

nâkıb", 25, 27, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 1, "Ftişâm", 1, "Tefsîr", 54/1, "Amel fi's-şalât", 7, "Mezâlim", 35, "Enbiyâ", 48; Müslim, "İmân", 239, "Fezâ'il", 1, 3, "Selâm", 18, "Birr", 7-8; Tirmizî, "Tefsîr", 54/1-2, "Fiten", 20, 23, "Menâkıb", 5, 6; İbn Hişâm, *es-Sîre*², I, 234-235, 628; Ali b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1982, s. 57, 65, 80, 98, 108; Câhiz, *Hucecû'n-nübüve* (*Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 265-267, 270-280; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 50, 225-226, 438, 439; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 47-49, 282-283, 286-299, 314-332; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. İbrâhim Ramazan), Beyrut 1994, s. 240-242; Bâkîlânî, *el-Temhîd* (Ebû Rîde), s. 114-115, 121-126; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 176-177; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, tür.yer.; a.mif., *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988, s. 568-571, 585, 587, 595; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüve*, Beyrut 1986, s. 5-6, 25-29, 50-52; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüve* (nşr. Abdülmü'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, VI, 325; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Âkîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 48-52; Neseî, *Tebşiratü'l-edille* (Salamé), I, 469, 470-471, 473, 475, 484-485, 492-535; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü'uşûl'l-d-dîn* (nşr. Tâhâ Abdürra'ûf Sa'd), Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezher), s. 91-105; İbn Teymiyye, *el-Mu'cize ve kerâmâtü'l-euliyâ'* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1985, s. 423-467; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, II, 134-136; a.mif., *Mu'cizatü'n-nebî* (nşr. Hamza en-Neşrâtî v.dğr.), Kahire 1996, s. 31; Teftâzânî, *Şerhu'l-Âkâ'id*, İstanbul 1973, s. 165-169; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XIV, 122; İbn Kemâl, *Fî Hâkikati'l-mu'cize ve delâlelihâ'falâ şedkı men idde'a'n-nübüve* (*Resâ'il* içinde, nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 137-148; *Keşfü'z-zunûn*, I, 204; *Hediyyetü'l-ârifin*, I, 7; II, 32-33, 508; M. Reşîd Rızâ, *el-Vahyü'l-Muhammedî*, Beyrut 1971, s. 35-37, 71, 79-85, 205-206; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî 'İlmi'l-keâm*, Beyrut 1405/1985, II, 133-134, 317; M. Hüseyin Tabatabâi, *el-Mizân*, Beyrut 1997, VII, 66-67; XV, 13, 199-200; Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul 1998, s. 176-180; Halil İbrahim Bulut, *Kur'an İşığında Mücize ve Peygamber*, İstanbul 2002, s. 19-21, 55-73, 172-216; E. Pax, "Miracle", *Encyclopedia of Biblical Theology* (ed. J. B. Bauer), London 1970, II, 584-589; M. Waida, "Miracles", *ER*, IX, 542-548; Abdurrahman Küçük, "Cüreyc", *DİA*, VIII, 137-138.



HALİL İBRAHİM BULUT

Diğer Dinlerde Mücize. İslâm'dan başka dinlerde de önemli bir yer işgal eden mücize Batı dillerinde genellikle Latince *miraculum*dan türeyen *miracle* (*miracolo*) kelimesiyle ifade edilir. İslâm anlayışındaki mücize ve kerâmet ayrımı diğer dinlerde yer almadığından bunlarda, ilâhî bir kuvvet tarafından ortaya konan hârikulâde olaylar yanında dinî veya karizmatik bir şahsiyet tarafından sergilenen fevkalâde hadiseler de mücize kapsamında değerlendirilir. Dinî veya tabiat üstü

bir referansa sahip bulunan mücize, hile ve illüzyona dayanan sihirbazlıktan farklı olarak hayrete düşürüp etkilemenin ötesinde bir iyiliğin ya da faydanın meydana gelmesine hizmet eder.

Özellikle Asya, Avustralya ve Kuzey Amerika'daki ilkel toplumlarda dinî-karizmatik kişilerin kötü ruhların etkisi altında bulunan insanları iyileştirdiğine ve bu çerçevede çeşitli olağan üstü haller gösterdiğine dair pek çok rivayet söz konusudur. Şaman, otacı veya büyücü diye adlandırılan bu kişilerin, belli teknikler kullanmak ve belli aşamalardan geçmek suretiyle ilâhî güçle bağlantıya girdiklerine ve birtakım olağan üstü yetenekler elde ettiklerine inanılmaktadır. Ateşten ve aşırı soğuktan etkilenmeme, keskin nesnelere üzerinde yürüme, hastalıkları iyileştirme ve yağmur yağdırma bu kabiliyetlerin başında gelir. Genelde şaman veya otacılarla büyücüler arasında yetenekleri ve kullandıkları teknik açısından fark görülmezken ortaya konulan fiilin mahiyeti ve sonuçları bakımından belli bir ayırıma işaret edilir. Şaman veya otacıların sergilediği olağan üstü fiiller (iyileştirme, bereket verme vb.), "beyaz (iyi) büyü", büyücülere nisbet edilenlerse (hastalık, ölüm vb.) "kara (antisosyal) büyü" şeklinde adlandırılır (*ERE*, VIII, 676). Eski Yunan'da felâketleri önceden haber veren ve hastalıkları mücizevi şekilde iyileştiren gezgin-karizmatik kişilerin varlığından bahsedilir. Bu anlamda çeşitli kaynaklar Pisagor'u filozof şahsiyetinin yanı sıra kâhin olarak nitelendirir (*ER*, IX, 543).

Uzakdoğu dinlerinde Zerdüştiliğin kutsal kitabı Gathalar'da mücizenin yer almadığı, Konfüçyüs'ün tabiat üstü hadiselerle fazla ilgilenmediği ve Taoizm'in kurucusu kabul edilen Lao-Tse'nin her türlü büyü tekniğine ve mücizeye karşı olduğu belirtilmektedir. Buda, mücize yeteneğini aydınlanmaya (nirvana) ulaşmak için gerekli olan meditasyonun tabii bir sonucu gibi görmeye beraber bu gücün ortaya konmasını gerekli ve önemli kabul etmiş, bu hususta teşvik edici davranmamıştır. Bununla birlikte söz konusu dinî liderlere sonraki dönemlerde şahsiyetlerini yüceltici mahiyette mücizeler atfedilmiştir. Özellikle Buda'nın, muhataplarını ikna etmek için havada yürüme, vücudundan ateş çıkarma, organlarını kesip tekrar yerine koyma, ölüyü diriltme gibi mücizelerinden bahsedilir. Budizm'in Çin'e yayılmasından sonra Budist din adamları, misyoner faaliyetlerinin bir parçası olarak mücizevi fiillere sıkça başvur-

muşlardır. Dolayısıyla Zerdüş, Taoist, Budist ve Hindu geleneklerinin hepsi mücizeyi benimsemekte ve temsil edilen dinin doğruluğu konusunda insanları ikna etmek amacıyla gösterilen birbirine benzer mücizeler her geleneğe ait literatürde yer almaktadır.

Monoteist dinlere has mücize anlayışını diğer dinlerdekinden ayıran en önemli husus, onun kazanılmış bir şey olmayıp ortaya çıkış sebebi ve şekli bakımından Tanrı'nın iradesiyle doğrudan bağlantılı bulunduğudur. Bu dinlerde mücize, insanın metafizik alana ulaşma ve olağan üstü güç elde etme çabasının neticesinde ortaya çıkan bir durum veya yetenek değil Tanrı'nın kendi gücünü ve iradesini insanlara gösterme, onları bu yolla deneme iradesinin bir tezahürüdür. Mücize kavramı, özellikle aydınlanmacı modern bilim mensupları tarafından tabiat düzeninin ihlâli anlamında kabul edilemez görülürken yahudi ve hıristiyan anlayışında Tanrı'nın varlığı ve kâinat üzerindeki otoritesinin özel delili şeklinde tanımlanmıştır.

İsrâiloğulları'nın dininde ve genel olarak yahudi inancında mücize, Tanrı'nın insanları üzerindeki gücünü ve iradesini ortaya koymak için tarihe müdahale etmesi diye anlaşılmıştır. Buna göre mücizevi hadise bazan Tanrı'nın iradesinin delili, bazan da sonucu olmaktadır. Meselâ Hz. Mûsâ'ya verilen asâ, beyaz el ve on felâket mücizeleri (Çıkış, 7-12) ilk grup içinde yer alırken Kızıldeniz'in yarılmasıyla İsrâiloğulları'nın Firavun'dan kurtulması ve çölde kendilerine gökten men ve selvâ indirilmesi (Çıkış, 14, 16) Tanrı'nın İsrâil kavmiyle ilgili iradesinin tahakkukudur.

Eski Ahid'de mücize için iki farklı grup kelime kullanılır. Aynı kökten gelen *pele'* ve *nifla'(ot)* Tanrı'ya atfedilen "hârikulâde şeyler veya işler" anlamına gelir (Çıkış, 3/20; Yeşu, 3/5). Daha ziyade peygamberlikle bağlantılı biçimde kullanılan *'ot(ot)* (Çıkış, 4/1-9; Sayılar, 14/22) ve *mofet(im)* (Sayılar, 29/3; I. Krallar, 13/3) "işaret, kehanet" demektir. Hz. Mûsâ'nın yılanı dönmüşen asâsıyla ilgili olarak Tevrat'ta mofetim yer almakta, Firavun'un sihirbazlarının yılan gibi görünen sopaları ise *lehatim* (hile, büyü) kelimesiyle ifade edilmektedir (Çıkış, 7/8-13). Fakat zaman zaman yalancı peygamberlerin de Tanrı'nın dilemesiyle mücizevi fiiller gösterdiğini kabul eden Eski Ahid teolojisine göre tek başına mücize bir iddianın doğruluğunu ispatlamaya yetmez (Tesniye, 13/2-4). Tanrı'nın her şeyi yapabileceğini gücünü tar-

MÜCİZE

tışmasız kabul eden Eski Ahid'de mucizeler dahil olmak üzere yaratılışa ilgili her fiil ve hadise Tanrı'nın takdiriyle bağlantılı görülmektedir (Çıkış, 15/11; Mezmurlar, 72/18; 104; Eyub, 5/9). Tevrat'ta mucize bazan yeni bir yaratma (Sayılar, 16/30), dolayısıyla daha önce görülmemiş olağan üstü bir hadise (Çıkış, 34/10), bazan da beklenmedik fakat tabii bir olay (Sayılar, 9/18-23) diye ortaya konmaktadır.

Talmud'da genellikle mucizenin, özellikle de Eski Ahid'de yer alan mucizelerin varlığı ve doğruluğu tartışmasız kabul edilmekle birlikte gücü konusuna fazla önem atfedilmediği görülür. Rabbilere göre mucizeler, yaratılışın en başında Tanrı tarafından öngörülmüş ya da planlanmış olup zamanı geldiğinde yaratılmaktadır (Aboth, 5/6). Bir iddianın doğrulanması noktasında mucizenin hiçbir şekilde ölçü oluşturmadığı inancını esas alan (Hullin, 43^a; Baba Metzia, 59^b) ve mucizelerden medet ummayı yasaklayan (Ta'anith, 20^b; Yebamoth, 121^b) Talmud'da yine de pek çok mucize rivayeti yer alır (Ta'anith, 24^{a-b}; Berakoth, 27^b-28^a). Fakat prensip olarak dönemin rabbileri mucize çağının geçtiğini ve mucize gösterilmesini hak edecek seviyede dindar insanların artık kalmadığını kabul etmiştir (Berakoth, 20^a; Ta'anith, 18^b).

Mucizelerin Ortaçağ yahudi filozofları tarafından algılanışında, Tevrat'ın gerçekleriyle felsefi-ilmî doğrular arasında uzlaşma sağlamaya yönelik bir çabanın etkileri görülmektedir. Tabiat üstü âlemin varlığını kabul eden Neoplatonizm'in te-sirindeki yahudi filozofları için mucizenin imkânı fazla problem oluşturmaz. Büyük ölçüde Tanrı'yı tabiat düzeninin üzerindeki bir güç değil ona tâbi bir ilke olarak gören Aristocu çizgiyi benimsemiş yahudi filozofları ise özellikle Eski Ahid'de yer alan mucizelerin gerçekliğini tamamen inkâr etmemekle birlikte konuyu belli şekillerde te'vile çalışmışlardır.

Mu'tezile kelâmından büyük ölçüde etkilenen Saadia Gaon, Tanrı'nın yaratılışa müdahalesi bağlamında mucizeleri tamamen imkân dahilinde görmüş, fakat belli bir mucizenin ve dayandığı inanç sisteminin doğruluğunu tesbitte aklın verilerini nihai ölçü kabul etmiştir. Buna göre vahyi destekleyen mucizenin doğru sayılabilmesi için mesajın akılla çalışması gerekmektedir (*Book of Beliefs and Opinions*, s. 163-164). Akıl yerine tecrübeyi esas alan Judah Halevi ise gerek vahiyin akla uygunluğu ilkesini gerekse mucizenin vahiyi destekleme özelliğini reddet-

miş, mucizenin bizzat kendisinin bir nevi vahiy olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Sinâ vahyinin doğruluğu içerdiği mesajın akla hitap etmesine değil, Mûsâ ile birlikte bütün İsrâil kavminin toplu olarak bizzat ve dolayısıyla inkâr edilemez biçimde ilâhî izharı tecrübe etmesine dayanmaktadır (*The Kuzari*, s. 58-63).

Büyük ölçüde Aristocu çizgiyi benimsemiş olan İbn Meymûn, tabiatla mucize arasındaki çelişkiyi aşmak adına tabiat kuralları gibi mucizelerin de başlangıçta yaratılışın sistemine yerleştirildiği, dolayısıyla baştan itibaren Tanrı'nın bilgisi ve iradesi dahilinde yer aldığı şeklindeki rabbinik tezi kabul etmiştir. Ona göre tabiat kuralları ve mucizeler tek bir yaratılış içinde birlikte işlemekte olup biri sıradan ve genel geçer, diğeri ise özel ve bir defalık oluşumlara işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle mucize sırasında eşyanın tabiatı değişmemekte, fakat başka bir prensip devreye girmektedir; meselâ Kızildeniz'in yarılması sırasında rüzgâr faktörünün devreye girmesi gibi. Bu mânâda İbn Meymûn, Mûsâ'ya verilen mucizelere belli bir üstünlük atfederken Eski Ahid'de zikredilen birçok mucizenin mecazi anlamları esas almıştır. Mucizeye atfedilen vahiyi destekleme işlevini reddeden İbn Meymûn İsrâiloğulları'nın Mûsâ şeriatını kabul etmesindeki asıl sebebin Sinâ'da ortaya konan mucizelerden ziyade vahyin kendisinin olduğunu ileri sürmüştür (*The Guide of the Perplexed*, II, 498-499).

İbn Meymûn'un karşısında yer alan kabbalist Nahmanides, mucizevi fiilleri tabiat düzeni içindeki bir defalık oluşlar değil tabiat üstü düzleme ait ve değişmez gerçeklikler şeklinde anlamıştır. Benzer şekilde mucizeyi "tabiat üstü düzene ait mutlak bir oluş" diye tanımlayan Hasdai Crescas da, tabiat kurallarının Tanrı tarafından dolaylı biçimde, devam eden bir süreç içinde ve sınırlı bir güçle, mucizeninse doğrudan özel bir oluş içinde ve sınırlandırılmamış bir güçle ortaya konduğunu söylemiştir.

Modern yahudi filozofları içinde genel anlamda rasyonalist denebilecek grupla geleneksel görüşe daha yakın duranlar arasında vurgu farkı söz konusudur. İlk modern yahudi filozofu olarak nitelendirilen Spinoza aşkın bir ilâh fikrini reddettiği için vahyin yanı sıra mucizeyi de imkân dışı kabul etmiştir. Tanrı ile tabiat arasında tam bir özdeşlik gören Spinoza'ya göre tabiatı aşan veya onunla çelişen bir mucize fikri kendisinin anladığı mânâ-

da Tanrı kavramı ile de çelişir (*Tractatus Theologico-Politicus*, bl. II, kısım 6:16-17). İnsan aklını ve evrensel tabiat kurallarını bilginin temeli sayan Spinoza mucizeyi sadece imkânı değil işlevi açısından da reddetmiştir. Buna göre Tanrı'nın varlığına ancak tabiat kanunlarının sağladığı kesinlikten hareketle ulaşmak mümkündür. Bu kanunları aşan veya ihlâl eden mucize tabiatla ve dolayısıyla Tanrı'yla ilgili bilgi-mizi şüphe konusu haline getirir (*a.g.e.*, bl. II, kısım 6:11, 22-23, 25-30).

Gerek Ortaçağ'da gerekse modern dönemde mucizenin mahiyet ve imkânını açıklamaya çalışan yahudi filozofları genellikle şu üç hususa dikkat çekmiştir: 1. Mucize, tabiat kurallarıyla çelişmek bir yana ancak tabiat kurallarının olduğu yerde anlam taşımakta ve sunduğu açık delille tabiat kurallarının arkasındaki gizli mucizeyi ve asıl sebebi ortaya çıkarmaktadır. 2. Sadece belli olaylar üzerinde bir defalık ve geçici bir değişiklik yaratmakta, eşyanın süreklilik arzeden tabiatını değiştirmemektedir. 3. İnsan iradesine dayanan ve ilâhî takdire meydana okuma sonucuna hizmet eden büyü'nün aksine Tanrı'nın otoritesine bağlı olarak ortaya çıkmakta ve ilâhî takdiri ispatlamayı gaye edinmektedir.

Hiristyanlık'ta da doğrudan Tanrı'nın gücü ve iradesiyle bağlantılı görülen mucize (Matta, 12/20; Markos, 10/27; Luka, 11/20) izleyenin üzerinde hayret uyandırmanın ötesinde Tanrı'nın varlığına, gücüne ve takdirine yönelik ilâhî tezahürü ve bu noktada muhatapların bilgilendirilmesini amaçlamaktadır. Yeni Ahid'de mucize karşılığında başlıca **terata** (Resullerin İşleri, 2/19; İbrâniler'e Mektup, 2/4), **dunamis** (Resullerin İşleri, 2/22; Romalılar'a Mektup, 15/19) ve **semeia** (Matta, 12/38; Yuhanna, 2/11) kelimeleri kullanılır. Bu kelimeler mucize kavramının birbiriyle bağlantılı üç boyutuna, mucizenin yarattığı hârikulâde hal (terata), mucizenin ortaya çıkmasını sağlayan tabiat üstü güç (dunamis) ve mucizenin nihai gayesi olan delil (semeion) olma vasfına işaret etmektedir. Özellikle İsâ Mesih'in mucizeleri söz konusu olduğunda Grekçe **erga** (işler) kelimesi de Yuhanna İncili'nde sıkça kullanılmaktadır (5/36; 10/38). Yeni Ahid'de İsâ'ya atfedilen mucizeler fizikî ve ruhî hastalıkları iyileştirme (Luka, 4/31-41) ve ölüleri diriltme (Markos, 5/35-42) şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca su üzerinde yürüme (Markos, 6/48), fırtınayı dindirme (Matta, 8/26), görünmez olma (Yuhanna, 8/59) ve kalabalıkları doyurma (Markos,

6/34-44) gibi tabiatın işleyişiyle ilgili mucizelerin yanı sıra rüya, vizyon, vahiy ve dua yoluyla Tanrı ile iletişim kurma, telepatik güç ve kehanet gösterme de İsa'nın mucizelerinin önemli bir parçasını oluşturmaktadır (Matta, 20/17-19; Markos, 11/1-4; Yuhanna, 1/47). Bilhassa İsa'nın göğe yükselmesinden sonra benzer mucizeler, bu konuda onun özel emrine ve inâyetine mazhar olan havârilere de nisbet edilmiştir (Matta, 10/7-8; Resullerin İşleri, 3/1-10). Bunun yanında hristiyan olmayanlardan bilhassa iyileştirme bağlamında İsa adına mucize gösterenlerden bahsedilmektedir (Markos, 9/38-40; Resullerin İşleri, 19/13-17). Fakat Yeni Ahid'de yer alan en büyük mucize, aynı zamanda hristiyan teolojisinin de merkezinde bulunan Tanrı'nın enkarnasyonu olan İsa Mesih'in dirilmesi ve göğe yükselmesidir. Bu açıdan bakıldığında Yeni Ahid'de gerek İsa'ya gerekse havârilere atfedilen bütün mucizeler aslında eskatolojik bir mâna taşımakta, diğer bir ifadeyle İsa'nın şahsında ortaya çıkan ilk mucizenin devamı olarak Tanrı krallığının gelişini müjdelemektedir (Matta, 12/28; Luka, 11/20).

Ortaçağ'ın önemli hristiyan teologlarından Thomas Aquinas, bir hadisenin mucize kabul edilebilmesi için ya özü ya sonucu veya yapılış biçimi itibarıyla tabiat üstü bir güce dayanması gerektiğini söylemiş, örnek olarak da İsrâil Kralı Hezekiyel zamanında Tanrı'nın emriyle güneş ışınlarının on derece geri alınması (II. Krallar, 20/8-11), İsa tarafından ölümlerin dirilmesi (Yuhanna, 11/43-44) ve hastaların iyileştirilmesi (Matta, 8/1-17) olaylarını göstermiştir (*The Summa Theologica*, V, 45-46). Aziz Thomas'a göre Tanrı, insanlara kolaylık sağlamak maksadıyla genellikle tabiat kuralları doğrultusunda iradesini tecelli ettirmekle birlikte zaman zaman ilâhî takdiri ve lufu gereği tabiat üstü hadiseler de meydana getirmektedir. Fakat Tanrı'nın her hâlükârda tabiat kanunlarına göre hareket edeceği şeklinde bir zorunluluk söz konusu olmadığından bu O'nun kendisiyle çeliştiği anlamına gelmemektedir. Ayrıca Tanrı birinde dolaylı, diğerinde doğrudan hem tabii hem tabiat üstü hadiselerin arkasındaki asıl sebeptir (a.g.e., V, 41-43). Onun için ilk dönem kilise babalarından Aziz Augustine mucizelerden "Tanrı'ya nisbetle tabii hadiseler" diye bahsetmiştir, zira mucize tabiata değil tabiat hakkında bilinen şeye zıt düşmektedir (*The City of God*, s. 980).

Hristiyan inancına göre de mucizeyi gerçekleştiren asıl kuvvet Tanrı olup me-

leklerin veya azizlerin gösterdiği mucizelerde melek veya aziz sadece araç görevi yapmaktadır. Bu sebeple Yeni Ahid'de mucizeyle ilgili "Tanrı'nın parmağı" (Luka, 11/20; krş. Çıkış, 8/19) veya "Tanrı'nın ruhu" (Romalılar'a Mektup, 15/19) gibi ifadeler kullanılmaktadır. Ancak sadece iyiliğe sevk edici özelliğe sahip bulunan mucize aracı konumundaki şahısların iyi veya kutsal olmasını gerektirmemektedir. Genellikle mucizeler kutsal erkek veya kadınlardan sâdir olup onların bu yönüne işaret etse de aslında kötü olan, fakat İsa'nın mesajını tebliğ eden bir kişi de zaman zaman mesajını doğrulamak üzere mucize gösterebilmektedir (Aquinas, XIV, 95-96). Saint Pavlus tarafından şeytana veya deccâle atfedilen mucizeler "yalancı mucize" diye nitelendirilmekte (Selânikliler'e İkinci Mektup, 2/9-10) ve Tanrı'nın hiçbir şekilde yanlış sevk edici mucize yaratmayacağına inanılmaktadır (a.g.e., XIV, 95). Bu noktada yahudi inancında yalancı peygamberlere atfedilen mucize fikriyle hristiyan teolojisindeki yalancı mucize kavramının İslâm geleneğinde yer alan istidrâc ile karıştırılmaması gerekir. Yahudi inancında konu, Tanrı'nın İsrâilîoğulları'nı denemek maksadıyla başka tanrılara ibadet etmeye çağıran sahte peygamberlere mucize gösterme yeteneği vermesi şeklinde anlaşılır. Hristiyanlık'ta ise yanlış sevk eden kişilerin gerçek anlamda mucize ortaya koyamayacağı ileri sürülmekle birlikte şeytanın da gerçek gibi görünebilen bazı hârikulâdelikler gösterme gücüne sahip olduğu kabul edilmektedir (Matta, 24/24; Selânikliler'e İkinci Mektup, 2/9-12; Vahiy, 13/13-14). Bu iki inanıştan farklı şekilde İslâm'ın öngördüğü istidrâc kavramı, Tanrı'nın kötülere helâk etmeden önce son bir işaret olarak onlar üzerinden bazı hârikulâdelikler ortaya koymasını ifade etmekte, dolayısıyla ne kaynağı itibarıyla Tanrı'dan başka bir güce atfedilmekte ne de insanları denemek adına ortaya konduğu ileri sürülmektedir (bk. HÂRİKULÂDE).

Mucizenin imkânı konusunda günümüzde üç büyük hristiyan mezhebi arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Mucize geleneği Katolik ve Ortodoks Hristiyanlık'ta kesintisiz biçimde devam etmekte, kötü ruhlardan arındırma ve tedavi teknikleri her iki mezhebin âyin kitaplarında yer almaktadır. Ayrıca Hristiyanlık tarihi boyunca azizlerle bağlantılı olarak pek çok mucize rivayet edilmiştir. Özellikle Katolik kilisesi kendi bünyesinde mucize gösterme yetisinin devam ettiğini kabul etmektedir (krş. Korintoslular'a Birinci Mek-

tup, 12/28-31). Bazı farklı görüşlerin varlığına rağmen genel Katolik anlayışına göre eskisi kadar değilse de putperest milletlerin kazanılması ve hristiyan imanının dirilmesi noktasında mucizeye hâlâ ihtiyaç duyulmaktadır. Bununla birlikte Katolik kilisesi, imanın bir parçası olan İncil kaynaklı mucizelerle iman konusu olmayan kiliseye ait mucizeler arasında ayırım yapmaktadır. Ayrıca kendi dışındaki kiliselerde ve hatta diğer dinlerde de hâkiki mânada mucizelerin gerçekleşebileceğini kabul eden Katolik kilisesi, kendisini Tanrı katındaki tek meşrû temsilci diye gördüğü için bu nevi mucizelerin diğer dinleri tamamen doğruladığına değil sadece Katolik doktrinle çelişmeyen noktaları teyit ettiğine inanmaktadır (*New Catholic Encyclopedia*, IX, 894).

Reformasyon sırasında Martin Luther ve John Calvin mucize çağının havârilere birlikte sona erdiğini ilân etmiş, Protestanlığın daha sonra rasyonalist ve materyalist akımların etkisine girmesiyle birlikte mucize konusu gündem dışı kalmıştır. XX. yüzyılın başlarında akademik Protestan çevrelerinde hristiyan pratiğinin tamamen ahlâkî bir konu özelliği taşıdığı, gerek Tanrı'nın gerekse semavî âlemde insan hayatı üzerinde fazla etkili olmadığı düşüncesi benimsenmiş; Eski ve Yeni Ahid metinlerine dair yapılan tenkit çalışmaları doğrultusunda mucize pasajları mitoloji kapsamında değerlendirilmiştir. Rasyonalist akım, Protestan teolog Rudolf Bultmann'ın eserlerinde görüldüğü gibi Yeni Ahid'de yer alan mucizeleri şüphe konusu yapan ve benzer hadiselerin günümüzde de cereyan edebileceğini reddeden liberal Hristiyanlığı büyük ölçüde etkilerken mucizelerin İsa dönemi ait olup bugün geçerli sayılmayacağını söyleyen muhafazakâr Hristiyanlık da genel eğilimden payını almıştır.

Moderniteyle birlikte mucizenin imkânına yöneltile eleştiriler hem ilmî hem felsefî karakter taşımakta ve genelde ateist düşünürlerden veya mucizeyi tabiat düzeninin değişmezliği ilkesine aykırı gören deistlerden gelmektedir. Kökü Grek felsefesine ve bilhassa Aristo düşüncesine dayanan ve XIX. yüzyıl ile XX. yüzyılın başlarında Batı'daki akademik çevreleri büyük ölçüde etkileyen rasyonalist materyalizm bütün tecrübeyi maddî realiteden ibaret görmüş ve gerçekliğin beş duyu organıyla tecrübe edilmeyen veya objektif olarak ispatlanamayan bir yönünün bulunabileceğini reddetmiştir. Bu sebeple mânevî realite birer yanısamadan

MÜCİZE

ibaret görülüp mucize adına ortaya konan fiiller hurafe ya da büyü kapsamında değerlendirilmiştir. Dine ve özellikle geleneksel mânada mucize anlayışına yönelik en ciddi rasyonalist tenkit David Hume'dan gelmiştir.

XX. yüzyılın ortalarından itibaren teorik fizik tabiatla olup biten her şeye nihâi cevap sunma noktasında eski iddiasını kaybetmiş, materyalist düşüncenin etkisinde kalmayan ve paranormal tecrübe-yi bilimsel araştırma konusu yapan yeni bir akım ilmi çevrelerde yayılmaya başlamıştır. Bu süreçten olmak üzere Werner Heisenberg, Tanrı ve ruhla ilgili geleneksel tanımların realiteye yüksek seviyedeki fiziğin tanımlamalarından daha yakın olabileceği şeklindeki açık dünya tezini ileri sürmüş, Kurt Gödel, Thomas Kuhn, Andrew Greeley ve Carl Gustav Jung'un sırasıyla matematik, bilimsel teori, modern antropoloji ve parapsikoloji alanlarındaki çalışmaları materyalist determinizmi şüphe konusu haline getirmiştir. İnsanın beş duyu dışındaki vasıtalarla da ispatlanabilir bilgi edinebileceğinin kabulü ile mucize üzerine bilimsel çalışma yapmanın imkânı doğmuş, fizikî sebeplilik ilkesinin dünyadaki bütün olayları açıklamaya çalıştığını ileri süren ve gerçekliğin fizik dışı ya da psikomânevi bir boyuta da sahip olduğunu ve gerçekliğin bu iki boyutu arasında belli bir münasebet olduğunu ileri süren Jung'un "bağlantılılık teorisi"yle (theory of synchronicity) mucizeler, gerçekliğin fizik dışı boyutuna ait hadiseler kapsamında değerlendirilmeye başlamıştır.

Öte yandan moderniteye karşı ortaya çıkan fundamentalist akımlar ve Yeniçağ hareketi, mucizeye yönelik yeni bir ilginin doğmasına ve konunun felsefi / teolojik düzlemde pratik düzleme (günlük hayat) taşınmasına yardım etmiştir. Nitekim Hinduizm ve Budizm gibi Asya dinlerinden doğup bir Protestan oluşum olan Hıristiyan bilimi tarafından benimsenen ve Batı'da gittikçe taraftar toplayan bir görüşe göre esasında maddî realite yanıl-samadan ibaret olup kişi bunun farkına vardığında mucize denilen şey ortaya çıkmaktadır. Ayrıca günümüzde mucize kavramı ve mucizevi tedavi metotları Evangelik ve Karizmatik Hıristiyanlık gibi muhafazakâr Protestan grupları arasında büyük ilgi görmektedir. Ancak akademik ve dinî çevrelerde yaşanan bu gelişmelere rağmen mucize Batı'da bilimsel açıdan hâlâ tartışmalı bir konu olmaya devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

St. Augustine, *The City of God* (trc. H. Betenson), London 1984, s. 976-980; M. Maimonides, *The Guide of the Perplexed* (trc. S. Pines), Chicago 1963, II, 498-499, 529; a.mlf., *A Maimonides Reader* (ed. I. Twersky), New Jersey 1972, s. 382-383; B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* (trc. S. Shirley – B. S. Gregory), Leiden 1989, bl. II, kısım 6; T. Aquinas, *The Summa Theologica*, London 1934, V, 41-46; XIV, 91-97; J. Halevi, *The Kuzari*, New York 1964, s. 58-63; J. Guttman, *Philosophies of Judaism: A History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig* (trc. D. W. Silverman), New York 1964, s. 192-193, 244-248, 321, 334-337, 361-362; S. Gaon, *The Book of Beliefs and Opinions*, New Haven-London 1976, s. 163-164; J. Macquarrie, *Principles of Christian Theology*, New York 1977, s. 247-253; *Three Jewish Philosophers: Jehuda Halevi Kuzari* (ed. I. Heinemann), New York 1981, s. 16-17, 32, 56-57; R. Eisen, *Gersonides on Providence, Covenant and the Chosen People*, Albany 1995, s. 23-26; S. D. Breslauer, "Philosophy in Judaism: Two Stances", *The Blackwell Companion to Judaism* (ed. J. Neusner – A. J. Avery-Peck), Oxford 2004, s. 174-175; K. Kohler, "Miracle", *JE*, VIII, 606-607; T. G. Pater, "Miracles", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, IX, 890-894; J. Licht, "Miracle", *EJd.*, XII, 73-74; L. I. Rabinowitz, "Miracle, in the Talmud", a.e., XII, 74-76; E. Schweid, "Miracle, in Medieval Jewish Philosophy", a.e., XII, 76-79; M. J. Graetz, "Miracle, Contemporary Views", a.e., XII, 80-81; J. A. MacCulloch, "Miracles", *ERE*, VIII, 676-690; M. Waida, "Miracles, an Overview", *ER*, IX, 541-548; M. Kelsey, "Miracles, Modern Perspectives", a.e., IX, 548-552; O. Bücher, "Miracle, NT", *The Encyclopedia of Christianity*, Leiden 2003, III, 549-550; A. Grözinger, "Miracle, Practicle Theology", a.e., III, 551.



SALİME LEYLA GÜRKAN

MUDÂDDE

(bk. MÜNÂSEBÂTÜ'İ-ÂYÂT ve's-SÜVER).

MU'DAL

(المعضل)

Senedinden birbiri ardınca iki veya daha fazla râvinin düştüğü hadis.

Sözlükte "(bir iş) karışık ve zor olmak" anlamındaki i'dâl masdarından türeyen mu'dal, senedinin herhangi bir yerinden arka arkaya iki veya daha fazla râvisi düşen hadisi ifade eder. Hadisi bu şekilde rivayet etmeye i'dâl denir. I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda sözlük anlamında geçen mu'dal kelimesini ilk defa III. (IX.) yüzyılın başlarında Ali b. Medîni tarif etmiş ve mürselden ayrı olarak onu, "senedde hadisi irsal eden râvi ile Hz. Peygamber arasında birden fazla râvisi düşen hadis" şeklinde tanımlamıştır (Hâkim en-Nisâbü'rî, s. 36). Ancak Yahyâ b. Maîn, Zühfî, Nesâi

ve Ebû'l-Feth el-Ezdi gibi muhaddisler terimi, "senedinde veya metninde kapalılık bulunan ya da açıklanması zor meseleler içeren hadis" mânasında kullanmışlardır. Yine bu dönemlerde mu'dal kelimesine mürsel ve münkati' anlamını verenler de olmuştur.

VII. (XIII.) yüzyılda hadis terimleri belirginleştikten sonra İbnü's-Salâh, münkati'nin bir çeşidi olduğunu söylediği mu'dal hadis "isnadında iki veya daha fazla râvisi düşen hadis" şeklinde tanımlamıştır ('Ulûmü'l-hadis, s. 59). Ancak İbnü's-Salâh'ın bu tarifi, isnadda düşen râvilerin peş peşe olması gereğini içermediği için Zeynüddin el-İrâkî tarafından eksik bulunmuştur. Zira râvi düşmesi ayrı yerlerde olursa hadis münkati' olur. İbnü's-Salâh'a göre tebeu't-tâbiinden birinin "kâle Resûlullah" diyerek, daha sonraki nesilden bir râvinin "an Resûlillâh" yahut "an Ebî Bekr" şeklinde rivayet ettiği hadis de mu'daldır. Ebû Nasr es-Sicî, râvinin "beleğani" (bana şöyle ulaştı) diye rivayet ettiği hadisi muhaddislerin mu'dal saydığını söylüyorsa da İbn Hacer el-Askalânî, bunun mu'dal değil senedinde müphem râvi bulunan muttasıl hadis olduğunu belirtmektedir (*en-Nüket*, II, 582).

Mu'dal hadiste peş peşe iki râvinin düşmesi senedin herhangi bir yerinde olabilir. Ancak meşhur musanniflerin ve râvilerin senedin baş tarafından iki yahut daha fazla râviyi atlayarak "kâle Resûlullah" diye naklettikleri hadise de mu'dal veya muallak denebilir. Çünkü bu durumda senedin baş tarafı hazfedilmiş olmaktadır. İki yahut daha fazla râvi senedin ortasından veya sonundan düşerse hadis mutlak mânada mu'dal sayılır. Senedinin baş tarafından iki râvisi düşen mu'dal hadise, Hâkim en-Nisâbü'rî'nin Yahyâ b. Âdem > Ebû Bekir b. Ayyâs > A'meş > Şa'bî senediyle naklettiği, kıyamet gününde insana dünyada yaptıkları hatırlatılıp da onları inkâr etmesi üzerine ağzının mühürleneceğine dair rivayeti örnek olarak zikredilmektedir. Bu rivayetin mu'dal kabul edilmesinin sebebi, Şa'bî'nin Hz. Peygamber'e muttasıl senedle ulaşan rivayetlerinden biri olduğu halde A'meş'in bunu seneden Enes b. Mâlik ile Hz. Peygamber'i hazfederek Şa'bî'nin sözü gibi nakletmesidir. Aynı hadisin Müslim tarafından Fudayl b. Amr > Şa'bî > Enes b. Mâlik > Resûlullah senediyle tahrif edilen rivayetinde senedin düşen halkalarını görmek mümkündür (Müslim, "Zühd", 17).

Pek çok eserde rastlanabilen mu'dal hadisin örnekleri İmam Mâlik'in *el-Mu-*