

## İSLAM DÜŞÜNCESİNDE BAZI MUCİZE TELAKKİLERİ

**Metin PAY\***

### Öz

İslam kelamcılarını ve filozoflarını bazı istisnalar dışında tarihsel bir olgu olarak mucizelerin gerçekliğini kabul etmişlerdir. Kelamcılar mucizeyi genellikle, peygamberlik iddiasındaki kişinin elinde meydana gelen olağanüstü olay şeklinde tanımlarlar. Bakıllani, mucize kavramını metafiziksel olarak analiz etmiş ve onun yaratıklar açısından mantıksal olarak imkânsız olduğunu savunmuştur. Farabi ve İbn Sina, mucizeyi sudur kuramı çerçevesinde doğal bir olay olarak değerlendirmişlerdir. Gazali’de mucizenin imkânı, nedensellik ilkesinin reddine dayanır. Doğada olayların hep aynı tarzda ve mucizelerin belirli anlarda gerçekleşeceğine dair Allah bizde bilgi yaratır. İbn Rüşd’e göre, nedenselliğin reddedilmesi, herhangi bir şeye dair bilimiz olamayacağı anlamına gelir. Ayrıca mucizeler bir kişinin peygamberliğini kanıtlamak için tek başına yeterli değildir. Bu çalışmada bazı İslam kelamcılarını ile filozoflarının mucize görüşleri incelenecek ve değerlendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Doğa yasası, nedensellik, sudur, âdet, nübüvvet, olağanüstü

### Abstract

#### Some Miracle Considerations in Islamic Thought

The theologians and philosophers of Islam accepted the reality of miracles as historical fact with some exceptions. Theologians generally define miracle as an extraordinary even that happens at the hand of the person claiming that he is a prophet. Baqillani analysed the concept of miracle metaphysically and argued that it is logically impossible for creatures. Farabi and Ibn Sina interpreted miracle as natural event within the theory of emanation. Possibility of miracle in Ghazali depends on the refusal of the causality principle. Allah creates knowledge for us concerning the natural events happen in the same way and miracles happen in specific times. According to Ibn Rushd the refusal of causality means that we could not have knowledge of anything. Additionally, mere miracles are not sufficient for proving the prophecy of some person. In this article, the views of some Islamic theologians and philosophers will be examined and evaluated.

**Key Words:** Law of nature, causality, emanation, habit, prophecy, extraordinary

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, paymetin@hotmail.com

## Giriş:

Doğanın olağan işleyişine aykırı ortaya çıkan olaylar olarak mucizeler günümüz din felsefesinin üzerinde en çok tartışılan konularından biridir. Bir yandan teistik dinlerin kutsal metinlerinde pek çok mucizevi olayın yer alması, diğer yandan doğa yasalarının mahiyetinin nasıl anlaşılacağı sorunu, kavramı tartışmanın merkezi haline getirmektedir. Ayrıca söz konusu kavram, düşünürlerin Tanrı-âlem ilişkisi, vahiy ve peygamberlik gibi teolojik görüşleriyle de yakından alakalıdır. Özellikle Hz. İsa'nın mucizevi kişiliğinin başat unsur olduğu Hristiyan teolojik geleneğinde yetişmiş düşünürlerin sistemlerinde mucizenin önemli bir yeri vardır. Aynı şekilde, gerek Kur'an-ı Kerim'de çoğu Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerle ilgili mucizevi olayların zikredilmesi, gerekse hadis kitaplarında Hz. Muhammed'e nispet edilen pek çok mucizenin rivayet edilmesi, kavramın İslam kelamcıları ve filozoflarınca nasıl anlaşıldığının belirlenmesini önemli kılmıştır. Bizim bu çalışmadaki amacımız da İslam düşüncesinde mucize kavramının İslam kelamcıları ve felsefecilerince nasıl anlaşıldığını ele alarak konuya dair genel bir anlayış sağlamaktır. Bunu yaparken öncelikle Batı felsefesindeki mucize tartışmalarında ön plana çıkan David Hume ile Spinoza'nın ve doğa yasasının anlaşılmasına getirdiği farklı bakış açısıyla çağdaş filozoflardan Richard Swinburne'ün mucize tanımlarına kısaca değineceğiz. Arkasından İslam kelamcılarınca mucizelerin nasıl anlaşıldığını ele alacağız. Bu bağlamda mucize kavramını müstakil olarak analiz eden Bakıllani üzerinde daha detaylı duracağız. İslam felsefesinde mucizeyi Farabi, İbn Sina, Gazali ve İbn Rüşd ekseninde inceleyeceğiz. Böylece kelim ve felsefe açısından İslam düşüncesinde mucizenin nasıl anlaşıldığına dair sonuca varacağız.

### A. Batı Felsefesinde Bazı Mucize Tanımları

Mucize kavramıyla ilgili tartışmaların başında onun nasıl tanımlanacağı ve doğa yasalarıyla ilişkisi gelir. Mucizenin tutarsız bir kavram olduğunu savunan Spinoza, insan topluluklarının genel olarak “alışılmadık olağandışılıklar” (Spinoza, 2011: 107) dediklerini belirttiği mucizeleri, “tabiatın tanımlanmış işlerine referansla tabii nedenler tarafından açıklanamayan olay” (Spinoza, 2011: 109) diye tanımlar. Böylece bir olayın mucize olmasını, insanların onu doğal nedenlerle açıklayamamasına bağlayan Spinoza'ya göre, doğa yasalarına aykırılık, zorunlu olarak Tanrı'nın doğasına da aykırılık anlamına gelir. Çünkü ilahi emir yegâne gerçek olduğundan, doğanın evrensel yasaları da Tanrı'nın emirleridir. Buna göre, doğanın evrensel yasaların aykırı olarak

gerçekleşecek her olay, aynı zamanda ilahi emir ve doğaya da karşı olacaktır. Yani doğa yasalarının ihlal edildiğini ileri sürmek, Tanrı'nın kendi doğasına karşı hareket ettiği anlamına gelir ki, bu da açık bir saçmalaktır (Spinoza, 2011: 108-109). Yani doğa yasalarına aykırı bir olayın meydana geldiği iddiası, Tanrı kavramıyla çelişkili olur.

Batı felsefesinde en bilinen mucize tanımlarından birisi David Hume'a aittir ve ona göre mucize, "doğa yasalarının ihlali"dir. Hume, doğa yasalarının zorunluluğunu kabul etmese de, mucizelerin aleyhindeki kanıtların, lehindeki kanıtlardan daha ağır bastığını belirterek reddedilmesi gerektiğini savunur (Hume, 1945:172). Fakat onun bu eleştirisi, mucizenin mümkün olup olmadığıyla ilgili değil, mucize iddiasının doğrulanıp doğrulanamayacağı ile ilgilidir.

Doğa yasasının ihlalinin mümkün olduğuna dair açıklamalar getirilse de Newtoncu doğa yasası anlayışı, teistlerin mucizelere yaklaşımını da etkilemiştir. Bu anlayış, doğayı mucize ve tesadüfe yer bırakmadan açıklayan determinist bir yaklaşımdır. Yani, yasalar kaçınılmaz, evrensel ve matematik bir dille ifade edilebilen bir niteliğe sahiptir (Bolay, 2014: 90-94). Dolayısıyla mucizeyi bu çerçevede anlayan düşünürler, doğa yasasını ihlal etmeyen bir olağanüstülük kavramı geliştirmeye çalışmışlardır. Ancak çağdaş din felsefecilerinden Richard Swinburne, istisnasının mümkün olduğu bir doğa yasası görüşü geliştirir ve mucizeyi de teistik içerimi ile "olağanüstü türden; Tanrı tarafından meydana getirilen ve dini önemi haiz bir olay" (Swinburne, 2009: 34) şeklinde tanımlar.

Swinburne'e göre, bir doğa yasasının ihlali, ona karşı, tekrarlamayan bir karşı durumun (counter-instance) meydana gelmesidir. Tekrarlayan karşı durumlar ise, onun ihlalini değil, sadece doğa yasasını destekleyen önermelerin yanlış olduğunu gösterirler. Bir L formülüne aykırı bir E olayının meydana gelmesi, L'nin doğa yasası olmadığına inanmak için bir neden değildir. Çünkü bu E olayı için L formülünü değiştirirsek, onun benzer durumlarda yanlış öngörülerde bulunacağına dair sağlam inancımız olur. Hâlbuki L formülünü, E olayına rağmen değiştirmeden bıraktığımızda, diğer muhtemel durumlarda doğru öngörülerde bulunacağına dair sağlam inancımız olur. Bu durumda E, L'nin öngörülerinin aksine bir olay olur ve L doğa yasasını ihlal eder. Fakat E olayı, tekrarlayan bir karşı durum olduğunda, veri ile doğrulanan yeni bir L<sup>1</sup> formülü, doğa yasası olarak oluşturulabilir. (Swinburne, 1968:320-321).

$L^1$ ,  $L$  formülünün yapamadığı doğru öngörülerde bulunuyorsa, onun söz konusu olayla ilgili doğru bir yasa olduğuna inanmamız için sağlam bir gerekçemiz vardır. Bu yeni formül,  $E$  olayına benzeyen hangi koşullarda  $L$  yasasından ayrılacağımızı da gösterecektir. Böylece bu koşullar altında  $E$ ,  $L$  formülünün tekrarlayan bir karşı durumu olacaktır. Fakat  $E$  olayı için benzer diğer durumlarda  $L$ 'den daha başarılı öngörülerde bulunan bir  $L^1$  formülü oluşturamıyorsa ve  $L$  formülü  $E$  dışındaki diğer bütün veriler için doğru öngörülerde bulunuyorsa, bu durumda  $E$ ,  $L$  doğa yasasının tekrarlamayan bir karşı durumu olur. Örneğin, kutsal bir kişinin, havaya yükseldiği ve orada kaldığı şeklinde bir  $E$  olayını varsayalım. O doğrulanmış  $L$  mekanik yasalarına karşı bir durum olacaktır. Bu olay için,  $L$ 'den ayrıldığımız benzer koşullarda  $E$  için başarılı öngörülerde bulunan bir  $L^1$  yasası inşa edebiliyorsak, belirli koşullar altında insanlar havada asılı kalabilirler ve böylece  $E$  bir doğa yasasına karşı bir durum oluşturmaz. Ancak  $E$ 'yi öngörmesi için mekanik yasalarında yapacağımız değişiklik, diğer benzer olaylarda  $L$ 'den daha başarılı öngörülerde bulunmamızı sağlamazsa, ona inanmak için hiçbir nedenimiz olmaz. Bu koşullar altında kutsal kişinin havada asılı kalmasının, doğa yasalarının ihlali olduğuna inanmamız için sağlam gerekçelerimiz olur (Swinburne, 1968:322).

Bir olayın doğa yasalarını ihlal edip etmediğine dair iddiaların düzeltilme olasılığı her zaman vardır. Yani bir doğa yasasını ihlal ettiği düşünülen bir olayın, doğa yasasına dair bilgimizin değişmesiyle, aslında bir ihlal olmadığı anlaşılabilir. Fakat Swinburne'e göre, bu, olgulara dair tüm bilgi iddialarımız için doğrudur ve bizim mevcut kanıtı dayanarak geçici sonuçlara varmamız gerekir. Dolayısıyla doğa yasalarının ne olduğuna dair bir ölçüde sağlam kanıtımız vardır ve onlar çok sayıda veriyi açıklarlar. Karşı durumu açıklamak için onlarda yapacağımız bir değişiklik son derece kullanışsız olacak ve bilimin genel yapısını bozacaktır. Bu durumlarda kanıt güçlü ve iddia edilen karşı durum meydana gelmişse, o doğa yasalarının bir ihlali olacaktır. Öyleyse havada asılı durma, kalbi yirmi dört saat atmayan ve tüm tıbbi ölçütlere göre ölü sayılan birinin tamamen sağlıklı biçimde yeniden dirilmesi, çocuk felcinden mustarip birinin bir anda iyileşmesi gibi örneklerin, şayet meydana gelmişlerse doğa yasalarını ihlal ettiklerine inanmak için sağlam gerekçeler vardır (Swinburne, 1968:323). Böylece doğa yasası olduğunu kabul etmemiz için sağlam gerekçemiz olan bir yasayı ihlal eden bir durum meydana geldiğinde, bunu onun mucize tanımında belirtilen olağanüstü türden bir olay olarak kabul etmemiz makuldür.

Özetle, Batı felsefe geleneğinde gerek ontolojik, gerekse epistemolojik temelli mucize eleştirileri olduğu gibi, onları doğa yasalarının ihlalini gerektirmeyecek şekilde açıklayan ve Swinburne gibi doğa yasalarının istisnası olarak yorumlayan yaklaşımlar mevcuttur. Bunlardan kısaca bahsetmemizin nedeni, Batı felsefesinde önemli yer tutan mucize tartışmaları ile İslam düşüncesindeki mucize anlayışları arasında bir değerlendirmeye ışık tutmaktır.

## **B. İslam Kelamcılarında ve Filozoflarına Göre Mucizeler**

### **I. İslam Kelamcılarında Mucizeler**

İslam kelamcıları daha çok peygamberlik iddiasının ve vahyin doğrulanması bağlamında mucizelerle ilgili görüşler belirtmişlerdir. Ancak biz bu tartışmalardan ziyade mucizenin ne anlama geldiği, imkânı ve doğa yasalarıyla ilişkisi gibi konunun felsefi boyutuyla ilgileneceğiz.

Kelam bilginleri mucizeleri genellikle üç kısma ayırmışlardır. Bunlar, insanların duyularına hitap eden ve kevnî mucizeler de dedikleri hissi mucizeler, peygamberlerin geleceğe dönük verdikleri gayb haberlerinden oluşan haberi mucizeler ve bilgi mucizesi ya da manevî mucizeler diye de adlandırılan akli mucizelerdir (Bulut, 2005: 351-352). Ancak haberi mucizeler ve manevî mucizeler her ne kadar dikkat çeken ayırıcı niteliklere sahip olsalar da yine de doğa yasaları bağlamında anlaşılabilirliği zor değildir. Hâlbuki Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi, Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi, Hz. İbrahim'i ateşin yakmaması gibi hissi mucizeler doğa yasalarını ihlal ettiği görünen nitelikleriyle makul olarak açıklanmaya gereksinim duyarlar.

Bu konudaki görüşlere geçmeden önce “mucize” teriminden kısaca bahsetmek faydalı olacaktır. Kur'an'da ve hadis kitaplarında söz konusu terim yerine, “ayet, beyyine, burhan, delail, alamet” gibi kelimeler kullanılmıştır. Daha sonra İslam bilginleri, bunların hepsini içerecek biçimde mucize kelimesini kullanmaya başlamışlardır (Karadeniz, 1999: 28). Bir şeye güç yetirememek anlamındaki “aciz” kökünden türeyen mucize sözlükte “insanın benzerini getirmekten aciz kaldığı, nübüvvetini kanıtlanması için Allah'ın peygamberinin elinde meydana getirdiği âdeti bozan iş” (el-Mu'cemu'l-Vasit, 1992: 585) olarak açıklanır. Dolayısıyla mucize terimi ile daha çok doğa yasalarının ihlalini içeren hissi mucizelerin kastedildiği anlaşılır.

#### **a. Maturidilik**

Mucize anlamını ifade etmek üzere “ayet” kelimesini kullanmasının yanında, mucize terimini ilk kullanan kelamcılardan birisi olan Maturidi'ye

göre, mucize, kaynağı Allah olduğundan hem Allah'ın varlığının hem de nübüvvetin kanıtıdır. Zira nübüvvetin imkânı öncelikle Allah'ın varlığının kabulünü gerektirir (Maturidi, 2005: 222). O, doğa yasalarının ihlalini içeren bir mucize tanımı yapar. Nitekim bir olayın mucize olması için “söz konusu nesnenin, öz yapısının karakterinden ayrılıp tabiatüstü bir durum arz etmesi” (Maturidi, 2005: 233) gerekir. Maturidi'ye göre, bu nitelikteki bir olay, peygamberin elinde meydana gelir, bu alanda maharet sahibi olanların yeteneklerini aşar ve öğretim yoluyla benzeri meydana getirilemez (Maturidi, 2005: 236). Böylece nübüvvet kurumunun gerekliliğini temellendirmek için detaylı açıklamalar yapan Maturidi, daha sonra herhangi birinin peygamberlik iddiasını doğrulamak için doğa yasalarından ayrılma olarak tanımladığı hissi mucizeleri vurgulamakta ve hadis kitaplarında Hz. Peygamber'e nispet edilen hissi mucize örneklerini (Maturidi, 2005: 256) sıralamaktadır.

Doğüstü bir durum olarak mucize olduğu iddia edilen bir olayın, aslında öyle olmadığı, hitap ettiği topluluğun bilgisizliğinden dolayı ilgili olaya mucize denildiği, hâlbuki onun doğal bir açıklaması olabileceği şeklindeki eleştirilere Maturidi de dikkat çeker. Örneğin, mıknaşın demiri çekme özelliğini bilmeyen bir kişiye, bu durum mucize olarak sunulabilir. Eğer bu doğruysa, mucize olduğu söylenen tüm olayların aslında doğal olaylar oldukları ileri sürülebilir. Maturidi, peygamberlerin gösterdikleri mucizelerin yapısal olarak bu nitelikte olmadıklarını, yani bir kişinin doğanın mahiyetine dair bilgisi tam olsa bile onları gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını savunur (Maturidi, 2005: 233).

Maturidi kelamcılarının önde gelenlerinden birisi olan Ebu'l-Muin en-Nesefi de Maturidi gibi nübüvvetin imkânını ve gerekliliğini ortaya koyduktan sonra peygamberlik iddiasında bulunan kişinin sözünün doğruluğuna kanıt olarak mucize göstermesi gerektiğini belirtir. Ona göre, mucize “teklif yurdunda peygamber olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu ortaya koymak için, meydan okunanların benzeriyle karşı koymaya güç yetiremedikleri, âdete aykırı bir olayın zuhur etmesidir” (Nesefi, 2013: 72-73). Nesefi, burada Maturidi gibi nesnenin öz yapısının karakterinden değil, adetten bahsetmektedir. Böylece olağan olan şey, varlığın özüne ait bir niteliğe değil, âdete bağlanmakta, âdete aykırı olan bu olayın da yalnızca peygamberlik iddiasında bulunan kişide meydana gelmesi gerekmektedir. Nitekim geçmiş peygamberlerde olduğu gibi Hz. Peygamber elinde de bu tür âdete aykırı olaylar gerçekleşmiştir. Nesefi de, Maturidi gibi Hz. Peygamber'in bu tür

mucizevi olaylarına örnek olarak hadis kitaplarında bahsedilen mucizelere yer vermektedir (Nesefi, 2013: 75).

### **b. Eş'arilik**

Ebu'l-Hasan El-Eş'ari çeşitli grupların mucizeye dair görüşlerinden bahsetse de kendisi bu konuya özel olarak değinmez. Eş'ari kalamcılarında mucizeyi detaylı olarak ele alan ve bu konuda ilk müstakil eserlerden birini yazan Bakıllani'dir. O, nübüvvete kanıt için gerekli gördüğü mucize kavramının detaylı metafiziksel analizini yapmış ve kendisine mahsus bir mucize anlayışı geliştirmiştir.

Bakıllani, mucizeyi “benzeri daha önce yapılmamış olan olağanüstü bir şeye muktedir kılınmak” (Bakıllani, 1998: 68) diye tarif eder. Ona göre, mucizeyi “yaratıkların yapmaktan aciz oldukları şey” şeklinde anlamak yanlıştır. Buradaki yanlışlık, bir ölçüde mucize kelimesinin kendisinden kaynaklanır. Zira terimin dilsel analizi böyle bir anlamı mümkün kılabilir. Fakat bu konuda dilsel analize değil, delile dayalı bir tanım yapılmalıdır. Örneğin, aynı durum “ilah” kelimesi için de geçerlidir. Dilciler, tapılmaya layık, zarar ve musibeti ortadan kaldırmaya kadir oldukları anlamında putlar için de ilah kelimesini kullanırlar. Bu kullanım, Bakıllani'ye göre, dil bakımından doğru olsa da gerçekte yanlıştır (Bakıllani, 1998: 50-51).

Acziyet kavramını analiz eden Bakıllani, onun yalnızca imkân dâhilinde olan şeyler için söz konusu olduğunu savunur. Buna göre, mucizeyi yalnızca Allah meydana getirebileceğinden, o yaratıklar açısından mantıksal olarak imkânsız bir şeydir. Bu yüzden yaratıkların ondan aciz olması da imkânsızdır. Zira onlar mucize denilen şeyi yapmaktan aciz olabilselerdi, bu durumda ona güç yetirebilmeleri de mümkün olurdu. Bu da yoktan yaratmak gibi yalnızca Allah'a mahsus olan sıfatların insanlar için de mümkün olabileceği anlamına gelirdi (Bakıllani, 1998: 48-49). Kısaca, Bakıllani aciz olmayı mümkün olmaya bağlamakta ve mucizeyi yaratıklar için bu imkânın dışında bırakmaktadır.

Mucize, insanların acziyetine değil, yalnızca Allah'ın yaratmasına bağlı olduğundan, peygambere verilen söz konusu olayı yapma gücüdür. Örneğin, bir peygamber, göğe çıkma ya da dağları taşıma iddiası ile ortaya çıksa, onun buna güç yetirebilmesi olağanüstü bir olay olur. Fakat bu, diğer insanların yapamadıkları değil, Allah'ın onlara bu gücü vermediği bir olaydır. Aynı durum normal şartlarda insanlar için olağan olan bir şeyin, peygamberin meydan okumasıyla olağanüstülük arz etmesi şeklinde de olabilir. Mesela,

bir peygamber, ben yerimden kalkıp ellerimi oynatacağım, fakat siz yapamayacaksınız diye iddia etse ve gerçekten de böyle olsa, onların normal zamanda yaptıkları bu eylemler için Allah tarafından güçleri alınmış demektir. Böylece bu durum peygamber için olağanüstü bir olay ve dolayısıyla da mucize olur (Bakıllani, 1998: 54).

Bakıllani'nin mucizelerle ilgili bu görüşü, onun doğa yasası anlayışından kaynaklanır. Çünkü o neden ile sonuç arasındaki bağın zorunluluğunu reddettiğinden, doğa yasalarını Allah'ın âdeti olarak yorumlar. Bu yüzden dağ taşıma, göğe yükselme gibi eylemler, aslında yaratıklar için mümkün, fakat âdete aykırı eylemlerdir. Peygamber bu eylemlerle meydan okuduğunda, Allah dağ taşımak ya da göğe yükselmek için yalnızca peygambere güç vererek âdetini bozar. Aynı şekilde peygamber, meydan okuduğu kişilerden yerlerinden kalkarak ellerini oynatmalarını istese ve peygamber bunu yaptığı halde onlar yapmasalar, onlar normalde bunu yapabildikleri halde, Allah onlardan bu gücü alarak âdetini bozmuş olur (Bakıllani, 1998: 56).

Allah'ın âdetini bozmasıyla, Bakıllani'nin tanımına göre, her olağan olayın peygamberin elinde mucize olabilmesi mümkündür. Fakat Allah yalnızca kendisine mahsus bazı eylemleri de peygamberin elinde mümkün kılabilir. Böylece eylemin niteliği bakımından mucizeler iki kısma ayrılabilir. Birincisi, eşyayı yoktan var etmek, cansız canlıya dönüştürmek, ölüyü diriltmek gibi Allah'tan başkasının yapamayacağı eylemleri yapabilmektir. Diğeri, denizde yürümek, dağları taşımak, göğe yükselmek gibi insanların yapması mümkün olan eylemlerdir. Birinci türden olanların ikna edicilik değeri, diğesine göre daha yüksektir (Bakıllani, 1998: 59). Ancak özü itibarıyla Allah'ın eylemi olmaları bakımından farkları yoktur.

Çoğu mucize tanımında mucizenin olağanüstü bir olay olduğu belirtilir. Fakat bir şeye olağanüstü demek için olağanın ne olduğunun belirlenmesi gerekir. Zira olağan, kişilerin şahsi tecrübelerine bağlı olarak değişebileceği gibi, bir zamanda olağanüstü görülen bir şey, başka bir zamanda olağan hale gelebilir. Aristoteles, her objenin bir türü ve bu türe ait bir doğası olduğunu belirtir (Kılıç, 2004: 181). Buna göre objelerin doğalarına uygun davranışları olağan, doğalarına aykırı davranışları ise olağanüstü sayılacaktır.

Mucizenin olağanüstü bir olay olduğunu belirten Bakıllani de, olağan ve olağanüstü kavramını analiz etme gereği duymuştur. O olağan kavramını hem obje hem de kişi yönünden şöyle tanımlamıştır: “Olağan olma, insanın bilgisinin tekerrür etmesi; bir şeyin sürekli olarak ya sıfatının yenilenmesi



ve tekerrür etmesi ile veya bir tek halde bulunarak devam etmesi suretiyle, aynı halde bulunmasıdır” (Bakıllani, 1998: 80). Halk arasında falanın âdeti sesli selam vermektir, yemek ikram etmektir, komşusunu kollamaktır ya da sessizce selam vermektir, yalan söylemektir, hırs göstermektir vb. sözler aynı tarzda sürekliliği olan ve insandan ayrılmayan sıfatlar olduğundan o kimse için olağandır demektir (Bakıllani, 1998: 80-81). Görüldüğü gibi o, doğa yasası anlayışına uygun olarak olağanı, Aristo’da olduğu gibi türe ait bir özellik değil de bir şeyin aynı hal üzerine tekrarlaması olarak adet kavramı ile açıklar. Yine Bakıllani’ye göre, olağan ya da olağanüstü kavramları Allah için söz konusu değildir. Çünkü bunlar bilgisi sürekli olarak yenilenen ve her bir olay için ayrı ayrı oluşan kimseler için geçerlidir (Bakıllani, 1998: 81).

Olağanın kişiye ve zamana göre değişebileceğinin Bakıllani de farkındadır. Ona göre, bütün insanlar ve zamanlar için geçerli olağanlıklar olduğu gibi, bazı insanlar için olağan, diğerleri için olağanüstü durumlar vardır. Yine bir olay, bir asırda yaşayan insanlar için olağan olduğu halde, başka zamanlarda yaşayanlar için olağanüstü olabilir. Fakat mucize kavramı bakımından önemli olan, çeşitli insan grupları için geçerli alışkanlık anlamındaki olağanlık değildir. Örneğin, bazı meslekleri icra edenler için olağan olan bir şey, diğer meslek sahipleri için olağan olmayabilir. Dolayısıyla buna dayalı bir olağanüstülük peygamber için mucize sayılmaz. Çünkü mucize, yalnızca Allah’ın güç yetirebildiği ve peygambere mahsus olan olağanüstülükler için söz konusudur (Bakıllani, 1998: 83-84).

Mucizeye dair kavramları analizinden sonra Bakıllani bir olayın mucize olmasını dört şarta bağlar. İlk olarak, mucize ölüyü diriltmek gibi yalnızca Allah’ın güç yetirebildiği ya da peygamberin meydan okuması üzerine yerlerinden kalkıp ellerini oynatamamaları gibi olağan olarak güç yetirebildikleri bir eylemden Allah tarafından güçsüz kılınma şeklinde bir eylem olmalıdır. İkinci olarak, mucize olağanüstü bir olay olmalıdır. Üçüncü olarak, mucize peygamberin elinde gerçekleşmeli, başkası o eylemi aynı şekilde yapamamalıdır. Dördüncü olarak, mucizenin peygamberin meydan okuması ile birlikte gerçekleşmesi gerekir (Bakıllani, 1998: 77-78).

Özetle, Bakıllani, zorunlu değil, adet olarak anladığı doğa yasalarının ihlali anlamında mucizelerin mümkün ve nübüvvetin kanıtı olarak gerekli olduğunu savunur. Mucizeler insanların yapmaktan aciz kaldıkları değil, onlar için mantıksal olarak mümkün olmayan eylemlerdir. Dolayısıyla mucizenin yegâne kaynağı Allah’tır. O diğer kelamcılardan farklı olarak mucize

kavramının metafiziksel analizini yapmış ve daha sonra Gazali’de göreceğimiz şekilde doğa yasalarının mümkün olduğundan hareketle mucizeleri mantıksal bir zemine oturtmuştur.

### **c.Mu’tezile**

Mu’tezile kelamcıları da, doğada bir determinizm bulunduğu gerekçesiyle hissi mucizeleri reddeden Nazzam (Çelebi, 2006: 467) gibi istisnalar dışında mucizenin imkanını ve gerçekliğini kabul ederler. Kadi Abdülcebbar, mucizeyi “Allah tarafından yaratılan, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu göstermeyi amaçlayan ve nitelikleri bakımından insanları benzerini getirmekten aciz bırakan olağanüstü hadisedir” (Bulut, 2005: 350) şeklinde tanımlar. Mu’tezile kelamcılarına göre, peygamberin tanınmasında mucize bir tasdik değeri taşır. Çünkü peygamberlikle görevlendirilen kişinin daha önce ahlaklı, doğru sözlü ve güvenilir olması tasdik için yeterli değildir, bunlar ancak mucize ortaya koyduktan sonra delil olarak kabul edilebilir (Bulut, 2005: 351)

Sonuç olarak, İslam kelamcıları bazı istisnalarla hissi mucizelerin imkânını ve peygamberlik iddiasındaki kişinin bu iddiasının kanıtı olduğunu kabul etmişlerdir. Onların tanımlarının ortak noktası, mucizenin doğa yasalarını bir şekilde ihlal eden olağanüstü bir olay ve kaynağının Allah olmasıdır. Tanımlarının bu içerikleri, çağdaş din filozoflarından Richard Swinburne’ün yukarıda bahsettiğimiz tanımıyla büyük benzerlik taşır. Kelamcıları içerisinde mucizeyi peygamberin doğruluğunun kanıtı olması yanında kavramsal olarak analiz eden ve onun imkânını tutarlı olarak açıklama girişiminde bulunan Bakıllani’dir. O doğa yasasının aslında zorunluluk değil âdet olduğunu savunarak, mucizenin imkânını temellendirmiş ve böylece Gazali’ye de öncülük yapmıştır.

## **II. İslam Filozoflarında Mucizeler**

İslam felsefesinde mucizenin felsefi bir sorun olarak ortaya konulmasında ve tartışılmasında kuşkusuz en büyük rol Gazali’nindir. O *Tehafüt’ül-Felasife* adlı eserinde filozofların mucizeleri yalnızca üç noktada sınırlandırarak kabul ettiklerini, asanın ejderhaya dönüşmesi, ölümlerin diriltilmesi gibi doğa yasalarının ihlalini gerektiren mucizeleri reddettiklerini belirterek nedensellik eleştirisine dayalı kendi mucize görüşünü geliştirir. Daha sonra İbn Rüşd, Gazali’ye filozoflar adına yanıt vererek kendi mucize görüşünü açıklar.

Gazali filozofların mucizeleri reddettiğini belirtirken genelleme yapar ve özel olarak herhangi bir filozoftan bahsetmez. Fakat onun muhatabının çoğu kere Farabi ve İbn-i Sina olduğu açıktır. Kendisi de bir Tehafüt yazarı olan Osmanlı dönemi düşünürlerinden Hocazade Muslihuddin Efendi, bir kaç hariç filozofların kitaplarında mucizeyi inkâr ettiklerine dair cümlelere rastlamadığını ifade eder (Karadeniz, 1999: 142). Öyleyse filozofların mucizeye dair görüşlerini nasıl anlayabiliriz? Bu sorunun yanıtı, onların sistemlerinde mucizenin tutarlı biçimde yer bulup bulamayacağını anlaşılmasına bağlıdır. Biz sorunu filozoflar Farabi ve İbn-i Sina ile Gazali'nin eleştirileri ve İbn-i Rüşd'ün yanıtları çerçevesinde ele alacağız.

### **a. Farabi ve İbn Sina**

Farabi'nin mucizeye bakışını anlamak için onun varlıkların ortaya çıkışı ve işleyişine dair sistemine bakmak gerekir. O bütün var olanların kaynağı olarak zorunlu varlık olan Tanrı'yı görür. Evren de Tanrı'nın varlığının zorunluluğundan dolayı var olur. Yani Tanrı'nın varlığının zorunluluğu evrenin varlığının da zorunluluğunu gerektirir. Fakat evrenin zorunluluğu özü itibariyle zorunlu olmadığından Farabi ona mümkün varlık der. Bütün mümkün varlıklar bir düzen içerisinde Tanrı'nın varlığının etkisiyle meydana gelirler (Farabi, 2003:118-119).

Farabi, tüm varlıkların Tanrı'dan zorunlu olarak ortaya çıkışını sudur kuramı ile açıklar. Tanrı'nın bilmesi, yaratması demek olduğundan, onun kendini bilmesiyle ilk akıl ortaya çıkar. İlk akıl, hem Tanrı'yı hem de kendini düşündüğünden onda çokluk vardır. İlk aklın kendi özünü bilmesinden dolayı da ondan ikinci akıl ile madde ve suretiyle nefis demek olan en yüksek gök ortaya çıkar. İkinci akıldan da başka bir akıl ve en yüksek göğün altında başka bir gök meydana gelir. Akıllar silsilesi maddeden soyutlanmış olan faal akılda sona erer ve göklerin sayısı tamamlanmış olur. Böylece on akıl ve dokuz göksel cisim ortaya çıkmış olur. Bu akıllardan sonuncusu olan faal akıl yeryüzündeki nefislerin ve gökler aracılığıyla da dört unsurun var oluşunun nedeni olur (Farabi, 2003: 120).

Farabi'nin sudur kuramına dayalı kozmolojisi, onun evren anlayışının da deterministik olduğunu gösterir. Yani Tanrı kaynaklı metafiziksel determinizm, ay-altı alemindeki fiziksel determinizmi doğurur. Böyle bir determinizm çerçevesinde, mucizeler doğal sistemin bir parçası olurlar. Bu sistem içerisinde mucizelere nasıl bir yer verdiğini daha iyi anlayabilmek için onun vahiy ve peygamberlik ile ilgili görüşlerini de dikkate almak gerekir.

Farabi'de, insan zihninin fa'al akılla ittisalinden ibaret olan vahiy de, sistemi gereği ezeli metafiziksel determinizm içerisinde doğal sistemin bir parçası olarak yer alır. Buna göre, vahiy ezeli ve ebedi düzenlilik içerisinde doğal şartlar oluştuğunda Tanrı'nın adaletinin gereği olarak insana iner. Bu inmenin gerçekleşmesi için, insan zihninin de manevi yükselişini tamamlayarak vahyi almaya hazır olması zorunludur. Yani fa'al akıl, elverişli zihinsel statüye sahip olup, kendisiyle ittisal eden her insana vahyeder (Aydınlı, 2000:150). Eğer Tanrı'nın fa'al akıl yoluyla vahyetmesi, bu yeterliliğe sahip her insan için mümkünse, peygamberi bu insanlardan ayırt eden nedir?

Peygamberler, diğer insanlardan farklı olarak fazladan çaba gerekmeksizin fa'al akılla ittisal için daima hazırdırlar. Farabi'ye göre, peygamberin muhayyilesinin yalnızca onlara mahsus olmak üzere mümkün en üst yetkinlikte olması gerekir. Bu yetkinlik sayesinde peygamber, muhayyilesini metafizik dünyanın etkisine sürekli olarak açık tutabilir. O zamanındaki diğer insanlardan tamamen farklı olarak hem uykuda, hem de uyanık iken fa'al akıldan gelen düşüncülürleri en uygun biçimde alabilmektedir. Muhayyilenin işlevi bakımında peygamberlerin uyku ve uyanıklık durumları arasında fark yoktur. Bu kuşkusuz muhayyile için en ideal durumdur. Muhayyile yetkinliğine bağlı olarak peygamberlerin ikinci özelliği, fa'al akıldan gelen bilgileri herkesin anlayabileceği biçimde yorumlayarak aktarabilmeleridir (Aydınlı, 2000: 145-146). Kısaca, peygamberler, zihinsel yapı itibariyle fa'al akılla ittisale ve dolayısıyla vahye her zaman açık iken, diğer insanların bu yetkinliğe ulaşabilmesi fazladan çaba gerektirmektedir.

Peygamber olmayan kişinin ya da filozofun fa'al akılla ittisal yetisini çaba ile elde etmesi nedeniyle, Farabi yetkin bir filozofu peygamberden üstün görmüş ve bu yüzden de çok eleştiriye uğramıştır. Hâlbuki onun kastettiği, filozof kendi çabasıyla Tanrı'ya yaklaşmak için çaba gösterdiği için kategorik bir üstünlükten ziyade usulen bir üstünlüktür. Farabi'nin burada yaptığı, peygamberi filozof mertebesine indirmek değil filozofu peygamber mertebesine yükseltmektir (Bayraktar, 1988: 181).

Hem filozofun hem de peygamberin bilgi kaynağı fa'al akıl olduğundan peygamberin bunun yanında insanlar için adetlerden olan şeyleri değiştirecek mucizeler getirmeleri gerekir (Çubukçu, 1991: 92). Nitekim Farabi, *Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler* adlı eserinde doğal varlıklara ait özelliklerin zorunlu olmadıklarını şöyle açıklar: "Ateşin yakıcılığı, suyun yaşlılığı ve karın soğukluğu gibi tabii varlıklara ait özelliklerin zorunlu olduğu sanılırsa da

durum öyle değildir. Bunlar (tabii varlıkların etkileri) çoğunlukla gerçekleşen mümkün olaylar türündendir” (Farabi, 2003: 186). Öyleyse insanlar tarafından zorunlu olduğu şeklinde algılanan kimi olguların değişmesi mümkündür. Farabi burada mucize ya da onu ima eden bir kavramdan bahsetmemiştir. Fakat doğal varlıkların etkilerini zorunluluk olarak görmeyen yaklaşımı, mucizeyi mümkün gördüğünü düşündürür. Ancak genel kanının aksine ortaya çıkabilmesi mümkün ve mucizevi olarak yorumlanabilecek olaylar da Farabi'nin sisteminde Tanrısal determinizme bağlı doğal olaylar olarak kabul edilmelidir.

Sonuç olarak, Farabi'nin tüm felsefesi zorunlu varlık çerçevesinde şekillenmiştir. Evren ve evrendeki tüm varlıklar, Tanrı'nın varoluşundan kaynaklanan bir zorunlulukla var olmuştur. Fakat ontolojik statü bakımından Tanrı zorunlu, diğer varlıklar mümkündür. Dolayısıyla evrenin işleyişinde de Tanrı'nın zorunluluğundan kaynaklanan bir determinizm söz konusudur. Mucizeler de bu determinizm çerçevesinde doğal olaylar olarak görülmelidirler. Farabi'nin felsefi sistemi bakımından peygamberlik ve mucize aslında gerekli bir unsur olarak ön planda değildir. Ancak Müslüman bir düşünür olarak, İslam düşüncesinde önemli yeri olan nübüvvet ile mucizeyi de tutarlı olarak temellendirme gereksinimi duymuş ve fa'al akılla ittisal öğretisinde peygambere ayrıcalıklı bir konum vermiştir. Mucizeler de ilahi zorunluluk içerisinde mümkün olaylardır. Farabi'nin sistemindeki determinizm, yukarıda bahsettiğimiz, mucizelere hiçbir şekilde imkan vermeyen Spinoza'nın panteistik determinizminden farklıdır.

İbn Sina da Farabi gibi varlıkların ortaya çıkışını sudur kuramı ile açıklar. Fakat onun kuramında nefis kavramı daha ön plana çıkar. Buna göre varlıklar Tanrı'nın kendisini bilmesinden meydana gelen ilk akıldan sudur eder. İlk akılda kendi varlığından kaynaklanan varlık ve bilgi açısından çokluk, evrende var olan çokluğun da nedenidir. Böylece ilk aklın Tanrı'yı bilmesinden ikinci akıl, kendi varlığını Tanrı'nın varlığı nedeniyle zorunlu varlık olarak bilmesinden ilk göğün nefsi ve varlığın kendiliğinde mümkün varlık olduğunu bilmesinden suretini de içerecek biçimde ilk göğün maddesi meydana gelir. Aynı durum ikinci akıl için de söz konusudur. Bu şekildeki oluş süreci, kendisinden evrendeki tüm türlerin taşıdığı fa'al akılda sona erer (Durusoy, 1993: 75). İbn Sina'ya göre, evrendeki oluş ve bozuluşun nihai nedeni göksel cisimlerdir. Göksel cisimlerin hareketlerinin belirlenmiş bir nedenler zincirine bağlı olmaları sebebiyle göksel nefslerin gelecekte ortaya

çıkacak bütün olaylar zincirine vakıf olmaları gerekir (Fahri, 1992: 131). Görüldüğü üzere İbn Sina'nın doğa anlayışı da tamamen deterministiktir.

İbn-i Sina'nın mucize görüşü, doğa anlayışıyla birlikte peygamberlik görüşüyle de yakından ilişkilidir. Farabi peygamberliği, ondaki muhayyile yetkinliğine bağlamıştı. İbn Sina ise, insan aklının erişebileceği en yüksek merteye olan rasyonel nefsin kutsi akıl gücüne dayandırır. Kutsi akıl mertebesinde eşya, aracısız olarak sezgi yoluyla kavranır. Bu güç de herkeste aynı olmayıp, bazı insanlarda yok denecek kadar zayıf olabilirken, bazılarında son derece güçlü olabilir. Bu kişinin nefsi fa'al akılla ittisal için böyle bir hassasiyet derecesine ulaştığında fa'al akılda saklı olan suretler ona bir anda aşikâr olur ve onları aracısız kavrar (Fahri, 1992: 131-132). Nitekim böyle bir insan nefsi maddeye etki etme yeteneği kazanabilir. Bu durumdaki insan nefsleri güçlü iradesiyle dilediği zaman kıtlık, veba, yağmur, deprem, yıldırım gibi doğal olayları meydana getirebilir, yırtıcı kuşları ve hayvanları kendisine itaat ettirebilir. Yine bu özellikteki nefis, iradesiyle maddede dilediği değişikliği meydana getirebilir. Kısaca İbn Sina'ya göre, nefsin kendi iradesiyle başka nefslere, bedenlere ve maddeye etki etmesi aklen mümkündür (Durusoy, 1993: 160). İşte bunlar mucize ya da harikulade denilen olaylardır. Fakat İbn Sina'nın sisteminde bu tür olayların olağanüstü olarak görülmesi, diğer insanlar bakımındandır. Sezgi gücü en üst dereceye ulaşmış kişi açısından bunlar olağan ve mümkün görülmelidir. Yani mucizeler, sudur ile meydana gelen deterministik doğa sisteminde, nedenselliğe tabi doğal olaylar iken, bu sistem içerisinde söz konusu yeteneğe sahip olmayan nefsler için olağanüstü olur. Dolayısıyla mucize, peygamberin gücüne ve isteğine bağlı doğal bir olaydır.

İbn Sina'ya göre, mucizenin işlevi, peygamberliğin kanıtlanmasıdır. O insanların peygamberlerin bilgisine olan ihtiyaçlarını, insanlar arasındaki iş bölümü ihtiyacı ile açıklar. Buna göre, insanlar zorunlu ihtiyaçlarını kendisine yardımcı olacak bir ortağı olmadan iyi yapamamakla diğer canlılardan ayrılır. Bir araya geldiklerinde işleri tam olur ve onların şehir ve toplum oluşturmalarının nedeni budur. İnsanlar arası ortaklık ilişkilerinde bir yasa ve adalet olmalıdır. Yasa ve adalet için de yasa koyucu ve adaleti uygulayıcı gerekir. Yasa koyucu ve adalet uygulayıcısının da insanlarla muhatap olabilecek ve onları yasaya zorlayabilecek durumda olması gerekir. Ayrıca onun insan olması ve insanları kendi görüşleriyle baş başa bırakmaması gerekir. Aksi halde görüş ayrılığına düşerler ve lehinde olanları adalet ve aleyhlerinde olanları zulüm sayarlar.

O halde bir peygamberin var olması, onun insan olması ve diğer insanlardan ayırt edici özelliğinin olması gerekir ve bu ancak mucizeler ile olur (İbn Sina, 2005: 187-188).

İbn Sina, yukarıda da bahsettiğimiz üzere olağanüstü olayları peygamberler dışında arifler için de mümkün görür. Ona göre, bir arifin kendi kapasitesinin aşan bir fiil ya da hareketi gerçekleştirdiği haber verildiğinde, onun hemen inkâr edilmemesi gerekir. Çünkü doğanın araştırılmasıyla onun nedeni bulunabilir (İbn Sina, 2003: 192). Yani olağanüstü görünen olayların aslında bir yönüyle doğal nedenleri vardır. Arif kişinin kutsi akıl derecesindeki mertebesi bu tür olayları meydana getirebilmesini mümkün kılar. Fakat o mucize terimini yalnızca peygamberler için kullanır.

Sonuç olarak, Farabi ve İbn Sina'nın mucizelere yaklaşımı benzerdir. Onlar nedensellik ilkesini benimsediklerinden, mucizeleri de bununla uyumlu olacak şekilde yorumlamışlardır. Varlığın ortaya çıkışını ve onları yöneten ilkeleri sudur kuramı çerçevesinde açıklayan düşünürlerimiz için mucizeler de doğal sürecin bir parçasıdır. Onların olağanüstü nitelikleri, onların meydana gelişinin bazı özel koşulları gerektirmeleri dolayısıyladır. Her iki filozofumuz da nübüvvetin gerekliliğini ve mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kişinin ayırt edici özelliği olduğunu kabul ederler.

### **b.Gazali**

İslam felsefesinde mucizeleri felsefi bir problem olarak doğa felsefesi içinde nedensellik bağlamında tartışma konusu yapan ve detaylı olarak analiz eden düşünür Gazali'dir. O doğa bilimlerini saydıktan sonra asanın ejderhaya dönüşmesi, ölünün diriltilmesi, ayın ikiye bölünmesi gibi hissi mucizelerin neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olarak düşünülmesinden dolayı ya reddedildiğini ya da asıl anlamından farklı olarak yorumlandığını belirterek filozofların mucize anlayışlarını üç kategoride toplar:

İlki, muhayyilenin güçlenip duyuların etkisinde kalmadan Levh-i Mahfuz'u müşahade etmesidir. Bu sayede gelecekteki olaylara dair cüziyyat bilgisi muhayyilede bir iz bırakır. Bu durumun diğer insanlarda uyku halinde, peygamberde ise uyanırken meydana gelmesi peygamberliğe ait bir özelliktir.

İkincisi, teorik akıl gücüyle ilgili olarak, bir bilinenden diğerine hızlıca geçebilmek anlamındaki sezgi gücüdür ve bu güç insanlarda farklı olarak ortaya çıkar. Sezgi gücü bakımından en üst düzeyde bulunan arınmış kutsi nefis, bütün akledilebilirlerin sezgisine çoğunlukla kısa zamanda ulaşır. İşte

bu kimse, akledilebilirleri kavramak için başkasına ihtiyaç duymayan mucize sahibi peygamberdir.

Üçüncüsü, doğal varlıkların kendisinden etkilendiği nefsin pratik gücüne bağlıdır. Örneğin, nefsimiz bir şeyi yapmayı hayal edince organlar ve onların güçleri bu doğrultuda harekete geçerler. Nitekim insan lezzetli bir şeyi hayal edince, tükürük bezleri harekete geçerek ağzı sulanır. Öyleyse, beden organlarının nefse itaati mümkün olduğuna göre, beden dışındaki şeylerin de ona itaat etmesi imkânsız değildir. Buna göre, güçlü bir insan nefsinin rüzgârın esmesinde, yağmurun yağmasında, yıldırım düşmesinde, deprem sonucu bir milletin yok olup gitmesinde etkili olması mümkündür. Bu gibi olayların gerçekleşmesi de soğukluk, sıcaklık, hava hareketleri gibi bir takım doğal etkenlere bağlıdır. Herhangi bir doğal neden olmadığında, bu etkileri meydana getiren güçlü insan nefsidir. Bu güç en üst düzeyde peygamberlerde olduğundan, meydana gelen olay peygamberin mucizesi olur (Gazzali, 2005: 163-165).

Gazali'nin bu mucize kategorilerinden ilkinin Farabi'ye, ikinci ve üçüncüsünün ise İbn Sina'ya ait olduğu görülür. O bu mucize anlayışlarının yanlış olmadığını kabul etmekle birlikte, yalnızca doğal süreçler içinde yorumlanabilecek mucize anlayışlarının mucizenin gerçek anlamını yansıtmaktan uzak olacağı, ölümlerin diriltilmesi, asanın ejderhaya dönüşmesi gibi hissi mucizeleri açıklayamayacağı kanaatindedir. Bu yüzden o nedensellik zemininde analiz edilmeli ve anlaşılmalıdır. Gazali'nin bu analizindeki amacı, Allah'ın mutlak kudretini ve mucizelerin imkânını tutarlı olarak temellendirmektir.

Doğada neden ile sonuç arasında var olduğu düşünülen ilişki Gazali'ye göre ontolojik açıdan zorunlu olmayıp, alışkanlıktan dolayı böyle olduğu düşünülür. Yani ikisinden birinin kabulü ya da reddi, diğersinin kabulü ya da reddinden bağımsızdır. Örneğin, su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmakla yanmak, güneşin doğmasıyla aydınlık, boynun kesilmesiyle ölüm, ilaç içmekle iyileşmek ve müşhil ile ishal olmak arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Neden ile etki arasındaki ilişkinin kaynağı, Allah'ın onları birbiri ardından yaratmasıdır. Öyleyse, yemek yemeden tokluğu, boyun kesilmeden ölümü, boyun kesildiği halde yaşamı yaratması Allah'ın gücü içerisinde ve bu şekilde gerçekleşmesi de mantıksal olarak mümkündür (Gazzali, 2005: 166).



Gazali, nedenselliği reddederken yukarıda verdiği örneklerden yakma olayını inceler. Ona göre, ateşin doğası gereği yakıcı olduğu, yanabilen bir şeye, örneğin pamuğa değdiğinde bu işlevini yerine getirememesinin imkânsız olduğu doğru değildir. Aksine yakma eylemi, ateşin özüne ait bir nitelik olmayıp, yakma eylemini yapan, pamukta siyahlığı yaratıp parçalarının dağılmasını sağlayan ve yanıp kül haline getiren Allah'tır. Onun bu eylemi araçlarla ya da aracısız olarak yapması mümkündür. Filozofların bu olaydaki nedenselliğe dair yegâne kanıtları gözlemdir. Hâlbuki gözlem ile elde edilen bilgi, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğidir, ancak bu yanmanın ateş nedeniyle olduğuna kanıt değildir. Bir olayla aynı anda bulunmanın, onun nedeniyle meydana geldiğine kanıt olamayacağına dair daha anlaşılır örnekler verilebilir. Mesela, doğuştan kör olan birinin gözlerinde perde olduğu, gece ile gündüz arasındaki farklılığı kimseden duymadığı varsayılsa, gözlerindeki perde gündüz kalkıp göz kapaklarını açarak renkleri görse, bu kişi renkleri görmesinin nedeni olarak göz kapaklarını açmasını zanneder. Ancak güneş batıp hava kararınca renklere ait izlenimlerinin kaynağının güneş olduğunu anlar (Gazzali, 2005: 167). Öyleyse, neden ile etkinin bir arada bulunmasının gözlenmesi, aralarındaki zorunluluk ilişkisinin kanıtı olamaz. Gazali böyle bir inanca epistemolojik temelli olarak karşı çıkmıştır. Yani, birliktelik, zorunluluğa dair bir bilgi temeli sağlamaz.

Neden ile etki arasındaki ilişkiye bağlı olarak elde ettiğimiz bilgilerin epistemolojik kesinlikten uzak olması, varlıkların herhangi bir durumuna dair bilgimizi nasıl temellendirebileceğimiz sorununu ortaya çıkarır. Nitekim Gazali de bu durumun hayatın “olağan” akışına aykırı olasılıklara kapı aralayacağını ve hatta olağandan bahsetmenin zorluğunun farkındadır. O bu tür imkânlara dair dikkat çekici örnekler de verir:

“Evine kitap bırakan birinin, döndüğünde o kitabın akli başında, iş gücü gören bir gence veya bir hayvana dönüşmesini mümkün görmeliyiz. Veya evine bir çocuk bırakan kimse, onun köpeğe dönüşmesini ya da bıraktığı külün güzel kokuya, taşın altına ve altına taşa dönüşmesini mümkün sayabilir. O kişiye bu olaylar sorulduğunda şöyle diyebilir: Ben evde bir kitap bırakmışım, ama şu anda evde ne olduğunu bilmiyorum. Belki de şimdi at olup evi idrar ve tersiyle kirletmiş olabilir. Evde bir su testisi bırakmışım, o şimdi bir elma ağacına dönüşmüş olabilir. Çünkü yüce Allah her şeye kadirdir. Bu anlayışa göre atın spermadan

ve ağacın tohumdan yaratılması için bir zorunluluk yoktur. Hatta ağacın herhangi bir şeyden yaratılması da zorunlu değildir. Daha önce görmediği bir insanı şimdi gören birine, ‘bu doğmuş mudur?’ diye sorulsa, tereddüt ederek, pazardaki bazı meyvelerin insana dönüşmesi muhtemeldir, o da bu adam olabilir; çünkü yüce Allah’ın mümkün olan her şeye gücü yeter. Bu da mümkündür, o halde kesin bir şey söylenemez, şeklinde cevap verilir.” (Gazzali, 2005: 170).

Bu olayların meydana gelmesi Gazali’ye göre mümkündür. Fakat Allah, mümkün olan bu olayları yaratmadığına dair bizde bilgi yaratır ve biz bu bilgiye dayanarak bu tür olayların meydana gelmeyeceğine makul olarak inanabiliriz. Bu sayede olayların geçmişteki oluş biçiminden sapma göstermeden meydana geleceği zihnimize yer eder. Aksi halde Allah’ın söz konusu olağanüstü olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi durumunda ilme karşı duyulan güven tamamen ortadan kalkardı. Bu yüzden Allah o olağanüstü olayı rastgele yaratmaz. Zira Allah’ın gücü dâhilinde mümkün olan bir şeyi ezeli bilgisi uyarınca bazı zamanlarda yapmaması mümkündür. Allah bizde de o olayı yaratmayacağına dair bilgi yaratır (Gazzali, 2005: 170-171). Böylece nedenselliğin zaruretini kabul etmeyen düşünürümüz, bunların alışkanlık bağlantısı olduğunu ileri sürerken aslında yumuşak ve esnek bir doğa kanunu anlayışı benimsemekte, doğada mutlak zorunluluktan ziyade bazı müdahalelerle akışı değiştirilen bir zarureti savunmuş olmaktadır.

Bu şekildeki nedensellik anlayışına göre, Gazali’de olayların olağan akışından ayrılma anlamında mucizeler iki şekilde meydana gelebilir:

İlk olarak, normalde beklenen etkiyi vermeyen nedenin olmasıdır. Örneğin, başını kestiği halde ölüm olmaması ya da ateşle temas ettiği halde pamuğun yanmaması böyledir. İçeriklerde bir değişim olmadığı, yani, ateş olduğu gibi kaldığı ve pamuk da bildiğimiz doğasını sürdürdüğü halde ateş yakmamaktadır. Bu durumlarda Tanrı’nın doğa yasalarını ihlal eden kesin bir müdahalesi vardır.

İkinci olarak, alışılmış etkisinden farklı bir nedeni olmasıdır. Burada Tanrı doğa yasasını ihlal etmez. Onları gözlemleyenlerin zihninde olağanüstü izlenim bırakacak şekilde kullanır ve onlar bir mucizenin meydana geldiğini söylerler (Giacaman & Bahlul, 2000: 44).

Gazali, mucizelerin ikinci türden olabileceğini kabul eder. Ona göre, örneğin ateşe atılan bir peygamberin, ya ateşin ya da peygamberin niteliğinin

değişmesi ile yanmaması mümkündür. Zira Allah veya melek ateşte öyle bir nitelik meydana getirir ki, ateş ateş olma özelliğini koruduğu halde ısısı o peygamberi etkilemez. Ya da o peygamberin bedeninde yarattığı bir özellik sayesinde ateş etki etmez ve beden et ile kemik özelliğini sürdürür. Nitekim bedenini talk ile kaplayarak yanan bir fırına giren kimsenin ateşten etkilenmediği görülür. Böyle bir şeyden habersiz olan kimse bunun olabileceğini kabul etmez. Öyleyse, Allah'ın bedende ya da ateşte yanmayı önleyici bir nitelik yaratmasını kabul etmemek, talk maddesini ve onun etkisini bilmeyen kişinin reddetmesine benzer. Ölünün diriltilmesi ve asanın ejderhaya döndürülmesi mucizelerinde de aynı durum geçerlidir. Madde her şeyi kabul edeceğinden, toprak ve diğer unsurlar bitkiye, bitkiyi hayvan yiyince bitki kana, kan da spermaya dönüşür. Sonra sperma da rahime bırakılınca canlı bir varlık özelliğini alır. Bu doğanın olağan akışında uzun bir zamanda gerçekleşir. O halde, Allah'ın gücü dâhilinde maddenin daha kısa sürede bu aşamalardan geçmesi neden imkânsız olsun? Daha az zamanda meydana gelebiliyorsa, azın bir sınırı yoktur. Buna göre, bu güçlerin eylemi hızlandırılmak suretiyle peygamberin mucizesi gerçekleşir (Gazzali, 2005: 171-172).

Bu gibi mucize örneklerinde Tanrı, doğa yasalarını askıya almaktan ya da ihlal etmekten çok onları sıra dışı sonuçlar üretmek için kullanır. Aynı şekilde bir bilim adamı ya da mühendis doğa yasalarını uygun biçimde kullanarak olağan dışı etkiler üretebilir. Bu durumda Gazali'nin mucizelere yer açmak için nedenselliği ortadan kaldırmasına ihtiyacı yoktur (Giacaman & Bahlul, 2000: 46). O, bu örneklerle bir yandan Tanrı'nın kudretini vurgularken, diğer yandan mucizelerin olağan ile yapısal benzerliğinden onların mümkün olduğunu açıklıyor.

Ateşe atılan Hz. İbrahim'in, vücudunu talkla kaplayan birisi gibi ateşte yanmaması mümkündür. Tanrı İbrahim'in durumuna bir şekilde müdahale etmiş ve yanmasını önlemiştir. Burada doğa kanununun ihlalden ziyade onun uygun bir biçimde kullanılması söz konusudur. Hz. Musa'nın mucizesinde ise Gazali, ipin yılana dönüşmesini, maddenin kısa periyotlarla aşama değiştirmesi olarak yorumlar. Fakat bu yoruma pek çok doğa yasasının zamansal boyutu olduğu şeklinde itiraz edilir. Örneğin, Galileo'nun düşmeyle ilgili yasasına göre, serbest düşen bir nesnenin yer değiştirişi, geçen sürenin karesiyle doğru orantılıdır. Aynı şekilde pek çok doğal sürecin belirli periyotları vardır. Öyleyse Hz. Musa'nın ipi yılana çevirme mucizesinde olduğu gibi aşamaları kısaltmak, aslında doğa yasasını farklı biçimde kullanmak değil,

onu tamamen ortadan kaldırmak anlamına gelir. Ancak Gazali, zorunluluğu yalnızca mantıksal zorunluluk ile sınırlar. Dolayısıyla doğa yasalarının böyle bir zorunluluğu yoktur. Mesela, düşen nesnelerin Galileo'nun keşfettiğinden biraz farklı bir hızda düşmesi imkânsız değildir. Buna göre, Hz. Musa'nın mucizesinin farklı bir doğa sistemi içerisinde gerçekleşmesi mümkündür. Bu durum, insanların oyun kurallarını özgürce belirlemelerine benzer. Örneğin, bir kişi satranç oyununda piyonun hareketini bir seferde üç kare ilerleme şeklinde değiştirirse, görünüşte satrancın kuralını ihlal etmiş olur. Fakat kişinin amacı, farklı kuralları olan yeni bir oyun ortaya koymaksa, bu durumda oyunun kuralları ihlal edilmiş olmayacaktır ve kurallar mantıksal olarak zorunlu değildir. Gazali'ye göre, aynı şey doğa yasaları için de geçerlidir. Yani peygamberin mucize için doğa yasasını ihlal etmesine gerek yoktur. Onu icra etmek için farklı bir doğa yasasını kullanabilir (Giacaman & Bahlul, 2000: 48-49).

Mümkün olan her şey Allah'ın gücü dâhilindeyse, mantıksal olarak imkânsız olan şeye Allah'ın gücü yeter mi ya da bu şey mucizenin kapsamına girer mi? Gazali imkânsız olanın güç dâhilinde olmadığını belirterek bazı imkânsızlık durumlarına örnekler verir. Bir şey hakkında hem olumlu hem de olumsuz yargıda bulunmak, genel olanı reddedip özel olanın varlığını kabul etmek ya da biri reddedip ikinin varlığını kabul etmek imkânsızdır. Siyah ile beyazın aynı anda bir arada bulunmaları imkânsızdır. Çünkü nesne üzerinde siyahlığın bulunması, beyazlığının mahiyetinin reddedilmesini gerektirir. Aynı şahsın, aynı anda ayrı iki yerde bulunması imkânsızdır. Zira o kişinin evde bulunması, evin dışında olmamasını gerektirir. Cansızda bilginin yaratılması da imkânsızdır. Çünkü cansız kelimesinden algılamayan şey anlaşılır. Eğer onda algı gücü yaratılırsa ona cansız demek imkânsız olur (Gazzali, 2005: 175). Gazali'ye göre, mantıksal olarak imkânsız bir şeyi Allah'ın kudreti çerçevesinde değerlendirmek mantıksal olarak çelişki oluşturur. Dolayısıyla böyle bir imkânsızlık Allah'a yüklenemez ve mucize kavramı ile birlikte düşünülemez.

Sonuç olarak Gazali, doğa yasalarının zorunlu olmadığını, hep aynı şekilde gözlemlenmesinin böyle bir yargıya neden olduğunu savunur. Ancak o doğa yasası kavramını epistemolojik olarak temellendirmek için, Allah'ın bizde bir olayın hep aynı tarz üzere meydana geldiğine dair bir bilgi yarattığını söyler. Mucizeler, doğanın bu olağan akışına aykırı olaylardır. Böylece hem doğa yasalarının hem de onlara aykırı olayların olması mümkündür. Mucizenin

meydana gelmesinde peygamberin niyeti ve isteği önemli olsa da mucizenin kaynağı Allah'tır.

### c. İbn Rüşd

Gazali'nin mucizelerle ilgili açıklamalarını ele alan ve filozoflar adına değerlendiren İbn Rüşd, filozofların mucize konusunda, onun şeriâtın ilkelerinden olması nedeniyle çok fazla konuşmadıklarını belirtir (İbn Rüşd, 1986: 286). O daha sonra Gazali'nin nedenselliğe yönelttiği eleştirilere yönelik olarak, duyulur nesnelere gözlenen etkin nedenlerin varlığını inkâr etmenin bir safsata olduğunu savunur. Çünkü bunu reddetmek, her eylemin mutlaka bir faili bulunduğunu reddetmek demektir. Zira nedenleri algılanmayan şeyler, yalnızca nedenlerinin bulunduğu algılanamadığı için bilinmemekte ve araştırılması gerekmektedir. Buna bağlı olarak nesnelere bir özü ve her varlığa özgü eylemlerinin gerçekleşmesini sağlayan nitelikleri vardır. Şayet her varlığın kendine özgü eylemi olmasaydı, kendine özgü bir doğası da bulunmazdı. Kendine özgü doğası olmayınca da kendine özgü adı ve tanımı da olmaz, böylece bütün nesnelere ya bir tek şey olur ya da hiçbir şey olmazdı. Bir nesneden ortaya çıkan eylemlerin onun özünün gereği olup olmadığı elbette araştırılmalıdır. Örneğin, ateşin ateşe duyarlı bir cisme yaklaştırıldığında onu mutlaka etkileyeceği kesin olarak bilinemez. Çünkü ateşe duyarlı bir cisimle ateşin yakıcılığını engelleyen talk gibi bir varlığın bulunması mümkündür. Fakat ateş, ateş adına ve tanımına sahip bulunduğu sürece yakma niteliğinin ondan kaldırılması gerekmez. Öyleyse İbn Rüşd'e göre, nesnelere hakikatleri ve tanımları bulunduğundan, akıl varlıkları ancak nedenleriyle kavrayabileceğinden, nedenleri reddeden kimse, akli reddetmiş olur (İbn Rüşd, 1986: 291). Yani, nedenselliğin reddedilmesi, aslında o varlığın doğasının ve kavranabilirliğinin reddedilmesi anlamına gelir.

Gazali'nin, varlığın düzenine ilişkin bilgimizi dayandırdığı, olağan olana aykırı, fakat mümkün olan şeyleri yaratmayacağı şeklinde Allah'ın bizde bir bilgi yarattığı görüşü de sağlam temele dayanmaz. Çünkü kesin bilgi, bir şeyi olduğu gibi bilmektir. Zira varlıkta fail ve onun etkisini kabul eden şey için iki karşıt özelliğin imkanından başka bir şey yoksa, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir süre için bile kesinlikle hiçbir şeyin değişmez bilgisi yok demektir. Böyle bir faili İbn Rüşd, ülkesinde bir benzeri bulunmayan, en yüksek güce sahip, yasa ve gelenek tanımayan zalim bir hükümdara benzettir ve bu hükümdarın eylemlerinin sürekliliğinin de belirsiz olacağını belirtir. Dolayısıyla Allah'ın mucize gibi mümkün bir şeyi belirli zamanlarda

yarattığına dair bilgi yaratması, ona göre bir çıkış yolu değildir (İbn Rüşd, 1986: 296). Yani, bir şeyin özüne ait bir niteliği olduğunu kabul etmemek, onun hakkındaki bilgi iddiamızı da geçersiz kılar.

Farabi ve İbn Sina'nın sudur kuramını benimsemeyen İbn Rüşd, nedenselliği kabul eder. Çünkü nedenselliğin inkârı aklın ve bilginin imkânsızlığı sonucunu doğurur. Fakat nedensellik, Allah'ın mutlak güç ve iradesiyle birlikte onda katı bir determinizm ve mekanizme götürmez (Sarioğlu, 2006: 112). Bu yüzden mucizelerin mümkün olduğunu ve bu konuda felsefeciler arasında bir ihtilaf bulunmadığını düşünür. Farabi ve İbn Sina gibi düşünürlerin eserlerinde mucizeye az yer vermelerinin sebebi de, konunun çok tartışılacak bir yönünün bulunmamasıdır. Mucize mümkün olmakla birlikte, onun peygamberliğe delaleti İbn Rüşd'e göre, açık değildir. Zira peygamberliğin mucize ile sabit olması şu iki öncüle dayanır:

a)Peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kişinin elinde mucize meydana gelmiştir.

b)Elinde mucize meydana gelen herkes peygamberdir.

Birinci öncül duyusal olarak doğrulanabilse de, bunun başka bir kimse tarafından meydana getirilemeyecek türden olduğunun ve hayal olmadığının kanıtlanması gerekir. İkinci öncül ise, ancak peygamberin ve mucizenin varlığını kabul edenler için doğrudur. Dolayısıyla bu iki öncüle dayanarak peygamberliğin kanıtlanması geçersiz olur (İbn Rüşd, 2004: 230). İbn Rüşd'e göre, bir kişinin peygamberliğini kanıtlayan asıl unsur, ilim ve ameldeki mükemmellikleri ile insanlara tebliğ ettikleri bilginin benzerinin akıl ve duyu ile elde edilememesidir. Hissi mucizeler bundan sonra ancak destekleyici unsur olarak peygamberi doğrulayabilir (İbn Rüşd, 2004: 238-239). Özetle, İbn Rüşd, hissi mucizeleri bir imkan ve olgu olarak kabul ettiği halde, peygamberliğin dolaylı kanıtı olabileceğini savunur.

### **Sonuç**

Olağanüstü olaylar şeklindeki mucizeler, gerek Kur'an'da çeşitli peygamberlere ait mucize örneklerine yer verilmesi, gerekse hadis kitaplarında Hz. Peygamber'e nispet edilen pek çok mucizenin zikredilmesi nedeniyle İslam kelamcıları ve filozoflarının da ilgi alanlarından birini oluşturmuştur. İncelememizden anlaşılıyor ki, hem kelamcılar hem de filozoflar, bazı istisnalar dışında tarihsel bir olgu olarak mucizelerin gerçekliğini kabul etmişlerdir. Onların çoğunlukla üzerinde durdukları asıl sorun, mucizenin

nasıl tanımlanacağı ve sistemlerinde ona nasıl yer verecekleridir.

İslam kelamcıları, genel olarak mucizeyi peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde meydana gelen olağanüstü olay olarak görmüşler ve böyle bir iddiada bulunan kişi için onu şart koşmuşlardır. Mucizeye dair müstakil bir eser yazan Bakıllani, mucizeyi yaratıklar için mantıksal olarak imkânsız görmüştür. Dolayısıyla o, peygamberin elinde gerçekleşen, tamamen Allah'a ait bir eylemdir. O doğa yasası anlayışında, nedenselliği kabul etmediğinden, olağanüstü olayları âdete aykırılık olarak yorumlamıştır. Bu anlayışın Eş'ari kelamcıları ve Nesefi gibi bazı Maturidi kelamcılarınca da paylaşıldığı görülür. Nesnelere özelliklerinin onların özsel yapısının bir parçası olduğunu söyleyen Maturidi ise mucizeleri onların sahip oldukları özsel niteliklerden ayrılması olarak kabul eder.

İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina, sudur kuramı çerçevesinde mucizeleri Zorunlu Varlık'tan kaynaklanan ilahi düzen içerisinde doğal olaylar olarak görürler. Bu yüzden mucizelere özel olarak yer vermemişlerdir. İslam felsefesinde mucizelerin yerini sorgulayan ve nedensellik eleştirisine dayalı olarak temellendiren Gazali'dir. O, neden ile etki arasındaki zorunluluğun Allah'ın mutlak kudretine ve mucizenin imkânına engel olduğunu düşünür. Doğal olayların hep aynı tarzda cereyan ettiğini gözlemlememiz, nesnelere sahip oldukları özsel nitelikleri sayesinde değil, Allah'ın o an o şekilde yaratması dolayısıyladır. Böyle bir doğa yasası anlayışının epistemolojik olarak temellendirilmesinin güçlüğünün farkında olan Gazali, olayların akışının aynı tarzda olacağına dair Allah'ın bizde bilgi yarattığını belirtmiştir. Fakat onun bu görüşü, istisna kabul edebilecek esnek bir nedenselliği kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir. Nedenselliği reddetmenin bilgi ve aklı ortadan kaldırmak anlamına geldiğini savunan İbn Rüşd mucizenin mümkün olmakla birlikte, peygamberliğin doğrudan kanıtı olamayacağını belirtir. Bunun için öncelikle peygamber olarak gönderilen kişinin ahlaki mükemmelliğine ve getirdiği mesajın niteliğine bakmak gerekir.

İncelediğimiz İslam kelamcıları ve filozofları, peygamberin elinde gerçekleşen Tanrı'nın bir eylemi olarak mucizeyi mümkün görmüşler, onu nedensellik ve evrenin mahiyetine dair anlayışlarına bağlı olarak tanımlamışlardır. Filozofların nedenselliği zorunlu, mucizeleri de Tanrı'dan kaynaklanan kozmik düzene bağlı olaylar olarak mümkün görmeleri kendi içerisinde tutarlıdır. Fakat nedenselliğin zorunlu olması durumunda, belirli nedenlerin belirli sonuçları doğurduğu ve mucizelerin de bu çerçevede istisnai

olaylar olduğu açıktır. Bu nedenle olumsuzluğa yer vermeyen deterministik bir doğa yasası anlayışında mucizeleri temellendirmek güçtür. Gazali, bu güçlüğü aşmak için nedenselliği bütünüyle ortadan kaldırmış, fakat bu durumda bir “doğa yasası”ndan bahsedebilmenin zorluğunu da Allah’ın bizde olayların sürekliliğine dair bilgi yarattığını belirterek aşmaya çalışmıştır. Peki ama hem nedenselliği kabul eden, hem de nedenselliği temellendirmemizi ortadan kaldırmayacak şekilde istisnai olayları mümkün kılan bir evrensel doğa yasası anlayışı geliştirilemez mi?

Çağdaş din filozoflarından Richard Swinburne’ün yukarıda bahsettiğimiz istisnayı mümkün kılan, ancak nedenselliğin zorunluluğunu ortadan kaldırmayan doğa yasası görüşü, kanaatimizce mucize için sağlam bir temel oluşturur. Örneğin, ateşin yakıcılık niteliği onun özsel bir niteliğidir. Yani ateşin yanma niteliğine sahip bir nesneyi yakması normal olarak zorunludur ve bir doğa yasasıdır. Fakat ateşin Hz. İbrahim’i yakmaması, onun bir istisnasıdır ve “ateş uygun nitelikteki nesnelere daima yakar” şeklindeki evrensel yasayı ortadan kaldırmaz. Yani onun istatistiksel formda temellendirdiği doğa yasası tanımlaması, bir yandan nedenselliğe epistemolojik temel sağlarken, diğer yandan nedenselliği ortadan kaldırmaksızın istisnalara imkân tanıyarak mucizeleri mümkün kılmaktadır. Onun bu anlayışına dayalı olarak geliştirdiği başta bahsettiğimiz mucize tanımında, doğa yasasına aykırı olarak ortaya çıkan olağanüstü olayın mucize olması, Tanrı’nın iradesine ve dini bir mesajı olmasına bağlıdır. Böyle bir tanımlama, İslam kelimcileri ve filozoflarının mucize görüşleri için de ortak bir zemin oluşturur.

### **Kaynaklar**

- *el-Mu’cemu’l-Vasit* (1992) İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Aydın, Yaşar (2000), *Farabi’de Tanrı-İnsan İlişkisi*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bakıllani (1998), *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, Çev. Adil Bebek, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Bayraktar, Mehmet (1988) *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Bolay, Süleyman Hayri (2014) *Tabiat Kanunları Değişmez mi?*, 3. Baskı, Ankara: Nobel Yayınları.
- Bulut, Halil İbrahim (2005), “Mucize”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 30.Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.350-352.



- Çelebi, İlyas (2006), “Nazzam” *TDV İslam Ansiklopedisi*, 32.Cilt, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s.466-469.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh (1991), *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Durusoy, Ali (1993) *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fahri, Macit (1992) *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev. Kasım Turhan, 2. Baskı, İstanbul: İklim Yayınları.
- Farabi (2003), “Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, s.183- 192.
- Farabi (2003), “Felsefenin Temel Meseleleri (Uyunu’l-Mesail)”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, s.117-126.
- Gazzali (2005), *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Giacaman, George – Bahlul, Raja (2000) “Ghazali on Miracles and Necessary Connection”, *Medieval Philosophy and Theology (2000)*, Vol. 9, Cambridge University Press, s. 39-50.
- Hume, David (1945) *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, Çev. Selmin Evrim, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn Rüşd (2004), *Felsefe- Din İlişkileri (el-Keşf an Menahici’l Edille)*, Çev. Süleyman Uludağ, 3. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Rüşd (1986), *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehafüt et-Tehafüt)*, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları.
- İbn Sina (2003), *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Muhittin Macit- Ali Durusoy- Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İbn Sina (2005), *Kitabu’ş-Şifa Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli- Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Karadeniz, Osman (1999) *İlim ve Din Açısından Mucize*, İstanbul: Marifet Yayınları.
- Kılıç, Recep (2004) *Modern Batı Düşüncesinde Vahiy*, İstanbul: Ötüken Yayınları.

- el-Maturidi, Ebu Mansur (2005) *Kitabü't-Tevhid*, Çev. Bekir Topalođlu, Ankara: İsam Yayınları.
- en-Nesefi, Ebu'l-Muin (2013) *Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, 3. Baskı İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sarıoğlu, Hüseyin (2006), *İbn Rüşd Felsefesi*, 2. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Spinoza (2011) *Teolojik- Politik İnceleme*, Çev. Musa Kazım Arıcan, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Swinburne, Richard (1968) "Miracles", *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No. 73, s.320-328.
- Swinburne, Richard (2009) *Mucize Kavramı*, Çev. Aydın Işık, İstanbul: İz Yayıncılık.