o, Allah'ın kudretinin her şeye yeteceğini ve bu olayın gerçek bilgisinin Allah katında olduğunu söyleyerek geleneksel tavırla arasındaki mesafeyi muhafaza etmeyi de sürdürmektedir.²³⁹

Şah Veliyullah Dihlevî'de her ne kadar rasyonellik çizgisi ağır bassa da yer yer geleneksel kabullere ve mistik yorumlara bağlılık da göze çarpmaktadır. Onun söz konusu bu tercihinin izlerini *şakk-ı sadr*²⁴⁰ hadisesi hakkındaki değerlendirmelerinde görmek mümkündür. O *şakk-ı sadr* hadisesinin vukuunu kabul etmekte ancak olayı ifade edildiği gibi tasavvufi tecrübe açısından yorumlamayı tercih etmektedir. Rivayetlerde geçen *şakk-ı sadr*'in cismanî ve ruhanî boyutlarına işaret eden Dihlevî bu olayın misâl âlemi ile şehadet âlemi arasında bir hâl ile vuku bulduğunu ileri sürmektedir. Dihlevî'ye göre peygamberler fitraten maddî ve manevî her türlü kirden arınmış kişiler olmakla birlikte, bu fitrî özellikleri zaman içerisinde daha da kemâle ermektedir.²⁴¹ Bu bağlamda Dihlevî Hz. Muhammed'in göğsünün yarılması hadisesini, onu vahye hazırlayan manevî bir operasyon olarak değerlendirmekte ve şöyle demektedir:

²³⁷ Kamer 54/1.

²³⁸ Şah Veliyullah Dihlevî burada Hz. Peygamber'in ayın yarılacağını vukuundan önce haber vermesi yönüyle bir mucizenin söz konusu olduğunu düşünmektedir.

²³⁹ Dihlevî, *Te'vilu'l-Ehâdis*, 103-104'den naklen İlhan, *age.*, 147.

²⁴⁰ Şakk-ı Sadr, Hz. Peygamber'in göğsünün melekler tarafından açılıp kalbinin üstün niteliklerle bezenmesini ifade etmektedir. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Erdinç Ahatlı, "Şakk-ı Sadr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 309-310.

²⁴¹ Dihlevî, *age.*, 6-7'den naklen İlhan, *age.*, 129.

Göğsünün yarılması, iman ve hikmetle doldurulmasının hakikati, meleki nurların galebesi, tabiat ateşinin söndürülmesi, yapısının *hazire-i kuds* 'ten üzerine inecek olan feyizleri kabule hazır hâle getirilmesidir.²⁴²

Şah Veliyyullah'ın *şakk-ı sadr* olayına yaptığı bu açıklama, onun Kur'an-ı Kerim'deki hissî mucize âyetlerinin yanı sıra İslamî literatürdeki rivayetleri de akla yaklaştırıp yorumlama ihtiyacı hissettiği ve böylece gelenek ile modern arasında her anlamda bir uzlaşa sağlamaya çalıştığı fikrini akla getirmektedir. Zira İslam geleneğinde âyetlerin yanında Hz. Peygamber hakkındaki bu tür rivayetler de kabul görmektedir.

Muhammed Abduh da mucizeler hakkında Dihlevî'ye benzer görüşler taşımaktadır. Abduh mucizeleri açıklarken tabiat yasalarının değişmezliğine vurgu yapmakta ve Yüce Allah'ın olağanüstü durumlara özel hususi kanunlar var ettiğini iddia etmektedir. Abduh, Allah Teâla'nın her şeye kâdir ve tamamen muhtar olduğuna iman edildiğinde mümkünâta istediği şekli vermesine ve onları ezeli ilmi ile belirlediği sebeplere bağlı kılmasına inanmaya engel herhangi bir şeyin olmadığını ifade etmektedir.²⁴³ Bu yüzden sisteme aykırı bir olayın gerçekleştiği kesin bir delile dayandığında bu durumun bir kusur olarak görülmesinden ziyade, bir hikmete binaen gerçekleştiğinin kabul edilmesinin daha doğru olacağı kanaatindedir. Hatta Abduh kâinat hakkında bilinmeyenlerin, bilinenlerden fazla olduğuna ve insanoğlunun kâinatı tam olarak kavramasının mümkün olmadığına inanmaktadır.²⁴⁴ Muhammed Abduh'un bu görüşünü Reşîd Rızâ da paylaşmaktadır.²⁴⁵ Dolayısıyla her iki isme göre de hissî mucizelerde genel sebep-sonuç kanunlarını ihlal eden herhangi bir durum yoktur. Onlar daha önce de ifade edildiği gibi mucizeye tabiat kanunlarının yaratıcısı olan Yüce Allah'ın özel bir kanunu olarak bakmaktadır. Bu özel yasa içinde aslında doğal olan olaylar az görüldüğü için, insanlar tarafından bu hadiseleri tabiat kanunlarına aykırı olarak değerlendirmektedir. Buradan hareketle ifade edilebilir ki Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşîd Rızâ mucizeyi sünnetullahın bir bölümü olarak değerlendirmekte ve ona da bir yasa olarak bakmaktadır.²⁴⁶ Bundan dolayı onlara göre hârikulâde

²⁴² Dihlevî, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, 2: 514.

²⁴³ Abduh, *age.*, 133.

²⁴⁴ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 118.

²⁴⁵ Reşîd Rızâ, *age.*, 233.

²⁴⁶ Mehmet Zeki İşcan, "Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2006): 47.

olan olaylar, Allah'ın yaratmadaki kanunlarının değişmezliğine inanmayı engellemektedir.²⁴⁷ Zira her ikisi de bu yasanın rastgele olmadığını, Allah'ın hikmetinin gerekli kıldığı ölçüler dairesinde gerçekleştiğini kabul etmektedir.²⁴⁸ Gerek Dihlevî'nin gerekse Abduh ve Reşîd Rızâ'nın mucizeleri izah ederken ortaya koydukları sünnetullah anlayışları, hem tabiatı hem de tabiatüstünü yani Allah'ın kudret ve irade keyfiyetini kapsamaktadır.

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın peygamberlerin herhangi bir dahlinin olmadığı, doğrudan Allah'ın fiili olan²⁴⁹ mucizeleri *tekvinî*; peygamberlerin bir fiili sonucunda ortaya çıkan mucizeleri ise *ruhanî* mucizeler olarak kabul ettiğinden yukarıda bahsedilmişti. Onlar birinci kategorideki mucizeleri Allah'ın kudret ve iradesine bağlamakla birlikte, bu mucizelerin taşıdığı hârikulâdelikleri akıl açısından mümkün görmektedirler. Nitekim sünnetullah anlayışlarında maddî âleme has olan kanunlar olduğu kadar manevî/ruhanî/gaybî âlemin²⁵⁰ işleyişine dair kanunlar da vardır. Maddî ve manevî âlemin bağlantı halkası olan insan ise her iki âlemin de kanunlarına tabidir.²⁵¹ Bir başka deyişle insan hem doğa kanunlarına hem de ruhlar âleminin kanunlarına tabidir. Bundan dolayı onlar bazı insanların elinde, diğer insanların daha önce görmediği hârikulâdeliklerin ortaya çıkmasının normal

²⁴⁷ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 1: 437.

²⁴⁸ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 4: 115. Ayrıca Reşîd Rızâ sünnetullahın Allah'ın dışında hiç kimse tarafından tam olarak kavranamayacağını ifade etmektedir. Ona göre insanlık sünnetullah üzerinde ne kadar çok düşünürse düşünsün, önceden bilmedikleri ve ummadıkları birçok sırlı ve garip olaylarla karşılaşacak ve nihai sona hiçbir zaman erişemeyecektir. Reşîd Rızâ, *age.*, 227.

²⁴⁹ Reşîd Rızâ, Hz. Mûsâ'nın asâsını koşan bir yılan şeklinde gördüğünde oldukça korktuğunu ve arkasını çevirdiğini, korkusunun şiddetinden geri dönemediğini ve ancak Allah onu sakinleştirdiğinde kendine geldiğini örnek göstermektedir. Bu hadisenin ve Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e hitaben "... (Ey Resulüm!) attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı..." (Enfâl 8/17) ya da Hz. Peygamberden mucizeler isteyen kimselere cevap mahiyetinde "...De ki; Rabbimin şânı yücedir. Ben sadece elçi olan bir insan değil miyim?" (İsrâ 17/93) ve "...De ki; mucizeler ancak Allah'ın katındadır..." (En'am 6/109) anlamdaki âyetlerin, tekvinî mucizelerde resullerin hiçbir dahlinin olmadığını gösterdiğini belirtmektedir. Reşîd Rızâ, *age.*, 208-209.

²⁵⁰ Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın ruhlar âlemi olarak adlandırdıkları şey, Hind fakirleri gibi kişilerin riyazetle iradeyi veya maddenin güçlerini ve özelliklerini belli bir yöne yöneltme kabiliyetidir. Reşîd Rızâ, *age.*, 221.

²⁵¹ Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'ya göre insan bu iki âlem arasındaki zincirin bağlantı halkasıdır. İnsanın cesedi ve cesedinin hayatı fonksiyonları maddî âlemde ruhu ise manevî âlemdendir. İnsan, ceset âleminde oldukça madde ve onun kanunlarıyla, şahsi ve umumi ihtiyaçlarıyla meşgul olur ve bu meşguliyet onunla, gaybi âlem arasında perde olur hatta kendini tamamlayan ruhunun bile farkında olamaz. Ruhun ceset üzerindeki hâkimiyet ve zuhuru ahiret hayatında gerçekleşir. Ancak Allah, peygamber ve elçilerden seçtiği bazı kimselere lütfu ve rahmetiyle meleklerle iletişim ve onlardan vahiy alma imkânı verir. Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 100.

olduğuna inanmaktadırlar. Abduh ve Reşîd Rızâ'nın mucizeleri gelenek ile modernin bilimsel veriler ışığında uzlaştırma çabası olarak da yorumlanabilecek bu anlayışı, Hz. İsa'nın mucizeleri üzerinden daha iyi anlaşılacaktır.

Bilindiği üzere Hz. İsa eşi olmayan bir anneden doğmuştur. Bu doğum elbette sıra dışıdır ve yorumlanmaya ihtiyacı vardır. Reşîd Rızâ'ya göre Hz. İsa, Allah'ın kudreti sayesinde Hz. Meryem'in bir anlamda kendisini ruhanî bir şekilde hamile bırakmasıyla dünyaya gelmiştir. Bu sebep, insanlarca bilinmeyen alışılmamış bir sebeptir.²⁵² Bu noktada bilimin kendiliğinden üremenin imkânını ortaya koyduğunu hatırlatan²⁵³ Reşîd Rızâ, Kur'an'da geçen bu ilahi âyetin ispatlanabileceğini ifade etmektedir. Kalbi etkisi altına alan ve sinir sistemine hâkim olan inancın, insan vücudunda mutad olana aykırı sonuçlar meydana getirebileceğini ifade ederek Hz. İsa'nın doğumunu açıklamaktadır. Reşîd Rızâ'ya göre Hz. Meryem'e Allah çocuk vereceğini müjdeleyince Hz. Meryem'in bu kuvvetli imanından ve inancından ötürü bedeni kendi kendini döllemiştir. Reşîd Rızâ konuya şöyle devam eder:

Bu aynen kuvvetli inancın, sağlam kişinin mizacında etkili olmasına ve onun bundan dolayı hastalanmasına veya ölmesine ve hasta kişinin mizacında etkili olup onunda iyileşmesine benzemektedir. İşte başka bir surede sözü edilen “Ruh” da, bu tesirin tamamlayıcısı durumundadır.²⁵⁴

Görüldüğü üzere Reşîd Rızâ Hz. Meryem'in hamile kalmasının tabiat kanunlarına uygun bir şekilde gerçekleşebileceğini, yaşadığı çağın bilimsel verilerinden yararlanarak izah etmeye çalışmaktadır. Nitekim kendisi de Hz. İsa'nın bu olayını tabiat kanunlarına yaklaştırmaya çalışarak yorumladığını itiraf etmektedir. Buna ilaveten Reşîd Rızâ, Hz. İsa hakkında *kapalı ve daha hassas* olarak nitelendirdiğı ancak doğruya daha yakın olduğunu düşündüğü ikinci bir yoldan da bahsetmektedir. Yalnız kendisi konuyu izah etmeden önce, somut varlıklar üzerinde etkisi olan ve kendisinin *ruh* olarak adlandırdığı bir varlığın mahiyetini açıklamaktadır. Reşîd Rızâ bu ruhun canlılarda gelişmeyi, hareketi ve üremeyi sağlayan latif bir varlık olduğunu ifade etmekte ve örnekler vermektedir. Ona göre maddeler üzerinde etki yaratan elektrik, canlıların esas olan suyu oluşturan oksijen ve hidrojen, canlıların yaşamasını sağlayıp hareket ettiğinde

²⁵² Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 3: 435.

²⁵³ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 3: 436.

²⁵⁴ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 3: 436-437.

rüzgâr adını alan hava birer ruhtur. Kâinatta görülen birçok değişikliğin bu ruhlar sayesinde olduğunu iddia eden Reşîd Rızâ, bu ruhların akıl ve idrak sahibi olduklarında etkilerinin daha büyük olabileceğinin mümkün olduğunu iddia eder. Latif varlıklar kategorisinde kabul ettiği ruhun mahiyeti hakkında kısa değerlendirmelerinden sonra Hz. Meryem'in hamile kalmasıyla ilgili şu ifadeleri kullanır:

Şimdi bu girişten sonra diyoruz ki: Kâinatta dağılmış olan ruhları görevlendiren Allah, Hz. Meryem'e kendi nezdinden bir ruh göndermiş, o da ona üflemiştir; onun bu üflemesi Meryem'in rahminde döllenme meydana getirmiş ve o da Hz. İsa'ya hamile olmuştur.²⁵⁵

Sonuç olarak Reşîd Rızâ ve hocasına göre Hz. İsa'nın mucizevi doğumu Allah'ın kudreti, iradesi ve ruhlar âlemindeki kanunları çerçevesinde meydana gelmektedir. Bu şekilde alışılmışın dışında hârikulâde olarak dünyaya gelen Hz. İsa'nın sahip olduğu ruhî güç, her iki isme göre de diğer insanlarınkinden farklıdır. Bu yüzden Hz. İsa'nın elinde farklı ve birçok mucize gerçekleşmektedir.²⁵⁶

Hz. İsa'nın çamurdan kuş yapması ve ölüleri diriltmesi, Reşîd Rızâ ve hocasının hârikulâdelikler açısından belki de açıklamakta en zorlandıkları mucizelerindendir. Zira onlar bu konuyu tefsirlerinde iki defa ele almaktalar ve ilk görüşlerinden rücu ettiklerini beyan etmektedirler.²⁵⁷ Reşîd Rızâ eserde geçen ilk görüşlerinde Kur'an'da çamurdan bir kuş yapıldığının²⁵⁸ belirtildiği hâlde yapılan kuşun Hz. İsa tarafından bilfiil yaratıldığından bahsedilmediği söyler. Hz. Peygamber'den bu olayın detaylarına ilişkin herhangi bir rivayet ulaşmadığını da dikkate alan Reşîd Rızâ, hocası ve kendisinin bu mucizenin gerçekleşmesinde Hz.

²⁵⁵ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 3: 437.

²⁵⁶ Reşîd Rızâ Hz. İsa'nın ruhî gücünü sönmüş bir lambaya dokunulduğunda, pozitif elektriğin, negatif elektrik ile etkileşime girerek lambanın yanmasına benzetmektedir. Ona göre Hz. İsa ölüleri diriltirken kalbini ve duasını Allah'a, güçlü seyyal ruhunu cesede çevirerek Allah'ın izni ve iradesiyle, ölünün ruhu tekrar cesede dönmüştür. Bu mucize, tıpkı kalp masajı ve suni teneffüsle insanın hayata geri dönmesi gibi ruhanî sebeplerle gerçekleşmiştir. Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 109-111.

²⁵⁷ Ali İmran suresinin 49. âyetinde yaptıkları ilk yorumdan, Mâide suresinin 110. âyetine geldiklerinde rücu ettiklerini ifade etmektedirler. Krş. Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 3: 439 ve 7: 371-373.

²⁵⁸ “Onu İsrâiloğulları'na elçi kılacak ve o şöyle diyecek: Kuşkuya yer yok, işte size rabbinizden bir mucize ile geldim; size çamurdan kuş biçiminde bir şey yapar ona üflerim, Allah'ın izni ile derhal kuş olur; yine Allah'ın izniyle körü ve cüzzamlıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim; ayrıca evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz elbette bunda sizin için bir ibret vardır.” (Al-i İmrân 3/49)

İsa'nın herhangi bir dahlinin olmadığına inanmaktadır.²⁵⁹ Dikkat edilirse Reşîd Rızâ ve hocası Hz. İsa'nın bu mucizesini herhangi bir sebep-sonuç ilişkisine bağlayamadıklarından olsa gerek doğrudan Allah'ın fiiliyle gerçekleşen tekvinî mucizeler kategorisine dâhil etmektedir. Ancak daha sonra Abduh ve Reşîd Rızâ Hz. İsa'nın herhangi bir etkisinin olmadığını savundukları bu mucizeyi kendi sünnetullah anlayışları içinde ve daha doğru olduğuna inandıkları bir biçimde determine etmektedirler. Buna göre Yüce Allah Hz. İsa'nın nefesini çamurdan yapılmış olan kuş şekline hayatın nüfuz etmesi için sebep kılmıştır.²⁶⁰ Bir başka ifadeyle onlara göre Hz. İsa'nın çamurdan bir kuşa ya da herhangi bir ölüye hayat vermesi,²⁶¹ Yüce Allah'ın özel olarak dilemesi ve imkân vermesiyle birlikte sebep-sonuç zinciri içinde meydana gelen ruhanî bir mucizedir.²⁶²

Görüldüğü gibi âlimlerimiz hissî mucizeleri yorumlarken kapalı olduğunu kabul ettikleri noktalara sonradan fırsatını bulduklarında rasyonel izahlar getirmekte ve Allah'ın fiilleri ile doğal sebep-sonuç zincirinin uyum içinde olduğunu modern zihniyete göstermek istemektedir. Onların hissî mucizeleri rasyonelleştirme konusunda biraz ileri gittikleri düşünüldüğünden, bazı görüşleri diğer İslam âlimlerinin şiddetli eleştirilerine hedef olmaktadır. Söz gelimi Muhammed Abduh'un Fil hadisesi²⁶³ hakkındaki yorumu, kendisiyle benzer bir sünnetullah anlayışına sahip olmasına rağmen Elmalılı Hamdi Yazır tarafından tenkit edilmiştir.

²⁵⁹ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 3: 439.

²⁶⁰ Reşîd Rızâ Hz. İsa'nın çamurdan bir kuş yaptığını, sonra ona üflediğini ve Allah'ın izni ve dilemesiyle ya da kolay kılması veya tekvinî (yapması) ile kuş olduğunu ifade etmektedir. Reşîd Rızâ'ya göre Yüce Allah Hz. İsa'nın nefesini bu çamurdan yapılmış olan kuş şekline hayatın nüfuz etmesi için sebep kılmıştır. Yani çamurdan kuşu Hz. İsa yaparken ona hayatı Yüce Allah vermektedir. Reşîd Rızâ çamurdan kuş mucizesini açıklarken bir noktaya daha dikkat çekmektedir. Hz. İsa'nın kuşu diriltme mucizesini gerçekleştiren kuvvetin Hz. İsa'daki varlığının sürekli olup olmadığı meselesidir. Reşîd Rızâ çamurdan kuş yapma gücünün Hz. İsa'nın ruhaniyetinde olduğu ancak *Allah'ın izniyle* şeklindeki ifadenin Mesih'e bu gücün vücutta sürekli var olabilecek şekilde verilmediğini ifade etmektedir. Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 7: 370.

²⁶¹ İncil'de geçen örnekler: Naim denilen yerde geçen dul bir kadının oğlunun diriltilmesi, (Luka 7/11-17); Matta İncili'nde geçen bir reisin kızının diriltilmesi, (Matta 9/18-26); Yuhanna İncili'nde geçen Lazar'ın mezara koyulduktan dört gün sonra Hz. İsa tarafından diriltilmesi. (Yuhanna 11/1-44)

²⁶² Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 7: 371-373.

²⁶³ "Rabbin filin yanındakilere neyi nasıl yaptı görmedin mi? Onların planlarını boşa çıkarmadı mı? Onların üzerine pışkın tuğladan yapılmış taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı? Sonuçta Allah onları yenilip ezilmiş ekine çevirdi." (Fil 103/1-5)

Muhammed Abduh'un Fil olayı²⁶⁴ hakkındaki değerlendirmeleri yaygın İslâmî kabullerden bir hayli farklı olmakla birlikte, yaşadığı çağın bilimsel zihniyetine daha uygun olduğu söylenebilir. Abduh Fil suresinde bahsedilen kuşlar ifadesinin, görülen veya görülmeyen, küçük ya da büyük hepsini birden içine alacak şekilde kullanıldığı görüşündedir. Burada İkrime ve Yakup b. Utbe'nin üzerinde ittifak edildiğini söylediği rivayetlerine dayanarak Abduh, Ebrehe'nin ordusunu felakete uğratan şeyin çiçek ya da kızamık mikrobü olabileceğini ifade etmektedir. Abduh'a göre bu hastalığı Allah rüzgârla birlikte kuşlar cinsine dâhil ettiği sinek veya sivrisineklerin taşıyabileceğinin, çamurdan taşların da rüzgârın taşıdığı ve bu hayvanların ayaklarına bağlanmış kuru zehirli bir taş olabileceğinin imkân dâhilinde olduğunu ifade etmektedir.²⁶⁵

Elmalılı Hamdi Yazır ise Fil olayını kendi mucize anlayışına sadık kalarak olağanüstü bir şekilde vuku bulan, ilahi iradenin bir fiili olarak görmektedir.²⁶⁶ Konuya, surede geçen kavramları izah etmekle başlar ve Fil olayının âyetler ve rivayetler çerçevesinde değerlendirmesini yapar. Elmalılı Fil olayını, mütevatir rivayetlerin ve Kur'an'ın açıkladığı gibi cinsi net bir şekilde bilinmeyen bir kuş sürüsünün, her birinin ağzında ve ayaklarında olmak üzere mercimek veya nohut büyüklüğünde üç adet taş taşıdığı ve kuşların bu taşları havadan Ebrehe'nin ordusunun üzerine atarak ordunun helak edilmesine yol açan ilahi bir mucize şeklinde açıklamaktadır.²⁶⁷ Fil olayında geleneksel görüşü benimseyen Elmalılı, Abduh'un hadisedeki ebâbil kuşlarını önce bir sinek sonra mikroplar olarak tasvir ettiğini dile getirerek çelişkiye düştüğünü söyler.²⁶⁸ Abduh'un *hicareten min siccîl* ifadesini "pişirilmiş çamurdan oluşan taşlar" olarak yorumlamak yerine bu hayvanların ayaklarına bulaşmış mikrop şeklinde algılayıp "çiçek veya kızamık hastalığı" olarak değerlendirmesini doğru bulmaz. Zira Elmalılı Abduh'un bu

²⁶⁴ Muhammed Abduh, Yüce Allah'ın fil olayıyla nebisine ve onun risâletinin ulaştığı kimselere kudretinin azametini göstermek istediğini dile getirmektedir. Bununla birlikte insanların okuyup öğüt ve ibret alması gereken bir mucize olduğunu söylemesine rağmen Abduh, fil olayının rivayetler doğrultusunda ayrıntılarına girilmesinde de bir sakınca görmediğini ifade etmektedir. Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 455.

²⁶⁵ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 456.

²⁶⁶ Yazır, *age.*, 10: 146.

²⁶⁷ Yazır, *age.*, 10: 136-160.

²⁶⁸ Yazır, *age.*, 10: 168.

yorumu yaparken İkrime'nin²⁶⁹ zayıf rivayetini delil olarak aldığı hâlde, rivayette geçen kuşların attığı taşları görmezden geldiğini ifade etmektedir. Yine Elmalılı, Abduh'un ordunun akıbetini anlatan *keasfin me'kül* ifadesini "kurt yemiş ekin" anlamında almak yerine söz konusu hastalıklardan dolayı derilerinin parça parça döküldüğü şeklindeki görüşüne de katılmamaktadır. Hatta daha da ileri giden Elmalılı, Abduh'un Fil hadisesine getirdiği yorumu surenin apaçık bir tahrifi olarak nitelendirmektedir.²⁷⁰ Yazır'ın, Fil hadisesinde Abduh'a yönelttiği diğer bir eleştiri ise tefsir yöntemiyle ilgilidir.

Elmalılı Hamdi Yazır, Muhammed Abduh'un Fil olayında mütevatir rivayetleri ve tarihi gerçekleri görmezden gelerek zayıf bir rivayeti delil olarak kullandığı ve kişisel değerlendirmelerini bu uydurma yorumlar üzerine yaptığını söyler.²⁷¹ Aynı zamanda Elmalılı, Abduh'un bu hadiseyi normal bir tabiat olayı gibi gösteren yorumlar getirerek materyalistlere hoş görünmek istediğini,²⁷² Kur'an metnini bozduğunu²⁷³ ve çelişkili ifadeler kullandığını²⁷⁴ belirterek büyük bir hataya düştüğünü iddia etmektedir. Elmalılı, Fil hadisesi üzerinden Muhammed Abduh'un tefsir yöntemini eleştirdikten sonra bir müfessir olarak da güvenilirliğini yitirdiğini, böylece eserinin kıymetini de düşürdüğünü ifade etmektedir.²⁷⁵ Elmalılı'nın Abduh'a yönelttiği eleştirilere bakılıp buradan onun hissî mucizeler hususunda tamamen geleneksel görüşü benimsediği anlaşılmamalıdır. Nitekim kendisi de yeri geldiğinde hissî mucizeleri bilimsel verilerle uzlaştırarak rasyonelleştirmeye çalışmaktan kaçınmamaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın sünnetullah anlayışında olağanüstü olayların vuku bulması mümkündür ve bu hârikulâdelikler veya mucizeler bir rastlantı sonucu

²⁶⁹ İkrime "tayran ebâbil" ile ilgili olarak şöyle demiştir; "Yeşil kuşlardı, denizden çıkmıştı, canavar başları gibi başları vardı, yanlarındaki taşları onlara atıyorlardı. Onlardan birisine değdiğinde onda çiçek hastalığı çıkıyormuş, çiçek hastalığının ilk görüldüğü gün o gün imiş, o günden ne önce ne de sonra görülmemiş" demiştir. Mustafa Çağrıcı, "Fil Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 69-70.

²⁷⁰ Yazır, *age.*, 10: 167.

²⁷¹ Yazır, *age.*, 10: 161-162.

²⁷² Yazır, *age.*, 10: 172.

²⁷³ Yazır, *age.*, 10: 162.

²⁷⁴ Yazır, *age.*, 10: 170,172.

²⁷⁵ Yazır, *age.*, 10: 174.

olarak değil²⁷⁶ bilim insanlarının daha sonra sebeplerini ortaya çıkarabileceği²⁷⁷ kanunlar çerçevesinde meydana gelmektedir.²⁷⁸ Elmalılı'nın determinizmi çağrıştıran bu sistemi içinde hârikulâdeliklerin nasıl yer aldığı gibi bir soru akla gelebilir. Kendisi bu sorunun cevabını tabiatta var olduğunu söylediği ve *değişim* ve *tekâmül* olarak isimlendirdiği kavramlarla açıklamaktadır. Yazır, öncelikli olarak olağanüstülüğü de âlemde sürüp giden âdetler kategorisine dâhil eder.²⁷⁹ Yazır'a göre tabiattaki kanunlar doğrultusunda gerçekleşen her bir varoluş veya değişim olağanüstülükle başlamaktadır ve gerçekleşen bu tekâmülün sınırları her daim özel bir olağanüstülükle birlikte ortaya çıkmaktadır. Mesela Yazır asânın zamanla çürüyüp kömür olarak organizmaya dönüşmesinde nasıl ki bir gariplik yoksa aynı olayın birdenbire ve daha büyük ölçekte olmasını düşünmenin, görmenin veya haberini almanın da çok garipsenmemesi gerektiğini ifade etmektedir.²⁸⁰

Elmalılı'nın değişim ve tekâmülü içeren âlemle ilgili tasavvurunda, üzerinde durduğu noktalardan biri de tabiatın içinde bir tekdüzeliğin olmadığı, bilakis sünnetullah gereği bir değişim ve dönüşümün söz konusu olduğudur. Ona göre tabiatta bir tekdüzelik olsaydı olaylar ve nesneler birbirinden ayırt edilemeyecekti. Yani cinslerden türlere, türlerden bireylere kadar uzanan farklılıklar olmaz ve varlıklar birbirinden ayrılmazdı. Her seçiş ve ayırım, varlıklarda bir değişimi ve âdet denilen tekdüzelikten kopuşu göstermektedir. Yazır'a göre bu durum tabiatta az da olsa bir olağanüstülüğün bulunduğunu göstermektedir ve her bir değişim başlı başına bilimsel bir kanundur. Bu yüzden o, bazı tabiat kanunlarının zamanla değişmesinin normal olduğuna ve bu değişimin ilk gerçekleştiği anda daha önce görülmemiş olmasından dolayı olağanüstülük ifade

²⁷⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, doğal afetler şeklinde gerçekleşen helak mucizelerinin rastgele gerçekleşmediğini vurgulayarak, bu hadiselerin Yüce Allah'ın tasarrufu altında ve ezelde takdir edilmiş olarak gerçekleştiğini ifade etmektedir. Yazır, *age.*, 4: 414, 5: 138.

²⁷⁷ Elmalılı Hamdi Yazır'ın aksine Reşid Rızâ hissî mucizeler hakkında "Bugün bizim açıklayamadığımız olaylar ileride mutlaka açıklanacaktır" şeklindeki düşüncede ıleri gidenleri eleştirmektedir. Reşid Rızâ her mucizenin açıklanamayacağını ifade ederken Allah'ın kudret ve iradesine vurgu yapmaktadır. Ona göre tabiat yasaları Allah'ın hikmeti gereğince sadece yarattıklarını bağlamaktadır. Bu yüzden ona göre tabiatta sebebi bilinemeyecek olaylar ortaya çıkabilir. Bk. Reşid Rızâ, *age.*, 204.

²⁷⁸ Yazır, *age.*, 4: 272-273.

²⁷⁹ Yazır, *age.*, 4: 268.

²⁸⁰ Yazır, *age.*, 4: 271.

ettiğine inanmaktadır.²⁸¹ Elmalılı Hamdi Yazır'ın bu noktada insana dair yaptığı bir kıyaslamayla özellikle mucize konusunu açıklığa kavuşturmuştur. Bu bağlamda Elmalılı'ya göre insan türü diğer canlı türlerine göre hârikulâdedir. İnsanlar içinden peygamber seçilen kimseler ise diğer insanlara göre ayırt edici hârikulâdelikler taşımaktadır.²⁸² Çünkü Allah tarafından elçi olarak seçilmekle onların ruhları âdeta tür üstü bir ayrıcalığa sahip olmaktadır. Peygamber seçilen insanların ilahi olanla bu şekilde bağlantılı olmaları ve ruhlarının insanın mutad olan türsel ruhundan farklı, olağanüstü bir değer taşıması Yazır'a göre peygamberlerin ellerinden mucizelerin zuhur etmesini anlaşılır kılmaktadır.²⁸³

Anlaşıldığı üzere Elmalılı Hamdi Yazır gerek canlılar arasında gerekse evrendeki varlıklar ve olaylar arasında tedrici bir değişimin olduğunu savunmaktadır. Yazır'ın, değişim ve tekâmül kavramları üzerinden kurguladığı ve yaşadığı çağın bilimsel teorileriyle uyum içinde olmasına dikkat ettiği bu tabiat anlayışıyla olağanüstü olayların varlığını temellendirmek istediği söylenebilir. Yine onun aşağıda değinilen olağanüstülüğü ortaya çıkaran asıl nedenle ilgili açıklamalarına bakıldığında bu amaç görüleceği gibi arkasındaki nedenin din ile bilimin arasını uzlaştırmak olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre doğada gerçekleşen her bir değişim ve evrimin bir nedene ihtiyacı vardır. Ancak Yazır burada, nedenin doğanın kendi içinde aranmaması gerektiğini bilakis doğaüstü bir etkinin aranmasının zaruri olduğunu düşünmektedir. Ona göre herhangi bir şeyin gerek bir andan bir ana ve gerekse milyarlarca yıldan sonra uğradığı değişim veya evrimi doğaya bağlamak anlamsızdır. Hem tabiatı kendi kendine gerçekleşen bir değişim ve evrimden bahsetmek hem de doğa kanunlarının değişmezliğini kabul etmek ona göre bir çelişkidir. Bu yüzden Elmalılı, tabiatın etkileyen değil aksine etkilenen olduğunu hatırlatarak tabiatı gerçekleşen her değişim ve evrimin Yüce Allah'ın tasarrufuyla gerçekleştiğinin kabul edilmesi gerektiğini savunur.²⁸⁴ Bununla birlikte tabiata aykırı gerçekleşen her olağanüstü değişimin, değişimi yapanın gücünü ve mutlak

²⁸¹ Yazır, *age.*, 1: 404-405.

²⁸² Yazır, *age.*, 4: 269.

²⁸³ Yazır, *age.*, 1:404.

²⁸⁴ Yazır, *age.*, 5: 282-283.

kudretini göstermesi²⁸⁵ bakımından önemli olduğunu da ifade eder. O, Yüce Allah’a olağanüstü durumlarda tevekkülde bulunup güvenildiği hâlde gerçekleştirmelerinin mantık açısından imkânsız görülmesini doğru yoldan ayrılmak olarak nitelendirir. Bu görüşünü, Kur’an’ın olağanüstülüklerden daha çok sürüp giden kanunlara dikkati çektiğini belirterek temellendirmeye çalışmaktadır.²⁸⁶ Yazır’ın bu yaklaşımının detaylarını, Hz. Yusuf ve Hz. Süleyman kıssalarında geçen “gömlek” ve “kuşlarla konuşma” mucizelerini yorumlarken yaptığı değerlendirmelerinde görmek mümkündür.

Elmalılı Hamdi Yazır, Hz. Yusuf’un kardeşlerinin kendi gömleğiyle birlikte Mısır’dan ayrılmalarının ardından çok kısa bir süre içinde kokusunun Hz. Yakub’a ulaşmasının,²⁸⁷ âyetin içinde geçen *rîh* yani rüzgâr kelimesi bağlamında anlaşılması gerektiğini savunur. Elmalılı’ya göre telgrafta olduğu gibi ses elektrik hızıyla nasıl ki kısa sürede çok uzaklara ulaşabiliyorsa havaya karışan koku zerreciklerinin de rüzgâr yoluyla kısa bir sürede Hz. Yakub’a ulaşması mümkündür.²⁸⁸ Hz. Süleyman’ın kuşlarla konuşma²⁸⁹ mucizesini ise onun gerçekte kuşdilini öğrenmediği, kendisine kuşların sesleri ve hareketleriyle ifade ettikleri hisleri, hisleri yöneten mantığı ve manevî yönü anlama yeteneği verildiği şeklinde açıklamaktadır. Hatta sıradan insanların bile hayvanların bazı seslerinden kastettikleri şeyleri anlamakta olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Elmalılı’ya göre burada mucize olan şey Hz. Süleyman’ın kuşların dilini öğrenmesi değil, onun kuşların mantığını bilmesidir.²⁹⁰

Yazır “Belkıs’ın tahtının anında gelmesi” olayının ve Hz. Süleyman’ın kuşlarla konuşmasının insanların henüz keşfedemediği kanunların varlığına işaret ettiğini iddia eder. Bu tür olayların, peygamberlerin elinde hârikulâde olarak gerçekleşmesi yönüyle mucize kapsamında değerlendirilmesi ve rabbani tasarrufu gösteren hârikulâdeler olarak kabul edilmesi gerektiğini savunur. Görüldüğü üzere

²⁸⁵ Elmalılı A’râf suresinin 54. âyetini delil göstererek Yüce Allah’ın evreni yarattığını ve arşa istiva ettiğini dolayısıyla eşyanın yaratılmasına ve işleyişine hâkim olan illetin eşyanın tabiatı değil arş üzerinde mutlak hâkimiyeti olan Allah Teâlâ’nın olduğunu belirtmektedir. Yazır, *age.*, 4: 272.

²⁸⁶ Yazır, *age.*, 4: 271.

²⁸⁷ “Kafîle Mısır’dan ayrılınca babaları, ‘Eğer bana bunamış demezseniz, inanın ben Yusuf’un kokusunu alıyorum!’ dedi.” (Yusuf 12/94)

²⁸⁸ Yazır, *age.*, 5: 252-253.

²⁸⁹ en-Neml 27/20-28.

²⁹⁰ Yazır, *age.*, 6: 326-327.

Yazır her iki mucizeyi de doğadaki ani değişimler sonucunda ortaya çıkan olağanüstülüklerle bağlamaktadır. Bunla birlikte Yazır'ın tabiattaki değişime vurgu yaparak açıklamaya çalıştığı Hz. Mûsâ'nın asâsıyla ilgili mucizeleri²⁹¹ ele alırken rasyonelliğin tüm kapılarını zorladığını da ifade etmek gerekir.

Elmalılı, Hz. Mûsâ'nın asâsını taşa vurmasıyla birlikte suyun fişkırmasının Allah'ın kudreti dâhilinde olduğunu ve Yüce Allah'ın bir şeyi yaratmayı dilediğinde onun sebeplerini de yarattığını ifade eder. Bu mucizenin Hz. Mûsâ'nın duası sebebiyle olduğunu ve asâsında patlama sebebi olacak her türlü mekanik güçlerin tasavvurunun mümkün olabileceğini söyler. Çünkü Allah dilerse böyle manevî dua ve maddî sebepleri bir araya getirebilir.²⁹² Ancak ona göre önemli olan burada taşın ve asânın nitelikleri değil su nimetinin bir sebebe binaen ortaya çıkmasıdır. Buna göre manevî sebep olan dua maddî sebep olan “asayı taşa vurma” fiili ile birleşerek su nimetine kavuşmanın sebebi olmuştur. Elmalılı, Hz. Mûsâ'nın asâsının yılanı dönüşme mucizesini ise tabiatta sebep-sonuç çerçevesinde gerçekleşen bir değişime bağlayarak açıklar. Daha önce ifade edildiği gibi o, bu gibi değişimleri gerçeğin tersyüz edilmesi olarak kabul etmemektedir. Zira Yazır'a göre Hz. Mûsâ'nın elindeki asâ aslında gerçek mahiyetini kaybedip yılanı dönüşmemiştir. Yazır bu iddiasına açıklık getirmek için mum örneğini vererek durumu izah etmeye çalışır. Mumun binlerce şekle sokulduğu hâlde büründüğü her bir şeklin varlığının bir diğerinden ayrı görüldüğünü ancak yine de tüm şekillerin özünde mum olmaya devam ettiğini söyler. Buradan yola çıkan Yazır, mum örneğinde olduğu gibi asânın da gerçekte yılanı dönüşmediği hâlde insanların zihinlerinde yılanı dönüşmüş gibi görüldüğünü veya gerçek mahiyetini kaybetmeden asânın geçici bir süreliğine yılan şeklini aldığını iddia etmektedir.²⁹³ Elmalılı Hamdi Yazır'ın aksine Reşîd Rızâ ise bu mucize hakkında onunla aynı görüşü paylaşmaz.

Görünüşte daha modernist iddialarda bulunmuş olması gereken Reşîd Rızâ'nın bu konudaki yaklaşımı tam bir literal okumaya dayanmaktadır. Hatta bu

²⁹¹ “Mûsâ kavmi için su istemiş, biz de ona, ‘Asânı taşa vur!’ demiştik. Bunun üzerine taştan on iki göze fişkırdı. Her topluluk kendi içeceği yeri bildi.” (el-Bakara 2/60); “Bunun üzerine Mûsâ asâsını yere attı. Bir de baktılar ki apaçık bir yılan!” (el-A'râf 7/107).

²⁹² Yazır, *age.*, 1: 364.

²⁹³ Yazır, *age.*, 4: 254.

yorumu Elmalılı yapmış olsaydı hiçbir şaşkınlığa sebep olmazdı. Ama öyle görünüyor ki, söz konusu dönemin âlimleri bazen birbirlerinin rollerini kolaylıkla üstlenebilmektedir. Nitekim bu geçişliliğin güzel bir örneğinin Mûsâ'nın asâsı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü Reşîd Rızâ, Hz. Mûsâ'nın asâsının ayan beyan ejderhaya dönüşmesi konusunda hiçbir müphemlik taşımadığını iddia etmektedir.²⁹⁴ Burada görüldüğü gibi Yazır söz konusu mucizeleri bilimsel olarak temellendirip modern bir tarzda izah ederken Reşîd Rızâ'nın Yazır'a göre daha gelenekçi bir tavır sergilediği dikkatlerden kaçmamaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır da diğer âlimler gibi Kur'an'da geçen hissî mucizeleri Allah'ın kudret ve iradesine vurgu yaparak açıklarken aynı zamanda, sebep-sonuç zinciri içinde gerçekleştiklerini de her fırsatta vurgulamaya devam etmektedir. Elmalılı ile benzer yaklaşım sergileyen düşünürlerden biri de Muhammed Hamidullah'tır. Bir olayın sebebi biliniyorsa normal, sebebi görünmüyorsa ona hârikulâde veya mucize denildiğini ifade eden²⁹⁵ Muhammed Hamidullah da Yazır gibi mucizeleri sebep-sonuç silsilesi içinde değerlendirerek hissî mucizelerde sünnetullaha aykırı bir şeyin olmadığını savunmaktadır. Örneğin Hamidullah Hz. Mûsâ'nın asâsını taşa vurmasıyla on iki göz pınarın çıkması olayını, suyun bulunma ihtimalinin düşük olduğu bir çölde, suya ihtiyaç hissedildiği bir esnada Hz. Mûsâ'nın eliyle gerçekleşen Allah'ın dolaylı fiili olarak görür. Bu hadisenin sünnetullaha aykırı bir olay olmadığını düşünen Hamidullah'a göre Allah Teâlâ binlerce yıl önceden bu olayın yerini, zamanını, kimin ve ne şekilde gerçekleşeceğini sebepleriyle birlikte takdir etmiş olabilir. Bu yüzden bu hadise akıl dışı olarak görülmemelidir. Hatta kendisi arkadaşlarının bir pınar bulduğunu, suyun geldiği yönün üstünü açıp takip ettiklerinde ise bir havuza ulaştıklarını belirterek bunun gibi bir havuzun zayıf bir duvarına asâyla vurulduğunda pınarın çıkabileceğini ifade eder. Hamidullah bu hadisenin mucize olarak görülmesini normal insanın da yapabileceği gibi taştan pınar çıkarma durumuna değil, Hz. Mûsâ'nın yaptığı gibi çölde ve suya ihtiyaç duyulduğu anda aynı şeyin yapılmasına bağlamaktadır.²⁹⁶

²⁹⁴ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 9: 480-481.

²⁹⁵ Hamidullah, *age.*, 144.

²⁹⁶ Hamidullah, *age.*, 145-146.

Görüldüğü üzere âlimlerimiz tabiat kanunlarına zıt görünen hissî mucizeleri yorumlarken açıklamalarını kendi sünnetullah anlayışlarına uyarak temellendirmektedir. Onların sünnetullah anlayışındaki kanunlar, yaşadıkları asra kadar keşfedilen doğa yasaları yanında olayların aklî imkânını da içine alacak kadar geniş kapsamlıdır. Bu bağlamda onlar, şayet mucizeler bilimsel bir şekilde açıklanabiliyorsa öncelikle bu zemin üzerinden hareket etmeyi tercih etmektedir. Ancak bu yolla açıklanamadığı durumlarda sebep-sonuç sistemi içinde sonuçları değiştiren, fakat henüz bilinmeyen başka sebeplerin devreye girdiğini ifade ederek tabiat kanunlarının insanlara tamamen açık bir hâle gelmediğini hatırlatmaktadır. Kâinatın Batı'nın anladığı şekliyle sebep-sonuç silsilesi içine hapsedilmesini istemeyen düşünürlerimiz, bunun ötesine geçebilmek için yeri geldiğinde geleneği reddetmeyi de göze alarak aklın tüm yetkilerini kullanmaktadırlar. Yüce Allah'ın kudret ve irade keyfiyetine de yer veren düşünürlerimizin, ne ölçüde makul açıklamalar getirdikleri tartışmaya açık olsa da hissî mucizeler konusunda din ile bilim arasında bir uzlaşma sağlamayı arzuladıkları itiraf edilmesi gereken bir gerçekliktir.

2.1.2. Hissî Mucizeleri Sembolik Anlatım Olarak Gören Yaklaşım

Son birkaç yüzyılda geçmiş, bugün ve gelecek arasında sıkışan İslam düşünürlerinin Kur'an-ı Kerim'in klasik usullerle anlaşılamayacağını düşünmesi üzerine başlattıkları meâl ve tefsir çalışmalarının belki de en dikkat çekici olanlarından birisi Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı eseridir.²⁹⁷ Bu bölümde görüşlerine yer vereceğimiz Muhammed Esed'in yorum merkezli meâlî alanında ilk olması dolayısıyla önemli olduğu kadar başlıktan da anlaşılacağı üzere hissî mucizelere olan yaklaşımı açısından da farklıdır. Esed meâlinin ön sözünde Kur'an'ın henüz hiçbir Avrupa diline hâlâ doğru ve kavranabilir bir şekilde çevrilmediği için bu meâlî kaleme aldığını ve dolayısıyla çalışmasının Kur'an mesajının bir Avrupa diline tam deyimse ve açıklamalı olarak çevrilmesi yönünde atılmış bir adım

²⁹⁷ Muhammed Esed'in hazırladığı meâl klasik meâl geleneğinden oldukça farklıdır. O, meâlînde İslamî literatürde kullanılan kavramları okuyucu tarafından anlaşılması için Hz. Peygamber döneminde anlaşıldığı şekliyle tercüme ederek anlam vermiştir. Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı* adlı eserinin farklı yönleri için bk. Erdoğan Baş, "Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Adlı Eserinin Meâl Açısından Değerlendirilmesi", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu; Eleştiriler ve Öneriler I*, (DİB Yayınları, 2007), 411-422.

olduğunu belirtmektedir.²⁹⁸ Muhammed Esed, söz konusu ettiğimiz diğer âlimler gibi Kur'an-ı Kerim'in hakikatinin Batı tarafından tam anlamıyla anlaşılmadığı kaygısını taşımaktadır. Kur'an'a karşı gelen veya gelebilecek olan muhtemel eleştirilere karşı belki de bu yüzden sembolizmi bir yol olarak seçmiştir. Endişeyle çıktığı bu yolda kendisini dar kalıplara sıkışmaktan alıkoyan Esed, Kur'an'ın anlaşılması için sembolizmi²⁹⁹ kullanarak aklın alanını olabildiğince geniş tutmaktadır.

Muhammed Esed İslamî kavramları çevirirken Kur'an'ın nazil olduğu dönemdeki dilbilimine odaklanılması gerektiği hususu üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Bundan dolayı Kur'an kavramlarının İslam'ın kurumsallaşmasından sonra kazandıkları anlamlara göre tercüme edilmemesi gerektiğinin altını özellikle çizmektedir.³⁰⁰ Kendisi Kur'an çevirisinde bu kriterlere bağlı kaldığı gibi eserini sunduğu kitleyi yani Batılıları da göz ardı etmeden "Kur'an'ı anlaşılır kılma" çabasıyla hareket ettiğini savunmaktadır. Esed, gayr-ı müslimlerin Kur'an'ı okurken Müslümanların güzellik gördüğü yerde çoğu zaman bir kabalık, tutarsız bir dağınıklık, düz ve heyecansızlık gördüklerini ancak yine de Kur'an'ın insanlığın bilgi birikimine, sosyal başarısına ve medeniyetine katkıda bulunduğunu kabul ettiklerini ifade etmektedir. Batılıların bu anlamda bir paradoks yaşadığını söyleyen Esed, bu paradoksun aşılabilmesi için Kur'an-ı Kerim'in akla verdiği değer göz ardı edilmeden, insanın maddî ve manevî açıdan bir bütün olarak ele alınıp tercüme edilmesi gerektiğinin önemine dikkat çeker. Esed çalışmasını bu esaslara bağlı olarak hazırladığını ve çevirisini yaparken Batılıların Kur'an'ı anlamasının önündeki engelleri elinden geldiğince kaldırmaya çalıştığını söylemektedir.³⁰¹ Esed'in, sorunu tespit etmeye yönelik bu çıkarımları büyük oranda haklılık payı

²⁹⁸ Muhammed Esed, Kur'an'ı başka bir dile çevirirken Kur'an mesajının daha sonraki İslamî gelişmelerin kavramsal imajlarıyla zihinleri henüz bulaşmamış insanlar için taşıdığı anlama mümkün olduğunca yakın bir anlam verecek şekilde çevrilmesinin önemine vurgu yapmaktadır. Esed ayrıca klasik müfessirlerin çalışmalarından yararlandığını ve yaptığı çalışmanın gerçeği bulma yolunda bir katkı olduğunu dile getirmektedir. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, XXIII-XXVIII.

²⁹⁹ Sembol, kendi dışındaki bir şeye karşılık olmak üzere akla getirilen herhangi bir şeydir. Dinî Sembolizm ise teistik bir ifadenin nesnel karşılığının gerçek dünyada olduğunu kabul eden ve dilin kuramsal, sanatsal ve değerle ilgili unsurlarını birleştiren etkili bir tarzdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Turan Koç, *Din Dili*, (İstanbul: İz Yayıncılık 2013), 88-110.

³⁰⁰ Esed, *Kur'an Mesajı*, XXV-XXVI.

³⁰¹ Esed, *age.*, XXIII.

taşıdığı gibi kendisinin Kur'an tasavvuru hakkında da çeşitli ipuçları sunmaktadır. Nitekim kendisinin âyet kelimesine verdiği anlamın Kur'an çeviri metodunda belirleyici rol oynadığını belirtmek gerekir.³⁰²

Muhammed Esed, Kur'an'da geçen ve İslam âlimlerinin mucize anlamını verdiği *âyet* kelimesini “mucize”, “mesaj” veya “işaret” anlamında kullanmaktadır.³⁰³ Bununla birlikte Esed, geleneksel görüşten farklı olarak mucizeyi işaret eden bu terimin Kur'an'da mucizeden ziyade işaret ve mesaj anlamını işaret ettiğini önemle vurgulamaktadır.³⁰⁴ Esed *âyet* terimine, duyu alanımız içinde olan veya olmayan bir şeyle ilgili ve o şeyin varlığına işaret eden, kavranabilir herhangi bir olgu yani “sembol/alâmet” anlamını vermeyi tercih eder. O bu tercihini İsrâ suresinde geçen ve “bazı alâmetlerimiz” ya da “bazı sembollerimiz” anlamına gelen *min âyâtınâ* ibaresine dayandırır. Ona göre bu ibare “nihai gerçekliklere delalet eden bazı işaretlerimiz” anlamına gelmektedir.³⁰⁵ Aynı şekilde Hz. Meryem'e müjdelenen Hz. İsa'nın bir “âyet” kılınacağını³⁰⁶ ifade eden âyeti de, “Biz onu bir sembol kılacağız” şeklinde çevirmiştir. Bu âyetin dipnotunda, âyet teriminin “alâmet” veya “sembol” anlamında kullanılabileceğini belirtmekte ve Hz. İsa'nın bizatihi kendisi olmasa da Allah'ın mesajının insanlara ulaşmasında aracı olmasından ötürü âyet olarak nitelendirildiğini söylemektedir.³⁰⁷ Esasında Esed, burada herkes tarafından mucize olarak tanımlanan şeyin gerçekte Allah'tan gelen olağandışı bir mesaj olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda Muhammed Esed'e göre mucize olgusu Allah'tan gelen ancak tabiatüstü olarak nitelendirilemeyecek olağandışı bir mesajı ifade etmektedir. Bir başka deyişle onun için mucize, normalde insan aklının kendi kendine ulaşamayacağı ruhî/manevî bir hakikatin sembolik olarak gösterilmesi şeklinde bir anlam taşımaktadır.³⁰⁸

³⁰² Benzer bir görüş için bk. İshak Özgel, “Muhammed Esed'in “Âyet” Kelimesi Çevirisi Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2:19, (2007), 152-153.

³⁰³ Esed, *age.*, 14, 79, 80, 81, 83 vd.

³⁰⁴ Esed, *age.*, En'âm Suresi 94. Dipnot, 198.

³⁰⁵ Esed, *age.*, İsrâ Suresi 1. Dipnot, 463.

³⁰⁶ “(Melek:) ‘Bu doğru’ dedi, ‘(Ancak) Rabbin diyor ki: Bu benim için kolay; ve (böyle olduğu için de senin bir oğlun olacak) ve Biz o’nu insanlar için katımızdan bir sembol ve aydınlatıcı bir bağış kılacağız!”, (Meryem 19/21), bk Esed, *age.*, 510.

³⁰⁷ Esed, *age.*, Meryem Suresi 16. Dipnot, 511.

³⁰⁸ Esed, *age.*, En'âm Suresi 94. Dipnot, 198.

Muhammed Esed, sözünü ettiği mucizeleri veya mesajları olağanüstü olarak nitelendirse de tabiatüstü olarak görmemektedir. Ona göre tabiat kanunları denilen şey, yalnızca Allah'ın yaratması konusundaki sünnetinin kavranabilir tezahürleridir.³⁰⁹ Esed belki de bu yüzden mucizelerin insan aklını aşan herhangi bir unsur taşımadığını iddia etmektedir. Zira o, Allah'ın yöntemi veya ilahi sebep-sonuç ilkesi ya da ilişkisi olarak ifade ettiği sünnetullahı yaratıcının koyduğu tabii kanunların tümünü ifade eden Kur'anî bir terim olarak görme konusunda ısrarlıdır.³¹⁰

Sonuç olarak Muhammed Esed, hadiselerin olağan akışına uygun olsun ya da olmasın, var olan ve meydana gelen yahut var olması veya meydana gelmesi beklenebilir olan her şeyin, tabii olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden Kur'an'da ifadesini bulan olağanüstü mesajların, peygamber olarak adlandırılan, özel yeteneklerle donatılmış ve ilahi olarak seçilmiş şahıslar aracılığıyla ortaya çıktığını, bundan dolayı onlar hakkında bazen “mucize göstericiler” olarak söz edildiğini ifade etmektedir.³¹¹

Muhammed Esed'in “âyet” lafzına hangi sebeple sembol, işaret veya mesaj anlamı verdiğinin izahından sonra Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerim'de niçin bu sembolleri kullandığı gibi bir soru akla gelebilir. Böyle bir sorunun gelebileceğini önceden kestiren Esed çevirisinde bu soruya Kur'an'ın tarihsel bir bilgilenmeyi amaç edinmediğine dikkat çektikten sonra şöyle cevap vermektedir:

Nitekim Kur'an, ister Kitab-ı Mukaddes'te kaydedilenlerden, olsun ister Arap geleneğinde yer alan olaylardan olsun, geçmişe dönük bir atıfta bulunduğu her zaman, bunu münhasıran ortaya koymak istediği belli ahlâki ülkü ve öğretilere ilişkin temsil edici çizgiye, karakteristik motifleriyle dikkat çekerek yapmaktadır.³¹²

Anlaşılan o ki kendisi sembolizmi kullanarak gerçek olanla, gerçek olmayanı bir araya getirmek suretiyle Batılı muhataplarına göre kapalı olduğunu düşündüğü Kur'an gerçeklerini açmak istemektedir.³¹³

³⁰⁹ Esed, *age.*, En'âm Suresi 94. Dipnot, 198. Ayrıca Esed'in âyet kelimesine verdiği anlamlar hakkında detaylı bilgi için bk. Özgel, “Muhammed Esed'in “Âyet” Kelimesi Çevirisi Üzerine”, 151-171.

³¹⁰ Esed, *age.*, En'âm Suresi 30. Dipnot 186; Ra'd Suresi 26. Dipnot, 398; Ğafir Suresi 69. Dipnot, 794.

³¹¹ Esed, *age.*, En'âm Suresi 94. Dipnot, 198.

³¹² Esed, *age.*, A'râf Suresi 100. Dipnot, 235.

³¹³ Dinî sembolizmin özellikleri ve zaafı hakkında bilgi için bk. Koç, *Din Dili*, 88-110.

Muhammed Esed Enbiyâ suresinde geçen Hz. Süleyman’a baş eğdirilen şeytanlar³¹⁴ kıssasını açıkladığı dipnotunda Kur’an-ı Kerim’de geçen ve gerçekliği yansıtmadığını düşündüğü bazı hissî mucize kıssalarına nasıl bakılması gerektiğinden söz etmektedir. Esed’e göre Kur’an’da bulunan bu kıssalar rasyonel bir tarzda yorumlanabilir. Ancak böyle bir çabaya gerek yoktur. Çünkü ona göre bu kıssalar, Kur’an’ın ilk defa hitap etmek durumunda olduğu toplumun hayal gücüyle öylesine yoğrulmuştur ki Hz. Süleyman’ın gücünden ve hikmetinden söz eden bu efsanevi hikâyeler zaman içinde başlı başına bir gerçeklik, ifade ve üslup özelliği kazanmıştır. Bundan dolayı kıssalar Kur’an’da verilmek istenen belli ahlâki gerçeklerin temsili olarak yansıtılması için başvurulabilecek, son derece uygun birer ifade aracı hâline gelmiştir. Dolayısıyla ona göre Kur’an, bu anlatıların efsanevi mahiyetlerini doğrulamak ya da yalanlamak yönünde konu dışı bir değerlendirme ortaya koymamıştır. Kur’an, kıssaları daha ziyade insanların sahip olabileceği her türlü gücün ve ihtişamın nihai kaynağının Allah olduğu ve beşerin ulaşabildiği tüm başarıların Allah’ın üstün yaratma gücünün tezahürlerinden ibaret olduğu fikrini, etkileyici bir biçimde ortaya koymak için kullanmaktadır.³¹⁵ Açıklamalarından anlaşıldığına göre Esed, hissî mucize kıssalarının literal anlamıyla alındığında ortaya çıkabilecek birtakım sorun ve eleştirileri ortadan kaldırmak için, geleneksel dinî duruşu tercih etmek yerine, zihni bir tutum takınmayı seçerek muhataplarını ikna edilebileceğini düşünmektedir.

Muhammed Esed’in hissî mucizelerin değerlendirilmesi hususunda geleneksel çerçevede dışında kalan sembolizm anlayışının en çarpıcı ve konuyu özetleyici örneklerini Hz. İbrahim’in ateşe atılması,³¹⁶ Hz. Mûsâ ile Hızır kıssasındaki balık,³¹⁷ Hz. Süleyman’ın kuşla konuşması,³¹⁸ Hz. İsa’nın çamurdan

³¹⁴ “Bir de şeytanlardan, Süleyman için dalgıçlık eden ve daha bundan başka işler yapanları da onun emrine verdik. Hep onları zapt eden bizdik.” (el-Enbiyâ 21/82) Muhammed Esed, bu âyette geçen *şeyatinlerin*, baş eğdirilip köleleştirilen düşman güçleri ya da Hz. Süleyman’ın denetimi altına alıp yararlandığı tabiat güçlerine işaret ettiğini ifade eder. Âyetin sonraki kısmında geçen “Süleyman için dalgıçlık eden ve daha başka işler yapanlar” ifadesi için ise Esed, Kur’an’ın gerek Yahudi-Hristiyan kültür gerekse İslam öncesi Arap halk kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak yaşayan çeşitli şiirsel menkıbelere atıfta bulunduğunu savunmaktadır. Bk. Esed, *age.*, Enbiyâ Suresi, 77. Dipnot, 555.

³¹⁵ Esed, *age.*, Enbiyâ Suresi, 77. Dipnot, 555.

³¹⁶ el-Enbiyâ 21/68-70.

³¹⁷ el-Kehf 18/60.

³¹⁸ en-Neml 27/22.

kuş yapması, ölüleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesi³¹⁹ kıssalarına getirdiği yorumlarda görmek mümkündür. Muhammed Esed Hz. İbrahim'in ateşe atılmasının Kur'an'ın hiçbir yerinde fiilen ve maddî varlığıyla ateşe atıldığı ve mucizevi bir şekilde ateşin içinde yanmadan tutulduğu şeklinde ifade edilmediğini iddia etmektedir. Esed bu görüşünü Ankebût suresinin 24. âyetinde geçen *feencâhullahu mine'n-nâr* yani "Allah onu ateşten kurtardı" ifadesiyle Hz. İbrahim'in daha çok ateşe hiç atılmadığı ve Allah'ın onu ateşten koruduğu şeklinde yorumlayarak desteklemeye çalışmaktadır. Klasik müfessirlerin bu âyetle ilgili Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı şeklindeki izahları süsleyen, ayrıntılı ve tutarsız pek çok hikâyenin Talmud'daki menkıbelerde izlerinin bulunabileceğini vurgularken, bu şekildeki bir yorumun rahatlıkla göz ardı edilebileceğini belirtir. Esed'e göre Kur'an, Hz. İbrahim'in zulüm ateşine maruz kaldığını ama buna karşı gösterdiği direnç sayesinde sonraki hayatında üstün bir manevî güce, ruhsal kararlılığa ve iç huzura yani *selâm*'a eriştiğini temsili bir üslup içerisinde bize anlatmaktadır.³²⁰

Esed Hz. Mûsâ ile Hızır kıssasında geçen Hz. Mûsâ'nın bilge kişiyi ararken yanına aldığı balık imajına, mutlak bilgi veya ebedi hayatın simgesi³²¹ şeklinde sembolik bir anlam yüklemektedir. Kıssada geçen bu balık imajının kaybolmasını ise insanın sık sık bilgi ve hayatın nihai kaynağının Allah olduğu gerçeğini unutmasını sembolize ettiğini ifade etmektedir.³²² Esed Hz. Süleyman'ın kuşla konuşma mucizesini de Fahreddin er-Râzî ve Zemahşeri'ye atıf yaparak değerlendirmektedir. Ona göre bu kıssa en aşağı türden bir yaratığın, yeri geldiğinde bütün ilim ve hikmetine rağmen Hz. Süleyman'ın bilemediği bir şeyi bilebileceği hatırlatan ve eğitilmiş kimseleri kendini beğenme fitnesine karşı dikkat etmeye çağırان temsili bir hikâyedir.³²³ Görüldüğü üzere Muhammed Esed, muhatap kitlesinin Kur'an hakkında içinde olduğunu düşündüğü çıkmazları sembolizmi kullanarak aşmaya çalışmaktadır.

Bu anlamda Hz. İsa'nın çamurdan kuş yapma mucizesi belki de Esed'in en ilginç yorumlarından biridir. Muhammed Esed öncelikle meâllerde kuş olarak

³¹⁹ Âl-i İmrân 7/49.

³²⁰ Esed, *age.*, Enbiyâ Suresi, 64. Dipnot, 552-553.

³²¹ Esed, *age.*, Kehf Suresi 67. Dipnot, 499.

³²² Esed, *age.*, Kehf Suresi 69. Dipnot, 500.

³²³ Esed, *age.*, Neml Suresi 19. Dipnot, 642.

çevrilen ve âyette geçen uçan mahlûk veya kuş anlamına gelen *tayr* lafzının etimolojik tahlilini yaparak bu kelimenin *tair* isminin çoğulu, *tarâ* fiilinin ise mastarı olduğunu belirtir. Esed daha sonra gerek İslam'dan önceki kullanımı gerekse Kur'an'daki kullanımı olsun çoğunlukla iyi ya da kötü olmasına bakılmaksızın, bu sözcüğün genel anlamda *kaderi* veya *talihi* ifade ettiğini ve *tayr* ve *tair*'in bu deyimsel anlamda kullanımının birçok örneği olduğunu ifade etmektedir. Bu açıklamaları yaptıktan sonra Hz. İsa'nın kendisinin de çok sevdiği teşbih üslubuyla İsrailoğullarına hayatlarının sade balçığından, onlar için yükselen bir kader tasarımı geliştireceğini ve bu tasarımın Allah'ın izniyle ve imanlarının gücüyle onların gerçek kaderi olacağını ima ettiğini savunmaktadır. Esed'in bu ilginç iddiası "çamurdan kuş" ifadesini başka bir anlam düzeyine taşımaktadır. Zira kendisinin bu yorumuyla, söz konusu mucizeyle ilgili ileride ortaya çıkması muhtemel olan bilimsel sorunları erken davranarak önlemek istemektedir.

Hz. İsa'nın ölümleri hayata döndürme hususunda ise Muhammed Esed, muhtemelen ruhen ölmüş olan topluma yeniden hayat verilisinin mecazi ifadesi olarak bakmaktadır. En'âm suresinin 122. âyetini işaret ederek bu görüşünü desteklemeye çalışan Esed; "Eğer -benim de benimsediğim- bu yorum doğruysa, o zaman, 'körleri ve cüzamlıları iyileştirme' de benzeri bir anlam kazanır; yani, ruhen hasta ve hakikate karşı kör olan insanların derunî olarak yeniden yaratılmaları" şeklinde bir açıklama yaparak hastaların iyileştirilmesini de mecazi bir ifade olarak kabul etmektedir.³²⁴ Sözlerinden anlaşıldığına göre Esed'in bu yorum konusunda kafası öyle çok da net değildir. Nitekim ona göre bu kıssalarda önemli olan Yüce Allah'ın insanlara vermek istediği mesajdır. Bu yüzden Esed, kıssaları yorumlarken maddî dünyadan soyut dünyaya geçiş yaparak verilmek istenen mesajı ön plana çıkarmayı hedeflemektedir. Zaten eserini sembolizm üzerine kurguladığını açıkça belirtmektedir. Ancak bu yolu seçmesine rağmen Muhammed Esed'in hissî mucizeleri rasyonalize etmekten kaçındığı söylenemez. Hz. Mûsâ'nın cinayete kurban gitmiş birini sığır etiyle diriltmesi,³²⁵ denizi yarması³²⁶ ve çölde kendilerine

³²⁴ Esed, *age.*, Âl-i İmrân Suresi 38. Dipnot, 80.

³²⁵ "Hani Mûsâ kavmine, "Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor" demişti. Onlar da, "Sen bizimle eğleniyor musun?" demişlerdi. Mûsâ, "Kendini bilmez cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım" demişti." (el-Bakara 2/67)

³²⁶ eş-Şu'arâ 26/63-66.

kudret helvası ve bıldırcın bahşedilmesi,³²⁷ Hz. Yusuf'un gömleği,³²⁸ Hz. Süleyman'ın emrine rüzgârın verilmesi,³²⁹ Hz. İsa'ya gökten sofranın inmesi³³⁰ gibi bazı mucizeleri rasyonel bir tarzda ele almaktadır.

Muhammed Esed, cinayete kurban gitmiş birinin sığır etiyle diriltilmesi mucizesiyle ilgili olarak Hz. Mûsâ'nın kavmine sığır kesilmesini emretmesinin bir amacı olduğunu düşünmektedir. Tevrat'ta geçen bir yasaya atfen Hz. Mûsâ'ya çözümlenmemiş cinayet vakalarında bir inek kurban edilmesinin emredildiğini belirtir. Bu yasaya göre öldürülme mahalline en yakın köy ve kasaba yaşlıları, ellerini kurban edilen inek üzerinde yıkayıp "Bu kanı ne ellerimiz döktü ne de gözlerimiz onu gördü" diye beyanda bulunacak ve böylece toplum müşterek sorumluluktan muaf tutulacaktır.³³¹ Ayrıca bu uygulama esnasında kim elini yıkar ve dinî merasimi tüm ayrıntılarıyla tamamlarsa cinayete ilişkisi olmadığı kanısına varılır; kim de söz konusu merasimi tamamlamaya yanaşmazsa cinayet üzerine kalmış olurdu.³³² Esed, Tevrat'ta geçen bu yasaya işaret ettikten sonra Kur'an'da geçen *İdrubuhû bi-bâ'dihâ*³³³ tabirinin "onun bir kısmı ile ona vur" şeklinde kelime anlamıyla çevrildiğinde, İsrailoğullarına kurban edilen sığırın etinden bir parça ile öldürülen adamın cesedine vurmaları emrinin verildiği ve bunun üzerine adamın mucizevi bir şekilde dirilip katili gösterdiği anlamına gelen yorumu hayali ve gülünç bulmaktadır. Muhammed Esed ne Kur'an'ın ne de Hz. Peygamber'in herhangi bir sözünün, hatta ne de Kitab-ı Mukaddes'in böyle bir izaha ruhsat vermediğini ifade eder. Muhammed Esed'e göre *İdrubuhû bi-bâ'dihâ* ifadesinin karşılığı "bu prensibi bu gibi çözümlenmemiş cinayet olaylarından bazılarında uygulayın"³³⁴ şeklinde olmalıdır. Esed daha sonra bu ifadenin semantik tahlilini yaparak olayın toplumsal sorumluluk prensibine vurgu yaptığını savunur. Muhammed Esed kıssayı bu şekilde izah ettikten sonra surenin devamında gelen sığırın bir parçası ile öldürülen kişiye vurulduğunda, Yüce Allah'ın maktule hayat

³²⁷ Tâhâ 20/80.

³²⁸ Yusuf 12/93-96.

³²⁹ el-Enbiyâ 21/81.

³³⁰ el-Mâide 5/114.

³³¹ Yasa'nın Tekrarı, 21/1-9

³³² Esed, *age.*, Bakara Suresi 53. Dipnot, 16.

³³³ el-Bakara 2/73.

³³⁴ Esed, *age.*, Bakara Suresi 56. Dipnot, 17-18.

verip katili haber vermesinin³³⁵ sembolik anlamlar taşıdığını belirtmeyi de ihmal etmemektedir. Esed, âyette geçen Allah'ın ölüye hayat vermesinin aslında hayatların korunmasına işaret eden sembolik bir ifade olduğunu belirterek ilahi mesaj verme amacı taşıdığını iddia etmektedir.³³⁶ Esed'in olayda herhangi bir olağanüstülüğü kabul etmediğini de gösteren bu yorumu aslında bize çok da yabancı değildir.³³⁷ Esed'in bu eğiliminin kaynağının *Tefsiru'l Menâr* olması ihtimal dâhilindedir.³³⁸ Zira dipnotlarında yaptığı atıflar kendisinin bu eserden oldukça yararlandığını göstermektedir.³³⁹ *Menâr* müellifleri de benzer bir yaklaşımla bu uygulamanın, faili meçhul cinayetlerde katilin kim olduğunu tespit amacıyla o dönem için başvurulmuş bir uygulama olduğunu belirterek klasik tefsirlerdeki yaklaşımı kabul etmemektedir.³⁴⁰

Muhammed Esed, Hz. Mûsâ'ya çölde kudret helvası ve bildiricinin bahşedilmesini Allah'ın Hz. Mûsâ'nın halkına emek ya da çabalarına karşılık olmaksızın kendiliğinden bahşettiği rızıklar;³⁴¹ Hz. Yusuf'un gömleğinin babası Hz. Yakub'un körlüğünü gidermesini, Hz. Yusuf'un yaşadığını öğrendiğinde üzüntünün ve sürekli gözyaşının görme duyusunda yol açtığı zayıflık ve bulanıklığın kaybolması;³⁴² Hz. İsa'ya gökten sofranın inmesini Allah tarafından gökten gönderilmiş bir fayda³⁴³ olarak değerlendirirken esasında *Menâr* müellifleriyle aşağı yukarı aynı görüşleri paylaştığı söylenebilir. Hatta Fil olayı hakkındaki görüşleri tamamen aynıdır.

³³⁵ "Sığırın bir parçası ile öldürülene vurun" dedik. (Denileni yaptılar ve ölü dirildi.) İşte, Allah ölüleri böyle diriltir, düşünesiniz diye mucizelerini de size böyle gösterir." (el-Bakara 2/73)

³³⁶ Esed, *age.*, Bakara Suresi 58. Dipnot, 18.

³³⁷ Bu şekildeki bir çeviriyi çağdaş müfessirlerden Mustafa Öztürk'ün meâlinde de görmekteyiz. Öztürk, bu anlamı tercih etme gerekçesini şöyle açıklamaktadır: "...Musevi/Yahudi şeriatında faili meçhul cinayetlerde tatbik olunan ve cahiliye Arap devri toplumunda mevcut olup (...) İslam hukukunda da kendine yer bulan kasâme (faili meçhul cinayetlerde câzi ve mâli sorumluluğu tespit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanların veya maktûlün yakınlarının yemin etmesi) uygulamasına benzeyen [Tevrat'taki] kurala dayanmaktadır." Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli; Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 43-44.

³³⁸ Benzer bir görüş için bk. Özgel, *agm.*, 167.

³³⁹ Esed, *age.*, XXXI.

³⁴⁰ Muhammed Abduh-Reşid Rızâ, *age.*, 1: 489.

³⁴¹ Esed, *age.*, Tâhâ Suresi 64. Dipnot, 532.

³⁴² Esed, *age.*, Yûsuf Suresi 93. Dipnot, 389.

³⁴³ Esed, *age.*, Mâide Suresi 137-138. Dipnot, 178.

Muhammed Esed Ebrehe'nin ordusunu helak eden azap konusuna değinerek bu azabın salgın bir hastalık olabileceğini ifade eder. İbn İshak'ın rivayetine³⁴⁴ vurgu yaparak ilk defa o zaman Arap topraklarında lekeli humma/hasbe ve çiçek/cuderi hastalığının görüldüğünü ve Ebrehe'nin ordusunun, bu son derece tehlikeli ve salgın hastalıklar neticesinde helak olduğu görüşünü taşımaktadır. Esed bu noktada *hasbe* kelimesinin aynı zamanda “taşlarla vurmak” anlamı taşıdığını hatırlatarak iddiasını desteklemektedir. Surede geçen *tair* kelimesin ise kuş veya böcek cinsinden uçan herhangi bir varlığı gösterdiğini hatırlatarak salgın hastalık varsayımının doğru olması halinde, bu varlıkların hastalığın taşıyıcısı olabileceğini ifade etmektedir. Muhammed Esed, olayın mahiyeti ne olursa olsun Fil olayını kelimenin tam anlamıyla gerçek bir mucize olarak nitelendirmektedir. Çünkü baskı altındaki Mekke halkına hiç beklenmeyen bir anda bu mucizeyle kurtuluş imkânı tanınmıştır.³⁴⁵

Bununla birlikte Esed'in her zaman Abduh ve Reşîd Rızâ ile aynı çizgide olduğu söylenemez. Bunun güzel bir örneğini onun Hz. Mûsâ'nın asâsıyla denizi yarma mucizesine getirdiği yorumda görmek mümkündür. Esed, Hz. Mûsâ'nın asâsıyla denizi yarma mucizesini rasyonalize ederken doğa yasalarına yaklaştırıp hadisenin med-cezir olarak gerçekleştiğini iddia etmektedir. Tevrat'daki atıfları işaret ederek³⁴⁶ Kızıl Deniz'i geçme mucizesinin bugün Süveyş kanalı olarak bilinen kuzey-batı ucunda gerçekleştiği düşüncesini benimsemiştir. Esed, kıssanın geçtiği çağlarda burasının şimdiki kadar derin olmadığını, aksine sığ olduğunu iddia etmektedir. Ona göre yüksek bir geri çekilme (cezir) halinde bu gibi sığ bölgeler çıplak kalabilmekte ve geçilebilir kupkuru bir yol hâline gelmektedir.³⁴⁷ Daha sonra ise ani ve şiddetli bir med dalgasıyla bölgenin bütünüyle sulara gömüldüğü sonucuna ulaşmaktadır.³⁴⁸

Menâr müellifleri ise bu görüşe şiddetle karşı çıkmaktadır. Müelliflere göre denizin yarılması Hz. Mûsâ ve İsrailoğulları için gerçek bir mucizedir. Çünkü

³⁴⁴ İbn İshak, *Siyer-i İbn-i İshak: Hz. Muhammed'in Hayatı*, haz. Muhammed Hamidullah, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 114.

³⁴⁵ Esed, *age.*, Fil Suresi 2. Dipnot, 1044-1045.

³⁴⁶ Çıkış 14/2-9.

³⁴⁷ Esed, *age.*, Tâhâ Suresi 61. Dipnot, 531.

³⁴⁸ Esed, *age.*, Şu'arâ Suresi 35. Dipnot, 627, Muhammed Esed bu açıklamayı yaparken Tevrat'ın konuyla ilgili ifadelerini işaret etmektedir. Karşılaştırma için bk. (Çıkış, 14/21-22)

Kur'an'da denizin yarılmasıyla ayrılan yollar, büyük birer dağ olarak nitelendirilmiştir.³⁴⁹ Muhammed Abduh konuyu “ba” edatı üzerinden açıklayarak âyete, med-ceziri çağrıştıran “Biz sizin için denizi yarıdık” anlamını değil, İsrailoğullarının denizden geçtiği anda yarıldığını ifade eden “Biz sizinle denizi yarıdık” manasını vermektedir. Her ne kadar Abduh’un muhatabı Esed olmasa da denizin yarılma mucizesini med-cezir olarak yorumlayanları mucizelerden hoşlanmayan, öfke ehli, aceleci kimseler olarak nitelendirmekte ve Kur’an’da geçen kevnî âyetlerin tamamını değil bir kısmını bu şekilde yorumladıklarını belirterek yorumlarını dikkate almadığını ifade eder. Reşîd Rızâ ise kendisinin ve hocası Muhammed Abduh’un bu meselenin mahiyetini tespit etme açısından bahsedilen görüş sahipleriyle aralarındaki farkın, Allah’ın kudret ve iradesi noktasında toplandığını vurgulayarak konuya son noktayı koymaktadır.³⁵⁰

Muhammed Esed Hz. Mûsâ’nın mucizelerinden olan asâsının yılanı dönüşmesini mistik tecrübeyle açıklamaktadır. Ona göre Yüce Allah asâ yı yılanı dönüştürerek insanlara görünüş ile gerçeklik arasındaki mahiyet farklılığını kavratmak istemiştir. Buna bağlı olarak da tıpkı isimsiz bir bilgeyle yaşadığı gibi Hz. Mûsâ mistik, dinî bir tecrübe yaşamıştır. Hz. Mûsâ ve izleyiciler asâyı sezgisel olarak bir yılanmış gibi hızlıca akarken görmüştür.³⁵¹ Esed’e göre Hz. Mûsâ’nın bilge insanla yaşadığı tecrübe, ona görünüşle gerçeğin her zaman örtüşmediğini göstermektedir. Aynı şekilde asânın yılanı dönüşmesi de insanın kendi entelektüel tecrübesinin ötesinde olan şeyleri bütün gerçekliğiyle kavrayamayacağını ince bir üslupla dile getirilmesidir. Esed insanın bu özelliği dolayısıyla Kur’an’ın insanın algı ve tasavvur alanının ötesinde kalan hususlarda vermek istediği mesajını mecaz

³⁴⁹ “Bunun üzerine Mûsâ’ya, ‘Asân ile denize vur!’ diye vahyettik. Deniz derhal yarıldı, her parça koca bir dağ gibi oldu.” (Şu’arâ, 26/63)

³⁵⁰ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 1: 440. Reşîd Rızâ’nın Kur’an âyetlerinin mitolojik unsurlarla yorumlanmasına çok sıcak bakmadığını, kendisinin Celaleddin Suyuti’den naklettiği gök gürültüsü ve şimşegin ne olduğuyla ilgili açıklamalarında görmek mümkündür. Buna göre Suyuti’nin gök gürültüsünü (Ra’d) bir melek veya meleğin sesi; şimşegi (Berk) ise meleğin kamçısıyla bulutları önüne katıp yönlendirdiği şeklindeki simgesel yorumu hakkında Reşîd Rızâ: “...dilbilimcilerin ve kelâmcıların ortaya koyduğu gibi (...) maddî âlemdeki manaları, ilminin ve bilgisinin sadece Allah’a ait olduğu veya Allah’ın kendilerini vahiy yoluyla bilgilendirdiği kimselerin dışında hiçbir kimsenin bilemeyeceği gayba ait manalarla anlatmaya kalkışmak, bunlarla açıklamaya gitmek hiçbir zaman doğru değildir.” ifadelerini kullanmaktadır. Bk. Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 1: 243.

³⁵¹ Esed, *age.*, Tâhâ Suresi 14. Dipnot, 525; Kasas Suresi 26. Dipnot, 659.

ve sembollerle ifade ettiğine inanmaktadır.³⁵² Son olarak Esed'in hissî mucizelerle ilgili Hz. Süleyman'ın emrine verilen rüzgâr hakkında “dillere destan zenginliğini meydana getiren gemi filoları” şeklinde, hangi verilere dayandığı anlaşılamayan daha ilginç görüşleri olduğu da görülmektedir.³⁵³

Özetlemek gerekirse Muhammed Esed'in nadiren de olsa hissî mucizeleri modern dönemin determinist anlayışı doğrultusunda değerlendirdiği, rasyonalist yaklaşımlarına rastlamak mümkündür. Öte yandan Esed'in hissî mucizeleri yorumlarken olabildiğince sembolizmi kullandığı gerçeği de tüm açıklığıyla karşımızda durmaktadır. Esed, burada sembolizmi tercih ederek hadiselerin mucize olarak nitelendirilmelerini es geçmekte ve okuyucunun dikkatini Yüce Allah'ın insanlara vermek istediği mesajlara çekmek istemektedir. Bu şekilde davranarak aslında ilahi iradeyle doğa yasalarının çelişme sorununu bertaraf ettiği de söylenebilir. Bu tutumundan anlaşılıyor ki Muhammed Esed, hissî mucize kıssalarının gerçekliğiyle ilgilenmediği gibi gerçek olmalarının gerekli olmadığını düşünmektedir. Onun için önemli olan muhatap aldığı kitlenin zihinsel kabulleri doğrultusunda hissî mucize kıssalarını anlaşılır kılmaktır. Yöntemi farklı veya eleştiriye açık olsa da Muhammed Esed'in, diğer modern İslam âlimleri gibi din ile bilimi karşı karşıya getirmek istemediğini ve Batılıların İslam'a ve Kur'an'a karşı olan önyargılarını kırmaya çalıştığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

2.1.3. Hissî Mucizeyi Her Şekilde Reddeden Yaklaşım

İslam'ın yeni bir nefese ihtiyaç duyduğunu hisseden ve Muhammed İkbal'in bu doğrultuda çalışmalar yapan ilk Müslüman olarak tanımladığı³⁵⁴ Seyyid Ahmed Han (1817-1898), bilimsel olana sınırsız özgürlüğün tanındığı bir çağda yaşamıştır.

³⁵² Esed, *age.*, Kehf Suresi 74. Dipnot, 501. Elmalılı Hamdi Yazır Hz. Mûsâ'nın bu mucizesinin simgesel anlamlar içerdiğini iddia edenleri, tabiat düşüncesine saplanarak mucizeyi inkâr ettikleri gerekçesiyle eleştirmektedir. Yazır'a göre olağanüstü bir olaydan bahseden bir nakil varsa bu olayın tabiat kanunlarına göre nasıl gerçekleştiği araştırılır. Şayet bu araştırma sonucunda herhangi bir bilgiye ulaşılamazsa nadir görünen bir olay olduğu kabul edilir ama asla bu şekilde inkâr edilmemelidir. Bk. Yazır, *age.*, 4: 263

³⁵³ Esed, *age.*, Enbiyâ Suresi 75. Dipnot, 555.

³⁵⁴ Muhammed İkbal, Seyyid Ahmed Han hakkında: “Onunla aynı görüşleri paylaşmıyor olabiliriz. Ama modern çağa reaksiyon gösteren ilk duyarlı şahsın o olduğunu inkâr mümkün değildir.” ifadelerini kullanmaktadır. Christian W. Troll, “Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlmi Kelâm'ın Ondokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”, çev. Şaban Ali Düzgün, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 8/1 (1995): 38.

Rasyonalist ve pozitivist paradigmanın dine karşı saldırılarını göğüslemek isteyen Seyyid Ahmed Han, modern bilimin öğretileriyle İslam'ın çatışmadığını gösterebilmek için çağdaş bir kelâm ilmine ihtiyaç olduğunu dile getiren ilk kelâmcılar arasında yer alır. Seyyid Ahmed Han Yunan aklının temel ilkelerinin esas alındığı akıl yürütme ve mukayeseli tartışma gibi geleneksel kelâm yöntemlerin, yaşadığı çağdaki eleştirel araştırma teknikleri karşısında artık yeterli olmadığını düşünmektedir. Ona göre bugünün problemleri artık mukayeseli tartışmalarla çözülebilecek ya da eski ulemaların varsayım ve ilkeleriyle başa çıkabilecek problemler olmaktan çıkmıştır. Buna ilaveten İslam'ı anlatmak suretiyle inkârcı veya İslam hakkında şüphesi bulunan kişilerin kalplerini tatmin yolunda İslam ulemasının hiçbir şey yapmadığını veya çok az şey yaptığını dile getirmektedir.³⁵⁵ Seyyid Ahmed Han'ın bu durumdan duyduğu endişeyi, yakın arkadaşı Muhsinu'l-Mülk'e yazdığı mektupta yer alan ifadeleri açıkça ortaya koymaktadır:

Eğer insanlar körü körüne taklitten kaçınmazlar, yollarını aydınlatacak ışığın Kur'an ve sahih hadiste bulunabileceğine inanmazlar ve din ile çağın bilimlerini uzlaştırma yoluna gitmezlerse Hindistan'da İslâm'ın esamisi okunmayacaktır.³⁵⁶

Seyyid Ahmed Han, mevcut olan bu problemin çözümüne yönelik, geleneksel kelâma sarılmaktan ziyade, daha kapsamlı bir reform teşebbüsünde bulunarak tabii ilm-i kelâm³⁵⁷ yöntemiyle kendine yeni bir yol çizmeyi tercih etmiştir.³⁵⁸

Rasyonel temeller üzerine kurmak istediği yöntemini geliştirirken çağının felsefi akımlarından oldukça etkilendiği söylenebilir. Nitekim kendisinin tabiat

³⁵⁵ Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, (Ankara: Akçay Yayınları 1996), 71-72.

³⁵⁶ Seyyid Ahmed Han, *Hutebât-ı Sör Seyyid*, (Bada'un 1931), 55'ten naklen May, *Evolution*, 46'dan naklen Özgür Kavak, "Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi", *Dîvân İlmi Araştırmalar* 14/1 (2003): 142.

³⁵⁷ Tabii kelâmın ne olduğuyla ilgili Şaban Ali Düzgün'ün ifadeleri şöyledir; "Tabii kelâm geleneksel olarak insan aklının, tabiatüstü vahyin katkısı olmadan Allah ve ilahi düzenin işleyişi hakkında bilgi sahibi olabileceği tezi üzerine oturtulmuştur (...) Tabii kelâm tabiatta Tanrının varlığının delillerini arama veya tabiatın hareketle Allah'a ulaşma anlamında hem İslam kelâmcılarında hem de İslam filozoflarında vardır. Fakat aydınlanma devrinde ele alındığı veya tarif edildiği tarzda bir tabii kelâmın maksadı dinden bağımsız olarak geliştirilecek akli argümanlarla dine ihtiyaç hissetmeden de bazı temel gerçeklerin keşfedilebileceğidir. (...) Batı'da tabii kelâm rasyonel kelâmıla genellikle eş anlamlı olarak kullanılmıştır..." Daha fazla bilgi için bk. Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, 59-70.

³⁵⁸ Düzgün, *age.*, 59.

anlayışını ve yeni kelâm sistemini bu akımlar üzerinden şekillendirdiği görülmektedir.³⁵⁹ Seyyid Ahmed Han'ın İslam'ın güçlenmesine çok elverişli olduğunu düşündüğü ve geliştirmek istediği bu tabiat anlayışı, mekanik bir evren tasviri olup tabiat ve tabiatçılık kavramları üzerine kuruludur. Söz gelimi Ahmed Han dinlerin sahih olup olmadıklarını anlamak için söz konusu dinin insan fitratı ve tabiatla ne kadar uyumlu olduğuna bakılması gerektiğini iddia etmektedir. Şayet din bu ölçütle çatışıyorsa Yüce Yaratıcı tarafından gönderilmediği hemen anlaşılabilir. Seyyid Ahmed Han önem verdiği bu kriteri belirledikten sonra İslam dininin tabiatla şaşmaz bir uyum içinde olduğunu ifade eder.³⁶⁰ O bu ifadelerine uygun olarak tabiat kanunlarının Allah'ın vaadi olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın vaadinden dönmesinin söz konusu olmayacağını eklemektedir. Hatta kendisi, *Tabiat İslam'dır, İslam da tabiat*³⁶¹ diyecek kadar İslam'ı tabiatla aynileştirmekten de çekinmemektedir. O kadar ki Kur'an'da geçen "Onlar göklerin ve yerin hükümranlığına, Allah'ın yarattığı her şeye ve ecellerinin yaklaşmış olabileceğine bakmadılar mı? O hâlde Kur'an'dan sonra hangi söze inanacaklar?"³⁶² âyetini Yüce Allah'ın insanlara natüralist bir bakış açısı edinmelerini emrettiği şeklinde yorumlamaktadır. Daha da ötesi Yüce Allah'ın insanlara Hz. İbrahim'in büyüklüğünden bahsetmesinin sebebini, onun bir natüralist olmasına bağlamaktadır.³⁶³ Seyyid Ahmet Han'ın bu tutumundan İslam'ın akılla uzlaştığını kabul ettiği ve Batı'nın tabiat felsefesinden oldukça etkilenecek tabiat kanunlarının mekanikliğini savunduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Seyyid Ahmed Han'ın mekanik tabiat anlayışında mucizelere yer yoktur.³⁶⁴ O mucizeleri, tabiat kanunlarına ve bu kanunların bütünlüğüne zarar vermeyecek ilginç ve olağanüstü olaylar olarak tanımlandığında ancak kabul edeceğini ifade etmektedir.³⁶⁵ Tabiat kanunlarının kırılması neticesinde meydana geldiği iddia edilen tüm mucizeleri reddettiğiyle ilgili ise şu ifadeleri kullanmaktadır:

³⁵⁹ Düzgün, *age.*, 74.

³⁶⁰ Düzgün, *age.*, 73-74.

³⁶¹ Seyyid Ahmed Han, *Tehzibu'l-Ahlak*, I, 41-42'den naklen Düzgün, *age.*, 80.

³⁶² A'râf 7/185.

³⁶³ Düzgün, *age.*, 80.

³⁶⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, 323. Seyyid Ahmed Han farklı gerekçelerle de olsa Muhammed Hamidullah gibi mucizeler ile peygamberlik arasında bir bağın olmadığını savunmaktadır. Düzgün, *age.*, 109.

³⁶⁵ Seyyid Ahmed Han, *Tefsirü'l-Kur'an* III, (İndia 1885), 32'den naklen Düzgün, *age.*, 76-77.

Ben mucizeler akla ters geldiğinden değil, tersine Kur'an tabiat kanunlarını bozacak herhangi bir hadisenin meydana gelmeyeceğini söylediği için inkâr ediyorum (...) Mucizelere inanmak tevhidi kökten inkârdır, mucize sıfatlar hususunda Allah'a ortaklık atfetmektedir. Ve bu inançtır ki Müslümanları kabirlere ibadete, pirlere bağlanmaya vs. saçma dini ritüellere sevk etmiştir.³⁶⁶

Seyyid Ahmed Han burada Allah'ın vaadi olarak gördüğü tabiat yasalarında bir değişme olmayacağı Kur'an'da bildirildiğinden, aksini iddia edenin Allah'a şirk koştuğunu iddia getirmektedir. Yine Ahmed Han'ın tabiatta her şeyin zorunlu olarak bir son sebeple sonuçlandığını söylemesi, kendisinin tabiatta katı bir determinizme inandığını da göstermektedir.³⁶⁷ Bu yüzden Hz. Mûsâ'nın gözleri önünde dağın eriyivermesini volkanik bir patlamayla, Hz. Süleyman'ın cinlerini Lübnan'dan getirilmiş yarı vahşi köleler³⁶⁸ gibi rasyonel bir şekilde izah etmesi, ortada mucizeler adına herhangi bir olağanüstülük bırakmamaktadır.

Seyyid Ahmed Han, Kur'an'da tabiat kanunlarıyla çelişen hiçbir şeyin olmadığını ispat etmek için Kur'an kıssalarındaki hârikulâdelikleri, üçlü bir yol izleyerek tabiata indirgemeye çalışmakta ve böylece aklîleştirmektedir. Ahmed Han hissî mucizelerin aklî imkânını öncelikle kelime manasını kullanarak açıklamaya çalışır. Mesela Kur'an'da Hz. Yunus'la ilgili âyette geçen "yutmak"³⁶⁹ kelimesinin "ağızına almak" şeklindeki manasını kullanarak Hz. Yunus'u balığın yutmadığını, ağızına aldığını ifade etmektedir. Ahmed Han lugavî yorumların aklîleştirmeye imkân vermediği durumlarda ise hadiseler psikolojik açıdan yaklaşmaktadır. Allah'ın Hz. Mûsâ'ya öldürülen bir kişinin katilini bulmak için bir inek kesilmesinin ve ineğin etiyle maktule vurulmasının emredildiği kıssaya psikolojik bir açıklama getirir. Allah (c.c.), Hz. Mûsâ'dan katil de dâhil olmak üzere tüm halkın öldürülen şahsın vücuduna dokunmalarını isteyerek aslında suçlunun ortaya çıkması sağlanmıştır. Ahmed Han'a göre bu şekildeki bir dokunuşla suçsuz olan kimseler bir korku hissetmeyeceklerinden masum olduklarının ortaya çıkması; suçlu olan kişinin ise korku ve titremesiyle kendini ele vermesi sağlanacaktır. Ahmed Han söz konusu her iki yolla da aklîliğe ulaşamazsa üçüncü bir yol olarak

³⁶⁶ Beşir Ahmed Dar, *Religious Thought of Sir Seyyid Ahmed Khan*, (Lahor, 1957), 182'den naklen Düzgün, age., 77.

³⁶⁷ Mustafa Öz, "Seyyid Ahmed Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul TDV Yayınları, 1989) 2: 73-75; Düzgün, age., 78.

³⁶⁸ İlhan Kutluer "İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi, Bilim ve İnsan I-II*, (İstanbul: Ensar Neşriyat 2005), 156.

³⁶⁹ "Feltekâmehu'l-hûtu" (Sâffât 37/142)

hadiselerin mecazi olarak yorumlanmasını önermektedir.³⁷⁰ Mesela Allah'ın Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın arkasından gelen Firavun ve ordusunun denizde boğulma hadisesinden bahsederken mucizeyi değil, yoğunluğu suyun yoğunluğundan daha ağır olan cisimlerin suya batacağı şeklindeki tabiat kanununu ortaya koymak istediğini iddia eder. Bu görüşüne uygun olarak da hadisede hiçbir mucizevi yön olmadığını ilişkin bazı açıklamalar yapmaktadır. O, Hz. Mûsâ ve beraberindekilerin denizi suyunun çekildiği bir anda geçtiğini, Kızıl Deniz'in şimdiki gibi derin olmadığını, hatta içerisinde adaların olduğunu iddia eder. Ayrıca ona göre Hz. Mûsâ'nın asâsını denize vurması, tefsir edildiği gibi denizin ikiye yarılması anlamında değil yürüme manası taşıyan mecaz bir ifadedir.³⁷¹

Bu noktada bir hususa dikkat çekmek isteriz. Hatırlanacağı üzere Muhammed Esed hissî mucize kıssalarına öncelikle sembolik ya da mecaz diyebileceğimiz anlamlar yüklemekte, yeri geldikçe de rasyonelleştirmektedir. Seyyid Ahmed Han ise rasyonelleştirmenin imkân vermediği yerlerde ancak mecaza başvurmaktadır. Mecaz ve rasyonelleştirme de öncelikleri farklı olsa da özellikle rasyonelleştirme söz konusu olduğunda her iki âlimin arasında var olan bir farktan bahsetmek gerekir. Muhammed Esed mucizeleri yorumlarken rasyonelleştirmeye daha az başvurmakta ve imkânı olmasına rağmen bazı mucizeleri açıklamakta çekimser kalmaktadır. Mesela Hz. Meryem'in Hz. İsa'ya nasıl hamile kaldığıyla ilgili olarak şu açıklamayı yapmaktadır:

...ne Kur'an ne de güvenilir hadisler bize Allah'ın "Ol!" emrinin gerçekleşmesine ilişkin sebep-sonuç bağlantısı hakkında herhangi bir şey söylemediğine göre, bu olayın nasıl vuku bulduğuna dair yapılan bütün spekülasyonlar ya da yorumlar Kur'an tefsirinin dışında mütalaa edilmelidir.³⁷²

Bu beyanından hareketle Esed'in Kur'an'da geçen "O bir şeyin olmasını dileyince, ona yalnızca 'Ol!' der ve o şey de hemen olur" ³⁷³ âyetini işaret ederek konu hakkında herhangi bir fikir öne sürmeyi gereksiz bulduğu söylenebilir. Zira ona göre bu hadisyle ilgili ortaya koyulacak hiçbir fikir, mevzuyu nihai gerçeğe ulaştırmayacaktır. Seyyid Ahmed Han ise bu konuya Muhammed Esed'den hatta

³⁷⁰ Düzgün, *age.*, 101-102.

³⁷¹ Seyyid Ahmed Han, *Tefsirü'l-Kur'an* I, 77'den naklen Düzgün, *age.*, 78.

³⁷² Esed, *age.*, Meryem Suresi 15. Dipnot, 510.

³⁷³ el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yasin 36/82; Mü'min 40/68.

diğer modern İslam âlimlerinden daha farklı bir biçimde yaklaşmaktadır. Seyyid Ahmed Han Hz. İsa'nın durumunu, Kur'an'da insanın doğumunun belli yasalar çerçevesinde meydana geldiğini ve bunun hiçbir zaman bozulmadığını vurgulayan âyetler bağlamında değerlendirmektedir. Ona göre Hz. İsa'nın dünyaya gelişi, geleneksel İslamî kabullerin aksine normal bir doğumla gerçekleşmiştir. Bir başka ifadeyle klasik görüşte anlaşıldığı gibi Hz. İsa babasız olarak dünyaya gelmemiştir. Bilakis havarilerinin de bildiği gibi onun babası Yusuf'tur.³⁷⁴ Dikkat edileceği üzere hissî mucize yorumlarında aklîleştirme etkisi ve ağırlığı Seyyid Ahmed Han'da Muhammed Esed'e göre daha baskındır. Muhammed Esed Hz. Meryem'in hamile kalma olayında olduğu gibi sık olmasa da bazı mucizelerde rasyonelleştirme imkânı varken bunu yapmayıp susma hakkını kullanmaktadır.³⁷⁵ Seyyid Ahmed Han ise geliştirdiği tabii kelâm yöntemine sadık bir şekilde hadiseleri yorumlarken her türlü yolu denemekte ve gerekirse Batı düşüncesini olduğu gibi benimsemekten çekinmemektedir. Nitekim kendisi Batılıların Müslümanları hakir gördükleri ve irrasyonel kitapları olan kimseler şeklindeki önyargılarını her daim aklında tuttuğunu itiraf etmektedir. Bu yüzden Kur'an ve muhtevası üzerine geliştirdiği tüm teorilerinde bu ön yargıyı bertaraf etmek için -Hz. İsa örneğinde olduğu gibi- onların irrasyonel dedikleri noktaları rasyonel hâle getirmek için elinden geleni yapmaktadır.³⁷⁶

Seyyid Ahmed Han'ın hissî mucizeler hususundaki bu tutumuyla çağdaşlarının eleştiri oklarını üzerine çektiğini belirtmek gerekir. Görüşleri yüzünden 1879'da İngilizler tarafından önce Haydarâbad'a daha sonra ise Kalküta'ya sürüldüğünde Seyyid Ahmed Han'ın fikirleriyle tanışma fırsatı bulan Cemâleddin Efgâni,³⁷⁷ Muhammed Abduh'la beraber çıkardıkları *Urvetu'l-*

³⁷⁴ Seyyid Ahmed Han, *et-Tahrir fî Usuli't-Tefsir II*, (Agra, 1892), 30'dan naklen Düzgün, *age.*, 78. Hristiyan inancında Hz. İsa hakkında babası olmayan ve Tanrı'nın oğlu ifadeleri kullanılmasına rağmen Matta ve Luka İncili'nde Hz. İsa'nın Hz. Davud'un soyundan geldiğini gösteren Hz. Meryem'in nişanlısı Yusuf üzerinden soy kütüğü verilmektedir. (Matta 1: 1-16; Luka 3: 23-38)

³⁷⁵ Muhammed Esed Hz. Mûsâ'nın asâsını taşa vurarak su fişkirtması (Tâhâ 20/17-20) ve parıltılı eli (A'râf 7/108, Şuarâ 26/33) gibi diğer âlimlerin kolayca rasyonelleştirdiği mucizelerin nasıl gerçekleştikleri hakkında herhangi bir açıklama yapmamaktadır.

³⁷⁶ Düzgün, *age.*, 98.

³⁷⁷ Hayreddin Karaman, "Cemâleddin Efgâni", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul 1994) 10: 458.

Vuska'daki *ed-Dehriyyun fi'l-Hind* adlı yazısında Seyyid Ahmed Han'ı görüşleri dolayısıyla şiddetle tenkit eder:

Bu adam (Ahmed Han) kendini bir natüralist (materyalist) olarak dikte ettirdi ve tek varlığın kör tabiat olduğunu iddia etti. (...) Ahmed Han bütün dinlerin kaldırılması gerektiği propagandasını yaptı ve şunu ileri sürdü; Avrupa'nın kültürde, medeniyette, bilgi ve teknikte ilerlemesini kavramanın tek yolu dini bırakmaktır. Hindistan'da kaldığım süre içerisinde, bazı zayıf zihinlerin bu sapık adamın fikirleriyle aldatıldığını gördüm.³⁷⁸

Cemâleddin Efgâni, materyalist olarak nitelendirdiği Ahmed Han'ın, Batı ile bütünleşmenin tek yolunun dini terk etmekten geçtiğini söyleyerek bazı insanları yanlışla düşürdüğünü ifade etmektedir. Seyyid Ahmed Han ise Efgâni'nin yönelttiği bu eleştiriler üzerine kendisine şöyle cevap vermektedir:

Nasıl ki aramızdaki insanlardan bazıları dindar bazıları değilse, aynı şekilde natüralistler arasında da kâinatın her alanına nüfuz eden tabiat kanunları bulunduğu, geriye tabiatın başka bir şey kalmadığını ve Tanrıyı inkârın elzem olduğunu düşünen çok az insan vardır. Eski İslam düşünürlerinin natüralist (dehriyyun) dedikleri de bunlar olsa gerek. Fakat çağdaş bilim adamları arasında tabiat kanunlarıyla ilgili büyük çalışmalar yapan ve tabiatın sergilediği o muhteşem nizama istinaden bizim genellikle Tanrı dediğimiz bir Sani'nin, bir Müsebbibül-Esbab'ın zorunlu olduğu neticesine varan insanlarda vardır. Bu bilim adamları Keldani ya da daha iyi bilinen adıyla İbrahim'in gençliğinde izlediği yolun aynı izlemişlerdir.³⁷⁹

Seyyid Ahmed Han, Efgâni'ye verdiği cevapta eleştirilerin aksine kendisinin natüralist olduğu hâlde Allah'ı inkâr etmediğini ifade etmektedir. Müslüman toplumunda baş gösteren sorunların çözümü için ortaya koyduğu ve tabii/doğal kelâm olarak adlandırdığı yeni yönteminde fideist/imancı bir tutum sergilemek yerine, Batı'nın modern bilgi birikiminden yararlanan Ahmed Han, İslam dininin rasyonel olduğunu ve tabiatla çelişmeyeceğini göstermek istemiştir.³⁸⁰ Allah'ın fiili olarak gördüğü tabiat ile İlâhi Kelâm'ı arasında tam bir uyumun söz konusu olduğunu dile getiren Seyyid Ahmed Han, tabiata ilişkin izlediği yolu Hz. İbrahim'le özdeşleştirmiştir. Batı tarzı bir yaklaşımı Kur'an'ın ruhuna aykırı görmeyen Seyyid Ahmed Han, Kur'an'da geçen mucize kıssalarını determinist bir şekilde yorumlayarak rasyonelleştirmiştir. Diğer modern İslam âlimlerinde olduğu gibi Seyyid Ahmed Han'ı da bu şekilde bir eğilime sevk eden saikler aslında aynıdır. Din ile bilimin arasını uzlaştırmak ve İslam toplumunu içine düştüğü

³⁷⁸ Düzgün, *age.*, 157.

³⁷⁹ Düzgün, *age.*, 75.

³⁸⁰ Düzgün, *age.*, 160.

durumdan kurtarmak. Bu amaçla yola çıkmış olsa da benimsediği yöntem mucizeleri inkâr etmeyi gerektirdiğinden kendisi diğer İslam âlimlerinin eleştirilerine hedef olmaktan kurtulamamıştır.

2.2. Klasik Ananeye Bağlı Kalanların Modern Hissî Mucize Yaklaşımlarına Yönelttiği Eleştiriler

İnsanlığın düşünce tarihinde büyük izler bırakan İslam'ın yüksek seviyeli ilmî birikimi, modern dönemin pozitif akılcılığının saldırılarına maruz kaldığında, Osmanlı şeyhülislamı Mustafa Sabri Efendi bu geleneği tüm bileşenleriyle korumak istemiştir. Özellikle hissî mucizeleri modern çağın gereklerine uygun şekilde açıklamayı tercih eden Müslüman âlimlere, klasik ananeye bağlı kalarak cevap verdiği gibi ciddi tenkitler de yöneltmiştir. Zira kendisi, geleneksel görüşe bağlı kalarak peygamberliğin ispatını hârikulâde bir şekilde gerçekleşen mucizelere bağlamaktadır.³⁸¹ Mustafa Sabri Efendi'ye göre peygamberlik vasfından ayrılmayan mucizelerin tabiata aykırı olmadığını savunmak, mucizeleri inkâr etmektir. Mucizeleri inkâr etmek, beraberinde peygamberliğin inkârını da getireceğinden³⁸² Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi âlimlerin mucizelere rasyonel bir şekilde yaklaşmalarının büyük bir hata olduğunu iddia etmiştir.³⁸³

Mucizeyi konu edinen bütün Müslüman âlimler gibi Mustafa Sabri Efendi de hissî mucizelerin imkânını öncelikle Allah'ın kudreti üzerinden izah etmekte, daha sonra ise aklî imkânını açıklamaktadır. Mustafa Sabri Efendi Yüce Allah'ın mucizeleri her şeyi kapsayan kudretiyle yarattığını ifade etmektedir. Allah'ın kudretinin her şeyi kapsamasını ise aklî bir imkânla mümkün olan her şeye kâdir olması anlamı taşımaktadır. Mustafa Sabri Efendi söz konusu imkân dairesinin,

³⁸¹ Mustafa Sabri Efendi'nin hissî mucize hakkındaki görüşleri çalışmanın birinci bölümünde zikredilen klasik görüşle aynı doğrultuda olduğundan, burada tekrar zikredilmeyecektir. Bunun yerine hissî mucizeye modern bir tarzda yaklaşanlara karşı ileri sürdüğü iddialar ele alınacaktır.

³⁸² Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu 'l-fasl Beyne 'llezîne Yü'minûne bi'l-ğayb Ve 'llezîne lâ Yü'minûn*, trc. Muhammet Uysal, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 33.

³⁸³ Mustafa Sabri Efendi, *el-Mevakıfu 'l-akl* adlı eserinde mucizelere şüpheyile yaklaşanların aslında nübüvvet makamını da ortadan kaldırdıklarını ifade ederek Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ yanı sıra Ferîd Vecdî, Muhammed Mustafa el-Merâgî, Mahmûd Şeltût, Muhammed Hüseyin Heykel gibi birçok Müslüman âlimi modern görüşleri dolayısıyla şiddetle tenkit etmiştir. Bk. *Mevkîfü 'l-akl ve 'l-ilm ve 'l-âlem*, trc. İbrahim Sabri, çev. Osman Erdem Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmi Münakaşaları, (İstanbul: Gül Neşriyat, 2005), 27, 86, 95, 133, 255, 280, 303, vd.

mucizeleri inkâr edenlerin zannettiklerinden daha geniş olduğunu vurgulayarak mucizenin aklî imkânı hakkında açıklamalar yapmaktadır. Mustafa Sabri Efendi mucizenin aklî imkânını öncelikle *mümkün* lafzı üzerinden açıklamaya başlamaktadır. Öncelikle “mümkün” kelimesinin, aklen muhal olabilecek veya aklî muhali gerektirebilecek şeyler hariç, iki çelişğin/zıttın aynı anda bir araya gelmesi ya da ikisinin birden ortadan kalkması anlamlarını içerdiğini belirterek imkân sözcüğünün sınırından bahsetmektedir. Kendisi, mümkün sözcüğüne getirdiği bu açıklamayla birbirine zıt iki imkânın bir araya geldiğinde hârikulâdeliği oluşturabileceğini ifade etmektedir. Aklî zemin üzerinden yapmaya çalıştığı bu açıklamadan sonra sözü mucizeyi inkâr edenlerin bakış açılarındaki hatalara getirmektedir. Mustafa Sabri Efendi mucizeleri inkâr edenlerin, mucizelerin mümkün olma veya imkânsız olma durumunu insanın kudretine kıyasla ölçtüklerinden, yeri ve göğü yıkıp yeniden inşa etmesi mümkün olan Allah’ın kudreti noktasında hataya düştüklerini iddia etmektedir. Buna ilave olarak bu insanların hadiseler hakkında “bu daha kolay, şu daha zor” gibi nitelendirmelerini de doğru bulmaz. Zira bunun insanın kendi aklı açısından bir kıyaslama olduğunu, Allah’ın kudretine nispet edildiğinde mümkünâtın tümünün ona aynı derecede kolay olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁴ Mustafa Sabri’nin hissî mucizeler hususunda modern İslam düşünürleriyle arasındaki farkın temelini teşkil eden unsurun bu olduğunu söyleyebiliriz. Modern İslam âlimleri Allah’ın kudretini zikrettikten sonra mucizeleri, sünnetullahın değişmeyen unsuru olarak gördükleri tabiat kanunlarına uygun bir şekilde izah ederken, Mustafa Sabri mucizeleri Allah’ın kudretiyle sınırlayıp tabiata indirgemeden aklî izahlarını yapmaktadır. Çünkü Mustafa Sabri’nin sünnetullah anlayışında tabiatın değil, Yüce Allah’ın kanunları vardır.

Mustafa Sabri’nin sünnetullahın değişmeme hususunda yaptığı açıklamalar birebir aynı olmasa da geleneksel İslamî görüşle aynı kapıya çıkmaktadır. O, kendisinde hiçbir değişme olmayacak sünnetullahı³⁸⁵ insana nispet ederek insanın kâinatın düzenini değiştirmeye kudretinin yetmeyeceği şeklinde izah etmektedir. İnsanın kudretiyle sınırladığı sünnetullah görüşünü ateş örneği üzerinden

³⁸⁴ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu’l-fasl*, 57-60.

³⁸⁵ Fâtır 35/43.

açıklamaktadır. Mustafa Sabri'ye göre ateş kâinatın düzeninin gereği olarak yanma kabiliyeti olan her şeyi yakmaktadır. Bu şekildeki bir düzende insanların yararı vardır ve insan ateşin yanma özelliğini ortadan kaldırmaya güç yetiremez. Fakat ateşi yaratan ve ona yanma özelliğini veren Yüce Allah bazen ateşin bu özelliğini ortadan kaldırmaktadır. Hz. İbrahim'in peygamberliğini desteklemek için ateşi soğuk ve selametli kıldığı mucizede olduğu gibi.³⁸⁶

Özetlemek gerekirse Mustafa Sabri Efendi burada, Kur'an'da bahsedilen değişmez sünnetullahın, kâinatın düzenini değiştirme kudretini ifade ettiğini ve insan kudreti için bunun söz konusu olmadığını, Yüce Allah'ın ise bundan müstağni olduğunu anlamaktadır. Bu yüzden ateşin yanma özelliğini genel nizamın içine dâhil ederken, bu düzenin Allah tarafından tabiat kanunlarını alt üst eden istisnai bir yasayla değiştirilip ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması, Mustafa Sabri Efendi'ye göre mucizedir. Mustafa Sabri burada modern İslam âlimlerinin³⁸⁷ mevcut olan ilk düzeni, değiştirilmesi mümkün olmayan tabiat kanunları olarak isimlendirerek esasında bir gerçeği gözden kaçırdıkları düşünmektedir. Ona göre modern İslam âlimleri tabiat kanunlarını, değiştirilmesi mümkün olmayan ve eşyanın tabiatından kaynaklanan kanunlar olduğunu zannettiklerinden, mucizeleri pozitif bilimin verileriyle açıklamaya çalışmaktadırlar. Hâlbuki bu kanunlar Allah'ın koyduğu ve kurallı bir şekilde devamlılığı zorunlu olmayan kanunlardır. Şayet modern İslam âlimleri bunu fark etseydiler kanunlara aykırı olan şeylerin aklen muhal olduğunu söylemeyeceklerdi. Doğrusu Mustafa Sabri Efendi, mucizenin mümkün olup olmama hususunu bilimin söz söyleyeceği bir alan olarak da görmemektedir. Ne kadar tutarlı olursa olsun pozitif bilimin tecrübeye dayandığını ve bu yüzden ortaya zorunlu kanunlar koyamayacağını iddia etmektedir. Çünkü ona göre tecrübe mantıki zorunluluğa değil, sadece âdete/alışkanlığa delalet etmektedir. Buradan yola çıkan Mustafa Sabri "Akîl muhal vardır, fakat tecrübî muhal yoktur." çıkarımı

³⁸⁶ Mustafa Sabri Efendi, *age.*, 61.

³⁸⁷ Mustafa Sabri Efendi eserinin ilgili bölümünde "mucizeyi inkâr edenler" ifadesini kullanmakta olup esasında Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ gibi mucizeleri tabiat kanunları içinde değerlendiren veya sembolik olarak kabul eden âlimleri kastetmektedir. Bu yüzden metin içinde Mustafa Sabri Efendi'nin "mucizeyi inkâr edenler" ifadesi yerine, çalışmanın başlığıyla uyumlu olması açısından zaman zaman "Modern İslam âlimleri" nitelendirmesi kullanılacağını belirtmek isteriz. Konu hakkında detaylı bilgi için Mustafa Sabri Efendi'nin, Muhammed Abduh ve onun yolundan giden bazı âlimleri eleştirdiği "Pişva Şeyh Muhammed Abduh ile Kitâbullah, Mizanın İki Kefesinde" adlı makalesine bk. Mustafa Sabri Efendi, *el-Mevakıfu 'l-akl*, 280-286.

yaparak, tabiat düzeni içinde zorunlu kanun diye bir şeyin olmadığını ve dolayısıyla mucizelerin tabiatı altüst ederek gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olduğunu savunmaktadır.³⁸⁸ Bundan dolayı Mustafa Sabri, mucizeye imkânsız şeylere baktığı bakışla bakan ve onun tecrübeye değil de tecrübenin ona hükmettiği bir aklı, çok da sağlıklı bulmamaktadır.³⁸⁹

Mustafa Sabri Efendi'ye göre mucizeleri imkânsız görenler, muhal olan şeyler ile vuku bulmamış şeyleri birbirinden ayırt edemediği gibi bu ikisinin arasındaki farkın büyüklüğünü de idrak edememişlerdir. Muhal, gerçekleşmemiş olandan, gerçekleşmesi asla mümkün olmayışıyla ayrılmaktadır. Ayrıca bununla birlikte Mustafa Sabri Efendi, bir şeyin vukûnu/gerçekleşmesini veya vuku bulmamasını/gerçekleşmemesini ortaya koyan bilimsel tecrübenin, vâki olanın/gerçekleşenin zorunluluğuyla ya da vâki olmayanın/gerçekleşmeyecek olanın imkânsızlığıyla ilgili hüküm veremeyeceğini söylemektedir. Hüküm verme yetkisinin sadece akılda olduğunu ifade eden Mustafa Sabri, imkân dairesinin gerçekleşme dairesinden daha geniş olduğunu vurgulamaktadır. Daha sonra ise hallerle ilgili *imkân*, *vuku*, *zaruretu'l-vuku*, *ademu'l-vuku* ve *istihaletu'l-vuku* olmak üzere 5 dereceden bahsetmektedir. Mustafa Sabri tecrübenin sadece vuku/gerçekleşen ve ademu'l-vuku/gerçekleşmemişlik hakkında hüküm verebileceğini hatta gerçekleşmemişlik hükmünü de kelimenin tam manasıyla, külli olarak veremeyeceğini ifade etmektedir. Hallerin geri kalan üç kısmında ise hüküm verici olarak yalnızca aklı kabul eder. Mustafa Sabri burada mucizeyi inkâr edenlerin hallerle ilgili düştükleri hatalara değinmektedir. Ona göre bu kimseler, mümkün olan bir durumun tecrübenin ona ulaşamayacak kadar büyük bir şey olması halinde onun imkânsız olduğunu zannederler. Yine vuku bulan şey çok tekrarlandığı için bunu da zorunlu olarak nitelendirirler. Mesela, ateşin yanma kapasitesi olan şeyleri her zaman yaktığını gördüklerinde ateşin yakıcılığının kendisinden ayrılması mümkün olmayan zorunlu bir özelliği olduğuna hükmederler. Mustafa Sabri Efendi, gerçekte zorunluluk ve imkânsızlığın çok nadir olduğunu ve bir şeyin büyük olması veya basit olmasıyla değişmeyeceğini iddia etmektedir. Mesela, asânın yılanı dönüştürülmesini, doğuştan âmâ olanın ve alaca

³⁸⁸ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-fasl*, 60-63; *el-Mevakıfu'l-akl*, 283.

³⁸⁹ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-fasl*, 147.

hastasının iyileştirilmesini veya ayın ikiye bölünmesini Allah'ın kudretine nispetle gerçekleşmesi mümkün olan şeylerden kabul etmektedir. Ancak bir sivrisineği aynı anda hem var hem de yok etmesi veya kanadını aynı anda hem hareket ettirmesi hem de ettirmemesi gibi birbirine zıt iki şeyin bir araya gelmesi ona göre Allah'ın kudretinin dâhi onunla bağlantılı olmadığı muhal bir durumdur.³⁹⁰

Mustafa Sabri Efendi modern İslam âlimlerinin, mucizelerin vukuunu imkân dâhilinde görmemesinde ya da inkâr etmesinde iki sebebin etkili olduğuna inanmaktadır. Birincisi onlar, âlemin düzeninin Allah tarafından kendi seçimiyle ortaya koyduğu bir düzen olmadığına, aksine eşyanın tabiatından kaynaklandığına ve hiçbir şekilde ondan ayrılmayacağına inandıkları için inkâr etmektedirler. Ona göre ikinci sebep ise inkârcıların ahmaklıkları/aklî yetersizlikleridir.³⁹¹ Çünkü o, âlemin düzenini kendi iradesiyle ortaya koyanın Allah olduğunun kabul edilmesi durumunda, aynı zamanda O'nun bu düzeni değiştirmeye gücünün yettiğinin de kabul edilmesinin gerekli olduğu kanaatindedir. Allah'ın istediği zaman daha önce verdiği özellikleri eşyadan geri alabileceğini iddia eden Mustafa Sabri, Allah'ın böyle yapması durumunda âdete/alışılmışı aykırı (hârikulâde) olacağını ancak akla aykırı bir şey olmayacağını söyler. Öldürülen kimselerin ölümü nasıl Allah'ın izniyle oluyorsa peygamberler tarafından ölü kimselerin dirilmesi de aynı şekilde Allah'ın izniyle oluyordur. Bu olaylar imkân bakımından birbirine eşit olduğu hâlde dirilmeme olayı çok olurken dirilme olayı nadiren gerçekleşmektedir. Her iki durum da Allah'ın kudretine nispet edildiğinde aralarında hiçbir fark yoktur.³⁹² Mustafa Sabri, bu gerçeği görmeyen veya görmezden gelen kimseleri “cahiller” olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu cahil kimseler, Batılı bilim adamlarının son dönemki buluşlarını büyüterek “Bilimin mucizeleri, eski devirlerin dinî mucizelerini geçti” şeklindeki beyanlarının etkisinde kalarak mucizeleri inkâr etmektedir. Aynı kişiler mucizenin doğal sebeplerin aracılığına ihtiyaç duymaksızın gerçekleştirmelerinin büyüklüğünü görmediklerinden, mucizeleri tevil ederek olağanüstü olaylar derecesinin altına indirmeye çalıştıklarını da belirtir. Mustafa Sabri Efendi'ye göre ise mucize kâinatı alt üst eden bir şey olmalıdır. O,

³⁹⁰ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-fasl*, 63-65.

³⁹¹ Mustafa Sabri Efendi muhataplarına bu tür yakıştırmaları sık sık yapmaktadır.

³⁹² Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-fasl*, 65.

kâinatın yasalarına aykırı olmadan meydana gelen hadisenin hakiki manada mucize olamayacağına inanmaktadır.³⁹³ Hatta Mustafa Sabri Efendi burada bir tespiti daha dile getirerek peygamberlere, melek veya kutsal bir metnin gelmesinin de aslında kâinatın yasalarını alt üst eden bir hadise olduğunu ifade etmektedir.³⁹⁴ Onun nübüvveti tabiat yasalarına aykırı olarak görmesi, bu müessesenin de en nihayetinde hissî mucizelerde olduğu gibi aklî imkânı üzerinden delillendirilmesine dayanmaktadır. Belki de bu yüzden kâinatın yasalarına aykırı olana imkânsız denildiği takdirde nübüvvet ve risaletin de imkânsız olduğunu söylemenin gerekeceğini ifade ederek³⁹⁵ bir endişesini dile getirmektedir. Bu yüzden Allah'ın kudret ve irade keyfiyetiyle bağlantı kurduğu hissî mucizelerin aklî imkânının üzerinde bilhassa durmakta ve bu görüşüne uygun açıklamalar yapmaktadır. Kendisi aklen imkân varsa vukuunun da imkânı vardır diyerek gelenekten kopuk modern yorumların neticelerinin vahim sonuçlar doğurabileceğine dikkat çekmekte, hassas olduğunu düşündüğü bu mesele karşısında Batılılaşma yanlısı olan modern İslam âlimlerine bu tavırlarının sonuçları hakkında, gerektiğinde sert uyarılar yapmaktan geri durmamaktadır.

Görüldüğü üzere Mustafa Sabri Efendi hissî mucizelere modern İslam âlimleri gibi tabiat kanunları noktasından bakmamaktadır. O, diğer âlimlerin kabul ettiği fakat nadiren başvurduğu Allah'ın kudret ve iradesi zaviyesinden bakarak hissî mucizelerin ancak doğa yasalarına aykırı olarak gerçekleşebileceğini ifade etmektedir. Burada Mustafa Sabri ve modern İslam âlimlerinin mucize teorileri hakkında dikkate şayan bir noktanın altını çizmek gerekir. Mustafa Sabri gibi modern İslam âlimleri de hissî mucize görüşlerini dile getirirken Allah'ın kudret ve iradesini göstermek üzere gerçekleşen özel/istisnai yasalarına atıf yapmaktadır. Bu bağlamda yöntem olarak Mustafa Sabri Efendi mucizelerin her daim doğa kanunlarını ihlal ederek ortaya çıktığını savunurken modern İslam âlimleri mucize kıssalarını öncelikle rasyonalize etmekte, bunun mümkün olmadığı durumlarda ancak gerçekleşen bir ihlali söz konusu etmektedir. Belirtmek gerekir ki mucizeler gerçekleşirken doğa yasalarının modern İslam âlimleri gibi nadiren ya da

³⁹³ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-fasl*, 60-61.

³⁹⁴ Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlu'l-fasl*, 147; *Mevkıfû'l-'aql*, 45.

³⁹⁵ Mustafa Sabri Efendi, *Mevkıfû'l-'aql*, 285.

gelenekselciler gibi her zaman hark edildiğinin kabul edilmesi, her iki görüşün arasında bir zıtlığın olduğunu söylemeye engel olmaktadır. Hârikulâdeliğin nadiren de olsa vukuunun modern İslam âlimleri tarafından kabul edilmesi, iddialarının aksine doğa yasalarının zorunlu olmadığını kabul etme anlamı taşımaktadır. Bu da geleneksel İslamî görüşle aynı çizgide olmak demektir. Kaldı ki bu görüş, Batı'nın doğada varlığını iddia ettiği katı determinizm görüşü ile de çelişmektedir. Dolayısıyla bu çelişkili durum modern İslam âlimlerinin arzu ettiği şekilde Batılıların İslam'a olan ön yargılarını kırma noktasında etkisiz kalmaktadır.³⁹⁶ Zira pozitivist ve materyalistlerin mekanik evren anlayışı karşısında modern İslam âlimlerinin mucize görüşü Mustafa Sabri Efendi'nin de iddia ettiği gibi tutarsız kalmaktadır. Sonuç itibariyle iddiaları doğru kabul edilsin veya edilmesin, mucizelerin imkânını inkâr eden Seyyid Ahmed Han veya gerçekleştirmelerini olağanüstü kabul eden Mustafa Sabri Efendi'nin mucize hakkındaki teorilerinin yöntem açısından modern İslam âlimlerine göre daha tutarlı olduğu söylenebilir.

Modern İslam âlimleri Kur'an'da geçen hissî mucizeleri yoruma tabi tuttıkları gibi Hz. Peygamber hakkındaki Kur'an âyetleri veya rivayetler etrafında şekillenen hissî mucize hadiselerini de değerlendirmektedir. İslam kaynaklarında Hz. Peygamber'e atfedilen çok sayıdaki harikalar düşünüldüğünde başka bir araştırmanın konusu olacak kadar çok boyutlu olan bu meseleye modern İslam âlimlerinin ele aldığı birkaç örnek üzerinden, detaylara inilmeden değinerek yalnızca bir çerçeve oluşturmaya çalışacağımızı belirtmek isteriz.

2.3. Modern İslam Âlimlerine Göre Hz. Muhammed ve Hissî Mucize

Yüce Allah'ın nübüvvet müessesesinin son temsilcisi olan Hz. Muhammed'in ümmi olması, emin nitelemesini hak edecek kadar güzel ahlaka sahip olması,³⁹⁷ insanlar üzerinde olağanüstü etki bırakması, ilahi desteğe mazhar

³⁹⁶ Reşid Rızâ *Muhammed-i Vahiy* adlı eserinin öz sözünde Batılıların İslam dışında tüm dinlere olan güvenlerinin yok olduğunu, kitabının Batı dillerine çevrildikten sonra, onları Allah'ın dinine grup grup girdiğini görme ümidi taşıdığını belirtmektedir. Ayrıca eseriyle ilgili aldığı yorumlardan Kur'an'ın rehberliğine ve onu tüm insanlara ulaştırmaya yönelik istidatların yeni bir boyut kazandığı ve yeni bir döneme girildiği izleniminin kendisinde uyandığını da belirtmektedir. Reşid Rızâ *age.*, 14-15.

³⁹⁷ Fahreddin er-Râzî, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delili olarak ahlakını, yaptığı işleri ve davranışlarını göstermektedir. Râzî'ye göre bunların her biri ayrı ayrı peygamberliğe delalet etmese de tamamı ancak bir peygamberde toplanabileceğinden Hz. Peygamber'in

olması, birçok olayı gerçekleşmeden önce haber vermesi, var oluşa dair verdiği cevaplarla inananların kalplerine ve gönüllerine şifa kaynağı olması ve doğru yolu gösteren, hidayete erdiren Kur'an-ı Kerim gibi bir kitabı tebliğ etmesi onun gerçek bir peygamber olduğunun en açık delilidir.³⁹⁸ Bu açık delile rağmen kendisinden önce gelen peygamberlere verildiği gibi Hz. Peygamber'e de doğa yasalarını altüst eden hissî mucizelerin verilir verilmediği konusu modern dönemin kelâmî tartışmalarında kendine yer bulmuştur. Bu dönemde yaşayan İslam âlimleri arasında Kur'an-ı Kerim üzerinden Hz. Peygamber'e hissî mucizeler verildiğini savunanlar olduğu gibi Kur'an'da buna işaret eden herhangi bir âyetin olmadığını iddia edeler de olmuş ve her iki taraf da görüşlerini kanıtlamak için ortaya deliller sunmuştur.³⁹⁹

Kur'an-ı Kerim'de bildirildiği üzere Yüce Allah Hz. Muhammed'den önce insanlar arasından birçok peygamber gönderdiği gibi⁴⁰⁰ Hz. Muhammed'i son elçisi olarak seçip nübüvvet kurumunu sonlandırmıştır.⁴⁰¹ Nübüvvetin Hz. Muhammed'le sona erdirilmesi doğal olarak onun peygamberliğini, evrensel olması bakımından diğerlerinkinden farklı kılmaktadır. Zira onun nübüvveti kıyamete kadar bâki kalacaktır. Bundan dolayı hitap ettiği kitlenin kendisine iman etmesini sağlamak amacıyla elindeki peygamberlik belgesinin, başka hiçbir peygambere ihtiyaç bırakmayacak bir nitelikte olması gerekmektedir. Bu yüzden Yüce Allah Hz. Peygamber'e, ulaştığı kimseleri etkileyen⁴⁰² uyarar,⁴⁰³ onlara yol gösteren,⁴⁰⁴

peygamberliğinin delili olduklarını savunmaktadır. Ayrıca Câhız ve Gazzâlî'nin de bu konu hakkında aynı görüşü paylaştığını belirtir. Râzî, *el-Muhassal*, 230.

³⁹⁸ Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Şiblî Nu'mânî, *age.*, 67; Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, 178-188; Yusuf Şevki Yavuz, "Hz. Muhammed'in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu", *Vahiy ve Peygamberlik*, içinde ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018), 321-360.

³⁹⁹ Hz. Peygamber'in hissî mucizeleri çok boyutlu bir konu olduğundan burada detaylı bir şekilde incelemekten ziyade, modern İslam âlimleriyle ilgili kısmı ele alınacaktır. Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Bulut, *age.*, 201-281; İhsan Arslan *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak*, (İstanbul: Okur Akademi, 2016), 171-296.

⁴⁰⁰ el-En'âm 6/124; Yunus 10/47. er-Ra'd 13/38; el-İsrâ 17/15; Tâhâ 20/134; Fâtır 35/24, vd.

⁴⁰¹ el-Ahzâb 33/40.

⁴⁰² el-Fussilet 41/26.

⁴⁰³ el-En'âm 6/19.

⁴⁰⁴ el-Bakara 2/2.

benzeri asla getirilemeyecek,⁴⁰⁵ muarızlarına meydan okuyan⁴⁰⁶ ve kıyamete kadar hükmü devam edecek olan⁴⁰⁷ evrensel mahiyete sahip Kur'an-ı Kerim'i vermiştir.

Modern İslam âlimlerinden bazıları Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin evrenselliği ile geçmiş peygamberlerin ve mucizelerinin yerelliğini bir kıyasa tabi tutarak insanlığın zihni gelişmişliğini ikiye ayırmaktadır. Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ ve Muhammed Esed'in yaptığı bu kıyasa göre Hz. Muhammed'den önce gelen peygamberler muhatapları karşısında hissî mucizeye ihtiyaç duyarken Hz. Peygamber döneminde insanlık olgunluğa yani bağımsız düşünme çağına ulaştığından artık hissî mucizelere ihtiyaç kalmamıştır.⁴⁰⁸ Şayet akıl sahiplerinden hârikulâdeliklere boyun eğmesi istenirse insanlığın aklî olgunluğunun ve gelişmesinin olumsuz anlamda etkileneceğine inanılmaktadır. Bu yüzden üç isme göre de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin evrensellik taşıyan içeriğine binaen, düşünce ve inanç hürriyetini kısıtlamayan ve aynı zamanda aklî ve ilmî mucize olan Kur'an-ı Kerim gönderilmiştir.⁴⁰⁹ Hz. Muhammed'e verilen bu mucize aynı zamanda Müslümanlar açısından, mahalli peygamberlikle kalıcı peygamberlik arasındaki farkın büyüklüğünü de göstermektedir.⁴¹⁰

Özellikle Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ'nın kalıcı peygamberlikle yerel peygamberlik arasında yaptıkları bu ayırımın altında yatan birtakım sebepler vardır. Hz. Peygamber'in nübüvvetini Batılı teistlere kanıtlama ve yaşadıkları döneme hâkim olan felsefî görüşlerin iddialarına cevap verme gayreti başat sebeplerden biridir. Onlar, pozitivist ve materyalist akımların din hakkında yaydığı görüşlere duyarsız kalmadılar ve İslam'ı savunmak istediler.⁴¹¹ Abduh ve Reşîd Rızâ materyalist bilim adamlarının ve oryantalistlerin İslam'a yönelik saldırılarının kaynağının, o günün bilimsel anlayışına ters düşen hissî mucize olgusu olduğunun

⁴⁰⁵ el-İsrâ 17/88.

⁴⁰⁶ Yunus 10/37-38.

⁴⁰⁷ el-En'âm 6/157; el-Hicr 15/9; el-Kıyâme 75/17.

⁴⁰⁸ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 1: 438, 13: 115; Reşîd Rızâ, *age.*, 59-60; Esed, *age.*, İsrâ Suresi 71. Dipnot, 475.

⁴⁰⁹ Reşîd Rızâ, *age.*, 59-60; Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 30, 13: 115.

⁴¹⁰ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 68-177.

⁴¹¹ Bu bağlamda Reşîd Rızâ, Emile Dermenghem (1892-1971) ve Edouart Montet (1856-1934) gibi materyalist bilim adamlarının Hz. Peygamber'in nübüvvetini hayal ürünü bulgularla reddettiklerini dile getirmektedir. Ancak Reşîd Rızâ Fransız Emilie Dermengheim'ın daha sonra Hz. Muhammed'in hayatını araştırdığında bu fikrinden vaz geçerek ona da vahiy geldiğini kabul ettiğini belirtmiştir. Bk. Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 13: 16-24.

farkındaydılar. Onlar pozitivist ve materyalistlerin İslam'ın naslarından ziyade İslam tarihinden çıkarttıkları şeylerle bir gömlek biçtiklerini ardından da onu Hz. Peygamber'e giydirmeyi denediklerini ancak buna rağmen Hz. Peygamber'in nübüvvetini çürütemedikleri ifade etmektedirler.⁴¹² Bunun yanı sıra Hristiyan ve Yahudi teistlere cevaben, Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine delaletinin, Hz. Mûsâ, Hz. İsa ve başka peygamberlere verilen hissî mucizelerin peygamberliklerine delaletinden daha fazla olduğunu, daha da önemlisi onların peygamberliklerinin dahi ancak Hz. Peygamber'e verilen Kur'an'la sabit olacağını iddia etmişlerdir.⁴¹³

Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddeden Hristiyanlara karşı bir cevap da Muhammed Hamidullah'tan gelmektedir. Muhammed Hamidullah, Hristiyanların Hz. İsa'nın en büyük mucizesi olarak kabul ettikleri ölüyü diriltme mucizesi üzerinden, Hz. İsa'nın Hz. Peygamber'den daha efdal ve büyük olduğu propagandası üzerinde ısrar etmelerinin kendisini bu konuda bir çalışma yapmaya sevk ettiğini ifade etmektedir. Hz. İsa ile Hz. Peygamber'in mucizelerini karşılaştırarak yaptığı bu çalışmasında Hz. İsa'nın en büyük mucizesi olduğu iddia edilen ölülerini diriltmesinin, Hz. Peygamber'in hayatında da görüldüğünü savunarak birtakım kıyaslamalar yapmaktadır. Yaptığı kıyasa göre Hamidullah ölülerini diriltme mucizelerini şu şekilde dile getirmektedir:⁴¹⁴

Görünüşe bakılırsa, Hz. İsa'nın gittiği hastanın henüz ölmemiş, yakalandığı hastalığın şiddetinden veya kalp krizinden öldüğü sanılmış ve Hz. İsa yanına varınca canlanıp ayağa kalkmış olabileceği de ihtimal dışı değildir. Buna mukabil, peygamberimize ait her iki diriltme mucizesinde de uzun zamandan beri mezarda yatan erkek veya kadın kimse mezardan kalkıyor ve "Efendim ya Resulullah!" diyor.⁴¹⁵

Muhammed Hamidullah bu karşılaştırmayı yaparken iki diriltme mucizesi arasında önemli bir farkın olduğunu açıkça dile getirmektedir. Hz. İsa'nın dirilttiği söylenen ölü henüz ölmüştür. Bu yüzden Hz. İsa'nın dirilttiği söylenen kişinin ölmemiş olma ihtimali vardır. Hz. Peygamber'in dirilttiği kimseler ise uzun zamandan beri mezardadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber için böyle bir şey söz

⁴¹² Reşid Rızâ oryantalistlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ilahi olmadığı, Hz. Peygamber'in Rahip Bahira veya Varaka b. Nevfel'den bazı bilgiler aldığı, Hz. Peygamberin öğretilerini Hristiyan ve Yahudilerden öğrendiği, Araplar arasında putçuluğun zayıflaması ve Hz. Peygamber'in Hira'da ibadet etmesi, Hz. Peygamber'in oğullarının ölümünün üzerinde yarattığı psikoloji vs. gibi sebeplerle kendi kendine telkin ettiği iddialarına cevap vermektedir. Reşid Rızâ, *age.*, 77-89.

⁴¹³ Muhammed Abduh-Reşid Rızâ, *age.*, 9: 71; Reşid Rızâ, *age.*, 77-89.

⁴¹⁴ Hamidullah, *age.*, 150-151.

⁴¹⁵ Hamidullah, *age.*, 151.

konusu bile değildir. Burada her iki diriltme mucizesinde ölümlerin ne zamandır ölü olduklarını dikkate almak suretiyle yaptığı karşılaştırmanın neticesinde Hamidullah, Hz. Peygamber'in ölüyü diriltme mucizesini, Hz. İsa'nın diriltme mucizesine göre daha büyük görmektedir. İfade etmeliyiz ki gerek Abduh ve Reşîd Rızâ'nın gerekse Muhammed Hamidullah'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetini veya mucizelerini daha büyük veya daha efdal gösterme çabası, aslında Hristiyanların peygamberlerini Hz. Peygamber ile kıyaslayıp mucizeleri üzerinden Hz. İsa'yı daha büyük göstermeye çalışmalarına karşı bir cevap niteliği taşımaktadır.

Modern İslam âlimlerinin peygamberler arasında bir ayırma gitmelerinin bir başka sebebi, mucize teorilerinin tutarlılığını sağlama gayreti olarak ifade edilebilir. Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin henüz çocukluk çağındaki insanlığın karşısında sembolik mahiyette hissî mucizelere ihtiyaç duydukları, buna mukabil Kur'an'ın indiği dönemde ise insanlık düşünsel olgunluğa ulaştığından buna ihtiyaç duyulmadığını belirtmişlerdir. Bundan dolayı Hz. Muhammed'e Kur'an dışında bir mucize verilmediği ileri sürülmüştür.⁴¹⁶ Nitekim Kur'an'ın sünnetullahın asla değişmeyeceğine dair yaptığı vurgu, Batı'nın doğa yasalarının zorunluluğu iddiasıyla da uyumlu görünmekteydi. Dolayısıyla modern İslam düşünürleri, geçmiş peygamberlerin mucizelerinden çok aklî ve ilmî mucize olan Kur'an'a dikkat çekmeyi istemişlerdir. Bunu yaparken de yukarıda izah edildiği gibi Kur'an'ın geçmiş peygamberlerin hissî mucizeleri hakkındaki kıssalarını alabildiğine rasyonelleştirmektedirler. Kur'an'ın rasyonelliği üzerine kurdukları mucize teorileri, Kur'an'ın kendisine verildiği peygamberin kapsam dışında olmasına da imkân vermemektedir. Dolayısıyla modern İslam düşünürleri, Hz. Peygamber'e verildiği düşünülen hissî mucizeleri, gerek Kur'an ve gerekse rivayetlerdeki verilerden yola çıkarak yeniden elden geçirmişlerdir.

Modern İslam âlimleri ile geleneksel görüşü savunan İslam âlimleri arasında Hz. Peygamber'e isnat edilen hissî mucizeler konusundaki farklı tutumlar, bu mucizelerin mahiyetini nasıl kabul ettikleri noktasında toplanmaktadır. Modern İslam âlimleri arasında Hz. Muhammed'e isnad edilen hissî mucizeleri reddedenler

⁴¹⁶ Hz. Peygamber'e Kur'an dışında herhangi bir mucize verilmediği görüşü hakkında bilgi için bk. Arslan *Hz. Peygamber'i Doğru Anlamak*, 198-227.

olduğu gibi kabul edip geleneksel İslam düşüncesiyle modernizmin arasını uzlaştıracak şekilde yorumlayanların olduğu da görülmektedir.

2.3.1. Hz. Muhammed’e İsnat Edilen Hissî Mucizeleri Reddedenler

Müslüman âlimlerden Mu’tezili kelâmcı İbrahim en-Nazzâm (ö. 231/845) Hz. Peygamber’e hissî mucize verilmediğini ilk dile getiren kişilerden biri olarak kabul edilir.⁴¹⁷ Hz. Peygamber’e nispet edilen ayın ikiye yarılması, elindeki taşların konuşması, parmaklarından su akması gibi hissî mucize rivayetlerini, kendi determinist tabiat anlayışına uygun bulmadığından reddetmektedir.⁴¹⁸ Modern döneme gelindiğinde ise Nazzâm gibi determinist bir tabiat anlayışına sahip ve Mu’tezili geleneğin takipçisi olarak görülen Seyyid Ahmed Han da tabii kelâm teorisine uymadığından Hz. Peygamber’in hissî mucizeleri karşısında aynı tavrı sergilemektedir.⁴¹⁹ Zira kendisi tabiat kanunlarının bağımsızlığına inanmakta ve doğal olarak mucizeler hususunda yolunu takip ettiği Batı ile aynı noktaya varmaktadır.⁴²⁰

Muhammed Esed’in mucize teorisinde de Hz. Peygamber’in hissî mucizelerine yer yoktur. Esed, A’râf suresinde geçen müşriklerin Hz. Peygamber’den peygamberliğinin delili olarak somut bir mucize istedikleri⁴²¹ şeklindeki âyeti yorumlarken hissî mucize isteyen bu insanları, nübüvvetin tek makul ispatını mesajın kendisinde değil de peygamberin sergileyebileceği mucizelerde arayan dar kafalı, ilkel düşünce tarzına sahip kimseler olarak nitelendirmektedir.⁴²² Zira ona göre yalnızca mucizevî ispata dayalı bir kanaat, hiçbir ruhî/manevî değer taşımayacağından bilgi çağında yaşayan modern insana hitap etmeyecektir.⁴²³

⁴¹⁷ Bulut, *age.*, 271.

⁴¹⁸ İbrahim en-Nazzâm’ın tabiat görüşü için bk. İlyas Çelebi, “Nazzâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 467.

⁴¹⁹ Seyyid Ahmed Han Hz. Peygamber’in mucizesi olan Kur’an’ın, geleneksel görüşün aksine üslubunun değil rehberlik etme özelliğinin mucize olduğunu savunur. Düzgün, *age.*, 100-101.

⁴²⁰ Düzgün, *age.*, 75; Fazlur Rahman, *age.*, 322-323; Bulut, *age.*, 272.

⁴²¹ “Sen onlara bir mucize getirmediğin vakit, “Onu da derleyip toplayaydın ya!” derler. De ki: “Ben sadece Rabbimden bana vahyedilene uyarım.” İşte bu Kur’an, Rabbinizden gelen kanıtlardır, inanan bir topluluk için hidayettir, rahmettir.” (A’râf 7/223)

⁴²² Esed, *age.*, A’râf Suresi 167. Dipnot, 249.

⁴²³ Esed, *age.*, En’âm Suresi 48. Dipnot, 190.

Muhammed Esed, Hz. Peygamber'in peygamberlerin sonuncusu olduğunu vurgulayan Kur'an'ın, onun önceki bazı peygamberlerin sözlü mesajlarını desteklemek için gösterildiği söylenen türden mucizelerle donatılmadığını ısrarla vurgulamaktadır. Diğer peygamberlerin kendi kavimlerine ve zamanlarına gönderilmesi yanı sıra bu kavimlerin henüz bağımsız düşünme seviyesine çıkamadıklarını vurgulayan Esed, bu peygamberlerin üstlendikleri görevin iç gerçeğini ve sarsıcı mahiyetini insanların kavrayamayacaklarını düşünmektedir. Esed bu yüzden, o dönemdeki insanların dikkatlerinin uyanması için sembolik nitelikte birtakım alâmetlere ve mucizelere ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir. Ancak Esed Kur'an mucizesini bu tür mucizelerden müstağni tutmaktadır. Çünkü ona göre Kur'an, belli bir inanç ve düşünce sistemi oluşturmak için insanların birtakım mucizevi alâmet veya işaretlerin zuhuruna ihtiyaç duymadan kavranabileceği bir çağda vahyolunmuştur. Onun bu görüşüyle mucizelerin geçmişte insanlar üzerinde birtakım kavrayış ve anlayış bozukluklarına yol açtığını kastettiği söylenebilir. Bu durum göz önüne alındığında kendisinin Hz. Peygamber'in hissî mucizeler göstermesini Kur'an'ın anlam ve amacına uygun bulmadığı ifade edilebilir. Esed'e göre Hz. Peygamber'in tek mucizesi açıklığıyla, ahlâki kapsam ve mahiyetiyle kusursuz, insanlık tarihinin her çağına ve gelişim safhasına uyan, insanların hem duygularına hem de akıllarına hitap eden, hangi ırktan ve toplumsal katmandan gelirse gelsin her insana açık olan ve gerek lafzıyla gerekse muhtevasıyla kıyamet gününe kadar değişmeden kalacak olan Kur'an'ın kendisidir.⁴²⁴

Görüldüğü üzere Muhammed Esed Hz. Muhammed'in tek mucizesinin Kur'an olduğu ve ona başka hiçbir surette mucize verilmediği görüşünü taşımaktadır. Bu kabulden hareket eden Esed Hz. Peygamber'e nispet edilen hissî mucize rivayetlerini ya rasyonalize etmekte ya da sembolik bir anlatı şeklinde yorumlayarak mucize hususundaki genel tavrına uygun değerlendirmelerde bulunmaktadır. Mesela Hz. Peygamber'e isnat edilen *inşikâku'l-kamer*'le ilgili olarak rivayetlerin sübjektif gerçekliğinden kuşkulanan için bir sebep olmadığını ifade etse de gerçekte olan şeyin, alışılmamış optik bir yanılsamaya yol açan, yine aynı ölçüde alışılmamış bir tür kısmi ay tutulması olmasının muhtemel olduğu

⁴²⁴ Esed, *age.*, İsrâ Suresi 71. Dipnot, 475.

görüştüğüdür. Ancak Esed'e göre bu olayın mahiyeti ne olursa olsun Kamer suresinin âyetlerinin bu olaya değil gelecekteki bir olaya, yani son saat yaklaşırken meydana gelebilecek bir duruma işaret ettiği iddiasındadır.⁴²⁵ Aynı şekilde Muhammed Esed Allah'ın Müslümanlara binlerce meleklerle yardımda bulunmasının, Hz. Peygamber açısından mecazi bir anlam taşıdığına inanmaktadır. Esed'e göre Allah'ın insanlara meleklerle yardımı, onların kalplerinin Allah'tan gelen manevî güçler aracılığıyla takviyesi anlamına gelmektedir.⁴²⁶ Nitekim kendisi Enfâl suresinde, Bedir savaşındaki yardımın⁴²⁷ manevî ve psikolojik olduğunun açıkça belirtildiğini ifade etmektedir. Ona göre Kur'an'ın hiçbir yerinde meleklerin maddî anlamda bilfiil savaşa katıldıklarına delalet eden herhangi bir delil yoktur.⁴²⁸ Kur'an-ı Kerim'de meleklerin savaflara katılmasıyla ilgili bin, üç bin ve beş bin gibi değişken rakamlar kullanılmasının sebebini ise zorluklara karşı sabreden ve O'na karşı sorumluluklarının bilincinde olanlara Allah'ın yardımının sınırsızlığının gösterilmesine bağlamaktadır.⁴²⁹ Yüce Allah'ın Bedir'de düşman sayısı fazla olduğu hâlde, Kur'an'da "Onları sizin gözünüze az gösterdi" ifadesinden Müslüman savaşçıların düşmanlarına karşı azim ve cesaret ile doldurulmasının ima edildiğini, en nihayetinde Kureyşlilerin kendilerini sayı ve güç bakımından üstün görmeleri düşüncesinin onlara savaşı kaybettirdiğini savunmaktadır.⁴³⁰

Muhammed Esed belirtilen her iki olayı da aklî olarak yorumlarken Hz. Peygamber'in *isrâ* ve *mi'rac* hadisesini ise rivayetleri de dikkate alarak sembolik bir anlatı olarak değerlendirmektedir. Muhammed Esed'e göre Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürülmesindeki amaç bellidir. Bu amaç Hz. Peygamber'in yeni bir din getirmediği, önceki peygamberler tarafından tebliğ edilen tek ve aynı dinin bir devamından ibaret olduğunu gösterme mesajına matuftur.⁴³¹ Esed *isrâ* ve *mi'rac*ın, Hz. Peygamber'in yaşadığı sırlarla dolu bir

⁴²⁵ Esed, *age.*, Kamer Suresi 1. Dipnot, 885.

⁴²⁶ Esed, *age.*, Âl-i İmrân Suresi 93. Dipnot, 93.

⁴²⁷ "Allah bunu yalnızca bir müjde olsun diye ve Allah'tan başka kimsenin katından yardım umulamayacağına göre bununla kalpleriniz huzur, itminan bulsun diye böyle takdir etti, gerçekten de, Allah hikmetle iş yapan en yüce iktidar sahibidir." (el-Enfâl 8/10), Esed, *age.*, 255.

⁴²⁸ Esed, *age.*, Enbiyâ Suresi 14. Dipnot, 256.

⁴²⁹ Esed, *age.*, Âl-i İmrân Suresi 93. Dipnot, 93.

⁴³⁰ Esed, *age.*, Enfâl Suresi 49. Dipnot, 265.

⁴³¹ Esed, *age.*, İsrâ Suresi 2. Dipnot, 464.

yolculuk olduğu kanaatindedir.⁴³² İsrâ sırasında Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'da öteki peygamberlere namaz kıldırıldığını söyleyen rivayetleri, Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilen İslam'ın insanın dinî gelişmesinin tamamlanması ve mükemmelliğe ulaşmasını temsil ettiğini ayrıca Hz. Muhammed'in Allah'ın elçilerinin en sonuncusu ve en büyüğü olduğu inancının mecazi bir şekilde ifade edilmesi anlamı taşıdığını savunmaktadır.⁴³³ Kısaca ifade etmek gerekirse Esed, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında bir mucize getirmediğine ve hangi amaçla olursa olsun herhangi şekilde hissî mucize de göstermediğine inanmaktadır.

Sonuç olarak her iki âlim de Hz. Peygamber'in tek ve yegâne mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu düşündüğünden, rivayetlerde geçen veya Kur'an'da işaret edildiği söylenen hissî mucizeleri kendi mucize sistemlerine göre yorumlamakta ve netice itibariyle de reddetmektedir.

2.3.2. Hz. Muhammed'e İsnat Edilen Hissî Mucizeleri Kabul Edenler

Modern İslam düşünürleri İslam geleneği ile Batı düşüncesi arasında bir köprü kurmak istediklerinden, Kur'an'da geçen hissî mucize kıssalarına nasıl yaklaşmışlarsa rivayetlerde Hz. Muhammed'e nispet edilen ya da Kur'an'da işaret edildiği düşünülen hissî mucizelere de o şekilde yaklaşmışlardır. Ancak görüşleri üzerinde durulan âlimlerin tümünün meseleye aynı noktadan baktıkları söylenemez. Bilindiği gibi klasik İslam görüşünde hissî mucizeler nübüvvetin delili olarak görülmektedir. Meseleye bu pencereden bakıldığında modern İslam düşünürlerin arasında farklı bakış açıları mevcuttur. Zira Hz. Peygamber'in hissî mucize gösterdiğini kabul eden modern İslam âlimlerinin bir kısmı bu mucizeleri nübüvvetine delil olarak görürken diğer kesim ise ihtiyaç duyulduğunda Yüce Allah'ın gönderdiği ilahi bir yardım, destek veya ikram olarak kabul etmektedir.

2.3.2.1. Nübüvvetinin Delili Olarak Görenler

Modern İslam âlimlerinin ortak kanaati Kur'an'ın Hz. Muhammed'in nübüvvetinin en büyük delili olduğudur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in

⁴³² Esed, *age.*, İsrâ Suresi 1, 2, 3. Dipnot 463, 1066-1069.

⁴³³ Esed, *age.*, 1069.

gerektiğinde inkârcılara karşı, meydan okumayla birlikte peygamberliğinin alâmeti olarak hissî mucize gösterdiği de kabul edilmektedir. Rivayetlerde geçmekle birlikte Kur'an'da işaret edildiği kabul edilen *inşikâku'l-kamer* hadisesi⁴³⁴ bu düşünürler için Hz. Peygamber'in nübüvvetini gösteren hissî mucize niteliğindedir.

Kur'an-ı Kerim'de müşriklerin Hz. Muhammed'den mucize taleplerinin cevapsız bırakıldığı hususu ısrarla üzerinde durulan bir konudur.⁴³⁵ Buna rağmen inşikâku'l-kamer rivayeti âyetlerle ilişkilendirilmiş ve Hz. Peygamber'in en çok dikkat çeken hissî mucize rivayetleri arasına girmiştir. Modern dönem İslam âlimlerinden Şiblî Nu'mânî, Elmalılı Hamdi Yazır, Mustafa Sabri Efendi ve Muhammed Hamidullah bu hadiseyi Hz. Peygamber'in hayattayken gösterdiği hissî mucizeler kategorisinde değerlendirmektedir.⁴³⁶ Bu olayla ilgili adı geçen düşünürlerin ortak kanaati, Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olmak üzere inkârcıların gözü önünde ayın yarılmayı suretiyle hadisenin vuku bulduğudur. Düşünürler bu hadisenin temelinde aynı görüşe sahip olsalar da nasıl meydana geldiği konusunda aralarında birtakım farklılıkların göze çarptığını da söylemek gerekir.

Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinde ayın yarılmayı hakkındaki rivayetleri naklettikten sonra ayın gerçekte şimşek çakar gibi hızlıca iki kere ayrılıp kapandığını ve iki kapanış arasında da Hira veya Ebu Kubeys dağının aradan görüldüğünü ifade etmektedir. Yazır, Hasan Basri ve Atâ gibi bazı müfessirlerin ayın yarılmayı hakkındaki görüşlerine değinmektedir. Her iki isme göre de ay kıyamette yarılacaktır. Elmalılı'ya göre onların bu yorumundan geçmişte ayın yarıldığını kabul etmedikleri gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Zira ona göre bu müfessirler, kıyametin kopmasına yakın ayın yarılacığı üzerinde durmakta ve bu

⁴³⁴ “Vakit yaklaştı ve ay yarıldı, onlar bir mucize görseler hemen yüz çevirip, ‘Bu öteden beri gelen bir sihirdir!’ derler.” (el-Kamer 54/1-2) İnşikâku'l-kamer, Mekkeli müşriklerin kendisinden bir mucize istemeleri üzerine Hz. Peygamber'in eliyle işaret edip ayı ikiye bölmesini ve tekrar işaret edip birleştirmesini ifade etmektedir. Bk. İlyas Çelebi, “İnşikâku'l-kamer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000) 22: 343-345.

⁴³⁵ el-Bakara 2/55, 118, 210; el-En'âm 6/8-9, 37, 109; el-A'râf 7/106; Hûd 11/12, 53; el-İsrâ 17/90-93; el-Enbiyâ 21/5; el-Fussilet 41/14 vd.

⁴³⁶ Şiblî Nu'mânî, *Asr-ı Saadet*, trc. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1978) 3: 37-41; Şiblî Hz. Muhammed'in Mucizeleri, 245-249; Yazır, *age.*, 7: 608-615; Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 233; Hamidullah, *age.*, 144.

olayın aklen mümkün olduğunu belirtmek için aslında bu şekilde bir yorum getirmektedirler.⁴³⁷

Şiblî Nu'mânî de Elmalılı Hamdi Yazır gibi ayın yarılması mucizesini hem rivayetlerin sıhhatine vurgu yaparak hem de "Kıyamet yaklaştı ve ay yarıldı" âyetinden sonra gelen "...Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve 'süregelen bir sihirdir' derler." âyetini delil göstererek değerlendirmektedir. Şiblî'ye göre bu hadisenin Hz. Peygamber hayattayken vuku bulduğuna dair aksine imkân bırakmayacak şekilde kabul edilmesi gerekmektedir. Şiblî, inşikâku'l-kamer hadisesi karşısında, ayın gerçekten yarılmadığı ancak Mekkelilerin onu öyle gördüğü gibi sübjektif yorumların hiçbir öneme sahip olmadığını, Yüce Allah'ın isterse ayı ikiye bölebileceğini ifade etmektedir. Ona göre bu mucizenin maksadı Mekkelilere Hz. Peygamber'in nübüvvetini göstermektir.⁴³⁸ Şiblî'nin inşikâku'l-kamer mucizesi dışında Hz. Peygamber'in bazıları Kur'an'da geçen birçok hissî mucizesinin olduğunu kabul ettiğini belirtmek gerekir.⁴³⁹ Kaldı ki Şiblî'nin Hz. Peygamber'e nispet edilen hissî mucize rivayetlerini kabul etmesi sebepsiz değildir. Çünkü kendisi Hz. Peygamber'in peygamberlerin en sonuncusu ve faziletlisi olduğuna ve dolayısıyla onun bütün peygamberlerin taşıdığı niteliklerin en mükemmeline sahip olması gerektiğine inanmaktadır.⁴⁴⁰ Belirtmek gerekir ki Şiblî ve diğer modern İslam âlimlerinin Hz. Peygamber'i daha efdal gösterme çabası etkiye karşı bir tepki olarak anlaşılmalıdır. Muhtemelen yaşadıkları dönemde İslam ve onun Peygamberi'nin birçok yönden saldırı altında olması bu tepkisellikte etkili olmuş olabilir.

Muhammed Hamidullah da inşikakku'l-kamer hadisesinin tam anlamıyla bir mucize olduğu kanaatindedir. Hamidullah'a göre bu hadise Hz. Peygamber'in inkârcılar karşısında peygamberliğini ispat etme amacıyla işaret ettiği anda gerçekleşmesi ve normal şartlarda ayın ikiye bölünmesinin düşünülemeyecek olması, bu hadiseyi gerçek bir mucize kılmaktadır. Buna ilaveten Hamidullah'a

⁴³⁷ Yazır, *age.*, 7: 608-619.

⁴³⁸ Şiblî, *Asr-ı Saadet*, 3: 41; Şiblî, *Hz. Muhammed'in Mucizeleri*, 245-249.

⁴³⁹ Hz. Peygamber'in göğsünün yarılması, isrâ, duasıyla kıtlığın kalkması, savaşlarda meydana gelen mucizeler, kütüğün ağlaması, kayaların yarılması, ââmâların gözlerini açması, dilsizleri söyletmesi, Kisra'nın saltanatının yıkılması, eşyayı bereketlendirmesi, kayaların içinden suları akıtması vs. ayrıntılı bilgi için bk., Şiblî, *Hz. Muhammed'in Mucizeleri*, 259-360.

⁴⁴⁰ Şiblî, *age.*, 84.

göre bu hadise dış görünüş itibariyle olağanüstü bir olay gibi görünse de ayın gizli bir sebeple bölünmüş olması da mümkündür. Hatta bu olayın sünnetullah çerçevesinde milyonlarca sene önce Allah tarafından takdir edilmiş olabileceğine dair açıklamalar yapmaktadır. Hamidullah ayın içinde eskiden beri bir çeşit gaz bulunabileceği ve bu gazın patlaması neticesinde meydana gelen bir depremle de ayın ikiye yarılmış olabileceği şeklinde açıklayarak milyonlarca yıldan beri süre gelen sebepler zincirinin bir sonucu olduğu ihtimali üzerinde durur. Görüldüğü gibi Hamidullah ayın ikiye bölünmesi hadisesini genel mucize görüşüne uygun bir tarzda yorumlayarak aynı zamanda din ile bilimin arasını da uzlaştırmaya çalışmaktadır.⁴⁴¹

İnşikâku'l-kamer olayını Hz. Peygamber döneminde sebep-sonuç zincirini altüst ederek gerçekleşen hissî bir mucize olarak ele alan Mustafa Sabri Efendi ise bunun dışında bir yorum getiren düşünürleri şiddetle eleştirir. Mustafa Sabri bu olay ve ilgili âyet hakkında “ay gerçekte yarılmadı, lâkin Mekkelilere o şekilde gösterildi” şeklinde bir yorum yapmayı “hata değil, hatadan daha büyük bir şey” şeklinde nitelendirmektedir. Hatta kendisi, bu şekildeki bir yorumla Kur'an'ın müşriklerin bu mucize karşısındaki tutumunu anlatırken hikâye ettiği “Onlar bir mucize görseler yüz çevirirler ve ‘süre gelen bir sihirdir’ derler.” sözü arasında bir fark göremediğini ifade etmektedir. Nitekim Kur'an “ay yarıldı” dedikten sonra “hayır yarılmadı” demek Mustafa Sabri'ye göre müşriklerin bu olayı sihre yormasından farksızdır.⁴⁴²

Sonuç olarak denilebilir ki modern dönem İslam âlimlerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet eden hissî mucizeler gösterdiğini kabul edenler arasında, bu mucizeleri geleneksel İslam düşüncesiyle modernizmin arasını uzlaştıracak şekilde yorumlayanlar olduğu kadar, Mustafa Sabri Efendi gibi geleneksel ananeye bağlı kalıp savunuculuğunu yapan âlimler de bulunmaktadır.

2.3.2.2. İlâhi Lütuf Olarak Görenler

Modern İslam düşünürlerinden Hz. Muhammed'in hissî mucize gösterdiği görüşünü taşıyanlar arasında, ilâhi lütuf teorisini benimseyenler de bulunmaktadır.

⁴⁴¹ Hamidullah, *age.*, 144.

⁴⁴² Mustafa Sabri Efendi, *el-Kavlü'l-fasl*, 234.

Onlara göre Hz. Peygamber'e verilen mucizeler kendi peygamberliğine ve davet ettiği dine iman etmelerini sağlamak amacıyla değil, zor zamanlarında kendisine gönderilmiş ilahi yardım, destek veya lütuf mahiyetindedir. Bu görüşlerinin dayandığı temel dinamiğin, müşriklerin Hz. Peygamber'den mucize taleplerine karşı Kur'an'ın kayıtsız tutumu olduğu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber'in konuyla ilgili olarak "Hiçbir peygamber yoktur ki kendisine insanların inanacağı kadar âyet (mucize) verilmiş olmasın. Bana ise Allah'ın vahyettiği Kur'an verilmiştir. Bu sebeple kıyamet gününde ümmeti en çok olan ben olacağımı ümit ederim."⁴⁴³ şeklindeki ifadesi de bu tavrı desteklemektedir. Bu bağlamda *Menar* müellifleri Hz. Muhammed'in peygamberliğine delalet eden tek mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu şöyle ifade etmektedirler:

Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'in Peygamber olduğuna en büyük delil, Kur'an-ı Kerim'dir. Yüce Allah, Kur'an'la onlara karşı çıkmış ve onun içinden bir surenin bir benzerini getirmeleri için kendilerine meydan okumuş ancak onlar böyle bir sureyi getirmekten aciz kalmışlardır. (...) Kur'an, geneli itibariyle bir ilmi mucizedir. Tafsilatı itibariyle de akli ve kevnî birçok mucizeyi ihtiva etmektedir. Kur'an'ın mucizeleri devamlıdır (...) evrenseldir.⁴⁴⁴

Bu kabulden yola çıkan âlimler Hz. Peygamber'in gösterdiğini kabul ettikleri hissî mucizeleri inkârcılara karşı nübüvvetinin delili olması anlamında değil, ilahi lütuf kapsamında değerlendirmektedirler.

Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, Hz. Peygamberle beraber hissî mucize döneminin kapandığına inanmaktadır. Bu yüzden Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olacak bir hissî mucize gösterdiğini kabul etmemektedirler. Zira Abduh ve Reşîd Rızâ talep edilmesi halinde gösterilen mucizenin muhataplarını hidayete erdirmeyeceğinden, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e hissî mucize vermeyi reddettiğini iddia etmektedirler.⁴⁴⁵ Çünkü onlara göre geçmişte inatçıların teklif ettikleri mucizeler getirildiğinde, hiçbir kavmin hidayet yoluna girmesine vesile olamamıştır. Böyle bir durumda kavimler hakkındaki sünnetullah, köklerinin kazınıp helak edilmeleri olduğundan Abduh ve Reşîd Rızâ, Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderildiğini hatırlatarak inkârcıların mucize isteğinin onların hayrına olmayacağını ifade etmektedir. Hatta onlara böyle bir isteğin

⁴⁴³ Buhârî, "Fedailü'l-Kur'an", 1; "el-İ'tisam", 1; Müslim, "el-İman", 239.

⁴⁴⁴ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 7: 572-573.

⁴⁴⁵ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 1: 437, 7: 564.

gerçekleşmesiyle mükellefiyetin esası olan “hür iradeyle tercihte bulunmak” ortadan kalkacak ve risalet davetinin hiçbir faydası kalmayacaktır.⁴⁴⁶ Durum böyle olmasına rağmen *Menar* müelliflerine göre buradan Hz. Peygamber’in hissî mucize göstermediği anlamı çıkarılmamalıdır. Zira onlara göre Hz. Peygamber nübüvvet iddiası taşımayan hissi mucizeler göstermiştir.

Her iki âlim de Allah’ın Hz. Peygamber ve ashabına zor zamanlarında olağanüstü bir şekilde yardım ettiğini ifade etmektedir. Söz gelimi Bedir ve Hendek gazvesinde Allah’ın Müslümanlara meleklerle yardımını, nübüvvet iddiası taşımayan hissi mucize kabilinden, manevî bir yardım olarak görmüşlerdir. Onlara göre Kur’an’daki bu tür âyetler, Allah’ın Müslümanları zafer elde edebilmeye motive etmek, iradelerini güçlendirmek ve manevî açıdan moral vermek amacıyla Hz. Peygamber’e mucizeler verdiğini göstermektedir.⁴⁴⁷ Hatta Reşîd Rızâ rivayetlerde geçen Hz. Peygamber’in hastaları iyileştirmesi, âmâların gözünü açması, susuzluklarının giderilmesi için Müslümanların üzerine bulutların getirilmesi, Bedir’de Müslümanların kuma saplanan ayaklarını sağlamlaştırması, Tebük ve Ahzap gazvesinde az yemekle çok kişinin doymasını sağlaması gibi benzerlerini Hz. İsa’nın da gösterdiği mucizeleri, Hz. Muhammed’in de gösterdiğini ifade etmektedir.⁴⁴⁸

Mekkeli müşriklerin Hz. Muhammed’den hissî mucize talepleri karşısındaki Kur’an’ı Kerim’in olumsuz tavrına rağmen İslam kaynaklarında çokça hissî mucize rivayeti mevcuttur. Görmezden gelinemeyecek sayıya ulaşan bu rivayetler, doğal olarak Hz. Peygamber’in hissî mucize gösterip göstermediğini tartışmaya açmıştır. Hissî mucizelerin tartışıldığı modern dönemde yaşayan İslam âlimlerinin de bu konuyu ele alarak kendi mucize kuramlarına uygun bir şekilde yorumladıklarını görmekteyiz. Bu bağlamda modern İslam âlimleri arasında Hz. Peygamber’in hissî mucizelerini reddedenler olduğu gibi nübüvvetine işaret eden veya ilahi lütuf kapsamında değerlendirip kabul edenlerin olduğunu da söyleyebiliriz.

⁴⁴⁶ Muhammed Abduh-Reşîd Rızâ, *age.*, 7: 571, 8: 314, 317.

⁴⁴⁷ Benzer bir görüş için bk. İşcan, “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü”, 48-49.

⁴⁴⁸ Reşîd Rızâ, *age.*, 60-61.

SONUÇ

Girdiği uzun ve meşakkatli yolun sonunda kökten değişen Batı düşüncesi, ulaştığı yeni akılcılıkla siyasi, sosyal ve kültürel olduğu kadar felsefi alanlarda da yenilenmiş ve radikal değişimlere sebep olmuştur. Modernizm olarak adlandırılan bu dönüştürücü etki, bir taraftan insanın yaşam konforunu arttırırken diğer taraftan da ortaya koyduğu yeni teorilerle Tanrı ile arasındaki bağı koparmıştır. Zira Batı'nın aydınlanmacı aklının mekanik dünya tasavvurunda, doğaya istediği gibi müdahale eden bir Tanrı'ya yer yoktur. Tanrı tahtından indirilmiş yerine ise doğa kanunları yerleştirilmiştir. Yeni bilimsel anlayış bilhassa, her soruya bugün olmasa da yarın bir şekilde cevap verilebileceğini de iddia etmekteydi. Kendine oldukça geniş bir alan yaratan Aydınlanma akılcılığı bu bağlamda pozitivizm ve materyalizm gibi ortaya yeni akımlar çıkarmıştır. Bu akımların yaptığı bilimsel ve felsefi saldırılar Tanrı'yı yalnızlık çölüne ittiği gibi din ile bilimin arasında bir ayrıma giderek dinin bilimsel alana müdahale edemeyeceği iddiasıyla da bir tartışma başlatmıştır. Artık din ile bilimin aynı düzlemde olamayacağı tezi dayatılmakta ve tabiat insan tarafından algılanan, tecrübe edilen ve anlaşılan bir alan olarak tasavvur edilmekteydi. Eleştiriler başta Hristiyanlık dinine yöneltile de daha sonra bütün dinleri de içine alacak şekilde genişlik kazanan bu yeni anlayış, öyle görünüyor ki sesini ve baskısını İslam coğrafyasına kadar ulaştırabilmiştir.

Batı'nın değişim yaşadığı zaman diliminde, İslam dünyası siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel yozlaşmalarla boğuşmaktaydı. Müslümanlar büyük bir buhranın içindeydi. Bu olumsuzluklara rağmen Müslüman düşünürler Batı düşüncesinin dine olan meydan okuması karşısında harekete geçme gereği hissetmişlerdir. Zira İslam akıl ve bilim gibi modern değerlerle bağdaşan bir yapıya sahipti ve bu Batı'ya anlatılmalıydı. Bu zeminden hareket eden Müslüman âlimler Batı'da yaşanan din ile bilim arasındaki tartışma ve rekabete bir şekilde müdahil oldular ve hakikat olan bir dinin yani İslam'ın bilimle çelişmediğini savundular. Bu gelişmelerin neticesinde Müslüman coğrafyada ortaya çıkan dinî düşüncüyü yeniden ihya etme arzusu, Batı'ya tatmin edici cevaplar vermeye gayret ederken aynı zamanda modern İslam düşüncesi olarak adlandırılan yeni bir bakış açısının doğmasına da imkân sağlamıştır.

Gerek din ile bilim arasında gerekse Batı ile Müslümanlar arasında meydana gelen mucize konusundaki gerilimin merkezi sorunu, doğadaki zorunlu kanunlara rağmen bu kanunları altüst eden hissî mucizelerin imkânından söz edilip edilemeyeceği meselesidir. Zira Batılı aydınların determinizme olan inançları, hârikulâde gerçekleşen mucizeleri kabul etmelerine imkân vermemektedir. Bu çalışmada din ile bilim arasındaki bu gerginliğin İslam coğrafyasındaki izleri, hissî mucizeler üzerinden takip edilerek Müslüman âlimlerin bu durum karşısında takındıkları tavır incelenmiştir. Bu bağlamda köklü bir medeniyet ve bilgi birikimine sahip Müslüman âlimlerin, tespit edilebildiği kadarıyla hissî mucizelerin imkânını üç farklı şekilde değerlendirdikleri görülmüştür. Modern İslam âlimleri olarak nitelendirdiğimiz kesim içinde Batı'nın ürettiği değerleri kullanarak hissî mucizeleri pozitif bilimin verileriyle uzlaştıranlar, hissî mucize olgusunu bir gerçeklikten ziyade sembolik bir anlatım olarak görmeyi tercih edenler veya bu olguyu tümünden inkâr edenler mevcuttur. Bunun yanı sıra bilhassa bu üç tavra tepki mahiyeti taşıyan ve hissî mucizelere geleneksel İslam düşünce penceresinden bakıp modern bir değişimi reddeden bir yaklaşım da söz konusudur.

Şah Veliyyullah Dihlevî, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, İsmail Hakkı İzmirli, Elmalılı Hamdi Yazır, Muhammed Hamidullah ve Muhammed Esed gibi âlimlerin hissî mucizeleri, mümkün olduğunca yaşadıkları dönemin bilimsel verileriyle izah ederek modern bir tavır sergiledikleri görülmektedir. Tabiat görüşleriyle de bağlantılı olan hissî mucize algılarında, çıkış noktası olarak aynı argümanı kullandıkları hâlde yöntemlerinin ve vardıkları noktaların farklı sonuçlar doğurduğu söylenebilir. Modern bilimin doğa kanunlarının değişmezliği iddiasından yola çıkan düşünürler hissî mucizeleri mümkün olduğu kadar bu kanunlar doğrultusunda yorumlamaktadır.

Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, İsmail Hakkı İzmirli, Elmalılı Hamdi Yazır ve Muhammed Hamidullah'ın tabiat görüşlerinde hissî mucizeler olabildiğince modern bilimin verilerine uygun olarak yorumlanmaktadır. Hatta bu verilerden yola çıkan âlimler Kur'an-ı Kerim'de geçen sünnetullah kavramının Allah'ın doğadaki değişmez yasalarını işaret ettiğini iddia etmektedir. Ancak âlimlerimize göre tabiattaki bu yasalar sünnetullahın sadece bir kısmını oluşturmaktadır. Diğer kısmı ise Yüce Allah'ın irade ve kudret keyfiyetidir. Onlar doğa yasalarına rağmen

gerekli gördüğü takdirde Yüce Allah'ın hârikulâde şeyler yarattığını kabul etmektedir. Böylece doğa kanunlarıyla açıklayamadıkları hissî mucizelere dair bazı sorunları, tabiat ve tabiatüstünü içine alan bir sünnetullah anlayışıyla izah etmektedirler. Kısacası bu düşünürlerin tabiat görüşlerinin hârikulâde olayların aklı imkânını da içine alacak kadar geniş kapsamlı olduğu ve sorunları bu şekilde aşmaya çalıştıkları söylenebilir.

Muhammed Esed hissî mucizelere yukarıda adı geçen âlimlerden farklı bir metotla yaklaşmaktadır. Esed hissî mucizeleri zaman zaman tabiat kanunlarına göre değerlendirse de onun genel tavrı Kur'an'da geçen hissî mucize kıssalarının sembolik anlamlar taşıdığı yönündedir. Muhammed Esed'e göre Yüce Allah, gerçek olsun ya da olmasın bilinen kıssaları kullanarak insanlara mesajının içeriğini kavratmak istemektedir. Hissî mucize kıssalarındaki sorunları sembolizmi kullanarak aşmaya çalışan Esed'in asıl hedefi, Kur'an-ı Kerim'i Batılı zihinlerin anlayacağı bir dilde tercüme etmektir. Esed bu amaç doğrultusunda kıssaların gerçekliğiyle ilgilenmemektedir. Belirtildiği gibi onun için asıl olan ilahi mesajın içerdiği anlamların Batı'ya uygun bir üslupla anlatılmasıdır.

Seyyid Ahmed Han'ın kendi oluşturduğu tabii ilm-i kelâm yönteminde ise doğadaki determinizmden hiç taviz verilmemekte ve bu yüzden hissî mucizeler inkâr edilmektedir. Seyyid Ahmed Han'ın determinist tabiat anlayışının köklerinin Şah Veliyyullah Dihlevî'ye kadar uzandığı ifade edilebilir. Ancak ulaşılabilen kaynaklar doğrultusunda Dihlevî'nin Seyyid Ahmed Han gibi hissî mucizeleri açıkça inkâr etmediğini belirtmeliyiz. Ayrıca Dihlevî'nin hissî mucizeleri değerlendirirken sebep ile sonucun çatışması durumunda ilahi hikmetin hayır nizamına daha uygun olan sonucun gerçekleşmesini sağlayacağını ifade etmesi, Allah'ın irade ve kudret keyfiyetini yani olağanüstü olayların imkânını kabul ettiği anlamını taşımaktadır. Seyyid Ahmed Han ise açıkça bunun mümkün olamayacağını ifade etmektedir. Zira ona göre doğa kanunları Yüce Allah'ın vaadidir ve Allah vaadinden asla dönmez. Bundan dolayı ona göre mucize diye bir olgu yoktur.

Modern dönem İslam düşünürleri Allah ve tabiat arasında kurdukları ilişkiyi modern bilimin verileriyle uzlaştırmaya çalışarak yeni söylemler üretirken bunun yanında Batılılaşmaya karşı çıkan; buna mukabil dinî düşüncede her türlü yeniliği

reddeden ve onun dinî yapı içerisinde çok önemli sorunlar yaratacağını ileri süren, geleneksel ananeye bağlı bir grubun olduğunu da belirtmeliyiz. Bu bağlamda görüşlerini incelediğimiz Mustafa Sabri Efendi modern İslam âlimlerine karşı geleneksel görüşü şiddetle savunmaktadır. Zira o, olağanüstü bir şekilde gerçekleşen hissî mucizelerin inkârının, sonrasında nübüvvetin inkârını getireceğinden endişe duymaktadır. Bu yüzden hissî mucizelerin modern değerlerle izah edilmesini doğru bulmamaktadır. Bu noktadan hareket eden Mustafa Sabri Efendi, modern İslam âlimlerinin hissî mucize görüşlerini tetkik ederek tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmakta ve geleneksel görüşün korunması üzerinde hassasiyetle durmaktadır. Aksi takdirde ona göre İslam adına ortada bir şey kalmayacaktır.

Görüşleri hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa yaşadıkları döneme göre bilgi birikimleri iyi olan modern İslam âlimlerinin, hissî mucizeler konusunda tutarlı bir kuramsal yapı ortaya koydukları söylenemez. Zira bu hadiselerin nasıl gerçekleştiği konusunda hem Allah'ın kudret ve irade keyfiyetini olabildiğince yüceltip hem de bu olayları bilimsel olarak açıklamak için her fırsatı değerlendirmek, aslında modern İslam âlimlerinin bu konuda zihinlerinin çok da net olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla onların bu kafa karışıklığı ortaya koymak istedikleri hissî mucize kuramına da yansımaktadır. Kuramsal yapı açısından değerlendirildiğinde hissî mucizeleri olağanüstü kabul eden Mustafa Sabri Efendi ile onları tümünden inkâr eden Seyyid Ahmed Han'ın daha tutarlı olduğu söylenebilir. Nitekim her iki âlim de hissî mucizeleri yorumlarken başta koydukları ilkelerden hiçbir şekilde taviz vermemektedir.

Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Batı'nın hissî mucizeler konusunda tercih ettiği inkâr tavrına karşı modern İslam âlimleri, mucizeyi geleneksel İslam anlayışından kopmadan çağın bilimsel verileri ışığında yorumlayarak modern insanın kabul edebileceği bir düzeye getirmeyi amaçlamışlardır. Onlar Batı'nın aksine tabiata istediği şekilde müdahale eden Allah'ın, fiillerini rasyonel bir şekilde izah etmekle din ve bilim arasında var olduğu iddia edilen bir çatışmanın gerçekte olmadığını da göstermek istemişlerdir. Böylece asrın modern zihniyetine, yine onun ortaya koyduğu verilerinden yararlanarak İslam'ın bilimle çatışmadığı kanıtlanmış olacaktı. Geleneksel İslam anlayışıyla, modern düşünce arasında

kurmak istedikleri köprü konusunda ne kadar başarılı oldukları veya doğru yapıp yapmadıkları tartışmaya açık olsa da yaşadıkları dönemin sıkıntılarına göz yummak yerine her türlü baskıyı göze alarak İslamî düşünceyi yeniden canlandırmak istedikleri konusunda samimi oldukları ifade edilmelidir.



KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Tevhid Risalesi*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Fecr Yayınları, 1986.
- Ahatlı, Erdinç. “Şakk-ı Sadr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Akdemir, Ferhat. “David Hume ve Mucizenin Olabilirliği Sorunu Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009): 137-152.
- Akyol, Taha. *Kayıp Tarihimiz*. İstanbul: Yakın Plan Yayınları, 2012.
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Altıntaş, Hayrani. *İbni Sina Metafiziği*. Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Aquinas, Thomas. “Mucizeler”. çev. Halil İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003): 103-106.
- Ay, Mahmut. “Kelam İlminin Yeniden İnşasında Geleneğin Moderne Dönüşümü”. *Kelam İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyum Tebliğleri*. (2004): 144-173.
- Aydın, Cengiz - Gülseren Aydın. “Batlamyus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Sait. “Rasyonel Düşünce ve İslam Modernizmi”. *1. İslam Düşüncesi Sempozyumu, Bildiriler – Tartışmalar*. (1995): 146-154.
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed b. Tayyib. *el-Beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-krâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâne ve's-sihr ve'n-nârinât*. trc. Adil Bebek. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Baş, Erdoğan. “Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı Adlı Eserinin Meâl Açısından Değerlendirilmesi”. *Kur'an Meâlleri Sempozyumu; Eleştiriler ve Öneriler I*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, (2007): 411-422.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bayram, İbrahim. “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Mucizelere Bakışı”. *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015): 77-102.

- Bigiyef, Mûsâ Carullah. *Kitabb’u-Sünne: Kur’an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bilici, Faruk. “Ernest Renan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 568-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Bodenstein, Mark Chail. “Hristiyanlıkta Mucize”. *Din Dilinde Mucize*. içinde ed. Ahmet Baydar. 87-94. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2015.
- Bodur, Hüsnü Ezber. “Sekülerleşme Teorileri Çerçevesinde Din ve Sosyal Değişme”. *Dinler Tarihi Araştırmaları* 6 (2008): 34-46.
- Bolay, S. Hayri. “Zorunsuzluk Doktrininde Tabiat Kanunlarının Mahiyeti Yeri ve Önemi”. *İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982): 167-185.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahihu’l Buhârî, (el-Câmi’u’s-sahih) I-X*. trc. Harun Yıldırım. İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2009.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mucize”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30: 350-356. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Nübüvvetin İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Capra, Fritjof. *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Cilacı, Osman. “Ernest Renan’a Karşı Türk-İslam Dünyasında Reaksiyonlar”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1995): 181-191.
- Cündioğlu, Düccane. “Ernest Renan ve Reddiyeler Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 2 (1996): 1-94.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevakıf III*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- el-Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn. *Kitabü’l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu, Faruk Sancar, Mehmet İlhan, Sabri Yılmaz. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çağrııcı, Mustafa. “Fil Suresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 69-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

- “Hak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15: 137-139. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas. “İnşikâku’l-kamer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 343-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- “Kâdi Abdülcebbâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24: 105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- “Nazzâm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- “Sünnetullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 159-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetüllâhi’l-Bâliğa: İslam Düşünce Rehberi*. trc. Mehmet Erdoğan. Ankara: Yeni Şafak Kültür Yayınları, 2003.
- Düzgün, Şaban Ali. *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*. Ankara: Akçay Yayınları 1996.
- Allah, Tabiat ve Tarih*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Erdem, Talha. “Klasik İslam Modernizminin Karakter Yapısı”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2018): 233-251.
- Esed, Muhammed. *Kur’an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Evans, Stephan. “Tanrı’nın Özel Fiilleri: Vahiyyler ve Mucizeler”. çev. Ferhat Akdemir. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/3 (2009): 231-252.
- Fahreddin er-Râzî. *el-Muhassal: Kelama Giriş*. trc. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *el-Medinetü’l Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap 2012.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü’l-Felâsife*. nşr. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik 2015.
- Gökçe, Ali Fuat. “Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risalesi”. *Yasama Dergisi* 14 (2010): 59-78.
- Hamidullah, Muhammed. *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*. çev. Zahit Aksu. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

- Harman, Ömer Faruk. “Mûsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 207-213. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Hanioğlu, M. Şükrü. “Batılılaşma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 148-152. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: YKY Yayınları, 2010.
- Işık, Aydın. *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Ankara: Elis Yayınları, 2006.
- İbn İshak, Muhammed. *Siyer-i İbn-i İshak: Hz. Muhammed’in Hayatı*, haz. Muhammed Hamidullah. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- İbn Manzûr. Celaleddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu’l-‘Arab*. I-XV, Beyrut 1990.
- İbn Rüşd. *el-Keşf an Minhâci’l-edille*. trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İkbal, Muhammed. *İslam’da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. trc. Ahmet Asrar. İstanbul: Birleşik Yayınları, t.y..
- İlhan, Mehmet. *Şah Velîyullah Dihlevî’nin Kelami Görüşleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- İmamoğlu, Tuncay. *Modern Batı Düşüncesinin Felsefi Temelleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- “Modernizm Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2017): 1-10.
- İsmail Hakkı, İzmirli. *el-Cevâbu’s-Sedid Fî Beyânî Dini’-d-Tevhid; Angilikan Klisesine Cevap*. sad. Fahri Unan. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Yeni İlmi Kelam*, sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Muhassal: Yeni Kelam İlmine Giriş*. sad. Refik Ergin. Ankara: Ötüken Yayınları, 2014.
- İşcan, Mehmet Zeki. “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”. *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006): 27-55.
- Kallek, Cengiz. “Sa’ ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mucize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Karaman, Hayreddin. “Cemâleddin Efgâni”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 458. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karaman, Hayreddin - Mustafa Çağrı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâtip Çelebi. *Mizanü'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ahakk*. haz. Orhan Faik Gökyay, İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1980.
- Kaya, Mahmut. “Sudur”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kavak, Özgür. “Modernizmin Dönüştürücü Etkisi: Seyyid Ahmed Han ve Ahkâmın Dünyevileşmesi”. *Dîvân İlmi Araştırmalar*. 14/1 (2003): 137-164.
- Kemal, Karpat. “Türk İslam Dünyasının Tavrı”. *Değişim Sürecinde İslam*. (1997): 107-111.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: İnsan Yayınevi, 1986.
- “Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1985): 209-220.
- Kutluer, İlhan. “Batılılaşma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5: 153-154. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- “Determinizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- “İlliyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 121-122. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- “İslam ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar”. *Bilgi, Bilim ve İslam* 2 (2005): 149-162.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevhid*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- Mustafa Sabri Efendi. *el-Mevakıfu'l-akl ve'l- 'ilm ve'l- 'âlem min rabbil âlemin ve ibâdihi'l-mürselin*. trc. İbrahim Sabri. *Şeyhulislam Mustafa Sabri Efendi'nin Mısır Ulemâsıyla İlmi Münakaşaları*. çev. Osman Erdem. İstanbul: Gül Neşriyat, 2005.
- el-Kavlu'l-Fasl Beyne'llezîne Yü'minûne bi'l-Ğayb Ve'llezîne lâ Yü'mnûn*. trc. Muhammet Uysal. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Alkım Yayınları, 2005.
- Gelenekten Geleceğe*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Öz, Mustafa. "Seyyid Ahmed Han". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 73-75. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özervarlı, Mehmed Said. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 1998.
- "Şah Veliyyullah Dihlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 262-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özgel, İshak. "Muhammed Esed'in "Âyet" Kelimesi Çevirisi Üzerine". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/19 (2007): 152-153.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramsallaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. "Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- "Mele-i A'lâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK-2: 244-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Kur'an-ı Kerim Meâli; Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Reşîd Rızâ. *Muhammedi Vahiy*. Ankara: Fecr Yayınları, 1991.
- Reşîd Rızâ - Muhammed Abduh. *Tefs'iru'l-Kur'âni'l-Hakîm Tefsiru'l Menâr*. çev. Kollektif. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.

- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fi usûli'd-din*. nşr. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Serdar, Murat. “İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri”. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2005.
- Sönmez, Mustafa. “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Temsilcisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002): 153-178.
- Swinburne, Richard. “Bir Tabiat Kanunu İhlali (Mucize)”. çev. Mustafa Akçay. *Kelam Araştırmaları* 2/2 (2004): 105-116.
- Mucize Kavramı (The Concept of Miracle)*. çev. Aydın Işık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Şener, Habib. “John Locke’un Mucize Anlayışı”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017): 135-154.
- Şiblî, Nu’mânî Mevlana. *Asr-ı Saadet*. trc. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1978.
- Hz. Muhammed’in Mucizeleri*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Taslaman, Caner. “İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2007): 5-20.
- Kuantum Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Tillich, Paul. “Vahiy ve Mucize”. çev. Mustafa Akçay. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2003) 99-102.
- Timuroğlu Vecihi. *İnançları Uğruna Öldürülenler*. Berfin Yayınları, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. “Beyyine”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 96-97. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir - Yusuf Şevki Yavuz - İlyas Çelebi. *İslam’da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Topdemir, Hüseyin Gazi - Seval Yinilmez. *Galileo: Dünyayı Döndüren Adam*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Troll, Christian W.. “Seyyid Ahmed Han (1817-1898) ve İlm-i Kelam’ın On Dokuzuncu Yüzyılda Yeniden Teşekkülü”. çev. Şaban Ali Düzgün. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (1995): 35-64.
- Türkmen, Yaşar. *Gazzâli ve Nedensellik*. Ankara: Elis Yayınevi, 2012.

- Uludağ, Zekeriyya. “Determinizm ve Zorunsuzluk”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/1 (1993): 257-272.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2011.
- Waardenburg, Jacques. “Protestanlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 351-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- “Reform”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Wade, Rick. “Miracles: What Are They?”. *Probe For Answers*. 27 Mayıs 2001, Erişim 25 Eylül 2018 <https://probe.org/miracles/>.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Burhan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6: 429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- “Hz. Muhammed’in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu”. *Vahiy ve Peygamberlik*, içinde ed. Yusuf Şevki Yavuz, 321-360, İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018.
- Yavuz, Yusuf Şevki - Abdurrahman Çetin. “Âyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4: 242-244. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008.

ÖZ GEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Serpil DAYI		
Doğum Yeri ve Yılı	Rize/1977		
Medeni Durumu	Evli		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça-İyi İngilizce-Orta		
Öğrenim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lisans	2009	2014	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Yüksek Lisans	2014	2019	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Doktora			
Çalıştığı Kurum (/lar)		Başlama - Ayrılma Yılı	
1. Iğdır İMKB Anadolu Lisesi		17/09/2015	01/09/2016
2. Çayeli Ahmet Hamdi İshakoğlu MTAL		02/09/2016	Devam ediyor
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası “Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm” Sempozyumu		
Yayınlar			
Aldığı Ödüller			
Diğer			
İletişim (eposta)	serpilbaslantidayi@gmail.com		