

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)

ANABİLİM DALI

HRİSTİYANLIKTA MUCİZE ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

AYKUT ÖZER

ANKARA-2023

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)

ANABİLİM DALI

HRİSTİYANLIKTA MUCİZE ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

AYKUT ÖZER

DANIŞMAN:

PROF. DR. Ali İsrâ GÜNGÖR

ANKARA-2023

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİNLER TARİHİ)
ANABİLİM DALI

HİRİSTİYANLIKTAKİ MUCİZE ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

AYKUT ÖZER

Tez Danışmanı: PROF. DR. Ali İSRA GÜNGÖR

ANKARA-2023

Tez Jüri Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Ali İSRA GÜNGÖR

.....

Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU

.....

Prof. Dr. Kamil ÇAKIN

.....

Prof. Dr. Mustafa ALICI

.....

Doç. Dr. Şevket ÖZCAN

.....

T. C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR danışmanlığında hazırladığım “Hıristiyanlıkta Mucize Anlayışı (Ankara, 2023)” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: ././ 2023

Aykut ÖZER

ÖNSÖZ

Mucize, tarih sahnesine çıkmış bütün dinlerde doğrudan ya da dolaylı olarak görülen önemli fenomenlerden biridir. Buna göre tüm peygamberler ve din kurucuları iddialarını ispat etmek için mucize göstermiştir. İnsanların da dindar olmasında ve peygamberleri veya din kurucularını kabul etmelerinde birincil faktör mucizedir. Genellikle peygamberler ve din kurucuları geldikleri dönemde içinde bulundukları toplumda öne çıkan meselelere dair mucizeler sergilemiştir. Örneğin, Hz. Musa'nın asa mucizesi; Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi; Hz. Muhammed'e vahyedilen Kur'an-ı Kerim'in aynı zamanda bir mucize olarak addedilmesi; Buda'nın havada yürümesi gibi olağanüstü olaylar bu çerçevede zikredilebilir.

Mucize denilince genellikle akla Hristiyanlık ve İsa Mesih'in mucizeleri gelmektedir. Hristiyanlık bir boyutuyla temeli itibariyle İsa Mesih ve O'nun mucizelerine dayandırıldığından daha en başından beri mucize merkezli bir inanç sistemi sayılabilir. Hristiyan dünyasında mucize ilk önce "Tanrı'nın gücü ve iradesiyle ilişkilendirilerek tanık üzerinde hayranlığın ötesinde Tanrı'nın varlığına, kudretine, takdirine, sevgi ve merhametine dair bir işaret" olarak açıklanmaktadır. Ancak sonraki dönemlerde bu öğreti teolojik ve felsefi gelişmelere bağlı olarak değişikliğe uğramıştır. Bu bağlamda mucizenin "ne olduğu", "nasıl meydana geldiği" ve "imkânı" gibi çeşitli sorular gündeme gelmiş ve sonrasında bu sorular Hristiyanlar arasında günümüzde de devam edecek olan tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalar hem dönemsel hem de mezhepsel olarak farklılık göstermektedir. Hristiyanlıkta Mucize konusunda ülkemizde müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Dolayısıyla Hristiyanlıkta mucize anlayışı incelenmesi gereken bir konudur.

Araştırmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş kısmında ilk önce konunun önemi, sınırları, metot ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra mucizenin kavramsal ve terimsel anlamı Kutsal Kitap ve Batılı ve Doğulu düşünürler ekseninde incelenmiştir. Sonrasında ise havariler ve patristik dönemi de içine alan ilk dönem Hristiyan mucize anlayışına dair genel bilgilere yer verilmiştir. Birinci bölümde ise Hristiyanlığın ve mucizenin Ortaçağ teolojisinde ve papalık etrafında nasıl şekillendiği ortaya konulmaya çalışılmış, devamında Trent Konsili'ne kadarki Genel Konsil kararlarında mucizeyle ilgili konulara yer verilmiştir. İkinci bölümde de Protestan ve Katolik Reformlarının mucizeyle ilgili tartışma konuları incelenmiş, ardından I. Vatikan Konsili dönemine kadarki süreç ve Trent Konsili'nde alınan kararlar analiz edilmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise ilk olarak, modernitenin etkisiyle zuhur eden aydınlanma hareketinin Hristiyan mucize anlayışına etkileri incelenmiş, devamında ise II. Vatikan Konsili'ne kadarki süreç ve I. Vatikan Konsil kararlarında mucizeyle ilgili konuların yer alış şekli gösterilmiştir. Bu bölümün son alt

başlığında II. Vatikan Konsili'nde mucizeyle ilgili alınan kararlar incelenmiş ve günümüz Hristiyanlığında mezhepsel bağlamda mucize kavramının mahiyetiyle ilgili son durum ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapılarak çalışmamızda varılan neticeler ifade edilmiştir.

Çalışma konusunun belirlenmesinden, kaynaklara ulaşımına, taslağının oluşturulmasından, yazılanların değerlendirilmesine kadar tezin her evresinde desteğini, engin birikimlerini, derin hoşgörüsünü esirgemeyen ve büyük bir sabırla bu tezi tamamlamamı sağlayan kıymetli hocam ve tez danışmanım Prof. Dr. Ali İsmail GÜNGÖR'e içten teşekkürü bir borç bilirim. Bu tezin izleme komitesinde bulunan metnin oluşması ve yazımı sırasında çok değerli fikirleriyle bu çalışmayı destekleyen hocalarım Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU'na ve Prof. Dr. Kamil ÇAKIN'a teşekkürlerimi sunarım.

Ankara 2023
Aykut ÖZER

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	X
GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı	2
1.2. Kapsam ve Sınırlılıklar	3
1.3. Metot ve Kaynaklar	4
1.4. Hipotezler ve Temel Sorunlar	5
2. Mucize Kavramının Kökeni ve Zaman İçerisindeki Gelişimi	6
2.1. Mucize Kavramı ve Tanımı	7
2.2. Hristiyan Kutsal Metinlerinde Mucize	12
2.2.1. Eski Ahit'e Göre Mucize	13
2.2.2. Yeni Ahit'e Göre Mucize	18
3. İlk Dönem Hristiyan Mucize Anlayışı: Havariler Dönemi ve Patristik Dönem	23
3.1. Apostolik (Havariler) Dönem ve Mucize (M.S. 33-M.S. 100)	24
3.2. Patristik Dönem (Kilise Babaları/Doktorları) ve Mucize (M.S. 100-M.S. 800)	33
3.2.1. Aziz Augustinus: Doğa Hakkında Bilinenin Zıttı Olarak Mucizeler	46
3.2.2. Papa I. Gregorius: Kutsallığın İşareti Olarak Mucizeler	50
BİRİNCİ BÖLÜM	54
ORTAÇAĞ TEOLOJİSİNDE HİRİSTİYAN MUCİZE ANLAYIŞI (1054'TEN- REFORMASYON'A KADAR)	54
1. Ortaçağ Hristiyanlığında Sosyo-Kültürel ve Dini Durum	55
2. Ortaçağ Hristiyan Mucize Anlayışının Şekillenmesi: Skolastik Teoloji ve Mucize	58
2.1. Skolastik Düşünlere Göre Mucize	62
2.1.1. Peter Venerable (1094-1156): Mucizenin Tanrısal Doğası	62
2.1.2. Aziz Victor Hugh (1096-1141): Mucizenin Değişebilirlik İlkesi	63
2.1.3. Radulfus Ardens (ö.1200): Mucizenin Manevî Boyutu	63
2.1.4. Albertus Magnus (1193-1280): Mucizenin Açıklanabilirliği	64
2.1.5. Thomas Aquinas (1225-1274): Bireyin Hazırbulunuşluğu ve Tanrı'nın Doğaya Müdalesinin Bir İşareti Olarak Mucize	66
2.1.6. Benedikt Admont Engelbert (1250-1331): Mucizenin Ahlâkî Boyutu	71
3. Ortaçağ Hristiyanlığı: Geleneksel Mucize İnancı	75
4. Papalığın Mucize İddialarını Denetleme Çabası: Kanonlaştırma Politikaları	101
4.1. Kanonlaştırma Öncesi Gelişmeler	101
4.2. Kanonlaştırma Politikası	102

5. Roma Katolik Kilisesi'nin Öğretilerine Resmîyet Kazandırma Girişimleri: IV. Lateran Konsili ve Mucize (1215)	111
5.1. Konsil Öncesindeki Gelişmeler	111
5.2. Mucize ile İlgili Konsil Kararları	114
6. Katolik ve Ortodoks Kiliselerinde Uzlaşma Çabaları: Floransa Konsili ve Mucize (1438-1439).....	116
İKİNCİ BÖLÜM	124
REFORMASYON VE KARŞI REFORMASYON DÖNEMLERİNDE HİRİSTİYAN MUCİZE ANLAYIŞI.....	124
1. Protestan Reformu Döneminde Mucize Anlayışı.....	124
1.1 Protestan Reformu Öncesinde Avrupa'nın Sosyo-Kültürel Durumu	126
1.2. Protestan Reformcuları ve Mucize	130
1.2.1. Martin Luther (1483-1546): Tarihsel Gerçeklik Olarak Mucize	130
1.2.2. Ulrich Zwingli (1484-1531): Katolik Mucizelerinin Mitolojik Yönü	140
1.2.3. John Calvin (1509-1564): Kurtuluş Doktrini Bağlamında Mucize	146
2. Katolik Reformu Döneminde Mucize Anlayışı.....	159
2.1. Katolik Reformu Öncesi Gelişmeler	159
2.2. Roma Katolik Kilisesi'nin Protestan Mucize Eleştirilerine Tepkisi: Trent Konsili ve Mucize (1545-1563)	163
2.3. Trent Sonrası Mucize Anlayışı	167
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	176
MODERN DÖNEM HİRİSTİYAN MUCİZE ANLAYIŞI	176
1. Modernizm ve Hristiyanlık	177
1.1. Hristiyan Mucizelerine Modern Dönem Eleştirileri: Aydınlanma Hareketleri ve Mucize	178
1.1.1. Thomas Hobbes (1588-1679): Doğa Yasaları ve Bilgi Birikimi Bağlamında Mucize.....	182
1.1.2. Baruch Spinoza (1632-1667): Kutsal Kitap Mucizelerine Eleştirel Bakış.....	183
1.1.3. John Locke (1632-1704): Akıl ve Mucize İlişkisi	186
1.1.4. David Hume (1711-1776): Doğa Yasalarının İhlali Olarak Mucize.....	188
1.1.5. Immanuel Kant (1724-1804): Ahlâk-Akıl ve Mucize İlişkisi	192
1.1.6. Thomas Paine'e (1737-1809): Doğa Yasalarının Tersî Oluşumları Olarak Mucize	195
1.2. Aydınlanmaya Karşı Katolik Aydınlanma Çabaları ve Mucize	198
2. Roma Katolik Kilisesi'nin Korumacı Yaklaşımı: I. Vatikan Konsili ve Mucize (1869-1870)	209
2.1. Konsil Öncesi Gelişmeler.....	209
2.2. I. Vatikan Konsili Dogmatik Yasası <i>Dei Filius</i> Kararlarında ve Sonrasında Mucize	214

3. Roma Katolik Kilisesi'nin Moderniteyle Uzlaşma Çabaları: II. Vatikan Konsili ve Mucize (1962-1965).....	217
3.1. Konsil Öncesindeki Gelişmeler	218
3.2. II. Vatikan Konsili Kararlarında ve Sonrasında Mucize	221
3.3. Ricard Swinburne: Dini ve Bilimsel Kavram Olarak Mucize (Anlatık Yaklaşım) ...	230
4. Modern Dönemde Hristiyan Mezheplerinde Mucize Tipolojileri.....	238
4.1. Modern Dönem Katolik Mucize Tipolojileri	238
4.1.1. Kutsal Dönüşüm Mucizesi: Evharistiya	239
4.1.2. Şifa Mucizesi	243
4.1.3. Tanrısal Damgalanma Mucizesi: Stigmata.....	245
4.1.4. Tanrı'nın Seçkin Kişilerinin Mucizeleri: Azizler Kültü.....	248
4.1.5. Konum Mucizesi (Maddi ve Manevi Yer)	251
4.1.6. Mucizevî İkonlar	252
4.1.7. Görüntü (Vizyon) Mucizesi	253
4.2. Modern Dönem Ortodoks Mucize Tipolojileri.....	255
4.3. Modern Dönem Protestan Mucize Tipolojileri.....	258
4.4. Modern Dönem Katolik Azizler Kültü Mucizesinin Ortodoks ve Protestan Mezheplerindeki Durumu	271
SONUÇ.....	279
KAYNAKÇA.....	285
ÖZET	315
ABSTRACT.....	316
EKLER	317

KISALTMALAR

ACS: Ad Catholici Sacerdotii

Age: Adı geçen eser

Ae: Aynı eser

Ay: Aynı yer

Bkz: Bakınız

CD: Christus Dominus

DİB: Diyanet İşleri Başkanlığı

MCC: Mystici Corporis Christi

Md: Madde

PO: Presbyterorum Ordinis

KURAMER: Kur'an Araştırmaları Merkezi

Krş. Karşılaştırınız

SV: Sacra Virginitas

İSAM: İslam Araştırmaları Merkezi

ST: Summa Theologia

SC: Satis Cognitum

TDV: Türk Diyanet Vakfı

TTK: Türk Tarih Kurumu

GİRİŞ

Tarih sahnesine çıkışından beri Avrupa başta olmak üzere tüm dünyanın siyasi, sosyal ve düşünce hayatında önemli etkiler yaratan Hristiyanlıkta mucize büyük bir öneme sahiptir. Hristiyanlık, temeli itibariyle İsa Mesih ve O'nun mucizelerine dayandırıldığından daha en başından beri mucize merkezli bir inanç sayılabilir. Bu bağlamda Hristiyanlıkta mucize ile İsa Mesih adeta özdeşleştirilmiştir. İsa Mesih'in şahsı ve misyonu esnasında gerçekleşen mucizeler, İsa Mesih'in insanları günahattan kurtarıp, onları kurtuluşa götürmek için Tanrı'nın adına yaptığı işler olarak kabul edilmektedir. Hristiyan teolojisinde Tanrı'nın gücünü ve kuvvetini barındıran, daha önce meydana gelmemiş işler olarak tasvir edilen mucizeler en basit şekilde, tabiatın olağan yasalarına Tanrı'nın bir müdahalesi şeklinde tanımlanmaktadır. Ancak, Hristiyan teolojisinin merkezinde yer alan mucize hem kavramsal hem de teolojik açıdan her zaman tartışma ve araştırma konusu olmuştur. Bugün bile Hristiyan dünyasında bu konu tartışılmaya devam etmektedir. Bu nedenle Hristiyan mucize öğretisini mutlak manada anlamak ve söz konusu öğretinin gelişim sürecini takip edebilmek için yapmamız gereken şeylerden biri bu süreci bölümlere ayırmaktır. Buna göre, İsa Mesih'den sonraki süreçte ilk olarak ele alınabilecek dönem Havarilerin İsa Mesih'in öğretilerini yayma ya da diğer bir deyişle misyonerlik faaliyetlerinde gösterdikleri ileri sürülen mucizeleri kapsayan "Havariler Çağı" ya da İncil'de geçtiği şekliyle "Elçilerin İşleri"'dir. Havariler Çağı, geleneksel olarak İsa Mesih'in çarmıha gerilmesinden üç gün sonra yeniden dirilmesiyle başlar. İkinci dönem ise Hristiyanlıkta düşünce ve yazıları din konusunda kural kabul edilen kilise babaları olarak adlandırılan kişilerden oluşan "Patristik Dönem"'dir. Bu dönem aynı zamanda Ortaçağ Hristiyanlığının temelini teşkil etmektedir. Ortaçağ Hristiyanlığı olarak adlandırılan dönem ise papalık teolojisi ve reformasyonu da içine alan çok geniş bir evredir. Aslında bu dönem Hristiyanlığın ve özellikle mucize öğretilerinin sistematize edildiği dönem olarak da nitelendirilebilir. Modern dönem Hristiyanlığı olarak adlandırılan çağ ise genel olarak reformasyonun da etkisiyle ortaya çıkan Aydınlanma Hareketleriyle başlayan ve günümüze kadar süre gelen dönemdir. Söz konusu dönemler dikkate alındığında Hristiyan mucize anlayışının günümüze kadar kavramsal ve teolojik açıdan nereye evrildiği merak konusudur. Çalışmanın bütününde bu hususlara kapsamlı bir cevap aranmıştır.

1.1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Mucize, Hristiyan teolojisinin temel konularından biridir. Bu nedenle Hristiyan ana kaynaklarında mucizenin yer alış şekli, Hristiyanlık tarihi boyunca mucize kavramına yüklenen anlam, bu anlamın çeşitli yorumlanma şekilleri, bu farklı yorumlanmaların sebepleri ve bilhassa IV. Lateran Konsil'i, Trent Konsil'i, I. ve II. Vatikan Konsilleri'ndeki mucize kavramının ele alınış ve tanımlanış şekli bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Mucize öğretisi, Hristiyan teolojisinde merkezi bir konuma sahiptir. Teslis ve diğer Hristiyan öğretileri ile mucize arasında bir ilişki kurmak mümkündür. Bu durum mucizenin Tanrı, İsa Mesih ve Kutsal Ruh'la özdeşleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Hristiyan inancı bu üç temel öğreti üzerine şekillenmektedir. Bu nedenle Hristiyan olan her insanın mucizelere inanması esastır. Öte yandan Hristiyanlıkta mutlak kurtuluş, diriliş mucizesi ile ilişkilendirilmektedir. Mucizelerin insanların kurtuluşundaki bu önemli rolü, onu Hristiyanların yaşamıyla bütünleştirmektedir. Bu çerçevede Hristiyan teolojisinde ve Hristiyanların yaşamlarında böyle merkezi bir yere sahip olan mucize kavramının derinlemesine ve kronolojik olarak ele alınması önem arz etmektedir. Ayrıca bu inancın gelişim süreci üzerinde ana hatlarıyla durulması ve Hristiyan mezheplerindeki mucize olgusunun yerinin ortaya konulması önemlidir.

Türk Dinler Tarihçileri, “özgün bir çalışma içerisinde olmasa da” Hristiyan mucize kavramını bazı yazılarında kısmen ele almışlardır. Örneğin, Kemal Polat *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler* adlı çalışmasında Katoliklerin azizlik öğretileri hakkında bilgi verirken kısmen mucize öğretilerine de değinmiştir. Salime Leyla Gürkan ise İslâm Ansiklopedisi'nde *Diğer Dinlerde Mucize* adlı başlıkta Hristiyanlıkla birlikte diğer dinlerdeki mucize kavramı hakkında genel bir bilgi vermiştir. Bunların yanında Şükran Parlak'ın *İnciller'de ve Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa ile İlgili Olağanüstü Haller* adlı yüksek lisans tezi, Harun Baş'ın *İnciller ve Kur'an'da Hz. İsa'nın Mucizeleri* adlı yüksek lisans tezi, Niaz Çavgalov'un *İnciller'e ve Kur'an'a Göre Hz. İsa'nın Mesajı* adlı yüksek lisans tezi, Betül Avcı'nın *Hristiyanlıkta ve Kur'an Tefsirlerinde Hz. İsa'nın Mucizeleri* adlı makale Hristiyanlığın mucize kavramına yaklaşımını anlamada faydalı bilgiler sunmaktadır. Bu noktada söz konusu çalışmamız Hristiyanların temel teolojik kaynaklarını esas alarak bu alanda yapılan çalışmalara katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Ayrıca bu çalışmada sadece bir Hristiyanlık mucize tarihi analizi yapmak değil aynı zamanda mucize kavramına dinler tarihi disiplininin mukayeseli ve fenomenolojik gözlüğü ile bakmayı denemek ve bu tarihi süreçte mucize kavramının kırılma noktalarını ve dönüşümlerini ortaya koymak amaçlanmaktadır.

1.2. Kapsam ve Sınırlılıklar

Bu çalışmada esas olarak Ortaçağ, Reformasyon ve Modern Dönem Hristiyan mucize anlayışları üzerine odaklanılmıştır. Nitekim Hristiyan mucize tarihinin başlangıcı olarak kabul edilen İsa Mesih, havariler ve patristik dönemi de içine alan ilk dönem Hristiyanlığına ilişkin müstakil çalışmalar olduğundan bu dönemin mucize anlayışı ana bölüm haricinde tezin giriş kısmında işlenmiştir. Bu bağlamda çalışmanın giriş kısmında Hristiyanlığın mucize anlayışının şekillenmesinde önemli yeri olan Kutsal Kitap'taki mucize ile ilgili pasajlar incelenmiş, ardından havarilerin mucizeleri, kilise babalarının ve doktorlarının mucizeyle ilgili görüş ve düşünceleri ele alınmıştır. Daha sonra ise hem Hristiyanlık tarihindeki mucize inancı anlatılmaya hem de Genel Konsil kararları, papalık kanonları ve çeşitli Hristiyan teologların görüşleri kronolojik olarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylece Hristiyanlık tarihinde mucize düşüncesini etkileyen gelişmelere ve bunların nedenlerine değinilmiş, Hristiyan mucize anlayışında bir değişim olup olmadığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Başta Kutsal Kitap olmak üzere Hristiyanlığın klasik kaynaklarının yanında yerli ve yabancı argümanlar ışığında mucizenin Hristiyanlıktaki yeri ve günümüz Hristiyanlığı açısından önemini ortaya koyma çalışmamızın sınırlarını oluşturmaktadır. Ayrıca konunun uzun bir tarihsel süreci kapsaması bir diğer sınırlama noktası olmuştur. Daha sınırlı bir problem yerine bu şekilde kapsamlı ve genel bir konunun seçilmesinin nedeni yukarıda da belirtildiği üzere bu alanda bütüncül ve sistematik bir çalışmaya duyulan ihtiyaçtır. Ancak bu kapsam genişliği birtakım dezavantajlar ve zorlukları da beraberinde getirmektedir. Nitekim bu zorluklardan en önemlisi çok uzun bir tarihsel sürecin incelenmesi ve bu sürecin sınırlı sayfalarla ifade edilmeye çalışılmasıdır.

Böylesine geniş kapsamlı bir çalışmanın bir diğer dezavantajı ise konuya ilişkin bütün tartışmalara yer verilemeyeceği için bazı konuların ihmal edilip bazılarına ağırlık verilmesi gibi bir eksikliği barındırmasıdır. Nitekim çalışmanın son bölümünde sadece Modern dönem Hristiyan mucize anlayışı ortaya konularak üç büyük mezhebin günümüz mucize tipolojileri alt başlıklar halinde belirlenerek incelenmiştir. Fakat bu başlıklar dışında Yeni Dini Hareketlerin mucize anlayışları ele alınmayı hak eden tartışma konularındandır. Ancak bu konu daha sonra müstakil bir çalışmada ele alınmayı düşünüldüğü için bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir.

Son olarak çalışma esnasında yaşanan bir başka sıkıntı ise özellikle Latince ve İbranice gibi yabancı kavramların Türkçe'ye çevirisinde yaşanan zorluklardır. Bu hususta araştırmada iki türlü yol izlenmiştir: Birincisi, Türkçe karşılığının verilmesinde zorlanılan ya da eksik ifade edildiği düşünülen sözcük ve ifadelerde teknik terminolojiye bağlı kalınarak orijinal halleri

muhafaza edilmeye çalışılmıştır. İkincisi ise konunun anlaşılması hususunda Türkçe karşılıklarının verilmesinin daha iyi olacağının düşünüldüğü kavram ve kitap başlıklarının ilk geçtiği yerde önce orijinal haline ardından parantez içinde Türkçe karşılığına yer verilmiştir. Yine yazılışına ilişkin benzer bir problemin yaşandığı kilise babalarının ve papaların isimleri konusunda da belli bir yol izlenerek en yaygın kullanılan literatür dili tercih edilmiştir.

1.3. Metot ve Kaynaklar

Tezde Dinler Tarihi'nin nitelendirici (deskriptif), fenomenolojik ve karşılaştırmalı metotlarından yararlanılmıştır. Konuyla ilgili birincil ve ikincil kaynaklar incelenirken, konu söz konusu metodolojik yaklaşımlardan faydalanılarak değerlendirilmiştir. Hristiyanlığın temel kaynakları Kutsal Kitap başta olmak üzere, kilise babaları (Patroloji) ve doktorlarına ait eserler, Genel Konsil Karar metinleri, papalık genelgeleri ve Roma Katolik Kilisesi Kateşizmi temel kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Hristiyan Kutsal Kitabı olarak daha sade ve anlaşılır olması sebebiyle en güncel versiyonu tercih edilmiştir. Kilise babalarının ve doktorlarının bizzat kendi eserlerinin yanı sıra alıntılarından da yararlanılmıştır. Genel Konsil kararlarının incelendiği bölümlerde, Normal P. Tanner tarafından 1990 yılında tüm ekümenik konsil kararlarının yer aldığı ve iki cilt halinde yayımlanan *Decrees of the Ecumenical Councils* adlı eser kullanılmıştır. Roma Katolik Kilisesi'nin resmi papalık belgelerinin ele alındığı kısımlarda kullanılan metinler, Vatikan'ın resmi sitesi olan www.vatican.va'dan ve Roma Katolik Kilisesi ile ilgili bu tür belgelerin bulunduğu www.papalencyclicals.net'ten temin edilmiştir. Aurelius Augustinus'un *Sermones* ve *City of God* adlı eserleri ve Thomas Aquinas'ın *Summa Theologia* ve *Summa Contra Gentiles* adlı eserleri Christian Classics Ethereal Library'nin (<https://ccel.org>) açık arşivinden temin edilmiştir. Özellikle Roma Katolik Kilisesi'nin mucize hakkında güncel görüşünü belirtmek için 2000 yılında Türkçe versiyon olarak yayımlanan Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri (Kateşizmi) adlı eserden yararlanılmıştır. Kullanılan ikincil kaynaklar ise mucizeyi genel olarak Katolik perspektiften ele alan Herbert Lockyer, *All the Miracles of the Bible: The Supernatural in Scripture: Its Scope and Significance*; Protestan bakış açısıyla konuyu ele alan Graham H. Twelftree (ed.) *The Cambridge Companion to Miracles*, ilk dönem Hristiyan mucizelerini değerlendiren Lee M. Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*; Roma kültürü ile ilk Hristiyanların mucize anlayışını karşılaştıran Robert M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*; Hristiyan mucize geleneğinde havarilerin mucizelerine dair bulguları ele alan John A. Hardon, *The Miracle Narratives in The Acts of The Apostles*; Ortaçağ Hristiyan mucizelerine dair genel bir değerlendirmede bulunan Benedicta Ward, *Miracles and the*

Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000–1215; aynı şekilde Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışını daha kapsamlı olarak ele alan Michael Goodich, *Miracles and Wonders: the Development of the Concept of Miracle 1150-1350*; Reformasyon döneminin genel hatlarını çizen Harold J. Grimm, *The Reformation Era-1500-1650*; Hristiyan dünyasında üçüncü büyük mezhep olarak tasvir edilen Protestanlığın mucizeye dair perspektifini ortaya koyan F.J. Ryan, *Protestant Miracles*; Katolik Kilisesi'nin Karşı Reform olarak başlattığı hareket ile Kilise'nin mucizelere ilişkin öğretilerini ele alan Alexandra Walsham, *Miracles and The Counter-Reformation Mission to England*; genel Hristiyan mucizelerini dönemsel bağlamda ele alan ve özellikle modern dönem Hristiyan mucize anlayışındaki değişim ve gelişmelere vurgu yapan Ralph Del Colle, *Miracles in Christianity*; Aydınlanma Hareketleriyle birlikte Hristiyan mucizelerine dair eleştirileri ele alan Jane Shaw, *Miracles in Enlightenment England*; Katolik Kilisesi'nin Aydınlanma'ya karşı bir Aydınlanma refleksini öne çıkaran Ulrich L. Lehner, *Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815)*; 19. yüzyıldan sonra artarak devam eden doğa yasaları ve mucize tartışmalarını ele alan Robert Larmer, *Miracles, Divine Agency, and the Laws of Nature* gibi bazı araştırmacılar ve eserlerinin yanı sıra *Encyclopedia of Religion* ve *New Catholic Encyclopedia*'dan da faydalanılmıştır. Bunlara ek olarak ise İbranice terimlerin İngilizce karşılıkları için *The Hebrew-English Interlinear ESV Old Testament-English Standard Version* kullanılmıştır. Ayrıca mucizeyle ilgili sözcüklerin Batı dillerindeki karşılıklarını ortaya çıkarmak üzere Latince, Fransızca, İspanyolca ve Almanca gibi çeşitli sözlüklerden de yararlanılmıştır.

1.4. Hipotezler ve Temel Sorunlar

Tezde bazı hipotezler ortaya konmuş ve birtakım sorulara cevap verilmeye çalışılmıştır. Buna göre cevabı aranan ilk soru mucize kavramının etimolojik ve terminolojik anlamlarıyla ilgilidir. Buradan hareketle hipotezimizin temel çatılarından ilkinin oluşturan “Mucize kavramının kökeni ve zaman içerisinde nasıl olmuştur?”; “Batı ve Doğu dillerinde mucize kavramına karşılık gelen sözcükler nelerdir?”; “Batılı ve İslâm düşünürleri mucizeyi nasıl tanımlamaktadırlar?” gibi sorular gelmektedir. İkinci olarak mucize kavramının Hristiyan kutsal metinlerde yer alıp almadığı tezimizle yakından ilgilidir. Bu bağlamda “Eski Ahit ve Yeni Ahit metinlerinde mucize kavramına karşılık gelen sözcükler nelerdir ve onlara yüklenen anlamlar doğrultusunda mucize nasıl açıklanmaktadır?” sorusu öne çıkmaktadır. Üçüncü olarak ortaya çıkan hipotetik sorular ilk dönemden itibaren patristik, skolastik, reform ve modern çağda Hristiyan düşüncesi boyunca mucize kavramına yüklenen anlamların çok boyutlu doğaları ile ilgilidir. Bununla bağlantılı olarak sorular “Mucize kavramına yüklenen anlamın

şekillenmesinde ve çeşitli çevreler tarafından benimsenmesinde ve reddedilmesinde sadece teolojik meseleler mi etkili olmuştur?; “Teolojik meselelerin dışında bu kavramın şekillenmesinde, benimsenmesinde ve reddedilmesinde etkili olan felsefî başka unsurlar da var mıdır?” gibi meseleler etrafında şekillenmektedir. Dördüncü soru ise Hristiyanlık tarihi boyunca mucize inancının şekillenmesiyle ilgilidir. “İlk dönem, Ortaçağ ve Modern dönem Hristiyanlığında mucize inancında meydana gelen gelişmeler ve değişimler nelerdir?” Beşinci soru da Hristiyan mezheplerin ve kiliselerin mucize inançlarıyla ilgilidir. Buradaki temel soru ise “Katolik, Ortodoks ve Protestan Hristiyan mezheplerinin mucize anlayışı nedir?” ve “Bu anlayış arasında benzerlikler ve farklılıklar nelerdir?” şeklindedir. Altıncı ve son soru ise özellikle Roma Katolik Kilisesi’nin IV. Lateran Konsil’inden II. Vatikan Konsil’ine kadarki dönemde mucize kavramına yüklediği çok boyutlu anlamlarla ilgilidir. Buna göre; “Roma Katolik Kilisesi, bu dönemlerde mucizenin tanımlanmasında nelere öncelik vermiş ve bu esnada ne gibi sorunlarla karşılaşmıştır?”; Bu konsillerde kurumsal kilisenin mucize hakkındaki görüşlerinde, diğer dinlere ve Hristiyan mezheplerine yaklaşımında bir değişiklik olmuş mudur? gibi temel sorular tezimizde cevapları verilmek istenen başlıca araştırma alanlarımızı oluşturmaktadır.

2. Mucize Kavramının Kökeni ve Zaman İçerisindeki Gelişimi

Mucize fenomeni birkaç anlamda anlaşılabilir ve tanımlanabilir ancak bu kavramın birçok farklı boyutu mevcuttur. Bu boyutları birbirinden ayırt eden özellikleri ve birbirleri arasında ilişkileri söz konusudur. Bu yüzden bir olayın mucize olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini ve bunun kanıtının ne olacağını ayrıntılı bir şekilde açıklamak gerekir. En genel anlamıyla mucize, “doğa kanunlarına bir istisna” olarak açıklanan ve başka bir şekilde açıklanması mümkün olmadığı için “ilahi faillığe” atfedilen bir olgudur. Ayrıca mucize, genellikle günlük hayatta, “beklenmedik olay” ya da “olağanüstü durumlar” karşısında çok sık kullanılan bir kavramdır. Ancak mucizenin terim ve dini anlamlarında köklü sorunları söz konusudur. Bu sorunlar, Yahudi-Hristiyan geleneğinde Aydınlanma Çağından ve özellikle David Hume' un “An Enquiry Concerning Human Understanding” (*İnsan Anlayışına İlişkin Soruşturma*) adlı eserinin ortaya çıkışından beri sürekli gelişerek devam etmiştir. Hume tarafından ortaya atılan mucizeler sorunu, yalnızca Tanrı’nın doğanın akışına müdahalesini içerdiği söylenen olaylarla ilgilidir.¹ Nitekim mucize ile Tanrı’nın bir fiilini kastetmenin çeşitli yolları vardır. Bu yüzden mucize sorunu değişiklik göstermektedir. Dolayısıyla mucizenin hem

¹ Yann Schmitt, “Hume On Miracles: The Issue of Question-Begging”, *Forum Philosophicum*, 17(1), 2012, s. 49-50.

olağanüstü mahiyeti hem de tartışmalı doğası sebebiyle sınırları net bir şekilde belirlenemediğinden mutlak manada mucize tanımı yapmak pek mümkün olmamıştır. Bu bilgiler ışığında bu başlık altında mucize olgusu hem kavramsal hem de terimsel anlamda ele alınacaktır. Daha sonra bu olgunun Eski Ahit ve Yeni Ahit metinlerinde kullanım biçimleri ortaya konularak zamanla gelişimi üzerinde durulacaktır.

2.1. Mucize Kavramı ve Tanımı

Batı dillerinde; *harika*, *olağanüstü*, *hayret verici*, *şaşırtıcı*, *müthiş*, *şahane*, *mükemmel*² ve dilimizde de *harika*, *garibe*, *ucube*, *keramet*, *tuhaf*, *tabiatüstü* gibi anlamlara gelen; İngilizce’ de kökeni “mirari”³ kelimesine dayanan, Latince “miraculum”⁴ ve İbranice “nes/mease” sözcüklerinden türeyen “miracle” kelimesi ile ifade edilen mucize kavramı en genel anlamda, “merak edilen veya hayret edilen şey” manasına gelmektedir.⁵ Arapça’da kudretin zıddı olan “acz” kökünden türeyen mucize (معجزة) kavramı, sözlükte, “bir şeye güç yetirememek” anlamına gelen “acz” kökünden türeyen “mûciz”, “âciz bırakan” kavramının isim halidir.⁶ “Mûciz” kelimesinin sonuna “ta” eki getirilerek “mucize” kavramı zuhur etmiş; “asla güç yetirilemeyen, kesinlikle aciz bırakan” anlamları meydana gelmiştir.⁷ Bu kelime, “acz” fiilinden ism-i fâil olarak kelimenin sonunda bulunan “tâ”, “el-allâmetü” ve “rivâyetü” kelimelerinde olduğu gibi müenneslik alâmeti olmayıp, mübalağa anlamında kullanılmaktadır. Bunun yanında, “acz” kökünden, “öne geçmek, başkalarını aciz bırakmak; engel olmak, hızını

² Ayrıca mucize kavramına karşılık Batı dillerinde, İtalyanca “*miracolo*”, Fransızca “*miracle*”, Almanca “*wunder*” ve İspanyolca “*milagro*” gibi sözcükler kullanılmakta ve “*Harika*, *olağanüstü*, *hayret verici*, *şaşırtıcı*, *müthiş*, *şahane*, *mükemmel*, *korkunç işler*, *imkânsız işler*” gibi anlamlara gelmektedir. (Max Pedra Cappuccino Francesco da Scandiano, *Türkçe-İtalyanca Sözlük*, Çev. S. Artemel&T. Çakın, İzmir: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1966, s. 289; Cybele Berk&Michel Bozdemir, *Fransızca-Türkçe Genel Sözlük*, İstanbul: Doğu Kütüphanesi, Birinci Baskı, 2009, s. 328; Mehmet Faruk Bayrak, *Almanca-Türkçe Türkçe-Almanca Sözlük*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, s. 640; İnci Kut, *Büyük Türkçe-İspanyolca Sözlük*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2003, s. 441).

³ Antik inançlarda mucize olgusunu tartışan dinler tarihi araştırmacısı Kürşat Demirci, mucizenin kavramsal etimolojisinde İngilizce’deki “miracle” ve eski İngilizce’deki “mirari” (mucize) kelimelerinden hareketle “mirror” (ayna) sözcüğüne dikkat çekmektedir. Demirci, burada çok ayrıntıya girmeden mucize kelimesinin “ayna” sözcüğüyle enteresan ilişkisine vurgu yapmaktadır. Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm’da mucizenin genellikle ilahi faillîğe atfedilmesi ve Tanrı’nın varlığının işareti şeklinde izafe edilmesi “ayna” sözcüğüyle ilişkilendirilecek olursa mucize, “Tanrı katından yeryüzüne bir yansıma” şeklinde yorumlanabilir. Böylece Tanrı’nın katından gelen ve O’na olağan olan durum beşere olağanüstü olarak tezahür etmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Kürşat Demirci, “Antik İnanç ve Kültürlerde Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, Birinci Basım, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015, s.35.)

⁴ Ayrıca mucize kavramı için Latince “*mirâcul*, *mirâcum* ve *mirâculus*” gibi kelimeler de kullanılmaktadır. (“Miraculum”, *Latince-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995, s. 369).

⁵ William Dewar, “What is a Miracle?”, *The American Journal of Theology*, 8(2), 1994, s. 240; Eileen Daspin, *The Life of Jesus, Performing Miracles*, New York: The Association of Magazine Media, 2017, s. 44.

⁶ H. İbrahim Bulut, “Mucize” madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2020, s. 350.

⁷ Adil Bebek, “Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed’e Nispet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(18), 2000, s. 121.

kesme, kararsızlık; bir şeyin sonu ve arkası” gibi anlamlar da türemektedir.⁸ Ayrıca “aciz” kökünden türeyen “mucize” kelimesi, başkalarını âciz bırakan, harika anlamında da kullanılmaktadır.⁹ Aslında âciz bırakmak, meydan okuyanın vasfı olarak düşünülmektedir. Burada, bir şeyi nedenine binaen mecâzi olarak, kendisiyle meydan okunan şeye isnâd edilerek bilinen bir işin adı olarak tasvir edilmektedir. Bu yüzden mucize kelimesinin sonunda bulunan “tâ” harfinin “el-hakîkatü” (الحقيقة) deki gibi sıfattan isimleşme hali olduğu iddia edilmektedir. Ortaya çıkan harikulade olay karşısında insanlar âciz kaldıkları ve karşılık veremedikleri için bu tür olayları “mucize” olarak adlandırmaktadır.¹⁰ Buna göre mucize sözlükte genel olarak, “güçsüz kılan, aciz bırakan, takatsizlik veren iş, karşı konulamaz, harika olay, hızını kesmek, bir şeyin sonu ve arkası, engel olmak, bir şeyden geri kalmak ve öne geçmek” gibi anlamlarda ifade edilmektedir.¹¹

Mucize, terimsel anlamda ele alındığında ise Batılı ve Doğulu düşünürlerin bu hususta tanımları oldukça önemlidir. Batılı düşünürlerin mucize tanımları, genellikle farklı perspektiflerden ele alınmakta ve çeşitli şekillerde yorumlanmaktadır. Bunun sebebinin ise daha çok düşünürlerin farklı teolojik ve felsefî yaklaşımlarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Dolayısıyla bazı tanımlar, mucizeyi “doğüstü bir olay” olarak gören bir yaklaşıma sahipken, diğerleri ise mucizenin daha çok “insanların zihninde yarattığı etkiye” odaklanmaktadır. Böylelikle Batı dünyasında bu tür olayları kabul eden ve reddeden olmak üzere iki farklı kesim ortaya çıkmaktadır. Mucizeyi kabul eden bazı Batılı düşünürlerin bu olguya dair tanımları şu şekildedir:

Skolastik düşünür Thomas Aquinas’a (1225-1274) göre mucize, “yalnızca Tanrı’nın gücüyle gerçekleşebilen ve insanın aklının kavrayamayacağı bir olgudur”. Ona göre, mucizeler insanların Tanrı’nın varlığına inanmalarına ve onun gücünü görmelerine yardımcı olur.¹² Alman Oryantalist Friedrich Max Müller (1823-1900) ise mucizeyi, “zayıf insanlar tarafından anlaşılmayan, kanuna uygun olmayan ve etki zincirini kırar gibi görünen şey” olarak tanımlamıştır.¹³ Alman din bilimci Rudolf Otto’ya (1869-1937) göre mucize, “dini yaşamın temeli olan kutsal veya kutsalın “rasyonel olmayan” yönlerini ifade etmek için etkin rol

⁸ Adnan Demircan, *İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler: Din Dilinde Mucize*, 1. Baskı, İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015, s. 180.

⁹ Nûrettin Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’-d-din (Maturidiyye Akaidi)*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Lâleli Kitabevi, 1979, s. 46.

¹⁰ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, 2. Baskı, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, s. 25-26.

¹¹ Ayıca bkz. İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: DİB Yayınları, 2005, s. 455.

¹² Thomas Aquinas, “Summa Contra Gentiles”, *The Catholic Primer*, Çev. Joseph Rickaby, III, 100, 2005, s. 474.

¹³ Friedrich Max Müller, *Thoughts on Life and Religion*, Germany: Outlook Verlag GmbH, 2020, s. 73.

oynayan muhteşem (numinous) kavramdır”.¹⁴ Amerikalı varoluşçu filozof Paul Tillich (1886-1965) ise mucizeyi, “gerçekliğin rasyonel yapısıyla çelişmeyen şaşırtıcı, sıra dışı ve sarsıcı bir olay” olarak tanımlamıştır.¹⁵ İngiliz felsefeci Richard Swinburne ise mucizeyi, “olağanüstü türden Tanrı tarafından meydana getirilen ve dini öneme haiz bir olay” şeklinde açıklamıştır.¹⁶ Amerikalı Fransisken rahip Daniel Sulmasy’e göre mucize, “ampirik bilimsel bilgi açısından son derece sıra dışı veya tarihsel olarak eşi benzeri görülmemiş ve inananlar tarafından onaylanması gereken olaydır.”¹⁷ Özellikle Swinburne ve Sulmasy’nin mucizeyi hem dini ve hem de bilimsel bir kavram olarak çift yönlü ele aldığı anlaşılmaktadır.

Buna karşın mucizeyi reddeden bazı Batılı düşünürlerin bu olguya dair tanımları ise şu şekildedir: Fransız düşünür Blaise Pascal’a (1623-1662) göre mucize, sadece inananlar için gerçekleşmektedir. O, bir insandaki imanın, mucizenin gerçekleşmesine neden olabileceğini savunmuştur. Yani ona göre mucizeler, “inanan bir insanın inancının bir parçası” olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁸ Hollandalı filozof Baruch Spinoza’ya (1632-1677) göre ise mucize, “rasyonel bir açıklaması olmayan, onu tecrübe eden kişi tarafından nedeni bilinmeyen doğal olaylardır”. Ona göre, doğa yasalarının tümü bellidir ve mucizeler bu yasaların bir parçasıdır.¹⁹ İngiliz filozof John Locke (1632-1704) ise mucizeyi, “izleyicinin kavrayışının üstünde ve onun kendi görüşüne göre kurulan doğa yasalarına aykırı hassas bir olay” olarak tanımlamıştır. İskoç filozof David Hume’a (1711-1776) göre de mucize, “Tanrı iradesinin ya da görünmeyen bir amilin araya girmesi sonucunda tabiat kanunlarında meydana gelen kırılma; ve doğa yasalarına göre olması gereken bir olayın, doğa yasalarını geçersiz kılacak şekilde gerçekleşmesidir.”²⁰ Ayrıca ona göre, bir mucizenin gerçekleşmesi için, doğa yasalarının bozulması gerekir ki, bu da mantıksal olarak mümkün değildir. Alman filozof İmmanuel Kant (1724-1804) ise mucizeleri, “rasyonel olarak açıklanamayan, doğa yasalarının dışında meydana gelen olaylar” şeklinde izah etmiştir.²¹ Danimarkalı düşünür Søren Kierkegaard (1813-1855) ise mucizeyi, insanların zihinlerinde yarattığı bir etki olarak açıklamıştır. Ona göre, insanlar, mucizeyi Tanrı’nın bir işareti olarak görmekte ve bu yaklaşım onların inançlarını güçlendirmektedir.

¹⁴ Stuart Sarbacker, “Rudolf Otto and The Concept of The Numinous”, *Oxford Research Encyclopedia of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 1.

¹⁵ Paul Tillich, *Systematic Theology*, c. I, London: University of Chicago Press, 1953, s. 130.

¹⁶ Richard Swinburne, *The Concept of Miracle*, ed. W.D. Hudson, New York: Macmillian Press, 1970, s. 1.

¹⁷ Daniel Sulmasy, “What Is a Miracle?”, *Southern Medical Journal*, 100(12), 2007, s. 1223.

¹⁸ Blaise Pascal, *Thoughts*, Garden City: NY Doubleday, 1961, s. 803-5.

¹⁹ Spinoza Baruch, “Theological-Political Treatise”, *Spinoza Complete Works*, Çev. Samuel Shirley, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002, s. 455.

²⁰ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Norman Kemp, ABD: Bobbs Merrill Indianapolis, 1947, s. 77.

²¹ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, Çev. J.M.D. Meiklejohn, Chicago: Harper & Row, 1971, s. 343-48.

Amerikalı filozof William James'e (1842-1910) göre de mucize, "insanların zihinlerinde yarattığı bir etkiye ek olarak, gerçekten doğa yasalarının dışında gerçekleşen olaylardır". Ancak, ona göre, bir mucize iddiası her zaman açık bir şekilde kanıtlanamaz ve tartışmaya açıktır.

Batılı düşünürlerin mucize inançları kabul edilebilirlik ve kabul edilemezlik açısından ele alındığında mucize tanımları arasında her ne kadar farklılıklar olsa da genel olarak mucizelerin, "doğal yasaların ötesinde, tanrısal veya rasyonel açıklanamayan olaylar" olarak kabul edildiği ya da değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Buna ek olarak, Batı tarafında genellikle mucize doğa kanunlarına bir "istisna" ya da "aykırı" olarak anlaşılan ve başka bir şekilde açıklanması mümkün olmadığı için "ilahi faillığe atfedilen dini bir kavram" olarak da yorumlanmaktadır.

Doğulu (Müslüman) düşünürler ya da diğer bir deyişle İslâm düşünürleri de mucizeleri tanımlamak için farklı yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Ancak, bu yaklaşımlar birçok noktada Batılı düşünürlerin tanımlarından farklılık göstermektedir. Örneğin, İslâm düşünürlerinin çoğu, mucizelerin Allah'ın izniyle yalnızca peygamberler tarafından gerçekleştirildiğini savunmakta ve buna ek olarak "veli" gibi Allah'a yakın kimleselerin de olağanüstü olaylar (keramet) gösterebileceğini ileri sürmektedir. Bunun yanında Batılı düşünürlerin aksine İslâm düşünürlerinin hemen hepsi mucize olgusunu kabul etmektedir. Ancak mucizenin doğa kanunlarının dışında gerçekleşen olağanüstü bir olay veya gerçekleşmesi imkânsız gibi görünen bir olay olarak düşünülmesi her iki tarafın benzeştirdiği önemli noktalardan biridir. Bu bağlamda bazı İslâm düşünürlerinin mucize tanımları şöyledir:

Nişaburlu mutasavvıf Ebu Hafs (ö. 260/874) mucizeyi, "eşyanın alışılmış düzeninden sapan ve peygamberler tarafından ortaya konulan bir olay" şeklinde tanımlamıştır.²² Maturidi kelamcılardan Nureddin Sâbûnî (ö. 580/1184) ise mucizeyi "peygamberlik iddiasında bulunan kişinin inkâr edenlere karşı benzerini getirmekten aciz kalacakları harikulade olaylarla onlara meydan okuması" olarak açıklamıştır.²³ Eşari kelamcılarının İci'ye (ö. 756/1355) göre ise mucize, "Allah'ın peygamberi olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu kanıtlaması" demektir.²⁴ İranlı İslâm düşünürü Teftâzânî (ö. 792/1390) ise mucizeyi "peygamber olduğunu ileri süren bir kimsenin, bu iddiayı kabul etmeyen kimselere (kafirlere) karşı -meydan okumak üzere- elinde bulunan ve eşyanın mut'ad (alışılmış) düzeninden inhiraf eden (sapan) öyle bir

²² Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, s. 25.

²³ Aktr. Karadeniz, s. 28.

²⁴ Karadeniz, s. 28-29.

şeydir ki, bu kimselerin bir benzerini yapmalarını imkânsız kılan hal” olarak tanımlamıştır.²⁵ İslâm filozofu Farabi’ye (ö. 870/950) göre ise mucize “bir insanın bilgi ve becerilerinin ötesinde olan” bir olaydır. Ona göre mucize, Allah’ın bir peygamber aracılığıyla gerçekleştirdiği “olağanüstü” bir eylemdir. Bununla birlikte o, gerekli çabaları gösteren ve dünyevî arzulardan nefsinin arındıran her insanda bulunan olağanüstü bir yetenek olduğunu savunmuştur.²⁶ Türk düşünür İbn Sina (Avicenna) (ö.980/1037) ise, mucizeyi “Allah tarafından, peygamberlerin peygamberlik iddialarına bir delil olarak gösterdikleri olağanüstü olaylar” ve “Allah’ın varlığına ve birliğine işaret eden olaylar” olarak izah etmiştir. Ona göre bu tür olaylar peygamberlerin Allah’tan vahiy aldıklarını doğrulamaktadır.²⁷ İslâm düşünürü Endülüslü tarihçi İbn Hazm (994-1064) ise mucizeyi “bir delil”, “kanıt” veya “işaret” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre mucize, “Allah’ın bir peygamber aracılığıyla gerçekleştirdiği olağanüstü bir olaydır” ve bu olay, Allah’ın varlığı ve birliği gibi temel inançları doğrulamaktadır. Türk mutasavvıf Gazali’ye (1058-1111) göre ise mucize “Allah’ın peygamberleri aracılığıyla gerçekleştirdiği olağanüstü olaydır”. Endülüslü İslâm felsefecisi İbn Rüşt (1126-1198) ise mucizeyi “bir kural”, “kanun” veya “yasa” şeklinde açıklamıştır. Ona göre mucize, doğal yasalara aykırı olan bir olaydır. İslâm düşünürü İbn Teymiyye’ye (1263-1328) göre mucize “insanların yeteneklerini aşan” bir olaydır. O, mucizelerin “Allah’ın bir peygamber aracılığıyla gerçekleştirdiği, insanların normal koşullarda gerçekleştiremeyeceği eylemler” olduğunu ileri sürmüştür. Osmanlı şeyhülislamı İbn Kemal (ö. 940/1533) ise mucizeyi “peygamberlik iddia eden şahsın elinde, alışılmış/mu’tad olandan menetme veya mu’tad olmayanı getirme suretiyle inkâr edenleri, karşı koymaktan acze düşürecek tarzda ortaya çıkan bir iş, yani benzerini getirmekten inkârcıları acze düşüren şey” olarak tanımlamıştır.²⁸

Görüleceği üzere İslâm düşünürlerinin mucize tanımları arasında bazı nüanslar olsa da genel olarak mucizeler, “Allah’ın izniyle peygamberlerin doğa kanunlarına aykırı olarak gerçekleştirdiği olağanüstü olaylar” şeklinde değerlendirilmekte ve bu tür olayların “Allah’ın varlığına, birliğine ve kudretine işaret etmek ve peygamberlerin peygamberliklerinin gerçekliğini kanıtlamak için verildiğine” inanılmaktadır. Bunun yanında genellikle mucize

²⁵ Karadeniz, s. 29.

²⁶ Necip Taylan, *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (Farabi, Fususu’l Hikem, s. 72’den alıntılanarak), İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994, s. 143-44.

²⁷ İbn Sina, *Kitabu’ş Şifa, Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, c. I-II, İstanbul: Litera Yayınları, 2005, s. 196-98; İbn Sina, *Risaletü’l-Fi’l ve’l-İnfial*.

²⁸ Karadeniz, a.g.e., s. 29-30.

olgusu “doğa kanunlarına aykırı ve doğaüstü olarak Allah’a atfedilen bir kavram” şeklinde açıklanmaktadır.

Son tahlilde Batılı ve İslâm düşünürlerinin mucize tanımları karşılaştırıldığında bu tanımlarda birtakım benzerlikler olduğu gibi bazı farklılıklar da söz konusudur. Bu bağlamda her iki taraf da mucizeyi genellikle olağanüstü ve tabiat kanunlarına aykırı olaylar şeklinde açıklamakta ve bu olayları bir yaratıcıya atfetmektedir. Ancak mucizelerin yaratıcısı noktasında her iki tarafta görünürde bir benzerlik olsa da aslında önemli farklılıklar söz konusudur. Buna göre Batılı düşünürlerin pek çoğu mucizelerin yaratıcısı olarak Tanrı’ya ve bununla birlikte İsa Mesih’e atıfta bulunurken, İslâm düşünürleri ise yalnızca Allah’ın mucize yaratıcısı olduğunu kabul etmektedir. Bunun yanında bu düşünürler açısından mucizeler, peygamberlere özgülük, peygamberliğe bir delil şeklinde izafe edilirken, Batılı düşünürlerin bu tür ifadelerle yer vermediği görülmektedir. Öte yandan bazı İslâm düşünürlerinin mucize tanımlarında “velilere ve kerametlerine” atıfta bulunulurken, Batılı düşünürlerin mucize tanımlarında ise böyle bir inanç yoktur. Ayrıca Batılı ve İslâm düşünürleri olağanüstü görünen ve bazıları tarafından mucize olarak kabul edilen olaylara da dikkat çekmişlerdir. Ancak bu hususta iki tarafın yaklaşımlarında birtakım farklılıklar söz konusudur. Buna göre özellikle Katolik teologlar bu tür olayları “sahte mucize” ya da “sözde mucize” olarak telaffuz etmekte ve genel olarak onları “harikalar” kavramıyla ifade etmektedirler. Onlara göre bu tür olaylar aslında şeytan tarafından gerçekleştirilen bir aldatmacadan ibarettir. Buna karşın İslâm düşünürleri ise bu hususta Kur’an-ı Kerim temelli olarak “istidrâc” kelimesini kullanmakta ve bu tür olayları genellikle “nimet gibi görünen şeytanın aldatmacası” olarak açıklanmaktadır. Bu noktada Katolik düşünürlerin yorumlarıyla her ne kadar bir benzerlik söz konusu olsa da İslâm düşünürleri onların küfür içerisinde bulunan bazı kişilere Allah tarafından sınama amacıyla verilen “harikuladeler” şeklinde değerlendirmektedirler. Bu yüzden Hristiyanlıktaki sahte mucize anlayışını İslâmdaki istidrâc inancıyla karıştırmamak gerekir.²⁹

2.2. Hristiyan Kutsal Metinlerinde Mucize

Hristiyanların Kutsal Kitap’ı Eski Ahit ve Yeni Ahit olarak iki bölüme ayrılmaktadır. Bu bölümlerde anlatıların mucize kavramı etrafında döndüğü ve bu kavrama göre şekillenip

²⁹ İslâm düşünürlerinin çoğu, bu tür olayları doğrudan Allah’a izafe etmekte ve bu harikuladeliği şöyle sınıflandırmaktadır: peygamberlere verilen “mucize”; veli kullara verilen “keramet” ve bunlar dışında mübarek olmayan sıradan insanlara ise verilen “istidrâc” şeklindedir. Şeytanın aldatmacası olarak bilinen bu nitelik genellikle Allah’ın bir imtihanı ve hikmeti olarak kabul edilmektedir. Öte yandan bu üç kavramın asla birbirlerine karıştırılmaması gerektiğine vurgu yapılmakta ve buna aykırı davranışlar günahkâr olarak görülmektedir. (İsmail Durmuş, “İstidrâc” madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s. 328-29).

değer kazandığı görülmektedir. Hristiyan Kutsal Kitap'ının ilk bölümü olan Eski Ahit'te bu kavram birçok yerde çeşitli şekillerde geçmiş ve değişik anlamlarda kullanılmıştır. Aynı şekilde Kutsal Kitap'ın ikinci bölümü olan Yeni Ahit'te de mucize geleneği sürdürülmüştür. Bu iki bölümü alt başlıklar halinde ayrı ayrı analiz etmek konunun daha iyi anlaşılması bakımından faydalı olacaktır.

2.2.1. Eski Ahit'e Göre Mucize

Eski Ahit'teki metinlerde doğrudan mucize kavramı yoktur. Ancak bu metinlerin ana dili özelliğine sahip İbranice dikkate alındığında bu dilde kullanılan “ôt” (78 kez geçer), “İşaret” (Septuagint sêmeion) ve “môfêt” (36 kez geçer), “müsrif” (Septuagint teras) (18 kez geçer) gibi kelimeler mucize kavramı ile ilişkilendirilebilmektedir. İbranice'deki bu kelimelerin çevirilerine bakıldığında mucize kavramı bir mesaj olarak açıklanabilmektedir. Bununla birlikte “Môfet” kelimesinin tek başına “alamet” anlamı da bulunmaktadır.³⁰ Ayrıca Tevrat'ta “Nifelâ'ôt” (tekil olarak ender), “harikalar” (Septuagint thaumasia) veya pl', “harikalar yaratmak” fiili; nôrâ'ôt “korkutucu eylemler” (44 kez geçer); gevoûrôt, “sömürüler”; ma'aséh³¹ (Septuagint ergon), “eylem” veya “iş”, kapsayıcı bir terim; paradokson; üstünlük, “olağanüstü” gibi kavramlar da kullanılmaktadır.³²

Yahudiliğin kanonik koleksiyonu Tanah'ta ise mucize kavramı yerine genellikle *işaretler* anlamında “ôtot” (Gr. *signes*) kavramı kullanılmaktadır.³³ Bu kavram, her zaman bir duaya uygun olarak konulmuş olup, genellikle Yehova'nın merhametine delalet etmektedir. Bunun yanında *harikalar* anlamında “moftim”³⁴ (Gr. *prodiges*), *hayret uyandıran, şaşılacak işler* anlamında “niflâ'ab”³⁵ (Gr. *merveille*, *pele-niflâ*), *korkunç işler* anlamında “nora”³⁶ (Gr. *efrayant*) ve *nihayet büyük, kudretli ve insan için imkânsız işler*³⁷ gibi anlamlara gelen kavramlar zikredilmektedir. Ayrıca Tanah'ta mucize anlamında aynı kökten geldiği düşünülen “pele” ve “niflâ” (ot) olarak iki farklı kavramın da kullanıldığı dikkat çekmektedir.³⁸ Genellikle bu kavramlar, Tanrı'ya izafe edilen “harikulade olaylar ya da şeyler” anlamlarına gelmektedir.³⁹

³⁰ Ezekeil 12:6–11

³¹ AuQ7.

³² Jean Yves Lacoste, “Miracles”, *Encyclopedia of Christian Theology*, New York: Routledge, 2005, s. 1038.

³³ Çıkış 10:1; Eski Ahit'te yer alan mucizevî olaylara dair anlatılarda mucizeler daha çok Tanrı'nın kurtarıcılık ve yardım severlik niteliğiyle ilişkilendirilmektedir. Bu durumun ise Yahudilerin “seçilmişlik” kimliğinden kaynaklandığı düşünülmektedir. (“Miracles” madd., Bill T. Arnold & H.G.M. Williamson (eds), *Dictionary of The Old Testament Historical Books*, Leicester, England: Inter-Varsity Press, 2005, s. 697).

³⁴ Tesniye 7:19; Çıkış 34:10.

³⁵ Çıkış 15:11; 34:10; 14:22; Eyup 37:5; Mezmurlar 71:17; 86:10; 106:7

³⁶ Çıkış 34:10; I. Samuel 7:23.

³⁷ Çıkış 15:11; 34:10; Sayılar 14:22; Tesniye 4:36; 6:22; Mezmurlar 77:14; 86:10; 106:2.

³⁸ Bkz. Salime Leyla Gürkan, “Diğer Dinlerde Mucize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.30, Ankara: TDV Yayınları, 2020, s. 351-354.

³⁹ Çıkış 3:20; Yeşu 3:5.

Ancak “niflâ” (ot) kavramı daha çok peygamberlikle ilişkilendirilmektedir.⁴⁰ Öte yandan *işaret* ve *kehanet* anlamlarına gelen “mofet(im)” sözcüğünün de mucize kavramıyla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır.⁴¹ Buna göre Musa’nın yılanı dönuşen asası Tanah’ta “mofetim” olarak ifade edilirken Firavun’un kahinlerinin yılan şeklini alan asaları ise *hile*, *sihir* ve *büyü* anlamlarına gelen “*lehatim*” kavramıyla telaffuz edilmektedir.⁴² Dolayısıyla Yahudilik’te bazen yalancı peygamberlerin de Tanrı’nın muradıyla mucizeler gösterebileceğine inanılmaktadır. Ancak bu “sözde mucizelerin” aslında insanlara Tanrı’nın bilgisi ve sevgisinin verilmediğı için “yanıltıcı” bir özelliğı sahip olduğu düşünölmektedir.⁴³ Ayrıca Yahudi kutsal metinlerinde mucize kavramına karşılık gelen kelimelerin hepsinde bir iddianın doğruluğunu ispat etmek için mucizelerin tek başına yeterli görölmediğı de anlaşılmaktadır.⁴⁴ Bununla birlikte Tanah’ta mucize, bazen “yeni bir yaratma” olarak görölmemekte⁴⁵, buna bağılı olarak da daha önce “benzeri görölmemiş olağanüstü bir olay” olarak⁴⁶, bazen de “beklenmedik” ancak “olağan” bir olay⁴⁷ şeklinde de ifade edilmektedir. Tanah’ta harikulade veya beklenmedik olaylara dair yaygın ifadeler olmasına rağmen, Yahudilikte mucizelerin her zaman “kararsızlıkla” kabul edildiğı bilinmektedir.⁴⁸

Ortaçağı Yahudi anlayışında mucizelerin Tanah’ın gerçekleriyle felsefi-ilmî doğrular arasında uzlaşma çabası içerisinde olduğu görölmemektedir. Bununla birlikte bu dönemde Tanrı’yı tabiatüstü bir güç olarak görmeyen Aristo felsefesi ile Yahudi rabinik düşüncesini

⁴⁰ Çıkış 4:1-9; Sayılar 14:22.

⁴¹ Sayılar 29:3; I. Krallar 13:3.

⁴² Çıkış 7/8-13.

⁴³ Kenneth Seeskin, “Miracles in Jewish Philosophy”, *The Cambridge Companion To Miracles*, ed. Graham H. Twelftree, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 262.

⁴⁴ Bkz. Tesniye 13:2-4.

⁴⁵ Sayılar 16/30.

⁴⁶ Çıkış 34/10.

⁴⁷ Sayılar 9/18-23.

⁴⁸ Yahudi yazar Yair Zakovitch İbranicede doğrudan mucize kavramının bulunmayışını gayri meşru bir arayış olarak değerlendirmektedir. Bir başka neden ise eski İbranilerin dünya görüşü ile İngilizcedeki mucize kavramının anlamsal açıdan farklılık göstermesine dayandırılmaktadır. Nitekim mucize kavramına karşılık geldiğı düşünölen (*ôt* “işaret, belirti, imza, afiş” (*Hâkim* 6:17), *môpet* “merak, işaret” (1. *Krallar* 13:3), *niple* “ôt” “harikalar, şaşırtıcı olaylar” (*Yeşu* 3:5), *gedolôt* “harika şeyler, büyük şeyler” (2. *Krallar* 8:4) gibi sözcükler “doğa yasaları ile açıklanamayan ve dolayısıyla ilahi olaylara atfedilen bir olay veya doğaüstü bir eylem” şeklinde tanımlanmaktadır. Eskatolojik açıdan ise bu tür olayların Tanrı’nın varlığına, fiillerine ve amaçlarına işaret ettiğı ve bunun yanı sıra bir bilgelik anlamı taşıdığı ifade edilmektedir. Ayrıca özellikle *ôt* sözcüğü, “peygamberliğin kanıtı” olarak değerlendirilmektedir. (Sayılar 2:2; Hak. 6:17). *Môpet* sözcüğü Tanrı’nın yargıları ile doğrudan ilişkilendirildiğı için teolojik bir kavram olarak değerlendirilmekte ve “Tanrı’nın varlığının bir işareti” olarak ifade edilmektedir. (1. *Krallar* 13:3, 5). *Niple* “ôt” sözcüğü ise insan iradesinin üstünde “olağanüstü bir olay” şeklinde yorumlanmaktadır. (Yas. 17:8). *Gedolôt* sözcüğünün ise peygamberler ve diğer insanlar olmak üzere iki farklı boyutunun olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda *gedolôt* sözcüğü peygamberlerin yaptığı büyük işler olarak Tanrı’nın eylemine işaret ederken (2. *Krallar* 8:4), diğer insanlarda ise gurura işaret etmekte ve olumsuz bir durum olarak değerlendirilmektedir. (Mezmurlar 12:3). Bununla birlikte bu tür olayların kabul edilmesi ve olaylara verilen önem, kişinin algısı, ideolojisi ve Eski Ahid’e olan inancıyla yakından ilişkilendirilmektedir. (Arnold & Williamson, s. 695-701).

uzlaştırmaya çabalayan Maimonides gibi filozofların da olduğu bilinmektedir. Bunlar mucizeleri doğa yasalarına aykırı görmeyerek bilhassa Tanah'ta yer alan mucizeleri kabul etmektedir. Bu düşüncenin önde gelen gruplarından Neoplatonizm Yahudi filozofları (örneğin Saadiah Gaon) için mucizenin imkânı meselesi bağlamında bir problem teşkil etmemektedir.

Yahudiliğin sözlü geleneği olan Talmud'da ise genellikle mucize -bilhassa da Tanah'ta yer alan mucizeler- tartışmasız bir şekilde kabul edilmektedir. Ancak mucizelerin gücüne bir atıfta bulunulmamaktadır. Nitekim Talmud geleneğinin otoritesini oluşturan Rabbanilere göre mucizeler, “yaratılışın başlangıcında Tanrı tarafından öngörülmüş veya planlanmış olan ve zamanı geldiğinde ortaya çıkan olaylar” şeklinde açıklanmaktadır.⁴⁹ Bu anlayışta mucizelerden “medet” umulması yasaktır. Ancak buna rağmen Talmud'ta bu şekilde birçok mucize rivayet edilmektedir.⁵⁰ Ayrıca Yahudi geleneklerini kapsayan bu dini metinlerde diğerlerinden farklı olarak mucizeleri hak eden dindarların olmaması sebebiyle mucize döneminin kapandığı inancı vurgulanmaktadır.⁵¹

Yahudiler arasında ikinci Musa olarak zikredilen ve Yahudi kredosunu sistemleştiren Yahudi filozofu Maimonides (1135-1204) diğer bir adıyla Musa bin Meymûn, “*Guide of The Perplexed*” (Şaşkınlar için Rehber) adlı eserinde Yahudi kutsal metinlerinden hareketle mucizelere “teolojik” bir boyut kazandırmıştır. Bu bağlamda Maimonides, mucizelerin doğaya aykırı olmadığını, doğaya kodlandığını ve Tanrı'nın dilediği anda harekete geçtiğini iddia ederek, bilimsel ve dini yaklaşımları uzlaştırma çabasında olmuştur.⁵² Ona göre mucize olasılığını reddetmek Tanrı'nın tasarruf gücünü inkâr etmek demektir. Bu yüzden o, mucizelerin doğa yasalarını ihlal ettiğini düşünerek reddedilmesine karşı çıkmaktadır.⁵³ Buna bağlı olarak o, mucizelerin “sürekliliğine” de karşı çıkmakta ve onların “nadir olaylar” olduğu üzerinde durmaktadır. Çünkü ona göre aksi takdirde olağanüstü olaylar olarak nitelendirilen mucizeler sıradanlaşacak ve önemini kaybedecektir.⁵⁴ Ayrıca, bir haham ve aynı zamanda Yahudi filozofu olan Saadiah Gaon (M.S. 882-942), Yahudi kutsal metinlerinden hareketle

⁴⁹ Aboth 5/6 (Kudüs Talmud'u), Erişim Tarihi: 21 Ekim 2021 <https://torah.org/learning/rambam-talmudtorah-tt5-6/>; https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Nedarim.7.8.1?lang=bi. Erişim 21 Ekim 2021); Alexander Guttmann, The Significance of Miracles for Talmudic Judaism, *Hebrew Union College Annual*, Vol. 20, 1947, ss. 363-406.

⁵⁰ Ta'anith 24 (a-b); Berakoth 27 (b)-28 (a) (<https://torah.org/learning/rambam-talmudtorah-tt5-6/>). Erişim 21 Ekim 2021).

⁵¹ Berakoth 20 (a); Ta'anith 18 (b) (Kudüs Talmud'u), Erişim Tarihi: 21 Ekim 2022 <https://torah.org/learning/rambam-talmudtorah-tt5-6/>; ayrıca bkz. Michael Levi Rodkinson, New Edition of the Babylonian Talmud, V. 5-6, New York: HardPress, 2018).

⁵² YT. Langerman, “Maimonides and Miracles: The growth of a (dis)belief”, *Jewish History*, 18(2), 2004, s. 147-72.

⁵³ Seeskin, a.g.e., s. 254.

⁵⁴ Seeskin, a.e., s. 259.

mucizeleri “Tanrı’nın yaratılışa müdahalesi” şeklinde açıklayarak, bu tür olayların imkânını “akli” verilerle açıklamanın önemine vurgu yapmaktadır.⁵⁵ Buna karşın bu tür görüşleri reddederek mucizede tanıklığa vurgu yapan Sefarad Yahudi filozof olan Judah Halevi gibi önemli kişilerin eserleri de vardır. Halevi’ye göre mucizenin bizzat kendisi bir nevi vahiy olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Sina vahyinin doğruluğu akla hitap eden bir özelliğe sahip olması değil, Musa ile beraber tüm İsrailoğullarını bizzat ve inkâr edilemez şekilde ilahi izharı tecrübe etmesine dayanmaktadır. Bu yüzden o, mucizede aklın değil “tanıklığın” esas alınmasını savunmaktadır.⁵⁶ Aynı şekilde Kabalist Yahudilerin de bu görüşü benimsedikleri görülmekte; ayrıca onlar mucizeyi “Tanrı’nın hakikatının peygamber eliyle gerçekleştirilen bir olay” şeklinde açıklanmakta⁵⁷ ve mucizelerin insanlığın faydasına olduğunu savunmaktadır.⁵⁸

Sonuç olarak, Eski Ahit metinlerinde⁵⁹ daha çok peygamberlere atfedilen birtakım olayların anlatılarında mucizeye karşılık geldiği düşünülen sözcüklerden hareket edilmektedir. Bu hususta, özellikle Yahudiler arasında ikinci Musa olarak zikredilen ve Yahudi kredosunu sistemleştiren Yahudi filozofu Maimonides, Eski Ahid’deki mucize anlatılarının hepsini gerçekleşmiş hakikatler olarak kabul eder. Eski Ahit’te mucize karşılığında aynı kökten geldiği düşünülen *nifelâ’(ot)*, *moftim/mofet(im)* ve *pele’* gibi Tanrı’ya atfedilen “harikalar veya şaşılacak işler” anlamına gelen İbranice sözcükler kullanılmıştır. Bu kelimeler analiz edildiğinde mucize, genellikle “eskatolojik olaylara” işaret etmekte ve “Tanrı’nın kendi halkını kurtarma eylemiyle” ilişkilendirilmektedir. Bu sözcüklerin hepsinin ortak noktası göz önünde

⁵⁵ Gaon Saadia, *The Book of Beliefs and Opinions*, London: New Haven Press, 1976, s. 163-64.

⁵⁶ Judah Halevi, *Three Jewish Philosophers*, Çev. I. Heinemann, New York: Athenaum, 1981, s. 58-63.

⁵⁷ Seeskin “Miracles in Jewish Philosophy”, s. 260.

⁵⁸ Seeskin, a.e., s. 261.

⁵⁹ Özellikle Eski Ahid’de işaret ve harikalar (Çıkış 4:8-9;17,28,30; 11:9-10) olarak karşılık bulan mucizeler, “hatırlanması gereken önemli olaylar” olarak belirtilmektedir. Tanrı’nın doğanın tüm işleyişi, kendi kendine var olan “Tanrı’nın devam eden faaliyetlerinin bir parçası” olarak kabul edilen ve özellikle insanın bilincini etkilediği ve Tanrı’nın yaratıcı ve kurtarıcı kimliğine işaret ettiğine inanılan mucizeler “taze vahiy” olarak da nitelendirilmektedir. Böylece mucizeler Tanrı’nın yer yüzüne müdahalesinin bir parçası olarak telakki edilmektedir. (T.D. Alexander & Brian S. Rosner, “Signs and Wonders” madd., *New Dictionary of Biblical Theology*, USA: InterVarsity Press, 2000, s. 775; (Bkz. Tesniye 7:19; 11:3; karşılaştırma için bkz. Dan. 6:27). Eski Ahit’in Çıkış bölümünde yer alan mucizevî olaylar (işaretler ve harikalar), Musa’nın inananları kurtuluşa ya da özgürlüğe götürmesiyle ilişkilendirilmektedir. Tanrı’nın halkı olarak nitelendirilen Yahudiler “seçilmişlik” kimliğiyle açıklanabilir. Ayrıca Musa’nın mucizeleri onun Tanrı’nın temsilci olduğunun bir alameti olarak da kabul edilmektedir. (Alexander & Rosner, “Signs and Wonders”, *New Dictionary of Biblical Theology*, s. 775). Yine İlyas ve Elisa peygamberlerin mucizevî hikâyelerinin daha çok İsa’nın kim olduğuna işaret eden olaylar olduğu ileri sürülmektedir. Ayrıca burada İsa’nın ve peygamberlerin mucizeleri karşılaştırılarak aralarında bir derecelendirme yapılmış ve İsa’nın mucizelerinin üstünlüğü belirtilmiştir. (Alexander & Rosner, “Signs and Wonders”, *New Dictionary of Biblical Theology*, s. 776; ayrıca bkz. 2. Krallar 4:42-44; Markos 6:32-44; 8: 1-10; Yuhanna 6:1-15). Mezmurlar’daki mucize anlatıları ise Tanrı’nın faaliyetinin bir işareti olarak ifade edilmekte ve inananların inancının pekişmesinde etkili bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Bunun yanı sıra söz konusu mucizeler Tanrı’nın sevgisinin bir göstergesi olarak da kabul edilmektedir. (Alexander & Rosner, “Signs and Wonders”, *New Dictionary of Biblical Theology*, s. 776; ayrıca bkz. Mezm. 26:7; 77:11; 78:11; 136:4; 135:6-9; 105:5; 96:3-5).

bulundurulduğunda bir bütün olarak mucize, “Tanrı’nın birliğine ve yer yüzüne müdahale edebilecek kudretine işaret eden beklenmedik olayların ortaya çıkması” olarak anlaşılabilir. Bu anlamda mucizeye karşılık gelen sözcüklerin “ayet” ve “sembol” gibi çeşitli manalarda da kullanıldığı çağdaş din bilimcisi Mark Chalil Bodenstein tarafından ifade edilmiş ve imanla yakından ilişkilendirilmiştir. Bunun yanında söz konusu terimler peygamberlerin misyonlarının teyidi olarak da kullanılmaktadır.

Bu teyid bakımından Yahudi kutsal metnlerinin tamamı göz önünde bulundurulduğunda mucizelerin üç boyutu dikkat çekmektedir: Birincisi, doğrudan Tanrı tarafından gerçekleştirilen mucizelerdir. Örneğin, Mısırlıların başına gelen musibetler bu türdendir.⁶⁰ İkincisi, Yehova’nın izniyle peygamberlerin göstermiş olduğu mucizelerdir. Örneğin, firavundan kaçan İsrailoğulları Kızıldeniz’de sıkışınca Yehova, Musa’ya “*Sen kendi asanı kaldır ve elini deniz üzerine uzat...*” diye emretmiştir. Bunun üzerine Musa denileni yapmış, deniz ikiye ayrılmış ve İsrailoğulları denizden geçerek firavundan kurtulmuşlardır.⁶¹ Üçüncüsü ise, bir peygamberin isteği üzerine Yehova’nın emriyle meydana gelen mucizelerdir. Örneğin, Musa bir kayadan su çıkmasını Yehova’dan istemiş ve kayadan su fışkırmıştır.⁶² Eritna şehrinin surlarının mucizevî bir şekilde yıkılması da bu tür mucizeye örnek gösterilmektedir.⁶³ Bu çerçevede mucizelerin yegâne yaratıcısı olarak Tanrı kabul edilmekte; bu tür olaylar Tanrı’nın varlığının ve kâinat üzerindeki otoritesinin bir delili olarak görülmektedir.⁶⁴ Öte yandan mucizeleri gerçekleştiren peygamberler ise yalnızca “aracılar” olarak nitelendirilmektedir.⁶⁵ Ayrıca Yahudi kutsal metnilerindeki mucize olgusunun tarihi süreç içerisinde geleneksel Tanrı merkezli mucize anlayışından zamanla sempatik, insanlarla ve doğayla özdeş olağan bir mucize anlayışına dönüştüğü görülmektedir. Son olarak, Yahudi kutsal metnlerinde mucize kavramı, Tanrı’nın İsrail halkına yardım etmek için yaptığı ve doğa yasalarını geçici olarak değiştirdiği olaylar olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla Tanrı’nın İsrail halkına sevgisi ve ilgisi bağlamında mucizeler Yahudilerin “seçilmişlik” özelliğiyle de ilişkilendirilmektedir.

⁶⁰ Çıkış 7/8-12; 34.

⁶¹ Çıkış 14/16-27.

⁶² Sayılar 20/2-11.

⁶³ Yeşu 6/1-6;20.

⁶⁴ Yahudi-Hristiyan mucize tartışmalarının temelinde bu öğretiy yatmaktadır. Mucize yaratıcısı olarak Tanrı’yı tek merci kabul eden Yahudiler, Hristiyanların İsa’yı mucize yaratıcısı olarak nitelendirmesine karşı çıkmakta ve bu yüzden en başından beri Hristiyan mucize anlayışını reddetmektedirler. (Geniş bilgi için bkz. Daniel Birnstiel, “Yahudilikte Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, 1. Baskı, İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015, s. 57-75).

⁶⁵ Xavier Jacob, *İsa Kimdir? İncil’e Göre*, 2. baskı, İstanbul: Ohan Basımevi, 1992, s. 46-47; ayrıca bkz. Xavier Jacob, “Bir Avuç Mucize”, *Hristiyan Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Ohan Basımevi, 1994.

2.2.2. Yeni Ahit'e Göre Mucize

Kutsal Kitap'ın ikinci bölümü, yani Yeni Ahit metinlerinde de doğrudan mucize kavramı yoktur. Ancak bazı kelimeler mucize kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Sinoptik İncillerde (Matta-Markos-Luka) İsa'nın mucizeleri için genellikle “dunami/dunamis” (güç gösterisi) ve “teras” (harikalar) kelimeleri çok sık kullanılırken, Yuhanna İncil'inde ise “sèmeion” (işaret, belirti) (27 kez geçer) ya da “ergon” veya “erga” (işler)” kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir.⁶⁶ Bu sözcüklerden hareketle genel anlamda mucize, “insanın etki alanı dışında, kutsal bir gaye için kutsal bir güç tarafından gerçekleştirilen bir iş” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁷ Öte yandan İngilizce karşılığı “miracle” olan mucize kavramı Latince “miraculum” kelimesinden türemekte ve “merak edilen veya hayret edilen şey” anlamına gelmektedir.⁶⁸ Ancak Hristiyan kutsal metinlerinde yer alan mucizelere merak ya da hayret uyandırmaktan daha fazla anlamlar yüklendiği anlaşılmaktadır.

İncil baplarında mucize kavramının yerine genellikle “magna/terata” (harika ya da şaşkınlık), “teras” (harikalar), “sèmeion/semela” (belirti), “dunamis/dunamis” (güç gösterisi, doğaüstü belirti ya da güçlü işler), “erga” (işler) “miraculum” (mucize), “spiritus sancti munera” (kutsal ruh armağanları) gibi kelimeler kullanılmaktadır.⁶⁹ Ancak İncillerde özellikle “şaşkınlık, belirti, güçlü işler ve işler”⁷⁰ gibi kelimelerin daha yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir.⁷¹ İncil yazarları tarafından çok sık kullanılan “şaşkınlık” (terata,) kelimesi, özellikle İsa'nın mucizelerine şahitlik eden kimselerin şaşkınlık ve hayret hallerini ifade etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kelime, mucizenin olağanüstü özelliğine işaret eden bir sözcük olarak kabul edilmektedir.⁷² Örneğin, “Adam kalktı, hemen döşeğini kaldırıp herkesin gözü önünde çıkıp gitti. Hepsi de şaşırıp kaldı.”⁷³ “Adam Petrus'la Yuhanna'ya yapışmıştı. Tüm halk bir arada, şaşkınlık içinde onlara koştu.”⁷⁴ Yaygın olarak kullanılan bir diğer kelime olan “sèmeion” (belirti) kelimesi, mucizenin doğrudan Tanrı'nın gücü ve yetkisi doğrultusunda

⁶⁶ Yves, “Miracles”, s. 1038; bkz. Yuhanna 5:36.

⁶⁷ Herbert Lockyer, *All the Miracles of the Bible: The Supernatural in Scripture: Its Scope and Significance*, 1965th edition, Michigan: Zondervan, 1961, s. 13.

⁶⁸ Daspin, *The Life of Jesus, Performing Miracles*, s. 44.

⁶⁹ Resullerin İşleri 2:19; İbranilere Mektup 2:4; Resullerin İşleri 2:22; Romalılara Mektup 15:19; Matta 12:38; Yuhanna 2:11.

⁷⁰ Bkz. Resullerin İşleri, 2:19 ve İbranilere Mektup, 2:4'üncü baplarda yer alan “terata”, Resullerin İşleri, 2:22 ve Romalılara Mektup, 15:19 baplarında yer alan “dunamis” ve Matta, 12:38 ile Yuhanna, 2:11'inci baplarda yer alan “sèmeion/semela” gibi kelimelerin mucize kavramına karşılık geldiği düşünülmektedir. (Micheal Poole, *Mucizeler: Bilim, Kutsal Kitap ve Yaşanmış Olaylar*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008, s. 39-40).

⁷¹ Serap Arsal Yüzgüller, “Batı Sanatında İsa'nın Mucizelerinin İkonografisi: Başlangıcından Karşı-Reformasyon'a Kadar”, *Doktora Tezi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 8-11.

⁷² Richard Chenevix Trench, *Notes on the Miracles of Our Lord*, London: Kegan Paul, Trench, Trübner&Co., 1895, s. 2.

⁷³ Markos 2:12.

⁷⁴ Resullerin İşleri 3:11.

gerçekleştirildiğini ortaya koymaktadır. Bu kelime ayrıca mucizeyi gösteren İsa Mesih'in kutsal yönüne de işaret etmektedir. Buna göre bu kelimenin, mucizelerin etik amacına da bir gönderme yaptığı anlaşılmaktadır.⁷⁵ Örneğin, “Bunun üzerine dinsel yorumculardan ve Ferisilerden bazıları ‘Öğretmen’ dediler. Elinden bir belirti görmek istiyoruz.”⁷⁶ “İsa bu ilk belirtiyi Galile'nin Kana kentinde gösterdi ve yüceliğini açıkladı. Öğrencileri O'na iman ettiler.”⁷⁷ “Dunamis” (Güçlü İşler) kelimesi ise, Tanrı'nın sonsuz ve sınırsız gücünü ve hâkimiyetini ifade etmektedir. Bu terimle Tanrı'nın insanlık üzerindeki gücü açıklanmaktadır. Ayrıca İsa Mesih'in kendi doğasında var olduğuna inanılan gücün simgesi olarak kullanıldığı da anlaşılmaktadır.⁷⁸ Örneğin, “O zaman İsa güçlü işlerinden birçoğunu yapmış olduğu kentleri kınamaya başladı.”⁷⁹ “Orada hiçbir güçlü iş yapmadı. Yalnız birkaç hastanın üstüne ellerini koyup onları sağlığa kavuşturdu.”⁸⁰ “Vay sana, ey Horazin! Vay sana, ey Beytsayda! Çünkü sizlerde yapılan güçlü işler eğer Sur'da ve Sayda'da yapılmış olsaydı, çoktan çul kuşanıp küle oturarak günahlarından dönerlerdi.”⁸¹ “Sizlere Ruh'u sağlayan ve aranızda güçlü işler yapan Tanrı, bunları ruhsal yasada buyrulan işleri yerine getirdiğiniz için mi, yoksa Sevindirici Haber'i iştirip iman ettiğiniz için mi yapıyor?”⁸² Son olarak, Yuhanna İncil'inde en çok kullanılan ve “erga” (işler) olarak adlandırılan bu kelime ise, İsa'nın (Kurtarıcı'nın) mucizelerinin dünyada gerçekleştirdiği işler şeklinde açıklanmaktadır.⁸³ Örneğin, “Ama ben Yahya'nın tanıklığından daha üstün tanıklığıma sahibim. Çünkü Baba'nın sonuçlandırmam için bana verdiği işler –yapmakta olduğum bu işler- beni Baba'nın gönderdiğine tanıklık ediyor.”⁸⁴ “İsa, ‘Size bildirdim ama bana inanmıyorsunuz’ diye yanıtladı, Babam'ın adıyla yaptığım işler bana tanıklık ediyor.”⁸⁵

Bu bağlamda bir olayın mucize olarak değerlendirilmesi için Yeni Ahit mucizelerini⁸⁶ üç tipolojide açıklamak mümkündür: Birincisi “harika” ya da “harikulade” bir olay olması;

⁷⁵ Lockyer, *All the Miracles of the Bible*, s. 16.

⁷⁶ Matta 12:38.

⁷⁷ Yhanna 2:11.

⁷⁸ Trench, *Notes on the Miracles of Our Lord*, s. 6.

⁷⁹ Matta 11/20.

⁸⁰ Markos 6/5.

⁸¹ Luka 10/13.

⁸² Galatyalılara Mektup 3/5.

⁸³ Robert M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1952, s. 155.

⁸⁴ Yuhanna 5/36.

⁸⁵ Yuhanna 10/25.

⁸⁶ Yeni Ahit metinlerine baktığımızda mucizelere en az önemin verildiği kutsal metinler olarak *Matta İncil'i* karşımıza çıkmaktadır. *Matta İncil'i*nde İsa'nın mucizelerinden daha ziyade öğretilerinin benimsenmesi vurgulanmakta ve mucizenin tek başına ne imanî ne de şüphe giderici bir işlevinin olmadığı belirtilmektedir. Ancak İsa'nın mucizelerine dair anlatıların yalnızca İsa'nın söylemlerinin doğruluğuyla özdeşleşmesi açısından bir role sahip olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca İsa'nın mucizeleri O'nun Mesihliğinin bir kanıtı ve yeni bir Musa olduğunun bir kimliği olarak değerlendirilmektedir. (Alexander & Rosner, “Signs and Wonders”, *New Dictionary*

ikincisi “olağanüstü” ya da “doğaüstü” olması; üçüncüsü ise “belirtilerinin” olması yani delillere sahip olması gerekmektedir. Bunların hepsi ise Tanrı’nın varlığının, gücünün ve iradesinin yani mutlak egemenliğinin birer işaretleri olarak değerlendirilmektedir.⁸⁷ Buna göre Hristiyanlıkta mucizenin, insanları hayrete düşürmekten ziyade “Tanrı’nın gücünün, varlığının ve iradesinin bir tezahürü” olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Yeni Ahit mucizelerinin “bilgilendirme işlevine” de sahip olduğu dikkat çekmektedir. Yani mucizeler vasıtasıyla Hristiyanların bilgilendirilmesi amaçlanmaktadır.⁸⁸

Hristiyan teologlar ise Yeni Ahit’teki mucizeler için dört terim kullanmaktadırlar: Birincisi, “signa/signes” (*belirti*) dir. Bu terim, belirti ve amaçla ilgilidir. Bu belirtiler, İsa Mesih’in “tanrısal doğasının mesajının doğruluğuna kanıt” olarak gösterilmektedir. İkincisi, “magna” (*harika*) dır. Bu terim, tanıkların/şahitlerin düşüncesinde yaratılan etkiyi anlatmaktadır. Üçüncüsü, “fenomeno” (*mucize*) dur. Bu terim imkânsız olanı anlatmaktadır.

of *Biblical Theology*, s. 776; bkz. Matta 11:4-5). *Markos İncil* yazarının ise mucizevi olayları küçümsediği ve İsa Mesih’in mucizelerini imanı zayıflık olarak düşünmektedir. Buna göre *Markos İncil*’inde İsa Mesih’in mucizelerinin anlaşılması için iman unsurunun gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Böylece mucizenin iman üzerinde değil imanın mucize üzerindeki etkisine dikkat çekilmektedir. Bununla birlikte *Markos İncil*’inde anlatılan İsa’nın mucizeleri O’nun Tanrı’nın oğlu olduğunun ve Mesihliğinin bir işareti olarak görülmektedir. Buradaki mucize anlatılarına bütüncül perspektiften bakıldığında ise İsa Mesih’in mucizeleri “eskatolojik kurtuluş” temelinde İsa Mesih’le bütünleşmek olarak yorumlanmaktadır. Ayrıca İsa Mesih’in mucizeleri Tanrı’nın iradesinin gerçekleşmesi şeklinde de açıklanmaktadır. (Alexander & Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology*, s. 777; ayrıca bkz. İsa’nın mucizeleri; Tanrı’nın oğlunun işareti olarak 5:7; Mesihlik işareti olarak 8:22-30; 6:47; 2:1-12). *Luka İncil*’inde ise İsa’nın mucizelerinin kaynağına vurgu yapılmakta ve bu hususta Kutsal Ruh öne çıkarılmaktadır. Burada İsa’nın mucizelerinden daha ziyade İsa’nın öğretilerinin önemi üzerinde durulmaktadır. *Markos İncil*’inin aksine *Luka İncil*’inde mucizeler imanin temel unsuru olarak görülmektedir. (Alexander & Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology*, s. 778). Bununla birlikte *Luka İncil*’inde herkesin mucizeler gerçekleştirebileceği varsayımına dikkat çekilmektedir. (4:18). Ayrıca genellikle İsa Mesih’in mucizeleri O’nun şefkatine işaret ettiğinden mucizeleri arasında cezalandırıcı niteliğe sahip bir mucize örneği yoktur. (Alexander & Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology*, s. 777). Nitekim, Luka’nın İsa’nın mucizelerine ilişkin anlatılarında bir belirsizlik söz konusudur. *Elçilerin İşleri* kitabında da *Luka İncil*’inde olduğu gibi mucizelerin “herkes tarafından gerçekleştirebileceği varsayımı” dile getirilmektedir. (8:9-11). Öte yandan burada ilk kez İsa’nın mucizeleri ifadesi Tanrı’nın harikalar yaratan hizmetkârı şeklinde sunulmaktadır. Bu ifadede İsa’nın havarileri tarafından yine İsa adına gerçekleştirdikleri birtakım mucizelere dikkat çekilmekte ve bu mucizeler ile İsa’nın mucizeleri arasında bir ayırım yapma çabasında olduğu ileri sürülmektedir. Ayrıca bu mucizeler İsa adına yapıldığı için O’nun mucizelerinin devamı olarak da düşünülmektedir. Bazı Protestan düşünürler tarafından (örneğin, Graham Twelftree) *Elçilerin İşleri* kitabında yer alan mucizeler Tanrı’nın tasviri olarak nitelendirilmektedir. (Alexander & Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology*, s. 778; ayrıca ilgili pasajlar için bkz. 2:43; 4:30). Son olarak ise kendine özgü mucize anlatılarına sahip İncil olarak Yuhanna İncil’i öne çıkmaktadır. Bu mucizevi olaylar eskatolojik olaylar olarak açıklanmaktadır. Bu anlamda mucizeler İsa’nın mesajını açıklamaz aksine İsa’nın öğretilerinin bu mucizeleri açıkladığı ileri sürülmektedir. Özellikle buradaki mucize olaylarında mucize anlamında “işaret (semeion)” kavramı kullanılmakta ve bu kavram “teslis” inancının bir alameti olarak görülmektedir. Bununla birlikte buradaki mucizelerin hem İsa’nın kimliğine hem de dirilişiyle birlikte yükselişine işaret ettiği savunulmaktadır. (Alexander & Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology*, s. 779-80; bkz. 4:23; 5:25; karşı. 12:30-31). Sonuç olarak Yeni Ahit’teki mucizeler İsa’nın Mesihliğinin ve hakimiyetinin bir işareti olarak görülmektedir. Bununla birlikte tüm İncillerdeki mucizeler İsa’nın Tanrılığının, kurtarıcı kimliğinin ve buna bağlı olarak insanlara sevgi ve merhametinin işaretleri olarak değerlendirilmektedir. (Alexander & Rosner, *New Dictionary of Biblical Theology*, s. 780-81; ayrıca bkz. Joel B. Green, Scot McKnight, I. Howard Marshall, “Miracles and Miracle Stories”, *Dictionary of Jesus and The Gospels*, England: InterVarsity Press, 1992, s. 549-59).

⁸⁷ Bkz. Matta 12:20; Markos 10:27; Luka 11:20.

⁸⁸ Matta, 12:20; Markos, 10:27; Luka, 11:20

Dördüncüsü ise, “magna opus” (büyük/harika işler) dir. Bu terim ise, normal bir insanın gücüyle yapılamayan işleri kastetmektedir.⁸⁹

Sonuç olarak, Yeni Ahit mucize anlatılarında mucizeye karşılık geldiği düşünülen, “dunamis” (güç gösterisi, olağanüstü belirti ya da güçlü işler), “teras” (harikalar) ve “semeion” (işaret, belirti) olmak üzere her biri bir boyutu anlamlandıran başlıca üç kelime kullanılmaktadır. Bu kelimeler tek tek tahlil edildiğinde *dunamis*, mucizenin kaynağına yönelerek “Tanrı’nın kudreti” olduğuna; *teras* mucizenin yönüne vurgu yaparak “etkisine” ve *semeion* ise mucizenin sonucu bağlamında “amacına” işaret etmektedir. Kutsal Kitap’ta mucizeye karşılık gelen tüm bu kelimelerin anlamları dikkate alındığında mucizeyi teoloji odaklı olarak, “Tanrı’nın doğa üstü bir güçle, olağanüstü bir şekilde doğaya müdahale etmesi”, “Tanrı’nın varlığının ve kudretinin işareti” ve “Tanrı’nın sevgisi ve merhametinin bir alameti” şeklinde yorumlanmaktadır.

Yeni Ahit metinlerinde mucize kavramına karşılık gelen kelimelerin en önemli noktası ise Tanrı’ya atfedilmiş olmalarıdır. Bu bağlamda mucizeler daha çok “hayranlık ve şaşkınlık uyandıran işler” (Lat. *merveilles, etonnats*)⁹⁰, “yaratıcının kudretini gösteren işler” (Lat. *puissances, forces, dynamique*)⁹¹, “harikulade işler” (Lat. *prodiges*), “alâmet ve işaretler” (Lat. *signe*), “olağanüstü ve şaşılacak işler” (Lat. *etranges*)⁹² şeklinde tasvir edilmektedir. Bununla birlikte Hristiyan teologların da bu kelimelere dair açıklamaları dikkate alındığında, mucize kavramının tabiat kanunlarını aşan bir güce işaret eden ve bu yüzden Tanrı’nın olağanüstü yetkinliğine bağlanan hadiseler olarak açıklandığı açıkça anlaşılmaktadır. Öte yandan bu kelimeler, Tanrı’nın her şeye gücü yetme ve imkânsız mümkün hale getirme özelliğini de ifade etmektedir. Bu anlam üzerinde Eski Ahit etkisinin olduğu ileri sürülmektedir.⁹³ Yeni Ahit’te mucizeler genellikle bir müdahale değil, İsa’nın gelişi ile başlayan yeni bir hayat düzeninin alametleri (*tokens*) olarak anlaşılmaktadır.⁹⁴ Ancak mucize kavramıyla ilişkilendirilen tüm bu kelimelerin mucize kavramını açıklamada yetersiz kaldığı anlaşılmaktadır. Son tahlilde, Yeni Ahit’te mucize kavramı Hristiyanlar arasında tartışma konusu olsa da genellikle bu kavramı Tanrı’nın gücüne, insanları kurtarma planına ve İsa Mesih’in Tanrı’nın oğlu olduğuna işaret

⁸⁹ M.J. Harris, “Miracles”, *Theological Dictionary of the Bible*, ed. W.A. Elwell, USA: Baker Books House, 2001, s. 549-60.

⁹⁰ Matta 21/15.

⁹¹ Matta 7/22.

⁹² Matta 4/24; 12/38; Luka 5/26; Resullerin İşleri 2/19.

⁹³ Bkz. “Rab için imkânsız bir şey var mıdır?” Tekvin 18:14; ayrıca bkz. Mezmurlar 33:9; Eyup 42:2.

⁹⁴ Archibald Macbride Hunter, *The Work And Words of Jesus*, London: SCM Press, 1973, s. 54.

etmekle birlikte havarilerin, azizlerin ve kilisenin yetkinliğinin doğruluğuna ve yetkisine bir kanıt olarak kullanıldığını ifade etmek mümkündür.⁹⁵

Kısaca değerlendirmek gerekirse ne Eski Ahit'te ne de Yeni Ahit metinlerinde doğrudan mucize kavramı yer almaz. Bu kutsal metinlerde⁹⁶ daha çok İsa Mesih'e ve peygamberlere atfedilen birtakım olayların anlatılarında mucizeye karşılık geldiği düşünülen sözcüklerden hareket edilmektedir. Eski Ahit'te mucize karşılığında aynı kökten geldiği düşünülen *nifelâ'(ot)*, *moftim/mofet(im)* ve *pele'* gibi Tanrı'ya atfedilen “harikalar veya şaşılacak işler” anlamına gelen İbranice sözcükler kullanılmıştır. Bu kelimeler analiz edildiğinde mucize, genellikle “eskatolojik olaylara” işaret etmekte ve “Tanrı'nın kendi halkını kurtarma eylemiyle” ilişkilendirilmektedir. Bu sözcüklerin hepsinin ortak noktası göz önünde bulundurulduğunda bir bütün olarak mucize, “Tanrı'nın birliğine ve yer yüzüne müdahale edebilecek kudretine işaret eden beklenmedik olayların ortaya çıkması” olarak anlaşılabilir. Bu bağlamda mucizeye karşılık geldiği düşünülen sözcüklerin “ayet” ve “sembol” gibi çeşitli manalarda da kullanıldığı çağdaş din bilimcisi Mark Chalil Bodenstein tarafından ifade edilmiş

⁹⁵ Bkz. Martin Thurner, “Mucize”, *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, Birinci Basım, Cilt 2, 2013, s. 558-59.

⁹⁶ Hristiyan kutsal metinlerinde İsa Mesih'in ve peygamberlerin denenmemesi gerektiğine vurgu yapılmaktadır. (Tanrı'nın denenmemesi gerektiği vurgusu için bkz. Markos 1:12-13; Luka 4:1-13). Özellikle inançsız insanların bu deneme arzusu genel olarak mucize olgusu üzerinden olmuştur. Tarihi süreçte insanların sırasıyla peygamberlerden, İsa Mesih'ten, havarilerden ve diğer kutsal şahsiyetlerden söylemleri ve iddiaları doğrultusunda olağanüstü haller beklediği görülmektedir. Nitekim Matta İncil'inde gerekçesi tam olarak belirtilmese de İsa Mesih'in inançsızlara mucize yapmak istemediğinden bahsedilmektedir. (18:58). Aynı şekilde Hristiyanlığın ilk dönemlerinde yazıldığı bilinen *Didakhe* adındaki Hristiyan kutsal metinlerinde de benzer ifadeler yer verilmiştir. (The Didache (The Teaching of the Twelve Apostles Lightfoot), Harmer and Holmes; Olson, s. 45-46). Buna göre mucizenin imandaki rolü konusunda inanmayanlar üzerinde etki yaratmasının beklenmediği anlaşılmaktadır. Ancak bilhassa Katolik Kilisesi, İsa Mesih'in mucizelerini ve genel anlamda mucizeyi “müjde” olarak kabul etmekte ve inançtaki rolüne vurgu yapmaktadır; bugün Katolik ve Ortodoks Hristiyanların çoğu mucizeyi bu şekilde değerlendirmektedirler. Öte yandan İsa Mesih'in mucizelerinin tarihsel gerçekliğini kabul eden Protestanlar ise İsa Mesih ve havariler döneminde mucizenin İsa Mesih'in müjdesinin bir parçası olduğuna inanmakta ancak günümüzde bu tür söylemlere yer vermemektedir. İslâm'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de de benzer şekilde peygamberlerden mucize beklemenin ve mucize sayesinde iman etmenin doğru olmadığına dikkat çekilmektedir. Örneğin, İsra suresi 59. ayette “*Kâfirlerin keyfi olarak istedikleri mucizeleri göndermeyişimizin tek sebebi, daha önceki kâfirlerin bu gibi mucizeleri yalanlamış olmalarıdır. Nitekim Semud halkına açık bir mucize olarak o dişi deveyi verdik de onu öldürdüler ve bu yüzden kendilerine zulmettiler.*” ifadeleri yer almaktadır. Bu bağlamda mucizenin inanmayanlar üzerinde iman açısından bir etki yaratmadığı aksine kâfirlerin inkârlarını sürdürdüğü belirtilmiştir. Böylece Kur'an'da, inkârcılara mucize göstermenin gereksiz olduğunun altı çizilmiştir. Kur'an'daki diğer surelerde de buna benzer ifadeler kullanılmakta ve mucize talep edenlerin mucize görmelerine rağmen peygamberleri yalanladıklarından bahsedilmektedir. (Ankebut, 29/40; Araf, 7/59-64; Yunus, 10/71-73; Hud, 11/42-43; Hicr, 15/78-79; Enfâl, 8/54). Bu çerçevede birçok İslâm düşünürü Hz. Muhammed'in mucizelerini inkârcıları ikna etmede bir metot olarak kullanmadığını savunmuştur. Böylece Hristiyanlığın aksine İslâm'da mucizenin “inzar” olarak kabul edildiğini söylemek mümkündür. (Yahya Yaşar, Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'an Dışında Mucize Taleplerine Cevabi Ayetlerin Tahlili, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(0), 2016, s. 135-182).

ve imanla yakından ilişkilendirilmiştir.⁹⁷ Bunun yanında söz konusu terimler peygamberlerin misyonlarının teyidi olarak da kullanılmaktadır. Yeni Ahit'te mucize, egemen ve güçlü Tanrı'nın müdahalesini sembolize ederken, tarihsel fenomenolojik anlamda ayrıca Hristiyanların çoğuna göre İsa Mesih, mucize adına Tanrı'nın bu kudretinin taşıyıcısı ve aynı zamanda gerçek sahibidir. Son tahlilde kavramsal perspektifte Hristiyan dünyasında mucize terimini en geniş anlamıyla iki alt başlık halinde ele almak mümkündür: Birincisi, akademik bağlamda tartışılabilir ve değerlendirilebilecek “düşünsel” düzlemde felsefi boyutlarıyla terimin kazandığı çok boyutlu anlamlar; ikincisi ise normatif teolojinin yönlendirmesiyle gelişen Kilise yaşamı bağlamında değerlendirilmesi gereken ve Hristiyan inancına vesile olacak veyahut inancı pekiştirecek “pedagojik ve misyolojik” düzlemde gelişen çok boyutlu anlamlardır.

3. İlk Dönem Hristiyan Mucize Anlayışı: Havariler Dönemi ve Patristik Dönem

Hristiyanlığın tarihsel kökeni, genel olarak İsa Mesih'in tarih sahnesine çıktığı ve öğretilerini yaymaya başladığı M.S. 1. yüzyıla dayanmaktadır. Ancak İsa Mesih döneminde bazı siyasal ve sosyal çatışmalardan dolayı henüz olgunlaşmamış olan bu öğreti, Yahudiliğin ve bilhassa da Pavlus'un etkisiyle müstakil bir din haline gelmiştir.⁹⁸ Buna göre, temel olarak, Yahudilik inancı üzerine kurulmuş olan Hristiyanlık, ilk dönemlerinde genellikle bu çevreden kendisine taraftar toplamıştır. Öte yandan bu öğretinin özellikle Pavlus'la birlikte yaygınlaşması, Yunan paganlar başta olmak üzere farklı muhatapları da biraraya getirmiştir. Bu bağlamda ilk dönem Hristiyan mucize anlayışı⁹⁹ bu iki kesimin doktrinleri ekseninde şekillenmiştir. Dolayısıyla bu başlık altında üzerinde duracağımız asıl nokta da bu olacaktır. Ancak konuya geçmeden önce belirtmemiz gereken oldukça önemli bir husus vardır. Hristiyanlık tarihinde genellikle erken dönem olarak adlandırılan bu evre, havariler ve 325 İznik konsili öncesi şeklinde iki bölümden oluşmaktadır. Bu çerçevede erken dönem içerisinde hem havariler hem de kilise babaları öne çıkmaktadır. Ancak kilise babaları daha çok patristik teolojiyle birlikte zikredildiğinden bu teoloji için erken dönem Hristiyanlığı başlığı yetersiz

⁹⁷ Geniş bilgi için bkz. Mark Chalil Bodenstein, “Hristiyanlıkta Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, 1. Baskı, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015, s. 89-94.

⁹⁸ H. Küng, *Christianity: Its Essence and History*, Çev. J. Bowden, London: SCM Press, 1995, s. 114.

⁹⁹ İlk dönem Hristiyanlığında temel inanç bildirgelerinin oluşturulması, Hristiyan Kutsal metinlerinin kanonunun belirlenmesi ve episkoposların merkezi hiyerarşik yapılarının resmileştirilmesi gibi gelişmeler bu dönemin dönüşümünde etkili olmuştur. İlk dönem Hristiyanlığını şekillendiren bu üç temel gelişimin ortak noktasını ise mucize kavramı oluşturmaktadır. Buna göre temel inanç bildirileri arasında önemli bir inanç olarak İsa Mesih ve havarilerinin mucizeleri yer almıştır. Aynı şekilde kutsal metinlerde yer alan mucize anlatıları hakikat olarak kabul edilmiştir. Episkoposların kiliselerinde mucizeye dair her şeye büyük önem verilmiştir. (Olson, s. 129-41).

kalacaktır. Bu yüzden *İlk Dönem Hristiyan Mucize Anlayışı* şeklinde genel bir başlığı uygun gördük. Böylece havariler ve patristik dönemi birlikte ele alarak, erken dönem Hristiyan mucize anlayışı hakkında daha kapsamlı bir bilgi ortaya koymaya çalışacağız.

3.1. Apostolik (Havariler) Dönem ve Mucize (M.S. 33-M.S. 100)

Hristiyanlık tarihinde Erken Hristiyanlık olarak da adlandırılan Apostolik dönem, geleneksel olarak M.S. 33 yılında meydana gelen Çarmıh Olayı ile başlayıp, M.S. 100 yılında Anadolu’da Yuhanna olduğu düşünülen son havarinin ölümüne kadar geçen süreyi kapsamaktadır.¹⁰⁰ Ancak bazı Hristiyan teologlar bu dönemi, İsa Mesih’in dirilişinden, Pavlus ve Petrus’un ölümüne kadar geçen süre olarak da kabul etmektedir.¹⁰¹ Hristiyan gelenekte daha çok İsa Mesih’in öğrencileri olarak telaffuz edilen bu kimselere büyük önem verilmekte ve onlara birtakım mucizeler atfedilmektedir. Öyle ki bu mucizeler, Hristiyan mucize anlayışının önemli temellerinden birini teşkil etmektedir. Hristiyan kutsal metinlerinde bu mucizeler ve mahiyeti konusunda Luka tarafından kaleme alınan *Elçilerin İşleri* kitabı birincil kaynak niteliğine sahiptir.¹⁰² Ancak bu kaynağın tarihsel doğruluğu hakkında Hristiyan teologlar arasında bir ihtilaf söz konusudur. Ama yine de burada bahsedilen mucizeler ve buna karşılık gelen kavramlar, havariler dönemine dair mucizeler konusunda önemli bir bilgi sunmaktadır. Buna göre, *Elçilerin İşleri* kitabında mucizevî olaylara atıfta bulunmak için on üç defa “Lat. simeion” (Yun. σημειον) kavramının kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu kavram, “işaret” ya da “simge” anlamına gelmektedir. İlk dönem Hristiyanlığı üzerine çalışmalar yapan Batılı teolog Thayer, bu kavramı, doğanın ortak akışının üstünde “olağandışı bir hadise” olarak tanımlamıştır.¹⁰³ Bu bölümde mucizeler, Tanrı’nın görevlendirdiği kişileri doğrulamak veya bu kimselerin savundukları davanın Tanrı’nın davası olduğunu kanıtlamak için gösterdikleri işler şeklinde açıklanmaktadır.¹⁰⁴ Bu ise, “işaret” ya da “özellik” anlamına gelen “Lat. dorik” (Yun. σημα) kelimesinin geliştirilmiş şeklidir. Bu kelimenin, başlangıçta dinle bağlantısı olmadığı görülse de erkeklerin belirli bir algısı ya da iç görüşü ile ilgili olarak kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁵ Bununla birlikte dokuz kez “Lat. teras” (Yun. τερας) kavramı geçmektedir.

¹⁰⁰ “Havariler Çağı”, *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 04 Ocak 2023, https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Havariler_%C3%87a%C4%9F%C4%B1&oldid=28632994.

¹⁰¹ Mazhar Oğulpınar, “Hristiyanlık Dininin Tarihsel Gelişimi”, Erişim Tarihi: 04 Ocak 2023, <https://www.emedrese.com.tr/blog/hristiyanlik-dininin-tarihsel-gelisimi/>.

¹⁰² Samuel Macauley Jackson, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, New York: Forgotten Books, 2018, s. 56.

¹⁰³ Akt. Robert Lee Hamblin, “Miracles in the Book of Acts”, *Southwestern Journal of Theology*, sy 17, 1974, s. 1-5.

¹⁰⁴ *Elçilerin İşleri* 2:19.

¹⁰⁵ Hamblin, “Miracles in the Book of Acts”, s. 1-5.

Bu kavram, “merak” anlamına gelmekte ve burada “*mucizevî bir işaret*” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁶ Daha sonra bu kavramın, “simeion” ve “teras” terimleriyle birlikte kullanıldığı görülmektedir. *Elçilerin İşleri* kitabındaki “simeion” ifadesi Sinoptik İncillerde ve Yuhanna İncil’indekiyle hemen hemen aynı anlamda kullanılmaktadır. Öte yandan bu kavram, Yahudiler tarafından reddedilen İsa’nın, kendisinin Mesih olduğunu ilan ettiği ve O’nun tarafından görevlendirilenlerin doğrulandığını bildirdiği mucizelerin kristolojik ve kerigmatik¹⁰⁷ referansını da ifade etmektedir.¹⁰⁸ *Elçilerin İşleri* kitabında yer alan mucizeler, bir bakıma İsa’nın vaatlerinin bir taahhüdü mahiyetine dönüşmektedir. Çünkü, buradaki mucizeler daha çok, diriltiilen İsa’nın Mesih olduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁹ Dolayısıyla havarilerin, Kutsal Ruh’un gücüyle, diriltilmiş İsa Mesih’i gösterme işini devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Bu da Hristiyanlıkta havariler dönemiyle birlikte zikredilen “pentekost mucize” anlayışını ortaya çıkarmıştır. Ayrıca bu kavramlardan hareketle havarilere atfedilen mucizelerin “güç” anlamında da kullanıldığını ifade etmek mümkündür. Örneğin, Petrus’a tapınağın kapısındaki topal adamı hangi güçle iyileştirdiği sorulduğunda, “*Hepiniz ve İsrail halkının tümü, Nasıralı İsa Mesih’in adıyla bilinsin ki, çarmıha gerildi, Tanrı’nın ölümünden dirilttiği, O’nun aracılığıyla, bu adam bütün olarak önünüzde duruyor*”¹¹⁰ yanıtını vermiştir. Bu bağlamda Havarilerin mucizeleri, güç eylemleri olarak da açıklanabilir. Havarilerin mucizelerini tanımlamak için kullanılan bir başka kavram ise, “*hayret uyandırmak*” anlamına gelen “Lat. thavmazo” (Yun. θαυμάζω) sözcüğüdür. Örneğin, *Elçilerin İşleri* kitabında aktarılan “*Petrus’un topal bir adamı iyileştirdiğini görenler hayret içinde kaldı.*”¹¹¹ anlatısında havari Petrus’un gerçekleştirdiği ileri sürülen mucizenin “hayret verici” özelliği vurgulanmaktadır.

Tüm bu bilgiler çerçevesinde, havarilerin mucizevî olaylarında mucizeye karşılık gelen kelimelerden hareketle mucize, Havarilerin İsa’nın Mesihliğini ispat etmek için bizzat O’nun tarafından kendilerine bahşedilerek gerçekleştirdikleri, insanlar üzerinde merak uyandıran ve

¹⁰⁶ Elçilerin İşleri 4:16-22.

¹⁰⁷ Kerigmatik, tebliğ olunan din ve onu tasdiğe dayalı tarz demektir. (Bkz. Oswald Bayer, *Tillich as a Systematic Theologian*” *The Cambridge Companion to Paul Tillich*, (Der.) Russel Re Manning, New York: Cambridge University Press, 2009, s. 18-35).

¹⁰⁸ Hamblin, “Miracles in the Book of Acts”, s.6.

¹⁰⁹ İlk Hristiyanların ekseriyette Yahudi olması sebebiyle mucize olgusu ilk önce “Tanrı’nın yarattığı olağanüstü bir olay” olarak açıklanmış ve yine ilk inanan Yahudilerin Mesih beklentisi inancı çerçevesinde mucizeler, “İsa’nın Mesihliğinin bir işareti” olarak kabul edilmiştir. (M. Ali Şimşek, (ed.), *Hristiyanlık Tarihi*, Çev. Sibel Sel ve Levent Kıran, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004, s. 14-17; Roger E. Olson, *Hristiyan İlahiyatının Hikayesi Gelenek ve Reformun Yirmi Yüzyılı*, Çev. Ken Wiest, İstanbul: Haberci Basın Yayın, 2020, s. 11-17).

¹¹⁰ Elçilerin İşleri 4/10.

¹¹¹ Elçilerin İşleri 3/12.

İsa Mesih tarafından görevlendirildiklerini kanıtlayan olağanüstü işaretler şeklinde tanımlanabilir.

Hristiyan kutsal metinlerinde, İsa'dan başka bazı kutsal kişilerin de mucizeler gerçekleştirdikleri aktarılmaktadır. Bu kişilerin başında ise “elçiler” olarak ifade edilen “havariler” gelmektedir.¹¹² Havari kavramı, aslında Arapça kökenli olup, “haver” (حور) kelimesinden türemiştir. Lügatte, *haver* kelimesi “beyaz olmak; iyice beyazlatmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹¹³ Batı dillerinde bu kavram, “İng. apostle” ya da “Fr. apôtre” gibi kelimelerle karşılık bulmaktadır. Bu kelimeler, Grekçede “bir görevi ifa etmek üzere gönderilen” manasındaki “apostolos” kavramından gelmektedir.¹¹⁴ Bu kavramın, Batı dillerindeki karşılıklarının fonetik olarak da birbirlerine yakın olduğu görülmektedir.¹¹⁵ Genellikle “havari” kavramı, “seçilmiş, kusursuz; taraftar, özverili arkadaş, dost, bir kimseye ileri derecede yardım eden, kendisini bir davaya adayan kişi” şeklinde açıklanmaktadır. İncillerde ise *havari*, “bizzat İsa Mesih’in, tebliğ görevinde kendisine yardımcı olmak üzere seçtiği on iki kişiden oluşan gruba” verdiği isimdir.¹¹⁶ Bununla birlikte İncillerde havarilerin, “on iki havari” (lat. *duodecim apostoli*)¹¹⁷, “havariler” (lat. *apostoli*)¹¹⁸ ve en çok da “şâkird” (lat. *discipulus*)¹¹⁹ gibi isimlerle zikredildiği görülmektedir.¹²⁰ Batı’da *havari*, genellikle “Tanrı’nın özel bir elçisi; İsa’nın belirli vazifeler için yetki verdiği bir kimse” olarak

¹¹² “Tanrı kilisede ilkin elçileri, ikinci olarak peygamberleri, üçüncü olarak öğretmenleri, sonra mucize yapanları, hastaları iyileştirme armağanlarına sahip olanları, başkalarına yardım edenleri, yönetme yeteneği olanları ve çeşitli dillerle konuşanları atadı.” (1. Korintliler 12:28).

¹¹³ John L. McKenzie, “Apostle”, *Dictionary of The Bible*, New York: The Bruce Publishing Company, 1965, s. 46.

¹¹⁴ Osman Cilacı, “Havâri” madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, s. 513.

¹¹⁵ Örneğin, Yunanca’da “apostello” ve “apostolos”, İngilizce’de “apostle” (çoğ. apostles), Fransızca’da “apôtre”, Almanca’da “apostel”, İtalyanca’da “apostolo”, İspanyolca’da “apóstol” ve Rusça’da “apostol” (апо́стол) kelimeleri havari kavramına karşılık gelmektedir. (*Langenscheidts Universal Wörterbuch*, 35. bs, İstanbul: Altın Kitaplar, 1993, s. 226; Renato Luciano ve Ramize Pınar, *Turco-İtaliano Dizionario Tascabile*, İstanbul: Fono Yayınları, 2004, s.23; Birsen Çankaya, *Espanol-Turco Dictionnaire de Bolsillo*, İstanbul: Fono Yayınları, 2000, s. 23; Ayten Kazımov, *Rusça-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Fono Yayınları, 2005, s. 401).

¹¹⁶ Thurner, “Havari”, *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, Cilt 1, s. 296-297; ayrıca bkz. Luka 6:13; Vahiy 21:14; Markos 6:30.

¹¹⁷ Vahiy 21:14.

¹¹⁸ Markos 6:30.

¹¹⁹ Matta 11:1; 14:26; 20:17; Yuhanna 20:2.

¹²⁰ Hristiyanlıkta hain olarak nitelendirilen Yahuda İskariyot dışında, Kutsal Kitap’ın resmi öğrencilerinin hepsi aynı zamanda İsa’nın havarileri olarak kabul edilmektedir. Ancak, pek çok Hristiyan teoloğa göre, tüm havariler İsa’nın on iki havarilerinden biri değildir. Yani on iki havari ile diğer havariler arasında bir ayrım söz konusudur. Bu bağlamda, havari ile öğrenci kavramları arasında eş anlamlılığın olmadığı ileri sürülmektedir. Buna göre, öğrenci kavramı, “öğrenen” ya da “öğrenci” anlamına gelirken; havari kavramı ise, “haberci” manasına gelmektedir. Hristiyanlıkta gerçek havariler genellikle, İsa’yı bizzat gören ve ona iman eden kimseler olarak kabul edilir. Ancak Pentekost’tan sonra tüm öğrencilerin de havari konumuna yükseltildiği bilinmektedir. (*Brand Johnson, “Miracles of Jesus’ Apostles”, GraspingGod.com’s Bible Study Lesson 6.16”, Erişim Tarihi: 04 Ocak 2023, <http://www.graspinggod.com/jesus-apostles.html>*.)

tanımlanmaktadır.¹²¹ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere, İsa'nın verdiği bu yetkiden onların mucizeler gerçekleştirmeleri kastedilmektedir. Nitekim bu husus, Hristiyan kutsal metinlerinde ve özellikle de *Elçilerin İşleri* kitabında açıkça ifade edilmiştir. Ancak burada havarilerin gerçekleştirdikleri mucizevî olaylardan ziyade daha çok mucize gerçekleştirme yetkisi ve amacı üzerinde durulacaktır.

Hristiyan kutsal metinlerinde diğer insanlar gibi sıradan ve Tanrı'nın lütfuyla kurtuluşa eren günahkârlar oldukları bilhassa belirtilen havarilere¹²², İsa'nın kilisesinin kuruluşunun en önemli zamanında gerçekleştirmek üzere birtakım şaşırtıcı mucizeler (iyileştirme, cin kovma ve şeytanlara karşı üstün gelme gibi) bahşedildiği aktarılmaktadır.¹²³ Kutsal metinlerdeki bu tür ifadeler doğrultusunda Hristiyanların çoğu havarilerin İsa tarafından görevlendirildiğine ve bazı mucizevî yeteneklerle donatıldığına inanmaktadır. Bu anlamda havariler ve mucizelerine dair kutsal metinlerde geçen bazı ifadeler yetki ve amaç meselesini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

*“Ve şimdi ya Rab, onların savurduğu tehditlere bak! Senin sözünü tam bir yüreklilikle duyurmak için biz kullarına güç ver. Kutsal Ruh'un İsa'nın adıyla hastaları iyileştirmek için, belirtiler ve harikalar yapmak için elini uzat.” Duaları bitince toplandıkları yer sarsıldı. Hepsi Kutsal Ruh'la doldular ve Tanrı'nın sözünü cesaretle duyurmaya devam ettiler.”*¹²⁴ Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere havarilerin mucizeler gerçekleştirdikleri ve bu yetkiyi bizzat İsa Mesih'ten aldıkları açık bir şekilde görülmektedir. Bununla birlikte havarilerin doğrudan, “... *“Ya Rab! Senin adını andığımızda cinler bile bize boyun eğiyor...”*”¹²⁵ söylemi de bu kanıyı desteklemektedir. Ancak Yuhanna İncil’inde aktarılan, “*Size doğrusunu söyleyeyim, benim yaptığım işleri, bana iman eden de yapacak; hatta daha büyüklerini yapacaktır...*”¹²⁶ pasajında, havarilerin mucizelerinin İsa Mesih’in mucizelerinden daha büyük bir niteliğe sahip olabileceği ileri sürülmektedir. Buna göre, bu hususta Hristiyan kutsal metinlerinde bir çelişkinin varlığı dikkat çekmektedir. Havarilerin mucizelerinin yegâne amacını ise yine bu olaylarda dikkat çeken özellikler ortaya koymaktadır. Bu çerçevede havarilerin mucizeleri, “bir korku”,¹²⁷ “Tanrı’ya hayranlık ve boyun eğme”,¹²⁸ “inanmayanları imana ve inananların ise imanını

¹²¹ Ronald F. Youngblood vd., ed., *Nelson's illustrated Bible dictionary*, New and enhanced edition, Nashville: Thomas Nelson, 2014, s. 91.

¹²² Elçilerin İşleri 4:13.

¹²³ Efesliler 2:10.

¹²⁴ Elçilerin İşleri 4/29-31; 2. Korintliler 12/12; Luka 9/10.

¹²⁵ Luka 10/17-20.

¹²⁶ Yuhanna 14:12-14.

¹²⁷ Bkz. Elçilerin İşleri, 5:1-11.

¹²⁸ Bkz. Mezmurlar 111:10; Elçilerin İşleri 10:34-35; 1-4.

pekiştirme”¹²⁹ gibi özelliklere sahiptir. Böylece havarilerin İsa Mesih’in öğretilerini anlatırken O’nun adıyla gerçekleştirmiş oldukları mucizelerin asıl amacı; genellikle, “insanlara İsa Mesih’i tanıtmak, O’nun öğretisini toplumlar arasında yaymak ve tüm insanların O’na iman etmesini sağlamaktır.”¹³⁰ Örneğin, havari Filipus’un (M.S. 4-80) mucizeleriyle büyücüleri bile İsa Mesih’in yoluna döndürdüğü kutsal metinlerde aktarılmaktadır.¹³¹ Bu durum, bazı Hristiyanlar arasında Musa’nın sihirbazlarla atışması ve Musa’nın onlara galip gelmesi sonucunda, birçoğunun ona iman etmesi olayına benzetilmektedir.¹³² Ayrıca havarilerin bu mucizeleri, İsa’nın Tanrılığını ve Mesihliğini tasdik ettikleri anlamında da yorumlanmaktadır.¹³³ Buna karşın paganların birçoğu, havarilerin mucizelerini, pagan kültlerindeki tanrılarıyla özdeşleştirmektedir. Bu bağlamda, Barnaba ile Jüpiter ve Pavlus ile de Merkür özdeşleştirilerek tanrılaştırılmaktadır.¹³⁴

Ayrıca havarilerin mucizelerinde *ih̄tiyat* (Providence of God) ve *pentekost* şeklinde iki önemli öğreti dikkat çekmektedir. Öyle ki, havarilerin mucizelerinin bu iki öğreti etrafında şekillendiği görülmektedir. Tanrı’yı ve İsa Mesih’in öğretilerini insanlara tebliğ eden havarilerin birtakım mucizevî yeteneklerle donatılması Hristiyanlıkta “ih̄tiyat” olarak açıklanmaktadır. Buna göre, bir ih̄tiyat olarak mucizelerin Tanrı tarafından havarilere bahşedildiğine inanılmaktadır. Bu noktada Luka, mucizeleri, “havarilere Tanrı tarafından sağlanan ih̄tiyatın bir işareti” şeklinde yorumlamaktadır.¹³⁵ Bununla birlikte, bu mucizeler, “Tanrı’nın Kilise üzerindeki bir ih̄tiyatı” olarak da düşünülmektedir. Hristiyanlıkta kilisenin kurtuluş vasıtası olarak görülmesinde bu öğretinin etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu itibarla gerek Petrus’un zindandan mucizevî bir şekilde kurtulması¹³⁶ gerekse Pavlus’un çok zehirli bir yılan tarafından ısırılmasına rağmen ölmemesi¹³⁷ birer ih̄tiyat mucizesi olarak kabul edilmektedir. Bu özellik, Hristiyan kutsal metinlerinde bilhassa *Elçilerin İşleri* kitabında aktarılmaktadır.¹³⁸ Aslında Hristiyanlıkta havarilerin mucizelerine izafe edilen ih̄tiyat, daha çok “lütuf” olarak bilinmektedir. Bu bağlamda ilk Hristiyanlar arasında İsa Mesih’in mucizeleri “Tanrı’nın bir lütufu” olarak görülürken, erken dönemde havarilerin mucizeleri “Tanrı’nın bir lütfuyla birlikte İsa Mesih’in bir lütufu” olarak da görülüyordu. Patristik dönemin

¹²⁹ Elçilerin İşleri 14:21-22; Korintliler 12:19.

¹³⁰ 2. Petrus 1:19-21; 2:1-3; 2. Timoteos 3:16-17; Matta 10:7-8.

¹³¹ Elçilerin İşleri 8:6-13.

¹³² Hamblin, “Miracles in the Book of Acts”, s. 6-7.

¹³³ John A. Hardon, “The Miracle Narratives in The Acts of The Apostles”, *The Catholic Biblical Quarterly*, catholic Biblical Association, 16(3), 1954, s. 307.

¹³⁴ Hamblin, a.e., s. 13.

¹³⁵ Hamblin, “Miracles in the Book of Acts”, s. 6.

¹³⁶ Elçilerin İşleri 12:1-11.

¹³⁷ Elçilerin İşleri 28:1-6.

¹³⁸ Hamblin, “Miracles in the Book of Acts”, s. 5.

ilk yüzyıllarında ise, Tanrı'nın bir lütfu olarak görülen mucizeler, daha sonra da İsa Mesih'in lütfuna dönüşmekte ve sonraki dönemlerde de genel Hristiyan mucize öğretisi olarak devam etmektedir.

Tanrı'yı tanıtmaya ve İsa'nın öğretilerini yayma amacıyla Tanrı'nın bir ihtiyatı olarak, Kutsal Ruh aracılığıyla havarilere verildiğine inanılan bu mucizelerin temeli ise *pentekost*'a dayandırılmaktadır. Bu çerçevede havarilerin mucizelerini ve harika işlerini buna bağlı olarak gerçekleştirdikleri ileri sürülmektedir.¹³⁹ *Elçilerin İşleri* kitabında belirtilen bu mucize, “Kutsal Ruh'un havarileri kutsadığı ve mucizevî yeteneklerle doldurduğu an” olarak açıklanmaktadır.¹⁴⁰ Öyle ki İsa'nın bunu göğsüne yükselmeden önce havarilere müjdelediği rivayet edilmektedir.¹⁴¹ Böylece Tanrı'nın havariler aracılığıyla tüm insanlığı kurtarmayı planladığına inanılmaktadır. *Pentekost* ise Tanrı'nın insanlarla ilişkisinin yeni bir türü olarak değerlendirilmektedir. Hristiyan teologların birçoğu, kutsal metinler ışığında *pentekost*'u, “dirilmiş İsa Mesih'e şahitlik” olarak yorumlamaktadır.¹⁴² Hristiyanlıkta İsa'nın mucizevî bir şekilde dünyaya geldiği ve tekrarlanması mümkün olmayan *Beytullahim* olayına benzetilen bu mucize Hristiyan misyonerliğinin temel doktrini olarak değerlendirilmektedir.¹⁴³ Buna göre Reform Hristiyanlığında tartışma konusu olan Kutsal Ruh mucizelerinin kökeni erken dönem Hristiyanlığında bir dönüm noktası olarak kabul edilen *pentekost*'a¹⁴⁴ dayanmaktadır. Bu öğreti, bugün Hristiyanlıkta önemli dini bayram olarak kutlanmaktadır.¹⁴⁵

Hristiyanlık tarihinde Havariler Dönemine dair Pavlus öncesi ve sonrası şeklinde bir ayırım göze çarpmaktadır. Bu dönemsel ayrımın havari mucizelerinde bir farklılığa yol açıp açmadığı merak konusudur. Bu bağlamda Hristiyanlıkta öne çıkan bazı havarileri ve mucize örneklerini karşılaştırmalı olarak ele almak gerekir. Bu noktada, Hristiyan kutsal metinlerinde

¹³⁹ Robert Lee Hamblin, *The Spirit Filled Trauma*, Nashville: Broadman Press, 1975, s. 31-42.

¹⁴⁰ *Elçilerin İşleri* 2:1-4; 14-17.

¹⁴¹ *Elçilerin İşleri* 1:8.

¹⁴² Hamblin, a.e., s. 4; teologların bu konuda dikkate aldıkları kutsal metinler için ayrıca bkz. *Elçilerin İşleri* 1:8; Yuhanna 14:26; Matta 28:18-20.

¹⁴³ *Pentekost*'la üç tür işaret ya da mucize verildiği ileri sürülmektedir: birincisi, güçlü sesiyle esen güçlü rüzgâr; ikincisi, ateşin yarık dilleri ve üçüncüsü ise farklı dillerde konuşan insanlar. Bunların hepsi bir mucize olarak kabul edilmekte ve her birine önem atfedilmektedir. Buna göre, güçlü, hızlı esen rüzgâr, erkekler tarafından büyük bir güç olarak bilinmektedir. Böylece Tanrı, kavminin üzerine büyük bir gücün gelmekte olduğunu bildirmektedir. Ateşin yarık dilleri, Tanrı'dan gelen otoritenin sembolleri olarak görülmektedir. Kutsal Kitap'taki “Onların her birinin üzerinde ateşten yarıklı diller belirdi” ifadesiyle bu dillerin ayrıldığı, kendilerini ortak bir kaynaktan ayırdığı ve İsa'nın havarilerinin her birinin üzerine geldiği anlamının kast edildiği ileri sürülmektedir. Ayrıca tüm işaretlerin en tartışmalı ve ilginç yönünün ise öğrencilerin farklı dillerde konuşmaları olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda Tanrı, mesajını, ilahî güç ve inkarcılara duyursunlar diye, havarilere mucizevî bir şekilde daha önce hiç bilmedikleri dilleri bahşetmiştir. (Hamblin, a.g.e., s. 4).

¹⁴⁴ Hamblin, “Miracles in the Book of Acts”, s. 3.

¹⁴⁵ “Pentekost”, *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 28 Şubat 2023, https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Hamsin_Yortusu&oldid=27873985; ayrıca “Pentikostçuluk hareketi” için bkz. Şimşek, *Hristiyanlık Tarihi*, s. 648-52.

Luka tarafından aktarılan havari mucizelerinden Petrus ve Pavlus’a atfedilen mucizeler daha fazla dikkat çekmektedir:

Elçilerin İşleri kitabında, Yahudiler arasında Petrus’un ve diğer insanlar arasında ise Pavlus’un misyonerlik faaliyetlerine yönelik birtakım mucizeler gerçekleştirdiği anlatılmaktadır. Hristiyanlıkta on iki havariden biri olan ve İsa’nın vekili olarak kilisenin asıl kurucusu kabul edilen Aziz Petrus’un¹⁴⁶, bu mucizelerini, İsa Mesih adıyla gerçekleştirdiğini bizzat kendisi ikrar etmektedir.¹⁴⁷ Bu bağlamda Petrus’a dair ileri sürülen hastalıkları iyileştirme¹⁴⁸, cinleri kovma, gayba dair haber verme¹⁴⁹ ve hatta ölü diriltme¹⁵⁰ gibi mucizevî olaylar İsa ile benzerlik göstermektedir.¹⁵¹ Vaazlarını ekseriyetle mucizevî olaylar çerçevesinde icra eden Petrus’un, bu tür olağanüstülükleri insanları İsa Mesih öğretilerine inanmaya davette kullandığı görülmektedir.¹⁵² Bu itibarla Petrus’un mucizelerinin inanmayanlar üzerinde etkili olması havari mucizelerinin asıl amacını yansıtmaktadır. Petrus’un mucize anlatılarında dikkat çeken önemli bir nokta ise insanların onun geçtiği yollara ve hatta gölgesine dahi kutsiyet atfetmesidir.¹⁵³ Bu inanç, bir ihtimal Petrus’un “azizlik” unvanıyla özdeşleştirilmektedir. Bu yaklaşımın, daha sonra Hristiyanlıkta “azizler ve kalıntıları mucizeleri” olarak bilinen bir kültürün ortaya çıkmasına temel teşkil ettiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca Petrus’un mucizelerinde dikkat çeken bir diğer önemli nokta ise mucize esnasında İsa Mesih gibi “dua etme” eyleminde bulunmasıdır. Bu eylemin, daha sonra bilhassa reform Hristiyanlığı mucize anlayışında dua doktrinine dönüştüğü görülmektedir.

Buna karşın, bir zamanlar havariliği tartışma konusu olmuş, ancak bugün Hristiyanların pek çoğunun havari olarak kabul ettiği¹⁵⁴ Aziz Pavlus’a atfedilen mucizelerin (iyileştirme¹⁵⁵, şeytan kovma¹⁵⁶ ve hatta ölü diriltme¹⁵⁷ vb.) Petrus’un mucizeleriyle muhteva ve şekil bakımından olmasa da gerçekleştirme ve amaç noktasında farklılık gösterdiği dikkat

¹⁴⁶ Mehmet Aydın, *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Ankara: TDV Yayınları, 1995, s. 98; Osman Eraslan, “Havari Petrus ve Hristiyanlıktaki Yeri”, *Doktora Tezi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021, s. 76-79.

¹⁴⁷ *Elçilerin İşleri* 4:9-10.

¹⁴⁸ *Elçilerin İşleri* 3:1-21.

¹⁴⁹ *Elçilerin İşleri* 5:1-11.

¹⁵⁰ *Elçilerin İşleri* 9:36-43.

¹⁵¹ Cılacı, s. 513.

¹⁵² Bkz. *Elçilerin İşleri* 4:9-10.

¹⁵³ Bkz. *Elçilerin İşleri* 5:12-16.

¹⁵⁴ *Kitab-ı Mukaddes Şirketi, Tarsuslu Elçi Pavlus*, 2. bs, İstanbul: Ohan Matbacılık, 2009, (Önsöz).

¹⁵⁵ *Elçilerin İşleri* 14:8-10.

¹⁵⁶ *Elçilerin İşleri* 16:16-22.

¹⁵⁷ *Elçilerin İşleri* 20:9-12; Luka’nın çocuğun öldüğü ve Pavlus tarafından diriltildiği iddiası kesin değildir. Bu mucizede dikkat çeken bir diğer önemli nokta, *Elçilerin İşleri* kitabında kaydedilen diğer mucizeler gibi sevindirici bir haberin yayılmasıyla sonuçlanmamış olmasıdır. (John A. Hardon, “The Miracle Narratives in The Acts of The Apostles”, *The Catholic Biblical Quarterly, catholic Biblical Association* 16(3), 1954, s. 310-311).

çekmektedir. Ancak Hristiyanların çoğu bunun tam tersini ima etmektedirler. Aslında bu yargı, Luka'nın öğretilerinden kaynaklanmaktadır. Luka'nın kaleme aldığı metinlerinde, Petrus ve Pavlus mucizeleri arasında bir benzerlik kurduğu görülmektedir.¹⁵⁸ Luka'nın, mucizevî fenomenleri bu şekilde ilişkilendirerek, Petrus'un hayatındaki her işaret ve mucize için, Pavlus'la özdeşleştirme çabası sorgulanabilir. Rasyonalist eleştirmenler, bu anlatıların hiçbirinin kesinlikle tarihsel olmadığını, fakat her iki figürde meydana gelen birtakım olayların tesadüf olmadığını savunmaktadır. Ancak rasyonalistlerin bu savı, Hristiyanlıkta popüler olmamış ve doğrudan reddedilmiştir.¹⁵⁹ Öte yandan Pavlus'un bir vizyon sonucu inanması¹⁶⁰ Hristiyanlıkta mucizevî bir olay kabul edilerek, “dönüşüm mucizesi” olarak adlandırılmaktadır.¹⁶¹ Öyle ki bu inanç, daha sonra rüya mucizesi olarak, patristik dönemin bilhassa son yüzyıllarında Büyük Gregory ile gündeme getirilmiştir. Özellikle bu inanç Ortaçağ'ın skolastik döneminde de azizlerin mucizelerinden biri olarak kilise öğretisine eklenmiş ve papalığın kanonlaştırma politikasında önemli bir prosedür olarak kullanılmıştır.

Ayrıca Pavlus'un öğretilerinde insanların yüreklerine iman tohumu ektiği rivayet edilerek, onun mucizelerinin inanç için bir alamet olduğu ileri sürülmektedir.¹⁶² Ancak bu mucizelerin, insanlar için bir inanç vesilesi olmaktan ziyade “büyücü” ve “günahkâr” nitelermelerine maruz kaldığı anlaşılmaktadır.¹⁶³ Öte yandan Hristiyanlıkta Tanrı'nın lütfunun, sevgisinin, merhametinin bir işareti olarak görülen mucize olgusunun Pavlus'un mucizelerinde, bir “cezaya dönüştüğü” görülmektedir.¹⁶⁴ Bu bağlamda İsa ve diğer havarilere atfedilen mucizeler sevgi ve merhameti sembolize ederken, Pavlus'un mucizeleri¹⁶⁵ muhakemeyi simgelemektedir. Pavlus'a atfedilen şeytan kovma gibi birçok mucizevî olayların tanıklarının olmaması da oldukça tuhaf karşılanmıştır. Yine Pavlus'un bu mucizeleri gerçekleştirirken, İsa adına bunu yaptığını fazla zikretmemesi de dikkat çekmektedir.¹⁶⁶

¹⁵⁸ A. Camerlynck ve A. Vander Heeren, *Commentarius In Actus Apostolorum*, Brugge: Beyaert Press, 1923, s. 38.

¹⁵⁹ G.M. Semeria, “Les Actes des Apôtres”, *Revue Biblique*, 4, 1985, s. 330; ayrıca bkz. Hardon, “The Miracle Narratives in The Acts of The Apostles”, s. 309.

¹⁶⁰ Bkz. Elçilerin İşleri 9:1-19.

¹⁶¹ Hamblin, “Miracles in the Book of Acts”, s. 5.

¹⁶² John A. Hardon, “The Miracle Narratives in The Acts of The Apostles”, *The Catholic Biblical Quarterly*, *catholic Biblical Association* 16(3), 1954, s. 310.

¹⁶³ Elçilerin İşleri 28:1-6.

¹⁶⁴ Elçilerin İşleri 13:6-12.

¹⁶⁵ Pavlus'un mucizeleri onun havari olduğuna bir kanıt olarak görülmekte ve aynı zamanda iman unsuru şeklinde değerlendirilmektedir. Ayrıca Pavlus'un mucizevî olaylarında mucize yaratma yeteneği Kutsal Ruh'un tezahürü olarak kabul edilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Gerald F. Hawthorne, Ralph P. Martin ve diğer, “Magic” madd., *Dictionary of Paul and His Letters*, England: InterVarsity Press, 1993, s. 580-83).

¹⁶⁶ Üçüncü dönem kilise babalarından İskenderiyeli Clement, Pavlus'un düşünce dünyasında *epikürçülük* ve *stoacılık* gibi belirli felsefe sistemlerinin olduğunu ve bu düşünce akımlarının onun fikir dünyasını şekillendirdiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla bu felsefi akımların Pavlus'un mucizelerine ve mucize anlayışına da nüfuz ettiğini söylemek mümkündür (Clement, *Stromata* 1:1; Olson, s. 86).

Bir başka önemli mesele, Petrus ve Pavlus’a dair mucize anlatılarının çoğunlukla yer aldığı *Elçilerin İşleri* kitabının Hristiyan kutsal metni olmayıp, isimsiz olarak ikinci yüzyılda sonradan yazıldığı iddiasıdır. Kilise muhalifleri tarafından bu metinlerin, tarihsel olarak doğru olmadığı ve ciddi bir doktriner krizi engellemek için erken Hristiyanlıkta (325 İznik konsili öncesi dönem) oluşturulduğu ileri sürülmektedir.¹⁶⁷ Bu konuda, 19. yüzyıl teologlarından Schneckenburger, *Elçilerin İşleri* kitabının M.S. 150 yıllarında, Yahudi olmayanlara yönelik misyonu haklı çıkarmak için yazıldığını iddia etmektedir. Tübingen okulu ise Luka’nın, kilisede Petrusçu ve Pavlusçu olarak bilinen iki grup arasındaki farkları göstermek amacıyla bunları yazdığını düşünmektedir. Luka’nın bu amaçla olayları değiştirerek eklemeler ve çıkarmalar yaptığı ileri sürülmektedir. Buna karşın adı bilinmeyen bir yazar, Petrus ve Pavlus ile ilgili anlatılanların benzerliğine dikkat çekmekte ve buna kanıt olarak ise Petrus’a atfedilen mucizelerin Pavlus’un hayatında da tekrarlandığını göstermektedir.¹⁶⁸

Elçilerin İşleri kitabı hakkındaki şüpheli iddialara rağmen Hristiyanlar bu kitabı Yeni Ahit’in bir parçası olarak kabul etmektedir. Ancak bu metinler nicelik (olay sayıları) bakımından ciddi farklılık göstermektedir.¹⁶⁹ Nitelik (olay türü) bakımından bir benzerlik söz konusu olsa da¹⁷⁰ Yeni Ahit’teki mucizeler “İsa Mesih tarafından kendi gücü ve adına” gerçekleştirilirken, *Elçilerin İşleri* kitabındaki mucizeler “havariler tarafından İsa Mesih adına” gerçekleştirilmektedir. Öte yandan Yeni Ahit’teki mucizeler, “İsa’nın doğruluğunun ve tanrılığının bir kanıtı” olarak kabul edilirken, *Elçilerin İşleri* kitabındaki mucizeler ise “havarilerinin doğruluğuyla birlikte İsa’nın Mesihliğinin ve tanrılığının bir kanıtı” olarak görülmektedir. Dolayısıyla Hristiyan mucize anlayışında farklılaşmaların *Elçilerin İşleri* kitabındaki mucize anlatılarıyla başladığını söylemek mümkündür. Örneğin, havariler mucize anlayışı; Kutsal Ruh mucizeleri, azizler ve kalıntılarına dair mucizeler, rüya ve dua mucizeleri gibi olağanüstü olarak değerlendirilen olaylar bu metinlere dayandırılmakta ve Hristiyanlık tarihi boyunca her dönemde zuhur etmektedir. Bu bağlamda tüm bu mucizelerin genel anlamda Hristiyan mucize anlayışının tamamını yansıttığını ifade etmek mümkündür.

Sonuç olarak, havariler döneminde bu mucizelerin gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında tartışmalar söz konusudur. Bazıları bu olayların tarihsel gerçekliğini savunurken, diğerleri ise bunların sadece sembolik anlatımlar olduğunu düşünmektedirler. Ancak, Hristiyan inancında, İsa ve havarilerinin ya da diğer bir deyişle öğrencilerinin gerçekleştirdiği

¹⁶⁷ Hardon, “The Miracle Narratives in The Acts of The Apostles”, s. 307.

¹⁶⁸ Aktr. Hardon, a.g.e., s. 308.

¹⁶⁹ Friderico Blass, *Acta Apostolorum*, Göttingen: Vandehoeck-Ruprecht, 1895, s. 8.

¹⁷⁰ Hardon, “The Miracle Narratives in The Acts of The Apostles”, s. 306.

mucizeler, Tanrı'nın gücünün bir göstergesi ve inananların imanını güçlendirmek için yapılmış olağanüstü olaylardır. Ayrıca ilk dönem Hristiyanlığında ve Kilise'nin yükselişinde havarisel mucizelerin etkin rol oynadığı anlaşılmaktadır.¹⁷¹ Bilhassa Kilise'nin, bu mucizeleri doğrudan İsa Mesih vaadiyle ilişkilendirerek, İsa Mesih'in ruhunun Kilise'de devamının kanıtı şeklinde açıklamaları yetkinliğini daha da arttırmaktadır.¹⁷² Bu ise, daha sonra Kilise'nin eliyle mucizelerin devam edeceği iddialarına yol açmıştır. Ancak havarisel mucizelerin aktarıldığı *Elçilerin İşleri* kitabında, mucizelerin havariler döneminin ötesinde devam edeceğine veya sona ereceğine dair hiçbir kanıt rastlanmamaktadır. Aksine mucizelerin İsa Mesih ve on iki havarisi ile son bulduğuna ilişkin bilgiler daha ağır basmaktadır. Diğer taraftan Hristiyan kutsal metinlerinde, herhangi birinin bir kimseyi İsa'nın havarisi olarak nitelendirme yetkisinin olmadığı da belirtilmektedir.¹⁷³ Dolayısıyla bir kimsenin ya da kurumun kendisini veya bir başkasını İsa'nın havarisi olarak tanıtmayı mümkün değildir. Bu yüzden Tanrı ya da İsa Mesih adına bir mucizenin gerçekleştirilmesi iddiası Hristiyan kutsal metinleriyle çelişmektedir. Bu nedenle Kilise'nin mucize gerçekleştirme yetkisine sahip olduğuna dair iddiaları, daha sonra Hristiyanlar arasında ciddi eleştirilere ve tartışmalara yol açmıştır.

3.2. Patristik Dönem (Kilise Babaları/Doktorları) ve Mucize (M.S. 100-M.S. 800)

İlk dönem ya da erken dönem Hristiyanlığı olarak da ifade edilen Patristik Dönem'in başlangıcı olarak genellikle Havarisel Dönemin (Apostolik Çağ) sonu kabul edilmektedir. Bu bağlamda son havari Yuhanna'nın ölümünden (M.S. 100) yaklaşık 8. yüzyıla kadar ki süreç bu dönem hakkında bilgi vermektedir. Genellikle birçok kilisenin tarihi Patristik Dönem'e dayandırıldığından Hristiyan teolojisi açısından bu çağ, temel niteliğe sahiptir.¹⁷⁴ Dolayısıyla bu dönemin teolojik açıdan Hristiyan mucize anlayışının da temelini teşkil ettiği ifade edilebilir.¹⁷⁵

¹⁷¹ Hardon, s. 311.

¹⁷² Hardon, s. 316.

¹⁷³ 2. Petrus 1:19-21; 2:1-3; 2. Timoteos 3:16-17.

¹⁷⁴ Michel Fédou, *The fathers of the Church in Christian theology*, Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2019, s. 4-16.

¹⁷⁵ Hristiyanlık tarihinde özellikle ikinci yüzyıl Hristiyan düşüncesinde büyük değişimlerin olduğu dönem olarak bilinmektedir. (Olson, s. 79). Bu dönemde Kilise'nin mucize gibi olağanüstü söylemlerden uzaklaştığı dikkat çekmektedir. Kilise'nin bu tutumu üzerinde ise gnostiklerle ve montanusçularla mücadelelerin etkili olduğu ileri sürülmektedir. Öyle ki, bu mücadelelerin ilk kilise dönemi tarihini derinlemesine etkilediği ve bunun sonucunda Hristiyanlığın baştan aşağı biçimlendiği ve sistematik anlamda kurumsallaştığı bilinmektedir. (Giovanni Filoramo, *A History of Gnosticism*, Çev. Anthony Alcock, Cambridge: Basil Blackwell, 1991, s. 4). Kilise, özellikle temelinde mucize gibi doğaüstü inançları barındıran Gnostisizm ve Montanusçuluk hareketlerinin meşruiyet kazanmasının önüne geçmek ve Hristiyanlar arasında bu tür akımların etkisini kırmak için mucize inancına dair söylemlerini bir süre askıya almıştır. Nitekim Kilise'nin bu süre zarfında zikretmediği mucizeler genellikle İsa Mesih'in mucizelerinden ziyade Kutsal Ruh, peygamberlik ve çeşitli dillerde konuşma gibi mucizeleri kapsamaktadır. (Olson, 27-32, 35-39). (Krs. Celsus, *On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, Çev. R. Joseph Hoffmann, New York: Oxford University Press, 1987). Öte yandan bu sapkın gruplarla mücadele eden kişilerin Kilise içinden ilk kuşak Hristiyanları olarak bilinen ilk kilise babaları yani *elçisel babalar*

Özellikle Patristik Dönem'in sonuna doğru hayatın istikrarsızlığı ve maddi-manevi birtakım problemler, insanları mucize gibi olağanüstü şeylere inanmaya duyarlı hale getirmiştir. Bu durum, en başlarda Hristiyanlar arasında piskoposların istem ve kontrolleri dışında meydana gelmiştir. Bu bağlamda, bazı Kilise din adamları mucizelere karşı ciddi bir direniş göstermelerine rağmen insanların bu inançlarına saygı duyarak, bu olguları mevcut gerçeklik olarak kabul etmek zorunda kalmışlardır. Daha sonra Kilise mensupları tarafından bu mucizeler; siyasi, cemaat disiplini olarak ya da farklı birtakım sebeplerle kendi lehlerine manipüle edilmiştir.¹⁷⁶ İlk dönem kilise tarihçilerinden William Babcock, o dönem bazı devletlerin ve grupların kendilerini meşrulaştırmak için mucizeleri kullandıklarını ve hatta bu tür olayları ithal bile ettiklerini ileri sürmektedir.¹⁷⁷ Bu dönemde İsa Mesih mucizeleri görsel sanat olarak tasvir edilmiş ve aynı zamanda Hristiyanlarla diyalog kurmanın başka bir yöntemi biçiminde de kullanılmıştır. Özellikle dördüncü yüzyıldan sonra İsa Mesih'in çarmıha gerilmesinden sonraki hayatında sağladığı mucizeler daha baskın hale gelmiştir.¹⁷⁸ Buna göre, İsa Mesih'in ölümünden sonraki mucizelerinin daha çok öne çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Bu da Hristiyanlıkta azizlerin mucizeleri kültünü beraberinde getirmiştir. Bu itibarla İsa Mesih'in mucizelerine olan inancın, O'nun yetkisiyle "azizlerin mucizelerine inanç" şekline dönüştüğünü ifade etmek mümkündür.

Dördüncü yüzyılın sonlarında da mucizeler gerçekleştirme imajının istikrarlı bir şekilde artarak devam ettiği görülmektedir. Böylece İsa Mesih'in şifacı figürü artık "şifacı azizler" imgesine dönüşmüştür.¹⁷⁹ Özellikle Patristik dönemin sonlarında azizler ve mucizelerinin ortaya çıkmasında iki sebep ileri sürülmektedir: Birincisi, Asklepios kültünün etkisinin yok denilecek kadar azalması ile bir boşluğun meydana gelmesi ve İsa Mesih'le bu boşluğun tam olarak doldurulamadığı düşüncesidir. İkincisi ise, Hristiyan inancını sürekli canlı tutarak, inanmayanlara vesile olmak ve inananların ise pagan inançlara tekrar dönmesini engelleme düşüncesidir. Bu dönemin önde gelen Ambrose ve Augustinus gibi kilise babalarının bilhassa

diğer bir deyişle ilk Hristiyan teologları oldukları kaydedilmektedir. (39;41-43). (Hristiyan tarihinde *elçisel babalar*, havarileri gören elçilerle bağı olan kişiler olarak bilinmektedir. Bu noktada bu kişiler, İslam tarihindeki *tebeu't-tâbiîn* nesliyle ilişkilendirilebilir.) (Krş. "Tebeu't- Tâbiîn" madd., *TDV İslam Ansiklopedisi*). Ayrıca o dönemde elçisel babaların yazıları Hristiyan kiliseleri tarafından doğru öğreti kabul edilerek Hristiyan kutsal metinleri kategorisinde değerlendirilmiştir. Ancak Hristiyanlar arasında bu yazıların kutsal metinler olduğuna dair ihtilaflar olduğundan bu konuda tam manada görüş birliği sağlanamamıştır (43). Sonrasında gnostik tarikatlarla sistematik mücadeleyi en başarılı bir şekilde üçüncü yüzyıl kilise babalarından Origen'in yürüttüğü bilinir. Bu konuda Origen'in meşhur gnostiklerden Celsus'a karşı savunmaları (*Contra Celsum*) bilinmektedir (103).

¹⁷⁶ Paulinus of Nola, *Epistolae*, ANFI, 31.1;32.17.

¹⁷⁷ William S Babcock, "MacMullen on Conversion: A Response", In *The Second Century*, A Journal of Early Christian Studies 5, 1986, s. 89.

¹⁷⁸ Lee M. Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, Illustrated edition, Minneapolis: Fortress Press, 2014, s. 79.

¹⁷⁹ Jefferson, a.e., 73.

bu ikinci unsur yönünde çaba gösterdikleri anlaşılmaktadır. İsa Mesih'in yetkisiyle mucizeler gerçekleştirdiklerine inanılan bu kişilerin, esasen İsa Mesih'in kendilerini bedenlen ve ruhen iyileştiren -kurtuluşa erdiren- mükemmel bir şifacı olduğunu hatırlatmak için de bu mucizeleri kullandıklarına inanılmaktadır.¹⁸⁰ Bununla birlikte Hristiyanlara bu mesajı iletecek yetkili tek mercii olarak Kilise görülmektedir.¹⁸¹ Ancak bu yetki, sonrasında Kilise'yi otoriter bir hale dönüştürerek, Kilise'nin mucizelerle birlikte diğer tüm öğretileri de kendi tek elinde toplamasına yol açmıştır.

Öte yandan bu dönemin ürünü olan patristik teoloji, ilk dönem Hristiyanlığından, Roma Katolikliğinin ağırlığını hissettirdiği Ortaçağ Hristiyanlığına ve Luther, Zwingli ve Calvin'i takip eden Reform'a kadar birçok kilise doktrininin temelini oluşturmaktadır.¹⁸² Ayrıca Batı dünyasında "Akım Çağı" (Age of Flux) olarak da adlandırılan bu teoloji, birçok bilim insanının çalışmalarında atıfta bulunduğu bir teoloji haline gelmiştir.¹⁸³ Bu çerçevede bu teolojinin kilise babalarının mucize hakkındaki görüşleri genel anlamda Patristik Dönem'in ya da diğer bir deyişle ilk dönem Hristiyanlığının ve hatta genel anlamda Hristiyan mucize anlayışının temelini teşkil ettiğini ifade etmek yanlış olmaz. Buna göre, patristik teoloji genellikle, felsefe, teoloji ve din bilimi açısından bir bütün olarak değerlendirildiğinden, mucize kavramı ve İsa Mesih'in mucizeleri bu perspektiften ele alınmaktadır. Bu noktada özellikle kilise babalarının mucizeye dair açıklamalarını da teolojik açıdan belirtmek gerekir. Bu bağlamda kilise babaları tarafından mucize, "genellikle insanın etkisini aşan, kutsal bir gaye doğrultusunda kutsal bir güç tarafından gerçekleştirilen bir olay" şeklinde açıklanmakta ve Hristiyan felsefesinin temel noktası olarak kabul edilmektedir.¹⁸⁴ Dolayısıyla patristik teolojide mucizenin tanımı konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüş olsa da, en önemli ortak nokta, bu olgunun "olağanüstü bir olay" olarak açıklanması ve kutsal bir güce atfedilmesidir.¹⁸⁵ Ayrıca İsa Mesih'in tüm mucizelerini Hristiyan temel doktrini olarak açıklayan ve İsa Mesih'in mahiyeti ile mucizeleri arasında ilişki kurarak bu olgulara çeşitli anlamlar yükleyen kilise babalarının mucize hakkında açıklamaları İncillerdeki mucize anlatılarıyla paralellik göstermektedir. Bu anlamda Patristik teolojide mucizeler, "genellikle İsa Mesih'in kimliğine bir delil" olarak tasvir

¹⁸⁰ Carl Roebuck, "The Asklepieion and Lerna", *Corinth*, c. 14, Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1951, s. 44.

¹⁸¹ Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 80.

¹⁸² Michel Fédo, *The fathers of the Church in Christian theology*, Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2019, s. 6-25.

¹⁸³ David Meconi, *Patristics: Explore the Timeless Wisdom of the Church Fathers*, New York: Learn25, 2018, s. 12.

¹⁸⁴ Herbert Lockyer, *All the Miracles of the Bible: The Supernatural in Scripture: Its Scope and Significance*, 1965th edition, Michigan: Zondervan, 1961, s. 13.

¹⁸⁵ Lockyer, a.e., s. 13-14.

edilmektedir.¹⁸⁶ Bu kimlik ise “O’nun her şeye gücü yeten tanrısallığı” olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla İsa’nın mucizeleri, “O’nun bir Mesih olarak tanrılığına¹⁸⁷ ve öğretilerine işaret eden olgular” şeklinde düşünülmektedir.¹⁸⁸ Buna göre, patristik teolojide, mucizelerin ne olduğundan ziyade, bu olaylar üzerinden verilmek istenen mesajlar önem arz etmektedir.

Patristik teolojide diğer önemli bir nokta ise, mucizelerin “merhamet ve yardımseverlik” boyutudur. Kilise babalarından Augustinus ve Origen¹⁸⁹ gibi düşünürler, özellikle İsa Mesih’in mucizelerinin, insanları şaşırtmak veya etkilemekten ziyade “ihtiyaç sahibi olan insanları kurtarmaya” yönelik olduğunu savunmaktadırlar.¹⁹⁰ Hem kilise babalarının bu düşüncelerini hem de İncillerdeki bilgileri dikkate alan birçok teolog, patristik teoloji açısından mucizelerin asıl amacının, insanları “tinsel (ruhsal) kavrayışa” evirmek olduğunu ileri sürmektedir.¹⁹¹ Ayrıca Celsus gibi Romalı bazı bilginler¹⁹², İsa’yı “büyücü”, mucizelerini ise “sihir” olarak algılamışlardır.¹⁹³ Bu nedenle, Origen gibi kilise babalarının bu kişilerle mücadele ettikleri görülmektedir.¹⁹⁴ Origen, İsa’nın mucizeleri ile sihirbazların halleri arasındaki farkı belirterek, mucizelerin amaç noktasına dikkat çekmektedir. Buna göre, İsa Mesih’in mucizeleri insanları sadece inanmaya yöneltirken, sihirbazlarınkiler ise daha çok “şan”, “şöhret” ve “maddi beklenti” gibi ün kazanma amacına yöneliktir.¹⁹⁵ Ayrıca Origen, sihirbaz ve büyücü gibi kişilerin yapmış olduğu işlerin bir “yanılsama” ve “aldatma” olduğunu belirterek, İsa Mesih’in mucizelerinin “kalıcılığına” ve “hakikatine” vurgu yapmaktadır.¹⁹⁶ Bu anlamda bedeni ve ruhu iyileştiren kurtarıcı Mesih kimliğiyle İsa ve mucizeleri, antik dönemin (M.Ö. 8-M.S. 5) etkisiyle devam eden pagan şifacıların ve büyücülerin mucize iddialarına bir cevap niteliği taşımaktadır.¹⁹⁷ Daha doğrusu mucizeler, kilise babalarının paganlara karşı üstün gelme

¹⁸⁶ H. Van Der Loos, *Miracles of Jesus: Supplements to Novum Testamentum*, Leiden: Brill Academic Pub, 1968, s. 241.

¹⁸⁷ Alan Richardson, *The Miracle Stories of the Gospels*, Revised ed. edition, Canterbury: Hymns Ancient & Modern Ltd, 2012, s. 57.

¹⁸⁸ Graham Twelftree, *Jesus the Miracle Worker*, Illinois: InterVarsity Press, 1999, s. 30.

¹⁸⁹ Origen, *Against Celsus*, 3.24 (PG 11, 947A-C; Chadwick)

¹⁹⁰ T. Wright, “Miracles”, *Dictionary of Christ and The Gospels*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1908, s. 188.

¹⁹¹ B. S. Easton, *Christ In the Gospels*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1930, s. 182.

¹⁹² Celsus ve Marcus Aurelius gibi eğitimli mistik düşünürler, İsa’nın mucizelerini tanrısal işaret olarak değerlendiren kilise babalarını reddetmişler ve bu inancın monoteist olduğunu iddia ettikleri Hristiyan diniyle çeliştiğini alaycı bir üslupla ifade ederek onları eleştirmişlerdir (Olson, s. 104-105).

¹⁹³ E. Baldwin (Earl Baldwin) Smith, *Early Christian iconography and A school of ivory carvers in Provence*, Princeton: Princeton University Press, 1918, s. 82.

¹⁹⁴ Origen’in platoncu düşünceden etkilendiği hatta neoplatonculuğun kurucularından olduğu ileri sürülmektedir. (Henri Crouzel, *Origen*, Çev. A.S. Worral, San Francisco: Harper&Row Press, 1989, s. 27-28; Olson, s. 102).

¹⁹⁵ Origen, *Cels*. 1.68; ayrıca bkz. Thomas F. Mathews, *The clash of gods: a reinterpretation of early Christian art*, 6. bs, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003, s. 68.

¹⁹⁶ Origen, *Cels*. 1.68; ayrıca bkz. Mathews, *The clash of gods: a reinterpretation of early Christian art*, s. 69.

¹⁹⁷ Origen’in *Contra Celsum* (Celsus’a Karşı) adlı eserinde Celsus’un mucize gösteren İsa Mesih’i bazı insanlar gibi büyücü ve Hristiyan iddialarının aksine sadece bir insan olarak itham etmesine karşı verdiği yanıt aslında

çabasıdır. Tüm bu bilgiler çerçevesinde ilk dönem Hristiyanlığında kilise babalarının (ilk Kilise'nin), Yahudilerle ve bilhassa da paganlarla ciddi bir mücadele içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

İlk Dönem Hristiyanlığında, kilise babaları ve inananlar arasında mucizelerin, inanç açısından çok güçlü bir etkiye sahip olduğu ifade edilebilir. Bu noktada Augustinus, mucizeyi, “inananlar için cesaretlendirici bir olgu ve sihirbaz ile büyücüler gibi kötü kişilere karşı da bir kalkan” olarak değerlendirmektedir.¹⁹⁸ Bu hususta havari Filipus'un büyücü Simon'a üstün gelerek onu Hristiyanlaştırması¹⁹⁹, mucize hakikatının büyü aldatmasına üstün gelindiğinin en önemli örneğini teşkil etmektedir. Dolayısıyla mucizeler, İsa Mesih'in öğretilerini insanlara öğretmek hususunda son derece önemli bir role sahiptir. Son olarak, özellikle dönemin sonuna doğru mucizelerin sıklığında bir azalma olduğu dikkat çekmektedir. Ancak bu, mucizelerin tamamen yok olması anlamına gelmemektedir. Bu durumun, bazı düşünürlerin (Justin, Origen gibi), mucizelerin önemini küçümsemesi ya da mucizeden daha öncelikli olanı öne çıkarmasından kaynaklandığı ileri sürülmektedir.²⁰⁰ Augustinus gibi düşünürler ise bu durumu, mucizelerin sonraki dönemlere aktarılmasındaki eksilik, yenilik ve insanların algılarındaki değişiklik vb. unsurlarla açıklamaktadır.²⁰¹

Kilise babaları ve doktorları olarak adlandırılan ve ilk Hristiyan düşünürleri olarak kabul edilen bu kişiler Hristiyan öğretilerinin açıklama biçimlerinin temelini teşkil etmektedir. Kilise tarafından bir kilise babası, “erken Kilise dönemine (8. yüzyıl öncesi) ait, ermiş bir yaşam sürmüş, doktrinsel hatalardan tamamen arınmış ve Hristiyan öğretisi savunusuna dair bir eser

Origen'in genel anlamda mucize doktrinini ve mucize ile büyü arasındaki ayrımı ortaya koymaktadır: “Gerçekten de İsa, büyücülükle uğraşanlar gibi, yaptıklarını sadece gösteri olsun diye yapmış olsaydı, aralarında bir benzerlik olabilirdi. Fakat burada, gösteri sırasında kendisini izleyenlerin davranışlarını düzeltmeye çalışan veya gördüklerinden etkilenenleri Tanrı korkusuyla terbiye eden ya da Tanrı tarafından aklanmış insanlar gibi yaşamak için onları ikna etmeye uğraşan bir hokkabaz yoktur.” Bu bağlamda Origen, mucizenin gerçek, büyüün ise sahte olduğu, mucizenin imana vesile rolünün olduğu ancak büyüün imani bir rolünün olmadığı ve sadece bir gösteriş niteliğine sahip olduğu ve son olarak mucizenin hakikat, büyüün ise dalalet olduğu dolayısıyla mucizenin kurtuluş rolünün olduğu ancak büyü de böyle bir rolün söz konusu olmadığı gibi farklılıklar ortaya koymuştur. (Origen, *Contra Celsum* 68). Esasında Origen'in mucizeye ilişkin bu yaklaşımının temelinde “bedensel, içsel (mantıksal ve ahlâkî) ve ruhsal” şeklinde üç kısımdan oluşan Kutsal metinleri yorumlama tarzı yer aldığı söylenebilir. (Origen, *De Principiis* 3.6; Olson, s. 108-10). Birçok Hristiyan düşünür, Origen ile birlikte Hristiyan mucize öğretisinin entelektüel bir seviyeye yükseltildiğini ileri sürmektedir. (Olson, s. 105); Lee M. Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, Illustrated edition, Minneapolis: Fortress Press, 2014, s. 56-57.

¹⁹⁸ Akt. H.E. Remus, “Miracle”, *Encyclopedia of Early Christianity*, Çev. Everett Ferguson, London: Garland Publishing, 1997, s. 757.

¹⁹⁹ Elçilerin İşleri 8:9-13.

²⁰⁰ Bkz. Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, 39; Origen, *Contra Celsum*, 7:8.

²⁰¹ Colin Brown, *Miracles and the Critical Mind*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984, s. 8.

yazmış kişi” olarak bilinmektedir.²⁰² Öte yandan kilise babalarının bazıları Yunan (Clement, Origen gibi) bazıları ise Latin (Ambrosius, Augustinus gibi) kökenli olduğundan eserleri buna göre farklılık göstermektedir. Hristiyanlık tarihi için büyük önem arz eden bu kişiler, daha çok ilk dönem Hristiyanlığıyla ilişkilendirilmektedir.²⁰³ Bu bağlamda ilk dönem Hristiyan mucize anlayışının temelini bu düşünürlerin görüşleri oluşturmaktadır. Kilise babalarının ve doktorlarının patristik teolojide dönemsel olarak “ikinci ve üçüncü yüzyıl düşünürleri” ile “dördüncü ve beşinci yüzyıl düşünürleri” şeklinde kategorize edildiği dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, Augustinus gibi kilise babalarının öğretileriyle ikinci kategorinin ilk kategorideki düşünürlerle nazaran daha sistemli bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun haricinde her iki dönem de teolojik açıdan çok fazla bir farklılık göstermemektedir. Bu yüzden bu düşünürler arasında böyle bir ayırım yapmayarak, yalnızca bu düşünürlerin mucize konusunda anlayış farklılıklarına karşılaştırmalı olarak vurgu yapılacaktır.

İlk dönem Hristiyanlığının ilk yüzyıllarında genellikle pagan kültürleriyle ve özellikle de Asklepios kültüyle²⁰⁴ ciddi mücadele içerisinde olduğu görülmektedir. Kilise babalarının birçoğu bu külte karşı İsa’nın daha çok Mesihlik yönü ile tanrısallığına vurgu yaparak Asklepios’a üstün gelme çabası içerisinde olmuştur.²⁰⁵ Bu nedenle onlar, İsa’nın iyileştirme mucizeleri ile bedeni olduğu kadar ruhu da iyileştiren en üstün şifacı ya da doktor olduğunu ileri sürmüştür. Buna karşın apokrif metinlerde, Asklepios’un İsa’dan daha yüksek bir otoriteye

²⁰² Marc Madrigal, *Kilise Babaları*, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Yayınevi, 2015, s. 5-8; “Kilise Babaları”, *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 18 Şubat 2023, https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Kilise_Babalar%C4%B1&oldid=28367509.

²⁰³ Bkz. Mustafa Güre, “Hristiyan Erken Döneminde Kilise Babalarının Kilise Hakkındaki Temel Görüşleri”, *Dini Araştırmalar*, 24(61), 2021, s. 519-542.

²⁰⁴ Yunanca “Asklepiós” (Ἀσκληπιός) ve Latince “Aesculapius” kavramlarıyla ifade edilen Asklepios, Yunan mitolojisinde “tıbbın ve sağlığın tanrısı” olarak bilinmektedir. Daha çok yılanlı asası ile Yunan efsanelerinde Apollon’un oğlu olarak bilinen Asklepios, usta bir hekim olarak öne çıkmakta ve “tanrı-hekim” adıyla zikredilmektedir. Aynı zamanda bir “kurtarıcı” olarak görülen Asklepios’un, körleri, dilsizleri, felçlileri, kelleri, kısırları iyileştirdiği ve hatta ölüleri dirilttiği rivayet edilmektedir. Ayrıca Asklepios, (1) “ölümlü Tesalyalı hekim”, (2) “ölümden sonra bir kahraman”, (3) “Apollo’nun belirlenmiş oğlu ve Epidauros’ta şifa tanrısı”, (4) “Atina’da bir yarı tanrı ve kahraman” ve (5) “Roma’daki büyük şifa tanrısı Aesculapius” olmak üzere beş özellikte tasvir edilmektedir. Bunun yanında o, Yunan tanrıları arasında insanlara karşı en merhametli tanrı olarak nitelendirilmektedir. Dolayısıyla Antik Dönem’in mucize işçisi/yaratıcısı ve özellikle de şifacısı olarak bilinen hem insan hem de tanrı figürüne sahip olan Asklepios, birçok noktada Hristiyanlıktaki İsa Mesih figürüyle benzerlik göstermektedir. Ancak o dönemde hangisinin daha üstün olduğu pagan düşünürler ile kilise babaları arasında sürekli tartışma konusu olmuştur. (Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015, s. 190-192; E.J. Edelstein and L. Edelstein, *Asclepios: A Collection and Interpretation of The Testimonies*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1945, s. 66; Howard Clark Kee, *Miracle In The Early Christian World, A Study In Sociohistorical Method*, London: Yale University Press, 1983, s. 93; C. A. Behr, *Loeb Classical Library*, Cambridge: Harvard University Press, 1973; Carl Kerenyi, In Asklepios: Archetypal Image of The Physician’s Existence, New York, Pantheon/Bollingen Foudation, 1959, s. 13-14; Ladislav Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin: De Gruyter, 1969, s. 121).

²⁰⁵ Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 56.

sahip olduğu ve daha büyük bir figür olarak kabul edildiği görülmektedir.²⁰⁶ Fakat kilise babaları, ruhun ve gelecek yaşamın temizliğini vurgulayarak, fiziksel iyileşmeyi Hristiyan bir ortamda toplumsal etkileşimle ilişkilendirmişlerdir.²⁰⁷ Buna göre kilise babaları, Hristiyanlığı putperestlere ve diğer insanlara mutlak kurtuluş olarak tasvir etmiş; ve bu çerçevede de İsa Mesih'in mucizelerini en etkili silah olarak kullanmışlardır.

Asklepios kültüyle mücadele eden kilise babalarının başında ilk dönem Hristiyan savunucusu olan ve tüm Hristiyan dünyasının saygı duyduğu Justin Martyr (100-165) gelmektedir.²⁰⁸ Kendi ifadesiyle “Mesihçi” bir anlayışa sahip olduğunu söyleyen Justin, tüm öğretilerini bu çerçevede şekillendirmektedir.²⁰⁹ Bu nedenle onun öğretilerinin merkezinde “logos” doktrini yer almaktadır. Ona göre, Mesih, Tanrı'nın yarattığı ilk varlık olduğundan tüm insanlığın logos'udur ve neye inandıkları fark etmeksizin hepsi logos'la uyum içerisindedir.²¹⁰ Onun bu doktrini, ilk dönem Hristiyanlığında felsefenin etki boyutunu ortaya koymakla birlikte, pagan kültürü arasında Hristiyanlığın kendini kabul ettirme çabasında da etkili olmuştur.²¹¹ Justin, “First Apology” (*İlk Özür*) adlı eserinde İsa Mesih'i kasten Asklepios kültüyle ilişkilendirerek Hristiyan inançlarının pagan inançlarından tamamen farklı olmadığını göstermek istemekte ve İsa Mesih ile Asklepios'un benzer yönlerinin altını çizmektedir.²¹² Bu yüzden Justin, birçok Hristiyan teolog tarafından pagan sempaticisi olarak görülmüştür. Ancak Justin'in bu davranışı dikkatlice incelendiğinde aslında pagan kültüyle uyum içerisinde görünerek, logos doktrini paganlara kabul ettirme çabasında olduğu anlaşılmaktadır. Böylece o, İsa Mesih'i her şeyden önce var olmuş olan olarak Asklepios'tan üstün göstermeye çalışmaktadır.²¹³ Daha sonra o, Asklepios'a tapınmanın, ilk doktor olan İsa Mesih'e tapınmanın bir türevi olduğunu açık bir şekilde ifade etmeye başlamıştır. Bununla birlikte Justin, İsa Mesih'in ilk ve en yüksek doktor olduğunu belirterek hiçbir şifa kültürünün O'ndan üstün

²⁰⁶ Gervais Dumeige, “Le Christ Médecin”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, sy 1-4, 1972, s. 121; ayrıca bkz. Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 58.

²⁰⁷ Jefferson, a.e., s. 57.

²⁰⁸ Historical Theology Articles, “Introduction to Historical Theology – The Patristic Period (c. 100-450) | Reformed Theology at A Puritan's Mind”, Erişim Tarihi: 18 Şubat 2023, <https://www.apuritansmind.com/historical-theology/introduction-to-historical-theology-the-patristic-period-c-100-450/>.

²⁰⁹ J.I. Packer, *131 Christians Everyone Should Know*, ed. Mark Galli & Ted Olsen, 1st edition, Nashville, Tenn: Holman Reference, 2000, s. 132.

²¹⁰ Justin Martyr, *The First Apology*, ANFI, s. 276; ayrıca Justin Martyr'ın “Teslis-Logos” ve “Mesih” görüşü hakkında daha geniş bilgi için bkz. aktr. Halit Ahmet Çiftçi, “Bir Hristiyan Apolojist Olarak Aziz Justin Martyr”, *Doktora Tezi*, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 101-117.

²¹¹ Muhammet Tarakçı, “Hristiyanlıkta Logos Doktrini”, *Milel ve Nihal*, 8(1), 2011, s. 209.

²¹² Martyr, *The First Apology*, 63:2-6; Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 60.

²¹³ Justin Martyr, *Second Apology*, ANFI, s. 13; ayrıca bkz. Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 61.

olamayacağını savunmaktadır.²¹⁴ Ayrıca Justin, bu üstünlüğü Eski Ahit kehanetleriyle de kanıtlamaya çalışmaktadır.²¹⁵

Öte yandan Justin'ın mucizeleri değersizleştiren kilise babalarından biri olduğu da ileri sürülmektedir. Ancak onun Roma hükümdarına kullandığı sözler bu iddianın aksini ortaya koymaktadır: “*Kendi gözünün önünde olup bitenlerden öğrenebilirsin. Dünyanın her yerinde ve kendi şehrinizde birçok iblis tarafından ele geçirilmiş birçok adamımız, Hristiyanlar, Pontius Pilatus'un altında çarmıha gerilmiş olan İsa Mesih adına kovdular. Diğer tüm şeytan kovucular ve tılsım söyleyenler ve uyuşturucu satıcıları başarısız olduklarında, onları iyileştirdiler ve hala iyileşiyorlar, insanları tutan iblislerin gücünü tüketiyor ve onları kovuyorlar.*”²¹⁶ Bir başka yerde ise, bu hususta Justin'ın şeytan çıkarma esnasında kullandığı ifadeler dikkat çekilmektedir: “*Bakireden doğan ve acı çeken insan olan ve Pontius Pilatus'un altında çarmıha gerilmiş olan, her yaratığın ilk doğan, aynı Tanrı'nın Oğlu adına, ... ve öldü ve ölümden yeniden dirildi ve cennete yükseldiğinde, kovulan her iblis fethedilir ve boyun eğdirilir.*”²¹⁷ Bu çerçevede Justin, mucizelerin etkisine inanmakta ve öte yandan mucizelerin İsa'nın yetkisiyle gerçekleştiğini savunmaktadır. Bununla birlikte Hristiyan mucizelerinin, sihirbaz ve büyücüler gibi kötü kişilerin aldatmalarından üstün olduğunu belirterek, gerçek mucize ile sihir veya büyü arasındaki farkı ortaya koymaktadır.²¹⁸ Dolayısıyla Justin'ın mucizeleri değersizleştirdiğine dair söylentilerin bir iddiadan öteye geçmediği anlaşılmaktadır. Tüm bu bilgiler çerçevesinde Justin'ın mucize anlayışının “Mesih” ve “Logos” doktrini etrafında şekillendiğini ifade etmek mümkündür. Ona göre İsa Mesih'in mucizeleri pagan kültürlerindeki işlerle benzerlik göstermesine rağmen onlardan üstün ve tamamen gerçek ve kalıcı bir etkiye sahiptir. Justin'ın mucizeye dair bu doktrini diğer bazı kilise babaları (Clement, Tertullianus gibi) üzerinde de önemli bir etki yaratmıştır.

²¹⁴ Justin Martyr, *Dialog*, ANFI, 69.3.

²¹⁵ Justin Martyr, *The First Apology*, 64; ayrıca bkz. Robert M. Grant, *Greek Apoloists of the Second Century*, Philadelphia: SCM Press, 2012, s. 62.

²¹⁶ Martyr, *Second Apology*, 6.

²¹⁷ Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, ANFI, 85.

²¹⁸ Antik dönemde büyü ile mucize arasındaki sınırın tam olarak belirlenemediği vurgulanmaktadır. Ancak Greko-Romen uzmanı Henk Versnel bu konuda etkili bir tanım sunarak mucize-büyü arasındaki farkı ortaya koymuştur. Versnel, büyüye olağanüstü (gizli) araçlarla doğanın gidişatını etkilemeye ilişkin manipülatif ve zorlayıcı bir strateji olarak tanımlamış ve bu yönüyle mucizeden ayırmıştır. Matta 2:7 de Pers bilge adamlarının bu tür eylemlerine vurgu yapılmıştır. Öte yandan Hristiyan ve pagan toplumlar arasında sürekli polemikler meydana gelmiştir. Bu polemiklerin merkezinde ise mucize olgusu yer almaktadır. Özellikle pagan din adamları Hristiyan mucizelerini büyü ve şeytanî eserler olarak suçlamıştır. Buna karşın Hristiyan din adamları ise pagan mucize iddialarını (Asklepius ve Artemius kültleri) kınamışlardır. Dolayısıyla Erken dönem Hristiyanlığı daha çok bu polemikler etrafında şekillendiği için bu dönem mucize anlayışının özellikle Helenistik dünyanın dindarlığı etrafında şekillendiği ifade edilmektedir. (Evans & Porter (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, s. 928-31).

Justin'in çağdaşı İskenderiyeli Clement (150-215) de aynı şekilde İsa Mesih'in mucizelerini "Mesih" ve "Logos" doktrini çerçevesinde yorumlamakta²¹⁹ ve bu tür olayları "Tanrı'nın evrenle ilişkisinin (teozofi) bir ürünü" olarak tasavvur etmektedir.²²⁰ Clement'in, müdahaleci Tanrı anlayışı, daha sonra felsefenin etkisiyle, evrendeki her şeyin Tanrı'nın bir organı şekline dönüşmüştür. Bu anlamda Clement'in doğrudan olmasa da dolaylı olarak "panteist" düşünceyi yansıttığı ileri sürülebilir. Ayrıca Negatif teolojinin (Via negative) ya da Apofatik teolojinin²²¹ ilk örneklerini ortaya koyan Clement, Tanrı'nın hiçbir zaman bilinemeyeceğini, ancak O'nun ne olmadığının bilinebileceğini savunmaktadır.²²² Dolayısıyla Clement'in, mucizeleri, "Tanrı'yı kısmen açıklayan olgular" olarak değerlendirdiği görülmektedir.

Alegorik bir üslupla İsa Mesih'i yorumlayan²²³ Tertullianus (160-220) ise mucizeleri İsa Mesih'in bir sembolü olarak düşünmektedir. Ayrıca diğer kilise babaları gibi onun da İsa Mesih'in en üstün doktor kimliğine vurgu yaparak, Asklepios kültüyle doğrudan mücadele ettiği görülmektedir.²²⁴

İsa Mesih'in mucizeleriyle hem bedeni hem de ruhu iyileştirdiğini ileri süren Origen (185-254), mucizelerin manevi boyutuna dikkat çekmektedir.²²⁵ O, mucizeleri inananlar için bir kurtuluş olarak açıklamaktadır.²²⁶ Origen'in, insanları İsa'nın mucizelerinin somut örneklerini görmeleri için kiliseye çağırması daha sonra kilisenin mucize konusunda yetkinliğini arttırmıştır. Nitekim bu yetki Ortaçağ'ın erken dönemlerinden itibaren daha da belirginleşecektir. Yine Origen'in İsa Mesih'in özellikle iyileştirme mucizelerini vurgulayarak, onların yararlı olgular olduğunu belirtmesi, sihir veya büyüden farklı olduğuna işaret etmektedir. Zira Origen, daha çok İsa Mesih'in mucizelerinin hakikati ve ahlâkî boyutu üzerinde durmakta ve mucizelerin yöntemini değil, nihai sonuçlarını yani ahlâkî dönüşüme etkisini savunmaktadır.²²⁷ Böylece Origen, Celsus'un İsa'yı "magos" (sihirbaz) olarak tasvir edip, onun mucizelerini de "sihir" şeklinde yorumlamasını sistemli bir şekilde çürütmüştür.²²⁸

²¹⁹ Clement of Alexandria, *The Instructor*, ANFI, 1.2.6; PG 8, 256B; 2.210.

²²⁰ Clement of Alexandria, *Exhortation to the Heathen*, ANFI 2.178, 2.23; 2.24; ayrıca bkz. Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitabevi, 2001, s. 45.

²²¹ Apofatik teoloji, bir konuşmacı veya yazarın bir konuyu inkâr ederek ya da gündeme gelmemesini söyleyerek gündeme getirmesidir. Bir bakıma ironi olarak da düşünülebilir. (Geniş bilgi için bkz. Hasan Özalp, "Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus'da Negatif Teoloji", *Turkish Studies*, 10(12), 2015, s. 735-748).

²²² Taras Khomych, "The Concept of Salvation in First Clement", *First Clement*, ed. Theresia Hainthaler, Franz Mali, ve Gregor Emmenegger, Liverpool: Tyrolia, 2014, s. 23-34.

²²³ Tertullianus, *Apologeticum*, Ante-Nicene Christian Library, 22.23.

²²⁴ Tertullianus, *Apologeticum*, 23.6.

²²⁵ Origen, *Homily on Leviticus*, ANFI, 8.1.9 (PG 12, 402D).

²²⁶ Origen, *Against Celsus*, 2.67 (PG 11, 901c).

²²⁷ Origen, *Against Celsus*, 1.68; Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 25.

²²⁸ Origen, *Against Celsus*, 2.67; 3.62.

Zaten Origen, Hristiyanlık tarihinde pagan k ltleriyle en sistemli mücadele eden kilise babası olarak bilinmektedir.²²⁹ Nitekim Origen’in mucizelerin hakikatine dair öğretisinin daha sonra Kilise’nin kanonlaştırma politikasında bir prosedür olarak kullanıldığı görülmektedir.

Dördüncü ve Beşinci yüzyıl kilise babalarının bu dönemlerde de putperestlerle ve özellikle de Asklepios k lt yle mücadeleleri devam etmiştir.²³⁰ Ancak ilk dönemlere nazaran bu mücadelenin şiddetinin azaldığı görülmüştür.²³¹ özellikle kilise babalarından Arnobius (255-330) döneminde İsa’nın mucizelerinde “kavli” ve “fiili” unsurlar tartışılmıştır.²³² Aslında mucize üzerinde “duanın ve eylemin” ya da “dokunmanın” etkisinin olup olmadığı sorgulanmıştır. Bu hususta Arnobius’un, mucize üzerinde her iki unsurun da etkisini savunduğu görülmektedir.²³³ Ayrıca Arnobius, mucizelerde “iman” ve “kurtuluş” doktrinlerine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Arnobius, iman noktasında mucizelerin inançlı kişilerde tezahür edeceğini savunmakta; kurtuluş noktasında ise iyileştirme mucizeleriyle ruhun sağlığını ve kurtuluşunu kastetmektedir.²³⁴

Bir başka kilise babası Athanasius’un da Arnobius’la benzer şekilde mucize-iman ilişkisine vurgu yaptığı görülmektedir. Athanasius bu öğretiye daha da ileri taşıyarak, İsa’nın mucizelerini “iman telkini” olarak a ıklamakta²³⁵ ve bu mucizelere şahitliği de iman vesilesi biçiminde düşünmektedir.²³⁶ Bu bağlamda Athanasius, mucizeleri, ink rcılar için bir inanç vesilesi olarak açıklamaktadır. Yine ona göre, bu mucizeler, İsa’nın tanrılığının bir alametidir.²³⁷

Ayrıca Athanasius’un “Life of Antony” (*Antony’nin Yaşamı*) adlı çalışmasında “Desert of Fathers” *  l Babaları* ya da *  l Azizleri* olarak bilinen münzevi hayat yaşayan  ilecilere ve mucizelere dikkat çekmektedir.²³⁸ İlk dönem Hristiyanlığında bu kişiler “kutsal kişi” olarak ve daha çok mucizevî yetenekleriyle yeni bir fenomen olarak öne çıkmaktadır.²³⁹ Bu azizlerin gerçekleştirdikleri iddia edilen mucizelerin, daha çok “şeytan/cin kovma”, “şifa” ve hatta “ l  diriltme” gibi olağanüstü olaylar olduğu rivayet edilmektedir.²⁴⁰ Bu kişilerin en meşhurları

²²⁹ Origen, *Against Celsus*, ANFI, 3.24 (PG 11, 947D).

²³⁰ Arthur Stanley Pease, “Medical Allusions in The Works of St. Jerome”, *Harvard Studies in Classical Philology* 25, 1994, s. 74.

²³¹ Rudolf Arbesmann, “The Concept of ‘Christus Medicus’ in St. Augustine”, *Traditio* 10, 1950, s. 4.

²³² Arnobius, *Against The Pagans*, 1.48, CSEL 4.32

²³³ Arnobius, *Against The Pagans*, 1.48.

²³⁴ Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 69.

²³⁵ Athanasius, *On The Incarnation*, 18.4 (NPNF 2.4.46).

²³⁶ Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 72.

²³⁷ Athanasius, *On The Incarnation*, 13.7.

²³⁸ Athanasius, *Life of Antony*, 38. 1-2.

²³⁹ H.A. Drake, *A Century of Miracles: Christians, Pagans, Jews, And The Supernatural, 312-410*, New York: Oxford University Press, 2017, s. 146.

²⁴⁰ Drake, s. 140.

olarak Mısırlı Aziz Antony (251-356) ve Aziz Nicholas (270-343)²⁴¹ bilinmektedir.²⁴² Bu çerçevede resmi olarak ilk dönem Hristiyanlığında varlıklarından haberdar olduğumuz bu azizleri Hristiyanlıkta azizler kültürünün ilk versiyonları olarak nitelendirmek mümkündür. Muhtemelen azizlerin mucizeleri inancı daha önceden de var olmuş olsa da bu anlayışın bilhassa Athanasius ile şekillendiğini ve resmi olarak Hristiyan literatürüne girdiğini ifade etmek mümkündür. Bunun yanında Athanasius azizlere dua etmenin de mucizevî boyutuna dikkat çekmektedir.²⁴³ Bu hususta Athanasius, Aziz Antony'nin şu ifadelerini aktarmaktadır: “Mucizeler yapmak bizim işimiz değil, Rab'bin işidir.”²⁴⁴ ve başka bir yerde ise, “Dostum, neden bana ağlıyorsun? Tıpkı senin gibi ben de bir erkeğim (insanım), Hizmet ettiğim Mesih'e inanıyorsanız, gidin ve inancınıza göre Tanrı'ya dua edin ve aradığınız şey gerçekleşecektir.”²⁴⁵ Bu itibarla havarilerde olduğu gibi, bir azize mucize yetkisinin İsa Mesih tarafından verildiğine inanılmaktadır. Yine azizlerin mucizelerinde Tanrı'ya dua faktörünün önemine vurgu yapılmaktadır.²⁴⁶ Ancak bu inanç, daha sonra özellikle Aquinas'la birlikte azizlere dua şekline dönüşerek²⁴⁷, Ortaçağ Hristiyan teolojisinde “azizlerin mucizeleri” doktrinini meydana getirecektir. Sistematik olarak, Athanasius'un mucize anlayışıyla ortaya çıkan ve Hristiyan teolojisinde büyük tartışmalara yol açan “azizlerin mucizeleri ve dua mucizeleri” doktrinleri bilhassa reformcuların üzerinde durduğu bir mesele olmuştur. Ayrıca hagiograf yazarlarından Sulpicius Severus, “Life of Martin” adlı eserinde azizlerin inanmayanları aciz bırakmak için mucizeler gösterdiklerini belirtmektedir.²⁴⁸ Bu bağlamda ilk dönem Hristiyanlığında azizlerin mucizeleri kavramsal olarak, “aciz bırakmak” formunda da açıklanabilir.

İsa Mesih'in mucizelerini “ruhun ve beden kurtuluşu” olarak yorumlayan Aziz Ambrose (339-397)²⁴⁹, mucizelerle ilgili önemli bir sorunu gündeme getirmektedir. Ambrose,

²⁴¹ Bugün Noel Baba olarak bilinen meşhur figürün arkasında tarihi şahsiyet olarak Myra (bugünkü ismiyle Türkiye'nin güneybatısındaki “Demre”) piskoposu Nicholas ileri sürülmektedir. Aziz Nicholas'ın gece yarılarda muhtaç evleri dolaşarak çocuklar için hediye para ve biblolar attığı rivayet edilmektedir. Bununla birlikte onun Hristiyan manastırcılığını kurucusu olduğu da iddia edilmektedir. (Eren Sarı, *Efsaneler*, Birinci Baskı, Antalya: Net Medya Yayıncılık, 2017, s. 338-350).

²⁴² Sulpicius Severus, *Life of Martin*, s. 7-8; 16-19.

²⁴³ Athanasius, *Life of Antony*, 48-54.

²⁴⁴ Athanasius, 38. 1-2.

²⁴⁵ Athanasius, *a.e.*, 48.

²⁴⁶ Benzer şekilde Yahudi tarih kitaplarında anlatılan olağanüstü olaylarda da özellikle “dua” ritüelinin mucizevî etkisine vurgu yapılmaktadır. İbadetlerde yapılan dua sonrasında meydana gelen bir olay tesadüfî değil olağanüstü bir durum olarak kabul edilmektedir. (Arnold & Williamson, *Dictionary of The Old Testament Historical Books*, s. 696-97). Buna karşın İslâm'da ise duanın önemine vurgu yapılmakta ancak doğrudan olmasa da duanın bazı birtakim etkilerinin olduğu ifade edilmektedir. (Selahattin Parladır, “İslâm'da Dua” madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, ss. 530-35).

²⁴⁷ Aquinas, *De potentia*, Q.6, art.2.

²⁴⁸ Sulpicius Severus, *Life of Martin*, chaps. 7-8, 16-19.

²⁴⁹ Christopher A Hall, *Kilise Babalarıyla Kutsal Kitap Okumak*, USA: InterVarsity Press, 2003, s. 55.

mucizelerin temini ve etkinliğine dair bir değişime işaret ederek, özellikle iyileştirme mucizelerinin azizlere de aktarılabilceğini ileri sürmektedir. Ambrose, azizlere bağlı herhangi bir birincil ya da ikincil boyutta iyileştirici bir etkiye sahip olunabileceğini de savunmaktadır.²⁵⁰ Hatta o, bu öğretisini *Elçilerin İşleri* kitabında aktarılan, “*Tanrı, Pavlus'un eliyle olağanüstü mucizeler yaratıyordu. Şöyle ki, Pavlus'un bedenine değen peşkir ve peştamallar hasta olanlara götürüldüğünde, hastalıkları yok oluyor, kötü ruhlar içlerinden çıkıyordu.*”²⁵¹ pasajıyla desteklemektedir. Bu çerçevede Ambrose, İsa Mesih'in fiziksel kanıtının sunulabileceğini düşünmektedir. Buna göre, İsa Mesih, bu maddi kalıntılar vasıtasıyla somut bir şekilde hareket edebilir; kalıntılarla karşılaşanları iyileştirebilir ve ziyaretçileri bu tür mucizevî nesnelere ev sahipliği yapan kiliselere çekebilir.²⁵² Aslında bu anlayış, ilk dönem Hristiyanlığında pagan inancın ve özellikle Asklepios kültünün etkisini açık bir şekilde göstermektedir. Çünkü Antik Çağ'da hastalar şifa için Asklepios tapınağına gitmekteydiler. Burada ise, hasta Hristiyanların kutsal emanetlerin bulunduğu kiliselere gittikleri görülmektedir. Bu noktada ilk dönem Hristiyanlığından itibaren İsa Mesih'in mucize gerçekleştirme yetkisinin artık Kilise'ye geçtiği anlaşılmaktadır. Bu yeni anlayış, Ambrose'la birlikte özellikle dördüncü yüzyılın sonlarından itibaren henüz Milano'da ilk evrelerindedir. Ambrose'un kız kardeşine Gervase ve Protase kalıntılarının keşfine dair kaleme aldığı mektubu, piskoposların mucize terimine önemli bir perspektif sunmaktadır. Bu mektupta Ambrose, keşfin, cemaatin Milano'daki yeni kiliseyi kutsaması için kendisine yalvarmasından sonra gerçekleştiğini şu ifadelerle aktarmaktadır: “*Bir anda kalbime bir tür peygamberlik ateşi girdi gibi görünüyordu.*” Ambrose, kutsama üzerine, hemen azizlerin mezar yerlerini bulmuş ve şu ifadeleri kullanmıştır: “*Eski günlerdeki gibi harikulade boyda iki adam bulduk. Bütün kemikler mükemmeldi ve çok kan vardı.*”²⁵³ Burada Ambrose'un azizlerin kalıntılarının önemine vurgu yaptığı açık bir şekilde görülmektedir. Öte yandan kalıntıların bulunmasının akabinde iki kör adamın gözlerinin mucizevî bir şekilde açıldığı rivayeti²⁵⁴, azizlere dair kalıntıların da mucizevî bir etki yaratacağı düşüncesini meşrulaştırmak için oluşturulan bir kurgu olarak düşünülmüştür.²⁵⁵ Özellikle Ariusçular, bu tür mucize iddialarının Ambrose'a siyasi bir güç sağlayarak, kitleler üzerinde büyük bir etki yaratmak amacıyla yapıldığını ileri

²⁵⁰ Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 78-79.

²⁵¹ *Elçilerin İşleri* 19:11-12.

²⁵² Katharine Park, “Medicine and Society in Medieval Europe, 500-1500”, *In Medicine in Society*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, s. 72.

²⁵³ St. Ambrose, *Epistles*, 77 to Marcelline (CSEL 82/3. 126FF; letter 22 The Benedictine manuscript; *NPNF* 2.10.437)

²⁵⁴ St. Ambrose, *Epistles*, 77.2.

²⁵⁵ Aktr. Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 80.

sürmüşlerdir.²⁵⁶ Bütün bu eleştirilere rağmen, özellikle Ambrose'un azizlerin kalıntılarının yarattığı şifa mucizeleri ile İsa Mesih'in ve havarilerinin ya da öğrencilerinin mucizelerini özdeşleştirilmesi²⁵⁷, bu tür mucizelere olan inancı dördüncü yüzyılın ortalarından itibaren daha da arttırmıştır.²⁵⁸ Ayrıca Ambrose, piskoposları bu tür mucizelerin asıl temsilcileri olarak nitelendirmiştir.²⁵⁹ Böylece Ambrose'un, bu mucizeler konusunda kiliseleri asıl yetkili olarak tasvir ettiği anlaşılmaktadır. Bu, daha sonra özellikle Ortaçağ'dan itibaren Hristiyanlıkta, mucizeler konusunda yetki problemine yol açmıştır.

Buraya kadar ortaya konulan bilgilere göre hemen hemen bütün kilise babalarının mucize hakkındaki görüşlerinin benzer olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda mucizeler, İsa Mesih'in etrafında şekillenerek, inkarcılara bir delil ve vasıta şeklinde tasvir edilmekte; Hristiyanlar için ise imanı pekiştirme işlevi görmektedir. Böylece mucizeler mutlak kurtuluş bağlamında değerlendirilmekte ve paganlara karşı etkili bir araç olarak kullanılmaktadır. Ancak dördüncü yüzyılın ortalarından itibaren bilhassa Aziz Ambrose'la birlikte Kilise'nin bu mucize anlayışında bazı değişikliklerin meydana geldiği görülmektedir. Nitekim İsa Mesih'in mucizelerinden başka "azizler ve kalıntılarının" da mucizeler yaratabileceği ve Hristiyanları kurtuluşa eristireceği inancı ileri sürülmeye ve bu inanç meşrulaştırılmaya başlanmıştır. Yani İsa Mesih mucizelerine atfedilen tüm özellikler aynı şekilde azizlerin mucizelerine de izafe edilmiştir. İlk dönem Hristiyanlığının son evrelerinde azizler ve mucizelerinin İsa Mesih'in mucizeleriyle özdeşleştirilmesi daha sonraki dönemlerde bilhassa Ortaçağ Hristiyanlığında tamamen yerini "azizler ve kalıntıları mucizelerine" ya da başka bir deyişle "kutsal emanetlerin mucizeleri" anlayışına bırakmıştır. Nitekim, Hristiyanlar arasında bu anlayışın daha sonra birçok tartışmalara neden olduğu bilinmektedir. Ancak Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışına geçmeden önce ilk dönem Hristiyanlığıyla birlikte zikredilen ve Hristiyan mucize anlayışında değişimden de öte bir kırılmalara yol açtığı düşünülen kilise babaları Augustinus ve Papa I. Gregorius'un mucize hakkındaki düşünceleri dikkat çekmektedir. Bu kırılmaların daha çok teolojik açıdan yaşandığı ileri sürülmektedir. Şimdi bir alt başlıkta bu hususlar daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

²⁵⁶ Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley: University of California Press, 1994), s. 212-14.

²⁵⁷ St. Ambrose, *Epistles*, 77.9 (NPNF 2.10.438).

²⁵⁸ Annabel Jane Wharton, "The Baptistry of The Holy Sepulcher in Jerusalem and Politics of Sacred Landscape", *DOP*, Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1992, s. 108.

²⁵⁹ Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 81.

3.2.1. Aziz Augustinus: Doğa Hakkında Bilinenin Ötesinde Bir Olay Olarak Mucize

Hristiyanlar arasındaki mucize inancına endişe ile bakan Aziz Augustinus (354-430)²⁶⁰, teolojik açıdan mucizeyi, “*merak edenlerin gücünün ötesinde zor veya olağandışı görünen her şey*” şeklinde tanımlamaktadır.²⁶¹ Ona göre, mucizeler doğa olaylarından farksızdır. Ancak mucizeler yalnızca doğa hakkında bildiklerimize aykırı olaylar olarak tasvir edilmektedir. Ona göre, doğadaki her şey -olaylar ve mucizeler- Tanrı’nın bir eseridir.²⁶² Bu bağlamda Augustinus, mucizelerin doğaya aykırı olmadığını, sadece doğa hakkında bildiklerimize aykırı olduğunu savunmaktadır.²⁶³ Bu yüzden mucizeler, beklentilerin ötesinde algılandığı için pek çok insanın dikkatini çekmektedir. Augustinus, mucizelerin daha çok psikolojik yönüne vurgu yaparak, mucizeleri, insanın dikkatini Tanrı’ya yönelten “şaşkınlık anı” olarak açıklamaktadır. Bu çerçevede o, en başta mucizelerin ilk Hristiyanlar için geçerli olduğunu, ancak bugün bu tür olgulara gerek duyulmadığını savunmaktadır. Çünkü ona göre ilk başlarda Tanrı’nın varlığı ve görünmez bazı şeyler hakkında akıl yürütme için bu tür olaylara ihtiyaç duyulmuştur. Yani mucizeler, o gün iman için önemli bir olgu olarak gerekli iken, bugün artık inanan Hristiyan için gerekli değildir.²⁶⁴ Ancak bu Augustinus’un mucizeleri inkâr ettiği anlamına gelmez. Nitekim o, Yeni Ahit’teki mucizelerin doğruluğu ve gerekliliği noktasında hiçbir şüphe olmadığını kabul etmekle birlikte bu mucizelerin, Hristiyanların ilahi olanın tarif edilemezliği hakkında “akıl yürütme” yeteneğinden önce gerçekleştiğini savunmaktadır. Çünkü o dönemin düşüncesi akla değil, gördüklerine yani gözlere güveniyordu. Bu nedenle İsa Mesih’in öğretilerini insanlara öğrettiği esnada gerçekleştirilen bu mucizeler, bu tür olaylara şahit olanlara Hristiyan inancını aşılama da etkin rol oynamıştır. Augustinus, bu düşüncesini şöyle dile getirmektedir: “... (Mesih) bizi, Tanrı’yı takip etmeye teşvik etmek için mucizeler yaptı.”²⁶⁵ Bu anlamda o, mucizeyi, “donuk zihinleri aydınlatmanın bir aracı” olarak betimlemektedir. Öte yandan o dönemde, insanlığın artık ilahi şeyleri anlamak için rasyonel araştırmayı kullandığını ve dolayısıyla mucizelerin herhangi bir amacı olmadığını savunan Augustinus, mucizelere inanmayı sürdüren kişileri de “aptal” olarak nitelendirmektedir.²⁶⁶ Burada bir parantez açarak

²⁶⁰ Jefferson, a.g.e., s. 79.

²⁶¹ Philip Schaff, “Augustine: On The Profit of Believing”, *A Select Library of The Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church Series*, ed. M. Grand Rapids and W.M.B. Eardmans, c. 2, Buffalo: The Christian Literature Company, 1956, 34.

²⁶² Augustinus, *City of God*, 21.7; 22.8-10.

²⁶³ Aurelius Augustinus, “Aurelius Augustinus- Vikisöz”, Erişim Tarihi: 25 Şubat 2023, https://tr.wikiquote.org/wiki/Aurelius_Augustinus.

²⁶⁴ Saint Augustinus, *True Religion* 25.47, (CSEL 77.33).

²⁶⁵ Augustinus, *The Usefulness of Belief*, 15.33 (CSEL 25.41).

²⁶⁶ Augustinus, *The Usefulness of Belief*, 16.34.

şunu söylemek gerekir, Augustinus'un mucize konusunda aptallar ve bilgeler ayrımı daha sonra bu hususta farklı bir yaklaşımı beraberinde getirmiştir. Bilhassa on ikinci yüzyıldan sonra Thomas Aquinas'la birlikte mucize konusunda kişinin bilgi birikimi öne çıkarılmıştır.

Ayrıca Augustinus, "The Usefulness of Belief" (*İnancın Yararlılığı*) adlı eserinde, İsa Mesih'in mucizeleri ile -O'nun etkisinin olmadığı- diğer mucizeler arasında bir ayrıma dikkat çekerek, mucizeyi, "merak uyandıran (şaşkınlık)" ve "merhamet (şükran ve iyi niyet)" şeklinde ikiye ayırmaktadır. Bu anlamda Augustinus, uçan bir adamı "merak uyandıran" mucize olarak; umutsuz bir hastanın iyileştirilmesini ise "merhamet mucizesi" olarak değerlendirmektedir.²⁶⁷ Augustinus'un bu teorisinden daha sonra "miraculum" terimi ortaya çıkmıştır. Günümüzde Hristiyanlıkta bu terim tüm mucizeleri kapsayan ana terim olarak kullanılmaktadır.²⁶⁸

Mucizeleri, Kilise'nin yararlı tanıtım araçları olarak yorumlayan Augustinus, bu tür olaylara inanma eğiliminin, İncillerdeki İsa Mesih'in mucizelerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir. O, bu konuda "*görmeyen ve inanmayanlar daha iyidir*"²⁶⁹ diyerek, cemaatini mucize inancını terk etmeye teşvik etmiştir. Bu yüzden Augustinus, "dış gözle" görülenin değil, "ruhsal göz" tarafından idrak edilenin önemli olduğunu kabul etmektedir. Çünkü duyuların insanları nasıl aldatacağı Yuhanna İncil'inde açıkça ifade edilmektedir.²⁷⁰ Böylece Augustinus, mucizelerin yüzeysel gösteriminin, yani fiziksel olarak görülebilen fantastik olayların güvenilmez olduğunu belirtmektedir.²⁷¹ Hatta o, bedeni günahattan arındıran şeyin mucizeler olmadığını, Doktor İsa Mesih'in reçeteleri olduğunu ileri sürmektedir.²⁷² Bu bağlamda Augustinus'un mucize ibaresinden ziyade daha çok "Doktor İsa Mesih" imajını bir rasyonellik metaforu olarak kullandığı ve cemaatini mucizeler yerine "İsa Mesih'in kendisine" odaklamaya çalıştığı anlaşılmaktadır.²⁷³

Ancak beşinci yüzyılın başlarından itibaren Augustinus'un mucize anlayışında ciddi bir değişimin meydana geldiği görülmektedir. Bu noktada Augustinus'un vaazlarında sık sık mucizeleri ve şifa metaforunu kullanması oldukça dikkat çekicidir. Bu duruma bizzat kendisi, şehit Aziz İstefanos'un kalıntılarının Kuzey Afrika'ya getirilmesinin yol açtığını belirtmektedir.²⁷⁴ Bu noktada Augustinus, bu kalıntılarla birlikte ileri sürülen mucizevî olay hikâyelerinin, insanlar üzerinde bir etki yaratarak merak uyandırdığını ve inançlarını harekete

²⁶⁷ Augustinus, *On The Usefulness of Belief*, 16.34 (CSEL 25.42).

²⁶⁸ Bodenstein, "Hristiyanlıkta Mucize", s. 93.

²⁶⁹ Augustinus, *Sermones*, 88.2 (PL 38, 540).

²⁷⁰ Augustinus, *Tractates (Lectures) on the Gospel of John*, 13.17, CCSL 36.140.

²⁷¹ Augustinus, *On Marriage and Desire*, 1.21, CSEL 42.234.

²⁷² Augustinus, *On Marriage and Desire*, 1.21, CSEL 42.234.

²⁷³ Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 84.

²⁷⁴ Augustinus, *City of God*, 22.8 (CSEL 40.604).

geçirdiğini fark ettiğini ifade etmektedir. Daha sonra azizlerin kalıntıları ve mucizevî etkileri Augustinus vaazlarının odak noktası olmaya başlamıştır. Örneğin, Augustinus, 416 yılında yaptığı bir vaazında Aziz İstefanos'un kalıntılarının varlığından şöyle söz etmektedir: “*Ve bu, şimdi kesinlikle, kutsanmış İstefanos'un bedeninin vahyedilmesiyle hemen hemen tüm uluslar tarafından biliniyor.*”²⁷⁵ O, 425 yılındaki bir vaazında ise, bu kalıntıların yarattığı mucizelerin etkisi hakkında şöyle konuşmuştur: “*Tanrı, ölülerin toprağından bize böyle lütuflar bahşeder.*”²⁷⁶ Buradan hareketle Augustinus'un, “*Aslında şimdi bile İsa Mesih adına mucizeler gerçekleştiriliyor.*” İfadelerini dikkate alarak kariyerinin son dönemlerinde, çağdaş dünyada mucizelerin meydana geldiğini kabul ettiğini ifade etmek mümkündür. Ancak onun mucize hakkındaki daha önceki söylemleri dikkate alındığında böylesine dikkat çekici bir değişimin neden kaynaklandığı büyük bir merak konusu olmuştur. Bu hususta Augustinus'un “*Sermones*” (Vaazlar) adlı çalışmasında cemaatinin kendisini inanmaya zorladığı anlaşılmaktadır.²⁷⁷ İrlandalı tarihçi yazar Peter Robert Brown bu hususta şu tespitlerde bulunmuştur:

“*Augustinus, mucizeler konusunda önceki tutumunu tersine çeviren bir olgu olarak ileri sürülen Stephen'in tapınağının popüleritesi üzerinde bilhassa durmaktadır. Bu bağlamda, tapınağa gösterilen ilgi, piskoposun cemaat üzerinde hiçbir kontrolü olmadığını fark etmesine yol açan bir eğilim olabilir. Bu noktada, mucizeler, özellikle şifa içeren mucizeler, içten bağlılığı ve inancı ortaya çıkarmada da etkin rol oynamış olabilir. Ayrıca bu mucizeler, genel nüfuzu etkileyen insan varoluşunun hastalıklarını da ele almaktadır. Dolayısıyla rasyonellik için bir argüman, Stephen'in kalıntılarının yarattığı bir etki gibi mucizevî tedavilere inanma arzusunu bastıramazdı. Bu kalıntıların cemaatin ihtiyacını karşılaması ve kiliseye ciddi bir zarar vermemesi sebebiyle, Augustinus'un, Stephen'in kalıntılarıyla gerçekleştirilen mucizevî şifalarının değerini kabul ederek, mucize tutumunu değiştirmiş olma ihtimali daha yüksektir.*”²⁷⁸

Bazı bilim adamları, özellikle beşinci yüzyıl toplumunda bedensel rahatsızlıkların artmasının, insanları mucize gibi farklı arayışlara itmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Bu hususta rasyonellik argümanının yetersiz kaldığının farkında olan Augustinus'un bilinçli bir şekilde azizler ve kalıntıları ile ilgili mucizeleri kabul ettiği düşünülmektedir. Böylece Augustinus'un, Hristiyanlıkta artan bu tür mucize inancını kontrol altına almayı amaçladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Augustinus, içerisinde bulunduğu dönemde azizler ve kalıntılarına

²⁷⁵ Augustinus, *Tractates (Lectures) on the Gospel of John*, 120.4 (CCSL 36.662; NPNF 1.7.435).

²⁷⁶ Augustinus, *Sermones*, 317.1 (PL 38, 1453; Hill).

²⁷⁷ Augustinus, *Sermones*, 323.4 (PL 38, 1440).

²⁷⁸ P. Robert Brown, *Augustine of Hippo: A Biography*, Berkeley: University of California Press, 2000, s. 418-22.

dair mucizelerin hızlı artışından endişelendiğini ve gerçek olanlarını kayıt altına alma ihtiyacı duyduğunu bizzat kendisi dile getirmiştir.²⁷⁹ Bununla birlikte cemaatinin çok kolay bir şekilde bu mucizeleri kabul etmesi bu kaygıyı daha da arttırmıştır. Bu nedenle Augustinus, bu mucizelerin “Libri Miraculorum” (*Mucizeler Kitabı*) adlı esere kaydedilmesini emretmiştir.²⁸⁰ Bu yüzden Augustinus, bu dönüşümünü hemen hemen her çalışmasında dile getirmiştir. Bilhassa “Retrectations” (*Geri Çekilmeler*) adlı kompozisyonunda bu dönüşümünü açıklamaktadır. Örneğin, Augustinus, Aziz Ambrose’un Gervase ve Protase’yi keşfetmesine tanık olduğunu kanıt göstererek, yüksek bir sesle, “*Fakat bugün İsa Mesih adına hiçbir mucizenin olduğuna inanılmaması gerektiği anlaşılmamalı*”²⁸¹ ifadelerini kullanmaktadır. Öte yandan o, “Of True Religion” (*Gerçek Din*) adlı eserlerinde mevcut mucizelerin Yeni Ahit’te olduğu gibi meydana gelmediğini ileri sürmektedir. Örneğin, ona göre *Elçilerin İşleri* kitabında Petrus’un gölgesinin iyileştirdiği gibi, hiç kimse bir öğrencinin/hizmetçinin gölgesi tarafından iyileştirilmemiştir. Augustinus, “On the Useful of Belief” (*İnancın Faydası Üzerine*) adlı eserinde ise, “... *bu kadar büyük mucizelerin şimdi olmadığı*”²⁸² ifadeleriyle İsa Mesih’in ve havarilerinin mucizelerinin zaman ve mekâna sahip olduğunu ve bugün gerçekleşmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Ayrıca, Augustinus, “City of God” (*Tanrı’nın Şehri*) adlı eserinde, bir mucizenin nasıl meydana gelirse gelsin, “*hepsinin sonsuz yaşam olan dirilişin ilan edildiği inanca tanıklık ettiğini*”²⁸³ ileri sürmektedir. Dolayısıyla Augustinus’un mucizelerin günümüzde imkânı ile ilgili görüşlerinde bir çelişki olduğu ifade edilebilir. Çünkü o, mucizeleri bir yandan İsa Mesih ve havariler dönemiyle sınırlarken diğer taraftan iddia edilen mucizevî olayların hepsini diriliş inancı ile ilişkilendirmektedir.

Kısacası, Augustinus, mucizelerin Tanrı’nın doğal yasaları geçersiz kılması sonucu gerçekleştiğine inanmaktadır. Bununla birlikte o, mucizelerin öncelikle inananların inancını güçlendirmek, inkârcıların ise Tanrı’ya yaklaşması için gerçekleştiğini savunmaktadır. Bu nedenle Augustinus, ilk başta mucizelerin sadece İsa Mesih döneminde gerçekleştiğini ve Hristiyan inancı üzerinde etkili olduğunu ve çağdaş dönemde böyle bir şeyin mümkün olamayacağını ve gerek de duyulmadığını savunmuştur. Ancak o, daha sonra bu düşüncesini değiştirerek, azizler ve kalıntıları gibi mucizelerin de İsa Mesih’in gerçekleştirdiği mucizeler gibi Hristiyanlar üzerinde aynı şekilde etkisini devam ettireceğini düşünmektedir. Fakat o, bu mucizelerin fazla abartılmaması gerektiğini de belirtmektedir.

²⁷⁹ Augustinus, *Sermones*, 323.4 (PL 38, 1440).

²⁸⁰ M. Rusecki, *Cud wchrześcijan stwie* (*Miracle in Christianity*), Lublin: TN KUL, 1996, s. 12.

²⁸¹ Augustinus, *Retractations*, 1.13.7 (CSEL 36.62).

²⁸² Augustinus, *On The Usefulness of Belief*, 1.14.5 (CSEL 36.70).

²⁸³ Augustinus, *City of God*, 22.9 (CSEL 40.613).

3.2.2. Papa I. Gregorius: Kutsallığın İşareti Olarak Mucizeler

Hristiyanlık tarihinde “Dialogus” (*Diyaloglar*) adlı mucizeler koleksiyonuyla bilinen Papa I. Gregorius ya da diğer adıyla Büyük Gregory (540-604), mucizeleri Yeni Ahit ile o dönemin amaçları ve Hristiyan kutsallığı ile doktrini bağlamında ele almaktadır.²⁸⁴ Bu eserinde altıncı yüzyıl azizlerinin mucizevî hikâyeleri ile modern mucize hikâyelerine yer veren Büyük Gregory, daha çok çağdaş azizlerin mucizelerini öne çıkarmaktadır. Mucize anlayışında genellikle erken Ortaçağ mucize öğretilerine vurgu yapan Gregory, mucizeleri, öncelikle, Hristiyan kutsallığının içsel yaşamının görünür bir temsili olan “ostensio sanctitatis” (*kutsallığın gösterilmesi*) olarak görmektedir. Bu bağlamda o, teolojik, felsefi, tarih yazımı ve menkıbe gelenekleri ile mucizeleri ele alarak, bu tür olayları “Signs of Sanctity” (*kutsallık işaretleri*) kavramıyla açıklamaktadır. Gregory, mucizelerde bedensel kurtuluştan ziyade “ruhsal kurtuluşun” önemini savunmaktadır. Ona göre bir günahkârı kurtarmak, bir hastayı iyileştirmekten ve hatta ölüyü diriltmekten daha önemli bir mucizedir. Büyük Gregory’nin mucize anlayışında dikkat çeken önemli bir özellik de mucizelerin “Tanrı’nın bir lütfu olduğu ve bu lütfun yalnızca inananlarda tezahür edeceği” düşüncesidir.²⁸⁵ Ona göre, mucizeler, “insanları inanca yaklaştıran etkili işaretler” olmakla birlikte²⁸⁶ aynı zamanda da “bir uyarı, cezalandırma ve teşviktir”.²⁸⁷ Ayrıca Gregory’nin, papalık görevinin kendisine mucizevî bir rüya ile verildiğini iddia etmesi²⁸⁸ yeni bir mucize inancını ortaya çıkarmaktadır. Aslında bu inancın temelini Pavlus’un vizyonuna dayandığı ileri sürülmektedir. Gregory’nin diğer kilise babalarından farklı olarak, mucizeyi “cezalandırma” şeklinde yorumlaması ve “rüya” inancını öne çıkarması²⁸⁹, daha çok Pavlusçu bir öğretiye sahip olduğunu göstermektedir. Gregory’nin özellikle bu mucizevî rüya öğretisinin on ikinci yüzyıldan sonra kilise tarafından bir doktrine dönüştürüldüğü ve hatta papalığın kanonlaştırma politikasında önemli bir prosedür olarak kullandığı görülmektedir.

²⁸⁴ Everett Ferguson, *Encyclopaedia of Early Christianity*, Oxford: Garland Publishing, 1998, s. 488-91.

²⁸⁵ Gregory the Great, *Dialogi*, II.30; Aquinas, *De potentia*, Q.6, art. 9.

²⁸⁶ Akt. Engelbert of Admont, *Tractatus de gratiis et virtutibus beatae virginis Mariae*, In Stift Admont Ms. 181, 72v.

²⁸⁷ Akt, Jakub Pawlikowski, “The History of Thinking About Miracles in The West”, *Southern Medical Journal* 100, sy 12, 2007, s. 1231.

²⁸⁸ Akt. Michael Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, London and New York: Routledge, 2016, s. 106.

²⁸⁹ Hristiyanlıkta rüya ve vizyon terimleri, Tanrı’nın insanlarla bağlantı kurmak için kullanıldığı araç olarak açıklanmaktadır. (Jones Breslin, *Tevrat, Zebur ve İncil’de Tanrı’dan Gelen Rüyaları Anlamak*, Rotterdam: Yaşam Kilisesi, 2013, s. 24). Ancak, İslâm literatüründe rüya ile vizyon arasında bir ayrım söz konusudur. Buna göre, iki terim, her ne kadar birbirlerine yakın olsalar da etimolojik açıdan farklıdır. Bu bağlamda rüya, en genel anlamıyla uykulu halde meydana gelen görsel, işitsel ve duygusal durumlar olarak tanımlanırken, vizyon ya da görüm ise uyanık iken meydana gelen haller biçiminde açıklanmaktadır. (İlyas Çelebi, “Rüya” madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s. 306-9).

Son olarak, Gregory'nin, Augustinus'un mucize öğretilerinin bir takipçisi olduğu da ileri sürülür. Öyle ki, çalışmalarının çoğunda özellikle Augustinus'un mucize ile ilgili etkili metnlerinin dikkatli bir şekilde okunmasına vurgu yapması bunu desteklemektedir. Bu bağlamda Gregory'nin, mucizelere dair sorular üzerine o dönemde geniş bir araştırma grubunu eleştirdiği bilinmektedir. Bu itibarla Gregory'nin, Augustinus'la benzer şekilde, ortaçağların kültürel hayat üzerinde özellikle de mucize anlayışı üzerinde önemli bir etki yarattığı düşünülmektedir.²⁹⁰ Ancak bazı Batılı teologlar, Gregory'nin mucizevî hikâyeler uydurduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Ortaçağ uzmanı William McCready, Gregory'nin mucize söylemini, “ruhani bir ders vermek” veya “alegorik bir noktaya değinmek” olarak değerlendirmektedir.²⁹¹

Sonuç olarak, ulusların büyük göçü, kültürel çürüme ve Antik Çağ felsefesinin çöküşü gibi önemli gelişmeler esnasında, mucizeler hakkındaki görüş, teorik olmaktan çok pratik hale dönüşmüştür. Bu bir ahlâkî kriz dönemi olarak da değerlendirilmiştir. Bu yüzden kilise babalarının ekseriyetinin faaliyetlerini dini ve ahlâkî yaşamı iyileştirmeye yönelik yürüttüğü görülmüştür. Dolayısıyla bu düşünürler, Hristiyan mucizelerinin daha çok “eğitsel işlevine” odaklanmışlardır. Kilise babalarının hepsi İncillerdeki mucizelerin gerçekliğine inanmakla birlikte bu mucizeleri İsa Mesih'in tanrılığına bir kanıt olarak kabul etmişlerdir. Ayrıca, onlar mucizelerin İsa Mesih'in sözlerini ve öğretilerini desteklediğini ve Hristiyanlığı yaymak için kullanılabilecek güçlü bir araç olduğunu savunmuşlardır. Ancak kilise babalarının mucize olgusu hakkındaki görüşleri çeşitlilik göstermektedir. Bazılarına göre mucizeler, Tanrı'nın doğrudan müdahalesiyle gerçekleşen olaylardır. (Justin, Cement gibi). Diğerleri ise mucizelerin, doğal yasalara uymayan ama bilimsel olarak açıklanabilecek olaylar olduğunu düşünmüşlerdir. Bu hususta, özellikle, mucizeleri tabiata aykırı görmeyen Augustinus, bu tür olayların insanların inançlarını canlı tuttuğunu ve onları ibadete teşvik ettiğini ileri sürerek, mucizelerin “eğitsel işlevlerine” vurgu yapmıştır. Benzer şekilde Büyük Gregory de mucizeyi, insana bir “uyarı, cezalandırma ve teşvik” şeklinde yorumlamıştır.²⁹² Ayrıca kilise babalarının hepsi, İsa'nın mahiyeti yani kutsal kimliği olan Mesihlik ile mucize fenomeni arasında bir ilişki kurarak bu mucizelere çeşitli anlamlar yüklemişlerdir. Bu bağlamda mucizeler, Tanrı'nın

²⁹⁰ William McCready, “Signs of Sanctity: Miracles in the Thought of Gregory the Great. Studies and Texts 91”, *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, t.y., s. 316.

²⁹¹ McCready, a.e., s. 317; ayrıca bkz. Paul Meyvaert, “In Speculum”, *A Journal of Medieval Studies* LII, sy 3, 1977, s. 388-89.

²⁹² Pawlikowski, “The History of Thinking About Miracles in The West”, s. 1231.

Sözü'yle bağlantılı olarak, İsa'nın öğretilerini temsil etmektedir. Bilhassa dönemin etkisiyle mucizelerin daha çok “tinsel yönüne” vurgu yapan kilise babaları, mucizeleri, insanları acze düşürmek, şaşkına çevirmek değil, insanları “kurtuluşa erdirmek” olarak yorumlamışlardır. Mucizelerin kilise babaları tarafından Hristiyan üstünlüğünü korumak ve kilisenin otoritesini hatırlatmak için etkin bir şekilde kullanılması, dönemin etkisiyle mucizelerin daha çok “şifa” fonksiyonunu öne çıkarmıştır.²⁹³

Kutsal Kitap'a dayanan patristik açıklamalar, mucize kavramını tipolojik açıdan “gerçek mucize” ve “sözde mucize” ya da “sahte mucize” (büyü, sihir vb.) şeklinde ayırmıştır. Bu ayırım, Yahudi gelenekteki yalancı peygamberlere atfedilen mucize düşüncesiyle benzerlik gösterse de onu İslâm öğretisindeki mucize-istidrâc ayrımıyla karıştırmamak gerekir. Bu ilk dönem düşünürlerin çoğu İsa Mesih'in mucizelerini “O'nun tanrılığına bir kanıt” olarak yorumlamıştır. Bunun yanında patristik mucize kavramı, İsa Mesih'in sözlerini ve öğretilerini destekleyen ve Hristiyanlığı yaymak için kullanılabilecek güçlü bir araç olarak da düşünülerek onlara politik kisve ve dogmatik kimlik kazandırılmak istenmiştir. Buna karşın sistematik açıdan ilk döneme ait bu düşünürlerin teolojik düzlemde mucizeye verdikleri izahlarda bazı farklılıklar görülmektedir. Buna göre Justin Martyr ve Clement gibi kilise babaları mucizeleri “Tanrı'nın doğrudan müdahalesiyle gerçekleşen olaylar” olarak açıklarken, Augustinus ve Büyük Gregory gibi kilise babaları ise mucizeleri, zamanın Helenistik düşüncesine paralel olarak “doğal yasalara uymayan ama bilimsel olarak açıklanabilecek olağanüstü olaylar” şeklinde değerlendirmişlerdir. Antikite Hristiyan dünyasında pagan kültürleriyle en sistemli mücadeleyi yürüten kilise babası olarak Origen ise, İsa'yı “magos” (sihirbaz) olarak tasvir edip, onun mucizelerini de “sihir” şeklinde yorumlayan Celsus'u sistemli bir şekilde çürütmesiyle tanınmıştır. Bununla birlikte Origen, İsa Mesih'in mucizeleriyle hem bedeni hem de ruhu iyileştirdiğini ileri sürerek, daha çok mucizelerin “manevi” boyutuna dikkat çekerek mucizeleri, inananlar için “kurtuluş” şeklinde foksiyonel açıdan değerlendirmiştir. Ayrıca Origen'in mucizelerin hakikatine dair öğretileri daha sonra Kilise'nin kanonlaştırma politikasında bir

²⁹³ İlk dönem Hristiyanlığına ve Hristiyan teolojisine bütüncül bir perspektiften bakıldığında elçisel babalar yani ilk kilise babaları ve sonrasındaki kilise babalarının gizemli, anlaşılması zor, sıradan, yerel bir Hristiyan dini yerine farklı kültürlerle ve geniş çapta bir halka hitap eden evrensel bir Hristiyanlık yaratma çabasında oldukları ileri sürülmektedir. Bu anlamda kilise babalarının mucize yaklaşımları bu amaçlarının temel unsuru olarak düşünülebilir. Dolayısıyla iki kesimde de önemli bir yere sahip olan mucize kavramı dikkate alındığında ilk dönem Hristiyan ileri gelenlerinin pagan düşünürleriyle mucize tartışmaları daha çok o kültürlerle bağlantı kurma çabası olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu çaba bazen de tarafların birbirleri üzerinde üstünlük kurma biçimine de dönüşmüştür. (Olson, s. 104). Hristiyanlık tarihinde Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu'nda varlığını yeraltında sürdüren küçük bir mezhepten örgütlü ve hiyerarşik görünür bir kuruma dönüşmesine vurgu yapılmaktadır. (Olson, s. 129). Dolayısıyla en başta küçük bir topluma hitap eden Hristiyanlığın bugün en büyük din kategorisinde yer alması “evrensel din” (Evrensel Hristiyanlık) olma emeli olarak düşünülmektedir. (Olson, 66-68;79).

prosedür olarak kullanılmış ve bu şekilde ilgili öğretiler dogmatik açıdan otorite ve resmiyet kazanmıştır. Bunun yanında 4. yüzyıl kilise babalarından Arnobius’la birlikte İsa’nın mucizelerinde tipolojik açıdan “kavli” ve “fiili” unsurlar tartışılarak mucize üzerinde “duanın ve eylemin” ya da “dokunmanın” etkisinin olup olmadığı sorgulanmıştır. Son tahlilde Arnobius, bu hususta mucize üzerinde her iki unsurun da pozitif açıdan etkisinin büyük olduğunu savunmuştur. Aynı yüzyılın ortalarından itibaren bilhassa Aziz Ambrose’la birlikte Kilise’nin mucize anlayışında “kült boyutuyla” bazı değişiklikler meydana geldiği söylenebilir. Zira Ambrose, İsa Mesih’in mucizelerinden başka azizler ve onların kutsal kalıntılarının da mucizeler yaratabilecek unsurlar taşıyabileceğini ve nihayetinde Hristiyanları doğrudan kurtuluşa eristirebilecek vasıtalar hükmünde olacağını inancı ileri sürerek azizler kültürüne bağlı mucize anlayışını meşrulaştırmaya çalışmıştır. Sonuçta çoğunlukla onun yardımıyla İsa Mesih’in mucizelerine atfedilen tüm karakteristik özellikler aynı şekilde Hristiyan azizlerin mucizelerine de izafe edilmiş ve bilahare Hristiyan mucizeleri bu şekilde daha “somut olarak meşrulaştırılma sürecine” sokulmuştur.

Nihayetinde ilk dönem ve geçiş sürecinde kilise tarihinde mucize, genellikle “sembol” ve “çok güçlü filler” olarak tasvir edilmiş ve bu tasvir çoğunlukla apolojetik bir argüman şeklinde Hristiyan öğretisinin doğruluğunun ispatı ve sürdürülebilirliği için kullanılmıştır. Yani ilk dönem kilise babalarına göre mucizeler, daha çok inancın bir kanıtı olarak görülmüş ve bu bağlamda sadece doğaüstü olaylar değil, aynı zamanda “Tanrı’nın gücünün insanlar üzerindeki etkisini gösteren ve onların Tanrı’nın varlığına ve bu gücüne inanmasına yardımcı olan işaretler” olarak izah edilmiştir. Bu itibarla ilk dönem Hristiyan mucize anlayışı her açıdan Hristiyanlığın mucize doktrininin temeli niteliğine sahiptir.²⁹⁴

²⁹⁴ İlk dönem Hristiyan teolojisinde Helenistik felsefenin etkileri açıkça görülmektedir. Özellikle ikinci yüzyıl kilise babalarının argümanlarını Helenistik düşünce temelli oluşturdukları ve bu davranışlarının meşruiyetini *Elçilerin İşleri* 17. bölümde yer alan Pavlus’un Grek filozoflarla münasebetine dayandırdıkları kaydedilmektedir. Bu dönemde kilise babaları Hristiyanlığı daha çok Platoncu ve Stoacı felsefe öğretileriyle savunmayı tercih etmişlerdir. Bu tercih üzerinde ise politeist düşünceye karşın monoteist ve görünenin arkasındaki nihai olarak ruhsal olanı savunan Helenistik düşünce etkili olmuştur. Bugün Hristiyan öğretilerinin merkezinde yer alan *logos* doktrininin Helenistik düşünceden Hristiyanlığa geçtiği bilinmektedir. (Justin Martyr, *Justin Dialogue with Trypho*, a Jew 128 ANF 1.; Justin Martyr, *Justin The Second Apology* 15 ANF 1.; Olson, 56-62; Geniş bilgi için bkz. Betül Avcı, “Erken Dönem Hristiyan Teolojisinde Logos Doktrini”, *Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000). Dolayısıyla ilk dönem Hristiyanlığında mucize inancının genellikle “Helenistik düşünce” ve “logos doktrini” etrafında şekillendiği düşünülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ORTAÇAĞ TEOLOJİSİNDE HİRİSTİYAN MUCİZE ANLAYIŞI (1054'TEN- REFORMASYON'A KADAR)

Hristiyanlık tarihinde Ortaçağ, daha çok Hristiyan dünya görüşünü yaratmış ya da şekillendirmiş dönem olarak öne çıkmaktadır. Bu algı, Batı düşüncesini ve davranış biçimini büyük oranda etkilemektedir. Bu anlamda Hristiyanlıkla büyük oranda iç içe geçmiş dönem olarak adlandırılan Ortaçağ, tarihçiler tarafından en genel anlamda M.S. 500'den 1500 yılına kadar uzanan dönemi kapsayan bir kavram olarak tanımlanmaktadır.²⁹⁵ Ancak bu dönemin başlangıcı ve sonu hakkında kesin tarihler söz konusu değildir; bugün bile tarihçiler arasında bu husus tartışılmaya devam etmektedir. Buna rağmen genellikle Ortaçağ, Antik Çağ ile Modern Çağ arası bir dönem olarak değerlendirilmektedir.²⁹⁶ Ancak Ortaçağ'ı bu iki dönemden ayıran en belirgin özelliği, teolojik veya metafiziksel bir perspektifi öne çıkarmasıdır.²⁹⁷ Ortaçağ Hristiyan teolojisi ise birçok Batılı teoloğa göre, milattan sonra ikinci yüzyıldan sekizinci yüzyıla kadar olan *Patristik dönem* ile sekizinci yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar süren *Skolastik dönem*'de oluşturulan teolojiden meydana gelmektedir.²⁹⁸ Bu hususta Batılı düşünür, Alfred Weber, "Felsefe Tarihi" adlı eserinde Ortaçağ Hristiyanlığının bu iki düşünce ekolü çerçevesinde şekillendiğini ileri sürmüştür.²⁹⁹ Aynı şekilde Alain De Libera da "Ortaçağ Felsefesi" adlı çalışmasında benzer ifadelerle yer vermiştir.³⁰⁰ Bu itibarla Ortaçağ Hristiyanlığıyla birlikte zikredilen bu iki dönem, genel anlamda Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışını da şekillendirmektedir. Ancak Ortaçağ Hristiyanlığı ve mucize anlayışı üzerine ileri sürülen görüşlerden hangisinin daha tutarlı ve doğru olduğunu tam manada tespit edebilmek için, Ortaçağ Hristiyanlığı olarak belirtilen, tarihsel kesitte kalıcı iz bırakan bütün düşünürlerin ve düşünce biçimlerinin ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir. Ancak böylesine geniş bir tarihi kesiti baştan sona tüm ayrıntılarıyla ele alıp incelemek ise bu çalışmanın sınırlarını zorlamaktadır. Dolayısıyla bu bölümde, 1054'ten Reformasyon'a kadar bir süreyi kapsayan

²⁹⁵ Bu konuda genel kabul Ortaçağ'ın MS 375 yılında gerçekleşen Kavimler Göçü veya 476 yılında Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşü ile başladığı 1453'te Osmanlı İmparatorluğu'nun Konstantinopolis'in fethi ile Doğu Roma İmparatorluğu'nun yıkılışı veya 1492 yılında Amerika'nın keşfedilmesiyle sona erdiği yönündedir. (Tufan Göbekçi, Çev., *History of Book*, 3. bs, İstanbul: Alfa Yayınları, 2021, s. 74-75).

²⁹⁶ "Orta Çağ", *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 25 Ocak 2023, https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Orta_%C3%87a%C4%9F&oldid=28889968.

²⁹⁷ Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, 5. bs, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 21.

²⁹⁸ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 35.

²⁹⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, 5. bs, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s. 123-30.

³⁰⁰ Alain De Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, Çev. Işık Ergüden, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1989, s. 13-15.

eksende Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışını ele alacağız. Daha sonra ise bu anlayış çerçevesinde öne çıkan görüşleri ve mucize ile ilgili kavramları etimolojik ve teolojik açıdan tarihsel bağlamda açıklamaya çalışacağız.

1. Ortaçağ Hristiyanlığında Sosyo-Kültürel ve Dini Durum

Batılı düşünürlerin çoğu Ortaçağ'ı, “iğrenç, kaba ve kısa” nitelendirmeleriyle tanımlamaktadır. Aslında bu tanım, Aydınlanmacı düşünür Thomas Hobbes'in Ortaçağ'a dair değerlendirmelerinden ödünç alınmış bir ifadedir. Hobbes, Ortaçağ'ı, “*yaşamı kanunsuz, düzensiz ve hükümete bir doğa durumu*” şeklinde açıklamıştır.³⁰¹ Ortaçağ'da, on birinci yüzyılın başlarında Hristiyanlık tarihinin üç büyük dönüm noktasından ilki olan Doğu-Batı ayrışması meydana gelmiştir. Hristiyanlar arasındaki çekişmelerin derinleşmesi sonucunda Hristiyanlık 1054 yılında büyük bir bölünme yaşamıştır. Bu bölünme, tarihsel olarak Hristiyan dünyasının doğu-batı bölgeleri arasındaki teolojik, ritüel ve kültürel farklılıkların sonucu olarak ortaya çıkan bir ayrımı ifade etmektedir. Doğu-Batı ayrışması, en belirgin olarak Hristiyan kiliselerinin organizasyonu ve liturjik uygulamaları, teolojik fikirler ve kilise disiplini gibi alanlarda kendini göstermektedir. İki kilise arasındaki en önemli teolojik konulardan biri *ikon* meselesidir. Doğu Kilisesi'nin ikonlara aşırı saygı göstererek onları kilise ibadetleriyle birlikte gündelik hayatın her alanında kullanması Batı Kilisesi'nin sert tepkisine yol açmıştır. Ortodokslar tarafından kabul edilen II. İznik Konsili'nde (787) ikonların meşrulaştırılmasına yönelik karar alınması Ortodokslar ve Katolikler arasında karşılıklı güveni zedelemiştir. İki kilise arasındaki en önemli teolojik farklılıklardan bir diğeri ise *filioque* meselesi olmuştur. Bu konuda Batı Kilisesi'nin *Ariüsçülük* akımına karşı *Oğul*'un tanrılığını güçlendirmek için 589 yılında Toledo'da gerçekleştirdiği yerel bir konsilde, Kutsal Ruh'un Oğul'dan da geldiği kararına Doğu Kiliseleri oldukça sert bir reaksiyon göstermiştir. Ayrıca, ruhban evliliklerinin Ortodokslarda serbest Katoliklerde ise yasak olması, konsillerin Yunanca olmasından ötürü Katoliklerin lisan problemi yaşaması ve Evharistiya ayininde ekmeğe maya, şaraba su katma konusunda itilaflar gibi farklılıklar iki kilisenin bölünmesine neden olmuştur.³⁰²

Ortaçağ Hristiyanlığında, başka bir önemli gelişme ise İslâm inancının özellikle bu dönemde aktif olarak Hristiyan inancında ve düşünürler üzerinde önemli etkiler yaratmasıdır. Özellikle İbn Sina (Avicenna) ve İbn Rüşd gibi düşünürler, Hristiyan öğretilerine karşı oldukça ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Bu çerçevede onlar, Hristiyan mucizeleri inancını tanıma ve

³⁰¹ Scott, *Miracle cures : saints, pilgrimage, and the healing powers of belief*, s. 3.

³⁰² Ahmet Hikmet Eroğlu, “Hristiyanlık”, *Dinler Tarihi El Kitabı*, ed. Baki Adam, 2. Baskı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2015, s. 142-44.

Hristiyanların dini inançlarını bu olaylara dayandırarak doğrulamaları konusunda oldukça şüpheli bir tavır sergilemişlerdir. Hristiyanların doğaüstü gerçekleri doğal argümanlarla kanıtlamayacağını savunan bu düşünürler göre, bu tür argümanlar, yalnızca basit ve cahil insanları iyi ve ahlâklı bir hayat sürmeleri için bir nevi teşvik edebilirdi. Nitekim, bu düşünürlerden etkilenen bazı Hristiyan teologlar da olmuştur. Bu teologların başında da Skolastik teolog olarak bilinen Thomas Aquinas gelmektedir. Aquinas, yukarıda açıkladığımız düşünceler çerçevesinde İbn Sina'dan etkilendiğini kendisi de bizzat dile getirmiştir.³⁰³

Ortaçağ'da bir diğer önemli gelişme sağlık problemlerinin en üst seviyeye çıkması ve bu durumun toplumda büyük endişelere yol açmasıdır. Sağlık çalışanlarının eksikliği ve insanların tedavi olacak maddi imkânlarının olmaması, Ortaçağ toplumunu çeşitli arayışlara itmiştir. Zira mevcut hekimler, cerrahlar ve bazı meşhur şifacılar birçok hastalığın tedavisini yapmakta yetersiz kalmışlardır.³⁰⁴ Roma Katolik Kilisesi iyileşmesi mümkün görünmeyen bu insanların zihinsel ve fiziksel hastalıklarını, “kötü güçlerin etkilerine” bağlamıştır. Kilise, bu hususta azizler kültürünü, kötü ruhlardan kaynaklanan tüm sıkıntıları gidermede kullanmıştır. Böylece azizler olarak adlandırılan kutsal kişiler vasıtasıyla Tanrı'dan yardım istemek, Tanrı'yı tüm şifaların kaynağı olarak gören insanlar için doğal bir hale gelmiştir.³⁰⁵ İnsanlar iyileşmek için her yolu denedikten sonra son bir umut olarak bir azize yakarmayı tercih etmişler, bazıları ise hiçbir şey denemeden önce azizlere yönelmişlerdir. İnsanlar, azizleri kaza ve ani ölüm gibi acil durumlarda ilk sığınak olarak görmüşlerdir.³⁰⁶ Ortaçağ insanların içerisinde bulunduğu durum azizlerden “psikosomatik” ve “fizyolojik” rahatsızlıklara yönelik iyileştirmeler beklendiğini göstermektedir.³⁰⁷ Kiliselerde samimiyetle dua edenlerin yanında kiliseye yapılacak maddi yardımların kendileri için çözüm olacağına inanan insanların durumları suiistimalleri de beraberinde getirmiştir.³⁰⁸ Hristiyanlar arasında her bir hastalığın bir azizi olduğuna inanılması bunun en uç örneklerindendir.³⁰⁹ Ortaçağ'da azizlerin kalıntılarından

³⁰³ Gotthard Strochmaier, *Avicenna*, Çev. C.H. Beck, Münih: Bibliotheca Orientalis, 1999, s. 98-99.

³⁰⁴ John M. Riddle, “Theory and Practice in Medieval”, *Viator*, 5, 1974, s. 157-84.

³⁰⁵ Loomis, “The Miracle Traditions of the Venerable Bede”, s. 411.

³⁰⁶ 1173'te Canterbury Katedrali'nde, hastalıktan kıvrananlar, sakatlar, zincire vurulmuş çılgın atan deliler gibi şifa bekleyenlerin manzarası bu duruma örnek gösterilebilir. (James C. Robinson, “Materials for the History of Thomas Becket”, *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 7(2), 1885 1875, s. 62-63).

³⁰⁷ John M. Theilmann, “English Peasants and Medieval Miracle Lists”, *The Historian*, 52(2), 1990, s. 292.

³⁰⁸ R. C. Finucane, “The Use and Abuse of Medieval Miracles”, *History*, 60(198), 1975, s. 1.

³⁰⁹ Jean Fournée, *Le culte populaire des saints en Normandie*, Paris: University of Paris Press, 1973, s. 12; ayrıca bkz. Theilmann, s. 290; Ortaçağ'da azizler iyileştirme özelliklerine göre branşlara ayrılmış ve her bir aziz belirli hastalıkların uzmanı olarak tasnif edilmiştir. Genellikle bu uygulamanın İngiliz kiliselerinde yaygın olduğu görülmektedir. Ayrıca bu dönemde iyileştirilen hastalıkların çoğunun doğuştan kaynaklı olmayıp genel olarak strese, kötü beslenmeye ve artritik rahatsızlıklara bağlı hastalıklar olduğu dikkat çekmektedir. Buna karşın doğuştan gelen rahatsızlıkların iyileştirme vakalarının sınırlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla insanların çaresizliği ve özellikle de bilgi birikimindeki eksiklik birçok olağan olayı olağanüstü şeklinde değerlendirmesine yol açmıştır. (Theilmann, s. 290-95; Christopher Dyer, “English Diet in the Later Middle

medet umarak onları kutsallaştırma ve şifa beklentisi özellikle maddi imkânı olmayan insanların suiistimallerine sebep olmuştur. Çağın şartları göz önünde bulundurulduğunda bu kutsiyetin, ölmüş bir azizin varsayılan mucizelerinden değil, “insanların ihtiyaçlarından” kaynaklandığı anlaşılmaktadır.³¹⁰

Ortaçağ insanlarındaki bu ciddi bilgi eksiklikleri, iyileşmeler ve ölümlerle ilgili mucizevî beklentileri arttırmıştır. Ortaçağ’da 1346-1353 yılları arasında etkin olan ve Ortaçağ’ın en büyük ölümcül salgını olarak tarif edilen Veba (Kara Ölüm) hastalığının önemli etkileri olmuştur. Avrupa’yı etkisi altına alan Veba salgınına karşı Roma Katolik Kilisesi bu salgını ilahi bir uyarı olarak görmüş ve çare olarak da dua etmeyi önermiştir.³¹¹ Kilise’nin bu tavrı bazı kesimler tarafından çaresizlik olarak algılanmış ve azizler kültünün Kilise tarafından uydurulduğu iddia edilmiştir.³¹²

Ortaçağ’da azizlere yönelik farklı yaklaşımların bulunduğu görülmektedir. Örneğin, on dördüncü yüzyılın ortalarından itibaren veba hastalığının yarattığı büyük toplumsal sorunların Katolik Kilisesi mucizelerine verilen önemi azalttığına aksine özellikle bu mucizelere yönelik popüler talebi arttırdığı ve hatta bazı insanların yeni azizler aramaya yöneldiği görüşünde olanlar bulunmaktadır. Ancak on dördüncü ve on beşinci yüzyıllarda yeni azizlerin sayılarında önemli bir düşüşün yaşandığını düşünenler de vardır. Bu görüşte olanlara göre düşüşün sebebi büyük oranda papalığın kanonlaştırma politikalarıdır.³¹³

Kısacası, Ortaçağ’ın şartları ve buna bağlı olarak toplumun içinde bulunduğu durum göz önünde bulundurulduğunda, insanlar için mucizelerin hayati bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır.³¹⁴ Weber ve Goodich, “din, insanlar için acı ve sıkıntılardan korunma ve kurtulma umudu olmak bakımından önemli bir işleve sahiptir” derken bu tabloyu analiz etmektedir.

Teolojik ve felsefi meselelere yönelik bir yaklaşım olan skolastik düşünce, doğa ve inanç, Tanrı’nın varlığı, insanın özgür iradesi, ahlâkî değerler ve asıl doğrunun ne olduğu gibi konuları ele almaktadır. Kilise öğretisine ve Aristoteles felsefesine dayanan bu düşünce Ortaçağ Hristiyan öğretilerini büyük oranda şekillendirmiştir. Skolastik düşünürler, inanç ile akıl arasında bir denge kurmaya çalışmış ve inanç dogmalarını akılcı argümanlarla

Agas”, ed. T.H. Aston, *Social Relations and Ideas*, 1983, s. 194-216; Finucane, s. 7; F.S. Hayden, “Eulogium chronicon”, *Rolls Series*, 9(3), 1858-63, s. 407; Steven Justice, s. 3).

³¹⁰ Theilmann, s. 291-93.

³¹¹ Darrel W. Amundsen, “Medical Deontology and Pestilential Disease in the Late Middle Ages”, *Journal of the History of Medicine*, 32, 1977, s. 403-21.

³¹² Theilmann, a.g.e., s. 296-97.

³¹³ Finucane, *Miracles and Pilgrims*, s. 191-93.

³¹⁴ Scott, s. 25-28.

desteklemişlerdir.³¹⁵ Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışının şekillenmesinde etkili olan bu düşüncenin ayrıntılı olarak ele alınması konunun daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır.

2. Ortaçağ Hristiyan Mucize Anlayışının Şekillenmesi: Skolastik Teoloji ve Mucize

Ortaçağ'ın belirli bir döneminden itibaren tüm Hristiyan teolojisi skolastik zeminde gerçekleştiği için Ortaçağ Hristiyanlığı denildiğinde akla genellikle skolastik dönem gelmektedir.³¹⁶ Bu bağlamda Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışının bu dönemle sistematize olduğunu ifade etmek mümkündür. On ikinci yüzyılın başlarında özellikle Yunanca ve Arapça öğrenimi, Hristiyan dünyasında felsefî bir etki yaratmıştır. Yunan felsefesinin etkisiyle Hristiyan dünyasına giren doğa yasaları kavramı, Hristiyan mucize inancı üzerinde önemli bir etki meydana getirmiştir. Bu etki, mucizelerin bu yasalara aykırı olarak yorumlanmasına neden olmuştur. Bu noktada, mucizeleri kavramanın değişimi ve doğa yasalarıyla ilişkisinin evrimsel bir karaktere sahip olduğunu düşünen olduğu gibi aksini düşünenler de bulunmaktadır. Bu hususta, Hristiyan dünyasında skolastik teolojinin babası ve ikinci Augustinus olarak adlandırılan Aziz Anselm Canterbury (1033-1109), mucize konusunda doğal ve doğaüstü nedenler arasında bir ayrım ortaya koymuştur.³¹⁷ 13. yüzyılda Wilhelm Overnia gibi skolastik teologlar ise bu hususta, mucizenin, “ilahî oluşu ve doğanın güçlerine aykırı oluşu” şeklinde ayırt edici iki unsur ileri sürmüşlerdir. Yine bu dönemde Alexander Hales gibi bazı düşünürler de mucizeyi “gerçeğin karşıtı” şeklinde açıklayarak farklı bir perspektif sunmuşlardır.³¹⁸ Buna karşın on birinci yüzyıldan kaldığı düşünülen ve daha çok Augustinus’a atfedilen “De mirabilibus sacrae Scripturae”³¹⁹ (*Kutsal Yazıların Harikaları*) adlı eserde adı bilinmeyen bir

³¹⁵ Banu Ünal, “Anselm of Canterbury and Scholastic Thought”, *International Scientific And Vocational Journal (Isvos Journal)* 2(2), 2018, s. 93-98.

³¹⁶ “Skolastik felsefe”, *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 07 Mart 2023, https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Skolastik_felsefe&oldid=28743820.

³¹⁷ “Anselmus”, *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 07 Mart 2023, <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Anselmus&oldid=28701401>.

³¹⁸ M. Rusecki, *Cud wchrze cijan stwie (Miracle in Christianity)*, Lublin: TN KUL, 1996, s. 112-24.

³¹⁹ Amerikalı tarihçi Micheal Goodich, birçok teolog tarafından Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışına dair önemli bir kaynak niteliğinde değerlendirilen “De mirabilibus sacrae Scripturae” (*Kutsal Yazıların Harikaları Hakkında*) adlı bu eserin büyük ihtimal on birinci ya da on ikinci yüzyıllardan kaldığını belirterek, söz konusu eserin yanlışlıkla Augustinus’a atfedildiğini ileri sürmektedir. Goodich, eserde, erken skolastik çevrelerde yaygın olan doğa felsefesini yansıtan birçok mucize için rasyonel ve seküler bir açıklamada bulunulduğuna da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda eserde yoktan yaratılış mucize olarak kabul edilirken, diğer olağanüstü fenomenlerin ise doğaüstü ya da doğaya aykırı olmayan olaylar şeklinde açıklandığı belirtilmektedir. Bu doğrultuda Goodich, söz konusu eserde yazarın, İrlanda’da yılanların, yaban domuzlarının ve diğer canlıların yokluğu gibi bir dizi doğal fenomenleri veya olağanüstü sayılabilecek ancak doğaya aykırı olmayan gelgitlerin yirmi dört saatlik döngüsü gibi olayları listelediğine vurgu yapmaktadır. Goodich, ilgili eserde, kutsal metinlerde anlatılan Sarah’ın normal yaşının üzerinde doğum yapması olayının doğaya aykırı olmayan bir durum şeklinde aktarıldığını belirtmektedir.

yazar, bazı skolastik teologların ise Augustinus mucize anlayışını devam ettirerek, yoktan yaratılışı gerçek mucize şeklinde açıklarken, diğer olağandışı fenomenlerin ise doğanın ötesinde ya da doğaya aykırı kabul edilemeyeceğini savunduklarını aktarmaktadır.³²⁰

Ortaçağ'ın bilhassa ikinci yarısında Hristiyan mucize anlayışına yönelik ağır eleştiriler bu sefer İslâm düşünürlerinden gelmiştir. Özellikle Batı dünyasında Avicenna olarak adlandırılan İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslâm düşünürleri, mucizeleri tanıma ve dini inançları mucizelere dayandırarak doğrulama konusunda Hristiyanları katı bir şekilde eleştirmişlerdir. Bu bağlamda her iki düşünür, Hristiyanların doğaüstü gerçekleri doğal argümanlarla kanıtlamayacaklarını ileri sürmüşlerdir. Çünkü onlara göre bu tür argümanlar, yalnızca basit ve cahil insanları iyi ve ahlâklı bir hayat sürmeleri için bir nevi teşvik edebilirdi.³²¹ Bu hususta Ortaçağ Hristiyan skolastik teologlarından Thomas Aquinas'ın mucize anlayışında özellikle "kişinin bilgi birikimine" dikkat çekmesi³²² Kilise'nin bu eleştirilere kayıtsız kalmadığına işaret etmektedir. Ancak son çeyrek yüzyılda pek çok Batılı araştırmacının, Aquinas'ın, İbn Sina'nın yakın takipçisi olduğunu açıkça ifade etmesi³²³ ondan bir etkilenme olasılığını da akla getirmektedir.

Tüm bu etkiler sonucunda Hristiyanlar arasında ortaya çıkan ve daha sonra kilise tarafından heretikler (sapkınlar) olarak tasvir edilen bazı gruplar, azizler kültünü (azizler mucizeleri ve kutsal kalıntılar mucizesi) inkâr etmişlerdir. Bununla birlikte özellikle Yahudi din adamlarının ve biraz önce belirtildiği üzere İslâm düşünürlerinin Hristiyan mucize anlayışına yönelik ağır eleştirileri, Kilise'nin mucize kavramını yeniden gözden geçirme ihtiyacını doğurmuştur.³²⁴ Skolastik teolojinin (ya da skolastizmin) ilk temsilcileri olarak bilinen Aziz Anselm Canterbury, Wilhelm Overnia ve Alexander Hales gibi teologlar, bu eleştirilerin Hristiyan mucizelerine verilen dini değerde azalmaya yol açtığını ileri sürmüşlerdir. Bu yüzden bu teologlar daha çok mucizelerin doğası üzerinde durulması gerektiğini savunmuşlardır. Bu bağlamda onlar, Tanrı'nın işi olarak görülen mucize ile Tanrı dışındaki unsurların (şeytan, sihirbaz veya üçkâğıtçı vb.) işi olabilecek mucize görünümü, tuhaf olaylar arasında ayırım yapmışlardır.³²⁵ Öte yandan skolastik teologların birçoğu bazı

Yine bu eserde o, suyun kana veya şaraba dönüşmesinin suyun işlenebilir doğasına uygun olarak görüldüğünü aktarmaktadır. (Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 15-16).

³²⁰ Augustinus, *De mirabilibus sacrae scripturae libri tres*, in *PL*, 35:2149.

³²¹ Jakub Pawlikowski, "The History of Thinking About Miracles in The West", *Southern Medical Journal* 100, sy 12, 2007, s. 1231.

³²² Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, (1258/64), 3.101.2.

³²³ Gotthard Strochmaier, *Avicenna*, Çev. C.H. Beck, Münih: Bibliotheca Orientalis, 1999, s. 7-8; ayrıca bkz. Dönmez, "Orta Çağ Felsefesi Bir Hristiyan Felsefesi Midir?", s. 98-99.

³²⁴ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 15.

³²⁵ Pawlikowski, "The History of Thinking About Miracles in The West", s. 1231.

mucizevî olayların açıklanabilir olmasına da dikkat çekmiştir. Bu anlamda olağanüstü ama yine de açıklanabilir fenomenler olan mucizeler ile gerçek mucizeler arasında bir ayrım yapıldığı görülmektedir. Bu da skolastik dönemde bazı yanlış mucize anlayışlarının olduğunu ve Hristiyan din adamlarının bunlarla mücadele içerisinde olduklarını göstermektedir. Bu noktada skolastik teologlar, meleklerin, azizlerin, şeytanların ve sihirbazların daha yüksek bir otoriteden bağımsız olarak kendi başlarına mucizeler gerçekleştirebilecekleri algısının yanlış olduğunu defalarca vurgulamışlardır. Bunun üzerine papalık tarafından mucizeleri araştırmak üzere bir komisyon oluşturulmuştur. Hristiyanlık tarihinde bu uygulama “papalığın kanonlaştırma politikası” olarak bilinmektedir. Bu komisyonda görev alanların çoğunun skolastik argümanlara aşina olan seçkin teologlardan oluştuğu dikkat çekmektedir. Bu konuda kutsal metinlere dayandırılan ve ilk olarak Augustinus tarafından açıkça formüle edilen mucize anlayışının öne çıktığı görülmektedir. Bu anlayış, özellikle Albertus Magnus, Admont Engelbert ve Thomas Aquinas gibi teologlar tarafından sistematik olarak ele alınmıştır. Bu teologlar genellikle mucizeyi, “tabiat kanunlarının ilahi emirle iptali ya da diğer bir deyişle tabiat kanunlarının ihlali yerine, doğal süreçlerin hızlanması veya doğanın normal akışının bozulması” şeklinde açıklamışlardır.³²⁶

On üçüncü yüzyılın ortalarında Aristotelesçi kaynakların okullara girdiği dikkat çekmektedir. Bu gelişme, mucize olarak kabul edilen olayların sayısını sınırlamak için doğa felsefesinin savunucularının artmasına neden olmuştur. Böylece mucize olarak görülen olaylar ile tabiat kanunlarının askıya alındığı gerçek mucizeler arasında bir ayrım ortaya çıkmıştır.

Skolastik dönemin mucize anlayışında geleneksel Hristiyan mucize anlayışının ve özellikle de kilise babalarının düşüncelerinin büyük oranda sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, inanmayanları dönüştürme çalışmaları ve inancı zayıflayanların veya dinden soğuyanların da inancını yenileme çabaları göze çarpmaktadır. Bu anlayış İslâm kelamcılarının mucizenin imandaki rolüne yönelik önermeleriyle benzerlik göstermektedir.³²⁷ Yine bu dönemde mucize, İsa Mesih ve havarilerden başka azizlere, meleklerle ve diğerlerine bahsedilen “ilahi lütuf armağanının bir örneği” olarak kabul edilmektedir. Bu da Hristiyan tanrısının doğa güçleri üzerindeki üstünlüğüne açıkça işaret etmektedir.

Yine mucizenin skolastik teologlar tarafından sistematik şekilde analizi insanlar üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Buna göre, inanmayanlar, sapkınlar ve kararsız Hristiyanlar tarafından dile getirilen şüpheler karşısında Hristiyan mucizesinin inanılabilirliğinin arttığı görülmektedir. Bu noktada skolastik teologlar, bu analizi, düşmüş melek, şeytan ve

³²⁶ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 21.

³²⁷ Krş. Halil İbrahim Bulut, “Mûcize” madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.30, 2020, s. 348-351.

yardımcıları tarafından gerçekleştirilen sihir eylemleri ile Tanrı, melekler ve azizler tarafından gerçekleştirilen mucizeler arasında ayırım yapmak için bir fırsat olarak kullanmışlardır. Bu konuda, 13. yüzyılın skolastik teologlarından, Albertus Magnus, “*Mucizeyi meydana getiren bakan/bakanlık³²⁸ değil, ilahi ismin çağrılmasıdır ve Tanrı’ya başvurulduğunda, mucizeyi kendi erdemi aracılığıyla gerçekleştirir.*” ifadeleriyle bu görüşü savunmuştur.³²⁹ Buna göre, skolastik teologların şüphecilik ifade edecek ve mucize olasılığını tamamen reddedecek söylemlerden uzak durdukları görülmektedir. Ancak sonraki dönemlerde özellikle David Hume gibi düşünürler mucizeyi, *doğa yasalarının ihlali*³³⁰ şeklinde açıklayarak, skolastik argümanları bir adım daha ileri götürmüşlerdir.

Skolastik teologların mucizevî olayları sınırlama gayretleri ve inananların dikkatini fantastik olandan “ahlâkî” mucize mesajına çevirmeye yönelik çabaları özellikle bu dönemde artan doğaüstü müdahale inancına karşı rahatsızlığı ve tepkiyi yansıtmaktadır. Bu durum skolastik teologların, iddia edilen her mucize anlayışlarına karşı eleştirel bir tutum içerisinde olduklarını göstermektedir. Bu hususta, skolastik teologların, Yahudi filozoflarının ve özellikle de Maimonides’in (ö.1202) mucizenin insanlar üzerindeki rolünü küçümseyen yaklaşımına karşı aldıkları tavır dikkat çekmektedir.³³¹ Bu itibarla skolastik dönemde, mucize tartışmalarında genellikle Yahudilik, paganizm, sapkın gruplar ve İslâm’a ait görüşlere karşı polemikler ortaya konulmuştur. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi özellikle İslâm dünyasından bir etkilenme söz konusu olduğu genel olarak kabul edilmektedir. Bu noktada, Scheda Praemonstratensian Herman’ın (1107-1160) mucize hakkındaki görüşleri önemli bir örnek teşkil etmektedir. Herman, bir özür mahiyetinde ve polemik niteliğinde değerlendirilen “*De conversione sua*” (*Dönüşüm*) adlı eserinde mucizeler karşısında üç tür insandan söz eder: “*Birincisi, inanmak için herhangi bir mucizeye ihtiyaç duymayan ve azınlığı oluşturan inananlar; ikincisi, inançlarını sürdürmek ya da pekiştirmek için herhangi bir mucizeye ihtiyaç duyan ve çoğunluğu oluşturan inananlar; üçüncüsü ise, birçok mucizelere şahit olmasına rağmen inanmayan kâfirler.*”³³² Herman’ın bu ifadeleri Ortaçağ Hristiyan mucizelerinde özellikle de skolastik dönem mucizelerinde İslâm düşünürlerinin etkisini açıkça ortaya

³²⁸ Roma Katolik Kilisesi’nde bakanlık, kutsal makam olarak bilinmekte ve “Santa Sede” ya da “Papalık makamı” olarak adlandırılmaktadır. Papanın yönetiminde olan bu makam, papanın ofisi veyahut yargısal yetki alanı olarak da bilinmektedir. (Robert Araujo and John Lucal, *Papal Diplomacy and the Quest for Peace, the Vatican and International Organizations from the early years to the League of Nations*, Roma: Sapienza Press, 2004, s. 16).

³²⁹ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 22.

³³⁰ David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge, c. 3, Oxford: Oxford University Press, 1975, s. 115.

³³¹ Y.T. Langerman, “Maimonides and miracles: The growth of a (dis)belief”, *Jewish History* 18, 2004, s. 147-50.

³³² Hermann of Scheda, *Opusculum de conversione sua*, ed. Gerlinde Niemeyer, Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1963, s. 85.

koymaktadır. Ancak Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışında bu tür etkilerin sınırlı kaldığı; buna karşın azizlik mucizelerinin daha fazla etkili olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim bu hususta Victor Hugh gibi teologlar azizlerin fantastik mucizelerini öne çıkarmış ve bu tür mucizeleri kutsal metinlere dayandırmışlardır.³³³

2.1. Skolastik Düşünlere Göre Mucize

Hristiyanlık tarihinde, daha önce de ifade edildiği gibi mucize anlayışının sistematikleştiği dönem olarak skolastik dönem ve bu dönemin teologları öne çıkmaktadır. Bu teologlar, Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışının sistematik hale gelmesinde etkin rol oynamışlardır. Bu çerçevede skolastik teologlardan bazıları mucize ile ilgili görüşleri bağlamında bu başlık altında ele alınacaktır.

2.1.1. Peter Venerable (1094-1156): Mucizenin Tanrısal Doğası

Kilise içinde eğitim alanında reformlar gerçekleştirme çabası içerisinde olan ve özellikle papalığa muhalif gruplarla mücadele eden skolastik dönemin önemli teoloğu Peter Venerable'nin, daha çok mucizenin doğasına yönelik tartışmalar yürüttüğü dikkat çekmektedir. O, bu tartışmalarını sistematik olarak genellikle Yahudilik, paganizm, Petrobruslular gibi sapkın gruplar ve İslâm'a karşı polemik niteliğinde yürütmüştür.³³⁴ Peter, Hristiyanlık mucize anlayışını doğrudan Yahudi metinleri aracılığıyla kanıtlamaya çalışan ve bu yüzden sadece İncil pasajlarındaki mucizelerle yetinen çoğu polemiğe³³⁵ farklı olarak, Tanrı ve Mesih figürü üzerinden Eski Ahit'teki mucizelerin yetersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır.³³⁶ Ona göre, İsa Mesih tüm mucizelerini, Tanrı'nın Oğlu ve Mesih sıfatıyla gerçekleştirebilmiş ve aynı şekilde havariler, öğrenciler, azizler ve diğerleri de O'nun sayesinde birtakım mucizeler göstermişlerdir. Bu anlamda Peter, İsa Mesih dışında mucize gösteren kişilere dikkat çekmekte ve ancak bu kişilerin bu özelliklerinden ötürü "sihirbazlık" ya da "büyücülükle" suçlandıklarını aktarmaktadır. Ayrıca Peter, bu suçlamaların, bilhassa ilk Hristiyanların eğitimsiz olmalarından ve okuma-yazma bilmemelerinden kaynaklandığını düşünmektedir. Peter, azizlerin mucizevî özelliğe sahip olduklarını savunmuş ve Meryem'in mucizelerine binaen gerçekleştirilen Kutsal Ateş ve Gerçek Haç kalıntıları mucizelerine bizzat tanık olduğunu ileri

³³³ Hugh of St Victor, *Elucidationes variae in scripturam moraliter*, in *PL*, 177:613; bkz. Mezmurlar 39:6; 67:36.

³³⁴ Dominique Iogna-Prat, *Order and Exclusion: Cluny and Christendom face Judaism, Heresy and Islam 1000-1150*, Çev. G. Robert Edwards, İthaca: Cornell University Press, 2002, s. 407.

³³⁵ William Bourges, *Livre des guerres du Seigneur, The Work of a Jewish Convert to Christianity*, Çev. Gilbert Dahan, Paris: University of Paris Press, 1981, s. 615-21.

³³⁶ Peter Venerable, *Adversus iudeorum inveteratam duritiem*, in *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*, c. 58, Turnhout: Brepols, 1985, s. 115-23.

sürmüştür.³³⁷ Ayrıca Peter, azizlerin rüya veya vizyon (görüm) gibi mucizevî özelliklerine de dikkat çekmiş ve bizzat kendisinin de bunu yaşadığını iddia etmiştir.³³⁸ Ancak o, bu tür olayların sahte olanlarını da vurgulamış ve bu hususta uyarılarda bulunmuştur.

2.1.2. Aziz Victor Hugh (1096-1141): Mucizenin Değişebilirlik İlkesi

Augustinus'un yakın takipçisi olarak bilinen mistik teoloji yazarı Aziz Victor Hugh, mucizelerin Tanrı tarafından verilen bir lütuf olduğunu kabul etmekte ve birçok mucizenin “değişebilirlik ilkesi” düşüncesi temeli üzerine oluşturulduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda Hugh, “De mirabilibus sacrae Scripturae” (Kutsal Yazıların Harikaları Üzerine) adlı eserinde Jericho (Eriha) duvarlarının yıkılmasının bir depremin sonuçlarına benzetilebileceğini ileri sürmüştür. Böylece o, mucizevî bazı olayların açıklanabilirliğine dikkat çekerek, aslında Augustinus mucize geleneğine farklı bir tarz getirmiştir. Nitekim İsa Mesih'in Galile Gölü üzerindeki mucizevî yürüyüşünü de “Söz mucizesi” olarak değerlendirmiştir. Çünkü ona göre bu olay, sadece İsa Mesih'in etkisiyle gölün beklenmedik bir şekilde donması olarak açıklanabilir. Hugh, böylece İsa Mesih'in buradaki mucizesini deniz üzerinde yürümek değil, Mesih'in etkisiyle suyun donması olarak yorumlamıştır. Hugh, bu olayların hepsinin, tanıklar üzerinde şaşkınlık uyandırarak imanlarını güçlendirici ve inananları da Tanrı'ya daha da yaklaştıracı etkiler yarattığını düşünmüştür. Ayrıca Hugh, gerçek mucizeleri, doğada bulunan mucize görünümlü fakat insanların dini inançlarına herhangi bir etkisi olmayan, tuhaf ve ender görülen olaylardan ayırt edilmek gerektiğine de vurgu yapmıştır.³³⁹ Yine Hugh'un “Elucidationes Variae in Scripturam Moraliter” (*Ahlâkî Olarak Yazılmış Çeşitli Açıklamalar*) adlı eserinde, azizlik mucizeleri inancına yer verdiği ve hatta onların daha fantastik mucizelerini aktardığı görülmektedir. Bu mucizelerin Tanrı tarafından azizlere bahşedildiğini ileri süren ve insanların Tanrı'ya bu mucizeler vasıtasıyla daha da yakınlaştırılacağını düşünen Hugh, Ortaçağ'da sahte mucizelere ve bazı din adamlarının açgözlülüğüne de dikkat çekmiştir.³⁴⁰

2.1.3. Radulfus Ardens (ö.1200): Mucizenin Manevî Boyutu

Skolastik dönemde mucizeler konusunda daha sistematik bir teoloji ile karşımıza çıkan Fransız teolog Radulfus Ardens, “Speculum Universale” (*Evrensel Ayna*) adlı çalışmasında “sahte mucizeler” konusunda önemli bir çalışma yapmıştır. Ardens, bu eserde daha çok şeytanın sahte mucizeler sergileyerek inananları kandırma çabası içerisinde olduğundan söz

³³⁷ Peter Venerable, “Sermo in Laudem Sepulchri Domini”, *Petri Venerabilis Sermones Tres*, ed. Giles Constable, c. 64 (Revue Bénédictine, 1964), s. 248-50.

³³⁸ Venerable Peter, *De miraculis*, in *PL*, 938A.

³³⁹ Hugh of St Victor, *Elucidarium*, 175:36C; ayrıca bkz. Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 16.

³⁴⁰ Aktr. Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 16-18.

etmektedir.³⁴¹ Ona göre, şeytan özellikle hasta, çaresiz ve sabırsız insanlar üzerinde sahte mucizeleriyle onları sapkınlığa sürükleyebilmektedir. Zira o, şeytanın bu tür olayları gerçekleştirebilecek gücü olduğuna da vurgu yapmıştır. Bu farkı ortaya koyan Ardens, azizlerin belli bir amaç doğrultusunda mucizeler gerçekleştirdiklerini iddia ederek, bu mucizelerin, “inananların inancını tasdik etmek”; “inancın bazı varsayımlarını göstermek”; “inananları kötülüklerden sakındırmak” ve “azizin erdemini göstermek” gibi fonksiyonları olduğunu savunmuştur.³⁴² Öte yandan Ardens, mucizeleri, toplumların açgözlülüklerine ve diğer günahlarına “bir uyarı” mahiyetinde de açıklamaktadır.³⁴³ Ayrıca o, özellikle Yahudilerin herkesi sahtekâr ve aldatıcı olarak görmelerinden ve katı yürekli olmalarından dolayı Hristiyan mucize anlayışını reddettiklerini ileri sürmüştür. Ancak, Ardens, Pavlus ve Thomas’ın çabaları sonucunda Yahudilerin “Göğe Yükseliş” mucizesini kabul ettiklerini iddia etmiştir.³⁴⁴ Yine Ardens, Eski Ahit mucizeleri ile Yeni Ahit mucizelerini karşılaştırarak onlar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bağlamda, İsa Mesih ve havarilerinin mucizeleri ile Eski Ahit peygamberlerinin mucizelerinin, insanların manevî erdemlerine vesile olan, inançsızlığı, cehaleti, şüpheyi, yanılgıyı ve sapkınlığı uzaklaştıran fonksiyonlarını ortaya koyarak, bu mucizelerin azizlerin mucizeleri ile paralellik gösterdiğini ileri sürmüştür.³⁴⁵ Ardens’in bu anlayışı, onun diğer teologlardan farklı bir tutuma sahip olduğuna işaret etmektedir. Yine onun, azizler mucizeleri konusunda onlara atfedilen mucizeleri doğrudan aktarması da önemli bir diğer farklı noktasını oluşturmaktadır.

2.1.4. Albertus Magnus (1193-1280): Mucizenin Açıklanabilirliği

13. Yüzyıl skolastik teologlardan Alman teolog Albertus Magnus, din ile bilimin paralel olduğunu savunarak, mucizelerin açıklanabilir olduğuna yönelik daha sistematik bir görüş ortaya koymuştur.³⁴⁶ Magnus, olağanüstü ama yine de açıklanabilir fenomenler olan mucize ile diğer mucizeler arasındaki ayrıma dikkat çekerek, mucizelerin bilimsel olarak açıklanabilir olanlarının varlığından söz etmiştir.³⁴⁷ Bu düşünce sonraki dönemlerde Richard Swinburne gibi modern dönem düşünürleri tarafından desteklenerek geliştirilmiştir.³⁴⁸ Aslında onun bu konuda birçok çağdaş ansiklopedistte (Cantimpré’li Thomas gibi) ve doğal dünyada harika ve

³⁴¹ Ardens, *Speculum Naturale*, in Paris Ms. BNF ms 3229, fol. 31.

³⁴² Ardens, a.g.e., fol. 134r-v.

³⁴³ Radulphus Ardens, *Epistoles et evangelia dominicalia*, in *PL*, 155:1923 (*Homilia II, In die Trinitatis*).

³⁴⁴ Ardens, *Epistoles et evangelia dominicalia*, in *PL*, 155:1924.

³⁴⁵ Radulphus Ardens, *Sermo de libro Sapientiae*, in *PL*, 155:1579-1580.

³⁴⁶ Colin Ronan, *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilim Tarihi ve Gelişimi*, Çev. Ekmelettin İhsanoğlu ve Feza Günergun, Ankara: Tubitak Yayınları, 2003, s. 287-89.

³⁴⁷ Albertus Magnus, *Summa Theologiae* (ca. 1270), II.8.30-32, ed. A. Borgnet, V.38, Paris: in *Opera omnia*, 1890, s. 32.

³⁴⁸ Krş. Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 1-7.

olağandışı fenomenlere ilgi duyan doğa filozoflarında (Roger Bacon gibi) görülen yaklaşımı takip ettiği kabul edilir. Magnus, Tillbury'li ansiklopedist Gervase'nin, bilimsel olarak açıklanabilen mucizeleri doğal olmayan fenomenler olarak tanımladığını aktarmıştır.³⁴⁹ Bazen bir kural değişikliğinden veya askeri zaferden önce gelen kuyruklu yıldızları veyahut önemli bir şahsiyetin ölümüne işaret eden bir güneş tutulması gibi olayları buna örnek verir. Ona göre, kehanet ya da dahiyane olarak işlev görseler de bu tür olaylar yine de bilimsel olarak açıklanabilir. Magnus, bu tür olayların, bazen azizlikle ilişkili tuhaf olaylar olabileceğini de düşünmüştür. Meselâ, Şam Santa Maria de Sardinax (Sardinas) kilisesinde hastaları iyileştirmek için içinden sütün aktığı simge; Torino yakınlarındaki bir dağın tepesindeki manastırda, Constantius'un şöleni sırasında ortaya çıkan ve yaklaştıkça kaybolan Theban lejyonunun bir sancağının görüntüsü; keşişlerin yaşadığı, yılanların basmaktan korktuğu ada gibi olayları bu duruma örnek olarak gösterir.³⁵⁰ James Vitry (ö. 1254) gibi skolastik teologların da bu tür mucizelere dikkat çektiği görülmektedir. Bu konuda Vitry, “Liber Orientalis” (*Oryantal Kitap*) adlı eserinde bilimsel olarak açıklanabilir mucize şeklinde tanımlanan doğadaki bazı harika fenomenlere dikkat çekmiştir. O, bu konuda soğuk kireçle karıştırılmış soğuk suyun ısınmasını; ya da güneş ışınlarının paradoksal olarak hem kili yumuşatabilmesini hem de sertleştirebilmesini örnek göstermiştir.³⁵¹ Magnus, mucizenin doğası konusunda derinlemesine ve kapsamlı bir çalışma yaparak doğadaki dönüşümlerin her halükârda her şeyin yaratıldığı gizli nedensel unsurlara veya tohumlara atfedilebileceğini vurgulayarak bilimsel mucize olarak adlandırılan fenomenleri sınırlamaya çalışmıştır.³⁵² Ona göre, Tanrı'nın yarattıkları, ilahi olarak belirlenmiş amaçlarını yerine getirdikleri sürece, doğaya aykırı değildirler. Öte yandan bir nesne kendi içkin, özel doğasına karşı hareket ettiğinde, bu olay doğaya karşı olay olarak görülebilir. Böylece Magnus, Tanrı'nın, körlere görmeyi, topallara hareketi veya ölümlere yaşamı geri verdiğinde, yalnızca insanoğlunun doğasında bulunan bu fiziksel özelliklerden yoksunluğu tersine çevirdiğini savunmuştur.³⁵³

Buraya kadar bir değerlendirme yapacak olursak, tüm skolastik teologların ve doktorların mucize konusunda benzer ve farklı yaklaşımlarıyla birlikte genellikle Augustinus mucize anlayışı geleneğini sürdürdüklerini ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda azizler ve kalıntılarına dair mucizeleri konusunda daha sistematik adımların atıldığı ve bazı mucizelerin

³⁴⁹ S.E. Banks ve J.W. Binns, *Otia imperialia: Recreation for an Emperor*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 556-62.

³⁵⁰ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 21-22.

³⁵¹ James of Vitry, *Liber orientalis*, ed. Francis Moschus, Douai, 1597, s. 93.

³⁵² Magnus, *Summa Theologiae*, II. Tract. 8, q.31.

³⁵³ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 22.

bilimsel olarak açıklanabilirliğine vurgu yapıldığı dikkat çekmektedir. Sonuçta skolastik teologlar tarafından bilhassa sahte azizler ve mucizeleri hususunda yapılan uyarıların papalığın resmi kanonlaştırma politikasında etkin rol oynadığı anlaşılmaktadır.

2.1.5. Thomas Aquinas (1225-1274): Bireyin Hazırbulunuşluğu ve Tanrı'nın Doğaya Müdalesinin Bir İşareti Olarak Mucize

Ortaçağ skolastik teolojisine önemli katkılarda bulunmuş Dominikan bir rahip olan Thomas Aquinas, öğretileriyle Hristiyan teolojisinin temeli olarak kabul edilmektedir. Aquinas'ın öğretileri, Roma Katolik Kilisesi'nin resmi görüşlerini oluşturmaktadır.³⁵⁴ Nitekim onun mucize hakkındaki görüşleri genel olarak Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışını büyük oranda şekillendirmiştir.

Ortaçağ Hristiyanlığında özellikle sistematik mucize ve kutsal anlayışıyla öne çıkan Aquinas'ın mucizeyi iki farklı türde yorumladığı görülmektedir: Birincisi, mucize olarak idrak edilen olağanüstü olaylardır ki, bunlar günahkârlar dahil olmak üzere, gerçek emri vaaz eden ve Tanrı'nın adını anan herkes tarafından gerçekleştirilebilir. İkincisi ise, gerçek mucizedir ki, bunlar sadece eylemleriyle büsbütün tanrıyla ilişkili olan azizler tarafından gerçekleştirilebilir.³⁵⁵ Öte yandan Aquinas, birçok çağdaş teologdan farklı olarak mucizeyi doğaya aykırı bir olay şeklinde açıklamıştır. Aquinas burada Augustinus'la benzer şekilde doğanın kendinde olduğu gibi, ancak insanın algıladığı şekliyle mucizenin doğaya aykırı olduğunu kastetmektedir. Yani Aquinas, mucizeyi doğa yasalarının genel kabul gören ilkelerine değil, insanlar tarafından belirlenen yasalarına aykırı olarak görmektedir. Çünkü o, doğadaki olayların Tanrı'nın olmasını istediği şekilde gerçekleştiğini ve doğa yasalarının Tanrı tarafından işlendiğini düşünmektedir. Bu bağlamda Aquinas, mucizeleri genel doğa yasalarına yani Tanrı'nın müellifi olduğu yasalara aykırı olarak görmez. Nitekim Aquinas bu savını şöyle ifade etmektedir: *“Bir yandan Tanrı'nın kendisi doğayı tanımlamıştır; bu nedenle bu tür olaylar ona karşı hareket edemez. Öte yandan Tanrı, bildiğimiz doğa kanunlarının veya normal kalıplarının dışında hareket edebilir. Dolayısıyla böyle olağandışı bir olay, bizde hayranlık ya da şaşkınlık uyandırır; bu yüzden mucize olarak adlandırılır”*.³⁵⁶ Aslında Aquinas'ın burada aykırılıktan kastı, mucizevî olayların doğanın sabit kanunlarının dışında ya da ötesinde olması anlamındadır. Oysa Tanrı'nın kendisi doğayı yarattığı için doğa Tanrı'nın bir unsurudur; bu

³⁵⁴ Renn Dickson, *The Life of Thomas Aquinas: A Dissertation of The Scholastic Philosophy of The Middles Ages*, California: University of California Libraries Press, 1848, s. 23-24.

³⁵⁵ Aloïs van Hove, *La doctrine de miracle chez saint Thomas*, Paris, 1927, s. 83; Aquinas'ın bu mucize tasnifi bir bakıma mütakelliminin mucizelere dair söylemlerini anımsatmaktadır. Dolayısıyla onun bu tasnifinin kelamcılarının mucize, keramet ve istidrac ayrımıyla benzerlik gösterdiğini ifade etmek mümkündür.

³⁵⁶ Aquinas, *Summa Theologica*, PL, 82: 893; 1a. 100.6.

nedenle yaratılan olgunun (mucizenin) yaratıcısına (Tanrı) aykırı olması düşünülemez. Ayrıca Aquinas, bu tür fenomenlerin, henüz sebebi bilinmediği için insanlara şaşırtıcı ya da hayranlık verici geldiğini de ileri sürmüştür. Dolayısıyla ona göre bu tür olayların sebebinin bilinmesi kişide şaşkınlık tepkisini yok edecek ve buna bağlı olarak da olayın mucizevî niteliğini ortadan kaldıracaktır.³⁵⁷ Bu bağlamda Aquinas, bir olayın mucize olup olmadığını kişinin hazır bulunuşluğunun yani bilgi birikiminin belirleyeceğini savunmaktadır. Öyle ki, Aquinas, Papalığın da normal halk tarafından görülen mucizeler ile teolog ya da doğa filozofu gibi donanımlı kişiler tarafından görülen mucizeler arasında bir ayrım çabası içerisinde olduğuna dikkat çekmiştir. Böylece Aquinas, hem kendi iddialarını hem de Kilise'nin çabalarını haklı çıkarmak için şöyle bir örnek sunmaktadır: *“Örneğin, bir köylü, güneş tutulması gördüğünde nedenini bilmediği için bu olaya çok şaşırır. Ancak bir astronom için böyle bir tepki söz konusu değildir.”* Aquinas, bir başka yerde ise demir parçası ile mıknatıs örneğini verir. Buna göre, *“eğilimli bir yere bırakılan bir demir parçası, normalde aşağı doğru hareket etmesi gerekirken, bir mıknatısın bulunduğu yukarı tarafa doğru hareket edebilir. Nitekim mıknatısın doğasında var olan çekme gücünü bilen biri için bu durum hiç şaşırtıcı değildir. Ancak, mıknatısın ne olduğunu bilmeyen cahil bir insan için ise bu durum oldukça şaşırtıcı gelebilir ve dolayısıyla olağanüstü olarak nitelendirilebilir.”*³⁵⁸ İşte bu noktada Aquinas, böyle bir değerlendirmenin bilgi eksikliğinden kaynaklandığını düşünmektedir.³⁵⁹ Böylece Aquinas, kendi içinde hayret uyandıran bir olay ile saf bir gözlemciyi hayrete düşüren bir olay arasındaki ayrımı açık bir şekilde ortaya koymuştur.³⁶⁰ Bu yüzden ona göre, gerçek mucize olarak bilinen bir şey, görünen (ve bilinen) etkinin aksi yönünde gerçekleşen olaylardır.³⁶¹ Bu noktada Aquinas'ın bu mucize anlayışı, Augustinus ve Büyük Gregory'nin mucize öğretilerinin daha gelişmiş formu olarak nitelendirilebilir.

Ayrıca Aquinas, doğaüstü olarak kabul edilen bir mucizede bulunması gereken üç temel özelliğe dikkat çekmektedir: Birincisi, meydana gelen olayın türü. Örneğin, iki nesnenin aynı anda aynı yeri işgal etmesi. İkincisi, meydana geldiği özne. Örneğin, ölülerin dirilişi gibi. Üçüncüsü ise, olayın gerçekleştirilme şeklidir. Örneğin, kademeli, doğal bir iyileşme süreci yerine, ateşli bir hastalığın Tanrı tarafından anında iyileştirilmesi veya Samuel ya da Elijah (İlyas) tarafından gerçekleştirilen havanın hızla yoğunlaşarak yağmura dönüşmesi gibi.³⁶²

³⁵⁷ Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 1258/64, 3.101.2.

³⁵⁸ Thomas Aquinas, *De Civitate Dei*, Çev. J. Borke New York: Hanover House, 1956, s. 98-103.

³⁵⁹ Aydın Işık, *Vahiy ve Mucize*, ed. Latif Tokat, 2. bs, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019, s. 202.

³⁶⁰ Thomas Aquinas, *De potentia*, Q.6, art.2.

³⁶¹ Aquinas, *a.e.*

³⁶² I. Krallar 12:18; I Samuel 12:18; I. Krallar 18:44.

Yine Aquinas, “De potentia” (Güç) adlı eserinde, mucizeyi; doğaüstü, doğaya karşı ve doğadan ayrı mucizeler olmak üzere üç farklı türde sınıflandırmıştır. Buna göre;

1. *Doğa üstü mucize* (supra naturam), Tanrı'nın maddeye, doğanın erişemeyeceği bir biçim bahşetmesidir. Örneğin, Sözü'nün Enkarnasyonu gibi; ya da doğa, maddeyi belirli bir biçime dönüştürebilirken, yine de bu maddeyle ilgili olarak bunu yapamadığı durum.

2. *Doğaya karşı mucize* (contra naturam), meydana geldiği malzemenin düzeni gerçekte olanla çeliştiğinde doğaya aykırı olması durumudur. Örneğin, bakirenin doğurması gibi.

3. *Doğadan ayrı mucize* (praeter naturam), Tanrı, doğanın üretebileceği bir etki yarattığında, bir olay doğadan ayrıdır. Ama bunu, yine de doğa tarafından elde edilemeyecek bir şekilde yapar. Aquinas'a göre, eğer doğa bunu başarmak için yeterli araçlardan yoksunsa, örneğin, İsa Mesih suyu şaraba dönüştürdüğünde; doğal olandan daha büyük bir sayı yine de Tanrı tarafından üretilirse, örneğin, Mısır'daki kurbağaların vebası; bir olay normalden daha kısa sürede meydana gelirse, örneğin, Aziz Petrus'un kayınvalidesinde olduğu gibi,³⁶³ doğanın aşamalı işleyişinden ziyade bir azizin duasıyla iyileşen biri vb. Bu bağlamda Augustinus ile karşılaştırıldığında Aquinas, mucizeyi, Augustinus'un savunduğu gibi doğanın hızlanması olarak değil, “doğanın normal süreçlerinin askıya alınması” olarak görmeyi tercih etmiştir.³⁶⁴

Yine Aquinas, çağdaş teologlardan farklı olarak mucizeler arasında bir derecelendirme yapmıştır. Buna göre;

Birincisi ve en üst derece olanı; doğanın asla yapamayacağı bir şeyin Tanrı tarafından yapıldığı mucizelerdir. Aquinas, buna, iki gök cisminin çarpışması, güneşin kendi rotasında ters yönde dönmesi ya da durması, denizin yarılıp insanların geçebileceği bir yolun ortaya çıkması gibi örnekleri vermektedir.

İkinci derece mucizeler; Tanrı'nın, doğanın yapabileceği bir şeyi yaptığı, ancak bir düzen ve bağlantının olmadığı mucizelerdir. Yani Tanrı'nın yaptığı -bir düzen içinde olmasa bile- tabiatın da yapabildiği. Öyle ki bu olaylar, mevcut koşullar içinde değil, ama tabiatla ortaya çıkabilecek şeylerdir. Bir canlının yaşaması, ölmesi ve yürümesi doğanın bir eseridir ancak bu canlının öldükten sonra dirilmesi, körlüğün ardından tekrar görülebilmesi, felçliliğin ardından yürünebilmesi gibi. Doğanın tüm bunları gerçekleştirmeye gücü yetmez, ama Tanrı bazen onları mucizevî bir şekilde meydana getirmektedir.

Üçüncü derece mucize ise; Tanrı'nın, doğanın işleyişi için yaptığı mucizelerdir. Ancak bu, doğa kanunlarının işleyişinin dışında gerçekleşmektedir. Örneğin, ateşli bir hastalıktan

³⁶³ Matta 8/14.

³⁶⁴ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 21.

muzdarip bir hasta ilahi güç aracılığıyla kurtulmuş olabilir; doğa kanunlarından bağımsız olarak yağmur yağabilir.³⁶⁵

Aquinas'a göre tüm bunlar mucizevî olayların sadece Tanrı tarafından gerçekleştirilebileceğinin bir kanıtıdır. Dolayısıyla doğadaki her şey Tanrı'nın kurduğu tabiat düzenine tabidir. Hiçbir şey bunun ötesinde çalışamaz; aksi takdirde bu düzenin ötesinde çalışmak mucizeler yaratmak anlamına gelmektedir. Bunu da sadece Tanrı'nın kendisi yapabilir. Aquinas'a göre, her canlı kendisine yön vererek bir özneye ihtiyaç duymaktadır. Çünkü bir şeyi yoktan var etmek sadece Tanrı'ya mahsustur. Hiçbir öznenin, potansiyelinin üstünde bir eylem gerçekleştirmesi mümkün değildir. Ancak ilahi güç tarafından yapılan birçok mucizede, ölümlerin dirilişinde olduğu gibi, üzerine yapıldığı şeyin potansiyelinde olmayan bir şey yapılmaktadır. Aquinas, Tanrı için bu yüzden, “büyük, harika işleri tek başına yapan” denildiğini hatırlatmaktadır.³⁶⁶ Bu bağlamda, daha önce de belirtildiği gibi Aquinas, mucizelerin, doğa yasalarının genel kabul gören ilkelerine aykırı olmadığını savunmuştur. Çünkü o, dünyadaki olayların Tanrı'nın olmasını istediği şekilde gerçekleştiğini ve doğa yasalarının Tanrı tarafından işlendiğini düşünmektedir. Bu nedenle de bir mucizenin doğa yasalarına aykırı olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, doğaya aykırılık insanın algılayış şekliyle ilişkilidir. Yani doğa hakkında mevcut yasalar insanlığın kendi ürünü olduğu için mucizeler aslında bu yasalara aykırıdır. Bu bağlamda Aquinas, mucizenin asıl müsebbibinin Tanrı olduğunu ve her şeyin yalnızca O'nun gücüyle gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır.³⁶⁷ Ancak, ara sebepler de vardır, onlar bilgililer dahil herkesten gizlenmektedir. Öyle ki Aquinas, birincil ve ikincil nedenler arasındaki ayırmadan yararlanan öğrenilmiş bir tartışma sunmaktadır. Buna göre, yalnızca ilk sebep, yani Tanrı, yaratıkların güçlerinin çok ötesinde mucizevî işler yapabilmektedir. Dolayısıyla ona göre mucize, tamamen harikulade bir şeyi, yani sebebinin gizlenmiş olmasını ifade etmektedir ki, bu sebep ise Tanrı'nın ta kendisidir. Bu nedenle Aquinas, Tanrı'nın insanların bildiği herhangi bir nedeni aşarak yaptığı işleri mucize olarak tanımlamıştır.³⁶⁸ Daha sonra bu ayırım, Amerikalı tarihçi Edward Grant (1996-2020) gibi Ortaçağ tarihçilerinin iddia ettiği üzere, özellikle Avrupa'da bilimsel düşüncenin ortaya çıkmasına ve modern mucize anlayışının oluşmasına katkıda bulunmuştur.³⁶⁹ Dolayısıyla bugün birçok filozofun (Eric Mascall) mucizeyi, “doğa yasalarının ihlali” şeklinde

³⁶⁵ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 3.101.

³⁶⁶ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 3.101:475.

³⁶⁷ Thomas Aquinas, *De Civitate Dei*, s. 102.

³⁶⁸ Aquinas, *Summa Theologica*, 1a, q. 105, a.8.

³⁶⁹ David Basinger, “What is a miracle?”, *The Cambridge companion to miracles*, ed. Graham H. Twelftree, Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2011, s. 19-32.

tanımlamalarının temelinde Aquinas mucize anlayışının olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca, Aquinas'ın bu ayrımında ilk neden olarak yaratıcıya işaret etmesi, Ortaçağ'ın Tanrı'nın varlığına dair teolojisini de büyük oranda yansıtmaktadır.³⁷⁰ Bu bağlamda Aquinas, mucizeyi daha çok Tanrı'nın her şeye kadir olduğunu kanıtlayan, doğanın akışını bazen değiştireme yeteneği şeklinde açıklamaktadır.³⁷¹ Daha sonra Aquinas'ın bu mucize anlayışını Aziz Victor Richard, William Auverge, William Auxerre ve Alexander Hales gibi Ortaçağ düşünürlerinin de devam ettirdiği görülmektedir.³⁷² Hatta bu anlayış, 20. yüzyılda da Dr. Eric Mascall gibi bazı Batılı düşünürler tarafından da benimsenmiştir.³⁷³

Son olarak, Aquinas, mucizeler üzerine yaptığı çalışmalarda, konunun ve öznenin bilişsel yeteneklerinin vurgusunu, nesnel ampirik bir olayla kendini gösteren mucizelere kaydırmaktadır. Bu bağlamda ona göre mucize, “*Doğada yaygın olarak gözlenen düzenin ötesinde ilahi güç tarafından yapılan olaylar*” şeklinde tanımlanmaktadır.³⁷⁴ Bu yüzden ona göre, bir olay ne kadar doğanın kapasitesinin ötesindeyse, o kadar mucize olarak tasvir edilmektedir. Dolayısıyla ona göre mucizenin nedeni dünyanın dışındadır; doğayı aşar ve bu nedenle yalnızca Tanrı'ya atfedilebilir. Böylece Aquinas, yalnızca Tanrı'nın mucizeler yapabildiğini savunmuştur. Bunun yanında o, Tanrı'nın tabiat kanunlarını askıya alabildiğini ve onları amaçları doğrultusunda kullanabildiğinin altını çizmiştir. Ayrıca Aquinas, Tanrı'nın iradesinin teyidi olarak bir mucizeyi, kralın iradesini yani egemenliğini teyit eden bir kraliyet mührü ile karşılaştıran bir teolog olarak da öne çıkmaktadır. Bu karşılaştırma, günümüzde Roma Katolik Kilisesi'ndeki azizlik gerekçeleri için cemaat prosedürlerinde, adayların azizliğini kanıtlarken kanonlaştırmada kullanılmaktadır.³⁷⁵ Çünkü Aquinas döneminden itibaren kanonizasyon sürecinde bir olayın mucize olup olmadığını kanıtlama prosedürlerinin daha katı hale getirildiği görülmektedir.³⁷⁶

Sonuç olarak, Aquinas, mucizelerin doğal yasaları ihlal etmelerine rağmen, insan aklının bu olayları anlayabileceğine inanmaktadır. Ona göre, mucizeler doğal yasaların ötesinde olan bir gücün varlığına işaret etmektedir ve insanlar bu gücü anlamak için akıllarını kullanma

³⁷⁰ Alan G. Padgett, “Miracles as Evidence for the Existence of God”, *Faculty Publications*, 2017, s. 132.

³⁷¹ Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, III, 99.

³⁷² Aloïs van Hove, *La doctrine de miracle chez saint Thomas*, s. 83-84; ayrıca bkz. Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 20.

³⁷³ “Miracles”, Erişim Tarihi: 14 Şubat 2023, <https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/bible/bible-general/miracles>.

³⁷⁴ Thomas Aquinas, *Of God and his Creatures: an annotated translation (with some abridgement) of the Summa contra gentiles of Saint Thos. Aquinas*, Çev. Joseph Rickaby, London: Burns and Oates, 1905, s. 99.

³⁷⁵ K. Woodward, *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*, New York: Touchstone, 1996, 191-93.

³⁷⁶ Jakub Pawlikowski, “The History of Thinking About Miracles in The West”, *Southern Medical Journal* 100, sy 12, 2007, s. 1231.

yetisine sahiptirler. Öte yandan Aquinas'ın mucizeye yönelik tüm açıklamaları dikkate alındığında mucizenin Aquinas tarafından Tanrı'nın doğaya müdahalesinin bir işareti olarak da değerlendirildiğini ifade etmek mümkündür.

2.1.6. Benedikt Admont Engelbert (1250-1331): Mucizenin Ahlâkî Boyutu

Felsefî ve teolojik açıdan Aquinas'tan farklı bir perspektife sahip olan Admont Engelbert'in düşüncelerinde eklektik bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun, “De Miraculis Christi” (*Mesih'in Mucizeleri*) adlı eserinde, mucizevî olayları sınırlama ve inananların dikkatini fantastik olandan daha çok ahlâkî olana yöneltme çabası içerisinde olduğu görülmektedir.³⁷⁷ Engelbert bir başka eseri “De gratiis et virtutibus” (*Lütuf ve Erdemler*) adlı kitabında üç tür mucizeden bahseder: Birincisi, görünüşte doğaya aykırı bir olay, üstün bir neden ve herhangi bir alt neden olmaksızın tek başına hareket ettiğinde, örneğin, bir eşeğin konuşması gibi; ikincisi, doğanın üstünde bir olay, üstün bir neden, onun aracısı olarak hizmet eden -tek başına hareket edemeyen- bir ara neden aracılığıyla hareket ettiğinde, Bakire Meryem'in Kutsal Ruh tarafından tasarlandığı zamanki gibi; üçüncüsü, doğanın ötesindeki bazı olaylar. Örneğin, bir bebeğin konuşması veya bir ebeveynin normal doğurma yaşını aşmasına rağmen gebe kalması.³⁷⁸ Engelbert, böyle durumlarda, daha düşük bir nedenin doğaya göre hareket ettiğini, ancak doğanın normal zamanına göre hareket etmediğini ileri sürmüştür. Ona göre alt sebep, doğaya göre hareket etmesine rağmen, üstün erdemlerin yardımını ve hem azizlerin dualarını hem de ilahi iradeyi gerektirmektedir. O, Bakire Meryem'in çocuk sahibi olmasını böyle bir mucize olarak değerlendirmiştir. Fakat, ona göre, doğrudan Tanrı tarafından bir aracı olmaksızın gerçekleştirilenler dışında, tüm mucizeler ilahi yardıma ihtiyaç duymaktadır.

Engelbert'e göre mucizeler, yalnızca insanları hayran bırakmak için gerçekleştirilmez; aynı zamanda imanı doğrulama ve bu doğrulamanın kaynağını bulsun diye de yapılmaktadır. Bu yüzden o, bu olaylar üzerinde düşünülmesi ve özen gösterilmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü ona göre imanın temeli olarak öğretilerin, sözlerin, hükümlerin, fiillerin ve olayların şahadetlerinin yanında mucizeler yer almaktadır.³⁷⁹ Bu noktada onun İncillerdeki mucizeleri Aristotelesçi doğa felsefesiyle birleştirmeye çalıştığı dikkat çekmektedir.³⁸⁰ Buna göre,

³⁷⁷ B.J. Comaskey, “Engelbert of Admont”, *New Catholic Encyclopedia*, Erişim Tarihi: 21 Nisan 2022, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/engelbert-admont>; ayrıca bkz. Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 22

³⁷⁸ Engelbert of Admont, *De gratiis et virtutibus*, B.V.M., IV.3, ed. Bernard Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 6(1), 1721-1729, s. 703.

³⁷⁹ Engelbert of Admont, *Codes Admontensis*, 398, fol. 22r.

³⁸⁰ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 22-3.

Engelbert de diğer skolastik teologlar gibi mucizenin, inancı doğrulamak ve onaylamak gibi önemli bir rolü olduğunu düşünmüştür.

Engelbet, İncil mucizeleri hakkında ve özellikle de İsa Mesih'te meydana gelen mucizeler hakkında dört tanık ileri sürmüştür: Birincisi, doktrin ve kelimelerin tanıklıkları; ikincisi, ilkelerin tanıklıkları; üçüncüsü, kalıntılar ve azizlerin tanıklıkları; dördüncüsü, işaret ve mucize tanıklığıdır. Çünkü ona göre bunlar, İsa Mesih'te bile O'na tanıklık eden Mesih'in tanıklıklarıdır.³⁸¹ Ayrıca Engelbert, İncillerde bildirildiği gibi Musa'nın, İlyas'ın ve İsa'nın mucizelerine odaklanmıştır.³⁸² Diğer skolastik teologlar gibi o da Evharistiya'yı, Enkarnasyon, Çarmıha Gerilme ve Diriliş'ten sonra en büyük mucize olarak kabul etmiştir.³⁸³ Ona göre, her mucizenin kendine özgü bir güzelliği, büyüklüğü ve sıklığı vardır. Bununla birlikte mucizeler, meydana geldiği yer ve malzeme bakımından birbirinden farklılık göstermektedir.³⁸⁴ Bu yüzden ona göre mucizelerin etrafında değerlendirildikleri işaretlerin tarzını ve farkını düşünmek gerekir. Bu konuda Engelbert, üç unsura dikkat çekmiştir: çokluk, büyüklük ve güzellik. Bu bağlamda, çokluk, iyileşme sürecinin gücünü ve karmaşıklığını ifade etmektedir. Çünkü Mesih'in iyileştirdiği kişiler aynı zamanda doğruluğu ve bütünlüğü de iyileştirmişlerdir. Engelbert'e göre, insanlar arasında iyileşmenin hızı ve diğerleri arasında kutsallık derecesi değişiklik göstermektedir. Ama güzellik, Mesih'in kendisinin dindarlığı ve cömertliği ile ilgilidir.³⁸⁵ Engelbert'in Sebt Günü İsa Mesih'in Ferisilerden birinin evinde bildirilen susamış adama yönelik tedavisine³⁸⁶ ilişkin analizi dikkat çekmektedir. Onun bu konuda, hastalığı vücudun özellikle değişen sıvı durumunun bir sonucu olarak gören İbn Sina'nın sıcaklık veya su eksikliği tedavisini benimsediği görülmektedir. Engelbert, hastalığın oluşumuna ilişkin bu tipik psikosomatik durumun kişinin ruhsal bozulmasının içsel kaynağı olduğunu ileri sürmüştür.³⁸⁷ Bu çerçevede Engelbert, İsa'nın thaumaturgist (mucize yaratıcısı) olarak mucizelerini, Tanrı ile temas yoluyla gerçekleştirilen ruhsal bir dönüşümün doğal sonucu olarak özetlemiştir. Örneğin, İsa'nın iyileştirdiği kadının kanaması³⁸⁸, nihayetinde onun bedensel arzusu ve pisliğinden kaynaklanmaktadır. Engelbert'e göre, bu kadın Rab'bin püskülüne ve pelerinine dokunduktan sonra, iman ve bağlılığı sayesinde yeniden sağlığına kavuşmuştur.³⁸⁹ Aynı şekilde, Petrus'un kayınvalidesi soğuk ve kötülükten dolayı ateşler içinde yatakta

³⁸¹ Goodich, s. 23.

³⁸² Admont, *Codex Admontensis*, 398, fol. 33r.

³⁸³ Admont, *Codex Admontensis*, 398, fol. 33r.

³⁸⁴ Admont, *Codex Admontensis*, 398, fol. 26v.

³⁸⁵ Goodich, s. 23.

³⁸⁶ Luka 14:1.

³⁸⁷ Admont, *Codex Admontensis*, 398, fols. 31r-32r.

³⁸⁸ Matta 9:20.

³⁸⁹ Admont, *Codex Admontensis*, 398, fols. 31r-32r.

yatıyordu.³⁹⁰ Ona göre, hem soğuk hem de kötülük, bu kadının Tanrı'ya olan inancıyla giderilmiştir.³⁹¹ Engelbert, İncillerdeki mucizelerde iman olgusunun önemine vurgu yaparak, mucize ile imanı bir arada telaffuz etmiştir. Engelbert, mucizenin inananlar tarafından Yahudilere ve imanı zayıf olan ve İsa Mesih'in mucizelerine karşı çıkanlara karşı etkili bir araç olarak kullanıldığına dikkat çekmiştir.³⁹² Ayrıca Engelbert'in, "De Miraculis Christi" (*Mesih'in Mucizeleri*) adlı eseri Yahudi karşıtı bir polemik niteliğinde olup, burada mucizelerin Yahudileri dönüştüreceğine vurgu yapılmaktadır.³⁹³ Engelbert, mucizevî bir şekilde tedavi edilen her hastalığın bundan sonra psişik (ruhsal) bir zayıflığın fiziksel bir tezahürü olarak tanımlandığını ileri sürmüştür. Ona göre bu tür hastalıkları iyileştirme yeteneği Havarilere geçmiştir.³⁹⁴ Bu nedenle, tek kolu olan ve işlevini yitirmiş bir adamın tedavisi, inanan ama iyi işler yapmayı ihmal edenlere benzetilir.³⁹⁵

Engelbert, Tanrı'nın elementler üzerindeki hakimiyeti hakkındaki tartışmasında, doğada meydana gelen "dönüşümlerin" rasyonel bir açıklaması olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, İncir ağacının lanetlenmesi, ekmek ve balıkların çoğaltılması, suyun şaraba dönüştürülmesi, ekmek ve şarabın bedene ve kana dönüşmesi ve suların sakinleştirilmesi bunlardan bazılarıdır. Örneğin, ona göre, İsa Mesih'in su üzerinde yürümesi³⁹⁶, suyun üzerine basılabilmesi için katı hale getirilmiş olması nedeniyle mümkün olmuştur.³⁹⁷ Engelbert, ilk dönem kilise babalarından Poitiersli Hilary'den (315-367) alıntı yaparak çeşitli dönüşümler etrafında gerçekleştirilen mucizeleri altı bölümde ele almaktadır: birincisi, rüzgarların ve fırtınaların sakinleştirilmesi, ikincisi, denizlerin ve suların katılaşması, üçüncüsü, ekmek ve balığın çoğalması, dördüncüsü ağaçların laneti, beşincisi, suyun şaraba dönüşmesi, altıncısı, ekmek ve şarabın vücut ve kana dönüşmesidir.³⁹⁸

Augustinus'un somunlar ve balıklar mucizesi³⁹⁹ hakkındaki tartışmasından sonra Engelbert de, Havva'nın Tanrı'nın iradesiyle Adem'in kaburga kemiğinden yaratılması gibi, "mikroplar" veya bu ekmeklerde bulunan tohumların ve balıkların çoğaldığını düşünmüştür.⁴⁰⁰ İncir ağacının lanetlenmesi mucizesinde ise bu sayede ağaç meyve vermeyi durdurmuştur. Böylece ağaç meyvenin nemini kaybeder, kurumasına ve besin için gerekli olan güzel

³⁹⁰ Matta 8:14.

³⁹¹ Admont, *Codex Admontensis*, 398, fol. 31v.

³⁹² Admont, *Codex Admontensis*, 398, fol. 33v.

³⁹³ Admont, *Codex Admontensis*, 398, fol. 33v-34v.

³⁹⁴ Matta 12/5.

³⁹⁵ Ms *Codex Admontensis*, 398, fol. 31v.

³⁹⁶ Matta 8/23.

³⁹⁷ Ms *Codex Admontensis*, 398, fol. 30v.

³⁹⁸ Hilary, *Commentarium in Matthaeum*, 14.24, in *PL*, 9: 1001-1002.

³⁹⁹ Matta 15/36.

⁴⁰⁰ Engelbert of Admont, *De miraculis*, 32v.; Augustine, *De trinitate*, III.9.17.

çiçeklerinden mahrum kalmasına yol açar.⁴⁰¹ Engelbert'e göre şarabın suya dönüşmesi ise, belki bir yanlış anlaşılmalıdır. Çünkü burada su yerini şaraba bırakmamıştır. Aksine şaraba dönüşme söz konusudur. Nitekim bu da hem doğal hem de yapay yollarla oldukça mümkün bir şeydir. Engelbert, bu durumu ekmeğin taşa çevrilmesi ihtimaline benzetmektedir. Bu konuda Engelbert, Avusturya'da Stift Gottweig-bei-Steinawas'ta şarapla kutsanmış bir kilisede ekmek gördüğünü aktarmıştır. Bu ekmek sıranın altına düştükten sonra bir yıl boyunca orada unutulmuş ve taşa dönüşmüştür.⁴⁰² Engelbert'in görüşleri, özellikle on ikinci yüzyılın sonlarından sonra yayınlanan tüm papalık kanonizasyon belgelerinde⁴⁰³ yer bulmuştur. Bu dönemde Engelbert, şeytan ve firavunun sihirbazlarının sahte mucizelerine karşı uyarılarda bulunmuştur. O, İsa Mesih'in mucizelerini ve onun tanrılaştırılmasını eleştiren Yahudilere karşı argümanlar sunmuştur.⁴⁰⁴ Engelbert, Bakire Meryem üzerine yazdığı risalesinde, aynı şekilde, kötülerin mucizeler gerçekleştirebileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte o, iman zayıfladığında, Tanrı'nın kötülerini korkutmak ve iyileri teselli etmek için mucizeler meydana getirdiği görüşünü yineler.⁴⁰⁵ Engelbert'in "De Miraculis" adlı eserinde, leşin sinek, ahşabın da kurbağa üretebileceği olasılığına izin veren -geçerliliğini yitirmiş- "*kendiliğinden oluşum*" teorisine dikkat çekerek, Augustinus'un doktrinini genişlettiği görülmektedir.⁴⁰⁶ Ayrıca onun, sihir ile mucize ayırımına da dikkat çektiği görülmektedir. Bu bağlamda o, büyücülerin eylemlerinin yalnızca olağanüstü görüldüğünü belirtmiştir. Çünkü ona göre, bu kişiler doğanın potansiyel öğelerini harekete geçirecek araçlara aşinadırlar.

Engelbert'e göre "*gerçek mucize*", insanları imana yaklaştırmayı gaye edinen bir işarettir. Engelbert'in mucize anlayışında pek çok noktada Augustinus'un takipçisi olduğu anlaşılmaktadır. Böylece o, kötü güçlerin ve yardımcılarının doğada uykuda olan ve yılanları, balıkları vb. doğuran tohumları ortaya çıkarabileceklerini kabul etmektedir.⁴⁰⁷ Ona göre, bu tür okült güç, yalnızca düşmüş varlıklara ve onların araçları olan sihirbazlara değil, aynı zamanda gerçek meleklerle ve kişilere, özellikle de azizlere ait olabilir. Nitekim bu gücün nihai kaynağı Tanrı'dır. Engelbert, belirli koşullar altında, meselâ, uygun iklim ya da yapay araçların

⁴⁰¹ Matta 21/19.

⁴⁰² Engelbert, *De miraculis*, 32v-33r.

⁴⁰³ Roma Katolik Kilisesi'nde bu resmî belge "papalık boğası" olarak adlandırılmaktadır. ("Papalık boğası", *Pastillainstitute.com*, Erişim Tarihi: 14 Ağustos 2023, <https://tr.pastillainstitute.com/848-papal-bull>).

⁴⁰⁴ Engelbert of Admont, *De miraculis*, 33vb.

⁴⁰⁵ Engelbert of Admont, *Kutsal Bakire Meryem'in Lütü ve Erdemleri Üzerine İnceleme*, in ms Admont 181, fols. 72v-73v.

⁴⁰⁶ Engelbert, *De miraculis*, 35r-38v.

⁴⁰⁷ Augustine, *De trinitate*, III.9.17.

uygulanmasında, tohumların çiçeklenmesinde dahi iyileştirmeler yapabileceğini ileri sürmüştür.⁴⁰⁸

Engelbert, ister şeytanlar, büyücüler, isterse azizler olsun hepsinin mucizeler gerçekleştirirken bazı fiziksel araçlardan yararlanmak zorunda olduklarını savunmuştur. Engelbert, doğal dünyada, tüm mucizelerin rasyonel bir açıklaması olduğunu ileri sürmüştür. Ancak o, insanlar ve melekler de dahil olmak üzere hem cehennemi hem de göksel güçler tarafından gerçekleştirilebilen bir dizi değişikliği şu şekilde listeler: havada ışık ve ateşin görünmesi gibi; hastalık ve vebanın yayılması; sel dağılımı; suların topraktan fışkırması; ani şimşek ve gök gürültüsü patlaması; çiçeklerin, meyvelerin ve yaprakların çiçek açması; hayvanlara ve insanlara yaşamın verilmesi ve restorasyonu gibi.⁴⁰⁹ Engelbert, mucizenin uyandırdığı hayret, hayranlık ve beklentiye ortaya çıkaran şeyin insanların yaptığı bazı eylemlerden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Örneğin, bir kralın ya da prensin yas elbisesi giydiği ve halkın yeni ya da gizli bir şeyin gerçekleşmek üzere olduğunu düşünerek “şaşırdığı” (mirantur) ciddi törenler. Yani Engelbert, insanların, şaşırmasına sebep olan her türlü beklenmedik eylem ve olayları mucize olarak değerlendirdiklerini düşünmüştür. Ona göre hem azizler hem de melekler, Tanrı’nın araçları olarak kabul edilir. Azizler ve melekler yüksek bir makamın araçları oldukları için duaları ve sevapları inançlarına ve kurtuluşlarına bağlıdır. Engelbert’e göre, iman zayıflığında Tanrı, kötülerini korkutmak ve iyileri teselli etmek için mutlaka yeni mucizeler gerçekleştirmiştir.⁴¹⁰

Sonuç olarak, skolastik düşünürler, mucizelerin gerçekliğine inanmışlar ve bu olayların gerçekleşmesi için doğal yasaların geçerliliğini kabul etmişlerdir. Bu nedenle, skolastik felsefede, dinin ve bilimin uyumlu olduğu savunulmuş ve doğal yasaların bilimsel yöntemlerle anlaşılabilirliği düşünülmüştür. Ancak birçok skolastik teolog, Tanrı’nın varlığına ve gücüne olan inancın dinin alanına ait olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle bu argümanlar modern dönemde Roma Katolik Kilisesi tarafından Kilise mucize öğretisini reddedenlere karşı etkin bir şekilde kullanılmıştır.

3. Ortaçağ Hristiyanlığı: Geleneksel Mucize İnancı

Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışını doğru değerlendirmek ve ortaya koyabilmek için ana kaynaklara bakmak gerekir. Bu noktada dönemin mucizelerini ve mucize anlayışını ele alan yazılı kaynakların çeşitlilik gösterdiği görülmektedir: Mucizelerin anlatıldığı ana kaynaklar;

⁴⁰⁸ Engelbert, *De miraculis*, fols. 38v-39v.

⁴⁰⁹ Engelbert, *De miraculis*, fols. 37v.

⁴¹⁰ Engelbert of Admont, *Tractatus de gratiis et virtutibus beatae virginis Mariae*, in Admont Ms.181, 72v.

azizlerin yaşamları, anlatı koleksiyonları, belirli bir azize veya bilhassa Meryem Ana kültüne odaklanan oyunlar, kanonlaştırma davaları ve içerisindeki tanık ifadeleri ve yine tanıklar tarafından bildirilen mucize koleksiyonları gibi kayıtlardan meydana gelmektedir. Bu bağlamda papalık kanonizasyon dosyaları Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışı hakkında temel belge niteliğine sahiptir.⁴¹¹ Öte yandan bu kaynaklarda görünen Hristiyan mucize inancı, tarihsel olarak gerçekleştirilmiş bir düşünce ve eylem modeli yanında karmaşık bir yapıyı inceleme imkânı da sunmaktadır. Bu bağlamda mucizelere olan özel inanç bu yapıları net bir şekilde görünür kılmaktadır. Bununla birlikte mucize anlatılarının içerisinde bulunduğu dönem hakkında ne kadar bilgi verdiği konusunda tartışmalar söz konusudur. Bu hususta Grant Loomis ve David Herlihy gibi tarihçiler mucizelerin hem tarihsel hem de dini veri olma özelliğine vurgu yapmışlardır.⁴¹² Buna karşın İngiliz tarihçi yazar Reginald Darlington, mucize anlatılarının içerisinde bulunduğu dönemin dini görünümü hakkında fazla bir bilgi vermediğini savunmuştur. Benzer şekilde tarihçi J.C. Russell de mucizeler gibi tartışmalı konuların dönemin inancını mutlak manada yansıtmamasının pek mümkün olmadığını ileri sürmüştür.⁴¹³ Buradan da anlaşılabileceği üzere mucize anlatılarının, içerisinde bulunduğu dönem hakkında mutlak manada bilgi verdiği konusunda ihtilaflar söz konusudur. Yine de bu dönem hakkında gerçeğe en yakın bilgileri bu tür belgelerin sunduğu bir gerçektir.

Ortaçağ teolojisinde, İlk Çağ'ın ontolojik metafizik görüşünün yerine, teolojik metafizik anlayışı savunulmuş; bu bağlamda dini temellendirmede ilahi hakikatleri anlama ve anlaşılır kılma çabası öne çıkmıştır.⁴¹⁴ Ortaçağ ile büyük oranda iç içe geçmiş olan Hristiyanlığın öğretileri bu çerçevede şekillenmiştir.⁴¹⁵ Bu anlamda Ortaçağ Hristiyan düşünürlerinin hepsi Tanrı'dan yola çıkarak, önce Tanrı'nın varlığını kanıtlama çabasına girmiş, daha sonra ise varlığı, yaratan-yaratılan ilişkisi bağlamında ele almışlardır. Bu noktada mucizeler, Tanrı'nın varlığının ve özel lütfunun bir işareti olarak tanımlanmıştır.⁴¹⁶ Bununla birlikte bu olgular, Tanrı'nın yer yüzüne müdahalesinin -doğaya ve doğanın içerisinde yaşayan insan başta olmak üzere tüm canlılara tecelli ettiğinin- bir kanıtı olarak da açıklanmıştır. Bu hususta on birinci yüzyıl Benediktin başrahibi Montecassino'lu Desiderius (1058-1099) şu ifadeleri kullanmıştır:

⁴¹¹ Renate Blumenfeld-Kosinski, "Miracles and Social Status in the Middle Ages", *Journal of medieval and humanistic studies* 19 (2010): 231.

⁴¹² R. C. Finucane, "The Use and Abuse of Medieval Miracles", s. 3-4.

⁴¹³ Josiah C. Russel, "The Canonization of Opposition to the King in Angevin England", ed. C.H. Taylor, *Anniversary Essays in Medieval History*, 1929, s. 286.

⁴¹⁴ Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 25-6.

⁴¹⁵ Süleyman Dönmez, "Orta Çağ Felsefesi Bir Hristiyan Felsefesi Midir?", *Felsefe Dünyası* 2, sy 40, 2004, s. 96-98.

⁴¹⁶ R. C. Finucane, "The Use and Abuse of Medieval Miracles", *History*, 60(198), 1975, s. 4.

“Yüce Tanrı bazen büyük işlerde değil, küçük meselelerde de mucizeler yaratır ki; inananların imanı artsın ve böylece tüm mahlûkatın yaratıcısına şükretmesine sebep olur. Çünkü insanın çabasına bahşedilen her şeyde baba tavsiyeli takvayı/dindarlığı önemsediği görülüyor.”⁴¹⁷ Benzer şekilde Cremona Piskoposu Sicard (1185–1215) ise bu konuda: “Harika, her şeyde harika bir şekilde ve doğanın akışının ötesinde olanlarda daha da harika bir şekilde çalışan Tanrı harikadır. . . bunları mucizelerle doğrulamak, yani insanlara yabancı işler, Yaratıcısına her zaman itaat eden doğaya aykırı değil, genellikle kendi gücüyle bu şekilde çalışmayan doğanın ötesinde gerçekleşir.”⁴¹⁸ ifadelerini kullanmıştır. Bu anlamda Ortaçağ Hristiyanlığında mucize, genellikle Tanrı'nın elinden çıkan, Tanrı'nın yarattığı harikulade olaylar olarak kabul edilmekte ve Tanrı'ya inanmada bir iman vesilesi olarak görülmektedir. Bu noktada yakın zamanın İngiliz tarihçisi ve teoloğu Benedicta Ward'ın (1933-2022) mucizeler hakkında, “doğaya aykırı değil” (lat. not contra naturam), “doğanın ötesinde” (lat. praeter naturam) veya “doğa üstü/üstünde” (lat. supra naturam)⁴¹⁹ gibi söylemleri Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışını yansıtmaktadır. Öyle ki Ward'ın bu değerlendirmesi, Aquinas'ın mucize hakkında “doğa güçlerinin ötesinde ...”⁴²⁰ söylemiyle büyük oranda örtüşmektedir. Öte yandan Tanrı'nın bu mucizevî müdahalesi, çoğunlukla, ister bir hastalık için fiziksel bir tedavi, ister ahlâkî problemler için manevi bir tedavi olsun, yardıma ihtiyacı olan insanlara yöneliktir. Dolayısıyla mucizeler bu işleviyle ilk dönem Hristiyanlığındaki gibi bu dönemde de Tanrı'nın sevgisi ve merhameti olarak tasvir edilmektedir. Buna karşın Amerikalı tarihçi Micheal Goodich, mucizenin tanımının Ortaçağ'da nispeten az bir değişikliğe uğradığını savunarak, bu nispi farklılaşmanın, klasik felsefenin okullardaki etkileri, Kilise'nin, ideolojik düşmanlarının eleştirileri karşısındaki polemiksel tutumları ve meleklerin mucizelerini diğerlerinden ayırt etme ihtiyacı gibi faktörlerden kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁴²¹ Ancak gerek Ortaçağ teolojisi gerekse Kilise doktrinleri göz önünde bulundurulduğunda Ortaçağ mucizelerinin Geç Antik Çağ'daki, “Tanrı'nın doğa yasalarını bir kenara bıraktığı müdahaleci” mucize anlayışından birçok noktada farklı olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda mucizeler, Tanrı'nın elinden çıkan, Tanrı'nın yarattığı dünyada, kendi harikulade varlığının ve faaliyetinin işaretleri olarak değerlendirilmektedir. Bu çerçevede özellikle azizler Tanrı'nın yetkili kıldığı

⁴¹⁷ J.P. Migne, ed., *Patrologia latina, Patrologiae cursus completus: Series latina*, c. 217 (Paris, 1844), s. 109.

⁴¹⁸ Daniele Piazzi, *Omobono di Cremona: Biografie dal XIII al XVI secolo: edizione, traduzione e commento*, Çev. Brenda Bolton, Cremona: Diocesi di Cremona, 1991, s. 36-7.

⁴¹⁹ Benedicta Ward, “Monks and Miracle”, *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, ed. John C. Cavadini (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999), s. 133.

⁴²⁰ Aquinas. *De potentia*, Q.6, art.2.

⁴²¹ Michael Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, London and New York: Routledge, 2016, s. 8.

seçkin kişiler ve onlara atfedilen mucizeler de Tanrı'nın müdahalesinin bir işareti olarak kabul edilmektedir.⁴²² Yani azizler, Tanrı'nın yeryüzündeki lütfunu ve mucizeleri ise bu lütfun bir parçasını oluşturmaktadır. Buna göre azizler ve mucizelerinin Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışıyla özdeşleştirildiği ve özellikle Roma Katolik Kilisesi tarafından Tanrı'nın özel bir lütfu, varlığının ve yeryüzüne müdahalesinin en önemli kanıtı ya da işareti (sèmeion) olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Öte yandan Ortaçağ'daki sağlık problemleri dikkate alındığında temel sorununun mucize tanımında olmadığı anlaşılmaktadır. Yani bu dönemde mucizelere inanma konusunda bir problemin aksine ortaya çıkan yeni mucizelerin -azizler mucizelerinin- nasıl gerçekleştiği hususunda ciddi problemler söz konusudur. İsrailli tarihçi Aviad Kleinberg bu hususta Ortaçağ mucizelerine dair bir mucizenin kavramsal boyutundan ziyade, bir olayın gerçekten mucize olup olmadığı ve kanıtlanıp kanıtlanamadığı üzerinde durulduğuna dikkat çekmiştir. Kleinberg, Ortaçağ'da kanonlaştırma süreçlerine müdahil olan kanonistlerin buna dikkat ettiklerini ve gerçekte mucize olmayan mucizeleri tanıma veya gerçekten aziz olmayan bir kişiyi kutsallaştırma anlamında, araştırmaların yanlış sonuçlar verme olasılığını göz önünde bulundurdıklarını savunmuştur. Bu hususta o, IV. Innocent ve Segusio'lu Henry gibi önemli kanonistlerin, kanonlaştırma sürecinde yanılabilirliği kabul ettiklerini aktarmıştır. Ayrıca onların, pratikte mucizelerin incelenmesi, tahrifatın olmaması durumunda bir iddianın ileri sürülebileceğine dair yasal ilke kullanarak ilerlediklerini de söylemiştir. Kleinberg, kanonistlerin bu yasal anlamda;

a: Mucize öncesi, örn. hastalık

b: Mucize sonrası, örn. sağlık durumlarının mevcut olduğu vb. durumları tespit ederek, tanıkların çelişkili ifadelerinden gelen tahrif kaynaklarını ortadan kaldırarak veya bunlarla uğraşarak mucizeleri kanıtlamak istediklerini belirtmiştir.⁴²³ Hem Vauchez hem de Kleinberg, Ortaçağ mucizeleri konusundaki şüpheciliğin (ve inancının) modern dönemdeki şüphecilik ve inançla karıştırılmaması gerektiğini de bilhassa vurgulamışlardır. Çünkü Ortaçağ'da mucize olgusu değil, mucize olarak iddia edilen olaylar -özellikle Roma Katolik Kilisesi'nin ileri sürdüğü azizler kültü- eleştirilmektedir. Her iki düşünür, Ortaçağ teolojisinde mucizelerin “doğaya aykırı” olaylar olarak tanımlandığını, ancak mucizevî bir olaya doğal bir açıklama getirilmenin, terimsel açıdan bir çelişki ve kesinlikle gereksiz olarak görüldüğünü ve reddedildiğini belirtmişlerdir.⁴²⁴

⁴²² Steven Justice, “Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?”, *Representations*, 103(1), 2008, s. 29.

⁴²³ A. Kleinberg, ““Canonisation Without a Canon””, in *Procès de canonisation au moyen âge*, ed. Klaniczay, t.y., s. 201-2.

⁴²⁴ Dragulinescu, “Thomas of Hereford's miracles – between Aquinas and Augustine”, s. 554.

Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışında hakiki mucizeler ile diğer olağanüstü olaylar (harikalar) şeklinde bir ayrım dikkat çekmektedir. Buna göre, yoktan yaratılış mucize olarak kabul edilirken⁴²⁵, diğer olağanüstü fenomenler ise doğaüstü ya da doğaya aykırı olmayan olaylar (harikalar) şeklinde açıklanmaktadır.⁴²⁶ Ortaçağ'a atfedilen ve yazarı hakkında kesin bir bilgi bulunmayan "De mirabilibus sacrae Scripturae" (*Kutsal Yazıların Harikaları Üzerine*) adlı eserde İrlanda'da bir dizi olağanüstü sayılabilecek olaylar ile doğaya aykırı olmayan olaylar listelenmiştir. Aynı eserde, kutsal metinlerde anlatılan Sarah'ın yaşlı olduğu halde doğum yapmasının her ne kadar alışlagelmiş olmasa da doğaya aykırı bir durum olmadığı şeklinde aktarılmıştır. Bununla birlikte suyun kana veya şaraba dönüşmesinin suyun işlenebilir doğasına uygun olduğu ifade edilmiştir.⁴²⁷ Bu durum Ortaçağ Hristiyan teolojisinde "değişebilirlik erdemi" (İng. virtue of changeability) terimiyle açıklanmakta ve Tanrı'nın bir lütfu ve pek çok mucizenin temeli olarak kabul edilmektedir.⁴²⁸ Söz konusu eserde, Batı Şeria'da yer alan Jericho şehrinin duvarlarının yıkılışı deprem ile açıklanmıştır. Aynı şekilde İsa Mesih'in Celile Gölü üzerinde mucizevî yürüyüşü de gölün beklenmedik bir şekilde donmuş olabileceği şeklinde ifade edilmiştir. Böylece Ortaçağ Hristiyanlığında özellikle bir kesimin mucizevî olaylar biçiminde aktarılan olayları rasyonel açıklanabilir bir nitelikte değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Aslında bu yorumun Augustinus'a dayandığı ve bu dönemde ise Aquinas'la genişlediği ileri sürülmektedir. Nihayetinde tüm bu olayların, şahitler üzerinde hayret veya şaşkınlık uyandırarak inançlarını güçlendirdiğine ve Tanrı'ya daha da yakınlıktırıldığına dikkat çekilmiştir. Buna karşın insanlarda bu hissiyatın uyanmasına hizmet etmeyen, doğada tuhaf ve nadir olaylar olan harikalar (lat. *mirabilia*) ile bu mucizevî olayların ayırt edilmesi gerektiğine vurgu yapılmıştır.⁴²⁹

Tüm bu bilgiler doğrultusunda Ortaçağ Hristiyanlığında mucize olgusu, "doğayla özdeş ve ona aykırı olmayan"; "inancı pekiştiren ve inananı Tanrı'ya daha da yaklaştıran bir olgu" şeklinde açıklanmıştır. Ancak mucize konusunda bir tasnif yapılarak, mucize ve diğer harika olaylar şeklinde bir kategori yapılmıştır. Bu anlamda yoktan yaratılış olağanüstü mucize olarak tasvir edilmiş, Tanrı'nın kendisi ise mucizenin merkezi olarak kabul edilmiştir. Bu hususta Aziz Hugh, "Elucidations variae in scripturam moraliter" (*Kutsal Yazı Ahlâkı Üzerine Çeşitli*

⁴²⁵ Kavramsal bağlamda Ortaçağ mucize sözcüğüne yüklenen anlamın İlk Çağ'dan bazı noktalarda farklılık gösterdiği söylenebilir. Buna göre İlk Çağ'da her şeyin sebebi sorgulanmıştır ve yoktan varlık anlayışı yoktur. Dolayısıyla Ortaçağ'ın aksine ilk çağda yoktan var olmuş mucize anlayışı söz konusu değildir. (Bkz. Kâmiran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 3. bs, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987, s. 128-33).

⁴²⁶ Augustinus, *De mirabilibus sacrae scripturae libri tres*, in *PL*, 35: 2149-2200.

⁴²⁷ Michael Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, London and New York: Routledge, 2016, s. 15-16.

⁴²⁸ Hugh of St Victor, *Elucidarium*, 7, in *PL*, 175: 36C.

⁴²⁹ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 15-16.

Açıklamalar) adlı eserinde, Augustinus'un mucize anlayışını takiben Yaratılışın kendisinin “mucizevî” karakterine dikkat çekerek, tüm mucizelerin Tanrı'nın bir işi olduğunu ve bu tür olayların kişiyi Tanrı'ya yaklaştırması gerektiğini savunmuştur.⁴³⁰ Aynı şekilde İrlandalı Benediktin keşiş ve teolog Honorius Augustodunensis de benzer söylemlerde bulunarak mucizeyi, her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilen Tanrı'nın, doğayla çelişmeyen işareti olarak tasvir etmiştir.⁴³¹ Ona göre, diğer olağandışı fenomenler ise doğaüstü ve ona aykırı olmayan harikalardır. Burada önemli bir nokta ise doğada tuhaf ve nadir görünen bu olağandışı olayların (harikaların) inanç açısından herhangi bir fonksiyonunun olmadığıdır. Dolayısıyla Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışında, olağanüstü, hakiki mucize ile diğer olağanüstü görünen olaylar (harikalar) arasında bir ayrım yapılmakta; ölçüt olarak ise bu tür olayların “iman” açısından insanlar üzerindeki etki boyutuna vurgu yapılmaktadır.

Buna karşın, Ortaçağ uzmanı Fransız tarihçi Jacques Le Goff ise bu hususta, mucizeler ile harikalar arasında hem bir benzerlik hem de bir karşıtlık olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, benzerlik hem mucizelerde hem de sıradan olanı aşan harikalarda yatmaktadır. Karşıtlık ise, mucizelerin rasyonelleşme, düzenlilik ve öngörülebilirliğe karşı hassas olması ve hatta -sonunda- ürünü olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, ona göre harika ile mucize arasındaki sınır, Hristiyan ile Hristiyan öncesi arasındaki sınırla aynı seviyede olmasa bile, harika olanın ilk anlamıyla Hristiyanlık öncesi olmasından kaynaklanmaktadır.⁴³² Goff, aynı zamanda eklektik karakterleri ve eylemleri birleştiren şeyin, şaşırtma ve merak uyandırma kapasiteleri olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, belirli bir dizi mucize gerçekten harika olabilir. Harika olan, rüyalara, metamorfozlara ve büyüye yakındır; tek boynuzlu at, grifon ve ejderha gibi koruyucu nesneler ise muhteşem hayvanlarla ilgilidir. Ancak bu harikalar, güçleri olan periler, cüceler ve devler tarafından canlandırılabilirdiği gibi, azizler, melekler ve iblisler tarafından da canlandırılabilir.⁴³³ Goff, ayrıca, Hristiyanlığın merkezi kavramı olan mucizeler ile harikalar arasında işlevsel açıdan da farklılıklar olduğunu savunmuştur. Ona göre, Ortaçağ'da etkili harikalar geleneğinin varlığından dolayı Hristiyanlar kendi inançlarını muhafaza etmek için harikalar kavramı geliştirmişlerdir. Çünkü, söz konusu bu harikalar sürekli olduğundan, Ortaçağ Hristiyanlığı tarih boyunca bunlarla yüzleşmek zorunda kalmıştır.⁴³⁴ Yine de Goff'un özellikle harikalar ile mucizeler arasındaki ayrımın nasıl şekillendiğine dair açıklamaları bazı

⁴³⁰ Hugh of St Victor, *Elucidarium*, PL, 177: 613.

⁴³¹ Bkz. Honorius Augustodunensis, *Hexameron*, 1,4, in PL, 172:255A, 262B.

⁴³² J. Le Goff, *Medieval Imagination*, trans. A. Goldhammer, Çev. A. Goldhammer, Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982, s. 28.

⁴³³ Goff, a.g.e, s. 35.

⁴³⁴ Goff, a.g.e., s. 28.

tarihçilere göre düşündürücüdür.⁴³⁵ Öte yandan Ortaçağ tarihçisi Charles Taylor, Ortaçağ Hristiyan mucizelerinin, doğal ile mucizevî arasında algılanan hiçbir sınırın olmadığını, “yaratılışın tümünün” mucize olduğunu savunmuştur.⁴³⁶ Bu yaklaşım, Hume’un “*her mucizevî olaya karşı tekdüze bir deneyim olsun, aksi halde olay mucize adını hak etmezdi*”⁴³⁷ söylemine ters düşmektedir. Yani Hume, bir olaya mucize demenin, onun tekliğinden yani eşsizliğinden kaynaklandığını savunurken, Taylor ise tüm olayların tek bir mucize olduğunu kabul etmektedir. Aslında Taylor’un Ortaçağ mucizelerine dair bu söylemi Hristiyanlar arasında pek karşılık bulmamıştır. Çünkü bu durumda mucizeler tanımları gereği rasyonaliteye aykırı olacaktır. Hatta mucizeler sıradan olaylar olarak tahayyül edilecektir. Halbuki, Ortaçağ mucizeleri her ne kadar nicel anlamda çok olsa da -sahte mucizeler yaygın olsa da- mucizelerin kavramsal anlamda olağanüstü algısını yitirmediği kabul edilmektedir.⁴³⁸

Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışı Augustinusçu geleneğin devamı niteliğindedir. Ortaçağ dönemi boyunca aktarılan geleneksel mucize anlayışının en önemli parçasını Augustinus mucize yaklaşımı oluşturmaktadır. Bu anlamda mucizelerin “doğaüstü” boyutu doğal fenomenlerden ayrılmaktadır.⁴³⁹ Bu çerçevede mucizevî fenomenleri ele alırken neyin doğal olup neyin olmadığına dair nedensel tartışmanın ötesinde, onları deneyimleyenler üzerinde üretilen psikolojik etkilere daha çok dikkat çekilmektedir.⁴⁴⁰ Öte yandan Augustinusçu geleneğe paralel olarak öne çıkan bir düşünce olan skolastik düşüncede, doğal olanı doğaüstü olandan ayırt etmek, aracı mekanizmaları ve yakın ikincil nedenleri tespit etmek için belirli nedensel kriterler getirerek mucizeleri nesnelleştirmek istendiği ileri sürülür. Bu anlamda mucizeler, sübjektif kabule dayalı önermelerden ayrılmaktadır.

Augustinusçu gelenek noktasında Ortaçağ teologlarından Venerable Bede ve Clairvaux Benard’a da burada kısaca değinmek gerekir. Mucizelerin alıcılar üzerindeki etkilerini savunan Ortaçağ teologlarından Venerable Bede (673-735), bir mucizeden birçok anlam ve sonuç çıkarılabileceğini ileri sürmüştür. Bununla birlikte Bede, bir günahkârı kurtarmanın ölülere diriltmekten daha büyük ve önemli bir mucize olduğunu savunarak, Ortaçağ mucizelerinde içsel görüşü öne çıkarmıştır. Bu bağlamda o, özellikle yaşayan ve ölü azizlerin mucizelerini içsel olarak değerlendirmiştir. Çünkü ona göre işiten için asıl ilgi içsel anlamda gizlidir. Bu

⁴³⁵ Dragulinescu, “Thomas of Hereford’s miracles – between Aquinas and Augustine”, s. 558.

⁴³⁶ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge: MA, 2007, s. 12.

⁴³⁷ David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, ed. L.A. Selby-Bigge, c. 3, Oxford: Oxford University Press, 1975, s. 115.

⁴³⁸ Justice, a.g.e., s. 7.

⁴³⁹ Stefan Dragulinescu, “Thomas of Hereford’s miracles – between Aquinas and Augustine”, *Journal of Medieval History*, 44(5), 2018, s. 544.

⁴⁴⁰ Dragulinescu, a.e., s. 556.

yüzden Bede, mucizelere dair her zaman, “neden”, “bu benim için ne anlama gelir?” gibi sorularla hareket edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁴⁴¹ Yine o, mucizeleri hem Tanrı’nın gücünü göstermek hem de inkârcıları korkutmak işlevi yönünden açıklamıştır. Fakat anakronik yorumundan dolayı Bede’nin mucizeleri doğa kanunlarına aykırı olarak gördüğü ileri sürülmektedir. Fakat aslında onun mucizelerin geçmişten ziyade şimdiki ve gelecekteki önemine vurgu yaparak, daha önce de ifade edildiği gibi mucizenin bilhassa içsel boyutunu öne çıkardığı bilinmektedir. Ayrıca Bede, yazılarında, modern bilim adamlarının mucize olarak adlandırdığı olayların ilahi kontrole gölge düşürdüğüne dikkat çekmiştir. Mucize terimini sık kullanmasına rağmen Bede’nin, mucize yerine daha çok “işaret” kavramını kullanmayı tercih ettiği görülmektedir. Çünkü ona göre, olağanüstü fenomenler değil, bunların ve tüm olayların anlamları önem arz etmektedir. Bede için azizlerin mucizeleri bu tür okumalara fırsatı sunmaktadır. Ona göre, fırtınalarda, gökkuşaklarında, yer adlarında ve doğal manzaralarda da işaretler söz konusudur. Nihayetinde Bede, mucizeler dışında bazı olağanüstülerin (harikaların) olduğunu da savunmuştur.⁴⁴²

Mucizeleri dışsal olgular olarak açıklayan Clairvaux Bernard (1090-1153) ise mucizenin bilhassa “kurtuluş”taki rolüne vurgu yapmıştır. Bu bağlamda o, “Tanrı ile insanın, anne ile bakirenin ve iman ile insan kalbinin birleştiği” üç tür mucize ileri sürmüştür.⁴⁴³ Bernard, mucizelerin içsel görünümüne dikkat çekmiş, hayret edilecek mucizeler ile doğadaki erdemler arasında ayırım yapmak gerektiğini belirtmiş ve tüm bunların her şeye gücü yeten Tanrı’nın bir eseri olduğuna inanmıştır. Ancak Bernard, Hristiyanlık yolunda meraktan daha fazlasına ihtiyaç olduğunu belirterek, azizlerin mucizelerine ilgi göstermek kadar onlar gibi yaşamaya çalışmanın da önemli olduğunu savunmuştur.⁴⁴⁴ Daha sonra Bernard’ın kendisi de ruhsal, içsel ve dışsal iyileşmelerin baş azizi olarak kabul edilmiştir.⁴⁴⁵

Bernard, Ortaçağ mucizelerine dair iki ana temaya dikkat çekmiştir: Birincisi, mucizenin neden olduğunu soran “içsellik”; ikincisi ise, tedavilere yönelik “dış talep” dir.⁴⁴⁶ Bu anlamda Bernard’ın, birinci temada, Bede’yle benzer şekilde mucizelerde “nasıl” sorusu yerine “neden” sorusu üzerinde durduğu görülmektedir. İkinci temada ise o, Ortaçağ

⁴⁴¹ Venerable Bede, “The Life of St. Cuthbert”, ch. 23, in Bede, *Two Lives of Saint Cuthbert: A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede’s Prose Life*, Çev. Bertram Colgrave, Cambridge: Cambridge University Press, 1940, s. 231-35.

⁴⁴² Eoghan Ahern, “Bede’s miracles reconsidered”, *Early Medieval Europe*, 26(3), 2018, s. 21-2.

⁴⁴³ Bernard Clairvaux, “In Vigilia Nativitatis: Sermo Tertius (Third Sermon for The Vigil of The Nativity of The Lord)”, in Sancti Bernardi, *Opera*, 8(4), Roma: Editiones Cistercienses, 1966, s. 216-17.

⁴⁴⁴ Bernard Clairvaux, “In Natali Sancti Victoris: Sermo Primus (On the Anniversary of St. Victor: First Sermon)”, *Opera*, V. 8, V. 6.1, Roma: Editiones Cistercienses, 1970, s. 30-31.

⁴⁴⁵ Benedicta Ward, “Miracles in The Middle Ages”, *The Cambridge Companion to Miracles*, ed. Graham H. Twelftree, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 158.

⁴⁴⁶ Aktr. Ward, a.e., s. 157.

toplumunun içerisinde bulunduğu birtakım sıkıntılardan doğan bedensel ve ruhsal hastalıklardan kaynaklanan mucize taleplerine işaret etmektedir. Öte yandan Bernard'ın, kendi mucizeleri hakkında Tanrı'nın bir lütfu olduğunu, O'nun bir işareti olduğunu ve bunu yalnızca inananların anlayabileceğini ifade etmesi ilk dönem mucize anlayışının bu dönemde de sürdürüldüğünü göstermektedir.⁴⁴⁷ Ayrıca Benard'ın bu mucizeleri, inanmayanları Hristiyanlaştırmak için kullandığı ve bu konuda başarılı olduğu aktarılmaktadır.⁴⁴⁸ Bununla birlikte onun iyileştirme mucizeleri gerçekleştirirken tedavi esnasında, “haç işareti yaptığı”, şifa için Mesih, teslis ya da yalnızca kendi adına dua ettiği rivayet edilmektedir. Toplumun hastaları iyileştirdiğine, cinleri kovduğuna ve körlerin gözünü açtığına inandığı Bernard'a yönelik “İsa dirildi” ithamları, onun İsa Mesih'le özdeşleştirildiğini göstermektedir. Toplumun bu ilgisinin onun ölümünden sonra da devam ettiği ve hatta kalıntılarına da hürmet gösterildiği ileri sürülmektedir. Ancak Clairvaux Herbert, Caesarius ve Conrad gibi tarihçiler tarafından bu anlatıların kaleme alınmamış olması dikkat çekmektedir. Bunun sebebini bazı zorluklara bağlayanlar bulunduğu gibi kasıtlı olduğunu düşünenler de bulunmaktadır.⁴⁴⁹

Özellikle on ikinci yüzyıldan itibaren Aristotelesçi söylemleriyle öne çıkan bazı skolastik düşünürler (Aquinas ve Engelbert gibi) daha çok mucizenin “akıl yürütme ve gerekçelendirme” yönüne vurgu yapmışlardır. Skolastik Aristotelesçiler olarak da bilinen bu düşünürler, mucizenin “doğaüstü” (Lat. *supra naturam*) olup olmadığı üzerinde durarak, bir mucizenin doğal olarak gerçekleşmeyeceğine dair önermeler ileri sürmüşlerdir.⁴⁵⁰ Ortaçağ'ın ikinci yarısından sonra mucizelere bilimsel açıdan bir açıklama getirme çabası papalık tarafından özellikle kanonlaştırma uygulamalarında aktif olarak kullanılmış ve mucize belirlemede etkin rol oynamıştır. Bu hususta Fransız Ortaçağ uzmanı André Vauchez, Ortaçağ mucize anlayışı analizinde doğa yasalarına atıfta bulunan tıbbi ve bilimsel argümanların kullanılmasının kanonlaştırma süreçlerinde ciddi değişikliklere sebep olduğunu ileri sürmüştür.⁴⁵¹ Vauchez, bu verilerin Ortaçağ'da doğal, doğaüstü ve mucizevî ya da harika gibi kavramlar ayırımına da katkıda bulunduğunu savunmuştur.⁴⁵²

Ortaçağ Hristiyan mucizelerinin didaktik bir özelliğe sahip olduğu kabul edilir. Bu bağlamda suyun şaraba dönüşmesi veya ekmeklerin ve balıkların çoğalması gibi tabiat unsurlarının mucizevî bir şekilde değiştirilebildiği mucizeler, imanın yaratılmışlar üzerindeki

⁴⁴⁷ Bernard Clairvaux, “De Consideratione”, *Opera*, 8(3), Roma: Editiones Cistercienses, 1963, s. 412-13.

⁴⁴⁸ Ward, “Miracles in The Middle Ages”, s. 159.

⁴⁴⁹ Ward, s. 160-61.

⁴⁵⁰ Dragulinescu, a.e., s. 555.

⁴⁵¹ André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 494-95.

⁴⁵² Vauchez, a.e., s. 491.

ilahi etkisinin ve inanmayanların dönüşümünün vesilesi şeklinde yorumlanmıştır. Buna göre, mucizenin didaktik amacı, Tanrı'nın sınırsız lütfunu göstermektir.⁴⁵³ Bu anlamda mucize hikâyeleri eğitici nitelikte olup Tanrı'nın doğaya müdahalesine işaret etmektedir.⁴⁵⁴ Bu hususta Ortaçağ tarihçilerinden Walter Daniel "Life of Ailred" (*Ailred'in Yaşamı*) adlı çalışmasında Ortaçağ mucize anlayışının didaktik özelliğini ahlâkî olarak değerlendirmiştir.⁴⁵⁵ Bu yüzden Daniel, Ortaçağ halkının mucizelere yalnızca din adamlarının teşvikleriyle inandıklarını ve dualara yöneldiklerini ileri sürmüştür.⁴⁵⁶

Ortaçağ Hristiyanlığında mucizenin, retorik bir terim olarak menkıbelerde ve ahlâk literatüründe de kullanıldığı görülmektedir.⁴⁵⁷ Mucizeler etkileyici bir üslupla anlatılmaktadır.

Ortaçağ hagiograflarında mucizelerin inananların aksine daha çok inanmayanlar için bir işaret olarak gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Örneğin, sonradan Hristiyan olan ve Yahudi Herman olarak da bilinen başrahip ve yazar Scheda'lı Herman, özür ve polemik niteliğindeki "De converte sua" (*Dönüştürmek*) adlı çalışmasında mucize konusunda üç tür insana dikkat çekmiş ve bunları: 1. inanmak için işaretlere ihtiyaç duymayan (inançlı) küçük bir azınlık; 2. İnançlarını sürdürmek için mucizelere ihtiyaç duyan çok sayıda insan; 3. Mucizelere şahit oldukları halde inkâr eden insanlar (kafir) şeklinde sınıflandırmıştır.⁴⁵⁸ Bu bağlamda mucizenin daha çok (inanmayan için) dönüştürme etkisi ile (inanan için) dinamikliği ve sürdürülebilirliği öne çıkarılmaktadır. Bu hususta Peter Venarable, "Adversus iudeorum inveteratam duritiem" (Yahudilerin Eski Sertliği Karşısında) adlı eserinde Hristiyanlık mucizelerinin pek çok kişinin gerçek inanca dönmesinde etkili olduğunu ve bu noktada Hristiyanlığın diğer inançlardan (özellikle Yahudilikten) ve mucizelerinden farklı olduğunu savunmuştur.⁴⁵⁹

Ortaçağ Hristiyanlığında, özellikle 12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren mucize konusunda daha sistematik görüşler öne çıkmaktadır. Bu konuda en sistematik görüşün Thomas Aquinas'a ait olduğu kabul edilmektedir. Aquinas, Hristiyanlıkta doğaüstü mucize ve kutsal hakkındaki görüşleri ile sistematik görüşe sahip bir skolastik teolog olarak kaydedilmektedir.⁴⁶⁰ Gerçek mucize ile sahte veyahut sözde mucizeler arasında bir ayrıma dikkat çeken Aquinas⁴⁶¹, mucize ile kutsalı birlikte zikrederek, gerçek mucizeyi, yalnızca Tanrı'nın gücüyle

⁴⁵³ Goodich, a.g.e., s. 67.

⁴⁵⁴ Justice, a.e., s. 4.

⁴⁵⁵ Walter Daniel, *Vita Ailredi Abbatis Rievall/The Life of Ailred of Rievaulx*, ed. F.M. Powicke, London, 1950, s. 18.

⁴⁵⁶ Thomas de Cantilupe, *Acta sanctorum*, vol. 1, henceforth AASS, October, col. 611.

⁴⁵⁷ Goodich, s. 34; ayrıca bkz. AnaBritannica, "Mucize Oyunu", İstanbul: Anayayıncılık, Cilt 23, 1994.

⁴⁵⁸ Hermann of Scheda ve Gerlinde Niemeyer, *Opusculum de conversione sua*, Weimar, 1963, s. 85.

⁴⁵⁹ Peter the Venerable, *Adversus iudeorum inveteratam duritiem*, in *Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis*, 58, Turnhout: 1985, 83, s. 115-23.

⁴⁶⁰ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 19.

⁴⁶¹ Pierre d'Ailly, *Tractatus et sermones*, c. V, Strasbourg: Georg Husner, 2014, s. 152.

gerçekleştirilebilen, emrin hakikatini doğrulamak için her zaman insanlık yararına olan ve Tanrı'nın erdemli (aziz) olarak seçtiği bir kişinin kutsallığının bir işareti olarak açıklamıştır.⁴⁶² Yine Aquinas, Ortaçağ Hristiyanlığında fedakârlık ve kutsallığın iç içe geçtiğini ileri sürerek, “günahkârların” ve “azizlerin” mucize gösterebileceğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda o, günahkârlar da dahil olmak üzere gerçek emri vaaz eden ve Tanrı'nın ismini zikreden herkesin mucize gösterebileceğini; diğer taraftan gerçek mucizenin ise yalnızca azizler tarafından gerçekleştirilebileceğini savunmuştur.⁴⁶³ Bu yüzden Aquinas'ın diğer Ortaçağ Hristiyan teologlarından farklı olarak, sahte mucize iddialarında bile bir hakikat kısıntısı aradığı görülmektedir. Bu konuda hem Aristoteles'in öğrencisi olarak bilinen filozof Rodoslu Andronikos'un hem de eski Roma piskoposu Dionysius'un Aquinas üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁶⁴

Papalık kanonizasyonları Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışını özetler mahiyettedir. Bu hususta Clairvaux'lu Herbert, Venerable Peter ve Eberbach'lı Conrad'ın mucize koleksiyonları bu dönemin mucize anlayışını ana hatlarıyla ortaya koymaktadır. Bu belgelerde İsa Mesih'in ve havarilerinin mucizelerinden ziyade azizlerin mucizelerinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Ancak bu mucize inancında bir nüans dikkat çekmektedir. Buna göre, bir azizin yaşamı boyunca gösterdiğine inanılan mucizeleri ile ölümünden sonra mezarında ya da türbesinde meydana geldiği ileri sürülen mucizeleri şeklinde iki tür mucize inancı ileri sürülmüştür. İkinci tip mucizeler azizlerin kalıntılarına dair mucizeler olarak da adlandırılmaktadır. Ortaçağ tarihçilerinin, bu ikinci tip mucizeler konusunda oldukça temkinli davrandıkları görülmektedir. Hatta Ortaçağ hagiografisinde uzmanlaşmış yazarlar bile, azizlerin kalıntıları ile ilgili mucizelerinden ziyade onların hayatlarına (Lat. *Vita*) odaklanmışlardır.⁴⁶⁵ Ortaçağ şartlarında mucizevî diye nitelendirilen pekçok olayın doğüstü bir özelliğinin olmadığını düşünenler oldukça fazladır. Bu olayların bazıları olağandışı olsa bile gerçek mucize niteliğinde değildir.⁴⁶⁶

Ortaçağ Hristiyanlığında yaygın olarak görülen azizler kültü inancı bazı inançların birleştiği bir inanç sisteminin parçasıdır ve azizlere gösterilen saygı geleneklerin bir ürünüdür. Bu anlamda Ortaçağ'da azizler ve Meryem Ana'ya atfedilen mucizelerin birçoğunun, Hristiyan menkıbe geleneklerine ait anlatılar olduğu açıktır.⁴⁶⁷ Öte yandan rivayetler ise Eski

⁴⁶² Thomas Aquinas, “St. Thomas Aquinas The Summa Theologica Translat”, Çev. Fathers of the English Dominican Province, *Micro Book Studio*, 2006, 2a2ae.81.8.

⁴⁶³ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 19-20.

⁴⁶⁴ Aquinas, *Summa Theologica*, 2a2ae.81.8.

⁴⁶⁵ Finucane, a.g.e., s. 2.

⁴⁶⁶ W.H. Hutton, *The Lives and Legends of the English Saints*, London: Kessinger Publishing Co, 1903, s. 296.

⁴⁶⁷ Finucane, a.g.e, s. 6.

Ahit ve Kur'an-ı Kerim mucize anlatılarını yansıtmaktadır.⁴⁶⁸ Dolayısıyla azizler kültü her ne kadar bir Hristiyan öğretisi olarak anılsa da aslında bu kültürün bir bakıma Yahudilik, İslâm ve özellikle de pagan kültür etkilerinin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır. Amerikalı tarihçi yazar Grant Loomis, bu hususta, pagan büyü eylemlerinin yerini azizlerin iyileştirici mucizelerinin aldığını ileri sürmüştür.⁴⁶⁹

Ortaçağ azizleri, Tanrı'nın yeryüzüne müdahalesinin aracıları olarak görülmektedir. Çağın birçok teoloğu, bir azizin mucizevî tedavilerini Tanrı'ya aracılık etme fonksiyonuyla ilişkilendirmiştir. Ortaçağ azizlerinin mucizeleri ve azizlerin erdemli yaşamları, Tanrı'nın gerçekliğine de işaret etmektedir.⁴⁷⁰ Ortaçağ tarih yazımı ve hagiografik kayıtlar, Kilise'nin bu tür mucize iddialarını kendi otoritesini sürdürmek için ortaya attığını ifşa etmektedir. Yine Ortaçağ Hristiyanlığında Tanrı'nın bir lütfu olarak açıklanan mucizelerin Kilise tarafından kendi dünyevî çıkarları için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bilhassa dönemin polemikçilerinin mucize hikâyeleri hakkındaki soruları ve ağır eleştirileri Kilise'nin bu kurnazlığını ortaya koymaktadır.⁴⁷¹ Ortaçağ Hristiyanlığında Kilise'nin ileri sürdüğü azizler kültürünün toplum nezdinde bu denli karşılık bulmasının altında yatan asıl sebep tartışılmıştır. Öte yandan bu insanların azizlerin hayatları, mucizeleri ve kehanetleri hakkındaki bilgileri sınırlıydı ve Kilise'nin tüm mucize iddialarına inanıp inanmadıkları bilinmiyordu. Alman sosyolog Max Weber, “*Dini güdümlü en temel davranış biçimleri. . . faktörler bu dünyaya yöneliktir.*”⁴⁷² söylemiyle, dinin en önemli işlevlerinden birini, acı ve sıkıntıdan korunma ve kurtulma umudu sunmak olarak açıklamıştır. Amerikalı tarihçi Michael Goodich ise Weber'in bu iç görüşünün temel çıkarımlarına dair şu ifadeleri kullanmıştır: “*Devlet gibi insan mekanizmaları güvenilirmez veya kusurlu olduğunda ve insan ilişkilerinin gaddarlaşması, hakkaniyete ulaşmak için dışarıdan müdahale gerektirdiğinde doğaüstü müdahale etme eğilimindedir.*”⁴⁷³ Bu görüşler, günlük yaşam koşullarının özellikle çetin olduğu ve toplum kurumlarının insanları ortaya çıkan tehlikelerden koruyamadığı durumlarda, halkın geniş kesimlerinde ilahi koruma ve mucizeye ilgisinin arttığını vurgulamıştır.⁴⁷⁴ Nitekim Ortaçağ toplumunun karşıkarşıya kaldığı sağlık

⁴⁶⁸ Venerable Bede, *Venerabilis Badae Historiam Ecclesiasticum Gentis Anglorum*, c. 2 (Oxford: Oxford University Press, 1896), 248.

⁴⁶⁹ C. Grant Loomis, “The Miracle Traditions of the Venerable Bede”, *The University of Chicago Press on behalf of the Medieval Academy of America*, 21(4), 1946, s. 413.

⁴⁷⁰ Justice, “Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?”, s. 29.

⁴⁷¹ Steven Justice, “Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?”, *Representations*, 103(1), 2008, s. 15.

⁴⁷² Max Weber, *Din Sosyolojisi*, Çev. Latif Boyacı, 1. baskı, İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2012, s. 399.

⁴⁷³ Michael Goodich, *Violence and miracle in the fourteenth century: private grief and public salvation*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 2.

⁴⁷⁴ Bkz. Benedict Carey, “Do You Believe in Magic?”, *New York Times*, sy 27, 2007.

problemleri (Kara Veba ve Frengi vb. ölümcül hastalıklar) bu tür mucizelerin ilgi görmesine neden olmuştur.

Roma Katolik Kilisesi başlangıçta azizler kültünü mucizevî bir öğreti olarak tasarlamamıştır. Bu kültler başta bazı piskoposlar olmak üzere pekçok kişi için geçerli şifa aracı haline gelince bu konuda bir öğreti ortaya çıkmıştır.⁴⁷⁵ Bu konuda Augustinus “Sermones” (*İşaretler*) adlı çalışmasında insanların ve hatta kendi cemaatinin azizlere ve kalıntılarına nasıl saygı gösterdiğini ifade etmiştir.⁴⁷⁶ Sonrasında Kilise’nin azizlerle ilgili mucizeleri savunduğu ve bu hususta bizzat mucize iddialarında bulunduğu görülmektedir. Peki Kilise’nin bu değişimine etki eden neydi? Ya da Kilise bununla neyi amaçlamaktaydı? Daha önce de ifade edildiği gibi özellikle toplumun içerisinde bulunduğu sosyo-psikolojik durumun insanlar üzerinde yarattığı çaresizlik sendromu onları bir arayışa itmiştir. Bunu fark eden Kilise’nin bu insanların pagan kültlerine geri dönebilecekleri endişesiyle azizler kültünü pagan kültle harmanlayarak bir orta yol kurduğu görülmektedir. Ancak Kilise bir sonraki aşamada azizler kültünü tamamen kendi istediği şekle sokmuştur. Bu bağlamda Kilise’nin daha sonra azizlere dair mucizeler ileri sürmesi, insanları ve inançlarını kontrol altına alma stratejisi olarak düşünülmüştür. Böylece Kilise’nin bu konuda yetkiyi tekelinde toplayarak otoritesini muhafaza etme amacında olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Kilise’nin, tarihi boyunca tüm enerjisini bu otoritesini korumak için harcadığı bilinmektedir. Bunun için de her zaman Kilise’nin bir ideolojiye, kutsallara, tabulara, devlete, krala, sınırlara, geleneklere, örf ve adetlere yöneldiği görülmektedir. Bu yüzden Kilise her zaman yaptığı gibi bu dönemde de mucize fenomenine kendi nihai amaçları doğrultusunda sarılmıştır. Ayrıca Kilise mensuplarının, azizlerin yatırımlarının bulunduğu türbeleri ziyarette gelen insanlardan ücret tahsil etmeleri⁴⁷⁷, Kilise’nin bu konuda maddi çıkarlar amaçladığını göstermektedir. Günümüz Ortaçağ tarihçilerinden Fransız teolog Renate Blumenfeld, azizler ve mucizelerinin Roma Katolik Kilisesi için bir tür pazarlık konusu olduğunu ileri sürmekte ve bu yüzden bu kültün mucizevî tedavi karşılığında hediyeler verilen “şartlı mucize” haline getirildiğini düşünmektedir.⁴⁷⁸ Bununla birlikte bazı Batılı teologlar da Katoliklerin azizler kültü inancı bağlamında Ortaçağ mucizelerini “kontrollü mucize” olarak yorumlamışlardır.⁴⁷⁹ Roma Katolik Kilisesi’nin bu mucize iddiaları özellikle on altıncı yüzyıldan sonra reformistler tarafından katı bir şekilde eleştirilmiş ve Kilise açıkça

⁴⁷⁵ Benedicta Ward, *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000–1215*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982, s. 3-32.

⁴⁷⁶ Augustinus, *Sermones*, 323.4 (PL 38, 1440).

⁴⁷⁷ W. Nigel Yates, “The Fabric Rolls of Hereford Cathedral”, *National Library of Wales Journal*, 18, 1973, s. 79-86.

⁴⁷⁸ Blumenfeld-Kosinski, “Miracles and Social Status in the Middle Ages”, 231.

⁴⁷⁹ Justice, “Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?”, s. 9.

sahtekarlıkla itham edilmiştir.⁴⁸⁰ Sonrasında ise William Stubbs gibi Anglikan tarihçiler Ortaçağ'ın azizler mucizelerine dair hikâyelerini bilinçli olarak tasarlanmış sahtekârlıklar olarak değerlendirerek, Roma Katolik Kilisesi'ni eleştirmişlerdir.⁴⁸¹ 19. yüzyılda ise Thomas Wright gibi yazarlar, azizler kültünü Ortaçağ Katolik mucize inancının “en saçma ve iğrenç yanları” olarak şiddetle kınamışlardır.⁴⁸² Ancak bugün Katolik dünyasında azizler kültü daha etkin bir inanç olmaya devam etmektedir. Hatta bazı bölgelerde bu tür olayların görülmeye devam ettiğine dair iddialar da söz konusudur.⁴⁸³ Nitekim, günümüzde Vatikan ve İtalya'nın çeşitli kiliselerinde (Chiesa dei morti gibi) “relik” (Lat. Reliquiae “geri kalan, kalıntı”) olarak adlandırılan azizlere ait kutsal kalıntılar sergilenmektedir.⁴⁸⁴

Ortaçağ'da mucizeler ile sosyal statü arasındaki ilişki pek çok kişinin dikkatini çekmektedir. Bu konuda çoğu teolog, sosyal statü ile mucizeler arasında karmaşık bağlantılar olduğunu ileri sürmekte ve daha ayrıntılı bir inceleme önermektedir. Böylece hem azizlere hem mucizelerine hem de mucizelerin doğasına yeni bir ışık tutmuşlardır.⁴⁸⁵ Ortaçağ tarihçisi Cecilia Gaposchkin, bu konuda normal statüde olan insanların bir azizin “ölümünden sonraki itibarına” dayanarak ondan yardım istediğini ifade etmiştir. Üst statüdeki Aristokratlar için bir azizin “hayatının” ondan yardım istemede etkin rol oynadığını belirtmiştir. Bunun yanında Gaposchkin, farklı statüdeki insanların Aziz Louis'in türbesinde aynı davranışları sergilemediklerini gözlemlediğini ileri sürmüştür.⁴⁸⁶ Bir diğer Ortaçağ tarihçisi Renate Blumenfeld-Kosinski ise mucize koleksiyonlarında yer alan azizlerin çoğunun ve hatta mucize alıcılarının üst sosyal statüden geldiğini ifade etmiştir. Daha da önemlisi azizler ve alıcıları ile kanonistlerin sosyal statüleri karşılaştırıldığında bu kişilerin kanonistlerden daha geniş bir sosyal yelpazeye sahip oldukları dikkat çekmektedir. Bu bağlamda o, Vendramin gibi bazı ailelerin sosyal statüsünü yükseltmek için bu tür mucizelere yöneldiklerini düşünmüştür.⁴⁸⁷ Bazı bilim adamları ise mucize-sosyal statü ilişkisinden yola çıkarak azizlere ait mucizelerin kaydedildiği kanon belgelerinin objektifliğini sorgulamışlardır.

Ortaçağ'da Kilise tarafından azizlere atfedilen mucizelerden en çarpıcı olanı “ölümünden dirilme mucizeleridir”. Daha önce de ifade edildiği gibi dönemin insanların ciddi bilgi

⁴⁸⁰ Conyers Middleton, *A Free Inquiry into the Miraculous Powers Which Are Supposed to Have Subsisted in the Christian Church*, London, 1844, s. 54.

⁴⁸¹ Aktr. Finucane, “The Use and Abuse of Medieval Miracles”, s. 3.

⁴⁸² Thomas Wright, “On Saints' Lives and Miracles”, *Essays on Archaeological Subjects*, I, 1861, s. 227.

⁴⁸³ Finucane, a.g.e., s. 2.

⁴⁸⁴ Bkz. “Chiesa dei morti (Church of The Dead)”, *Atlas Obscura*, Erişim Tarihi: 14 Ağustos 2023, <https://www.atlasobscura.com/places/chiesa-dei-morti>.

⁴⁸⁵ Blumenfeld-Kosinski, “Miracles and Social Status in the Middle Ages”, s. 232-234.

⁴⁸⁶ Aktr. A. Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris: Cerf, 1985, s.66.

⁴⁸⁷ Blumenfeld-Kosinski, s. 233; Geniş bilgi için bkz. Sigal, s.302-5.

eksikleri bir insanın ölü ya da diri olduğu konusunda kararlarını büyük oranda etkilemiştir.⁴⁸⁸ Örneğin, Aziz Becket'in ölü birini diriltmesine dair mucize kanonunda, insanların birinin gerçekten öldüğüne karar vermeden önce birbirlerine danışma gereksinimi duyduğuna dikkat çekilmiştir.⁴⁸⁹ Ayrıca ölümcül hastalıklar karşısında Roma Katolik Kilisesi'nin çaresizliği fark edilince Kilise bu konuda ağır eleştirilere maruz kalmıştır.⁴⁹⁰ Ancak Kilise, "diriliş mucizesi" konusunda tavrını açıkça ortaya koymuştur. Buna göre "diriliş mucizesi" Kilise tarafından insanlığın günahları için İsa Mesih'in ölümünün Tanrı tarafından onaylandığını gösteren, Hristiyanlığın temel taşlarından biri olarak kabul edilmiştir. Kilise, Pavlus'un mektuplarında İsa Mesih'in dirilişinin iman ile özdeşleştirilmesine vurgu yaparak bu hadisenin ne kadar önemli olduğunu yinelemiştir. Nihayetinde Kilise tarafından diriliş mucizesi tarihsel bir gerçeklik olarak kabul edilmiş ve bu öğreti Hristiyan mucize inancına dair birçok meseleyi tartışmaya açabileceği endişesiyle hassas bir mesele olarak görülmüştür. Dolayısıyla Kilise, diriliş olayına yönelik en ufak bir şüphenin komple İsa Mesih'in mucizelerini yok sayma tehlikesi taşıdığını düşünerek bu mucizenin tartışılmasına dahi izin vermemiştir.⁴⁹¹ Ancak sonrasında bu olayın bilimsel ve tarihsel gerçekliği tartışma konusu olmuştur. Katolik teologlar, diriliş mucizesinin gerçekliğini bilimsel değil, tarihsel bir mesele kabul ederek bu olayın doğruluğunun tespit edilmesinde bilimsel verilerden ziyade tarihsel delillere başvurulması gerektiğini savunmuşlardır. Bu konuda tarihsel olarak mezarın boş olması durumu İsa Mesih'in dirilişini reddedenlere karşı en önemli delil olarak sunulmuştur. Katolik teolog David Jenkins mezarın boş olması durumuyla ilgili üç farklı önerme ileri sürmüştür: Birincisi, cesedin mezardan çalınmış olma ihtimali. Jenkins, bu ihtimali en mantıklı ve akla yatkın alternatif önerme olarak nitelendirmiştir. Ona göre cesedi çalan eğer havariler idiyse, kapıdaki nöbetçilerin etkisiz hale getirilmesinin yanı sıra cesedin asla kimse tarafından bulunamayacağı bir yere defnedilmesi gerekirdi. Bu durumda havariler, yaşamlarını, kendilerini adanmış olduğu ve hatta bu uğurda öldürüldükleri, yalan olduğunu bildikleri bir inanca adanmış olurdu. Eğer cesedi yetkililer ya da Yahudi din adamları çalsaydı Hristiyanların İsa Mesih'in dirildiğini iddia eden ve Kudüs'ü birbirine katan bu olay yetkililer tarafından itibarsızlaştırılmak için

⁴⁸⁸ Finucane, s. 7.

⁴⁸⁹ Benedict Peterborough, "Materials for the History of Thomas Becket", ed. J.C. Robertson, *Rolls Series*, 7(67), 1885-1875, s. 523-24.

⁴⁹⁰ Finucane, s. 8.

⁴⁹¹ Ali Erbaş, "Pavlus'a Göre "Diriliş" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü" Meselesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 2001, s. 7-9; Albert M. Besnard and Olivier Clement, *Hristiyan İlahiyatı*, Çev. Mehmet Aydın, Ankara: Arı Basımevi, 1983, 154; Geniş bilgi için bkz. Joseph Dore, "Resurrection de Jesus", *Dictionnaire des Religions* (Sous la direction de Paul Poupard), II, Paris, 1993, s. 170.

cesedin çürüyen kalıntıları neden ifşa edilmedi? Ona göre yine cesedin hırsızlar tarafından çalındığı varsayımında hem nöbetçi askerlerin etkisiz hale getirilmesi hem de mezardaki cesedin sarılı olduğu keten bezi gibi değerli eşyaların alınması gerekirdi. Dahası İsa Mesih'in cesedine dair hiçbir ize rastlanmamıştır. İkincisi, Havarilerin sabahın erken saatlerinde havanın loş karanlığında yanlış mezara gitmiş olma ihtimali. Buna göre eğer elçiler yanlış mezara gitmiş olsaydılar, doğru mezarın önündeki taş sabit kalacaktı; dolayısıyla hem kendileri hem de diğer insanlar bunu fark edecekti. Üçüncüsü ise İsa Mesih'in mezara konulduğunda henüz ölmediği ihtimali. Buna göre I. yüzyılda yaşayan tarihçi Josephus'un da aktardığına göre çarmıha asılan insanlar indirilseler bile çok azı bu işkenceden sağ kurtulmuştur. Zira askerlerin İsa Mesih'in böğrünü mızrakla deldikleri rivayet edilmektedir. Böylece Jenkins, tarihsel çerçevede diriliş mucizesinin gerçekliğini ortaya koymaya çalışmıştır. İsa Mesih'in diriliş hadisesinin halüsinasyon olduğunu düşünenlere karşı ise Micheal Poole gibi teologlar, halüsinasyon durumunun tekrarlanma özelliğine dikkat çekmiş ve dirilişe şahit olan kişilerin böyle bir görünümü daha sonra yaşamadıklarını belirterek bu hadisenin halüsinasyon olmadığını savunmuşlardır.⁴⁹² Bugün üç büyük Hristiyan mezhebinde günahların bağışlanması için İsa Mesih'in kendini kurban etmesi ve dirilmesiyle ölümü ve mezarı yenmesi ve bu şekilde inananların ölümden sonra diriltilerek sonsuza dek yaşama garantisi şeklinde görülen diriliş hadisesi önemli bir olay olarak kabul edilmektedir.⁴⁹³

Geleneksel Hristiyanlıkta öne çıkan mucize inançlarından bazılarını kısaca değinmek faydalı olacaktır. Ortaçağ Hristiyan geleneğinde “azizler kültü” inancı mucize konusuyla doğrudan ilişkili önemli bir konudur. Hristiyanlıkta havarilerden sonraki dönemde, İsa Mesih ve havarilerinin inançlı takipçileri olarak bilinen; kilise babaları, ermişler ve münzevi keşişler “azizler” olarak bilinmektedir.⁴⁹⁴ Sonraki dönemlerde, bilhassa Ortaçağ'da birtakım özellikleriyle öne çıkan bu azizler ve azizeler⁴⁹⁵, Kilise ve inananlar tarafından büyük saygı görmüştür. Zira Kilise, bu kişilere ve makamlarına mucizevî bir kutsiyet atfetmiştir. Bu kimselerde bulunması gereken birtakım mucizevî haller (iyileştirme, gayba dair bilgiler, rüya

⁴⁹² Michael Poole, *Mucizeler: Bilim, Kutsal Kitap ve Yaşanmış Olaylar*, 1. Basım, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008, s. 92-108.

⁴⁹³ Michael Peterson, William Hasker, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: Küre Yayınları, Onbirinci Basım, 2021, s. 343-48.

⁴⁹⁴ Haydar Akin, “Ortaçağ Hristiyanlığında ‘Aziz’ Kimliği Ve Anadolu İslami Tasavvuf Kültüründe ‘Evliya Telakkisi’”, *Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü*, 2005, s. 3.

⁴⁹⁵ Hristiyanlık tarihinde özellikle Ortaçağ'da kadın azizlerin (azize) öne çıktığı görülmektedir. Öte yandan birçok kadın üstlendikleri azize kimliğinden şüphe edilerek Kilise tarafından büyücülükle suçlanmıştır. Daha sonra ise bilhassa IX. ve XI. yüzyıllarda tarikatların büyük etkisiyle azizeler rahibe manastırlarında yöneticilik ve başrahibe gibi önemli konumlarda görülmektedir. (Haydar Akin, *Hildegard Bingenli Azize Ortaçağ'dan Bilge Bir Kadın* İstanbul: Dharma Yayınları, 2005.)

ve vizyon vb. gibi) azizlik⁴⁹⁶ ve azizelik konusunda Kilise tarafından önemli bir ölçüt olarak kabul edilmiştir.⁴⁹⁷ Kilise, durumu kriterlere uymayan bu kimselerin azizlik iddialarını reddederek, onları aforoz etmiş ve hatta ölümle cezalandırmıştır.⁴⁹⁸ Bu dönemde azizlere atfedilen; fırtınaları sakinleştirme, hastaları iyileştirme, körlerin gözünü açma, felçlileri iyileştirme ve hatta ölüleri diriltme gibi mucize iddiaları İsa Mesih mucizeleriyle büyük oranda benzerlik göstermektedir.⁴⁹⁹ Ancak bu mucizelerin İsa Mesih tarafından onlara bahşedildiği inancı aralarındaki farkı ortaya koymaktadır.

Ortaçağ'da Clairvaux Bernard, Victor Hugh ve Venarable Peter gibi teologların azizler ve mucizelerine dair söylemleri ve vaazları, bu dönemin azizler kültürüne verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Özellikle Aziz Bernard'ın "azizlerin mucizeleri kadar onları model almanın da önemli olduğu"⁵⁰⁰ vurgusu azizler hakkındaki mucizeleri daha yaygın hale getirmiştir. Öte yandan Bernard'ın, "yakın arkadaşım" dediği Aziz Armag Malachy'nin bedenine kutsiyet atfederek onun mucizelerle dolu olduğunu ileri sürmesi ve hatta "Malachy'nin mucizesi kendisiydi"⁵⁰¹ gibi ifadeleri Ortaçağ azizler teolojisini yansıtmaktadır. Sistersiyen tarikatının mucizeler koleksiyonu oluşturması ve birçok mucize kitabı yazması bu tarikatın bu mucizeleri tarikattan ayrılmalara engellemek için kullandığı rivayetleri dönemin özelliklerini yansıtmaktadır.⁵⁰²

Azizler kültürü her ne kadar Ortaçağ Hristiyanlığı ile anılsa da bu kültürün kökenleri aslında havariler dönemine dayanmaktadır. Bu hususta, Aziz Petrus'un kendisiyle birlikte geçtiği yollara ve hatta gölgesine dahi kutsiyet atfedilmesi önemli bir kaynak niteliğindedir.⁵⁰³ Sonrasında bu inanç patristik dönemde de devam etmiştir. Bu noktada özellikle patristik dönemin kilise babalarından Athanasius'un "Life of Antony" (*Antony'nin Yaşamı*) adlı eseri önemli kaynak niteliğine sahiptir. Yazar, söz konusu eserde "Desert of Fathers" (*Çöl Babaları*)

⁴⁹⁶ Azizlik genellikle Hristiyanlıkla zikredilse de aslında bu terimin etimolojik olarak Yahudi geleneğine dayandığı ileri sürülmektedir. Bu terim her ne kadar farklı kavramlarla ifade edilse de İslam, Hinduizm ve Budizm gibi inançlarda da yer almaktadır. Ancak bu kavrama yüklenen anlamlar Hristiyanlıktan farklılık göstermektedir. Bu bağlamda Yahudilik, azizlik kavramını bireylerden ziyade Yahudi ulusu oluşturan insanları tasvir etmek için kullanırken, İslam'da ise daha çok velilik makamı olarak bilinmekte ve peygamberlerin varisleri olarak izafe edilmektedir. Özellikle Şiiilerde azizliğe daha fazla önem verilmektedir. ("Aziz", *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 11 02 2023, <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Aziz&oldid=27697445>.)

⁴⁹⁷ Kemal Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, 1. Basım, Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008, s. 126-39.

⁴⁹⁸ Polat, s. 82-90; Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, İstanbul: Dost Kitabevi, 2001, s. 34.

⁴⁹⁹ Loomis, "The Miracle Traditions of the Venerable Bede", 404-18.

⁵⁰⁰ Bernard Clairvaux, "In Natali Sancti Victoris: Sermo Primus (On the Anniversary of St. Victor: First Sermon)", *Opera*, 6.1, c. 8, Roma: Editiones Cistercienses, 1970, s. 30-31.

⁵⁰¹ Bernard Clairvaux, "Vita Sancti Malachiae (The Life of St. Malachy)", *Sancti Bernardi Opera*, 8(3), Roma: Editiones Cistercienses, 1970, s. 370.

⁵⁰² Benedicta Ward, "Miracles in The Middle Ages", s. 153.

⁵⁰³ Bkz. Elçilerin İşleri 5:12-16.

adiyla kutsallık atfedilen “Çöl Azizlerinden” bahsetmektedir.⁵⁰⁴ Yaşam tarzlarıyla mucizevî bir niteliğe sahip oldukları kabul edilen bu kişilerin iyileştirme, şeytanları ve cinleri kovma ve hatta ölüleri diriltme gibi birtakım mucizeler gerçekleştirdikleri ileri sürülmektedir. Bu azizlerin en tanınmışları Aziz Antony (251-356) ve Aziz Nicholas’tır. (270-343).⁵⁰⁵ Özellikle Aziz Antony, şeytan kovma, iyileştirme ve ölüleri diriltme mucizeleri ile öne çıkmaktadır. Öte yandan azizlerin hayatlarını birçok mucize ve fantastik özellikleriyle anlatan Sulpicius Severus (363-425) gibi hagiograflar henüz bu kimseleri kaleme alırken bile mucize yaşadıklarını ileri sürmektedirler.⁵⁰⁶ Hristiyanlıkta bu azizler, şehitler olarak da kabul edilmektedir. İçinde yaşadıkları dönem ve toplum çerçevesinde kabul gören bu azizlerin mucizeleri, Hristiyanlıkta bugün bile inananları etkilemektedir.⁵⁰⁷ Azizler ve mucizelerine dair ilk ifadeler Athanasius’un eserlerinde yer alsa da Hristiyanlığa bir kült olarak dördüncü yüzyıl kilise babalarından Aziz Ambrose ile girdiği anlaşılmaktadır.⁵⁰⁸ Bu bağlamda daha önce de ifade edildiği gibi Abrose, özellikle iyileştirme mucizelerinin azizlere aktarılabilceğini savunmuştur. Ayrıca onun ilk dönem azizlerinin mucizelerini pagan mucize iddialarına karşı halka açık bir şekilde gerçekleştirme şekli⁵⁰⁹ daha sonra Ortaçağ’da kanonlaştırma kriterlerinden biri olarak uygulanmıştır.⁵¹⁰

Ortaçağın ikinci yarısından sonra bilhassa on ikinci yüzyıldan itibaren “azizeler ve mucizeleri kültü” öne çıkmaktadır. Bu noktada Hristiyanlıkta Meryem’in “ilk azize” olarak kabul edildiği ve Hristiyan azize mucize anlayışının temelini teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Hristiyanlık tarihi boyunca Meryem figürü; dua ve vizyon, lejand (söylence) ve ikon, tapınma ve yortuların konusu olmuştur. Özellikle reformasyon öncesinde Meryem kültünün, İsa Mesih ile eşit görüldüğü ve bazen de O’ndan üstün tutulduğu anlaşılmaktadır. Bu konuda Günay Tümer, Hristiyanlıkta Hz. Meryem’e saygının tapınmaya dönüşmesi üzerinde pagan kültürlerinin ve özellikle de ana tanrıça kültünün etkili olduğunu savunmuştur.⁵¹¹ Nitekim Ortaçağ Hristiyanlığında da Meryem’e birtakım mucizeler atfedildiği ve hatta doğrudan kendisinin mucizevî olarak tasvir edildiği bilinmektedir.⁵¹² Bu konuda Bernard’ın vaazlarında ve çalışmalarında Bakire Meryem’i bir aracı ve Mesih için yer açan şeklinde kutsiyet atfederek

⁵⁰⁴ Drake, *A Century of Miracles: Christians, Pagans, Jews, And The Supernatural*, 312-410, s. 146.

⁵⁰⁵ Sulpicius Severus, *Life of Martin*, chaps. 7-8, 16-19.

⁵⁰⁶ Sulpicius Severus, a.e. 16.

⁵⁰⁷ Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 72-75.

⁵⁰⁸ St. Ambrose, *Epistles*, s. 77.

⁵⁰⁹ Garth Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 50.

⁵¹⁰ Polat, *Katolik Hristiyanlık’ta Azizlik ve Azizler*, s. 94-99.

⁵¹¹ Günay Tümer, *Hristiyanlıkta ve İslâm’da Hz. Meryem*, 5. bs, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021, s. 52; ayrıca bkz. Süleyman Sayar, “Prof. Dr. Günay Tümer’e Göre ‘Hristiyanlıkta ve İslâm’da Hz. Meryem’”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(7), 1998, s. 401.

⁵¹² Ward, “Miracles in The Middle Ages”, s. 154.

zikrettiği aktarılmaktadır.⁵¹³ Sistersiyenler tarikatının oluşturduğu mucize kitapları koleksiyonunda Bakire Meryem'e ve mucizelerine dair verilen bilgiler bu düşünceleri desteklemektedir.⁵¹⁴ Venerable Peter'in de Meryem mucizeleri ile ilgili Kutsal Ateş ve Gerçek Haç'ın kalıntıları mucizelerine bizzat tanık olduğu nakledilmiştir.⁵¹⁵ Meryem hakkındaki mucizeleri başlarda bir "kibir" olarak yorumlayanlar olsa da özellikle Ortaçağ'ın sonuna doğru bu düşüncenin değiştiği görülmektedir.⁵¹⁶ Nitekim Meryem Ana'ya atfedilen mucizelerin güçlü sosyal bileşenlere sahip olduğu kabul edilmektedir.

Kısacası, Hristiyanlık tarihinde bilhassa on üçüncü yüzyıllarda ciddi artış gösteren Meryem Ana inancının bir kült olarak resmi bir kimliğe büründüğü ve bu bağlamda O'na ve kalıntılarına yönelik mucizevî kutsiyet atfedildiği görülmektedir.⁵¹⁷ Bu mucizevî anlayışın temelinde ise, O'nun İsa Mesih'e yakınlığıyla birlikte İsa Mesih gibi sevgi ve merhamet dolu bir kadın olması gösterilmektedir.

Hristiyanlıkta azizlerin yaşamları ve mucizeleri, Tanrı'nın doğa kanunları dışında gösterdiği mucizelerinin ve her şeye kadir oluşunun bir delili olarak kabul edilir. Tanrı tarafından azizlere bahşedilen bu mucizeler beşer anlayışının ötesinde değerlendirilir. Azizlere atfedilen mucizelerin Tanrı'nın bir lütfu olduğu ve sadece Katolikler eliyle gerçekleştirilebildiği inancı ise problemlidir. Nitekim özellikle azizler kültürünün sadece Katolikler eliyle meydana gelebileceği iddiası daha sonra Hristiyanlar arasında birçok tartışmalara yol açmıştır.

Öte yandan Ortaçağ'ın sonuna doğru vaazlarda ve hagiografi metinlerinde azizlerin mucizelerine dair vurgunun azaltıldığı ve bunun yerine azizin erdemlerinin öne çıkartıldığı dikkat çekmektedir. Böylece azizlerin erdemlerinin, ilahi emrin ahlâkî mesajlarını açıklamak için kullanıldığı görülmektedir.⁵¹⁸ Bu vaazların yegâne amacının inananları terbiye etmek, kötülerin kalplerini iyiliğe çevirmek, günahkârları tövbeye teşvik etmek olduğu belirtilmektedir.⁵¹⁹ Bununla birlikte bir azizin erdemli olup olmadığını belirleyen birtakım unsurlara da yer verilmektedir. Bu bağlamda bir azizin ölümünden sonra "bedeninin bozulmaması" ve kabrinden etrafa sürekli "güzel kokular saçılması" o kişinin erdemli bir yaşam

⁵¹³ M. Imelda Huille ve Joel Regnard, *A la mémoire de la Vierge Marie*, Fransa: Sources Chrétiennes 390, 1993, s. 29.

⁵¹⁴ Aktr. Ward, "Miracles in The Middle Ages", s. 153.

⁵¹⁵ Peter Venerable, "Sermo in Laudem Sepulchri Domini", s. 248-50.

⁵¹⁶ Ward, "Miracles in The Middle Ages", s. 154.

⁵¹⁷ Ward, a.g.e., s. 155.

⁵¹⁸ Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, s. 210-13; Goodich, a.g.e., s. 37.

⁵¹⁹ Goodich, a.g.e., s. 38.

sürdüğünün ve ahlâkî bir erdeme sahip olduğunun bir işareti olarak kabul edilmektedir.⁵²⁰ Ortaçağ Hristiyan kutsallığının öncüleri ve modelleri olarak görülen azizlerin, pagan kaynaklarda bulunan kahramanlar, örnekler ve aforizmalarla ilişkilendirildiği de görülmektedir.⁵²¹ Örneğin, Papa V. Celestine'nin hayatı geleneksel hagiografik metinlere dayanmasına rağmen Pliny, Maximus, Virgil ve Tacitus gibi pagan kahramanlardan yararlanılarak anlatılmıştır.⁵²²

Kısacası, Ortaçağ'da azizler olarak kabul edilen kişilere yönelik özel günler, büyük bayramlar, cenaze törenleri ve hatta siyasi eylemler⁵²³ tahsis edilmiştir. Kilise kürsülerinden azizler ve mucizelerine dair binlerce vaaz yapılmıştır. Nitekim vaazlar, azizler kültürünün ve mucizevî teolojilerinin geniş kitlelere ulaşmasında etkili bir araç olarak düşünülmüştür. Padua'lı Anthony gibi azizlerin vaaz esnasında mucizeler gerçekleştirdikleri rivayetleri de bu düşünceleri desteklemektedir.⁵²⁴ Bu vaazlar, kilise kaynaklarında “Sermones de sanctis” (*Azizler Hakkında Vaazlar*), “Sermones de tempore” (*Zaman Hakkında Konuşmalar*) ve “Sermones communes” (*Ortak Söylemler*) gibi başlıklar altında tutulmaktadır.⁵²⁵

Ortaçağ Hristiyanlığının azizler ve mucizeleriyle bu denli anılmasında bazı faktörlerin etkili olduğu bilinmektedir. Aziz Victor Hugh, “Elucidations variae in scripturam moraliter” (*Ahlaki Yazı Üzerine Çeşitli Açıklamalar*) adlı eserinde bu konulara değinmektedir.⁵²⁶ Hugh'un, Mezmur 39:6'daki “*Harika işlerini çoğalttın, ya Rab*” ve 67:36'daki “*Tanrı, azizleriyle harikadır.*” gibi pasajlar doğrultusunda, Tanrı ile mucizeleri özdeşleştirerek, azizleri ve onlara dair mucizeleri meşrulaştırma çabaları dikkat çekicidir. Onun azizlerin mucizelerinin Tanrı'ya yaklaştırma fonksiyonunu gerekli bir şart olarak sunması ve diğer olağanüstü görünen olaylardan ayırması⁵²⁷ azizlerin öne çıkarılmasında etkili olmuştur. Nitekim Hugh'un, “*Tanrı, azizleriyle harikadır.*”⁵²⁸ ifadesi mucize tartışmalarında önemli bir etki yapmıştır.⁵²⁹

⁵²⁰ John of San Gemignano, *Sermones funebres*, Lyons, 1499, III. *Sermo* 1A; Kars'ta metfun olarak bulunan büyük velilerden biri olarak bilinen Ebu'l Hasan el-Harakanî'nin türbesinden seher vakti etrafa güzel kokular yayıldığı rivayet edilmektedir. (Bkz. Huriye Emen, “Tasavvuf ve Tarikatlarda Güzel Koku: Osmanlılarda Tasavvufi ve Dini Mekânlarda Güzel Koku Kullanımına Dair Değerlendirme”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 101, 2022, s. 441-55.)

⁵²¹ Guillaume Mollat, “L'oeuvre oratoire de Clément VI”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 3, 1938, s. 268.

⁵²² Maffeo Vegio, “Vita Coelestini V”, *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V*, ed. Franz X. Seppelt, Paderborn, 1921, s. 183-208.

⁵²³ Ortaçağ'da azizler kültürü vaazlarının, hacı seferleri veya asker seferber etmek için birtakım siyasi amaçlar doğrultusunda da kullanıldığı rivayet edilmektedir. (Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 29).

⁵²⁴ Goodich, s. 32-33.

⁵²⁵ B. Mayne Kienzle (ed.), *The Sermon*, Turnhout: Brepols, 2000, s. 81-83.

⁵²⁶ Hugh of St Victor, *Elucidarium*, PL, 177:613.

⁵²⁷ Hugh of St Victor, a.e., 177:613.

⁵²⁸ Mezmurlar 67:36.

⁵²⁹ Hugh of St Victor, *Elucidarium*, PL, 177:651, 622.

Ortaçağ bilgini ve başrahip Cornwall'lı Peter (1139-1221) ise, azizler ve mucizelerini, Tanrı'nın mutlak gücünün bir işareti ve Hristiyanlara inançlarından dolayı Tanrı tarafından bahşedilen lütfun bir kanıtı olduğunu ileri sürmektedir.⁵³⁰

Sistematik mucize görüşleriyle öne çıkan Thomas Aquinas ise kutsallık anlayışı çerçevesinde azizleri kutsal, erdemli kişiler olarak tasvir etmekte ve onlara birtakım olağanüstü nitelikler yüklemektedir.⁵³¹ Aquinas'ın bu düşüncesinde, mucize ile kutsallık anlayışının iç içe geçmesi etkili olmaktadır. O, bu erdemli kişilerin (aziz) mucizeler gerçekleştirebileceklerini belirterek, yaşamlarına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Aquinas, azizlerin eylemlerinin Tanrı'ya yönelik olduğunu ve “*tüm yaratılmış doğanın, insan ve melek güçlerini aştığını*” savunmaktadır.⁵³² Ayrıca Aquinas, “De potentia” adlı eserinde Büyük Gregory'yi izleyerek kutsal kişilerin (azizlerin) mucizeler gerçekleştirme yeteneklerinde dua ve lütf güçlerinin etkili olduğuna dikkat çekmiştir. Aquinas, bu iki aracın (dua ve lütf) yalnızca iman sahibi kişilerde mevcut olduğunu ve bunların bir kişiyi (aziz) mucize gerçekleştirmeye layık kıldığını savunmuştur.⁵³³ Yine Aquinas, azizlerin dua ederek iyileştirme mucizelerine vurgu yapmış⁵³⁴, bu hususta Aziz Petrus'un kayın validesini iyileştirme olayını örnek göstermiştir.⁵³⁵ Aquinas'ın “azizlere dua” anlayışının ilk dönem Hristiyan azizlerinden Aziz Antony'nin “azizlerin mucizelerinde Tanrı'ya dua”⁵³⁶ anlayışından ilham aldığı anlaşılmaktadır. Bu durum Ortaçağ Hristiyanlığında azizlerin tanrıyla ilişkilendirilmelerinden kaynaklanmaktadır.

Azizlerin hem hayattayken hem de öldükten sonra mucizeler gerçekleştirmeye devam ettiklerine inanılmaktadır. Ancak bazı azizlerin ise sadece ölümünden sonra mucizeler gerçekleştirdikleri ileri sürülmektedir. Örneğin, Thüringenli Elizabeth'in mucizelerini ölümünden sonraya ertelediği rivayet edilmektedir. Yaşamı boyunca onun erdemlerine odaklanılırken, ölümünden sonra mezarından iyileştirici mucizevî bir sıvının aktığı iddia edilmiştir. Aynı şekilde İskenderiyeli Catherine, Myra'lı Nicholas'ın da buna benzer mucizeleri aktarılmaktadır.⁵³⁷ Krakow ve Evergisus gibi dönemin bazı hagiografi yazarları, Tanrı'nın her

⁵³⁰ R.W. Hunt, “The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew”, *In Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*, ed. R.W. Hunt, Oxford: Oxford University Press, 1948, s. 116.

⁵³¹ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 19.

⁵³² Aquinas, *Summa Theologica*, 1a. 100.6; ayrıca bkz. Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 19.

⁵³³ Thomas Aquinas, *De potentia*, Q. 6, art. 9; ayrıca bkz. Thomas Aquinas, *On the Power of God [Questiones Disputatae De Potentia Dei]*, Çev. Laurence Shapcote, c. Q.6, Westminster, MD: Newman Press, 1952.

⁵³⁴ Aquinas, *De potentia*, Q.6, art.2.

⁵³⁵ Bkz. Matta 8:14.

⁵³⁶ Athanasius, *Life of Antony*, 48.

⁵³⁷ Caesarius of Heisterbach, “Sermo de translatione beate Elyzabeth”, *Die Schriften des Cäsarius von Heisterbach über die heilige Elisabeth von Thüringen, Publikationen des Gesellschaft für Geschichtskunde*, 43.3, ed. Albert Huyskens, 1937, s. 381-90.

şeye kadir olmasından dolayı mucize diye bir fenomen olmadığını ileri sürmelerine rağmen azizlerin erdemleri ile Tanrı'ya olan inancın birleşmesiyle, görünüşte imkânsız olan bir şeyi mümkün kılan bir durumun ortaya çıkabileceğini kabul etmişlerdir. Böylece onlar, bir azizin mucizevî niteliğinden ziyade erdemli niteliğinin önemini savunmuşlardır.⁵³⁸ Ayrıca bu erdemlerin azizlerin kalıntılarıyla da devam ettiği ileri sürülmektedir. Bu bağlamda geleneksel Hristiyanlıkta azizlerin kalıntılarına da bir kutsiyet ve birtakım mucizevî nitelikler atfedildiği görülmektedir. Buna göre azizlerin kalıntılarına mucizevî bir değer atfedilmesi ilk dönem Hristiyanlığına dayanmaktadır. Bu noktada özellikle Aziz Amrose'nin, İsa Mesih'in mucizeleri ile azizleri ve kalıntılarını eşdeğer tutarak bunu bir Hristiyan inancı haline dönüştürdüğü görülmektedir. Bu bağlamda bu tür kalıntıları görmek ve onlara dokunmanın da mucizeler meydana getireceğini savunan Ambrose, daha da ileri giderek onların her türlü hastalıkları iyileştireceğini, mutluluk vereceğini ve hatta hastaya yeni bir beden kazandıracağını ileri sürmüştür.⁵³⁹ Bu da özellikle dördüncü yüzyılın ortalarından itibaren hem İsa Mesih'in hem de azizlerin kalıntılarının sayılarında muazzam bir artışa yol açmıştır.⁵⁴⁰ Bu kalıntıların Hristiyanlığın onayladığı mucizeler olarak bir inanç öğretisine dönüştürülmesinden ve meşrulaştırılmasından endişe duyan bazı kesimler -ki Ambrose'un kendi ifadesiyle Ariusçular-kalıntılara dair mucizevî anlatıların bir kurgudan ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁴¹ Özellikle keşiflerin ardından ortaya çıktığı bilinen bu mucize iddialarının Aziz Ambrose'a siyasi bir güç sağladığı ileri sürülmektedir. Bu nedenle azizlerin kalıntılarının bulunması ve akabinde olağanüstü hadiselerin cereyan etmesi, Ambrose'un toplum üzerinde statüsünü güçlendirmeyi amaçlayan, iyi planlanmış bir kurgusu olarak değerlendirilmektedir.⁵⁴² Bu itibarla azizlerin kalıntıları ile ilgili mucizelere dair ilk bilgilerin ve eleştirilerin ilk dönem Hristiyanlığına ait olduğu anlaşılmaktadır.

Ortaçağ Hristiyanlığında azizlerin mucizeleriyle birlikte kutsal emanetlerine inanç artarak devam etmiştir. Kalıntı mucizelerine dair en önemli kayıt 1282 ile 1317 yılları arasındaki Hereford piskoposluğunda piskopos Richard Swimfield'in kanon dosyasında yer almaktadır. Bu dosyada Hereford'lu Aziz Thomas'a atfedilen beşten fazla kalıntı mucizesi rivayet edilmektedir.⁵⁴³ Loomis, bu noktada azizlere ait mucizelerde özellikle azizlerin

⁵³⁸ Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, s. 204-10; Goodich, s. 35-36.

⁵³⁹ St. Ambrose, *Epistles*, 77.9 (NPNF 2.10.438).

⁵⁴⁰ Annabel Jane Wharton, "The Baptistry of The Holy Sepulcher in Jerusalem and Politics of Sacred Landscape", *DOP*, Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1992, s. 108.

⁵⁴¹ Akt. Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, s. 80.

⁵⁴² Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley: University of California Press, 1994, s. 212-14; Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler* s. 188-195.

⁵⁴³ Dragulinescu, "Thomas of Hereford's miracles – between Aquinas and Augustine", 547.

emanetlerine veya kutsal emanetlerin gücüne atıfta bulunulduğunu aktarmaktadır.⁵⁴⁴ Öyle ki, bir şehirde bulunan azizin kutsal emanetleri o şehrin şanı ve gururu olarak kabul edilmektedir.⁵⁴⁵ Bu bağlamda kutsal emanetlere sahip olunması ve onlara saygı gösterilmesi ilahi iletişimin yeniden canlandırıldığı bir araç olarak tasvir edilmektedir. Yeni siyasi oluşumların ve kiliselerin kutsallaştırılması bu emanetlere sahip çıkılarak mümkün olduğundan emanetlere karşı çıkmak ekonomik, politik ve sosyal istikrara bir ihanet olarak görülmektedir. Aynı şekilde bir azizin iyileştirme gücüne sahip olduğu gibi, kutsal emanetlerinin mucizelerine şüphe duyanlara karşı zarar verme ve intikam alma gücüne de sahip olduğuna inanılmaktadır. Yine azizin mucizevî bir olayına şahit olduktan sonra onu kabul etmek veya onun mucizelerinden yararlandıktan sonra onu inkâr etmek ilahî cezalandırmayı gerektirmektedir.⁵⁴⁶ Tüm bunlar kiliseler arasında kıskançlığa ve hatta hırsızlık vakalarına yol açmıştır. Bu hususta Aziz Stephen kilisesinde Aziz Severa'nın kalıntıları örnek gösterilebilir.⁵⁴⁷ Doğal olarak bu örnekler azizlerin kalıntılarının da kutsal kabul edilmesi inancına ilişkin eleştirileri beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda en önemli eleştirilerden biri Ortaçağ teologlarından Benediktin tarihçi Nogent'lı Guibert (1055-1124) tarafından yapılmıştır. Bu eleştirilerin ilk dönem Hristiyanlığında olduğu gibi mucizenin bizzat kendisine değil, bu tür mucizeleri iddia edenlere ve bu mucizelerin sahte nitelikte olabileceğine yönelik olduğu dikkat çekmektedir. Bu çerçevede azizlerin kalıntılarının tanrıyla doğrudan bağlantılı nesneler olduğunu savunan Guibert, “De pignoribus sanctorum/De sanctis et eorum pigneribused” (*Azizlerin Yeminlerinde/Azizler ve Taahhütleri*) adlı eserinde “sahte kutsal emanetlere” ve “sahte mucizelere” dikkat çekerek, bu durumun din adamlarının açgözlülüğünden kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu konuda birçok hagiograf, hem inanmayanların argümanlarını hem de doğaüstü inanca felsefî bir temel sağlamaya yönelik çağdaş girişimleri göz ardı etmiştir. Onlar, inananların inancını doğrulamak ya da pekiştirmek için mucizelere ihtiyacı olmadığı ve inanmayanlar için mucizelerin bir işaret olarak gerekli olduğu şeklindeki ataerkil görüşü sürdürmüşlerdir.⁵⁴⁸ Bunun yanında kilisenin azizlerin kalıntıları üzerinden kazanç elde ettiği iddiaları eksik olmamıştır.⁵⁴⁹

Azizlerin erdemli yaşamları ve mucizevî eylemleri aracılığıyla Tanrı'yı övmeleri onlara karşı söylenen kötü sözlerin Tanrı'yı aşağılama olarak görülmüştür. Dolayısıyla bu söylemde

⁵⁴⁴ Loomis, “The Miracle Traditions of the Venerable Bede”, s. 412.

⁵⁴⁵ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 40.

⁵⁴⁶ Goodich, a.g.e., s. 66.

⁵⁴⁷ Goodich, s. 55-56.

⁵⁴⁸ Goodich, s. 16.

⁵⁴⁹ Johannes of Marienwerder, *Miracula B. Dorotheae*, in AA.SS, XIII: 566; ayrıca bkz. Goodich, s. 54.

bulunanlar kilise tarafından doğrudan küfür ve sapkınlıkla itham edilmiştir.⁵⁵⁰ Örneğin, azizler kültünü eleştiren Katharlar, Valdocular, Özgür Ruh(un) Kardeşleri ve Stedingerler gibi bazı kilise karşıtı gruplar Roma Katolik Kilisesi tarafından tekfir edilmiştir.⁵⁵¹

Ortaçağ geleneksel Hristiyan mucize anlayışının örneklerinden bir diğeri ise azizlere atfedilen “rüya ve vizyon (Görüm)” mucizeleridir. Ortaçağ Hristiyan mucize anlatısında ilahi müdahalenin bir başka şekli olarak rüya ile vizyon/görüm inancı öne çıkmaktadır. Bu inanç, Hristiyanlık başta olmak üzere Yahudilik⁵⁵², İslâm ve paganlar gibi Ortaçağ’ın çeşitli inanç biçimlerinde versiyonları görülen bir öğretilerdir. Hristiyanlığa bu değerlerin özellikle Yahudi ve İslâm etkisiyle girdiğini düşünenler bulunmaktadır.⁵⁵³ Hristiyanların bu deneyimler aracılığıyla görünür olandan yola çıkarak görünmeyeni gösterme (anagojik) ve müdahaleci gücü daha anlaşılır kılmak için simgesel bağlamda ifade etme (alegorik) çabaları dikkat çekmektedir. Din adamlarının, soyluların, köylülerin ve şehirlilerin, erkek ve kadınların, yetişkin ve çocukların, kısacası tüm sosyal sınıfların hem ilahi hem de şeytanî güçler tarafından ziyaret edildiğini ima eden binlerce rüya bu konuda kullanılmıştır.⁵⁵⁴ Rüya⁵⁵⁵ ve vizyonların, bireylerin hayal gücünü dolduran semboller ve imgeler içerdiği kabul edilmiştir.⁵⁵⁶

Tanrı’nın insanlarla iletişim kurma aracı olarak açıklanan rüya ve vizyonlar⁵⁵⁷, farklı şekillerde kategorize edilmektedir. Bu bağlamda, Tanrı’nın rüya ve vizyon vasıtasıyla insanları; kötülükten döndürmek, gururdan uzak tutmak, canlarını çukurdan (ölüler ya da ölümler diyarı⁵⁵⁸) korumak ve hayatlarını ölümden kurtarmak gibi nedenleri olduğu ileri sürülmektedir.⁵⁵⁹

⁵⁵⁰ Goodich, s. 56-57; Polat, *Katolik Hristiyanlık’ta Azizlik ve Azizler*, s. 149-153.

⁵⁵¹ Goodich, s. 63-64.

⁵⁵² Yahudilikte, rüya ve vizyona güvenmenin evrensel olduğu iddia edilmektedir. Bununla birlikte hem Yahudi filozof Maimonides’in hem de Hristiyan teolog Aquinas’ın bu tür deneyimlere karşı rasyonalist yaklaşımlarının benzer olduğu ileri sürülmektedir. Bu bağlamda Köln’lü bir Yahudi’nin oğlu olan din değiştirmiş Cappenberglî Hermann’ın (ö.1160) otobiyografisi, rüya ve vizyonlar hakkında yorumlar içermektedir. Bu yorumların, Yahudi ve Hristiyan tefsiri arasındaki temel farkları yansıtmayı amaçladığı iddia edilmektedir. Buna göre, rüya ve vizyonlar konusunda Yahudilerin yüzeysel, Hristiyanların ise anagojik ve alegorik oldukları belirtilmektedir. (Hermann of Schara, *Opusculum de conversione sua*, 4; ayrıca bkz. Goodich, s. 101).

⁵⁵³ Goodich, a.g.e., s. 100.

⁵⁵⁴ Steven Fischer, “Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams”, *Archiv für Kulturgeschichte*, 65, 1983, s. 1-20; ayrıca bkz. Steven Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

⁵⁵⁵ Protestanlarda özellikle Baptist gruplarda, uzman rüya yorumlayıcıları tarafından açıklanabilen rüyalar vahiy niteliğinde kabul edilmektedir. (Craig A. Evans & Stanley E. Porter (eds.), “Dreams” madd., *Dictionary of New Testament Background*, USA: InterVarsity Press, 2000, s. 927).

⁵⁵⁶ Goodich, a.g.e., s. 99.

⁵⁵⁷ Jones Breslin, *Tevrat, Zebur ve İncil’de Tanrı’dan Gelen Rüyalara Anlamak*, Rotterdam: Yaşam Kilisesi, 2013, s. 4; Buna karşın İslâm’da ise, rüya ve vizyon kavramları arasında etimolojik açıdan bir ayrımın olduğu dikkat çekmektedir. Buna göre, rüya, en genel anlamıyla uyku halinde meydana gelen görsel, işitsel ve duygusal durumlar olarak tanımlanırken, vizyon ya da görüm ise, uyanık iken meydana gelen haller olarak açıklanmaktadır. (İlyas Çelebi, “Rüya” madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s. 306-9).

⁵⁵⁸ Bkz. Eyüp 33:14-18.

⁵⁵⁹ Breslin, a.g.e., s. 5.

Bununla birlikte Hristiyan teologların çoğu rüya ve vizyonları “kurtuluş mucizesi” olarak değerlendirmekte ve onları gaybî mucizeler olarak nitelendirmektedir.⁵⁶⁰ Genellikle Hristiyanlıkta bu iki olayın kökeni daha çok Petrus⁵⁶¹ ve Pavlus’a (Şam vizyonu) dayandırılrsa da⁵⁶² aslında bu deneyimler Kutsal Kitap menşelidir. Kutsal metinlerde Mısır’da yaşamış olan Yakup’un oğlu Yusuf ile Meryem’in nişanlısı Yusuf olmak üzere iki farklı kişiden ve rüyalarından söz edilmektedir. Buna göre, Meryem’in nişanlısı Yusuf’un Tanrı tarafından birkaç rüya aracılığıyla mucizevî bir şekilde uyarıldığı ve hayatına yön verildiği rivayet edilmektedir. Bu anlamda rüyaların insanlar üzerinde birtakım mucizevî etkiler yaratarak, hayatlarının şekillenmesinde etkili olduğu kabul edilmektedir. Özellikle Ortaçağ Hristiyanlığında, bu deneyimlerin genellikle din değiştirmeye teşvik, ölüm veya askeri bir zafer gibi gaybi konularda önsezi, ölümlerle iletişim ve iyileştirme vb. işlevleri olduğuna inanılmaktadır. Örneğin, ilk dönem Hristiyan kilise babalarından Arnobius’un Hristiyanlaşması bu deneyimlerle bağlantılı olarak açıklanmaktadır. Aynı şekilde Montefalco’lu Clare’in (ö.1308) kanonizasyon kaydında dul bir kadının mucizevî bir şekilde iyileşmesi bu deneyimlerle ilişkilendirilmektedir.⁵⁶³ Yine Aziz Nicholas Tolentino’nun hapisshaneden rüya yardımıyla mucizevî bir şekilde kurtarıldığı papalık kanonlarında üç ayrı rapor şeklinde sunulmaktadır.⁵⁶⁴ Bu deneyimleri, doğrudan bir mucize olarak, altıncı yüzyılın ikinci yarısından sonra Büyük Gregory’nin telaffuz ettiği belirtilmektedir.⁵⁶⁵ Daha sonra skolastik teolog Peter, azizler kültüründe rüya veya vizyon (görüm) gibi mucizevî olaylara dikkat çekmiş ve bizzat kendisinin de bu deneyimleri yaşadığını ileri sürmüştür.⁵⁶⁶ Aziz Gerald’ın “*Tanrı’nın rüyalarındaki vizyonları asla boş değildir.*”⁵⁶⁷ ifadeleri rüya ve vizyonları bir kült

⁵⁶⁰ Breslin, a.g.e., s. 33-35.

⁵⁶¹ Elçilerin İşleri 10:1-16.

⁵⁶² O dönemde İsa’ya ve öğrencilerine karşı bir tutum içerisinde olan Saul olarak bilinen Pavlus, İsa’nın çarmıha gerilmesinden sonra da bu tutumunu devam ettirmiştir. Ancak bir gün Şam’a İsa taraftarlarını tutuklamak için giderken yolda bir vizyon yaşadığını, buna bağlı olarak, gözlerinin kör olduğunu ve üç gün boyunca göremediğini iddia ederek, bunun etkisiyle hakikati bulduğunu ve İsa’ya iman ettiğini ileri sürmüştür. (Elçilerin İşleri 9:1-9) Hristiyanlıkta bu vizyonun Pavlus’un dönüşümünde mucizevî bir etkiye sahip olduğuna inanılmaktadır. (Ayrıntılı olarak bkz. Şinasi Gündüz, *Pavlus :Hristiyanlığın Mimarı*, 5. basım, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 39-54). Ayrıca, Hristiyan kutsal metinlerinde, Hananya adındaki İsa’nın öğrencisi olarak bilinen kişinin mucizevî rüyası da aktarılmaktadır.. Buna göre, rüyada İsa, Hananya’ya Saul (Pavlus) adındaki kişiyi bulmasını ve ona yardım etmesini emrederek, o kişinin İsa’nın adını diğer milletlere tebliğ etmek için seçilmiş önemli bir görevli olduğu haberi verir. (Elçilerin İşleri 9:10-19). Buradan da anlaşılacağı üzere Hristiyanlıkta hem Pavlus’un vizyonu hem de Hananya’nın rüyası mucizevî olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan Hristiyanların çoğu Pavlus’un vizyonunu onun ilk mucizesi olarak kabul etmektedir. (Robert Lee Hamblin, “Miracles in the Book of Acts Preaching Source”, *Southwestern Journal of Theology*, sy 17, 1974, s. 4-5).

⁵⁶³ Enrico Menesto, *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Spoleto: Fondazione Centro Italiano Di Studi Sull’alto Medioevo, 1984, s. 405.

⁵⁶⁴ Bkz. Nicola Occhioni, *Il processo per la canonizzazione di St. Nicola da Tolentino*, Roma, 1984.

⁵⁶⁵ Goodich, a.g.e., s. 106.

⁵⁶⁶ Venerable Peter, *De miraculis*, in PL, 938A.

⁵⁶⁷ Venerable Peter, *De miraculis*, in PL, 938A.

haline getirmek için dayanak yapılmıştır. Ortaçağ hagiografilerinde, rüyalar ve vizyonların azizler ve çeşitli rollerine vurgu yapılmaktadır.⁵⁶⁸ Ayrıca Hristiyanlıkta rüya ve vizyonların/görüntülerin, teolojik veya felsefi sorunların çözümü ve yeni teolojik temaların dile getirilmesi gibi birçok amaca hizmet ettiği de anlaşılmaktadır. Örneğin, Bebek İsa ve İsa'nın Cesedi (Lat. Corpus Christi) gibi yeni kültler, on üçüncü yüzyılda aziz kadınlar ve diğer bazı kutsal kişiler tarafından görülen bu tür rüyalar aracılığıyla propaganda edilmiştir.⁵⁶⁹ Ancak resmi öğrenim eksikliğinden dolayı teolojik etkilerin sınırlı kaldığı ve yalnızca İsa Mesih aracılığıyla iddia edilen rüya ve vizyonların etkili olduğu aktarılmaktadır. Öte yandan bu dönemde özellikle bu tür deneyimlerin daha çok politik yönden zayıf kişileri güçlendirmeye hizmet ettiği iddia edilmektedir.⁵⁷⁰

Ortaçağ mucize tipolojilerine atfedilen ve çeşitli hastalıkların iyileştirilmesinde etkili olduğu ileri sürülen bu deneyimlere papalık kanonlaştırma kararlarında ilk başta yer verilmemiştir. Nitekim bu deneyimlerin daha sonra toplum nazarında rağbet görmesi ve sosyal, siyasi ve dini alanlarda etkili olması papalığın bu konuda fikir değişikliğine neden olmuştur. Bu bağlamda bazı papalar (III. Innocent, X. Gregory gibi) rüya ve vizyonlardan sıkça bahsetmeye başlamış ve bu deneyimleri kanonlaştırmada azizliğin önemli bir kriteri olarak kabul etmiştir.⁵⁷¹ Bazı teologlar tarafından papalığın bu tutumu siyasi bir amaç olarak düşünülmüş ve onlardan şüphe duyulmuştur.⁵⁷² Nitekim papalık bu deneyimleri meşru onaylanmış mucize olarak kabul etmiş, onları taumaturjik⁵⁷³ tedavinin bir bileşeni olarak açıklamış ve bir azizin kanonlaştırılmasında kesin bir delil saymaya devam etmiştir.⁵⁷⁴

Son tahlilde, rüya ve vizyonların özellikle on üçüncü yüzyıldan sonra papalık tarafından mucizenin temel unsurlarından biri olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu nedenle hemen her kanonizasyon duruşmalarında bu deneyimlere rastlanmaktadır. Ancak, rüya ve vizyon mucizelerinin, merak uyandıracak ve inanmayanları dine döndürecek ya da inananların imanını güçlendirecek halka açık bir olay olması yönündeki teolojik talep bazı olumsuzluklara yol açmıştır. Öyle ki, Hristiyanların çoğu arasında bu deneyimlerin kutsallıklarında bir değer kaybı olmuştur. Ancak yine de Ortaçağ Hristiyanlığında bu deneyimler genel olarak mucizeler gibi

⁵⁶⁸ Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, s. 2-4; ayrıca bkz. Goodich, a.g.e., s. 101-102.

⁵⁶⁹ Thomas Agni de Lentino, *Vita Petri Martyrii*, in AA.SS, III, s. 694.

⁵⁷⁰ Goodich., s. 100.

⁵⁷¹ Goodich, s. 101-106; ayrıca bkz. William of Tocco, *Vita Thomae*, in *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, ed. Dominic Prümmer, Toulouse, 1911, s. 146.

⁵⁷² Goodich, s. 112.

⁵⁷³ "Azizlerin mucizeler gerçekleştirebileceği sözde yeteneği" anlamına gelmektedir.

⁵⁷⁴ Franz Cumont, *Analecta bollandiana*, 16, 1897, s. 457; Goodich, s. 75; 115.

imana etki eden önemli unsurlar olarak kabul edilmekte ve Tanrı'nın insanlara bir sevgi ve merhamet işareti olarak görülmektedir.

4. Papalığın Mucize İddialarını Denetleme Çabası: Kanonlaştırma Politikaları

Kanonlaştırma dosyalarındaki mucize koleksiyonları, Ortaçağ Hristiyan mucize inançları açısından temel belge niteliğine sahiptir. Azizlik derecesine yükseltme veya aziz ilan etme olarak da adlandırılan kanonlaştırma (lat. “Canonizatio”), Hristiyanlıkta kilise mensubu olarak ölen bazı belirli kişilere karşı saygı ya da hürmet duyulabileceğine yönelik (lat. “veneratio”) “bir papalık beyanı” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁷⁵ Bugün Roma Katolik Kilisesi'nde bu terim, ölen bir kişinin aziz olduğunu beyan ettiği ve bu kişinin “kanon”⁵⁷⁶ adı verilen tanınmış azizler listesine dahil edildiği işlem olarak açıklanmaktadır.⁵⁷⁷ Papalığın kanonlaştırma yasalarında belirli bir mucizeden söz edilmese de, mucize hikâyelerinin tümü, ister Yahudiler, sapkınlar, kâfirler olsun ister inançlarından soğuyan Hristiyanlar olsun azizi veya onun mucizelerini küçümseyenlere bir uyarı niteliğine sahiptir.⁵⁷⁸ Bununla birlikte temel metot olarak kronolojik sıra ve türün dikkate alındığı kanon kayıtlarında aktarılan mucizevî olaylarda daha çok iyileştirme mucizeleri öne çıkmaktadır. Bu konuda daha çok Ortaçağ toplumunun içerisinde bulunduğu şartlar etkili olmuştur.⁵⁷⁹ Bu bağlamda Papalığın kanonlaştırma politikaları, hızla artan mucize iddialarını kontrol altına almak ve kabul gören mucizelere resmiyet kazandırmak olarak değerlendirilebilir. Bu ön bilgiler ışığında kanonlaştırma politikaları çerçevesinde azizler ve mucizeleri iddialarına dair Kilise'nin ve papalığın tutumları ele alınacaktır.

4.1. Kanonlaştırma Öncesi Gelişmeler

Ortaçağ Hristiyanlığının mucizeler ile anılması özellikle de azizlerle ilgili mucizelerin öne çıkarılması birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Bu noktada Kilise'nin İsa Mesih mucizelerinden ziyade daha çok azizler ve mucizeleri öne çıkarması ve özellikle Clairvaux Bernard, Victor Hugh ile Venarable Peter gibi bazı Ortaçağ teologlarının azizler mucizelerine dair söylemleri azizlik ve mucize ile ilgili iddiaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bilhassa

⁵⁷⁵ Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, s. 94-96; “Azizleştirme”, *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 11/02/2023, <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Azizle%C5%9Firme&oldid=24854138>.

⁵⁷⁶ Kanon, Roma Katolik Kilisesi'nin kendi içindeki düzenlemeleri yürütmek üzere oluşturmuş olduğu kanunları anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Kısaca bu kavrama Kilise Hukuku kanunu da denilmektedir. (“Papalık Kanonu”, Erişim Tarihi: 11/02/2023, <https://tr.economy-pedia.com/11040297-canon-law>).

⁵⁷⁷ Clare Copeland, “Saints, Devotions and Canonisation in Early Modern Italy: Saints, Devotions and Canonisation”, *History Compass* 10 (3), 2012, s. 260-61.

⁵⁷⁸ B. Ambrosii Massani, *Processus canonizationis*, in AA.SS, November IV: 597; B. Ambrosii Massani, *Processus canonizationis et legendae variae*, 7, Quaracchi: in Analecta Franciscana, 1951, s. 399; Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler* s. 96-103;

⁵⁷⁹ R. C. Finucane, “The Use and Abuse of Medieval Miracles”, *History*, 60(198), 1975, s. 4.

Aziz Bernard'ın "azizlerin mucizeleri kadar onları örnek almanın da önemli olduğu"⁵⁸⁰ ifadesi diğer teologları da etkilemiştir. Öte yandan Bernard'ın, "yakın arkadaşım" diye nitelendirdiği Armag Malachy'nin bedenine kutsiyet atfederek onun mucizelerle dolu olduğunu ileri sürmesi ve hatta "Malachy'nin mucizesi kendisiydi" demesi bu iddiaların önünü daha da açmıştır.⁵⁸¹

Kilise'de "sahte azizler" ve "sahte mucizeler" problemi iki ana sorun olarak ortaya çıkmıştır. Ortaçağ teologlarının pek çoğu, azizler gibi sihirbazların da birtakım olağanüstülükler gösterdikleri iddialarına dikkat çekerek, bu konuda karşı insanları uyarılmışlardır. Bunun yanında İsa Mesih'in ilk takipçilerinin (havariler, öğrenciler gibi) mucizeleri hakkında "sihir" iddiaları da görülmüştür. Ayrıca, teologlar, meleklerin, azizlerin, iblislerin ve sihirbazların daha yüksek bir otoriteden bağımsız olarak kendi başlarına mucizeler gerçekleştirebilecekleri iddialarına karşı da defalarca uyarıda bulunmuşlardır. Kilise ise, en çok sahte azizler ve mucize iddialarının artışından endişe duymuştur. Bu yüzden hem kiliseye olan inancın sarsılmasını engellemek hem de bu tür karşı düşünceleri kontrol altına almak için papalık tarafından kanonlaştırma politikası geliştirilmiştir.

4.2. Kanonlaştırma Politikası

Papalar tarafından yayınlanan resmi kanonlaştırma kararnamelerinin 10. yüzyıldan itibaren başladığı görülmektedir. Daha önce saygı duyulacak kişilerin yerel piskoposlar tarafından belirlenmesi nedeniyle bu kişilerin (azizlerin) resmi bir kararnameleri olmamıştır. Bu çerçevede 993 yılında Papa XV. John tarafından Augsburglu Ulrich (890-973) hakkında yayınlanan bir belge, "ilk papalık kanonlaştırma kararnamesi" olarak kabul edilmiştir. Bu ilk belgede noterin kullanıldığı dikkat çekmektedir.⁵⁸² Soruşturma kurulunda mucizevî olaylarla ilgili dönemin görüşlerine hâkim seçkin teologlar, kanıt kurallarına aşina noterler ve kilise hukukçuları yer almıştır. Böylece, sadece bu tür incelemeye tabi tutulan mucizelerin, kanonlaştırma sürecine dahil edildiği anlaşılmaktadır. Ancak tanıkların ifadeleri arasında herhangi bir çelişki bulunduğu takdirde, mucize reddedilmektedir. Örneğin, Assisi'li Francis'in stigmataları gibi tartışmalı bazı mucizeler incelemeye tâbi tutulmuş, azizlik davasından sonra 1237 yılına kadar Papa IX. Gregory tarafından onaylanmamıştır.⁵⁸³ Bu anlamda azizlerin kültürünü sağlam bir yasal temele kavuşturma girişimi olarak bu kanonlar, papalığın daha tekdüze

⁵⁸⁰ Bernard Clairvaux, "In Natali Sancti Victoris: Sermo Primus (On the Anniversary of St. Victor: First Sermon)", s. 30-31.

⁵⁸¹ Bernard Clairvaux, "Vita Sancti Malachiae (The Life of St. Malachy)", s. 370; ayrıca bkz. J.W. McKenna, "Popular Canonization as Political Propaganda: The Cult of Archbishop Scrope", *Speculum* 45, 1970, s. 601-23.

⁵⁸² Giusto Fontanini, ed., *Codex constitutionum suos summi pontifices ediderunt in solemnī canonizatione*, 1, Roma, 1729, s. 1-2.

⁵⁸³ André Vauchez, "Les stigmates de Saint François et leurs detracteurs", *Melanges de l'Ecole française de Rome. Moyen âge* 80, 1968, s. 595-625.

bir kanon yasası ve ceza yasası oluşturma çabasını göstermektedir. Bir diğer resmi kanonlaştırma örneği ise 1050 yılında kanonlaştırılan Toul’lu Gerard’ın (935-994) belgesidir. Bu belgede ise daha çok “tanıklık” prosedürü öne çıkarılmakta ve tanıklık kanonlaştırmanın temeli olarak nitelendirilmektedir. Buna göre, Tanrı tarafından gerçekleştirilen mucizelerin, güvenilir tanıklarla desteklenmesi esas alınmıştır.⁵⁸⁴ Örneğin, İmparator II. Henry, kanonlaştırma davasında (1152), mucizelerine güvenilir tanıkların tanıklıklarını kaydeden iki papalık delegesine atıfta bulunmuştur.⁵⁸⁵

İlk dönem Hristiyan kaynaklarında mucizelere dair bazı çalışmaların kanonlaştırma politikasının kaynağını teşkil ettiği kabul edilir. Bu hususta dördüncü yüzyıllarda Hippo piskoposu Augustinus tarafından kaleme alınan, azizler ve kalıntılarına dair mucizelerin kayıt altına alındığı “Libri Miraculorum” (*Mucizeler Kitabı*) adlı çalışma önemli bir kaynak niteliğine sahiptir.⁵⁸⁶ Aynı şekilde Ortaçağ teologlarından Clairvaux Bernard’ın otobiyografisini anlatan ve gerçekleştirdiği iddia edilen mucizeler hakkında bilgi veren “Vita Prima” (*Önceki Hayat*)” adlı eser de kaynak niteliğinde bir başka çalışmadır. Ancak on üçüncü yüzyılda yayınlanan ve papalığın ilk resmi kanonlaştırmalarından biri olarak kabul edilen Papa III. Innocent’in “Gilbert Sempringham” adlı mucize dosyasında Benard’ın bu mucizelerine yer verilmediği belirtilmektedir. (12 Ocak 1199). Ortaçağ teologları papalığın kanonlaştırmada ilk elden deneyim kriterine önem verdiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu kanon belgesi, papalığın kanonlaştırma konusunda hangi kanıtlara itibar ettiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁸⁷ Bu yüzden papalık tarafından kanonlaştırma prosedürlerinde, mucizelerde gerekli olan sadece dışsal kanıtlar değil, aynı zamanda iyileştirmeyi gerçekleştiren kişinin içsel erdemleri de dikkate alınmaktadır. Ayrıca ilk elden kanıtların mucizelerin öznelere tarafından verilmesi gerekliliğine de vurgu yapılmaktadır. Bu dosyada yer alan kanonlaştırma şartlarına dair veriler genel olarak papalık kanonlaştırma prosedürlerini yansıtmaktadır. Buna göre, bir kanonlaştırma yasasında: iyileşenin adı, yeri, statüsü, durumu ve tedavi şekli; ayrıca tanıklar hakkında ayrıntılar ve ilgili azizin fazilet itibarı gibi bilgiler kaydedilmektedir.⁵⁸⁸ Komisyonun tanıklık noktasında, aziz ya da mucizeleri hakkında bilgi sahibi olan herkesten, “kendileri görmüş ya da duymuş, başkalarından duymuş, onlara kanıtlanmış veya kendi deneyimleri aracılığıyla

⁵⁸⁴ Adelferio, *De adventu Trantum, obitu, miraculis Nicolai*, in AA.SS, June, 246C.

⁵⁸⁵ Fontanini, *Codex constitutionum suos summi pontifices ediderunt in solemnem canonizationem*, 13 (no. 9).

⁵⁸⁶ M. Rusecki, *Cud wchres cijan stwie (Miracle in Christianity)*, Lublin: TN KUL, 1996, s. 121; Bugün bu uygulama, Katolik Kiliselerinde halen daha devam etmektedir. (Danuta Shanzer, “So many Saints—So Little Time: The Libri Miraculorum of Gregory of Tours,” *Journal of Medieval Latin*, 13, 2003, s. 19-60).

⁵⁸⁷ E.W. Kemp, *Canonization and Authority in The Western Church*, London: Oxford University Press, 1948, s. 134.

⁵⁸⁸ Kemp, a.e., s. 140-42; ayrıca bkz. Ward, “Miracles in The Middle Ages”, s. 161.

yazılmış” birtakım mektuplar talep ettiği görülmektedir.⁵⁸⁹ Tanıkların tanıklıklarını doğrulamak için papalık tarafından belirlenmiş on üç sorunun yöneltildiği dikkat çekmektedir: tanıgın; birincisi, azizi ne kadar tanıdığı; ikincisi, azizin mucizeleri hakkında bilgilerinin kaynağı; üçüncüsü, söz konusu mucizelerin doğa kanunlarına aykırı olup olmadığı; dördüncüsü, mucizeleri isteyenlerin hangi kelimeleri kullandığı veya Tanrı’ya nasıl dua ettiği veyahut azizin nasıl söylendiği; beşincisi, söz konusu mucizelerde doğaya ait herhangi bir maddenin (ot, taş vb.) veya tıbbi bir malzemenin kullanılıp kullanılmadığı; ve söz konusu mucizelerin işleyişine büyü veya hile (hurafeler) veyahut aldatma biçimleri (sahtekârlıklar) katılıp katılmadığı; altıncısı, söz konusu mucizeler gerçekleştikten sonra dua eden, mucizenin gerçekleştiği kişilerde inanç ve bağlılığın artıp artmadığı veya Tanrı’yı yüceltip yüceltmediği; yedincisi, mucizenin gerçekleştiği kişinin yaşı ve sosyal durumu; nereden gelip nereye gittiği ve ebeveyn bilgileri; sekizinci, mucizeyi deneyimleyen kişi ile tanıklar arasında önceden bir ilişkinin olup olmadığı; eğer bir tanışıklık varsa ne sıklıkla bir araya geldikleri; dokuzuncu, mucizevî bir şekilde iyileşen kişi, hangi rahatsızlıktan muzdaripti, ne kadar sürede iyileştiği, mucizeden önce ne kadar zaman acı çekmiş olduğu, en son kaç gün önce böyle bir hastalıktan acı çekerken görüldüğü ve bu hastalıktan muzdarip olduğunun nasıl bilindiği; onuncu, bu kişinin mucizeden sonra tamamen iyileşip iyileşmediği ve tanıgın bu kişiyi ne kadar süre sonra sağlıklı olarak gördüğü; on birinci, olayın gerçekleştiği yıl-ay-gün-yer ve kimlerin orada olduğu, söz konusu mucizelerin sürekli ve olaydan sonra olup olmadığı; on ikinci, söz konusu mucizeler eğer olaydan sonra meydana geldiyse ne kadar zaman sonra gerçekleştiği ve o yerde tanındıkları; on üçüncü, söz konusu mucize hakkında halkın bilgisi olup olmadığı; eğer halkın bilgisi varsa, bu mucizenin gerçekleştiği söylenen yerlerde ve diğer yerlerde ne kadar zamandan beri var oldukları.⁵⁹⁰ Bunun yanında tanıgın azize dair gördüğü rüya da dikkate alınmış; ancak bu rüyanın kanıt olarak değerlendirilmesi için üç kez tekrarlanması şartı aranmıştır.⁵⁹¹ Bu sorular tek tek incelendiğinde papalığın, azizlerin ve mucizelerinin teolojik, felsefî ve fikhî standartlara uygun olarak güvenilirliğini arttırmak amacıyla hareket ettiği anlaşılmaktadır. Böylece papalık tarafından resmi kanonlaştırmada tanıklık kriterine belirleyici bir rol verildiği görülmektedir.

Papalık kanonlaştırma prosedürleri, bazı olayların doğal süreçlerde ortaya çıktığının ve bazılarının da ortaya çıkmadığının sağduyuyla kabul edilmesini ön şart görmektedir. Bu

⁵⁸⁹ Joseph Ziegler, “Practitioners and Saints; Medical Men in Canonisation Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries”, *Social History of Medicine* 12, 1999, s. 143.

⁵⁹⁰ S. Thomae Neapoli, *Miracula ex processu Thomae*, I, in AA.SS, t.y., s. 585-86; ayrıca bkz. Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 87-88.

⁵⁹¹ Goodich, a.g.e., s. 75.

nedenle kanonlaştırmalarda olayların hem olası olup olmadığı hem de gerçekleşmişse doğal mı yoksa mucizevî mi olduğu muhakeme edilmektedir.⁵⁹² Örneğin, Aziz Francis’in stigmata mucizesi genel olarak kabul edilse bile gerçekleşip gerçekleşmediği noktasında birtakım tartışmalar devam etmektedir.⁵⁹³

Ayrıca kanonlaştırma prosedürlerine sonradan eklenen önemli bir madde ise, mucizeleri gerçekleştirenlerin “erdem kanıtına” dair bilgilerdir. Öyle ki bu madde daha sonra kanonlaştırmanın çekirdek kriteri haline gelmiştir. Örneğin, bu prosedürü yerine getiremeyen Bernard başta olmak üzere, Aziz Guinefort ve Aziz Rosamund gibi yerel azizlerin mucizevî kimlikleri onaylanmamıştır. Aynı şekilde kronolojik sıra ve tür prosedürü bakımından eksikliği tespit edilen Thomas Cantilupe’ye atfedilen mucizeler dosyası kanon komisyonu tarafından reddedilmiştir.⁵⁹⁴ Bu bağlamda papalığın kanonlaştırma uygulaması ile azizlerin mucizelerine dair iddiaları hemen kabul etmediği ve hatta bazılarını reddettiği görülmektedir. Kanonlaştırma için kabul edilen mucizenin klasik ve kabul edilebilir açıklamalarının yer aldığı III. Innocent’in “Gilbert Sempringham” adlı kanon dosyası sistemli bir kanonlaştırma örneği olarak görülmektedir.

Sonraki yüzyıllarda bu kanonlaştırma prosedürleri giderek düzenli bir hal almıştır. Böylece sadece Roma Katolik Kilisesi tarafından onaylanan, tam belgelerle desteklenen ve mucizevî yargılama standartlarına uyan mucizeler kabul görmüştür. Bu nedenle genel anlamda kanonlaştırma, Papalığın normal halk tarafından görülen mucizeler ile teolog ya da doğa filozofu gibi donanımlı kişiler tarafından görülen mucizeler arasında bir ayrım yapma çabası olarak görülmektedir. Aquinas mucizeyi Tanrı’nın iradesinin teyidi olarak görür ve bunu kraliyet mührüne benzetir. Bu karşılaştırma azizlerle ilgili kanonlaştırmalarda Katolik Kilisesi’ne örnek olmuştur. Aquinas döneminden itibaren kanonizasyon sürecinde bir olayın mucize olup olmadığını kanıtlama prosedürleri daha katı hale getirilmiştir.⁵⁹⁵ Papalık, kanonlaştırma politikası doğrultusunda yaptığı mucize kaydının yegâne amacının, yaşayan bir insanda Tanrı’nın görkemini göstermek olduğunu ileri sürmektedir. Bu yüzden yeni kanonizasyon sürecinde, ilk kanonlaştırma prosedürlerinin aksine tanığın sadece gördüklerini söylemesi yeterli olmayıp, iyileşenlerin beyanı ve azizin erdemli yaşantısı da dikkate

⁵⁹² Justice, a.g.e., s. 7.

⁵⁹³ Justice, s. 6.

⁵⁹⁴ Finucane, “The Use and Abuse of Medieval Miracles”, s. 5.

⁵⁹⁵ Pawlikowski, “The History of Thinking About Miracles in The West”, s. 1231.

alınmaktadır. Bu yeni kurallar daha sonra papalık kanonlaştırma politikasının iki önemli kriteri haline getirilmiştir.⁵⁹⁶

On dördüncü yüzyıla gelindiğinde özellikle Papa VI. Clement'in vasiyetiyle teolojik görüşe uygun kanonik uygulamalar en üst seviyeye ulaşmıştır. Nitekim sahte mucizeler ile azizlerin gerçek mucizeleri arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koyan Clement'in argümanları papalık kanonlaştırma politikasının teorisi ve pratiği olarak model alınmıştır. Clement, papalık görevini üstlenmeden önce Hristiyanların örnek alabileceği İsa ve azizlerle ilgili "treasury of good works" (*iyi işler hazinesi*) doktrini ilan etmiştir. Clement, papalığın kanonlaştırma uygulamasında hangi adayların kanonlaştırmaya layık olduğunu bu doktrinle belirlemiştir. Yine Clement, teologlar ve vaizler tarafından dile getirilen azizler kültü teolojisini papalık politikası haline getirmiştir. Clement'in mucize argümanlarında dikkat çeken önemli bir başka nokta ise mucizenin doğası hakkında gerçek mucizeler ile sihir arasında belirgin farklar ortaya koymasıdır. Bu konuda o, genellikle Thomas Aquinas ve Admont Engelbert'in mucize ile ilgili görüşleriyle paralellik göstermektedir.⁵⁹⁷ Clement'in argümanlarının çoğu çocuklara ilişkin mucizelerden oluşmaktadır. Bunun üzerinde ise dönemin etkisiyle hastalıklar açısından daha çok çocukların öne çıkması ve mucizevî bir şekilde iyileşmeleri veya iyileştirilmeleri anlatıları etkili olmuştur. Clement, argümanlarında mucize türlerini sınıflandırmakta ve mucizelerin performansının kutsallığı kanıtlayıp kanıtlamadığı üzerinde durmaktadır. Çünkü o, kutsal yazılarda açıkça Tanrı'nın iradesine uymayan işini yapmayan kişiler tarafından mucizelerin gerçekleştirilmesinin örnekleri bulunduğu için mucizelerin yeterli gerekçe olmadığını savunmaktadır. Sihirbazlar şeytanla iş birliği yaptığından, şeytanın da doğada potansiyel gücü olduğundan bu iş birliği sonucunda cahil kişilere mucize gibi görünebilecek eylemler gerçekleştirebilirler şeklinde düşünmektedir. Clement, bu durumu "illüzyon" olarak açıklamaktadır. Buna bağlı olarak bu geçici, sahte olan mucizeler ile azizlerin (Aziz Yves gibi) kalıcı, gerçek mucizelerini karşılaştırmaktadır.⁵⁹⁸ Ona göre, "*tüm mucizeler harika olabilir, ancak tüm harikalar mucize değildir.*"⁵⁹⁹ Clement'in skolastik teologlar gibi "miraculum" (mucize) ile "mirabilia" (el çabukluğu, güneş tutulması veya çekim) arasında bir ayrım yapmak için Aristoteles'in öğretilerine (mıknatısın çekim kuvveti) dayandığı anlaşılmakta ve böylece mucize ile "harika" ayrımı yaptığı görülmektedir. Clement'e göre en

⁵⁹⁶ Aktr. Ward, "Miracles in The Middle Ages", s. 161-62; ayrıca bkz. David Jones, ed., "Saint Richard of Chichester: The Sources for his Life", *Sussex Record Society*, Çev. David Jones, 73, Lewes, 1993; Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 30.

⁵⁹⁷ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 43.

⁵⁹⁸ VI Clement, *Collationes*, 33rb; 34r; 35r; 37v.

⁵⁹⁹ VI Clement, *Collationes*, 33v.

büyük mucizeler, doğanın gerçekleştiremeyeceği mucizelerdir; örneğin, iki cismin aynı anda aynı yeri işgal etmesi, aynı nesnenin aynı anda hem hareket etmesi hem de durması ya da denizin ikiye yarılması gibi. Buna göre, kanonlaştırmada genellikle mucizeler, “doğa üstü müdahale” olarak açıklanmaktadır.⁶⁰⁰

On dördüncü yüzyıldan itibaren yeni bir azizin kanonlaştırılması işlemi, papa ve kilisenin önde gelen din adamları tarafından övgü dolu vaazlarla halka ilan edilmeye başlanmıştır. Örneğin, Fransisken tarikatının lideri olarak bilinen Assisi’li Francis’in azizliği ve stigmata mucizesi de bu şekilde ilan edilmiştir. Aynı şekilde Thomas Aquinas ve Peter Martyr gibi figürlerin de azizliklerinin bu şekilde ilan edildiği ileri sürülmektedir.⁶⁰¹ Vaazlarda kanonlaştırılmış bir azizin mucizeleri İsa Mesih’in mucizeleriyle özdeşleştirilerek anlatılmaktadır. Örneğin, Aziz Anthony’nin mucizelerinden alıntı yapılarak İsa Mesih’in mucizelerine benzetilmekte ve her birine ahlâkî bir yorum yapılmaktadır. Meselâ İsa Mesih’in denizleri sakinleştirmesi, Anthony’nin sayıları azalan denizcileri kıyıya çıkarmasına, yani onları inançlı bir hayata yönlendirmesine benzetilmektedir. İsa Mesih’in bir felçliyi iyileştirmesi, Anthony’nin bir kâfiri Katolik inancına dönüştürmesine benzetilmektedir. İsa’nın ölülerini diriltmesi ise Anthony’nin inananı ruhsal ölümden (Tanrı’dan uzak kalmış günah içinde bir beden) kurtarmasıyla özdeşleştirilmektedir. Daha sonra kanonlaştırma politikalarında azizlerin mucizeleri vurgusu neredeyse kaldırılarak daha çok azizlerin ahlâkî erdemlerine odaklanıldığı görülmektedir. Nitekim çağdaş azizlerle ilgili vaazlarda azizlerin mucizelerine dair yapılan atıfların azaldığı dikkat çekmektedir. Böylece papalığın inananları azizin sözde doğaüstü güçlerinden ziyade onun örnek hayatı hakkında düşünmeye teşvik etme arzusu öne çıkmaktadır. Ancak bazı sapkın gruplar tarafından bu davranış şüphecilik ve hatta küçümseme olarak değerlendirilmiştir. Radulphus Ardens’in “*Mucizeler hem iyi hem de kötü (kişiler) tarafından gerçekleştirilebilir.*”⁶⁰² sözleri kötü kişilerin bile mucizeler gerçekleştirebildikleri olgusunu hatırlattığı için kanonlaştırmada bir azizin mucizeleri azizliğinin kabulünde kesin kanıt olarak görülmemiştir. Ayrıca kanonlaştırmada bazı mucizelerin faydalı olabileceği ancak hayranlık uyandırmayacağı ve bazen de yararsız ve hatta zararlı olabileceği hususu da göz önünde bulundurulmaktadır. Böylece tüm mucizelerin imana sevk etmeyeceği belirtilmektedir. Örneğin, Magi ve Deccal’ın sözde mucizeleri hayranlık uyandırıcı bulunsa da geçici olduğu ve imana yönlendirici olmadığı kabul edilir. Papalık bu tür mucizelerin kalıcı olmadığını ve geçici

⁶⁰⁰ Ayrıntılı olarak bkz. Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 75.

⁶⁰¹ Goodich, s. 30.

⁶⁰² Ardens, *Speculum naturale*, 3240, 134ra.

bir amaca hizmet ettiğini belirterek, “şeytanın bir aldatmacası” olduğunu ileri sürmüştür. Buna karşın İsa Mesih’in ve azizlerin mucizelerini ise “şaşkınlık uyandıran, doğanın normal akışının dışında gerçekleşen (Lat. *praeter ordinem naturae*), imana vesile olan, teselli sağlayan, Hristiyanların hayranlığını ve övgüsünü cezbeden kalıcı olağanüstülükler” şeklinde açıklamaktadır. Yine bu mucizelerin, “insan sanatını ve becerisini aşan, alışlagelmişin dışında, doğanın sınırlarını aşan, yoktan var olan ve benzersiz, özel bir talep olmaksızın sadece Tanrı’nın iradesiyle gerçekleşen olaylar” olduğu belirtilmiştir.⁶⁰³ Diğer taraftan azizlerin mucizelerinin kaire korku salan bir niteliğe sahip olduğu da ileri sürülmüştür.⁶⁰⁴ Papalık tarafından mucizeye yüklenen bu genel anlam kanonlaştırmada bir prosedür olarak kullanılmıştır.

Öte yandan papalık politikası, kanonlaştırma sürecini ideolojik düşmanlarına karşı bir araç olarak kullanmayı amaçlamıştır. Nitekim Papa III. Innocent’in kanonlaştırma yasası, Catharlar ve Patatenesler gibi kilise karşıtı sapkınlar karşı azizlerin şaşırtıcı mucizelerini savunur.⁶⁰⁵ Bu itibarla papalığın kanonlaştırma politikasını daha çok kendi emelleri doğrultusunda, sapkınlar karşı kullandığı görülmektedir. Kanonlaştırmaya ile birlikte Ortaçağ hagiografisi ve mevcut tüm medya araçları kiliseye karşı olan sapkın gruplarla ve doktrinleriyle mücadele etmiştir.⁶⁰⁶

Papalık halkın mucize algısıyla teolog ya da doğa filozofu gibi donanımlı kişilerin mucize algısı arasında bir ayrım yapmaya çalışmıştır. Bu nedenle Kilise, aşırıya giden mucize iddialarını kontrol altına almak ve mucizeleri merkezden koordine etmek için kanonlaştırma politikasına önem vermiştir. Bu anlamda kanonlaştırmayı kilisenin doğaüstü ve doğal dünyaya resmi bir müdahalesi olarak yorumlayanlar olmuştur. Kanonlaştırmada bir azizin mucizelerinden ziyade erdemleri ve güzel ahlâkı üzerinde durulmaktadır. Kanonlaştırma belgeleri vaazlarda etkin bir şekilde kullanılmıştır. Fakat vaizlerin ve hagiografların yaptıkları özetler bazı sıkıntılara neden olmaktadır. Örneğin, Assisili Francis’in “Standart Vita et Miracula” (*Standart Yaşam ve Mucizeler*) adlı eserinde yer alan muhtevanın vaazlarda özetlenmiş olması doğaüstü olanın rolünü göz ardı etmesine sebep olmuştur. Bunun asıl sebebi ise mucizelerin doğası hakkında dile getirilen bazı şüphelerdir.⁶⁰⁷

⁶⁰³ *Sermones de tempore*, Brussels, 1483, *Sermo XIII*; Francis of Meyronnes, *Sermones sanctorum et dominicales per totum annum*, Venica, 1493, *De sancto Ludovico*, fol. 104ra.

⁶⁰⁴ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 31.

⁶⁰⁵ III. Innocent, *Die Register Innozenz’ III*, ed. O. Hageneder, C.7, Roma, 1968, s. 528-30.

⁶⁰⁶ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 51.

⁶⁰⁷ Bkz. Thomas of Celano, *St. Francisci Assisiensis: Vita Et Miracula*, Berlin: Nabu Press, 2011.

Kanonlaştırma argümanlarında etkin bir role sahip olan skolastik teologlar, dönemin özellikle on dördüncü yüzyılın gelişen vaaz literatüründe daha kamusal sistematik bir mucize teolojisi geliştirmişlerdir. Daha çok Augustinus'un görüşlerine ve kanonlaştırma uygulamalarına dayanan bu mucize teolojisi, yerel yönetimler ve papalık himayesi altında, mucizenin usulüne uygun şekilde ve noterlerin uzman rehberliği altında rafine edildiği bir teoloji olarak ortaya çıkmaktadır. Buna karşın papalığın kanonlaştırma politikasında Aquinas'ın mucize konusundaki öğretilerinin etkili olduğunu savunanlar da vardır. Ancak Aquinas'ın Augustinus'un yakın takipçisi olduğu göz önünde bulundurulduğunda böyle bir ayırımın yapılması gereksiz görülmektedir.

Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışı hakkında en önemli bilgi kaynağı niteliğindeki kanonlaştırma raporlarının güvenilir olup olmadığı tartışılmıştır. Ayrıca bu listeler Ortaçağ toplumunun sosyal, siyasal, ekonomik ve dinsel durumu hakkında da bilgi vermektedir.⁶⁰⁸ Mucize listeleriyle ilgili sorunun bir kısmı bunların üretilme nedenlerinden kaynaklanmaktadır. Kilise hiyerarşisinin mensupları bu listeleri “azizliğin kanıtı” olarak derlemişler ve formüsel bir tarz geliştirmişlerdir. Bu nedenle ilk mucize listelerinde listenin yeniden gözden geçirilmesi düşünülmüştür.⁶⁰⁹ Öte yandan listedeki bazı mucize anlatılarındaki olayların gerçekte tıbbi bir müdahale olduğu anlaşılmıştır. Yine bazı derleyicilerin mucize anlatılarını kendi çıkarları doğrultusunda oluşturdukları görülmüştür. Örneğin, Aziz Thomas Becket'in konuşamayan kişiyi iyileştirdiğine yönelik kanon dosyası incelendiğinde böyle bir mucizenin kanıtlanamadığı görülmüştür.⁶¹⁰ Ortaçağ tarihçilerinden Robert Finucane, mucize alıcıları olarak görülen azizlerin üçte ikisinin köylülükten ve şehrli yoksullardan oluştuğunu kaydetmektedir.⁶¹¹ Bu azizlerin çoğunun birtakım siyasi nedenlerle aziz ilan edildikleri de ortaya çıkmıştır.⁶¹²

Papalık kanonlaştırma politikalarında objektiflik problemi de dikkat çekmektedir. Örneğin, bir azizin kanonlaştırılmasında papalık meclisine duklerin ve baronların baskı yaptıkları rivayet edilmektedir.⁶¹³ Kanonlarda yer alan mucize listelerinde sosyal statülerin dikkate alınarak bir ayırım yapıldığı anlaşılmaktadır.⁶¹⁴ Ayrıca kanon derleyicileri ya da kayıt görevlilerinin kendi düşüncelerini azizlerin mucizeleri hikâyelere ekledikleri görülmektedir.

⁶⁰⁸ Theilmann, s. 286.

⁶⁰⁹ Marc Bloch, ed., “La Vie de S. Edouard le Confesseur par Osbert de Clare”, *Analecta Bollandiana*, 41, 1923, s. 75-77.

⁶¹⁰ Benedict Peterborough, “Materials for the History of Thomas Becket”, ed. J.C. Robertson, *Rolls Series*, 7(67), 1885 1875, s. 57.

⁶¹¹ R. C. Finucane, *Miracles and Pilgrims*, Totowa: N.J., 1977, s. 143.

⁶¹² Josiah C. Russel, “The Canonization of Opposition to the King in Angevin England”, ed. C.H. Taylor, *Anniversary Essays in Medieval History*, 1929, s. 279-90.

⁶¹³ Goodich, a.e., s. 44.

⁶¹⁴ Blumenfeld-Kosinski, “Miracles and Social Status in the Middle Ages”, s. 232.

Bazı derleyici ve kayıt görevlilerinin isimlerinin de belli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu kişilerin kim olduklarının bilinmemesinden daha ziyade bir yetkilinin bir azizin mucizelerinin ne kadarını tespit ettiği ya da dışarıda bıraktığı önemli bir tartışma konusu olmaktadır. Örneğin, Aziz Becket'in mucizelerini kaydeden iki yetkiliden biri olan Canterbury'li William'ın bu azizin köylü kimliğinden dolayı mucizelerine çok az saygı duyduğu ve ön yargılı davranarak onun mucizelerini sınırlı tuttuğu ileri sürülmektedir.⁶¹⁵ Ortaçağ teologlarının pek çoğu bu tür sorunların yaygın olduğunu belirtmekte; mucizeleri derleyenlerin ya da kayıt görevlilerinin üst sınıfları ve din adamlarını alt sınıflara tercih ettiklerini belirtmektedirler.⁶¹⁶ 1206 yıllarında kanonların eklendiği “De inquisitionibus” (*Soruşturmalar*) ve “De testibus et attestionibus” (Yeminli Tanıklıklar) adlı kanon hukuk dosyaları mucize raporlarının güvenilirliğini belirlemek için kullanılan standart koleksiyonlar olarak değerlendirilmektedir.⁶¹⁷

John Wycliffe (ö. 1384), kanonlaştırmaya ilişkin eleştirisinde curia (mahkeme) üyelerinin ölümlerin kutsallığını gerçekten bilmelerinin imkânsız olduğunu ve tanıkların da ifadelerinin hiçbir şeyi kanıtlamayacağını savunmaktadır.⁶¹⁸ Ancak papalık ise aksine bunları kanonlaştırma prosedürü yaparak, gerçek aziz mucizeleri ile sahte olanları arasında bir ayırım yapmada ve engellemede kullandığını iddia etmektedir. Burada sahte mucizeleri engellemek yerine kilise eliyle sahte mucize yaratıldığı ve hatta çoğaltıldığı düşüncesi Wycliffe'nin mucizeler konusunda Roma Katolik kilisesine yönelttiği eleştirilerin merkezinde de yer almıştır.

Sonuç olarak, tüm kanonlarda ve mucize listelerinde göze çarpan çelişkiler ve eksiklikler, kanonistler tarafından önemsiz bir eksiklik olarak açıklanmaktadır. Nitekim birçok eleştirilere rağmen papalığın kanonları ve içerisindeki mucize listeleri, bugün bile Roma Katolik Kilisesi tarafından bir azizin mucizevî kanıtı olmaya devam etmektedir.⁶¹⁹ Kanonlardaki bu listelerin aynı zamanda okuyuculara ahlâkî dersler vermesi bunda etkili olmaktadır.

⁶¹⁵ Peterborough, “Materials for the History of Thomas Becket”, s. 202-3.

⁶¹⁶ Finucane, “The Use and Abuse of Medieval Miracles”, s. 5.

⁶¹⁷ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 73.

⁶¹⁸ John Wycliffe, *Triologus*, ed. Gotthard Lechler, Oxford, 1969, 3:30; ayrıca bkz. Goodich, a.g.e., s. 62.

⁶¹⁹ Theilmann, s. 288.

5. Roma Katolik Kilisesi'nin Öğretilerine Resmiyet Kazandırma Girişimleri: IV. Lateran Konsili ve Mucize (1215)

IV. Lateran Konsili, Roma Katolik Kilisesi'nin kabul ettiği Papa III. İnnocent'in tabiriyle “*Eski pederlerin saygı değer âdetine göre*” toplanan bir genel konsildir.⁶²⁰ Yahudilik başta olmak üzere İslâm ve bazı sapkın gruplara karşı Katolik inancını savunmak için toplanan bu konsilde papalık, dogmatik ve ahlâkî teoloji üzerinde durarak formüle ettiği yetmiş kararnameyi konseye sunmuştur. Papalık, bu kararnameler içerisinde mucizeler konusunda tavrını kesin bir şekilde ortaya koyarak, sapkınlara karşı alınması gereken önlemleri belirtmiştir. Mucizenin çağa uygun olacak şekilde açıklanmasının ve tanımlanmasının önemine vurgu yapan bu konsilde Roma Katolik Kilisesi'nin, bu inancı tekrar gözden geçirdiği görülmektedir. Ancak bu gözden geçirme daha çok kilise ile ilgili mucizelere resmiyet kazandırma şeklinde olmuştur. Bu başlık altında, mucizenin konsil öncesinde ve konsil kararlarında nasıl tanımlandığı ve bu tanımlamada bir değişiklik olup olmadığı ele alınacaktır.

5.1. Konsil Öncesindeki Gelişmeler

Roma Katolik Kilisesi, azizler ile ilgili mucizeler hakkındaki iddiaları ve karşıt görüşleri kontrol altına almak için uyguladığı kanonlaştırma politikasıyla istediği sonucu tam manada elde edememiştir. Aksine on ikinci yüzyılın başlarından itibaren Kilise'nin azizlerin kültleri ve kutsal emanetleri ile ilgili mucizeleri hakkındaki eleştiriler artarak devam etmiştir. Bunun üzerine Kilise çözüm üretmek için mucize anlayışını yeniden gözden geçirmek zorunda kalmıştır.⁶²¹ Roma Katolik Kilisesi'ni böyle bir adıma zorlayan etkenler dışsal ve içsel etkenler olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Dışsal etkenler özellikle Yunanca ve Arapça'nın öğrenilmesinden kaynaklanmaktadır. İçsel etkenler ise dışsal etkenlere bağlı olarak bazı teolog ve ruhban sınıfı mensuplarının Roma Katolik Kilisesi'nin mucize iddialarına ve azizler kültürüne karşı ciddi eleştirilerinden oluşmaktadır. Yani bu dönemde mucize anlayışının gözden geçirilmesi birincil olarak dışsal etkenlere bağlı olarak gerçekleşmiştir.

On ikinci yüzyılın başlarında özellikle Yunanca ve Arapça öğrenimi, Hristiyan dünyasında felsefî bir etkiye yol açmıştır. Yunan felsefesinin etkisiyle Hristiyan okullarına giren Aristoteles'in doğa yasaları kavramı, Hristiyan dünyasında kısa sürede önemli bir etki yaratmıştır. Bu etki özellikle Hristiyan mucize anlayışı üzerinde daha çok hissedilmiştir. Daha sonra bu etki, mucizelerin bu yasalara aykırı olarak yorumlanmasına yol açmıştır. Bu konuda,

⁶²⁰ Francis Dvorník (İng.) ve Soeur Jean-Marie (Fran.), *Konsiller tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*, Çev. Mehmet Aydın, 2. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019, s. 45.

⁶²¹ Bernhard Bron, *Das Wunder: das theol. Wunderverständnis im Horizont d. neuzeitl. Natur- u. Geschichtsbegriffe*, Bd. 2, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975, s. 78; ayrıca bkz. Michael Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 15-16.

bazı teologlar mucizeleri anlamada değişiklikler olabileceğini ve bu tür olayların doğa yasalarıyla ilişkisinin bu değişime sebep olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Hristiyan skolastik teologlardan Thomas Aquinas gibi düşünürler, mucize tanımlarında “doğal nedenler” ve “doğüstü nedenler” şeklinde bir ayırım yaparak, mucizenin “ilahi oluşu (doğal)” ve “doğanın güçlerine aykırı oluşu (doğüstü)” şeklinde iki farklı unsur ortaya koymuşlardır.

Öte yandan bir başka etki kaynağı ise Ortaçağ’ın ikinci yarısından itibaren Hristiyan mucize anlayışına yönelik İslâm dünyasından gelen ağır eleştirilerdir. İbn Sina (Avicenna) ile İbn Rüşd gibi İslâm düşünürleri, mucizeleri tanıma ve dini inançları mucizelere dayandırarak doğrulama konusunda Hristiyanları katı bir şekilde eleştirmişlerdir. Onlara göre, Hristiyanların doğüstü gerçekleri doğal argümanlarla kanıtlamaları asla mümkün değildir. Çünkü bu tür argümanlar, yalnızca basit ve cahil insanları iyi ve ahlâklı bir hayat sürmeleri için ancak teşvik edebilir. Bu anlamda Thomas Aquinas gibi önemli Hristiyan teologların mucize konusunda kişinin bilgi birikimine dikkat çekmesi Roma Katolik Kilisesi’nin yaklaşım ve uygulamalarında İslâmî etkinin varlığına işaret etmektedir.

Hristiyan mucize anlayışına ve Kilise’nin mucize iddialarına İslâm’dan başka bilhassa Yahudiler, putpeşter ve Petrobruşçular gibi bazı gruplar da karşı çıkmışlardır. Bilhassa Yahudilerin, Yeni Ahit’in mucizelerini kabul etmeyerek bu konuda Hristiyanlarla ciddi polemiğe girdikleri görülmektedir. Fransız filozof ve teolog William Champeaux (1070-1122), bu hususta Yahudilerin özellikle Hristiyanların “enkarnasyon mucizesine” karşı kışkırtıldıklarını ileri sürmektedir. Bununla birlikte Champeaux, Yahudi din adamlarının İsa’nın bir erkek eli değmeden bakire bir kadından doğma olasılığını sorguladıklarını aktarmaktadır.⁶²² Aslında Hristiyan için bu olasılık, Tanrı’nın her şeye gücünün yettiğinin bir alameti; kâinatın ve yeryüzünün Rabbi olduğunun bir habercisidir. Bazı Hristiyanlar bu tür mucizelere ek olarak havarilere ve azizlere verilen çok sayıda mucizeleri hem Tanrı’nın her şeye gücü yettiğinin hem de Hristiyanların inançları nedeniyle kendilerine bahşedilen lütfun bir kanıtı olarak düşünmektedir.⁶²³

Roma Katolik Kilisesi’nin mucize iddialarına ağır eleştiriler bazen iç dinamiklerden yani bazı Hristiyan gruplardan ve teologlardan gelmiştir. Örneğin, 12. ve 13. yüzyılların Batı Avrupa’sında ortaya çıkan ve Roma Katolik Kilisesi’nin görüşlerini reddeden Katharlar (katharizm), tüm görünür dünyayı reddederek, mucizeleri “şeytanın yaratılışı” olarak ifade etmiştir. Bu tarikat, kendi şehitlerine aziz muamelesi yaparken Roma Katolik aziz kültlerini bir

⁶²² William Champeaux, *Dialogus inter chrisitanum et judaeum de fide catholica*, in *PL*, s. 1054-55.

⁶²³ Hunt, “The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew”, 116.

tür “putperestlik” olarak nitelendirmiş ve reddetmiştir.⁶²⁴ Aynı şekilde Valdocular olarak bilinen Hristiyan bir grup da azizler tarafından gerçekleştirilen mucizelere sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Ayrıca bu grup, kiliseyi insanların mallarına zorla el koymak için mucizeler uydurmakla suçlamıştır.⁶²⁵ Hatta Valdocu rahipler, kilisenin savunduğu Roma Katolik azizler kültürünü “propter utilitatem temporalem” (*dünyevî menfaat*) olarak nitelendirmiştir. Ayrıca, Özgür Ruhun Kardeşleri (Brothers of the Free Spirit) adlı dini bir yapı ise, tüm Hristiyanların azizlik mükemmelliğine ulaşabileceğini savunarak, Roma Katolik Kilisesi’nin kendine özgü ileri sürdüğü azizler kültürünü reddetmiştir. Bu grup dışsal süsler olarak nitelendirdiği bu tür inançların tamamına karşı çıkmıştır. Ayrıca Strasbourg’daki bazı grupların da bu kültürten dolayı, “Hristiyanlık aptallıktır” ifadelerini kullandıkları rivayet edilmektedir.⁶²⁶ Öte yandan kilise içinde bazı ruhbanın da azizler kültürü aleyhine söylemlerde bulunduğu ileri sürülmektedir. Bu çerçevede bu din adamlarının insanlara, azizlere yakarışların hiçbir işe yaramayacağını tek yakarışın Tanrı’ya olduğunu savundukları aktarılmaktadır.⁶²⁷

Roma Katolik Kilisesi içerisinde laik eleştirmenler olarak bilinen bazı reformist teologların da Kilise’nin mucize anlayışını eleştirerek, azizler kültürüne karşı çıktıkları bilinmektedir. Guibert de Nogent, Salimbene de Adam ve John Wycliffe gibi reformistlerin saf halkı kandırmak ve kendilerini zenginleştirmek için mucizeler icat eden din adamlarından söz etmesi buna örnektir. Fransisken rahip Salimbene de Adam (1221-1290), beş nedene dayandırarak bu konuda Roma Katolik Kilisesi’ni eleştirmektedir: 1. Hastaların iyileşme umudu; 2. Meraklı olanların yenilik tutkusundan dolayı azizlerin türbelerine meyletmeleri; 3. Din adamlarının Fransiskenler gibi yeni dini tarikatları kıskanmaları; 4. Piskoposların ve kanonların yerel kültürlerden elde edilen kârlar konusunda açgözlülüğü; 5. İmparator II. Frederick’in Ghibelline gibi bürokratların, tarikatların ve onların mucizelerinin beslediği dini coşkunun toplumsal barışa, el konulan mallarının geri alınmasına ve sürgünden dönüşlerine yol açacağına yönelik umutları.⁶²⁸ Adam, böylece mucizeler konusunun aziz kültürünün en cazip tarafı olduğunu ve bunun bazı din adamları tarafından sömürülebileceğini belirtmiştir. Skolastik reformcu John Wycliffe (ö.1384) ise bu hususta, İsa Mesih’in tüm azizlerden daha üstün olduğunu, dolayısıyla O’nu yüceltmek ve kişinin dualarını O’na yönlendirmek için bazı hazırlıklar yapılmadıkça, her aziz için kutlanan bayramın geçerli olmadığını ileri sürmüştür.

⁶²⁴ Mariano d’Alatri, “Culto dei santi ed eretici in Italia nei secoli XII e XIII”, *Collectanea francescana* 45, 1975, s. 84-104.

⁶²⁵ Grado Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*, 11, Turin, 1977, s. 166-67.

⁶²⁶ Alexander Patschovsky, “Strassburger Beginenverfolgungen im 14. Jahrhundert”, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 30, 1974, s. 56-198.

⁶²⁷ Alexander Patschovsky, *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen*, 90, Berlin, 1975, s. 130-32.

⁶²⁸ Salimbene de Adam, “Cronica”, *Scriptores*, ed. Oswald Holder-Egger, C.32, Hannover: MGH, 1913, s. 503-4.

Wycliffe, aksi takdirde böyle törenlerin gerçek nedeninin “aç gözlülük” ve “günah” olduğunu belirtmiştir.⁶²⁹ Hatta o, bazılarının bir azizin Mesih’le karşılaştırılmasını “alçaklık” olarak gördüğünü ve bundan ötürü sadece İsa Mesih’e bağlanmak gerektiğini ileri sürmüştür. Wycliffe, ayrıca, papalığın kanonlaştıma mekanizmasını da eleştirmiştir. Zira Wycliffe, curia üyelerinin ölümler kutsallık durumunu gerçekten bilmelerinin imkânsız olduğunu ve tanıkların da ifadelerinin hiçbir şeyi kanıtlamayacağını savunarak bu uygulamayı bir “küfür” olarak addetmiştir. Bilhassa azizlerin hayatının iki yönlü olabileceğini ve şeytanın da olağanüstülükler gerçekleştirebileceğini savunan Wycliffe, tanıkların ifadelerinin kanıt olarak değerlendirilmesini tamamen reddetmiştir.⁶³⁰ Benzer şekilde San Salvador cemaati de azizler kültürünü “bir zenginleşme ve açgözlülük” olarak addetmekte ve bu hususta Roma Katolik Kilisesi’ne karşı çıkmaktadır.⁶³¹ Guibert, Salimbene ve Wycliffe tarafından azizler kültürüne yapılan eleştiriler Miracula koleksiyonlarında toplanmıştır. Daha sonra Fransız reformcu Jean Gerson (1363-1429), “De probatione spirituum” (*Ruhların Kanıtı Üzerine*) adlı eserinde, azizlerin sayısına kısıtlamalar getirilmesini önermiştir. Ayrıca bu eleştiriler, popüler dinciler arasında da yankı bulmuş kurumsal din ve popüler din arasında bir ayrım yapılmasına imkân vermiştir.⁶³²

Son olarak, Roma Katolik Kilisesi, Yahudilik ve Petrobrusçular veyahut Valdocular⁶³³ gibi sapkın grupların mucize ideolojik tutumlarıyla karşılaşmıştır.⁶³⁴ Yahudiler, Hristiyan mucize anlayışını reddederek, azizler kültürünü ve özellikle de Meryem Ana kültürünü küçümsemişlerdir. Tüm bu etkenler sonucunda Roma Katolik Kilisesi, IV. Lateran Konsili’nde temelde geleneksel mucize anlayışına bağlı kalarak, mucizeleri yeniden gözden geçirme kararı almıştır.

5.2. Mucize ile İlgili Konsil Kararları

On ikinci ekümenik konsil olarak nitelendirilen IV. Lateran Konsili’nde mucizeler ile ilgili önemli kararlar alınmıştır. Bu kararların merkezinde ise azizler kültürüne dair mucizeler ve buna bağlı olarak kanonlaştırma yasasına ilişkin prosedürler yer almıştır.

⁶²⁹ John Wycliffe, *Dialogus*, ed. Gotthard Lechler, Oxford, 1969, 3:30.

⁶³⁰ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 62.

⁶³¹ Christopher of Parma, “Vita Ioachimi Senensis”, in *Analecta bollandiana* 13, 1894, s. 393.

⁶³² Goodich, a.g.e., s. 62.

⁶³³ Petrobrusçular, genellikle haça ve kutsal mabetlere saygı gösterilmesine karşı çıkan Fransız papaz Bruys’lu Peter’in takipçileri olarak bilinmektedir. Daha sonra Peter, Roma Katolik Kilisesi tarafından tekfir edilerek kafir ilan edilmiştir. (“Vadocular Kâfir mi Yoksa Hakikati Arayanlar mı?”, Erişim Tarihi: 5 Mart 2023, <https://wol.jw.org/tr/wol/d/r22/lp-tk/1981566>).

⁶³⁴ Dominique Iogna-Prat, *Order & exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam, 1000-1150*, Conjunctions of religion & power in the medieval past, Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 2002, s. 187.

Konsil'in ilk kararında Katolik inancı ve transubstantiation⁶³⁵ dogması açıklanmıştır.⁶³⁶ Buna göre, gerçekten ekmeğin tüm maddesinin İsa Mesih'in bedeninin özüne ve şarabın da tüm maddesinin Mesih'in kanının özüne dönüştüğü ve bunun Kutsal Ruh'un eylemi aracılığıyla gerçekleştiği kabul edilmektedir. Böylece Roma Katolik Kilisesi'nde Evharistiya mucizesi olarak kabul edilen transubstantiation (Lat. transubstantiatio) öğretisi resmîyet kazanmıştır.

Üçüncü kararda, sapkınlara ve koruyuculara karşı prosedür ve cezalar belirlenmiştir.⁶³⁷ Konsil'de alınan bu kararlar Roma Katolik Kilise'nin öğretilerine karşı çıkan her grup sapkın ilan edilerek aforoz edilmiş ve lanetlenmiştir. Hatta bu sapkın grupları savunanların da aforoz edilmesine karar verilmiştir. Yine kiliselerde gelir elde ettikleri iddia edilen piskoposların da cezalandırılması kararlaştırılmıştır. Aslında bu gelirler daha önce de belirtildiği gibi bazı piskoposlar tarafından kiliselerdeki aziz kalıntılarından (azizler kültü mucizeleri) tahsil edilen ücretlerden oluşmaktadır.

Altıncı kararda, (Azizlerin mucizeleri hususunda) suiistimallerin düzeltilmesi ve kanonlaştırma uygulaması için il meclisinin yıllık olarak yapılması ve bu uygulamayı yürütecek makamlara güvenilir kişilerin atanması kararlaştırılmıştır.⁶³⁸ Özellikle bu kararlar kanonlaştırma politikasının daha resmi ve sistemli hale getirildiği ve azizler kültüne dair prosedürlerin daha sıkı tutularak mucize iddialarının kontrol altına alındığı görülmektedir.

Yedinci kararda, kanonlaştırma uygulamasında yetkili kişilerin ve piskoposların maddi çıkar gözetmelerinin yasak olduğu belirtilmiştir.⁶³⁹ Nitekim Cura animarum⁶⁴⁰ yetki belgesi Piskoposların azizler kültü konusunda aşırılıklarını engellemek için düzenlenmiştir.

Sekizinci kararda, kilise din adamlarının aziz mucizeleri uydurduklarına yönelik suçlamalara ilişkin prosedürler belirlenmiştir.⁶⁴¹ Böylece papalığın kanonlaştırma politikalarında uyguladığı prosedürler daha da sıkılaştırılmakta ve yetkililer aziz mucizeleri konusunda daha ciddi bir tutum sergilemektedir.

⁶³⁵ Kökeni Latinceye dayanan transubstantiation (Lat. transubstantiatio), Hıristiyan teolojisinde Evharistiya ayinindeki "ekmek ve şarabın İsa Mesih'in bedenine ve kanına dönüşmesi" inancıdır. (Ahmet Hikmet Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ile Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", *AÜİF Dergisi*, C.XXXIX, 1999, s. 441; William Saunders, "Transubstantiation", *Catholic Education Resource Center*, Erişim Tarihi: 15 Ağustos 2023, <https://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/transubstantiation.html>.)

⁶³⁶ Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils: Volume One Nicaea I to Lateran V*, London: Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990, s. 230; St. Louis, "Disciplinary Decrees of the General Councils: Medieval Sourcebook: Twelfth Ecumenical Council: Lateran IV 1215", Canon-I, Çev. B. Herder, Fordham University, s.236, Erişim Tarihi: 29 Mart 2023, <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>.

⁶³⁷ Tanner, s. 233; *Lateran IV Concil*, canon-III, s. 238.

⁶³⁸ Tanner, s. 236; *Lateran IV Concil*, canon-VI, s. 242.

⁶³⁹ Tanner, s. 237; *Lateran IV Concil*, canon-VII, s. 244.

⁶⁴⁰ Ruhların bakımı anlamına gelen *cura animarum*, bir kilise din adamına emanet edilen yetki demektir.

⁶⁴¹ Tanner, s. 237-239; *Lateran IV Concil*, canon-VIII, s. 246.

On üçüncü kararda, yeni tarikatların kurulması yasaklanmıştır.⁶⁴² Bu karar, özellikle bazı tarikatların Roma Katolik Kilisesi'ni ve öğretilerini eleştirmeleri ve reddetmelerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim, bu eleştirilerin başında da kilisenin azizlerin mucizeleri (azizler kültü) ile ilgili iddiaları gelmektedir. Böylece Roma Katolik Kilisesi, kendisine karşı olan grupları kontrol altına alarak otoritesini muhafaza etmeyi amaçlamıştır.

Sonuç olarak, Roma Katolik Kilisesi, IV. Lateran Konsil'inde, sapkınlar (Yahudilik, İslâm ve bazı Hristiyan gruplar), diğer dini tarikatların üyeleri, şizmatikler, siyasi düşmanlar ve inancı azalmış Hristiyanlar olarak tasnif ettiği gruplara karşı görüşlerini ikrar etmiştir. Kilise, özellikle azizlerin mucizelerini reddeden bu gruplara karşı tavrını açık bir şekilde ortaya koymuştur. Bu bağlamda papalık, kanon prosedürlerini daha sıkı hale getirme kararıyla azizler kültürüne (azizler ve kalıntıları ile ilgili mucizeler) resmiyet kazandırmıştır. Konsil kararlarında, çeşitli kiliselerdeki piskoposların mucizeler dahil her türlü öğreti hakkında danışma mercii olarak Katolik papazlara işaret edilmesi Roma Katolik Kilisesi'nin merkezi otorite kurma çabasına işaret etmektedir. Aynı şekilde yeni tarikatların kurulmasının yasaklanması ve mevcut tarikatların öğretiler konusunda sınırlandırılması bu otoriteyi muhafaza etme gayretinin sonucudur. Öte yandan konsil kararlarının tümü dikkate alındığında hem iç dinamiklerin (tarikatlar ve bazı piskoposlar) hem de dış dinamiklerin (Yahudilik, İslâm ve putperest gruplar) mucizelere dair eleştirilerinin Roma Katolik Kilisesi tarafından kınandığı ve sapkınlıkla itham edildiği görülmektedir. Bu anlamda Roma Katolik Kilisesi IV. Lateran Konsil'inde mucize anlayışını yeniden gözden geçirmekten daha ziyade Katolik mucize anlayışını pekiştirmiş ve ona resmiyet kazandırmıştır. Çünkü Katoliklere göre, mucizeler, sapkınlarla mücadelede önemli bir silah özelliğine sahiptir. Roma Katolik Kilisesi bu hususun Papa III. Innocent tarafından “*Cremona Homobonus*” kanonlaştırma yasasında belirtildiğine dikkat çekmektedir.⁶⁴³ Bu nedenle Kilise'de IV. Lateran Konsil'inden sonra mucize anlatıları alanında muazzam bir artış olmuştur.

6. Katolik ve Ortodoks Kiliselerinde Uzlaşma Çabaları: Floransa Konsili ve Mucize (1438-1439)

Floransa Konsili, Roma Katolik Kilisesi içindeki reform hareketlerine yanıt olarak düzenlenen ekümenik konsillerden biridir. Konsil, kilisenin içinde bulunduğu krizleri çözmek, Papalığın yetkilerini düzenleyerek kilise otoritesini yeniden tesis etmek ve bazı Katolik piskoposların reform taleplerine yanıt vermek amacıyla toplanmıştır. Konsilde 1054 yılında

⁶⁴² Tanner, s. 242; *Lateran IV Concil*, canon-XIII, s. 253.

⁶⁴³ Goodich, *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*, s. 68.

Doğu-Batı ayrışmasıyla ortaya çıkan Katolik ve Ortodoks kiliseleri arasında yaşanan ayrılığın giderilerek, iki kilise arasındaki birliği yeniden tesis etmek amaçlanmıştır. Böylece Doğu kilisesi ile yeniden birleşme olasılığı ortaya çıkmıştır. Konsil, birtakım sebeplerden dolayı önce Basel, sonra Ferrara ve bazı gelişmeler sonrasında da Roma'da Papa IV. Eugenius başkanlığında toplanmıştır. Konsil, Ortodoks kilise liderlerinin ve teologlarının katılımıyla gerçekleşmiş olsa da bazı Ortodoks delegeler konsile katılamamış ya da katılmayı reddetmiştir. 1439 yılında gerçekleştirilen beşinci oturumda ismi Ferrara Konsili'nden Floransa Konsili'ne çevrilen toplantıda, *Araf*, ilahi lütuf, kutsal melekler, kilisenin otoritesi, sakrametler, Evharistiya ve papalık yetkileri gibi Katolik doktrinleri ele alınmıştır.

Konsil'in altıncı oturumundan itibaren iki kilise arasında *Araf* konusunda uzun tartışmalar yapılmıştır. Ortodoks teologlar bu konuda açık bir fikir ortaya koymada yetersiz kalmışlardır. Daha sonra Kiew Metropoliti İsidore'un konsile katılmasından sonra, Katolik ve Ortodoks ayrışmasının en önemli sebeplerinden biri olan *Filique*'nin Kredo'ya ilave edilmesi meselesi yeniden tartışılmış, ancak bu konuda yine bir uzlaşma sağlanamamıştır. İki kilisenin ayrışma sebeplerinden bir diğeri olan Kutsal Ruh'un çıktığı yer konusundaki dogmatik meseleler yeniden ele alınmıştır. Efes piskoposu Marc, bu konuda Latin teologların ileri sürdükleri doktrinleri açık bir şekilde reddetmiştir. Ancak, İznik metropoliti Bessarion ve bazı Ortodoks papazların müdahaleleriyle bu hususta bir formül kabul edilmiştir. Buna göre, *Kutsal Ruh* tabiatı ve cevheri içinde *Baba*'dan ve *Oğul*'dan aynı anda sudur ettiği ve sürekli olarak ikisinden bir tek *spiration* (*ilham* ya da *vahiy*)'la tek prensip olarak çıktığı kabul edilmiştir. Öte yandan *Araf*, Evharistiya ve Roma'nın önceliği gibi konular üzerinde tartışmalar oldukça uzun sürmüş ve bazen gerilim artınca oturuma ara verilmek zorunda kalınmıştır. Son olarak, iki kilise arasında büyük tartışmalara yol açan, iki kilisenin birleşmesinin ana engellerinden olan ve belirtilmesi gereken Apostolik Kutsal Merkez olarak Roma'nın ve lider olarak Papa'nın tüm dünyaya karşı manevi bir üstünlüğe sahip olduğu konusu ele alınmıştır. Ancak bu hususta da ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Nihayetinde hemen hemen tüm konular üzerinde bir ittifak sağlanmıştır.⁶⁴⁴ Neticede iki kilisenin birleşme kararı 6 Temmuz 1439 tarihinde iki kişi dışında, mevcut Ortodokslar, Papa ve Latin piskoposlar tarafından imzalanmıştır. Ancak sonrasında İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilmesi ve birleşme destekçisi Bizans'ın son imparatorunun öldürülmesi Katolik-Ortodoks birleşme kararını sekteye uğratmıştır. Bu süreçte önce birleşme taraftarı olan daha sonra ise bu birleşmeye sert bir şekilde karşı çıkan Gennade

⁶⁴⁴ Geniş bilgi için bkz. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils Vol 1*, s. 455-591; Council Fathers, "Council of Basel-Ferrara-Florence 1431-49 A.D. Council Fathers", *Papal Encyclicals*, Erişim Tarihi: 15 Nisan 2023, <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum17.htm>.

Scolarius, Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul'a yerleştirilmiştir. Böylece Floransa Konsili'nde alınan birlik kararı, İstanbul'da 1448 yılında toplanan bir konsil ile resmen geçersiz sayılmıştır.⁶⁴⁵

Neticede, Floransa Konsili'nde Katolik ve Ortodoks mensuplarının birleşme çabalarına rağmen, Doğu ve Batı kiliseleri arasındaki ayrılığın giderilmesi konusunda başarı sağlanamamıştır. Ancak konsil, iki kilise arasındaki diyalog ve anlayışı arttırmış ve birçok teolojik konuda ortak bir anlayış sağlamıştır. Bu teolojik konuların başında da mucize inancı gelmektedir. Ortodoks Kilisesi'nin mucize inancını kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Tarih boyunca Ortodoks din adamları ve teologlar, geleneksel mucize anlayışını devam ettirerek mucizeleri Tanrı'nın varlığını gösteren veya ona işaret eden eylemler ya da olaylar olarak açıklamışlardır. Ortodoks Hristiyanlar, mucizeleri yalnızca bireysel deneyimler olarak görmemişler aynı zamanda tüm toplumların ve hatta ulusların deneyimleriyle ilişkilendirmişlerdir. Genel olarak mucizeler, iyileştirme, tarihsel olay, vizyon ve rüya ile kehanet ve simgeler üzerinde açıklanamayan kutsal bağlantı veya işaret gibi fenomenler olarak anlaşılmıştır. Ayrıca Ortodoks papazların ve keşişlerin, mucize anlatılarını pedagojik amaçlar için de kullandıkları görülmüştür. Bu çerçevede din bilginleri doğru iman ve erdemlilik dersleri yanı sıra ahlâksızlığın yanlışlığını anlatan derslerde bu anlatılardan yararlanmıştır. Buna ek olarak mucizeler, Ortodoksların teoloji felsefe tarihi, bilim, antropoloji ve doğa alanlarındaki tartışmalarında yer almıştır.⁶⁴⁶

Ortodoks mucize anlayışının temeli, Katoliklerdeki gibi *Yeni Ahit* metinlerine dayanmaktadır. Bununla birlikte Ortodoksların mucize anlayışı, daha çok İskenderiyeli Origen ve Aziz John Chrysostom gibi kilise babalarının mucize hakkındaki düşünceleri etrafında şekillenmektedir. Bu iki yazar, İsa Mesih'in mucizelerinin Hristiyan inancının kurulmasında önemli bir rol oynadığını savunmaktadır. Onlara göre bir işaret, güçlü bir eylem ve olağanüstü işler olan mucizeler, İsa Mesih'te ve aracılığıyla tezahür eden Tanrı'nın gücüne tanıklık etmektedir. Bu bağlamda Ortodoks teologlar, İsa Mesih'in gücünü ve otoritesini yalnızca sözleriyle (İncil) tanıyamayanlar için onun doğruluğuna ve yetkinliğine mucizelerin eşlik ettiğini ileri sürmektedir. Yani Ortodokslara göre mucizeler, genellikle inanmayanlar içindir.

⁶⁴⁵ Francis Dvorník ve Soeur Jean-Marie, *Konsiller tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*, Çev. Mehmet Aydın, 2. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019, s. 54-59.

⁶⁴⁶ N.V. Harrison, "The Human Person as Image and Likeness of God", *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary Cunningham ve Elizabeth Theokritoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 78-93; 136-150.

Dolayısıyla mucizeler konusunda Katolik Hristiyanlığı ile Ortodoks Hristiyanlığı arasında mucizelere yaklaşımda böyle bir nüans dikkat çekmektedir.⁶⁴⁷

Ortodoks Hristiyanlar da Katolikler gibi havarilerin mucizelerine inanmaktadır. Buna göre, İsa Mesih'in ölümünden sonra havariler, Hristiyan inancını geliştirmenin önemli bir yolu olarak İsa Mesih adına çok sayıda mucize gerçekleştirmiştir. Bu hususta Ortodoks teologlar, Origen'in 3. yüzyılın ortalarında kaleme aldığı "Contra Celsum" (*Celsus'a Karşı*) kitabının 1.46 bölümüne atıfta bulunarak, Origen'in, insanların yeni öğretileri kabul etmede mucizelerin etkin bir role sahip olduğu söylemini takip etmektedir. Ancak onlar bu hususta Katoliklerden farklı olarak İncil metinlerinde yer alan mucizelerin daha olumsuz yönlerini de ele almaktadır. Örneğin, onlar, Matta 16:4; Yuhanna 6:30-31 pasajlarındaki "*imanın koşulu*" ya da Luka 23:8 pasajındaki "*merak uyandıran bir gösteri*" olarak mucizelerin peşinden koşmanın ve mucizeler talep etmenin özellikle sakıncalı bir durum olduğunu vurgulamaktadır. Çünkü Matta 4:1-11 pasajlarında şeytan bile İsa Mesih'i bir mucize gerçekleştirmesi için ayartmaya çalışmaktadır. Yine Ortodoks teologlar, Matta 24:24-25 ve Elçilerin İşleri 8:9-13 pasajlarına da vurgu yaparak, İsa Mesih'in "*her mucizenin*⁶⁴⁸ *Tanrı'dan olmadığı ve hatta inananları kurtuluş yolundan saptırarak zarar verdiği*" söylemleriyle bir uyarıda bulunduğunu aktarmaktadır. Ancak, özellikle "enkarnasyon" ve "diriliş" hakkındaki temel öğretiler ışığında Ortodoks teologlar, mucizelerin gerçekliğini doğrulamaktadır. Bu çerçevede onlar genellikle mucizeleri, "ilahi takdirin kanıtları ve Tanrı'nın dünyadaki aktif varlığının göstergesi" olarak yorumlamaktadır. Ayrıca Ortodoks teologlar genel olarak mucizeleri, ayırt edilmesi ve okunması gereken "harika işaretler (thaumata)" olarak da açıklamaktadır. Genel olarak mucizeler, Tanrı'dan gelen bir mesaj olarak anlaşılmakta ve bu yönüyle kalpte heyecan (thauma) meydana getirmektedir. Son olarak, Ortodoks Kilise'de mucize, Katoliklerdeki gibi Yeni Ahit'te "ilahi aydınlanma" ve "lütuf anlarına eşlik eden" bir terim olarak da değerlendirilmektedir.⁶⁴⁹

Ortodoks mucize anlatıları genellikle Katoliklerdeki gibi azizlere ve onların kalıntılarına saygı gösterilmesine dayanmaktadır. Kutsal Kitap'a dayandırılan azizlerin mucizeleri "Tanrı'nın armağanları" olarak kabul edilmektedir. Azizlik, mucize olgusuyla ilişkilendirilmekte ve bir kişinin aziz olması mucize göstermesi kriterine bağlanmaktadır. Tanrı tarafından seçilmiş bu kutsal kişilerin mucizelerinin sadece inananlar tarafından anlaşılabilceğine inanılmaktadır. Bunun yanında bir azizin birbirinden farklı sayısız mucize

⁶⁴⁷ "Miracle-OrthodoxWiki", Erişim Tarihi: 17 Nisan 2023, <https://orthodoxwiki.org/Miracle>.

⁶⁴⁸ İncillerin bu pasajlarında mucize yerine "*harika alamet*" anlamında "*Lat. sêmeion*" ibaresi yer almaktadır. Bkz. Matta 24:24-25; Elçilerin İşleri 8:9-13.

⁶⁴⁹ "Miracles in Orthodoxy", Orthodox Christian Tools, Erişim Tarihi: 16 Nisan 2023, <https://orthochristiantools.com/miracles-in-orthodox-christianity/>.

gösterebileceğine inanılmaktadır. Nitekim mucizenin niceliğine değil, etkisi ve geçerliliğine vurgu yapılmaktadır.⁶⁵⁰ Buna ek olarak azizler Katolik Kiliselerdeki gibi daha çok iyileştirme mucizeleri ile anılmaktadır. Ayrıca Ortodoks Kilisesi'nde İsa Mesih'e yakınlığı sebebiyle Azize Meryem öne çıkarılmakta ve dualar bu figür etrafında yapılmaktadır. Öte yandan diğer azizlerin mucizelerinin İsa Mesih ve Azize Meryem sayesinde gerçekleştiğine inanılmaktadır. Dolayısıyla Katoliklerden farklı olarak Ortodoks Kilisesi'nde mucizelerin en çok Azize Meryem'e atfedildiğini ifade etmek mümkündür.⁶⁵¹ Bir diğer fark ise belirli ikonlara mucizevî bir nitelik atfedilmesidir.⁶⁵²

Diğer taraftan mucizeler, Ortodoks kilisede otorite tartışmasını gündeme getirmiştir. Zira Ortodoks Hristiyanlar arasında “*kilisede onları mucizevî bulan ve ilan eden kim?*” sorusuna cevap aranmıştır. Ancak bu konuda Roma Katolik Kilisesi'ndeki gibi kanonlaştırma politikasıyla mucizeleri düzenlemek ve resmi olarak onaylamak için sistematik bir kurumsal çaba içerisine girilmemiştir. Örneğin, Ortodoksluğun mucize yarattığı iddia edilen ikonlarının çoğu hiçbir zaman resmi olarak onaylanmamıştır. Ortodoks gelenekte onlara sadece özel olarak saygı gösterilmiştir. Ancak Ortodokslarda da yerel dini düzeyde mucizelerin doğru ve yanlış olduklarına dair bir belirleme yapmak için kurumsal çabalar olmuştur. Örneğin, 18. ve 19. yüzyıllarda Rusya'da, Çar Büyük Pedro'nun yönlendirdiği Rus Kutsal Sinod'u bildirilen mucizeleri araştırmak ve onların gerçeklik payını ortaya koymak için görevlendirilmiştir. Tabi olarak bu araştırma süreci, Ortodoks Hristiyanlar arasında gerginliğe ve tartışmalara neden olmuştur. Yakın zamanlarda, 1999 yılında Rusya'da bir Ortodoks Kilisesi, mucizevî olaylarla ilgili bildirimleri raporlayarak belgelemek, araştırmak ve analiz etmek için çoğunluğu bilim insanlarından oluşan bir komisyon kurmuştur. Bugün bu komisyon, jeolog ve aynı zamanda Rus Ortodoks rahip ve teolog Pavel Florensky başkanlığında faaliyetlerini sürdürmektedir.⁶⁵³

Sonuç olarak, Ortodoks Hristiyanlıkta mucizeler, “Tanrı'nın gücü ve varlığına işaret eden olağanüstü müdahaleler” olarak kabul edilmektedir. Ortodokslar, Yeni Ahit mucizelerinin tarihsel gerçekliğini kabul ederek, bu metinlerde aktarılan İsa Mesih'in ve havarilerinin mucizevî olaylarına inanmaktadırlar. Ayrıca azizler ve kalıntılarına dair mucizevî olayları kabul ederken ikonlara da birtakım mucizeler atfetmektedirler. Ancak tüm bu mucizeler Katoliklerdeki gibi algılanmamakta yalnızca inanmayanlara yönelik bir teşvik niteliğinde

⁶⁵⁰ Konstantin Efimoviç Skurat, *O Svyatom Pravoslavii*, Moskova: İzdatelstvo Pro-Press, 2002, s. 64-65; Abdimuhamet Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, Ankara: Berikan Yayınevi, 2013, s. 162-4.

⁶⁵¹ A.B. Bayukanski, *Svyatie Tseliteli*, Petersburg: İzdatelstvo Ves, 2007, s. 19.

⁶⁵² Bkz. Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 162-165.

⁶⁵³ John Anthony McGuckin, “Miracles, The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity”, Erişim Tarihi: 14 Nisan 2023, <https://azbyka.ru/otechnik/world/the-encyclopedia-of-eastern-orthodox-christianity/197>.

görülmektedir. Yine Ortodokslarda mucizelerin kanonlaştırılmasına dair resmi bir kurum ya da herhangi bir sistem söz konusu değildir. Ancak son zamanlarda bu hususta yeni bazı girişimler olmuştur.

Kısaca değerlendirmek gerekirse, Skolastik düşünce etrafında şekillenen Ortaçağ'a gelindiğinde Hristiyan mucize anlayışında Augustinus'un mucize öğretileri devam ettirilmiş ve onun mucize tasviri ile Kilise, meşruiyetini kanıtlamaya ve otoritesi güçlendirmeye çalışmıştır. Bu bağlamda söz gelişi yoktan yaratılış "gerçek mucize" şeklinde açıklanırken, diğer olağandışı fenomenler ise "doğanın ötesinde" ya da "doğaya aykırı "olarak kabul edilemeyeceği şeklinde savunulmuştur. Böylece skolastik mucize kavramının, Ortaçağ Hristiyan dünyasında önemli bir inanç ve dini deneyim unsuru olma özelliği kazanmış olduğu söylenebilir. Yine bu dönemde mucizeler doğrudan İncillere dayandırılarak, inananların inancını güçlendirmek için önemli bir kanıt formuna dönüştürülmüştür. Mucizelerin Tanrı'nın gerçek gücünü ve metafizik varlığını gösterdiğine inanan Ortaçağ Hristiyan skolastik düşüncesi çoğunlukla onları gerçek olaylar olarak ve "doğrudan Tanrı'nın bir müdahalesi" şeklinde yorumlamıştır. Tanrı'nın doğrudan tarihe müdahalesi olarak anlaşılan mucize, genel olarak ister bir hastalık için fiziksel bir tedavi, isterse ahlâkî problemler için manevi bir tedavi olsun, yardıma ihtiyacı olan insanlara yönelik eylemler olarak düşünölmeye başlanmıştır.

Bilhassa bu süreçte İsa Mesih ve havarilerine atfedilen mucize anlayışı, patristik düşünceyi geliştirerek hem Tanrı'nın lütfunun bir izharı hem de onun tarihe doğrudan müdahalesini temsil eden kutsal kişiler olarak azizler költüne nisbet edilmeye devam etmiştir. Buradaki temel ayırt edici gelişme, azizlerin kalıntılarının da özellikle "mucizevî iyileştirme" yönlerine ısrarlarıdır. Zira skolastik dönem Katolik Kilisesi, ilk başta azizler költünü mucizevî bir öğreti olarak görmeyi amaçlamamasına rağmen bu kavramın tarihsel fenomenolojik gelişme düzleminde toplumun içerisinde bulunduğu sosyo-psikolojik ve politik durumların dindarlar üzerinde yarattığı çaresizlik sendromunun etkisiyle onları bir arayışa ittiğini fark etmiş; sonuçta, bu insanların "pagan költlerine geri dönebilecekleri endişesiyle" azizler költünü pagan költüyle sentetik açıdan harmanlayarak bu kavramı anlamlandırmaya çalışmıştır. Ancak Kilise, her zaman olduğu gibi sonraki dönemlerde daha da ileri giderek azizler költünü tamamen kendi otoritesini güçlendirmek maksadıyla kullanma eğilimine girmiştir. Dolayısıyla Kilise'nin azizlere dair mucizeler ileri sürmesi, bir bakıma "insanları ve inançlarını kontrol altına alma stratejisi" olarak düşünülebilir. Aslında Kilise, bu hususta teolojik açıdan yetkiyi tekelinde toplayarak, en başta otoritesini muhafaza etmeyi sonra da Hristiyanlığı yaymayı amaçlamıştır. Grant Loomis gibi bazı Batılı çağdaş düşünürler Ortaçağ Katolik azizler költüne dayalı mucize

anlayışını, “kontrollü mucize” olarak tipolojik açıdan tasnif ederek pagan büyü eylemleri ile azizlerin iyileştirici mucizelerini doğrudan ilişkilendirmişlerdir.

Ortaçağ skolastik düşüncesinin mucize anlayışında dış etkilerin bilhassa İslâm felsefesinin ve Ortaçağ Yahudi düşüncesinin rolü büyüktür. Söz gelişi azizler kültü her ne kadar bir Hristiyan öğretisi olarak anılsa da Loomis’in de ifade ettiği gibi aslında Hristiyanlığa özgü değildir. Bir başka deyişle bu kültürte Yahudilik, İslâm (özellikle Doğu Hristiyan dünyası için İslâm’ın etkisinden Endülüs’ün düşüncesi) ve daha öznel olarak klasik paganizmin etkilerinin önemli olduğu düşünülebilir. Nitekim, Benedicta Ward gibi bazı Hristiyan tarihçiler çalışmalarında bu noktaya dikkat çekmiştir. Zaten İslâm’daki veli ve velayet anlayışı ile Hristiyanlıktaki azizler kültü arasındaki benzerlikler ilgi çekicidir; bu iki öğreti arasındaki en belirgin ve anahtar rol keramet ve mucize inancına yüklenmektedir. Buna göre Ortaçağ İslam mistik düşüncesinde “velilerin olağanüstü eylemleri keramet” olarak açıklanırken aynı dönemdeki skolastik Katolik düşüncesinde azizlerin olağanüstü yetileri mucize olarak yorumlanmıştır. Yine üç ilahi geleneğin dua ritüeline aynı ölçüde vurgu yaptığı bilinmektedir; hem Yahudiler hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar arasında ortak bir anlayışla dinde duanın manevî gücüne inanılmaktadır.⁶⁵⁴ Ancak Yahudiler (daha çok ilahi içkinliği hissedilir kılma ihtiyacıyla cereyan eden psikolojik durum şeklinde) ve Hristiyanlar (genellikle olağanüstü bir iyileşme olarak) bu dua gücünü “mucizevî etkiler” bağlamında açıklarken, sadece sıradan Müslümanların dua ritüeline olağanüstü bir anlam yükledikleri görülmektedir.

Ortaçağın ikinci yarısından itibaren (özellikle 11. ve 12. yüzyıllarda) kutsal ile kutsal olmayan arasında bir ayrım ortaya çıkmıştır. Bu ayrımdan pozitif yönde etkilenen skolastik düşünürlerden Albertus Magnus, tipolojik açıdan iki tür mucizeye vurgu yapmıştır; Tanrı’nın doğrudan müdahalesi (*miracula*) ve çarpıcı ve dehşet verici olaylar (*mirabilia*). Bu iki tipolojiden hareketle Magnus, din ile bilimi birbirine paralel görerek mucizelerin bilimsel açıdan açıklanabilir ve yorumlanabilir oluşlarına vurgu yapan ilk düşünürlerden biridir. Ancak Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışını büyük oranda şekillendiren ve dönemin önemli skolastik babalarından olan Thomas Aquinas ise bir olayın mucize olarak değerlendirilmesi için özü veya sonucu veyahut yapılış biçimi itibariyle doğaüstü bir güce dayandırılması gerektiğini ısrarla savunmuştur. Sistematik bir düşünür olan Aquinas’ı, Augustinus ile karşılaştırdığımızda onun mucizeyi, Augustinus’un savunduğu gibi doğanın hızlanması olarak değil, “doğanın normal süreçlerinin askıya alınması” şeklinde yorumladığını görürüz. Daha açık ifade ile Aquinas’ın,

iz⁶⁵⁴ Gerek Greko-Romen antikitesi olsun gerekse diğer pagan kültürleri olsun duanın olağanüstü bir etkisinin olduğuna inanılmış ve bu ritüel günlük olarak hem iyi hem de kötü durumlarda etkili kullanılmıştır. (Evans & Porter (eds.), *Dictionary of New Testament Background*, s. 928).

“mucizelerin, doğa yasalarının genel kabul gören ilkelerine aykırı olmadığı” şeklindeki düşüncesi, mucizeleri doğaya aykırı olarak gören Hume gibi Aydınlanmacı rasyonalist düşünürlere karşı prototip bir Katolik savı olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Aquinas, bu mucize savında dünyadaki olayların Tanrı'nın olmasını istediği şekilde gerçekleştiğini ve doğa yasalarının tıpkı mucizeler gibi bizzat Tanrı tarafından işlendiğini düşünmektedir. Buradan hareketle o, mucizenin doğa yasalarına aykırı veya onlarla çelişki içinde olmasının imkânsız olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre Tanrı'nın yarattığı tabiatın işleyişine göre zorunluluğu olmadığı için Tanrı'nın kendisiyle çelişme durumu da söz konusu değildir. Bununla birlikte ona göre, doğanın kendinde olduğu gibi, ancak insanın algıladığı şekliyle doğaya aykırılık söz konusudur. Yani doğa yasalarını insanın kendisi algıladığı için aslında bu yasalara aykırılık görünürde sadece insanlık için mevzubahistir. Daha kısa bir ifadeyle mucize doğaya değil, doğa hakkında beşer tarafından bilinenlere ters düşebilmektedir.

Ortaçağ skolastik mucize kavramı, “doğaya aykırı değil, doğanın ötesinde veya doğa üstü/üstünde ve inancı pekiştiren ve inananı Tanrı'ya daha da yaklaştıran bir olgu” şeklinde açıklanmaktadır. Nihayetinde Ortaçağ mucize yorumlarına bakıldığında bir mucizenin kavramsal boyutundan ziyade bir olayın gerçekten mucize olup olmadığı ve kanıtlanıp kanıtlanamadığı şeklinde teolojik boyutu üzerinde durulmaktadır. Ayrıca bu dönem Katolik mucize anlayışlarında öne çıkan didaktik ve retorik birtakım özellikler de dikkat çekmektedir. Söz gelişi suyun şaraba dönüşmesi veya ekmeklerin ve balıkların çoğalması gibi tabiat unsurlarının mucizevî bir şekilde İsa Mesih tarafından icra edilen mucizeler, didaktik anlamda imanın yaratılmışlar üzerindeki ilahi otoriter hâkimiyeti ve inanmayanların hayat bulması veya dirilmesi şeklinde yorumlanmaktadır. Böylece bu dönemdeki mucize algıları, aynı zamanda misyolojik açıdan bir insanın Hristiyanlaşmasına izafe edilerek hermenötik bir anlam kazandırılmıştır. Bunun yanında mucizenin didaktik amacı, Tanrı'nın sınırsız lütfunu ve mucizevî işine münhasır doğasından ziyade kapsayıcı ve kucaklayıcı doğasını “şematik ve niceliksel açıdan” göstermek ve inananlara bu eylemi “pedagojik açıdan” öğretmek şeklinde düşünülmüştür. Sonuçta bu dönemde ortaya çıkan mucize hikâyelerinin eğitici bir niteliğe sahip olduğu kabul edilirken mucize, aynı amaç doğrultusunda retorik bir terim olarak menkıbe ve ahlâk literatüründe edebi türlerden biri olarak da kullanılmıştır.

İKİNCİ BÖLÜM

REFORMASYON VE KARŞI REFORMASYON DÖNEMLERİNDE HİRİSTİYAN MUCİZE ANLAYIŞI

Avrupa’da reformlar tarihinin ele alındığı çalışmalarda Hıristiyanlığın kurumsal olarak çürümüş, yozlaşmış bir durumda olduğu çeşitli örneklerle sunulmaktadır. Nitekim, Protestan hareketinin ortaya çıkışı, Hıristiyanlığın özellikle de Roma Katolik Kilisesi’nin reform öncesi durumunu neden-sonuç ilişkisi bağlamında ortaya koymaktadır. Ancak Roma’nın içerisinde bulunduğu kötü durum reform hareketinin ortaya çıkmasında etkili bir faktör olmasına rağmen tek neden değildir. Çünkü, Roma Katolik Kilisesi reform hareketlerinden çok daha öncesinde siyasi ve finansal bir kimliğe bürünerek yozlaşmış ve çürümüştür. Çalışmamızın birinci bölümünde IV. Lateran Konsil kararlarının incelendiği kısımda da görüldüğü üzere kilise uzun zamandan beri ruhban sınıfının disiplin ve ahlâk sorunlarıyla uğraşmıştır. Yine papalık, kiliselerin ileri sürdüğü yalan yanlış mucize iddialarını sınırlandırmaya çalışmıştır. Söz konusu bozulmada kilisenin kendisini ayrıcalıklı konumda görmesi etkili olmuştur. Roma Katolik Kilisesi’nin mucize doktrini ve kendini bu hususta tek yetkili ilan etmesi problemleri artırmıştır. Hıristiyanlık tarihi boyunca mucizeler konusunda meydana gelen bozulmalar ve yanlış anlayışlar yine Hıristiyanların kendi içerisinde kişi ve gruplar tarafından düzeltilmeye çalışılmıştır. Bu itibarla önce Protestan reformunun ortaya çıkış şartlarını hatırlatmak, ardından Roma Katolik Kilisesi’nin Trent Konsili öncesinde ve sonrasında ortaya koyduğu reform çabalarını değerlendirmek yerinde olacaktır. Böylece her iki reform sonrası Hıristiyan mucize anlayışındaki gelişmeler ve değişimleri ortaya koymak mümkün olacaktır.

1. Protestan Reformu Döneminde Mucize Anlayışı

Hıristiyan dünyası için 16. yüzyıl büyük dini değişimlerin yaşandığı bir dönemdir. Bu yüzyılın başlarında Roma Katolik Kilisesi ve din oldukça dünyevîleşmiş ve papalığın saygınlığı zedelenmiştir. Roma Katolik Kilisesi’nin haksız tutumlarını eleştirmek ve Kutsal Kitap’ı temel alarak Hıristiyanlığın özüne dönmek için reform hareketinin gerçekleştirilmesi bir zorunluluk olmuştur. Protestan reformuna geçmeden önce bu hareketin ortaya çıkış ve gelişim sürecine kısaca değinmek faydalı olacaktır. Özellikle 14. yüzyıl ve sonrası, Hıristiyan dünyasında Roma Katolik Kilisesi’ne ve papalık makamına yönelik eleştiriler artarak devam etmiştir. Bu

eleştirilerin temelinde ise papalığın siyasal ve dünyevî amaçlar doğrultusunda hareket etmesi yatmaktadır. Buna ruhban sınıfının halk üzerinde hegomonya kurması da eklenmiştir.⁶⁵⁵

16. yüzyıla gelindiğinde Roma Katolik Kilisesi'ndeki bozulmalar en üst seviyelere ulaşmış; artık kilise kendi üzerine düşen dinsel ve sosyal görevleri yapmak yerine başka işlerle meşgul olmaya başlamıştır. Kilise'nin meşgul olduğu işlerin başında da maddi çıkarlar gelmektedir. Roma Katolik Kilisesi, günah işleyen Hristiyanların tövbe ederek, oruç tutarak, kutsal yerleri ziyaret ederek ve sadaka vererek bağışlanma inancını yalnızca kiliseye nakdi bağış yapma inancına dönüştürmüştür. Hatta tüm günahlardan bu bağışlar sayesinde kurtulunabileceği Kilise tarafından iddia edilmiştir. Öyle ki, bu kişilerin bağışlandıklarına dair af kağıtları ya da başka bir ifadeyle lütuf kağıtları dahi verilmiştir.⁶⁵⁶ Roma Katolik Kilisesi'nin “endüljans” olarak adlandırdığı bu sistem bu dönemde daha ileri giderek ölen kimselere dahi uygulanmaya başlanmıştır.⁶⁵⁷ Reformculardan özellikle Martin Luther, kilisenin bu uygulamasına ağır eleştiriler getirerek, bu uygulamayı kiliseye karşı mücadelesinin ana gerekçesi olarak sunmuştur.⁶⁵⁸ Roma Katolik Kilisesi'nin mucize anlayışı çerçevesinde azizlere ve kalıntılara mucizeler atfedilerek azizler kültü adıyla yeni bir mucize öğretisi geliştirmesi Kilise içerisindeki bazı reformcuların bile tepkisine yol açmıştır. Ayrıca kilise mensuplarının azizler kültü mucizelerinden nakdi çıkarlar elde etmesi ve bu çıkarların kiliseler arasında bir rekabete dönüşmesi papalığa tepkileri daha da arttırmıştır. Tüm bunlar Hristiyanlıkta kutsallığın sarsılmasına ve Hristiyan dünyasında en büyük dinsel kurum niteliğine sahip Roma Katolik Kilisesi'ne tepkilerin dile getirilmesine ve Kilise'nin reforme edilmesi düşüncesine yol açmıştır.⁶⁵⁹

Buna karşın özellikle 15. yüzyıllarda papalığın güç kazanma çabaları dikkat çekmektedir. Papalar konsilcilik düşüncesinin güçlü olduğu dönemlerde eski güçlerini yeniden elde etmek için her türlü yola başvurmuştur. Bu noktada Roma Katolik Kilisesi, haçlı seferlerinin kiliseye iktidar ve saygınlık kazandıracağını düşünerek Doğu'ya Müslümanlar üzerine seferler düzenlemiştir. Haçlı seferlerinin dini olmaktan ziyade dünyevî bir amaca yönelik olduğu bilinmektedir. Nihayetinde papalığın tüm çabaları kiliseye güveni ve saygınlığı getirmediye yeterli olmamıştır. 1500'lü yılların ilk yarısından itibaren Batı Hristiyan dünyasında Martin Luther, Huldreich Zwingli ve John Calvin gibi önemli bazı reformistler Roma Katolik

⁶⁵⁵ Hakan Olgun, “Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık”, *Fecre Doğru*, 6(67), 2001, s. 12.

⁶⁵⁶ Martin Luther, *Doksan beş tez: (Latince - Türkçe)*, Çev. C. Cengiz Çevik, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022, 32. madde, s. 14.

⁶⁵⁷ Luther, *Doksan beş tez: (Latince - Türkçe)*, s. VIII-IX.

⁶⁵⁸ Luther, a.e., s. 8.

⁶⁵⁹ Olgun, “Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık”, s. 12.

Kilisesine karşı kendilerini göstermeye başlamıştır.⁶⁶⁰ Fakat bu kişilerin ilk reformistler olduğunu söylemek yanlış olur. Zira 14. ve 15. yüzyıllarda Kilise içerisinden John Wycliffe (1320-1384), Jan Hus (Johannes Huss) (1370-1415), Girolamo Savonarola (1452-1498) vd. gibi reformistler ortaya çıkmış ve Roma Katolik Kilise'nin birtakım haksız uygulamalarını eleştirmiştir.⁶⁶¹ Ancak gerek dönemin siyasal, sosyal ve ekonomik yapısı gerekse Roma Katolik Kilise'nin o dönemdeki güçlü bir merkezi otoriteye sahip olması bu reformistlerin eleştirilerinin istenilen seviyelere ulaşmasını engellemiştir.⁶⁶² Bu yüzden Hristiyanlık tarihinde özellikle 16. yüzyıl “age of religious reformation” (dinsel reformasyon çağı) olarak adlandırılmaktadır.⁶⁶³ Reformcular arasında bazı görüş farklılıkları olsa da hepsi *Tanrı'nın Sözü* doktrinine yönelerek *Sola Scripture* (Yalnızca Kutsal Metin) ilkesini savunmuştur. Dolayısıyla Protestan reformunda papa ve konsil kararlarının yerine Kutsal Kitap esas alınarak, kilisenin tüm öğretileri yeniden gözden geçirilmiştir. Protestan reformu, kiliseyi temelinde yeniden yapılandırmaya çalışırken, geleneksel Hristiyan mucizelerine daha eleştirel bir bakış açısı getirmiştir. Bu noktada reformistler, Roma Katolik Kilisesi tarafından desteklenen mucizelerin gerçekliğini sorgulamaya başlamıştır. Bu dönemde onlar mucizelere daha eleştirel bir bakış açısı getirerek, İncillerdeki mucizeleri farklı şekillerde yorumlamışlardır. Dolayısıyla bu dönemin mucize anlayışının daha iyi anlaşılmasında öncü reformistlerin mucizelere dair söylemleri son derece önemlidir. Ancak bu reformistlere geçmeden önce reform öncesi Batı Hristiyan dünyasında diğer bir deyişle Avrupa'da meydana gelen sosyo-kültürel gelişmelere değinmek bu bölümün daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1.1 Protestan Reformu Öncesinde Avrupa'nın Sosyo-Kültürel Durumu

Hristiyanlık tarihinde 14. yüzyıl önemli gelişmelerin ve sarsıcı olayların yaşandığı bir dönem olarak bilinmektedir. Bu dönemde Avrupa'da büyük kıtlıklar ve doğal afetler meydana gelmiştir. Bu olayları 1346 yılından itibaren tüm Avrupa kıtasını kasıp kavuran ve toplumun büyük sağlık sorunu haline gelen kara veba ve 1400'lü yılların sonlarında ise frengi salgınları takip etmiştir. Avrupa nüfusunun neredeyse yarısını yok eden bu süreç, hem Hristiyanlar üzerinde hem de diğer insanlar üzerinde büyük bir travma yaratmıştır. Bunun sonucunda özellikle Hristiyanlar arasında *araf* düşüncesi büyük önem kazanmış ve buna bağlı olarak da

⁶⁶⁰ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, s. 55.

⁶⁶¹ Christopher Lensch, “The Morning Star of The Reformation: John Wycliffe”, *Western Reformed Seminary Journal*, 3(2), 1996, s. 3; Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, s. 45; Patricia A. Norred, *Girolamo Savonarola And The Problem of Humanist Reform In Florence*, North Texas, 1988, s. 97.

⁶⁶² Kaan H. Ökten, *Hristiyanlıkta İncanın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları*, Birinci Basım, İstanbul: Mavi Ada Yayıncılık, 2000, s. 45-48.

⁶⁶³ Hakan Olgun, “Protestan Ahlâkiliği Sorunu ve Philip Melanchthon”, *Milel ve Nihal*, 2(1), 2004, s. 117.

endüljans uygulaması yaygınlaşmıştır.⁶⁶⁴ Ayrıca sağlık problemlerinin en üst seviyeye çıkması, sağlık çalışanlarının bu hastalıkları tedavi etmede yetersiz kalması ve büyük oranda maddi sıkıntılar insanları mucize gibi olağanüstü arayışlara yöneltmiştir.⁶⁶⁵ Bunun sonucunda da Hristiyan mucize düşüncesi önem kazanmış ve buna bağlı olarak *azizler kültü* hızla yaygınlaşmıştır.⁶⁶⁶

Reformlar öncesi dönemde dikkat çeken en önemli gelişmelerden biri Rönesans akımıdır. Ortaçağ ve Reform arasındaki tarihsel dönem olarak bilinen Rönesans'ın 14. yüzyıllarda başladığı bilinmektedir. Rönesans'la birlikte Avrupa'da her alanda yenilikler ve düşünceler meydana gelmiştir. Bu süreçte öne çıkan "hümanizm" bazı teologlar ve halk grupları üzerinde etkiler yaratmıştır. Hümanistler daha sonra Ortaçağ'ın Hristiyan skolastisizmine karşı çıkarak bu düşüncenin hakikatle uyuşmadığını savunmuştur. Nihayetinde Roma Katolik Kilisesi ve öğretilerine ciddi eleştiriler yöneltilmeye başlanmıştır.⁶⁶⁷

15. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa tarihi için bir dönüm noktası olan matbaa icat edilmiştir. Johannes Gutenberg ve arkadaşları tarafından 1450 ile 1455 yılları arasında tarihte ilk kez kullanıldığı kabul edilen matbaayla kültürel alanda büyük değişimler yaşanmıştır. 1455 yılından itibaren Kutsal Kitap gibi hacimli kitapların da basımı ve çoğaltılması, pek çok kilise mensubu tarafından Kutsal Kitap'a rahat erişimi sağlamıştır. Özellikle hümanizmin etkisi sonucunda 15. yüzyıllarda İtalya'da din alanında yazılan eserler matbaanın da etkisiyle Avrupa'nın her yerine yayılma imkânı bulmuştur. Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplar milli dillere çevrilmiş ve herkes bu kitapları kendi dillerinde okuma imkânı elde etmiştir. Böylece İsa Mesih'in ne demek istediği ve papaların bu hususta kendilerine söylediklerinin doğruluk ve yanlışlık oranları daha iyi anlaşılmıştır. Kutsal Kitap çalışmalarındaki bu denli ilerlemeler Roma Katolik Kilisesi'nin resmi olarak kabul ettiği Kutsal Kitap çevirisi olan Vulgate'ye ağır eleştirilere yol açmıştır. Aslında kutsal metinlerin klasik orijinal nüshalarını okuyabilen Lorenzo Valla ve Desiderius Erasmus gibi kişilerin ortaya çıkması bunu mümkün kılmıştır.⁶⁶⁸ Valla (1407-1457), kilisenin üstünlük ve hâkimiyet iddialarının en önemli dayanaklarından biri olan "Donation of Constantine" (*Konstantin Bağışı*) belgesini eleştirerek, onun gerçek olmadığını ispatlamıştır. 8. yüzyıldan kaldığı düşünülen bu belgede Büyük Konstantin,

⁶⁶⁴ Carter Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi*, ed. Silya Zengilli, Çev. Özgür Umut Hofaşçı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014, s. 26-32.

⁶⁶⁵ John M. Riddle, "Theory and Practice in Medieval", s. 157-84.

⁶⁶⁶ Loomis, "The Miracle Traditions of the Venerable Bede", s. 411.

⁶⁶⁷ Berard Marthaler (ed.), *New Catholic Encyclopedia: Ref-Sep*, Subsequent edition Detroit: Cengage Gale, 2002, s. 15.

⁶⁶⁸ Quentin Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri Birinci Cilt: Rönesans*, ed. Gülben Salman, Çev. Eren Buğlalılar ve Barış Yıldırım, 1. Basım, İstanbul: Phoenix, 2014, s. 221-24.

Roma'yı fethettiğinde Papa I. Sylvester'e Batı Hristiyan dünyasının tek hâkimi olma ve imparatorluk toprakları kapsamındaki piskoposlukların en üstünü olma yetkisi vermiştir. Valla, 1440 yılında bu sözde bağış belgesini eleştirerek, Konstantin'in böyle bir bağış yapma ve Papa'nın da bu bağışı kabul etme yetkilerinin olmadığını savunmuştur. Valla'nın bir diğer eleştirisi ise Batı Kilisesi'nin ruhani lideri Papa'nın İstanbul Patriği'nden üstün olduğuna dair iddialar üzerinedir. Valla, bu iddiaları ironik bir üslupla çürütmüştür. Çünkü o dönemde henüz İstanbul diye bir şehir kurulmadığından üstünlük şöyle dursun bu şehrin varlığından bile söz etmek gariptir. Daha sonra Luther de Valla'nın bu eleştirisini papalığa karşı kullanmıştır. Ayrıca Valla'nın Yunanca dil bilgisini kullanarak Kutsal Kitap'taki çeviri hatalarını tespit ettiği ve düzelttiği aktarılmaktadır.⁶⁶⁹

Bu hususta Kuzey Avrupa Rönesansı'nın önemli teologlarından Desiderius Erasmus'a (1466-1536) da değinmek gerekir. Erasmus, hem Roma Katolik Kilisesi ile öğretilerini ve ruhban sınıfını eleştirmiş hem de Latince ve Yunanca dil bilgisi birikimi sayesinde Kutsal Kitap'ta önemli ve bariz hatalar tespit ederek düzeltmeler yapmıştır. Bu çerçevede o, Kutsal Kitap'ı sadeleştirmiş ve kilisenin Vulgate çevirisindeki hataları düzelmiştir. Dinde sadeliği savunan Erasmus, kilise babalarına karşı olmamakla birlikte sonrasında Kutsal Kitap'ı kendilerine göre yorumlayan özellikle skolastik teologları pek benimsememiştir. Öte yandan o, dini ayinleri gösterişli bir şekilde yapmak yerine daha sade bir şekilde yerine getirmek gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ona göre aslolan bu ayinlerin gerçek anlamını benimsemektir. O, bu noktada kilisenin azizler kültürünü ciddi bir şekilde eleştirerek azizlerin mezarlarını ziyaret edip dokunmak yerine, direk onların erdemli davranışlarını örnek almanın daha faydalı olacağını savunmuştur. Böylece Erasmus, ruhban sınıfının yozlaşmış dini anlayışlarını eleştirerek, her türlü hurafelere karşı çıkmıştır. Özellikle bu noktada o, Roma Katolik Kilisesi'nin dini çürümüşlüklerini ve sahtekarlıklarını hedef alarak Kilise'ye ağır ithamlarda bulunmuştur. Buna ek olarak Erasmus, papaların din adamlığı yerine komutanlar gibi davranmalarını da eleştirmiştir. O, "Julius Exclusus" adlı eserinde Papa II. Julius'u bu noktada eleştirerek, cennete kabul edilmediğini ve oradan dışlandığını ileri sürmüştür.⁶⁷⁰

Hem Valla'nın hem de Erasmus'un Kutsal Kitap çalışmaları İsa Mesih'in öğretileri ile papalığın hareket ve yaşayışlarının birbiriyle örtüşmediğinin fark edilmesine neden olmuştur.⁶⁷¹ Sonrasında ise buna bağlı olarak bazı Hristiyan teologlar Hristiyanlığın İsa Mesih ve Kutsal

⁶⁶⁹ Skinner, s. 215-16; 219-23.

⁶⁷⁰ Johan Huizinga, *Erasmus ve Reform Çağı*, Çev. Orhan Düz, İstanbul: Alfa-Tarih, 2020, s. 73; 76-79; 155-156.

⁶⁷¹ Geniş bilgi için bkz. Mustafa Güre, "Katolik Hristiyanlıkta Kilise Anlayışı", *Doktora Tezi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.

Kitap’a göre yeniden düzenlenmesini talep etmiştir.⁶⁷² Yunan ve Roma klasik eserleri ve bilim insanların çalışmaları rahat ve hızlı bir şekilde basılma ve çoğaltılma imkânı bulmuştur.⁶⁷³ Matbaa sayesinde okur yazar oranları ve bilgiye talep artmış, dini bilginin genişlemesi kilisenin baskınlığını zayıflatmıştır. Böylece Kilise’nin dini bilginin tek merci olma algısı değişmiştir. Bilgilendirici eserlerin yanında insanları manipüle eden ve kitleleri yönlendiren birtakım eserler hem kilise tarafından hem de bazı gruplar tarafından basılmıştır. Ancak kilise kendisine aykırı gördüğü düşünceleri heretik ilan ederek, bu tür eserlere sansür uygulamaya başlamıştır.⁶⁷⁴

Bu dönemde zenginlik, sahip olunan toprak yüz ölçümüne göre belirlenmiştir. Bu hususta en fazla toprak sahibi olanların kilise ve soylular olduğu görülmektedir. Aslında piskoposların çoğunun feodal beylerden ve soylulardan oluştuğu dikkate alındığında bu dönemde toprakların büyük oranda kiliselere ait olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷⁵ Kilise, bu dönemde hemen her kesimden çeşitli gerekçelerle vergiler tahsil etmiş ve giderek ekonomisini daha da büyütmiştir. Ancak bu durum, yeni zenginler ve zengin adayları olan burjuva sınıfını rahatsız etmiş ve kiliseye karşı harekete geçirmiştir. 14. yüzyıldan sonra yükselişi hızlanan burjuva sınıfı sermaye kontrolünü soylulardan almayı başarmıştır. Zamanla burjuva sınıfı ve krallar birbirlerini destekleyerek soyluları daha da etkisiz hale getirmişlerdir.⁶⁷⁶

Aynı dönemde Roma Katolik Kilisesi’ne ait öğretilerde “doğaüstü güçlerin insan ilişkilerine müdahale ettiğine” yönelik inanç daha da yaygınlaşmıştır. Örneğin, İngiltere’deki Katolik kiliseleri başta olmak üzere çeşitli Katolik kiliselerinin din anlayışında doğaüstü güçlerin sürekli olarak insan ilişkilerine müdahalesinin olduğu yönünde bir inanç hâkim olmuştur. Bunun sonucunda ise Katolikler genel olarak, Tanrı’nın, azizlerin şefaati üzerine ve ruhban olmayanlar tarafından verilen yeminlere ve vaatlere karşılık olarak mucizeler gerçekleştirdiğine inanmıştır. Onlara göre asıl yaratıcısı Tanrı olmak üzere azizler etkin bir şekilde mucizeler gösteren kutsal kişiler olarak kabul edilmiştir. Aslında bu anlayış, Ortaçağ geleneksel Kilise mucize anlayışının bir parçasıdır. Buna bağlı olarak, reformasyon öncesi Roma Katolik Kilisesi’nde kutsalın dünyevî olan üzerinde etkisini sürdürdüğüne dair bir inanç söz konusudur. Bu da kutsal emanetlere ve imgelere bağlılık, kutsal törenlerin yaygınlaştırılması ve kutsal olarak kabul edilen mekanların ya da türbelerin ziyaret edilmesi

⁶⁷² Carter Lindberg, *Avrupa’da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası’ndan Modern Avrupa’ya Reformların Tarihçesi*, ed. Silya Zengilli, Çev. Özgür Umut Hofaşçı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014, s. 35-37.

⁶⁷³ Norman Davies vd., *Avrupa tarihi*, 2.baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2011, s. 517-18.

⁶⁷⁴ Anna Pizzati, *16. Yüzyıl-Rönesans Çağı*, ed. Umberto Eco, Çev. Adnan Tonguç, İstanbul: Alfa-Tarih, 2019, s. 282-84.

⁶⁷⁵ E. Harris Harbison, *The Age of Reformation*, London: Cornell University Press, 1973, s. 37-38.

⁶⁷⁶ Paul Faure, *Rönesans*, Çev. Hüseyin Boysan, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992, s. 36-47; Halil İnalçık, *Rönesans Avrupası: Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*, 1. baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011, s. 128-39.

gibi ritüelleri beraberinde getirmiştir.⁶⁷⁷ Ancak, Katolikler içerisinde geç Ortaçağ Hristiyanlığından süregelen bu tür anlayışlara karşı güçlü bir tepki de söz konusu olmuştur. Reformasyonla birlikte Luther'in azizler kültürüne ve onunla ilgili "batıl" davranışlara dair öğretileri eleştirmesi dikkat çekmiştir. Yine Juan Luis Vives (1493-1540) gibi İspanyol Rönesans'ını yaşayan hümanist düşünürler de Roma Katolik Kilisesi'nin mucizelerine katı bir eleştiri yapmış ve buna dair eserler ortaya koymuştur. Böylece Protestan polemğinde olgun geleneği başlatan bu tür düşünürler ve yazarlar, Katolik ruhban sınıfını, açgözlülükle ve halkı maddi ve manevi sömürmek için mucize uydurmakla suçlamıştır. Örneğin, İngiliz bürokrat ve hümanist yazar Thomas More (1478-1535), 1529 yılında sapkınlıklarla ilgili yaptığı "Dialogue of Comfort Against Tribulation" (*Sıkıntıya Karşı Teselli Diyalogu*) adlı çalışmasında Roma Katolik Kilisesi'nin mucizelerini "tasarlanmış şeytani araçlar" olarak tasvir ederek "boş uydurmalar" şeklinde nitelendirmiştir.⁶⁷⁸

1.2. Protestan Reformcuları ve Mucize

Batı tarihinin en önemli hadiselerinden biri olarak kabul edilen Protestan reformu bazı teologlar etrafında şekillenmiştir. Bu teologlar Roma Katolik Kilisesi'ne ve papanın otoritesine karşı çıkmıştır. Reformistler, Kilise öğretilerinin çoğunu Kutsal Kitap'a aykırı görerek reddetmiştir. Bu öğretilerin başında da Kilise'nin mucize anlayışı gelmektedir. Reformistlere göre bu mucizeler Kilise tarafından halkı maddi ve manevi sömürmek için uydurulmuştur. Katolik mucize anlayışına karşı çıkan reformistlerin mucize anlayışları arasında benzerlikler olduğu gibi birtakım farklılıklar da söz konusudur. Bu benzerliklerin ve farklılıkların tespit edilmesi Protestan mucize anlayışını doğru bir şekilde ortaya koymak açısından önemlidir. Bu çerçevede reformistlerin bazıları mucize ile ilgili görüşleri bağlamında bu başlık altında ele alınacaktır. Bu reformistlerin başında Alman teolog Martin Luther gelmektedir.

1.2.1. Martin Luther (1483-1546): Tarihsel Gerçeklik Olarak Mucize

16. yüzyıl Avrupa'sında ortaya çıkan ve yeni Hristiyanlık anlayışını savunan Protestan reformunun kuşkusuz öncü ismi olarak Martin Luther kabul edilmektedir.⁶⁷⁹ Asıl adı Martin Luder olan Alman asıllı teolog daha çok "Almancanın Babası" unvanıyla

⁶⁷⁷ Eamon Duffy, *The stripping of the altars: traditional religion in England, c. 1400- c. 1580*, New Haven and London, 1992, s. 5-8.

⁶⁷⁸ Thomas More, *Dialogue of Comfort Against Tribulation*, Auckland, New Zealand: The Floating Press, 2013, s. 20-21; Sapkınlarla ilgili diyalog, *The complete Works of St. Thomas More*, VI, edit. Thomas M.C. Lawler, New Haven and London, 1981, s. 14-15; ayrıca bkz. Walsham, s. 785.

⁶⁷⁹ Jacques Waardenburg, "Reform" madd., *TDV Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, s. 530; Şinasi Gündüz, *Hristiyanlık*, 6. Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2017, s. 133.

nitelendirilmektedir.⁶⁸⁰ Luther'in Hristiyan teolojisine yönelmesinde çeşitli faktörlerin etkili olduğu ileri sürülmektedir. Bunların başında da onun gençlik yıllarındaki bazı deneyimleri gelmektedir.⁶⁸¹ Diğer bir faktör ise manastırda Luther'in günahlarını çıkartan Almanya'daki "Augustinians" (*Augustinusçu Kişiler*) tarikatının başvekili Johannes Staupitz'dir.⁶⁸² Aslında iyi bir Katolik ailede yetişen Luther'in daha sonra farklı düşüncelere eğilim gösterdiği ve Kilise'yi bazı noktalarda eleştirdiği görülmektedir. Onun bu gelişmelerinde ise yüksek lisans eğitiminde tercih ettiği fen, felsefe ve ahlâk bilimleri gibi alanlar etkili olmuştur.⁶⁸³ Bu dönemde Wittenberg Üniversitesinde teoloji profesörü olarak görev yapan Luther, özellikle Rönesans'ın Avrupa'da etkili olduğu o dönemlerde Roma Katolik Kilisesi'nin birtakım öğretilerini ve uygulamalarını daha açık bir şekilde eleştirmeye başlamıştır. Ancak üniversitede girdiği derslerde Roma Katolik Kilisesi'ne yönelik pek bir şey söylememesi ve öğrencilerinin ders notlarında da bu eleştirilere yönelik çok az şeylerin bulunması oldukça dikkat çekicidir.⁶⁸⁴ Luther, kiliseye yönelik eleştirilerini meşhur "Doksan Beş Tez" olarak kaleme almıştır. Bu çalışma, içerik olarak tam manada reform isteğine yönelik bir şey içermemesine rağmen Hristiyanlık tarihinde reforma giden ilk süreç olarak kabul edilmektedir.⁶⁸⁵ Bununla birlikte Luther'in reformasyon hareketini şekillendirdiğine inanılan üç büyük eser daha kaleme aldığı bilinmektedir: "An den christlichen Adel Deutscher Nation" (*Alman Milletinin Hristiyan Soylularına*), "Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche" (*Kilise'nin Babil Esaretine Dair*), "Von der Freiheit eines Christenmenschen" (*Hristiyan Bir İnsanın Özgürlüğüne Dair*).⁶⁸⁶ Luther, her ne kadar "Büyük Reformcu" olarak biliniyorsa da, kendi ağzından böyle bir söylemin çıktığına dair herhangi bir bilgi yoktur.⁶⁸⁷

Luther'in Hristiyan teolojisinin özünü "iman" ve "kurtuluş" oluşturmaktadır.⁶⁸⁸ Onun bu anlayışında ise Pavlus'un mektuplarında yer alan imanla aklanma ve kurtuluş kavramının etkili olduğu ifade edilir.⁶⁸⁹ Hristiyan teolojisinin ve mensuplarının mutlak otorite olarak

⁶⁸⁰ Ökten, *Hristiyanlıkta İncanın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları*, s. 87; Eino Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, Çev. Pekka Karvanen, 2. Baskı, İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2011, s. 23.

⁶⁸¹ Gençlik yıllarında yıldırım çarpması olayıyla maruz kalan Luther, bu olaydan kurtulduğu takdirde Tanrı'ya yöneleceği ahdinde bulunmuş ve sonrasında bu söz ekseriyetinde hareket ederek Katolik bir kiliseye bağlanmıştır. (Bkz. Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, s. 15-16).

⁶⁸² Olson, *Hristiyan İlahiyatının Hikayesi Gelenek ve Reformun Yirmi Yüzyılı*, s. 392.

⁶⁸³ Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, s. 23.

⁶⁸⁴ Sormunen, s. 42.

⁶⁸⁵ Robert E. McNally, "The Reformation: A Catholic Reappraisal", *Luther, Erasmus and The Reformation*, ed. John C. Olin ve James D. Smart, New York: Fordham University Press, 1969, s. 28.

⁶⁸⁶ Ökten, *Hristiyanlıkta İncanın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları*, s. 98.

⁶⁸⁷ *Kısa İlmihal*, s. 6.

⁶⁸⁸ Gündüz, *Hristiyanlık*, s. 133.

⁶⁸⁹ Bkz. Romalılar'a Mektup 1:17.

Kutsal Kitap'ı kabul etmeleri gerektiğini savunan Luther'in reform sloganlarında *sola scriptura, sola fides* ve *sola gratia* yaklaşımları yer almaktadır.⁶⁹⁰ Yine onun, tüm görüşlerini Kutsal Kitap'a dayandırdığı kendi söylemlerinden anlaşılmaktadır: "... *Kutsal Kitap'a dayanıyorum. Onu her gün araştırıyorum. Kutsal Kitap büyük, çok dallı bir ağaç gibidir. Yaşamımda onda iyi meyve bulunmayan tek bir dal bile görmedim. Birçok kişi Kutsal Kitap'ı bir kez okuduktan sonra, her şeyi bildiğini sanıyor...*"⁶⁹¹ ifadeleri bunu ortaya koymaktadır. Daha sonra John Eck gibi düşünürler, Luther'in bu yaklaşımlarında özgün olmadığını ve onun aslında Husçu geleneği sürdürdüğünü ileri sürmüşlerdir.⁶⁹² Luther ise Hus'un haklı olduğunu ve gerçek bir Hristiyan olarak Kutsal Kitap'a uygun yaşadığını ifade ederek bir bakıma hakkındaki ithamları doğrulamıştır.⁶⁹³ Roma Katolik Kilisesi'nin Luther'e karşı tutumları ve onun da bu tutumlara karşı savunmaları, Protestan reformu olarak adlandırılan önemli bir reform hareketini başlatmıştır. Luther'in reform hareketinde yer alan en önemli konulardan biri, Hristiyan inancında önemli bir yere sahip olduğunu kabul ettiği mucizeler konusudur. O, İncil'deki mucizelerin gerçek olduğuna inanmakta ancak onlarla ilgili geleneksel Hristiyanlardan farklı bir anlayış ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Luther, mucizeleri İncil bağlamında; doğası, amacı ve imkânı çerçevesinde ele almaktadır.

Luther, İncillerdeki mucizeleri kabul etmekte ve onların tarihsel gerçekliğine inanmaktadır. Ona göre bu mucizeler, İsa Mesih aracılığıyla bahsedilen yaşam vaatleri olduğu kadar İncil hakikatinin de bir parçasıdır. Dolayısıyla ona göre asıl mucize Söz'ün⁶⁹⁴ kendisi yani İncillerdir.⁶⁹⁵ Luther, mucizelerin *Elçilerin İşleri* kitabında (Luther'in, burada daha çok Pavlus ve Petrus metinlerini kastettiği anlaşılmaktadır) ve *Yuhanna* metinlerinde Sinoptik İncillerden daha güçlü bir şekilde sunulduğunu ileri sürmektedir.⁶⁹⁶ Bunun yanında o, Kutsal Kitap mucizelerinin iman için herhangi bir öneme sahip olmadığını savunmaktadır. Ona göre bir kimsenin içinde imanı yaratan şey, mucizenin olağandışılığı değil, İsa Mesih'in Sözü aracılığıyla gelmesidir. Böylece Luther bir kimsenin imanında mucizelerin değil, İsa Mesih'in

⁶⁹⁰ Olgun, "Protestan Ahlakiliği Sorunu ve Philip Melanchthon", s.16; Gündüz, *Hristiyanlık*, s. 133-134; **Mehmet Aydına Armağan dipnot ver.**

⁶⁹¹ Sormunen, s. 95.

⁶⁹² Luther, *Doksan beş tez: (Latince-Türkçe)*, s. XI.

⁶⁹³ Michael Mullett, "Luther Tutucu mu Devrimci mi?", Çev. Fatmagül Berkay, *Tarih ve Toplum*, sy 4, 1984, s. 19.

⁶⁹⁴ Martin Luther çalışmalarında genellikle İncil'i *İsa Mesih'in Sözü* olarak ya da sadece Söz olarak telaffuz etmektedir.

⁶⁹⁵ Aktr. Robert K. Wetmore, "The Theology of Spiritual Gifts in Luther and Calvin: A Comparison, Doctor of Theology Dissertation", *Concordia Seminary-Saint Louis Scholarly Resources from Concordia Seminary*, sy 7, 1992, s. 23.

⁶⁹⁶ Martin Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Die Deutsche Bibel*, V.6, Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1906, s. 10; Martin Luther, *The New Testament*, 1522, LW:35:361-362.

Sözlerinin yani İncil'in etkili olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden o, mucizeden ziyade İncil vaazlarının insanlar üzerinde önemli bir etki yaratacağı kanısında olmuştur. Alman Lutheran teolog Paul Althaus, “*Bir Hristiyan, İsa'nın tarihsel mucizelerinin anlatımıyla daha az ilgilenirken, inancı yaratan sözün tanıklığı ve bu inancın kurtarıcı gücüyle daha çok ilgilenir.*”⁶⁹⁷ söylemiyle Luther'in bu düşüncesini savunmuştur.

Luther, ayrıca İncil mucizeleriyle birlikte Kutsal Ruh mucizelerine de atıfta bulunarak, bu tür mucizelere olan inancına da vurgu yapmaktadır. “*A Mighty Fortress Is Our God*” (*Güçlü Bir Kale Tanrımızdır*) adlı büyük ilahisinin dördüncü kıtasında, “*Ruh ve hediyeler bizimdir*” (The Spirit and gifts are ours) ifadelerine yer veren Luther, “Ruh” (Spirit) ifadesi ile Kutsal Ruh'u ve “hediyeler” (gifts) ifadesi ile de onun mucizelerini kastetmektedir. Ayrıca İngiliz yazar ve aynı zamanda Avrupa'daki Pentekostal hareketin kurucularından biri olan Stanley Frodsham bu hususta, Souer'in Almanca çalışması olan, “*A History of the Christian Church*” (*Hristiyan Kilisesi'nin Tarihi*), adlı eserinin 3. cildinin 406. sayfasında, Luther'i “*Kutsal Ruh'un tüm armağanlarına sahip tek bir kişide, bir peygamber, müjdecisi, dilleri konuşan ve tercüman*” olarak tanımladığını aktarmıştır.⁶⁹⁸

Kısacası, Luther, Kutsal Kitap'ta kaydedilen tüm mucizevî olayların tarihsel gerçekliğini kabul etmekte, ancak bu mucizeleri inancın (iman) bir aracı olarak görmenin yanlış olduğunu belirtmektedir. Bu yüzden o, Roma Katolik Kilisesi'nin, Hristiyanlıkta mucizelerin inanç açısından merkezi bir öneme sahip olduğu yaklaşımını reddetmektedir. Luther ayrıca, İncillerdeki mucize anlatılarından hareketle mucizelerin doğasını açıklamaktadır. Onun bu konuya yönelik görüşlerini genel olarak Wittenberg Üniversitesi'nde “*Yaratılış üzerine*” verdiği derslerdeki açıklamaları oluşturmaktadır. Burada Luther, Tanrı'nın yaratılıştaki o zaman anlaşıldığı şekliyle doğa yasalarına aykırı görünen bir şekilde nasıl müdahale ettiğini açıklarken özellikle mucizelerin doğasına vurgu yapmaktadır. Luther, mucizeyi, “*Tanrı'nın doğa kurallarında meydana getirdiği istisnalar*” şeklinde açıklamaktadır. Çünkü ona göre, Tanrı tüm kuralları kendi Söz'ü aracılığıyla kurmuş ve yaratmış olsa da, yine de bu kuralları kendi isteğine göre değiştiremeyecek durumda değildir.⁶⁹⁹ Yani ona göre tabiat kanunları sınırlı güce sahip olan insanlar için geçerli bir durumdur. Luther, aslında doğayı Tanrıyla özdeşleştirmekte ve İsa Mesih'in insan bedeninde yeryüzüne gelmesini ve insanlara nüfuz etmesini mucizevî bağlamda Tanrı'nın yeryüzüne bir müdahalesi olarak düşünmektedir.⁷⁰⁰ Ayrıca Luther, çoğu kez doğal

⁶⁹⁷ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Çev. Robert C. Schultz, Philadelphia: Fortress Press, 1966, s. 83-84.

⁶⁹⁸ Stanley H. Frodsham, *With Signs Following*, Springfield, MO: Gospel Publishing, 1926, s. 329.

⁶⁹⁹ WA 42:21; LW 1:27.

⁷⁰⁰ Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, s. 82.

olarak görülen, doğum ve fiziksel büyüme ve günlük hayattaki gelişmeleri de mucize türleri olarak kabul etmektedir. Bu nedenle o, “şayet bir mucize Tanrı’nın hayata müdahale ettiği bir olay ise -Tanrı bunu her ne kadar dünyevî yollarla yapmayı tercih etse bile- o halde birçok mucize türü bulunmalı düşüncesini” ileri sürmektedir. Bu konuda Althaus, Luther’in mucize anlayışının gelişimini kapsamlı bir şekilde ele aldığı “The Theology of Martin Luther” (*Martin Luther’in Teolojisi*) adlı eserinde “*Tanrı’nın mucizeleri, sadece olağanüstü olaylarda değil, doğanın olağan akışında her yerde yapılır.*” çıkarımında bulunarak, Luther’in doğada Tanrı’nın mucizelerinin her zaman gerçekleşmeye devam ettiğine inandığını iddia etmiştir.⁷⁰¹ Ancak Althaus’un Luther hakkında ileri sürdüğü bu çıkarım Luther’in “... *dolayısıyla bir kimsenin İncil’i kabul edip “bedensel sesimle İsa Mesih’i yüreğinize getirmesi, böylece O’nu kendi içinizde biçimlendirmeniz” bir mucizedir.*”⁷⁰² İfadeleriyle çelişmektedir. Çünkü Luther, bu ifadeleriyle daha büyük mucizelerin tabiatın dışında meydana geldiğini savunmaktadır. O, İsa Mesih’in insanın kalbinde meydana getirdiği değişimleri buna örnek göstermektedir. Luther’in bu ifadeleri Katolikler tarafından “transubstantiation” (*dönüştürme*) olarak ifade edilen Evharistiya doktrinine bir cevap niteliği taşımaktadır. O, kilisenin bu doktrinde ekmek ve şarabın gerçekten İsa Mesih’in bedenine ve kanına dönüştüğü inancını reddederek, bu doktrine karşı “konsubstantiation” (*doğrulama*) öğretisini savunmaktadır. Buna göre Luther, bu dönüşümün “sembolik” olduğunu savunmakta ve ayin esnasında İsa Mesih’in varlığının manen olduğuna inanmaktadır.⁷⁰³ Öte yandan Luther’e göre, mucizelerin en büyüğü ne İncillerde anlatılan belalar ne de Tevrat’ın *Çıkış* bölümündeki Firavun’un esaretinden kurtuluşudur. O, en büyük mucizenin “İsa Mesih’in doğumu, ölümü, dirilişi ve yükselişi” olduğu kanısındadır. Dolayısıyla Luther, en şaşırtıcı mucize olarak “İsa Mesih’in kendisini” kabul etmekte; buna karşın diğer işaretleri ve harikaları ise “daha az şaşırtıcı” olarak nitelendirmektedir.⁷⁰⁴

Luther, mucizelerin bir amacı olduğunu belirterek, Tanrı’nın bir plan çerçevesinde Söz’ü doğrulamak için bu tür olağanüstü olaylar gerçekleştirdiğini savunmakta ancak bugün bu mucizelere gerek kalmadığını düşünmektedir. Luther, bu savını şöyle ifade etmektedir: “... *o zaman havariler onları her zaman (mucize gerçekleştirme güçlerini) değil, yalnızca Tanrı’nın Sözünü kanıtlamak, onu mucizelerle doğrulamak için kullanıyorlardı; burada metinde yazıldığı gibi; “Ve onlar çıktılar ve her yerde vaaz ettiler, Rab onlarla birlikte çalıştı ve ardından gelen*

⁷⁰¹ Althaus, *The Theology of Martin Luther*, s. 110.

⁷⁰² WA 19:488; LW 36:340 (The Sacrament of the Body and Blood of Christ Against the Fanatics, 1526).

⁷⁰³ Aurelian Botica, “Revisiting Luther’s Theology of the Eucharist”, *Perichoresis*, 5(1), 2007, s. 97-116.

⁷⁰⁴ Martin Luther, *Martin Luther sammtliche Schriften*, St. Louis, V.14, MO: Concordia Publishing House, 1880, s. 1160.

işaretlerle Sözü doğruladı.”⁷⁰⁵ Bu anlamda Luther, ilk dönem mucizelerinin amacının İsa Mesih’i doğrulamaya yönelik olduğunu düşünmekte ancak bugün mucizeler için böyle bir amacın söz konusu olamayacağını ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, İsa Mesih döneminde ve özellikle havariler döneminde böyle bir doğrulamaya çok ihtiyaç duyulmuştur, ancak bugün dünyanın her tarafına İncil’in kudretle yayılması ve yerleşmesi artık bu amacı ortadan kaldırmıştır. Luther, bu savını şöyle dile getirmektedir: “*Ama şimdi İncil gönderildiğinden ve tüm dünya tarafından bilindiğinden, havarilerin döneminden beri mucizeler yapmak gerekli olmamıştır.*”⁷⁰⁶ Luther’in Roma Katolik Kilisesi’ne karşı yaptığı savunma onun bu yaklaşımına güzel bir örnek teşkil etmektedir: “*Katolik yetkililer tarafından kendi otoritesini mucizelerle kanıtlaması istendiğinde, Luther, Kutsal Yazıların otoritesine ve kendi vicdanına sığındı. Mucizelerin özellikle havariler çağına uygun olduğunu ve Kutsal Yazıların yanında duran birinin otoritesini haklı çıkarmak için artık gerekli olmadığını savundu.*”⁷⁰⁷ Ancak bu düşünce Luther’in mucizeleri reddettiği anlamına gelmemektedir. Zira o, daha öncede ifade edildiği gibi insanlar üzerinde İncil’in mucizelerden daha fazla bir etki yaratacağı kanısındadır. Dolayısıyla Luther, “*...Ve onlar çıktılar ve her yerde vaaz ettiler, Rab onlarla birlikte çalıştı ve ardından gelen işaretlerle Sözü doğruladı.*” ifadelerinde de belirttiği üzere en büyük mucizenin İncil’in vaazları olduğunu ve bu mucizenin de amacının İsa Mesih’i öğretmek olduğunu savunmaktadır.

Luther’in, mucizeler konusunda üzerinde durduğu bir diğer önemli mesele ise mucizelerin imkânı meselesidir. Onun bu konuya dair düşüncelerini şu ifadeleri açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “*Bütün bu gelişmeler hayretler için tam bir fırsat sunuyor ve tamamen bizim anlayışımızın ötesinde, ama sürekli tekrarlanmaları nedeniyle sıradan olarak görülmeye başlandı ve doğanın bu güzel müziğine gerçekten sağır olduk. Ama biz bu mucizeleri gerçek bir imanla değerlendirir ve gerçekte oldukları gibi değerlendirirsek, elbette Musa’nın burada söylediği şu sözden aşağı kalmazlardı: Adem’in uyurken böğründen bir kaburga alındı ve Havva ondan yaratıldı. Adem’in çamurdan yaratıldığı yöntemle bizi yaratmak Rab’bin hoşuna gitseydi, şimdiye kadar bu da bizim için bir mucize olmaktan çıkar; bir erkeğin meni yoluyla üreme yöntemine daha çok hayret ederdik. Edebi değeri olmayan bu söylem haklıdır ve onu bestelemek için kesinlikle iyi bir neden vardır: “Nadir olan her şey takdir edilir, ancak günlük bir olay olan şey sıradan olarak kabul edilir. Gerçekte, günlük varoluş Tanrı’nın mucizeleriyle doludur.”*”⁷⁰⁸ Bu itibarla Luther, mucizeleri Tanrı’nın yeryüzündeki günlük işlerinden farklı

⁷⁰⁵ WA 10M: 146 (Yükseliş günü vaazı, 1522).

⁷⁰⁶ WA 10M: 146 (Yükseliş günü vaazı, 1522).

⁷⁰⁷ John S. Oyer, *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*, Reprint, Dordrecht: Springer Science+Business Media, t.y., s. 234.

⁷⁰⁸ WA 42:95; LW 1:126-127. (Genesis, 1536)

görmemektedir. Yani ona göre mucize, insan için olağanüstü bir olay olarak görülürken, Tanrı için tamamen olağan bir durumdur. Öte yandan Luther, “...doğadaki tüm bu gelişmeler sürekli tekrarlanmaları nedeniyle sıradan olarak görülmeye başlandı ve doğanın bu güzel müziğine gerçekten sağır olduk...” ifadesiyle Agustinusçu bir yaklaşım olan “bir olayın mucize olup olmadığını belirleyen ölçütün doğadaki sürekliliğine bağlı olduğu” düşüncesine karşı çıkmaktadır. Ona göre halbuki doğanın kendisi başlı başına bir mucizedir. Bu nedenle o, Âdem ile Havva’nın yaratılışının tarihselliğini mucize olarak kabul edenlerin aynı şekilde bir çocuğun doğumu ve doğanın harikaları gibi yaşamla iç içe olan mucizeleri de onaylamaları gerektiğini ileri sürmektedir. Bu anlamda Luther’in bir bakıma Augustinus mucize anlayışını devam ettirdiği anlaşılmaktadır.⁷⁰⁹ Buna ek olarak Luther, günlük hayattaki duayı ve bu duaya Tanrı tarafından verilen cevabı da bu mucizeler kategorisinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda o, Tanrı’nın duaya yanıt vermesiyle, bazen şifa gibi “mucizevî” olaylarda Hristiyan’ın hayatına müdahale ettiğini düşünmektedir. Bu yüzden Luther, hayatı boyunca duayı onaylamış ve düzenli olarak dua etmiştir. Hatta onun Hristiyanlara bu ritüelin hayatın önemli bir parçası olduğunu açıklayarak onları dua etmeye teşvik ettiği bilinmektedir. Bu hususta Luther kendi dua hayatını ve sonuçlarını şöyle özetlemektedir: “*Rabbimiz Tanrı, dua ettiğimizde herkese çok daha fazlasını verir. Bir parça ekmeği düzgün bir şekilde istersek, bize bir dönüm verir. Tanrı’ya Katy’min yaşaması için dua ettim ve ona fazladan iyi bir yıl verdi!*”⁷¹⁰ Luther’in “*Bunu biliyorum, benim için gerçek bir endişe olması için ciddiyetle ne kadar sık dua etsem, o kadar çok miktarda cevap aldım ve dua ettiğimden daha fazlasını aldım.*”⁷¹¹ Bununla birlikte “*Şeytanların Mesih’in adıyla kovuldukları sık sık oldu ve hala da oluyor; Ayrıca O’nun adını ve duasını çağırarak hastalar iyileşti.*”⁷¹² gibi söylemleri onun genellikle hastaların iyileşmesi için dua ettiğini göstermektedir. Örneğin, bir keresinde, Luther’in yakın arkadaşı ve meslektaşı olan Philip Melancthon’un aşırı derecede hastalandığı ve ölmek üzere olduğu aktarılmaktadır. Luther’in Melancthon için Kutsal Yazılardan tekrarlayabileceği tüm ilgili sözleri kullanarak dua ettiği ve daha sonra onun mucizevî bir şekilde sağlığına kavuştuğu rivayet edilmektedir.⁷¹³ Luther’in duaya verilen yanıtı mucize olarak telakki etmesi mucize için “*Tanrı’nın doğa kurallarındaki istisnaları*” tanımlamasında görülmektedir. Böylece mucizeyi Tanrı’nın doğaya müdahalesi olarak değerlendiren Luther’in bu bağlamda duaya verilen yanıtı da Tanrı’nın bir

⁷⁰⁹ Geniş bilgi için bkz. Augustinus, *On The Usefulness of Belief*, 1.14.5 (CSEL 36.70); Augustinus, *City of God*, 22.9 (CSEL 40.613).

⁷¹⁰ WA TR 4:568, #4885; LW 54:369 (Table Talk).

⁷¹¹ WA TR 1:442, #886 (Table Talk).

⁷¹² A.J. Gordon, *The Ministry of Healing*, Harrisburg, PA: Christian Publishing, 1961, s. 92.

⁷¹³ Gordon, *The Ministry of Healing*, s. 94; ayrıca bkz. Meryem Önder, “Augsburg İtikatnamesi ve Oluşum Süreci”, *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018, s. 72-76.

müdahalesi olarak değerlendirdiği ve bu nedenle onu bir mucize olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Kısacası Luther, mucizelerin günümüzdeki imkânına yönelik endişelerini dile getirdiğinde, onların mümkün olup olmadığından herhangi bir şüphe duymamaktadır. Aslında o, bir şekilde Tanrı'nın bireyin yaşamda karşılaştıklarına müdahale edip etmeyeceğini sorgulamaktadır. Neticede o, gerek İncillerdeki mucizelerin gerekse Tanrı'nın duaya verdiği yanıtların, Tanrı'nın yeryüzüne müdahale ettiğinin açık bir delili olduğunu ileri sürmekte ve mucizelerin doğanın her anında ortaya çıktığını savunmaktadır.⁷¹⁴ Bu noktada o, mucizelerin sadece tanrı eliyle gerçekleştiğini belirterek, kilise eliyle mucize gerçekleştirme iddialarına sert bir dille karşı çıkmıştır.

Luther, günümüz mucize anlayışının tehlikeli boyutlarına da dikkat çekmektedir. “İncil ve Mesih deneyimleri”ne önem veren Luther, Pavlus’un açıkladığı anlayışı “olağanüstü bir olaya dayanmadığını ve Tanrı'nın ona yeni bir şey açıklamadığını” ileri sürmektedir. Hatta Luther, Pavlus’ta mucizevî bir aydınlanmanın bile olmadığını fakat onun yıllarca çabasının sonucu olarak Tanrı sözünü kavradığını düşünmektedir.⁷¹⁵ Buna göre Luther, aslında Pavlus’un mucizelerden ziyade Tanrı'nın sözü aracılığıyla imana kavuştuğunu düşünmektedir. Nitekim ona göre, sıradan insanlar mucizeleri arzulamakta ve bu konuda fazla heyecanlı davranmaktadır. Fakat o, mucizelerin insanları kolay bir şekilde cezbedebileceğini ifade ederek bu hususta endişelerini de dile getirmektedir. Luther, sofra konuşmalarından birinde yaptığı açıklamalarda insanların genellikle mucizevî söylemlere rağbet gösterdiğini belirtmekte ve bunun da İncil hakikatlerine zarar vereceği endişesini şu ifadelerle dile getirmektedir:

*“İnanıyorum ki bugün burada biri kalkıp tek bir işaret (mucize) yapsa, bütün kalabalıklar buna hayran kalır. Çılgın ayaktakımı böyle davranır. Eğer birisi önlerinde yeni bir şey çıkarır ve onlara baktırırsa, her şeyi, Söz’ü ve doktrini terk eder ve bunun peşinden gider.”*⁷¹⁶

Bu anlamda Luther, mucizelerin çoğu zaman Hıristiyanları, İncil’in hakikatlerinden uzaklaştırdığını ve sapkınlaştırdığını düşünmektedir. Bu yüzden ona göre, bir mucize yalnızca Tanrı Sözü’nü (İncil) doğrulaması ve ona uygun olması bakımından değerlidir.⁷¹⁷ Nitekim

⁷¹⁴ Bu düşünce daha sonra özellikle Protestanlar arasında büyük tartışmalara yol açmış ve “Tanrı'nın yeryüzüne müdahalesi” düşüncesine karşı çıkanlar “deizm” akımının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

⁷¹⁵ Sormunen, *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*, s. 40.

⁷¹⁶ WA 32:532; LW 21:280 (Dağdaki Vaaz, 1532).

⁷¹⁷ Bengt Runn Hoffman'ın *Luther and the Mystics* (Minneapolis, MI: Augsburg, 1976) adlı eserinde sürekli bir şekilde savunduğu hata budur. Hoffman, Luther'in meleksi ve şeytani âlemlerin günlük yaşamı etkilediğini gören dünyasının bağlamını anlamadan, Luther'i günümüzün bir psişikine (medyumuna) dönüştürmeye çalışmaktadır. Hoffman'ın tezini değerlendirmenin en basit yolu, Luther'deki referanslarına bakmaktır. Althaus, Luther'in mucize

Luther, Matta 7/22-23 pasajları ile ilgili yaptığı bir konuşmada Roma Katolik Kilisesi'nin dile getirdiği farklı mucizeleri eleştirmiştir. O, bu mucize iddialarının pek çoğunu, azizleri yanlış doktrinlere ya da uygulamalara yönlendirmek için “şeytanın zekice hileleri” olarak yorumlamaktadır.⁷¹⁸ Bu nedenle Luther, en büyük mucize olarak, vaazlar ve ayinler aracılığıyla Söz'ün (İncil) etkisi ya da başka bir ifadeyle Söz'ün mesajı olduğunu ileri sürmekte ve Roma Katolik Kilisesi'nin mucize iddialarını reddetmektedir. Son olarak Luther, günümüz mucize anlayışının en tehlikeli yönünün anlatıların Kutsal Kitap'a dayandırılarak, bilhassa vaaz ve ayinler aracılığıyla aktarılması olduğuna da dikkat çekmektedir. Ayrıca o, mucizevî güçlere sahip olduklarını iddia edenlerin çoğalmasından ve bu iddialarına yönelik etkili söylemlerinden Hristiyanlar için büyük edişe duyduğunu dile getirmektedir.⁷¹⁹ Böylece Luther, insanların imana mucizeler ile değil, doğrudan İsa Mesih'in Sözü'yle kavuşulabileceğini belirterek mucizelerden ziyade İncil'in vaazına yönelmek gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Aksi takdirde iddia edilen mucizelerin bir Hristiyan'ı İncil hakikatinden uzaklaştıran en büyük tehlike haline dönüşebileceğini düşünmektedir.

Luther, “Söylediğimiz gibi, bir vaiz vaaz ettiğinde veya vaftiz ettiğinde, bu bir mucizeden başka bir şey değildir, çünkü o, ister dindar ister kötü olsun, İncil ve Vaftiz'in geçerli kalmasına izin verir.”⁷²⁰ Sonra şöyle devam eder: “Tanrı'nın bir papaz aracılığıyla mucize gerçekleştirmesi, insanın dindarlığından değil, Tanrı'nın "görevini ve hizmetini daha verimli ve güçlü kılmak istemesinden kaynaklanır.”⁷²¹ İfadeleriyle mucizeyi hangi anlamda kullandığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda Luther, kendi kişisel yaşam tarzları ne olursa olsun, belirli görevliler aracılığıyla mucizelerin meydana gelme olasılığını kabul etmektedir. Ancak Luther'in bu yaklaşımı ile Roma Katolik Kilisesi'ndeki ruhban sınıfının birtakım mucizeler gerçekleştirebilme inancını karıştırmamak gerekir. Çünkü Luther, aslında bu öğretisiyle Söz'ün vaazını ve etkisini kastetmektedir. Althaus, bu hususta Luther'in bu yaklaşımında aslında mucize gösterme yetkisinde olan kimselerin Katoliklerdeki gibi merkezi bir otoriteye sahip olmadıklarını sadece Tanrı'nın sözünün aracıları olmaları bakımından değerli olduklarını aktarmaktadır.⁷²² Aslında Luther, bu görevliler aracılığıyla mucizeler

anlayışının güvenilir bir değerlendirmesini sunan Theology (s. 429-445) adlı eserine mükemmel bir ek eklemiştir. (Althaus, *The Theology of Martin Luther*, s. 437-39).

⁷¹⁸ WA 32:352; LW 21:280 (Dağ Vaazı, 1532).

⁷¹⁹ WA 32:526; LW 21:274 (Dağ Vaazı, 1532).

⁷²⁰ WA 32:530; LW 21:278 (Dağ Vaazı, 1532).

⁷²¹ WA 32:530; LW 21:278 (Dağ Vaazı, 1532).

⁷²² Althaus, *The Theology of Martin Luther*, s. 438.

gerçekleştirilebileceği düşüncesiyle İncil'in vaazının yaratacağı mucizevî etkiyi ve kalıcılığı kastetmektedir.⁷²³

Sonuç olarak, Martin Luther, mucizeleri kabul etmekte ancak onların Hristiyan inancı için bir amaç değil, sadece bir araç olabileceğini savunmaktadır. Ona göre, Tanrı'nın gücünün bir işareti olan mucizelerin gerçekleşmesi, kişinin imanının gücüne bağlı değildir. Bu noktada o, Tanrı'nın lütfu olarak mucizeler yerine doğrudan imanın önemine dikkat çekmektedir. Luther, Hristiyanlığın kendisini hakikat olarak kabul etmekte ve bu yüzden mucizelerin Hristiyanlığın gerçekliğini kanıtlamak için kullanılamayacağını savunmaktadır. Onun mucize anlayışı, Tanrı'nın doğrudan müdahalesi fikrine dayanmaktadır. Bu anlamda mucizeler, Tanrı'nın iradesine bağlıdır ve insanlar tarafından asla kontrol edilemez. Böylece Luther, Roma Katolik Kilisesi'nin mucizelerin kilise tekelinde gerçekleştiği iddialarını tamamen reddetmektedir. Ayrıca o, Kilise'nin, kilise hizmetleri esnasında mucizelerin gerçekleştiği iddiasına karşı çıkmakta ve bu hizmetlerin Tanrı'nın lütfunu kazanmak için bir yol olmadığını belirtmektedir. Luther, Hristiyan inancının merkezi olan İsa Mesih'in mucizelerinin tarihsel gerçekliğine inanmakla birlikte onları inancın bir ürünü olarak kabul etmektedir. Örneğin, İsa Mesih'in suyu şaraba dönüştürmesi, hastaları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi gibi mucizeler, ona göre, Tanrı'nın gücünü gösteren doğaüstü olaylardır. Aynı zamanda onlar, Tanrı'nın insanlığa olan sevgisinin, merhametinin ve lütfunun bir göstergesidir. Luther ayrıca, mucizelerin amacının, yalnızca dikkat çekmek ya da merak uyandırmak değil, Tanrı'nın varlığı ve bu gücü hakkında insanlarda bir inanç uyandırmak veya var olan inançlarını pekiştirmek olduğunu da savunmaktadır.⁷²⁴ Luther, mucizelerin Tanrı'nın sıradan yasalarına göre açıklanamayacak olaylar olduğuna inanmakta ve bu nedenle onların insanların Tanrı'nın gücüne ve varlığına olan inançlarını güçlendirmesine yardımcı olduğunu ileri sürmektedir. Ancak, o, aynı zamanda mucizelerin insanların dikkatini Tanrı'nın yasalarından uzaklaştırabileceği tehlikesine de dikkat çekmektedir. Bu nedenle, ona göre mucizelerin asıl amacı, yalnızca Tanrı'nın varlığına işaret etmek ve insanların inançlarını güçlendirmek olmalıdır. Bu yüzden Luther, özellikle mucizelerin doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunda dikkatli olunması gerektiğinin altını çizmektedir. Ayrıca Luther, Roma Katolik Kilisesi'nin azizler kültü ile ilgili mucize inancını reddetmekte; mucizelerin kiliseden bağımsız

⁷²³ Wetmore, s. 30.

⁷²⁴ Luther'in bu savı günümüz mucizelerinden ziyade tarihsel bir gerçeklik olarak kabul ettiği İncil mucizelerine yöneliktir. Böylece o, İsa Mesih ve havarilerinin kendi dönemlerindeki ihtiyaca göre gerçekleştirdikleri mucizelerin nihai amacına dikkat çekmektedir. Bu bağlamda bu mucizelerin amacının, yalnızca dikkat çekmek ya da merak uyandırmak değil, Tanrı'nın varlığı ve bu gücü hakkında insanlarda bir inanç uyandırmak veya var olan bu inançlarını pekiştirmek olduğunu savunmaktadır. (Bkz. Martin Luther, *The New Testament*, 1522, LW:35:361-362).

olarak gerçekleştiğine inanmaktadır. Bu bağlamda o, Tanrı tarafından doğada yaratılan her şeyin birer mucize olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla o, günümüzde doğada meydana gelen her şeyin mucizevî olduğuna inanmaktadır. O, bilhassa Hristiyanlaşmada mucizelerden ziyade İncil vaazlarının önemine vurgu yapmakta, bu anlamda bir kişinin kurtuluşu için mucizelerin gereksiz olduğuna inanmakta ve bu kurtuluşu yalnızca İncil vaazlarında ve dualarda görmektedir. Luther, bu mucize anlayışıyla Roma Katolik Kilisesi'nin mucizeler konusundaki görüşlerinden ayrıldığı gibi daha sonrasında Protestanlık içinden çıkan bazı grupların mucize anlayışlarından da farklılık göstermektedir. Örneğin, Baptistler, Metodistler, Presbiteryenler, Episkopalyanlar ve Kongregasyonalistler gibi Protestanlığın içerisinde çıkan ve "Evanjelistler" olarak adlandırılan bu grupların çoğu İncil'deki mucizeleri kabul etmekte; günümüzde mucizelerin varlığını devam ettirdiği öğretilerine bazıları kısmen inanırken (Baptistler gibi) bazıları da hiç inanmamaktadır. (Episkopalyanlar gibi) Son tahlilde, Luther'in mucize anlayışı, Roma Katolik Kilisesi'nin geleneksel mucize görüşlerinden tamamen farklıdır. Dolayısıyla bu anlayış, Hristiyanlıkta mucize konusunda birçok görüş farklılıklarına yol açmış ve Protestan reformunun temellerinden birini teşkil etmiştir. Luther'in mucize eleştirilerinin özünde Thomist nesnel mucize anlayışından vazgeçme ve onlara öznel ve dini bir anlam verme çabasının yer aldığı ileri sürülmektedir. Nitekim onun teolojik düşüncesinin bir parçası olan bu mucize anlayışı, Hristiyanlıkta mucizelerin rolü hakkında tartışma konusu olmuştur ve bugün hala tartışılmaya devam etmektedir.

1.2.2. Ulrich Zwingli (1484-1531): Katolik Mucizelerinin Mitolojik Yönü

Protestan reformunun şekillenmesinde etkili olan bir diğer reformist ise İsviçre Protestan Reformu'nun lideri olarak bilinen Ulrich Zwingli'dir. (1484-1531). Zwingli, çoğu teolog tarafından reform teolojisinin asıl babası olarak nitelendirilmektedir.⁷²⁵ İsviçre vatanseverlik düşüncesinin ortaya çıktığı dönemde İsviçre'nin Toggenburg bölgesinde dünyaya gelen Zwingli, çiftçi bir ailenin ortanca çocuğudur. Küçük yaşlarda Latince'ye merak saran Zwingli, kısa sürede Dominiken rahiplerin dikkatini çekmiştir. Daha sonra İsviçre'nin Basel Üniversitesinden mezuniyetinin hemen ardından Glarus şehrine papaz olarak atanmıştır. Sonrasında daha çok dinsel faaliyetlere ağırlık veren Zwingli'nin teolojisi üzerinde büyük oranda hümanizm ve Grek düşüncelerinin (Platon, Aristoteles, Stoacılık) etkili olduğu düşünülmektedir.⁷²⁶ Zwingli, Hristiyan inanç ve öğretilerinin nihai yetkili kaynağı ve otoritesi olarak Kutsal Kitap'ı kabul etmekte ve Luther gibi o da teolojisinin merkezine Kutsal Kitap'ı

⁷²⁵ Olson, *Hristiyan İlahiyatının Hikayesi Gelenek ve Reformun Yirmi Yüzyılı*, s. 417.

⁷²⁶ Olson, s. 420.

koymaktadır. Doğal olarak onun çalışmalarında sürekli olarak kutsal metinlere ve ilkelerine atıfta bulunduğu görülmektedir. O, öğretilerini desteklemek için başka kaynakları kullanmaktan çekinmese de temel kaynak olarak daha çok ekümenik konsey kararlarını ve kilise babalarının doktrinlerini tercih etmektedir. Zwingli, Luther’le benzer şekilde Kutsal Kitap’ı Tanrı’nın Söz’ü ile bir tutmaktadır.⁷²⁷ Ancak o, bu metinlerin, Roma Katolik Kilisesi’nin ve Luther’in aksine açık ve net olarak anlaşılır bir nitelikte olduğunu savunmaktadır.⁷²⁸ Zwingli’nin teolojisi daha çok rasyonalist, hümanist düşüncelerle birlikte reformcu İncil anlayışından meydana gelmektedir. O, reform teolojisinde Roma Katolik Kilisesi’ni büyük oranda eleştirmekte ve Kilise’nin öğretilerinin birçoğunu reddetmektedir. Zwingli’nin bu eleştirilerinin merkezinde ise daha çok manastır sistemine ve ruhban sınıfının işlevine dair meseleler yer almaktadır. Bunların başında ise papalık hiyerarşisi, kutsal ayin (sakrament), selamet için hayır işleri, azizler ve kalıntıları (mucizeleri), tarikatlar, evlenme yasağı ve Araf gibi meseleler gelmektedir.⁷²⁹ Zwingli’nin çalışmalarının pek çoğu bu tartışmalardan oluşmaktadır.⁷³⁰ Onun “Commentary On The True And False Religion” (*Hakiki ve Batıl Din Tefsiri*) adlı eseri ilk Reform esasları ya da diğer bir deyişle sistematik reform teolojisi olarak kabul edilmektedir.⁷³¹ Zwingli’nin reform teolojisinin merkezinde Kutsal Kitap yer almaktadır. Çünkü ona göre insanlar kutsal metinleri anlamaya ihtiyaç duyduğundan bu metinlerin açıklanması büyük önem arz etmektedir.⁷³² Zwingli ayrıca, Kutsal Kitap metinlerinin gücü ve anlaşılabilirliğinin Kutsal Ruh’tan kaynaklandığını ileri sürerek Kutsal Ruh’un önemini altını çizmektedir. Ona göre, Söz ile Ruh birbirinden ayrılmaz bir bütündür. Dolayısıyla Kutsal Kitap, yalnızca Tanrı’nın Ruh’u aracılığıyla Tanrı’nın Sözü’dür ve Kutsal Ruh, bu metinler dışında veya ona karşı herhangi bir ifade aktarmaz. Buna ek olarak o, imanın Kutsal Ruh aracılığıyla sağlandığına inanmakta ve Kutsal Ruh’un varlığını hissedebilmek için iman gerekliliğini öne çıkarmaktadır. Bu nedenle Zwingli, Kutsal Ruh’u, Tanrı’nın lütfunun ve bu lütfun armağanı olan iman bir aracısı olarak nitelendirmektedir.⁷³³

Zwingli, Kutsal Kitap’a yönelik yaptığı vaazlarda özellikle Roma Katolik Kilisesi’nin endüljans uygulamalarını, azizlerin ve kalıntılarının kutsallaştırılmasını (azizler kültü ile ilgili

⁷²⁷ Luther, kitap ile müjde ve İsa Mesih ile eş değer tuttuğu Tanrı Sözü’nü dikkatli bir şekilde birbirinden ayırmaktadır.

⁷²⁸ Gündüz, *Hristiyanlık*, s. 139.

⁷²⁹ Ökten, *Hristiyanlıkta İncilin Yenilenmesi: Luther’in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları*, s. 131.

⁷³⁰ Şimşek, *Hristiyanlık Tarihi*, s. 381.

⁷³¹ Olson, *Hristiyan İlahiyatının Hikâyesi: Gelenek ve Reformun Yirmi Yüzyılı*, s. 420; Eser için bkz. Ulrich Zwingli, *Commentary on True and False Religion*, ed. Samuel Macauley Jackson and Clarence Nevin Heller, Durham: N.C.: Labyrinth, 1981.

⁷³² Lindberg, *Avrupa’da Reform Tarihi*, s. 170.

⁷³³ Olson, s. 419; 422; 423.

mucizeleri) eleştirmektedir. Ona göre, bunların hiçbiri Kutsal Kitap'la uyuşmamaktadır. Bu yüzden Katolik Kilisesi'nin bu ve benzeri iddialarına hiçbir şekilde itibar ve itaat edilmemelidir.⁷³⁴ Aynı şekilde Zwingli, Skolastik düşünceyi de reddetmekte, kiliselerde skolastik öğretiler yerine doğrudan Kutsal Kitap'ın öğretilmesini savunmaktadır.⁷³⁵ Bu noktada onun Luther'in etkisinde bir teolojiye sahip olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim, Zwingli, reform teolojisinde Luther'i taklit ettiğine ilişkin suçlamalara karşın Luther'den bağımsız olduğuna yönelik birtakım açıklamalar yapmak zorunda kalmıştır.⁷³⁶ Fakat Zwingli'nin birçok noktada Luther'den daha radikal olduğu düşünülmektedir. Onun reform teolojisinde her türlü gerçek Tanrı'nın gerçeğidir. Grek felsefesi ve filozofları Hristiyan teolojisinin anlaşılmasında etkili olmuştur.⁷³⁷

Zwingli, Tanrı'yı doğaya, tarihe ve insanlara hükmeden mutlak güç ve otorite sahibi müdahaleci Tanrı olarak tasavvur etmektedir. Nitekim o, bu hususta birçok eleştiri almasına ve hatta stoacı ve panteist olmakla suçlanmasına rağmen Tanrı'yı her şeyin tek faili ve kaynağı olarak kabul etmektedir.⁷³⁸ Ona göre Tanrı'nın her şeyde tek güç olduğu gerçeği Kutsal Kitap'tan öğrenilmektedir. Bu anlayış, Zwingli'nin Tanrı'nın lütfu doktriniyi ifade etmektedir. O, selamet ve her şeyin yalnızca Tanrı'nın lütfuyla mümkün olduğunu savunmakta ve sadece iman yoluyla lütufla kurtuluş konusunda Luther ile aynı düşünceleri yansıtmaktadır. Bu bağlamda Zwingli, imanın Tanrı'nın lütfunun bir işareti olduğunu ileri sürmekte ve bunun da yalnızca Kutsal Kitap ile mümkün olacağını düşünmektedir. Aslında Zwingli'nin bu öğretisi "seçilmişlik" ya da "önceden belirleyiş" doktriniyle açıklanabilmektedir. Ona göre Tanrı'nın lütfu da bu lütfun işareti olan iman da aslında Tanrı'nın bu kimseyi önceden seçmesiyle alakalıdır. Ancak Zwingli, Thomas Aquinas ve Skolastik düşünce geleneğinin genel bir inancı olan, "Tanrı'nın insanların cennete ya da cehenneme gitmelerine önceden karar vermesini, onların özgür kararını Tanrı'nın önceden bilmesine dayandırıldığı" düşüncesini tamamen reddetmektedir. Aksine ona göre, Tanrı'nın seçimi ve önceden belirleyişi O'nun önceden bilgisinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan Zwingli'ye göre, inançsızlar ise seçilmemiş oldukları için ne lütfu ne de lütfun bir armağanı olan imana sahiptir; bu nedenle onlar inançsız olarak adlandırılmaktadır. O, tüm bunları ifşa eden yegâne kaynağın Tanrı'nın Söz'ü olduğunu belirterek Kutsal Kitap'ın önemini bir kez daha vurgulamaktadır.⁷³⁹

⁷³⁴ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi*, s. 171.

⁷³⁵ Ökten, *Hristiyanlıkta İncanın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları*, s. 131.

⁷³⁶ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası'ndan Modern Avrupa'ya Reformların Tarihçesi*, s. 171.

⁷³⁷ Ökten, *Hristiyanlıkta İncanın Yenilenmesi*, s. 129; Olson, s. 420.

⁷³⁸ Zwingli, "On the Providence of God", *On Providence and Other Essays*, s. 137; 157.

⁷³⁹ Olson, *Hristiyan İlahiyatının Hikâyesi: Gelenek ve Reformun Yirmi Yüzyılı*, s. 420-21-22; Ökten, s. 131;

Son tahlilde, gerek içerisinde bulunduğu dönemin siyasal ve sosyal durumu gerek kendi içerisindeki mücadeleleri gerekse kısa ömrü Zwingli'nin Reform teolojisinin Protestan reformunda öne çıkmasına engel olmuştur.⁷⁴⁰ Bu nedenle Zwingli'nin, Luther'in reform teolojisinde büyük bir etki yarattığı, Calvin'in ise gölgesinde kaldığı ifade edilebilir. Yine de onun mucizeler konusunda diğer reformistlerden bazı noktalarda kısmen farklılık gösterdiği görülmektedir.

Zwingli, İncil mucizeleri konusunda, İsa Mesih'in mucizeleriyle birlikte özellikle Markos İncil'indeki mucizelere ve havarilerin mucizelerine dikkat çekmektedir. Fakat o, birtakım mucizeler gösteren havarilerin bu yetkiyi bizzat İsa Mesih'ten aldıklarını belirtmektedir. Bu bağlamda Zwingli, havarilerin mucizelerinin İsa Mesih'i tasdik etmeye yönelik olduğunu savunmaktadır. Yine o, bu mucizeleri İsa Mesih'in gücünün ve iltişamının bir işareti olarak da tasvir etmektedir.⁷⁴¹ Böylece Zwingli, İncil mucizelerinin tarihsel hakikatini kabul etmekte ancak Luther'den farklı olarak onların insan aklıyla anlaşılabilceğini düşünmektedir.⁷⁴² Hatta onun, Tanrı tasavvuru ve lütuf doktrini göz önünde bulundurulduğunda İncil mucizelerini Tanrı'nın sözünü anlamada bir araç olarak gördüğü ve İncil'i ise imanın asıl aracı olarak kabul ettiğı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Zwingli de Luther gibi imana vesile olmada mucizeleri değil, İncil vaazını öne çıkardığı anlaşılmaktadır.⁷⁴³ Zira o, İncil vaaz etme hizmetini bir peygamberlik görevi olarak görmektedir.⁷⁴⁴ Aslında Zwingli'nin İncil mucizelerine dair bu görüşleri üzerinde büyük oranda Erasmus'un etkili olduğu ileri sürülmektedir. Zwingli, bizzat onun etkisiyle patristik yazarları ve İncil'in orijinal dillerini inceleme isteğı duyduğunu ve kutsal metinleri araştırmaya yöneldiğini ifade etmektedir.⁷⁴⁵ Bu yönelim, onun reform teolojinin Kutsal Kitap merkezli şekillenmesine yol açmıştır. Bu çerçevede Zwingli teolojisinin Kutsal Kitap merkezli olması, bu yazıları mutlak bir hakikat olarak kabul ettiğinin bir kanıtı olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Zwingli, reform teolojisinde *Sola scriptura* doktrini öne çıkararak her şeyin Kutsal Kitap çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁷⁴⁶ Öyle ki onun reform teolojisinde İncil'in ne olduğu ve nasıl vaaz edilmesi gerektiğı açıkça ifade edilmektedir. Zwingli, İncil'in mutlak

⁷⁴⁰ Olson, s. 426.

⁷⁴¹ Uldrich Zwingli, *The Latin Works*, Çev. Samuel Macauley Jackson ve William John Hinke, V.3, Philadelphia: Heidelberg Press, 1929, s. 119; bkz. Markos 16:17.

⁷⁴² Luther, mucizelerin sıradan yasalarla açıklanamayacağını düşünmektedir. (Geniş Bilgi için bkz. Althaus, *The Theology of Martin Luther*, s. 436-441.)

⁷⁴³ Zwingli, "On the Providence of God", s. 138.

⁷⁴⁴ Carl R. Trueman ve Eunjin Kim, "The Reformers and Their Reformation", ed. Matthew Barret, *Reformation Theology: A Systematic Summary*, 2017, s. 195.

⁷⁴⁵ Zwingli, "On the Providence of God", s. 138-139.

⁷⁴⁶ Trueman ve Kim, s. 197.

anlamının “iyi haber/müjde” olduğunu belirtmektedir. Ancak, ona göre bu müjdelerin ne olduğu yalnızca onları getirenin sözlerinden öğrenilebilir.⁷⁴⁷ Çünkü ona göre, Tanrı’nın insanlar tarafından anlaşılması güç olan herhangi bir şey göndermesi mümkün değildir; bu nedenle Tanrı’nın tüm mucizeleri ve gizemleri insan aklıyla anlaşılabilir bir niteliğe sahiptir.⁷⁴⁸

Zwingli, İncil mucizelerinde Kutsal Ruh’a da vurgu yapmaktadır. O, daha önce de ifade edildiği gibi Kutsal Ruh ile Söz’ü ayrılmaz bütün olarak görmekte ve onun Kutsal Kitap’ın aracısı olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden onun Kutsal Ruh mucizelerini reddettiğini söylemek yanlış olur. Aksine o, Kutsal Ruh’un mucizelerini kabul etmekte ancak Roma Katolik Kilisesi’nin bu mucizeleri özgürce kullanmasına karşı çıkmaktadır. Zwingli, bu noktada Kilise’nin Kutsal Ruh mucizelerine dair öğretilerini bir “istismar” olarak değerlendirmektedir.⁷⁴⁹

Zwingli mucizelerin doğasına ilişkin görüşleri “On the Providence of God” (Tanrı’nın İlahi Takdiri Üzerine) adlı eserinde şu şekilde yer almaktadır: “*Tanrı’nın yönlendiren yönetimi ebediyen geçerlidir ve değişmez; iyi ve kötü dahil, olup biten her şeyin sebebidir; hiçbir şey bir şeye bağlı, tesadüfi veya kazara değildir. Sadece ve sadece Tanrı her şeyin “tek sebebidir” ve bütün diğer sözde sebepler ise yalnızca “tanrısal işleyişin araçlarıdır.*”⁷⁵⁰ Buna eserde Zwingli, mucizelerin asıl yaratıcısının Tanrı olduğunu vurgulamakta ve onları Tanrı’nın doğaya bir müdahalesi olarak görmektedir. Öte yandan Zwingli, Luther’den farklı olarak mucizelerin özellikle talih ve tesadüflerden uzak olduğuna dikkat çekmektedir. İskoç Teolog, Donald Macleod, “The Work of Christ” (Mesih’in İşi) adlı çalışmasında, Zwingli’nin, “*İsa Mesih’in iyileştirici mucizelerini insani değil, ilahi gücüyle yaptığını ifade ettiğini*” aktarmıştır. Bu anlamda Macleod, Zwingli’nin mucizelerin doğasını, “İsa Mesih’in ilahi gücü ve tanrısallığının kudreti ve işareti” şeklinde açıkladığını ileri sürmektedir.⁷⁵¹

Zwingli’nin mucize anlayışında önemli bir diğer nokta ise mucizelerin amaçlarıdır. Bu çerçevede onun mucizelerin doğasına ilişkin görüşleri bir bakıma mucizelerin amaçlarına ilişkin düşüncelerini de yansıtmaktadır. Ona göre mucizelerin yegâne amacı Tanrı’nın Sözü’nü doğrulamaktır. Zwingli onları Tanrı’nın varlığının bir işareti olarak telakki etmektedir. Bu itibarla onun Tanrı’nın Sözü’ne işaret etmeyen mucizeleri kabul etmediği bir gerçektir. Bu

⁷⁴⁷ Zwingli, *The Latin Works*, s. 118.

⁷⁴⁸ Hermann Sasse, *Luher’s Contention fort he Real Presence in the Sacrament of the Altar*, Minneapolis, Minnesot: Augsburg Publishing House, 1959, s. 365.

⁷⁴⁹ Eddie L. Hyatt, *2000 Years of Charismatic Christianity*, Florida: by Carisma House A Strang Company, 2002, s. 85.

⁷⁵⁰ Zwingli, “On the Providence of God”, s. 157.

⁷⁵¹ Donald Macleod, “The Work of Christ”, ed. Matthew Barret, *Reformation Theology: A Systematic Summary*, 2017, s. 588.

yüzden Zwingli, teolojisinde sürekli Kutsal Kitap'a başvurarak Kilise'nin iddialarına yönelttiği sert eleştirileri bu gerçeğe dayandırmaktadır.⁷⁵²

Zwingli reform teolojisinde Roma Katolik Kilisesi ve papalığın öğretilerine ve mucize iddialarına karşı katı bir tutum sergilemektedir. Zwingli, Luther gibi mucizelerin Apostolik çağ ile son bulduğunu, dolayısıyla Kilise'nin mucize iddialarının sadece bir istismardan ibaret olduğunu savunmaktadır.⁷⁵³

Son tahlilde, Zwingli'nin reform teolojisi dikkate alındığında günümüz mucizelerine dair yaklaşımı Kutsal Kitap'ın vaazının mucizelerden daha tesirli olacağı şeklindedir. Dolayısıyla Zwingli, Luther'le benzer şekilde günümüzde mucizelerden daha ziyade İncil vaazlarının insanlar üzerinde etkili olduğunu düşünmektedir.

Özetle, Uldrich Zwingli, mucizeler konusunda diğer reformistlerle büyük oranda benzerlik gösterse de bazı hususlarda farklı düşünmektedir. Buna göre o, İncil mucizelerinin tarihsel gerçeklikten ziyade “alegorik” anlamlar taşıdığına inanmaktadır. Bu anlamda İsa Mesih'in mucizeleri tanrısal gücü göstermenin yanı sıra, İncil'deki mesajları vurgulamak için sembolik bir anlam taşımaktadır. Ona göre, İsa Mesih'in gösterdiği bu mucizelerin çoğu, sadece insanların inancını sağlamlaştırmak için yapılmıştır ve gerçekte doğaüstü bir güç yoktur. Örneğin, Zwingli, İsa Mesih'in suyu şaraba dönüştürdüğü hikayesini sembolik olarak yorumlamakta ve bu olayın aslında insanların kalplerini değiştirerek onları daha iyi insanlar haline getirdiğine inanmaktadır. Aynı şekilde, İsa Mesih'in hastaları iyileştirdiği hikayeleri de semboliktir ve bu mucizelerin gerçekleşmesinin asıl nedeni insanların inancı ile ilgilidir. Onun bu düşünceleri, Roma Katolik Kilisesi tarafından kabul edilmediği gibi bazı reformistler tarafından da tasvip edilmemiştir. Zwingli, ayrıca İncil'deki mucizelerin gerçekliğini inançla ilişkilendirmektedir. Ona göre, İncil'deki mucizeler Hristiyanların Tanrı'ya olan inançlarını pekiştirmek için verilmiş en önemli kanıtlardır. Bununla birlikte bu mucizeler İsa'nın Mesihliğini kanıtlayan özel işaretlerdir. Bu yüzden Zwingli, İncil'de mucizelerin birçok kez “imanın” işareti olarak belirtildiğine dikkat çekmekte ve bu bağlamda mucizelerin asıl amacının, insanların imanlarını güçlendirmek ve İsa'nın Mesih olduğuna inanmalarını sağlamak olduğunu belirtmektedir. Zwingli ayrıca, bazı Hristiyanların mucizeleri yalnızca fiziksel olaylar olarak görmesini eleştirmekte; aynı zamanda mucizelerin manevi anlamda da değerlendirilmesinin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Onun için mucizeler, Tanrı'nın gerçekliğini ve gücünü gösteren sembolik olaylardır. Öte yandan Zwingli, bu tür olayların

⁷⁵² Uldrich Zwingli, “The Clarity and Certainty of the Word of God”, Erişim Tarihi: 20 Ocak 2023, <https://www.uniontheology.org/resources/historical/the-clarity-and-certainty-of-the-word-of-god>.

⁷⁵³ Trueman ve Kim, “The Reformers and Their Reformation”, s. 196-98.

günümüzde tekrarlanamayacağını belirtmekte ve insanların imanını güçlendirmenin başka yolları olduğunu ileri sürmektedir. Bu noktada o, genellikle Kutsal Kitap'ı ve vaazlarını öne çıkarmaktadır.

Zwingli, mucizeleri, doğa yasalarının üstünde gerçekleşen olağanüstü olaylar şeklinde açıklamaktadır. Ancak o, doğa yasalarının üstünde gerçekleşen bu olağanüstülüğü doğa yasalarına aykırı değil, Tanrı'nın doğa yasalarını kullanması olarak kabul etmektedir. Aslında Zwingli'nin bu düşüncesi, onun doğa yasaları dahil her şeye gücü yeten mutlak Tanrı egemenliği inancından kaynaklanmaktadır. Bu yüzden o, mucizelerin sıradan olaylar olarak algılanması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü ona göre doğadaki tüm olaylar Tanrı için olağandır.

Zwingli, Roma Katolik Kilisesi'nin Evharistiya ayinindeki *transubstantiation* (ekmek ve şarabın İsa Mesih'in beden ve kanına dönüşmesi) öğretisini reddetmekte ve bu ayini yalnızca sembolik bir tören olarak kabul etmektedir. Öte yandan o, Luther'in *konsubstantiation* (ekmek ve şarap ayini esnasında İsa Mesih'in manevi varlığıyla bulunduğu) öğretisini de pek tasvip etmemektedir.⁷⁵⁴ Kendisi ise bu konuda, ekmek ve şarapta herhangi bir mucizevî değişiklik olmadığını savunmakta ve bu maddelerin ritüelde tüketilmesi gerektiğine inanmaktadır.

Sonuç olarak, Zwingli, Hristiyan inancında Roma Katolik Kilisesi'nin geleneksel öğretilerine karşı çıkarak, doğrudan Kutsal Kitap öğretilerini esas almıştır. Bu nedenle o, Kilise tarafından ileri sürülen azizler kültü ile ilgili mucizeler (özellikle bu tür mucizelerin mitolojik efsaneler olduğunu düşünmekte) başta olmak üzere tüm mucize iddialarını istismar amaçlı uydurmalar olarak nitelendirmekte ve reddetmektedir. Zwingli'nin mucize hakkındaki düşüncelerinin, Protestan mucize inancının ana hatlarını belirlediği ifade edilebilir. Öte yandan Zwingli'nin mucize anlayışı, daha sonra bazı reformistler arasında birtakım tartışmalara yol açarak mucize konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

1.2.3. John Calvin (1509-1564): Kurtuluş Doktrini Bağlamında Mucize

Protestan reformunun önemli isimlerinden bir diğeri ise Fransız teolog ve papaz John Calvin'dir. Tanrı'nın egemenliğini ve kader doktrinini vurgulayan ve Calvinizm olarak bilinen Hristiyan teoloji sistemini geliştiren Calvin (1509-1564), Fransa'nın Noyon kentinde dünyaya gelmiştir. Başlangıçta bir hukukçu olan Calvin, 1530'lu yılların başında çalışmalarının çoğunu teolojik alana yönelik yapmıştır. Bu bağlamda o, Tanrı'nın doğası ve Tanrı ile insanlık arasındaki ilişki hakkında kendine özgü fikirler ortaya koymaya başlamıştır. Sonrasında İsviçre'nin Cenevre kentindeki Protestan reform hareketlerine katılan Calvin, 1536 yılında

⁷⁵⁴ Bkz. Botica, "Revisiting Luther's Theology of the Eucharist", s. 97-116.

teolojik sistemini ortaya koyan ve Protestanlığın mihenk taşı haline gelen “Institutes of the Christian Religion” (*Hristiyan Dininin Esasları*) adlı eserini yayınlamıştır. Calvin, reform hareketinde İncil’deki vaazları ve katı ahlâkî disiplini önceleyen yeni bir kilise ve ibadet biçimi kurulmasını amaçlamıştır. Bu bağlamda onun reform teolojisinin merkezini “Tanrı’nın egemenliği”, “Tanrı’nın kaderi” ve “toplumsal ahlâk” gibi öğretiler oluşturmaktadır. Bununla birlikte Calvin, kurtuluşu, yalnızca dünyanın yaratılışından önce kendisi tarafından seçilmiş olanlara verilen Tanrı’nın bir armağanı olarak açıklamaktadır.⁷⁵⁵ Calvin, teolojisinde bilhassa “Tanrı’nın takdirine” vurgu yaparak, Protestan olmasında bu faktörün etkili olduğunu ifade etmiştir. Daha sonra bu faktör onun kader dogmasının özünü oluşturmuştur. Ona göre kader, yalnızca inayet ve kurtuluşun bir sonucudur. Calvin, bu düşüncesini İsa Mesih’in havarilerine yaptığı şu açıklamaya dayandırmaktadır: “Beni siz seçmediniz, ama sizi ben seçtim.”⁷⁵⁶ Böylece Calvin, kader doktrini ile tüm erdemleri inkâr ederek kurtuluşu tek başına Tanrı’nın merhametine bırakmıştır.⁷⁵⁷ Öte yandan Calvin, kader doktrini ile “seçilmişlik” ilkesine, başka bir deyişle “önceden belirlenmişlik öğretisine” de dikkat çekmektedir. Buna göre “*Tanrı dilediğine merhamet duyarken dilediğine de duymaz; ve bunu bilmekte, değiştirmekte imkânsızdır.*” Bu şekilde Calvin, seçilmişlik öğretisi ile kurtuluşu özdeşleştirmektedir.⁷⁵⁸ Bu öğreti, Calvin’in hem kader anlayışının özünü hem de teolojisinin önemli bir unsurunu oluşturmaktadır.⁷⁵⁹ Agustinuscu anlayışı yansıtan⁷⁶⁰ bu öğreti, Calvin’in Tanrı anlayışının ana hatlarını oluşturmaktadır. Calvin, Tanrı anlayışında, Tanrı bilgisi sorununa yönelerek “Yaratıcı Tanrı bilgisi” ve “Kurtarıcı Tanrı bilgisi” şeklinde bir ayrıma dikkat çekmektedir. Ona göre Tanrı bilgisi, Tanrı’ya sevgiyi, güveni, korkuyu, itaati ve tapınmayı içermektedir. Böylece Calvin, aklı ve kalbi, muhabbeti ve iradeyi, ibadeti ve ihlaslı çalışmayı Tanrı’ya karşı bir görev olarak saymaktadır. Bilhassa o, Tanrı’nın lütfunun müjdesine vurgu yaparak “seçilmişlik” öğretisini öne çıkarmaktadır. Öte yandan ona göre Tanrı’yı tanıdığını söylemek, Tanrı’yı bildiğini iddia etmekten daha büyük bir iddiadır. Bu bağlamda Calvin ve çağdaş reformcular Âdem ve Havva’nın yaratılışını Tanrı’nın doğada ve tarihte kendisini ifşa etmesi şeklinde değerlendirmektedir. Yani özellikle Calvin, teolojisinde, her doğa olayında ve tarihsel olayda, Tanrı’nın yaratıcı ve sağduyulu ilgisinin bir kanıtı olduğunu ileri sürmektedir. Buna göre

⁷⁵⁵ David C. Steinmetz, “The theology of John Calvin”, *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, ed. David Bagchi ve David C. Steinmetz, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, s. 114-18; Lindberg, *Avrupa’da Reform Tarihi*, s. 239-243.

⁷⁵⁶ Yuhanna 15/16.

⁷⁵⁷ Lindberg, *Avrupa’da Reform Tarihi*, s. 259.

⁷⁵⁸ Steinmetz, “The theology of John Calvin”, s. 122.

⁷⁵⁹ Ökten, *Hristiyanlıkta İncanın Yenilenmesi*, s. 136.

⁷⁶⁰ Gündüz, *Hristiyanlık*, s. 140.

Calvin'in de Luther gibi Tanrı'nın doğa kurallarını aşarak doğaya ve bazı olaylara müdahale ettiği anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Ancak Calvin, Tanrı'nın bu müdahalelerini bir insanın fark edebilmesi ve anlayabilmesi için Kutsal Kitap perspektifinden yararlanmasının gerekliliğine dikkat çekerek Kutsal Kitap'ın önemini belirtmektedir.⁷⁶¹ Böylece Calvin, teolojisinde Kutsal Kitap anlayışını öne çıkarmakta ve Tanrı ile ilgili tüm bilgilerin yalnızca Tanrı'nın Söz'ünde olduğuna dikkat çekmektedir. Luther gibi İncil'i ve İsa Mesih'i tek otorite olarak kabul eden Calvin, Kutsal Kitap merkezli öğretisi ve pratiğinde katı tutumuyla Luther'den farklılık göstermektedir. Dolayısıyla Protestan kiliselerde Kutsal Kitap'ın mutlak merkezliği anlayışı, Luther'den ziyade özellikle Calvin'le özdeşleştirilmektedir.⁷⁶² Öte yandan Calvin, insanların sadece bu metinleri okuyarak Tanrı'yı doğada ve tarihte iş başında görebileceği düşüncesinin yanlış olduğunu düşünmekte ve bu süreçte Kutsal Ruh'un da gerekliliğinden bahsetmektedir.⁷⁶³

Calvin teolojisinde öne çıkan bir başka önemli unsur ise “evanjelik öğretisi” dir. Ona göre bu öğretisi Kutsal Kitap kaynaklıdır.⁷⁶⁴ Böylece Calvin, hem kilise babalarını kabul ettiğini belirtmekte hem de Luther gibi İnciller ve İsa Mesih hakkında vaaz etmenin önemine vurgu yaparak, onların imandaki rolüne vurgu yapmaktadır. Fakat Calvin, Roma Katolik Kilisesi'ni ve papalığı hurafelerle çamura saplanmış kurumlar olarak nitelendirmektedir. Böylece Calvin, Luther'le benzer şekilde Roma Katolik Kilisesi'nin mutlak otoritesine ve yanılmazlığına karşı çıkmakta; ayrıca o vaaz yoluyla daha gelişmiş bir kilise kurma amacını da dile getirmektedir.⁷⁶⁵ Ona göre en üstün müessese Kilise olmalı ve devlet tarafından hiçbir şekilde kısıtlanmamalıdır. Bu anlamda kilise örgütlenmesine Calvin'in, Luther'den daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü ona göre, Tanrı kiliseyle özdeş ve onunla insanları kurtaracaktır. Bu görüşüyle Calvin, erken dönem Hristiyan kilise babalarından olan Kartaca piskoposu Thaschus Caecilius Cyprianus'un (ö. 210-258) “*kilise dışında kurtuluş yoktur*” (Lat. *extra ecclesiam nulla salus*) doktrinini tekrarlamıştır.⁷⁶⁶ Ancak, Calvin'in Kilise anlayışını incelendiğinde gerek sınıflandırma olarak gerekse Consistorium (Kardinaler Kurulu) olarak birçok noktada Roma Katolik Kilisesi'ne alternatif bir Protestan Kilisesi yaratma çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁷⁶⁷

⁷⁶¹ Steinmetz, “The theology of John Calvin”, s. 120-21.

⁷⁶² Gündüz, *Hristiyanlık*, s. 139-140.

⁷⁶³ Steinmetz, s. 122.

⁷⁶⁴ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, s. 244-245.

⁷⁶⁵ Şimşek, *Hristiyanlık Tarihi*, s. 383.

⁷⁶⁶ Thaschus Caecilius Cyprian, *On the Unity of the Catholic Church* v (MPL 4. 501 E.; CSEL 3. i. 213 f.; tr. ANF V. 423; LCC V. my).

⁷⁶⁷ Bkz. Ökten, *Hristiyanlıkta İnançın Yenilenmesi*, s. 136.

Son tahlilde, Calvin, teolojisinde daha çok Roma Katolik Kilisesi ile olan anlaşmazlıklarına dikkat çekmektedir. Bunların başında da özellikle vaftiz, kefare, Evharistiya ve rahiplik gibi öğretiler gelmektedir. Bu çerçevede Calvin, bebek vaftizini savunmakta, fakat bu ritüelin geleneksel teolojik gerekçesini yani vaftizin tek başına kurtuluş sağladığı düşüncesini reddetmektedir. Çünkü ona göre suçluluk ve cezanın bağışlanması yalnızca Tanrı'nın lütfuyla mümkündür. Calvin, vaftizi bir bakıma kilisenin işareti olarak değerlendirmektedir. Onun bu düşüncesinin temelinde ise, Tanrıyla özdeş kurtarıcı kilise doktrini yatmaktadır. Kefarete hususunda ise Calvin, “inançla aklanma” doktrinini ileri sürmektedir. Buna göre o, İsa Mesih'e mutlak manada inanmanın tüm günahlardan bağışlanmayı sağlayacağını düşünmektedir. Öte yandan Calvin, Kutsal Ruh'un rolüne de vurgu yapmaktadır. Ona göre günahkârlar, Kutsal Ruh tarafından içselleştirilen ve kendi içinde dönüşen bir iş olan imanla yaratılmıştır. Aklanan bu günahkârlar daha sonra Kutsal Ruh tarafından kişinin imanının ilk anından ölümünün son anına dek tüm hayatını kapsayan uzun bir süreçte kutsanmıştır.⁷⁶⁸ Calvin, Evharistiya sakramentinde Luther gibi İsa Mesih'in manevi mevcudiyetini (ruhsal gerçek mevcudiyet) onaylamakta; ancak O'nun her yerde bulunma önermesini reddetmektedir. Çünkü Calvin, Luther'in, dirilmiş İsa Mesih'in artık uzay ve zamanın sınırlarına tabi olmadığı ve her yerde bulunma ilahi niteliği öğretisiyle, aslında O'nun insanlığının gerçekliğini baltaladığını ve O'na herhangi bir insana benzemeyen “*canavar bir beden*” muamelesi yaptığını düşünmektedir. Ancak Calvin, İsa Mesih'in beşerî yönünün sonlu olduğu ve İncil'de aktarıldığı gibi, “Baba Tanrı'nın sağında oturan”⁷⁶⁹ olması noktasında Zwingli ile aynı düşünceye sahiptir.⁷⁷⁰ Calvin'in Roma Katolik Kilisesi'ne karşı verdiği teolojik ve tarihsel mücadele hem Katolikler hem de Protestanlar içerisinde farklı polemiklere yol açmıştır. Bu polemiklerin başında ise Calvin'in mucize anlayışı gelmektedir. Calvin, Protestan reformuyla birlikte ortaya çıkan mucizeler problemine biraz daha derinlik katarak bazı yorumlar eklemiştir.

Calvin, Kutsal Kitap'ı tamamen hatasız gerçek olarak kabul etmekte ve bu metinlerdeki mucize anlatılarını şüphesiz onaylamaktadır. Bunun yanında o, çalışmalarında daha çok “Kutsal Kitap mucizeleri” ibaresini kullanmayı tercih etmektedir.⁷⁷¹ Bu konuda Calvin'in Luther gibi İncillerdeki mucizelerin tarihsel gerçekliğine inanmakta ve onları apostolik çağ ile sınırlandırarak bu tür olayların sona erdiğini savunmaktadır. Böylece o, Roma Katolik

⁷⁶⁸ Steinmetz, s. 125.

⁷⁶⁹ Bkz. Koloseliler 3:1-17.

⁷⁷⁰ Steinmetz, s. 126.

⁷⁷¹ John Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, (ed.) Christian Classics Ethereal Library, Çev. Henry Beveridge, Grand Rapids, MI, 1845, s. 1191.

Kilisesi'nin mucize iddialarını ve özellikle de azizler kültü inancını reddetmektedir.⁷⁷² Alman oryantalist Peter Jensen (1861-1936), Calvin'in mucizelerin sona erdiğine dair görüşlerini değerlendirirken, onun mucizelere gerek kalmadığını düşündüğü için mucizelerin sürekliliğini reddettiğini de ileri sürmektedir. Yine Jensen, bunun nedenini ise, Calvin'in Kutsal yazıları Tanrı'nın yeterli vahyi olarak görüp daha fazla mucizenin gerçekleşmesinin mantıksız olduğu düşüncesine dayandırmaktadır.⁷⁷³ Nitekim Calvin, mucizelerin İncil'e dayanarak doğrudan inançla ilişkilendirilmeleri şartıyla gereksiz olmadıklarını savunmaktadır.⁷⁷⁴ Ancak o, yalnızca İncil rehberliğiyle imana erişmenin mümkün olduğunu belirterek, kutsal metinlerin önemini altını çizmektedir.⁷⁷⁵ Böylece Calvin, İncil mucizelerini Tanrı'nın sözünü anlatmada bir araç olarak görmekte ve iman hususunda ise mucizelerden ziyade İncil'i öne çıkarmaktadır. Bu bilgiler ışığında Calvin, Luther gibi mucizelerin yerine İncil'in vaazının önemine vurgu yapmaktadır.

Calvin, İncillerdeki Kutsal Ruh'a ait mucizelerden de bahsetmektedir. O, Kutsal metinlerde Kutsal Ruh'a atfedilen mucizelerin ondan kaynaklanmadığını, Tanrı tarafından bahşedilen armağanlar olduğunu belirtmektedir. Bu itibarla Calvin, Kilise'nin sakramentlerde bulunduğunu iddia ettiği Kutsal Ruh mucizelerine ya da armağanlarına karşı çıkmakta, Kutsal Ruh'un bu armağanları veren Tanrı tarafından görevlendirilmiş bir aracı olduğunu savunmaktadır.⁷⁷⁶ Calvin ayrıca, Protestanlıkta Ruh ve Söz'ü birlikte telaffuz edildiği için, Kutsal Ruh mucizelerinin herhangi bir işlevinin olamayacağını düşünmektedir. Özellikle Calvin'in bu düşüncesinde özellikle Tanrı'nın Sözü aracılığıyla Ruh'un çalışması öğretisinin etkili olduğu görülmektedir. O, Kutsal Ruh'u Tanrı ve Tanrı'nın Sözü ile özdeşleştirmekte, aksini ise şeytanın ruhu olarak telakki etmektedir.⁷⁷⁷ Ona göre, Kutsal Ruh, Tanrı'nın Sözü'nden ayrı olarak faaliyet göstermez.⁷⁷⁸ Nitekim Söz, Ruh vasıtasıyla Ruh da Söz vasıtasıyla faaliyet göstermektedir. Buna göre Calvin, günümüzde Kutsal Ruh mucizelerinden ve diğer mucizelerden daha önemli işleve sahip iki hizmet ileri sürmektedir: Birincisi, Söz'ün

⁷⁷² Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 86.

⁷⁷³ Peter Jensen, "Calvin, Charismatics, and Miracles", *The Evangelical Quarterly* 51, Moore Theological College Newtown, N.S.W., 1979, s. 142.

⁷⁷⁴ John Calvin, *Commentary on the Gospel of John*, Çev. William Pringle, Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847, s. 281.

⁷⁷⁵ Calvin, a.e., s. 461

⁷⁷⁶ Calvin, s. 1068-1069.

⁷⁷⁷ John Calvin, *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*, Çev. William Pringle, Edinburgh: Calvin Translation Society, 1850; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 1948, hereafter cited as *Isaiah (CTS)*, s. 270-72 (*Isaiah* 59:21), CR 65, s. 352.

⁷⁷⁸ Ronald S. Wallace, "Calvin's Doctrine of the Word and Sacraments", *Grand Rapids*, MI: Wm. B. Eerdmans, 1957, s. 129.

vaaz edilmesi ve diğeri ise Rab'bin sofrasının idaresi.⁷⁷⁹ Son olarak, Calvin, Luther'e benzer şekilde, Kutsal Ruh'un mucizelerini Söz'e çok sıkı bir şekilde bağlamaktadır. Yani o, bu mucizeleri İncil ve İsa Mesih'in kendisiyle özdeşleştirmektedir.⁷⁸⁰

Calvin, Luther ve Zwingli gibi mucizelerin doğası hakkında kesin bir çıkarımda bulunmamıştır. Ancak bu konudaki genel görüşlerini "The Institutes of the Christian Religion" (*Hıristiyan Dininin Esasları*) adlı eserinde açıklamaktadır. Ona göre mucizeler, "Tanrı'nın bir müdahalesi, takdiri ya da lütfu ve kudretinin bir işaretidir."⁷⁸¹ Calvin'in mucizelerin doğasına dair bu açıklamasında üç unsur dikkat çekmektedir: Birincisi, mucizeler Tanrı'nın bir müdahalesidir. Calvin, teolojisinde yeryüzündeki her şeyde Tanrı'nın bir müdahalesi olduğunu savunmaktadır. Bunu eserinde şöyle ifade etmektedir: "...Şüphesiz ki, dünyanın oluşumunda Tanrı'nın paha biçilmez hikmeti, kudreti, adaleti ve iyiliğinden hakkıyla söz edilmeye çalışılsa, hiçbir lütf ve tefsir, konunun büyüklüğüne denk olamaz. Yine de Rab'bin bizi sürekli olarak böyle kutsal meditasyonlarla meşgul edeceğine şüphe yoktur, öyle ki, birçok aynada olduğu gibi yaratıklarda sergilenen muazzam bilgelik ve iyilik hazinelerini seyrederken, sadece gözlerimizi kırpamayalım..."⁷⁸² Bir başka yerde ise Calvin, aynı şekilde Tanrı'nın yeryüzündeki canlı cansız her şeyde bir müdahalesinin ve yönlendirmesinin olduğunu öne sürmekte ve bunun böyle kabul edilmesi gerektiğini şu ifadelerle savunmaktadır: "*Hırsızlar veya aç hayvanlar arasına düşerse; denizde ani bir rüzgar gemi kazasına neden olursa; bir evin veya ağacın düşmesi sonucu yere düşerse; bir başkası, çöl yollarında dolaşırken kurtuluşla karşılaşsa; ya da dalgalar tarafından savrulduktan sonra limana varır ve ölümden harikulade bir kaçamak yapar - tüm bu olaylar, hem müreffeh hem de olumsuz, şehvet duygusu talihe bağlayacaktır. Ancak, başının tüm saçlarının sayılı olduğunu Mesih'in ağzından öğrenen (Matta 10/30), nedeni daha uzaklarda arayacak ve tüm olayların Tanrı'nın gizli öğüdü tarafından yönetildiğini kabul edecektir. Cansız nesnelerle ilgili olarak, her birinin kendine özgü özelliklerine sahip olmasına rağmen, hepsinin güçlerini ancak Tanrı'nın doğrudan eli tarafından yönlendirildiği sürece uyguladığını kabul etmeliyiz. Dolayısıyla bunlar, Tanrı'nın karşılaştığını gördüğü enerjiyi sürekli olarak içine akıttığı ve dilediği gibi herhangi bir amaca dönüştüğü ve dönüştürdüğü araçlardır...*"⁷⁸³ Bu bilgiler ışığında Calvin, mucizeleri tesadüfi değil, Tanrı'nın yeryüzüne müdahaleleri içerisinde bir unsur olarak değerlendirmektedir. Ayrıca Calvin bir başka yerde ise, "*Gerçekten o, kullarında mucizeler yaratırken ve yasayı verirken hüküm*

⁷⁷⁹ Irving Wallece, *The Word*, London: Corgi Books, 1972, s. 82-93; 129.

⁷⁸⁰ Wallece, "Calvin's Doctrine of the Word and Sacraments", s. 128-29.

⁷⁸¹ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 1083.

⁷⁸² Calvin, s. 160.

⁷⁸³ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 176.

sürer.”⁷⁸⁴ ifadelerini kullanarak, Tanrı’nın bu müdahalesini yarattıkları üzerinde hâkimiyet kurması olarak da yorumlamaktadır.

İkincisi, mucizeler, Tanrı’nın takdiri ya da lütfudur. Calvin, mucizelerden önce özellikle Tanrı’nın lütfuna dikkat çekmekte ve onları bu lütfun bir işareti olarak görmektedir. Ona göre, Tanrı’nın Sözü olan İncil bir lütuf, içerisindeki mucizevî anlatımlar ise bu lütfun bir parçasıdır. Ancak inançsızların bunu idrak etmesi mümkün değildir.⁷⁸⁵ Böylece Calvin, *seçilmişlik* doktrinine dikkat çekerek imanın mucizelerden ziyade Tanrı’nın takdiriyle mümkün olacağını savunmaktadır.⁷⁸⁶ Yine Calvin, “...*Kutsal Yazılarda öğretildiği gibi Tanrı’nın Takdirinin talih ve tesadüfî nedenlere karşı olduğunu düşünmeliyiz...*”⁷⁸⁷ ifadeleriyle Tanrı’nın takdiri ya da lütfu olan mucizelerin talih ve tesadüflerden tamamen uzak olduğunu ileri sürmektedir. Bu görüşler ekseninde Calvin’in, *Occasionalism* (Rastlantısalcılık)⁷⁸⁸ felsefî doktrinine benzer bir düşünceye sahip olduğunu ileri sürenler bulunmaktadır.

Üçüncüsü, mucizeler, Tanrı’nın kudretinin bir işaretidir. Calvin, mucizeleri aynı zamanda Tanrı’nın kudretinin bir işareti olarak görmekte ve bunu şöyle açıklamaktadır: “*Şüphesiz ki, dünyanın oluşumunda Tanrı’nın paha biçilmez hikmeti, kudreti, adaleti ve iyiliğinden hakkıyla söz edilmeye çalışılsa, hiçbir lütuf ve tefsir, konunun büyüklüğüne denk olamaz... Bu birkaç örnek, dünyanın yaratılışındaki ilahi mükemmellikleri tanımaktan ne kastedildiğini yeterince açıklamaktadır. Bütün konuyu gözden geçirmeye kalksak, hiçbir zaman bir sonuca varamazdık; büyük ya da küçük, evren boyunca ne kadar çok nesne sınıfları varsa, hayır, ne kadar bireysel nesneler varsa, ilahî kudret mucizesi o kadar çok...*”⁷⁸⁹ Hatta Calvin bu düşüncesini doğrudan Kutsal Kitap’la da desteklemektedir.⁷⁹⁰ Ayrıca Calvin, mucizeleri Tanrı’nın kudretinin bir işareti olarak açıklarken şu ifadelerle aynı zamanda onları Tanrı’nın vaatlerinin bir işareti olarak da yorumlamaktadır: “...*Tanrı, vaat ettiğini ve işaretlerle gösterdiğini gerçekten yerine getirir; işaretler de etkisizdir, çünkü onun gerçek ve sadık yazarları olduğunu kanıtlarlar. Buradaki tek soru, Rab’bin (denildiği gibi) uygun ve içsel*

⁷⁸⁴ John Calvin, *Psychopannychia*, in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge ve Jules Bonnet, Çev. Henry Beveridge, Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1851-1983, s. 465.

⁷⁸⁵ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 817.

⁷⁸⁶ Calvin, s. 176.

⁷⁸⁷ Calvin, s. 176.

⁷⁸⁸ Occasionalism, yaratılmış maddelerin olayların etkin nedenleri olamayacağını söyleyen nedensellik hakkında felsefî bir doktrindir. Bunun yerine, tüm olaylara doğrudan Tanrı’nın neden olduğu kabul edilmektedir. (“occasionalism”, Stanford Encyclopedia of Philosophy, Erişim Tarihi: 16 Mart 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>.)

⁷⁸⁹ Calvin, s. 160; 1083.

⁷⁹⁰ Calvin, s. 102; bkz. “*Gerçekten de kudretli gücünü pek çok mucizede deneyimledikleri bir Tanrı’nın olduğunu biliyorlardı.*” (Çıkış 22:1).

*erdemle mi çalıştığı, yoksa görevinden dışsal sembollere mi istifa ettiğidir?*⁷⁹¹ Aslında burada Calvin, hem İncil'in önemini belirtmekte hem de mucizelerin bu kutsal yazıların doğrulayıcısı olduğunu savunmaktadır.

Nihayetinde, Calvin, mucizelerin doğası konusunda Luther ile birçok noktada benzerlik gösterse de özellikle mucizelerin talih ve tesadüflerden uzak olduğu noktasında Luther'den farklı bir perspektif sunmaktadır. Ancak onun bu düşüncesi üzerinde özellikle Zwingli teolojisinin etkisi olduğu görülmektedir.

Calvin'in mucize anlayışında önemli bir diğer nokta ise mucizelerin amaçlarıdır. O, bu konuda Luther ve Zwingli ile benzer şekilde mucizelerin havariyel hizmetin kurularak sadece Tanrı'nın Sözü'ne (İncil) işaret etmek için gerçekleştiğini düşünmektedir. Bu konuda Calvin Luther ve Zwingli gibi mucizelerin Apostolik çağ ile son bulduğunu savunmakta ve mucizeleri Tanrı'nın Sözü'nün (İncil) yayılması hizmetiyle ilişkilendirmektedir. Bu nedenle o, doğrudan Söz'e işaret etmeyen mucizelerin gerçekleşme olasılığını reddetmektedir. Bunun yanında Calvin, diğerleriyle benzer şekilde, mucizelerin imana vesile olma düşüncesine karşı çıkmakta ve bu nokta daha çok Tanrı'nın takdirini ve lütfunu öne çıkarmaktadır.⁷⁹² Onun bu düşüncesi üzerinde ise *seçilmişlik* doktrininin etkisi olduğu belirtilir.⁷⁹³ Nitekim Calvin, sadece mucizelere bakarak iman etmenin beyhude olduğunu düşünmekte ve bu düşüncesini Yuhanna'nın şu sözleriyle desteklemektedir: *“Onlardan önce pek çok mucize yapmış olmasına rağmen, ona inanmadılar; Esaias peygamberin sözleri yerine gelsin diye, Rab, haberimize kim inandı?”*⁷⁹⁴ Buna göre Calvin, mucizelerin asıl amacının İncil öğretilerini vaaz etmek olduğunu belirtmekte ve onların yalnızca bu amaç doğrultusunda meşru görülebileceğini savunmaktadır.⁷⁹⁵

Yine Calvin, çalışmalarında mucizelerin günümüzdeki imkânı meselesi üzerinde durmuş ve pastoral anlamda mucize hizmetlerine dair Roma Katolik Kilisesi'ne ağır eleştiriler yöneltmiştir. Calvin'in, günümüz mucizelerinin imkânı meselesinde merak ettiği ve sorguladığı şey, Tanrı'nın günümüzde İsa Mesih'te ve havarilerin hizmetlerinde yaptığı gibi mucizevî hizmetler aracılığıyla çalışıp çalışmadığıdır.

Calvin, günümüz mucizeleriyle bağlantılı olarak dua inancını öne çıkarmaktadır. Bu konuda Calvin, “*Institutes of the Christian of Religion*” (*Hristiyan Dininin Esasları*) adlı eserinde dua tavsiyelerinde bulunmakta ve onu klasik tedavi yöntemlerinden biri olarak kabul

⁷⁹¹ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 1069.

⁷⁹² Calvin, s. 461.

⁷⁹³ Bkz. Calvin, s. 461.

⁷⁹⁴ Yuhanna, 12:37-38.

⁷⁹⁵ Calvin, s. 817.

etmektedir. Ancak “Dua ve yakarışla arzularımızı Tanrı’nın önüne döker, O’nun yüceliğini artırmaya ve adını sergilemeye meyilli olan şeyleri, avantajımıza katkıda bulunan yararlar olarak da isteriz.”⁷⁹⁶ ifadeleri Calvin’in dua konusunda Luther’den bazı noktalarda ayrıldığını göstermektedir. Buna göre o, duanın Tanrı tarafından yanıtlandığına inanmakta; ancak duanın, alçakgönüllü bir ihtiyaca yanıt olarak Tanrı’nın merhametini aramak yerine Tanrı’yı yüceltmekle ilgili olduğunu düşünmektedir.⁷⁹⁷ Böylece Calvin, burada Hristiyanlara, duaların Tanrı’nın merhametiyle yanıtlandığını ve bu cevapların hak etmeyenlere özgürce ve ilahi aşkla dolduğunu hatırlatmaktadır. Öte yandan Calvin, duanın imana vesile olma düşüncesine karşı çıkmakta, Pavlus’un bu hususta kullandığı ifadeleri ise sadece bir ima olarak tasvir etmektedir. O, duayı yalnızca Tanrı’yı yüceltme olarak kabul etmekte ve bu noktada duayı mucizelerle özdeşleştiren Luther’i tasvip etmemektedir.⁷⁹⁸ Nitekim Calvin, Tanrı’nın insanların hayatlarına müdahale ettiğini veya duaları yanıtlamaya devam ettiğini sorgulamamaktadır. Calvin, duaları yanıtlama hususunda Tanrı’nın sadakatini inkâr etmemekte, ancak Roma Katolik Kilisesi’nin iddia ettiği mucizevî hizmet türlerine karşı çıkmaktadır. Bunun yanında o, “İncil, vaaz edilen söz, güçtür, gerçek güçtür. Gücün merkezi sözdür, eylem değil.” ifadeleriyle de Tanrı’nın gücünü, O’nun Sözü’nün vaazının ötesinde göstermeye gerek olmadığını belirterek, günümüz mucizesinin her türlüşünü reddetmektedir.⁷⁹⁹ Bu nedenle o, diğer reformistler gibi günümüz mucizeleri konusunda Roma Katolik Kilisesi’nin mucize iddialarına karşı çıkmıştır. Çünkü Calvin, mucizelerin özellikle Kilise tarafından istismar edildiğini düşünmektedir. Bununla birlikte ona göre, Roma Katolik Kilise’nin iddia ettiği mucizeler mükemmel bir gerçekliğe sahip olsa bile, mucizelerin Kutsal Kitap’ın önüne geçirilebileceği tehlikesi söz konudur. Calvin ayrıca, mucizeleri Kutsal Kitap’ın önüne geçirmeye çalışan hem Roma Katolik Kilisesi’nin hem de herhangi bir kimsenin şeytan tarafından aldatıldığını ileri sürmektedir.⁸⁰⁰ Bu yüzden Calvin, bazı mucizeleri tehlikeli ve yıkıcı olarak adlandırmakta ve günümüz mucizevî faaliyetlerinin her türüne karşı çıkmaktadır. Aslında Calvin, bu tepkilerini bilhassa Roma Katolik Kilisesi’nin iddia ettiği azizler kültü ile ilgili mucizelerine karşı sergilemekte ve onları “putperestlik” olarak vasıflandırmaktadır.⁸⁰¹ Öte yandan o, bu iddiaların hepsini yanlış olduğu için değil, vahiy külliyatına ya da başka bir deyişle Kutsal Kitap anlatılarına ters düştüğü için reddettiğini söylemektedir. Fakat daha da önemlisi Calvin, bugün iddia edilen tüm mucizelerin,

⁷⁹⁶ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 741.

⁷⁹⁷ David P. Scaer, “Sanctification in Lutheran Theology”, *Concordia Theological Quarterly* 40, 1985, s. 191.

⁷⁹⁸ Calvin, s. 638; 741. Ayrıca Pavlus’un dua söylemi için bkz. 1 Timoteos 4:5.

⁷⁹⁹ Jensen, “Calvin, Charismatics, and Miracles”, s. 143.

⁸⁰⁰ Calvin, s. 16-17.

⁸⁰¹ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 102.

gerçek mucize geleneğini ve hatta imanın bütünlüğünü bozacağını öne sürmektedir.⁸⁰² Çünkü ona göre, bu mucizeler eğer imanı bozarsa, imansızların da dikkatini çekecek; bu da inananın İncil'in hakikatlerinden uzaklaşmasına, inanmayanın ise İncil hakikatine ulaşamamasına neden olacaktır. Calvin, bu nedenle Tanrı'nın mucizeleri sahneden kaldırdığını düşünmektedir.⁸⁰³ Bu yüzden o, Roma Katolik Kilise'nin mucize anlayışını ve iddia ettiği mucizeleri kesin bir dille reddetmektedir.⁸⁰⁴

Nihayetinde Calvin, ne tür bir mucizevî faaliyet önerdiğini açıkça ifade etmese de sansasyonel bir mucize faaliyetine de iyi bakmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim, onun sözünü ettiği mucizevî faaliyetlerin daha çok İncil'in vaazlarıyla Tanrı Sözü'nün duyurulması ve uygulanması yoluyla gerçekleştirdiği ve yaşam veren mucizevî hizmetler olduğu ifade edilebilir. Böylece Calvin de Luther ve Zwingli gibi günümüzde insanlar üzerinde mucizelerden ziyade İncil vaazlarının daha etkili olduğunu savunmuştur.

Özetle, John Calvin'in mucize anlayışı, Tanrı'nın doğrudan müdahalesiyle gerçekleşen olayları kapsayan geniş bir spektruma yayılmaktadır. Ona göre mucizeler, Tanrı'nın doğal yasaları kullanarak gerçekleştirdiği, Tanrı'nın egemenliğine, merhametine ve sevgisine işaret eden harika olaylardır. Calvin, mucizelerin Tanrı'nın doğa yasalarını geçersiz kılma düşüncesine karşı çıkmakta ve Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olarak algılanan geleneksel Hristiyan mucizelerinin aksine, Tanrı'nın sıradan olaylar aracılığıyla işleyen gizli bir yöntemini savunmaktadır. Yine Calvin'e göre, her şey Tanrı'nın kontrolünde olduğundan, herhangi bir olayın gerçekleşmesi, doğal düzenin işleyişi ile birlikte Tanrı'nın isteğiyle gerçekleşmektedir. Bu yüzden o, doğal olayların arkasında Tanrı'nın yönlendirmesi olduğunu ve bu bağlamda doğada meydana gelen her şeyin "mucize" olarak nitelendirilebileceğini düşünmektedir.

Calvin, İncil'deki mucizelerin tarihsel gerçekliğini kabul etmektedir. Ancak o, mucizeleri İncil dönemiyle sınırlandırmakta ve onların günümüzde gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre, Tanrı'nın iradesinin insanlar tarafından anlaşılması artık Tanrı'nın Sözü'ne yani İncil'e dayanmaktadır. Bu nedenle o, insanlar üzerinde mucizelerden ziyade İncil vaazlarının mucizevî bir etkiye sahip olduğunu ileri sürmüştür.

Öte yandan o, Tanrı'nın iradesinin doğal dünya olayları aracılığıyla açığa çıkabileceğine inanmaktadır. Bu nedenle o, mucizelere doğrudan kanıtlar aramak yerine, Tanrı'nın gücünü ve varlığını gösteren doğal dünya olaylarına işaret etmektedir. Calvin, yine de herhangi bir

⁸⁰² Jensen, "Calvin, Charismatics, and Miracles" in *The Evangelical Quarterly* 51, s. 142.

⁸⁰³ Calvin, s. 322; bkz. Elçilerin İşleri 14:11; 19:9.

⁸⁰⁴ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 16.

doğüstü olayın gerçekleştiği iddiasının, İnciller doğrultusunda sıkı bir doğrulama sürecinden geçmesi gerektiğini belirtmektedir.

Calvin'e göre mucizelerin amacı sadece dikkat çekmek değil, aynı zamanda Tanrı'nın doğasının ve iradesinin anlaşılmasına yardımcı olmaktır. Bu yüzden Calvin, mucizelerin daha çok Hristiyanlığı güçlendirmek ve Tanrı'nın egemenliğinin insanlara açıklığa kavuşturulmasına yardımcı olmak için kullanılabileceğine inanmaktadır. Öte yandan o, geleneksel Hristiyanlığın aksine mucizelerin doğrudan inançla ilişkili olmadığını savunmakta ve onların imana vesile olma düşüncesini reddetmektedir. Çünkü ona göre, inanç sadece Tanrı'nın lütfuyla ilişkilidir. Buna ek olarak Calvin, mucizelerin Tanrı'nın varlığına dair bir kanıt olmadığını sadece Tanrı'nın varlığına ve gücüne dair şüpheleri ortadan kaldırmak için bir araç olduğunu düşünmektedir.

Calvin, mucizenin Tanrı tarafından insanların kurtuluşu amacıyla gerçekleştirildiğini ileri sürmekte ve Roma Katolik Kilisesi'nin mucize yetkisini reddetmektedir. Bu bağlamda o, Kilise'nin mucize iddialarını Kutsal Kitap'a aykırı görmüş ve onları uydurma olarak nitelendirmiştir. Son tahlilde, Calvin'in mucizeler hakkındaki argümanlarının çoğu, Luther ve Zwingli'yle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Ancak Calvin'in mucizeler konusunda bu reformistlerden daha deruni ve sistematik düşündüğü kabul edilmektedir.

Kısaca değerlendirmek gerekirse, Protestan reformu olarak da adlandırılan reform hareketiyle, Hristiyanlar arasında mucizelere yönelik anlayışta bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Protestan reformunda, Hristiyanlık, temelinde yeniden yapılandırılmaya çalışılırken, geleneksel Hristiyan mucizelerine daha eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu bağlamda hem Luther hem Zwingli hem de Calvin, Roma Katolik Kilisesi tarafından iddia edilen mucizelerin gerçekliğini sorgulamış ve mucizelerin sadece insanların inancını artırmak için uydurulduğunu düşünmüştür. Kavramsal anlamda mucizeyi, “Tanrı'nın doğa kurallarında meydana getirdiği istisnalar” şeklinde tanımlayan Luther, mucizeler konusunda Thomist nesnel mucize anlayışından vazgeçme ve onlara öznel ve dindar bir anlam verme çabası içerisinde olmuştur. Zwingli ise, İncil mucizelerinin “alegorik” anlamlar taşıdığını ileri sürerek İsa Mesih'in mucizelerini tanrısal gücün göstergesi ve İncil'deki mesajların vurgulanmasında sembolik anlamlar içerdiğini düşünmüştür. Örneğin, o, İsa'nın suyu şaraba dönüştürdüğü hikâyesini mecazi olarak yorumlayıp, bu olayın aslında “insanların kalplerini değiştirerek onları daha iyi insanlar haline getirme eylemi” olarak anlamıştır. Söz gelişi, Zwingli'ye göre, İsa'nın hastaları iyileştirdiği hikâyeleri sembolik olup bu mucizelerin gerçekleşmesinin asıl nedeni insanların inancından kaynaklanmaktadır. Bunun yanında Zwingli, İsa Mesih'in gösterdiği bu mucizelerin

çoğunun, sadece insanların inancına dayanarak gerçekleştiğini ve gerçekte doğaüstü bir gücün olmadığını savunmuştur. Onun bu savı, Roma Katolik Kilisesi tarafından kabul edilmediği gibi bazı reformistler tarafından da tasvip edilmemiştir. Calvin'in ise mucizeler konusunda Luther ve Zwingli'den daha "deruni" ve "sistematik" olduğunu ifade etmek mümkündür.

Protestanlar, Kutsal Kitap'ta anlatılan mucizelerin tarihsel gerçekliğine inanmakla birlikte onları daha iyi anlamak ve yorumlamak için kutsal metinlerin daha doğru bir şekilde tercüme edilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Bunun sonucunda Hristiyanlar Kutsal Kitap mucizelerini daha farklı yorumlamaya başlamıştır. Bu bağlamda kutsal metinlerdeki mucizeler doğaüstü olarak değil, Tanrı'nın doğal yasaları içinde çalışması olarak açıklanmıştır. Daha sonra bu düşünce, mucizelerin Tanrı'nın olağandışı müdahaleleri olarak değil, doğal düzenin içinde gerçekleştiği şeklinde genel Protestan anlayışına dönüşmüştür.

Diğer taraftan bu noktada reformcular arasında farklı görüşler olduğu da bir gerçektir. Örneğin, Martin Luther çizgisinde olanlar, mucizelerin Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olduğuna inanırken, Calvinciler ise daha çok bu olguların doğa yasalarının üstünde gerçekleştiğine inanmaktadır. Hatta Calvin'e göre, mucizeler doğal yasaların ötesinde olmasına rağmen, Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olmadan da gerçekleşebilmektedir. Ayrıca reformistler, Hristiyan inancında mucizelerin, Tanrı'nın iradesinin ifadesi ve insanların hayatındaki önemli anlardan biri olduğuna inanmaktadır. Nitekim Protestanlar, Roma Katolik Kilisesi'nin aksine, mucizelerin insanların Tanrı'ya olan bağlılıklarını belirlemede tek belirleyici unsur olmadığını düşünmektedir. Böylece Protestanlar, mucizelerin Hristiyan inancının temelini oluşturmadığını savunmakta ve onların yalnızca Tanrı'nın gücünün bir işareti olduğunu kabul etmektedir. Bunun yanında onlar, mucizeleri Tanrı'nın gücü ve lütfunun bir işareti olarak da tasavvur etmektedir. Ayrıca İncil mucizelerinin tarihsel gerçekliğini kabul eden Protestanlar, mucizelerin daha önce düşünüldüğü kadar sık gerçekleşmediği, İsa Mesih ve havariler dönemi ile sınırlı kaldığı ve mucizelerin Tanrı tarafından gerçekleştirildiği konusunda aynı görüşe sahiptir. Dolayısıyla onlar, Roma Katolik Kilisesi'nin kutsal metinlere dayanarak iddia ettiği mucizeleri eleştirmekte, onların çoğunun gerçek olmadığını ve Kilise tarafından uydurulduğu düşünmektedir. Ayrıca Protestanlar, Kilise'nin mucizeleri gerçekleştirme ve tanıklık etme konusunda yetkili mercii sıfatına da karşı çıkmaktadır. Onlar, bu hususta tek yetkinin Tanrı'ya ait olduğunu belirterek, Kilise'nin azizler kültü mucizeleri (azizlerin kemikleri, kutsal eşyaları vb.) ve tanıkları inancını reddetmektedir.⁸⁰⁵ Hatta reformistlerin çoğu

⁸⁰⁵ Roma Katolik Kilisesi, mucizelerin sadece azizler tarafından gerçekleştirildiğini ve bu mucizelerin azizlik kanıtı olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ancak bazı reformistler, mucizelerin sadece azizler tarafından gerçekleştirilmediğine ve diğer Hristiyanların da mucizeler gerçekleştirebileceğine inanmışlardır. Bu

Katoliklerin azizlere dair mucize anlatılarının “mitolojik” ya da “efsanevî” hikâyeler olduğunu ileri sürmektedir. Bu hususta Zwingli, Katoliklerin ilk dönem putperest inancının etkisinde kaldığını düşünmektedir. Oysa Protestanlar, bunun yerine kişisel inançların ve duaların mucizeler yaratmasına izin veren Tanrı’nın doğrudan müdahalesine inanmaktadır. Böylece Protestanlar, dinin daha saf bir şekilde yaşanması gerektiğini savunmuşlardır. Buna ek olarak onlar, mucizelerin İncil’in mesajını açıklamak ve insanların inancını arttırmak için kullanıldığını da düşünmektedirler. Dolayısıyla Protestanların pek çoğu mucize inancından ziyade İncillere dikkat çekerek, kutsal metinlerin vaazlarının önemine vurgu yapmakta ve insanların inançları üzerinde İncil vaazlarının mucizelerden daha etkili olduğunu savunmaktadır. Örneğin, Luther, Hristiyanlığın özünün iman olduğunu belirterek, mucizelerin bu özü bozacağını düşünmekte ve bu nedenle mucizelerden ziyade İncil vaazlarını öne çıkarmaktadır. Aynı şekilde Zwingli ve Calvin de mucizelerin Hristiyanlığın özüne aykırı olduğunu düşünmekte ve mucizelerin artık gereksiz olduğunu düşünerek, İncil vaazlarının önemine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte Katoliklerin iddia ettiği Evharistiya ayinindeki transubstantiation (dönüşüm) öğretisi konusunda reformistler arasında bazı nüanslar olsa da genellikle bu dönüşüm “sembolik” olarak kabul edilmektedir. Örneğin, Luther, bu dönüşümün sembolik olduğuna inanmakla birlikte ayin esnasında İsa Mesih’in varlığını “manevi gerçeklik” (konsubstantiation) olarak düşünmektedir. Buna karşın hem Zwingli hem de Calvin bu dönüşümü sadece sembolik olarak değerlendirmektedir.

Son tahlilde, Protestanlar, günümüz mucizelerinin Roma Katolik Kilisesi tarafından gücünü ve otoritesini arttırmak için uydurulduğunu düşünmekte ve bu nedenle mucizelerin gerçekliğine olan inançların azaldığını savunmaktadır. Protestanlar tarafından kutsal metinlerdeki mucizelere inanmaya devam edilmekle birlikte onların Tanrı’nın varlığını kanıtladığına da inanılmaktadır. Artık mucizelerin yanı sıra kişisel deneyimlerin ve içsel aydınlanmanın da Tanrı’nın varlığını doğrulayabileceği düşünülmektedir. Böylece Protestanlar tarafından doğal yasaların varlığına ve dünya olaylarının rasyonel açıklamalarına daha fazla vurgu yapılarak mucizeler arka plana itilmektedir. Bu değişiklik, Hristiyanların doğüstü olaylar ve mucizeler hakkındaki düşüncelerinin evrildiğini göstermektedir.

bağlamda bazı reformistlerin yalnızca Kilise’nin mucizeler konusundaki yanlış algısına karşı çıktığı ve bununla birlikte mucize inancını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. (Geniş bilgi için bkz. Kemal Polat, *Katolik Hristiyanlık’ta Azizlik ve Azizler*, s. 246-57).

2. Katolik Reformu Döneminde Mucize Anlayışı

Katolik Reformu, 16. ve 17. yüzyıllarda Roma Katolik Kilisesi'nde, genellikle Trent Konsili'yle (1545) başlayan ve Otuz Yıl Savaşlarının sonuna (1648) kadar uzanan ruhsal, ahlâkî ve entelektüel canlanma dönemi olarak bilinmektedir. Normalde bu reform Roma Katolikleri tarafından Protestan Reformuna bir tepki olarak görülse de Katolik Reformunun kökenleri 15. yüzyıla kadar geri gitmektedir. Dolayısıyla bu süreç bazen Katolik canlanma (İng. revival) ya da Katolik Reformasyonu olarak da adlandırılmaktadır. Roma Katolik Kilisesi'nin reform çabalarını *Karşı Reform* olarak değil, *Katolik Reformu* olarak adlandıranlar bulunmaktadır. Nitekim, Roma Katolik Kilisesi de Protestan reformuna bir tepkiyi ifade eden *Karşı Reform* ifadesini reddetmekte ve kendi *Reform* anlayışını öne çıkarmaktadır. Katolik teologların çoğu çalışmalarında genellikle *Karşı Reform* (Counter-Reformation) ifadesini kullanmaktadır.⁸⁰⁶ Bu yüzden söz konusu kaynaklardan alıntı yaparken orijinal ifade göz önünde bulundurulacaktır.

Ortaçağ Katolikliğinin zayıflaması ve 14. yüzyılda giderek daha seküler ve politik modern çağın gelişmesi, Roma Katolik Kilisesi'nin daha farklı kültürdeki eğilimlerden etkilenmesine neden olmuştur. Öte yandan Roma Katolik Kilisesi'nin içerisinde bulunduğu durum, kiliseye karşı eleştirilerin daha da artmasına yol açmıştır. Kilise ise bu durum karşısında sürekli doğrudan kendini savunma refleksi göstermiştir. Papalığın egemenlik alanı bürokratlar tarafından gittikçe kısıtlanmış ve zamanla eski güç ve saygınlık büyük orada yok olmuştur. Papalığın merkezi otoritesi sarsılınca, kilise içiğinde önceden var olan bazı fikirler ve gruplar harekete geçmiştir. Böyle bir dönemde kilise kendini ekümenik konsiller aracılığıyla gözden geçirme ihtiyacı duymuştur. Bu konsillerin başında da Trent Konsili gelmektedir. Katolik Reformunun başlangıcı olarak kabul edilen ve bu hareketle özdeşleştirilen Trent Konsili'ne geçmeden önce konsilin toplanmasında etkili olan reform öncesi gelişmelere göz atmak yerinde olacaktır.

2.1. Katolik Reformu Öncesi Gelişmeler

Roma Katolik Kilisesi'nin kendini yenileme ve onarma girişimleri Protestan reform hareketinin ortaya çıkmasıyla başlamıştır. Ancak bu hareketin öncesinde de Katolikler arasında kilisenin içerisinde bulunduğu durumu beğenmeyen ve kiliseyi eleştiren bazı kişi ve gruplar söz konusudur. Bu kesim hem ruhban hem de siyasi figürlerden oluşmaktadır. Bu kesim, kiliseyi düzeltmek için bazen bölgesel bazen ülke çapında bazen de farklı ülkelerde çalışmalar

⁸⁰⁶ E. L. Lampe - P. Soergel, "Counter Reformation", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler, New York: Thomson & Gale Publisher, 2003, s. 308; Geniş bilgi için bkz. John W. O'Malley, *Trent and All That Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge: Harward University Press, 2000, s. 16-71.

yürütmüştür. Protestan reformundan önce başlayan bu yenileme ve onarım çabaları Martin Luther öncülüğünde başlayan reform hareketleriyle daha da hız kazanarak papalık merkezli bir hale gelmiştir. Roma Katolik Kilisesi, Protestan reformunu sapkın olarak nitelendirmiş; gerekli reformları kendilerinin yaptıklarını iddia etmiştir. Bu nedenle Katolik reformu hem kendi içindeki gruplara hem de Protestanlara karşı bir savunma refleksi olarak değerlendirilebilir. Öte yandan kilise tarafından Protestan reformu her ne kadar sapkınlık olarak görülse de bu reformun Katolik reformunu harekete geçiren ana faktör olduğunu da ifade etmek gerekmektedir.⁸⁰⁷ Ancak Protestan reform hareketinden daha önce 14. ve 15. yüzyıllarda Roma Katolik Kilisesi içinden John Wycliffe, Jan Hus (Johannes Huss) (1370-1415) ve Girolamo Savonarola (1452-1498) gibi reformcuların ortaya çıkarak, Roma Katolik Kilise'nin bozulmuşluğunu eleştirmeleri bu sürecin arka planını oluşturmuştur.⁸⁰⁸ 14. yüzyılda Katolik gelenek içinde etkili bir muhalif olan John Wycliffe (1320-1384), İngiltere'de merkezi otoritesini güçlendiren ruhban sınıfının ayrıcalıklı statüsünü, yerel cemaatlerin ve törenlerin lüksünü ve ihtişamını sorgulamaya başlamıştır. Wycliffe, bu çerçevede Kutsal Kitab'ın ortak dillere çevrilmesini savunmuştur. Bu nedenle onun doğrudan Vulgate'den İngilizceye bir çeviri tamamladığı rivayet edilmektedir. Hatta onun Yeni Ahit'in tamamını tercüme ettiği de ileri sürülmektedir. Wycliffe, Roma Katolik Kilisesi'nin hemen tüm öğretilerini sorgulamış, özellikle "azizler kültürü" açıkça reddetmiştir. Dolayısıyla o, çoğu reform teoloğuna göre Protestan reformunun tetikleyicisi olarak kabul edilmektedir.⁸⁰⁹ Benzer şekilde Jan Hus (1370-1415) ve Girolamo Savonarola (1452-1498) gibi kilise teologları da Kutsal Kitab'ı merkez kabul ederek, Roma Katolik Kilisesi'ni bu merkezden uzaklaşma ile suçlamıştır. Dolayısıyla bu iki teolog, Kutsal Kitap'tan uzaklaşan kilisenin tüm öğretilerine karşı çıkmış, özellikle azizler kültü inancını açıkça reddetmiştir.⁸¹⁰

Katolik reformu, sivil otoritelerin ruhban sınıfıyla iş birliği ve ruhbanların kendi çabaları, yeni tarikatlar veya grupların çalışmaları, engizisyon ve sansür mekanizmalarının etkin bir şekilde kullanılması ve Trent Konsili'nde alınan kararlar şeklinde kapsamlı bir hareket olarak özetlenebilir. Katolik reformunda siyasi otoritelerin ruhban sınıfıyla iş birliği içinde olması etkili olmuştur. Bunlar arasında İspanya kraliçesi İsabella (1479-1504) ve Toledo

⁸⁰⁷ Bekir Zakir Çoban, *Geçmişten Günümüze Papalık*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2020, s. 145.

⁸⁰⁸ Lensch, "The Morning Star of The Reformation: John Wycliffe", s. 3; Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, s. 45; Patricia A. Norred, *Girolamo Savonarola And The Problem of Humanist Reform In Florance*, North Texas, 1988, s. 97.

⁸⁰⁹ Emily Michael, "John Wyclif on body and mind", *ournal of the History of Ideas*, 2003, s. 243; "John Wycliffe", *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi 09 Nisan 2023, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=John_Wycliffe&oldid=1147117471.

⁸¹⁰ Lindberg, *Avrupa'da Reform Tarihi*, s. 45-48; Patricia A. Norred, *Girolamo Savonarola And The Problem of Humanist Reform In Florance*, North Texas, 1988, s. 97.

başpiskoposu Francisco Jimenez de Cisneros (1436-1517) öne çıkmaktadır. İsaella'nın amacı, kilisenin üst düzey yetkililerini atayarak kendi ülkesinde reformu gerçekleştirmektir. Aslında kraliçenin burada asıl amacının reform hareketlerini kontrol altında tutarak merkezi otoritesini muhafaza etmek olduğu ileri sürülmektedir. Başpiskopos Jimenez ise kilisenin yozlaşmasına karşı koymak için Isabella ile birlikte hareket etmiş ve bunun bedelini ödemeyi göze almıştır. Bu bağlamda her ikisi ülkedeki tüm manastırları birlikte ziyaret ederek gerekli düzenlemeleri yapmış ve kiliselerin yeniden disiplin kazanması için önemli adımlar atmıştır. Jimenez, ayrıca akademik çalışmalarında da reforma ağırlık vermiş ve İspanya'nın Alcalá de Henares eyaletinde 1499 yılında Alcalá Üniversitesi'ni kurmuştur. Jimenez, burada Kutsal Kitap çeviri çalışmalarına ağırlık vermiş ve Hristiyan dünyasına birçok eser kazandırmıştır. Aynı zamanda İspanya Engizisyon mahkemelerinin lideri olan başpiskopos Jimenez, kilise tarafından sapkın olarak ilan edilen düşüncelerin bastırılmasında da etkin rol oynamıştır.⁸¹¹

Fransa ve İngiltere bölgelerinde de buna benzer çalışmalar yapılmıştır. İngiltere'deki çalışmaları genellikle Thomas Wolsey (1475-1530) ve Lorenzo Campeggio (1474-1539) gibi kardinaller sürdürmüştür. Bu kardinaller İngiltere'deki hemen hemen tüm manastırları tek tek dolaşarak buralarda disiplini sağlamıştır. Hatta bu çalışmalar onlardan çok daha önce ilk olarak Simon Langham (1310-1376) ve sonrasında John Fisher (1469-1535) gibi kardinaller tarafından başlatılmıştır. Bu süreçte birçok reform teoloğunun da ifade ettiği gibi İngiltere, reform döneminde Katolik ülkelerinin içinde en iyi durumda olan bölgedir. Fakat Fransa'da özellikle kilise mensuplarının yetersizliği, mevcut ruhbanların istismarları ve disiplinsizlikleri büyük sorunlar teşkil etmiştir. Fransa'daki Katolik reformlarının merkezi Meauz komün bölgesi olmuştur. Buradaki yenileme ve onarma girişimleri Fransız kardinal ve devlet adamı Guillaume Bricconnet tarafından başlatılmıştır. Guillaume, uyguladığı yöntemlerden dolayı Protestan olmakla suçlanmışsa da sonrasında kilise tarafından benimsenerek örnek gösterilmiştir.⁸¹² Ayrıca Katolik Reformunda etkili olan bu kişiler dışında, İspanyol mistik düşünür ve Kilise doktoru Avilalı Aziz Teresa (1515-1582), Milano kardinali Aziz Charles Borromeo (1538-1584), İspanyol rahip, keşiş, mistik ve aziz Haçlı Aziz John (John of the Cross) (1542-1591) ve Cenevre piskoposu Aziz Francis de Sales (1567-1622) gibi isimler de öne çıkmaktadır.

Katolik reformuna en önemli katkıyı yeni kurulmuş tarikatların veya grupların sağladığı kabul edilmektedir. 14. ve 15. yüzyıllarda Benedictines, Cistercians ve Franciscans gibi Katolik

⁸¹¹ Justo L. González, *The Story of Christianity. Volume Two: The Reformation to the Present Day*, Second edition, New York: HarperCollins, 2010, s. 143-46.

⁸¹² Michael Mullett, *The Catholic Reformation*, New York-London: Routledge, 2002, s. 18-22.

dini tarikatları birtakım reform girişimlerinde bulunmuştur. Bu tarikatlar, İncil'in vaazını arttırma ve diğer insanları Katolik ahlâkına geri çağırma gibi faaliyetlerde bulunmuştur. Daha sonra Katolikler tarafından kurulan İlahi Aşk Cemaati (Oratory of Divine Love), Theatinler Tarikatı, Barnabitler ve Somaschanlar Tarikatları, Kapüsenler Tarikatı, Karmelitler ve Ursulacılar gibi tarikatlar da ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde bu tarikatlar da kiliseyi düzeltme amacıyla çeşitli çalışmalar yürütmüş ve Katolik reformunda etkin rol oynamıştır.⁸¹³

Roma Katolik Kilisesi, özellikle Protestan Reformunun etkisini kırmak için İsa'nın Arkadaşları cemiyeti olarak adlandırılan Cizvitler tarikatının kurulmasını desteklemiştir. Tarikatın lideri olan Loyolalı İgnatius (1491-1556), hayatı boyunca Hristiyanları kurtarmayı ve Müslümanlar gibi diğer toplulukları Hristiyanlaştırma çabası içerisinde olmuştur. 1537 yılında papaz olan İgnatius, tarikatının taslağını papalığa sunmuş ve 1540 yılında Papa III. Paul'dan resmi kuruluş izni almıştır. Cizvit tarikatını Katolik reformunda öne çıkaran en önemli özellikleri papalığa mutlak itaati içeren dördüncü yeminleri, tarikat mensuplarını belirlerken sıkı mülâkat süreçleri, farklı düşüncelere sahip olan kişi veya topluluklarla tartışmaya açık olmaları, eğitim ve misyonerlik faaliyetleri gibi tutumlarıdır. Cizvitlerin asıl amacı, Protestan reformunun yarattığı etkiyi ortadan kaldırarak, Roma Katolik Kilisesi'ni güçlendirmek ve merkezi otoritesini yeniden tesis ederek Katolikleri kiliseye geri kazanmak ve Hristiyanlığı tüm dünyaya yaymaktır.⁸¹⁴ Ayrıca daha önce kurulan bir Hristiyan tarikatı olan Fransisken tarikatı da Roma Katolik Kilisesi tarafından aynı amaç için yeniden canlandırılmıştır.

Roma Katolik Kilisesi'nin reform sürecinde etkili yönünü ise engizisyon mahkeme kararları oluşturmuştur. Avrupa'daki Hristiyanlık açısından sapkın olarak kabul edilen hareketlere karşı başlatılmış olan bu yargılama mekanizması uzun süreden beri İspanya'da siyasi otorite ve kilise iş birliği içerisinde etkili bir şekilde kullanılmıştır. Daha sonra bu mahkeme, Roma Katolik Kilisesi'nin savunduğu öğretileri korumak için Papa III. Paulus tarafından 1542 yılında Roma'da kurulmuştur. Engizisyon yargılamaları genellikle Protestan reformuna karşı yapılmıştır. Papalık, bu yargılama ile genellikle Lutherçilerle ve Kalvincilerle mücadele ederek, Protestan reformunun etkisini kırmayı ve kiliseyi yeniden güçlendirmeyi amaçlamıştır. Dominikenler bu noktada en etkili tarikat olarak önemli bir rol üstlenmişlerdir.⁸¹⁵

⁸¹³ Harold J. Grimm, *The Reformation Era-1500-1650*, New York: Macmillan Publishing, 1973, s. 305; 308-309; G.R. Elton, *Reformasyon Avrupası 1517-1559*, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları, 2012, s. 144-45; Mullett, *The Catholic Reformation*, s. 106-107.

⁸¹⁴ Ali İsra Güngör, *Cizvitler*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016, s. 55-117.

⁸¹⁵ Henry Kamen, *The Spanish Inquisition: a historical revision*, New Haven: Yale University Press, 1998, s. 21; Elton, *Reformasyon Avrupası 1517-1559*, s. 149-52.

Katolik reformunda sansürler etkili bir şekilde kullanılmıştır. Kilise'nin reform esnasında kullandığı bu yöntem engizisyonla desteklenmiştir. Ancak bu yöntem, kilise tarihinde yeni bir uygulama değildir. Daha önce sansür, V. Lateran Konsil kararlarında kullanılarak, kilisenin izni ve denetimi olmadan hem ruhban hem de sivil sınıfın kitap ya da herhangi bir çalışma yapması sapkın düşüncelerin yayılma endişesiyle yasaklanmıştır.⁸¹⁶ Daha sonra 1559 yılında Papa VI. Paul tarafından "Index Librorum Prohibitorum" (*Yasaklı Kitapların Listesi*) yayınlanarak daha kapsamlı bir sansür uygulaması başlatılmış ve sonrasında da 1563 yılında Trent Konsili'nin yirmi beşinci oturumunda gündem maddesi olarak tekrar ele alınmıştır. Konsil kararlarında, basıma hazır olan kitapların ya da çalışmaların sapkın olup olmadıkları tespit edilerek, tehlikeli olan ya da öyle olduğu düşünülen eserlerin anında imha edilmesi kararlaştırılmıştır.⁸¹⁷

2.2. Roma Katolik Kilisesi'nin Protestan Mucize Eleştirilerine Tepkisi: Trent Konsili ve Mucize (1545-1563)

Katolik Hristiyanlık tarihinde Trent Konsil'i Katolik Reform Hareketinin başlangıcı olarak kabul edilmekte ve bu hareketle özdeşleştirilmektedir. Bu nedenle Trent Konsili Katolik Kilisesi tarihi için önemli bir dönüm noktasıdır. Trent Konsili, ilk önce 1545 yılında Papa III. Paul tarafından toplanmış, daha sonra III. Jules ve IV. Paul gibi papaların dönemlerinde de devam etmiştir. Yaşanan birçok kesintiden sonra konsil, 1563'te IV. Pie'nin papalığı döneminde son bulmuştur. Bu itibarla Trent Konsili Hristiyan konsilleri tarihinde en uzun süren, sürekli değişikliklere ve kesintilere uğratılan konsil olarak bilinmektedir. Papa III. Paul, konsil aracılığıyla sapkın olarak nitelendirdiği Protestanlara karşı düşüncelerine resmiyet kazandırmayı amaçlamıştır. Böylece Paul, Protestanların yayılmalarını engellemeyi ve onları Katolikliğe tekrar kazandırmayı düşünmüştür. Ayrıca o, birtakım siyasi ve kilise disiplinine yönelik emellerini de gerçekleştirmeyi amaçlamıştır. Öte yandan papalık kilise içerisindeki birtakım problemlerin farkına varmış ve köklü bir reformun gerekliliğine inanmıştır. Bu yüzden Papa III. Paul, ahlâkî ve entelektüel yönden yüksek din adamlarından oluşan ve ilk olarak ruhban sınıfının ıslahını hedef alan bir reform programı hazırlamayı amaçlamıştır. Bu çerçevede papalık, Carlo Carafa ve Gasparo Contarini gibi İtalyan kardinallerden oluşan bir reform ekibi meydana getirmiştir. Böylece Papalık ile imparatorluk arasında Protestanlara karşı ortak mücadele konusunda gerekli adımların atılması kararlaştırılmıştır.⁸¹⁸

⁸¹⁶ Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils Vol 1*, s. 632-33.

⁸¹⁷ Elton, *Reformasyon Avrupası 1517-1559*, s. 151-52.

⁸¹⁸ Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils: Volume Two Trent to Vatikan II*, s. 657-58; Francis Dvorník, *The Ecumenical Councils (Histoire Des Conciles)*, Çev. Soeur Jean Marie, Paris: Trustees for Harvard University, 1966, s. 11.

Roma Katolik Kilisesi, konsilde öğretilerinden asla taviz vermeyeceğini belirterek karar metinlerinde bunu detaylı bir şekilde açıklamaktadır. İngiliz tarihçi Norman Davies konsilin kiliseyi, papalığı eski gücüne kavuşturmayı amaçlayan, dışlayıcı, hoşgörüsüz ve baskıcı bir tavır içinde olduğunu belirtmektedir.⁸¹⁹ Nitekim konsildeki “otoriter ve tepkisel” kararlar Roma Katolik Kilisesi’nin bizzat kendi mensuplarının tepkisine yol açmıştır. Ancak buna rağmen konsil asıl amacına ulaşmıştır.⁸²⁰ Konsil’de tartışılan konular arasında en başta İznik Kredosu’nun tekrar vurgulanması ve alınacak dogmatik kararlarla daha da güçlenmesi ve gelişmesi hedeflenen inanç olgusunun temelini sağlam bir şekilde tekrar ele alınması yer almıştır.⁸²¹

Konsilde ele alınan diğer önemli konu ise mucize olgusudur. Konsil, Kutsal Ruh’un ilhamıyla İsa Mesih tarafından şifahî olarak aktarılan adetler (Evharistiya) ve inançların (azizler kültü ile ilgili mucizeler) kilise tarafından kesintisiz bir şekilde devam ettirildiğini ifade ederek mucize anlayışını ortaya koymuştur. Böylece Roma Katolik Kilisesi’nin Protestanların günümüzde mucizelerin son bulduğuna dair düşüncelerine karşı tutumu resmiyet kazanmıştır. Öte yandan Kutsal Kitap’ın Latince versiyonu olan Vulgate tek otantik nüsha olarak kabul edilmiştir.⁸²² Yine Protestan reformcuların Roma Katolik Kilisesi’ni eleştirerek karşı çıktığı sakramentler doktrini geleneksel kilise anlayışıyla tekrar vurgulanmıştır. Trent Konsil’inin 11 Ekim 1551’deki on üçüncü oturumunda söz konusu sakrament tekrar gündeme gelmiş ve bu konudaki Katolik görüş kesin bir dille tescillenmiştir. Buna göre, alınan kararda Luther ve Calvin’e karşı Evharistiya ayininde cevher değişimi çerçevesinde “ekmek ve şarabın İsa Mesih’in etine ve kanına dönüşümü” biçiminde tanımlanan Evharistiya hükmü tanımlanmıştır. Bununla birlikte İsa Mesih’in ayin esnasında varlığı konusunda onun, ekmek ve şarap takdisinden sonra gözle görünür bir biçimde, hakiki ve gerçek olarak bizzat bulunduğu belirtilmiştir. Nitekim Roma Katolik inancında Evharistiya sakramenti Hristiyanlığın en büyük ve en kutsal ritüeli ve mucizesi olarak kabul edilmektedir. Çünkü, inanan bir kişinin diğer sakramentlerde İsa Mesih’ten gelen lütuflara mazhar olduğuna ancak burada ise doğrudan İsa Mesih’in kendisiyle birleştiğine ve bütünleştiğine inanılmaktadır. Buna karşın bu sakramenti reddedenlerin ya da sadece simge olarak kabul edenlerin ise aforoz edilmesi yönünde karar alınmıştır.⁸²³

⁸¹⁹ Davies vd., *Avrupa tarihi*, s. 530.

⁸²⁰ A. Michel, “Concile de Trente”, *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, Paris, 1946, s. 1414-1508.

⁸²¹ Tanner, s. 660-62.

⁸²² Tanner, s. 664-65; Siemers, *Histoire de l’Eglise Chretienne*, s. 361.

⁸²³ Tanner, s. 693-98; Reverend H.J. Schroder, *The Canons and Decrees of The Council of Trent*, North Carolina: Martino Fine Books, 2011, s. 79-80. M. Baguenault de Puchesse, *Histoire du Concile de Trente*, Paris: Librairie

Konsil kararlarında İznik Kredosu ile birlikte özellikle Kutsal metinler, gelenek ve bunların orijinalliğinin bozulmasına yol açan suiistimaller üzerinde durulmuştur.⁸²⁴ Protestanların dinde otorite olarak yalnızca Kutsal Kitap'ı kabul etmesi konsilin ilk olarak bu meseleyi ele almasına yol açmıştır.⁸²⁵ Bununla birlikte konsilin üçüncü oturumunda alınan karar, gerçek Hristiyan öğretisinin ne olduğunu ve Katolik Hristiyanların neye inanması gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu bağlamda ilk önce teslis inancı vurgulanmış ve İsa Mesih'in Tanrı ile aynı özden geldiği belirtilmiştir. Yine Baba'dan ve Oğul'dan sudur eden Kutsal Ruh'a iman gerekliliğine de vurgu yapılmış ve İsa Mesih'in mucizevî doğumu ve öldükten sonra yine mucizevî bir şekilde dirilmesi belirtilmiştir.⁸²⁶ Bunun yanında Roma Katolik Kilisesi'nin havarisel tek kutsal kilise olduğu inancı kabul edilmiştir.⁸²⁷

Konsilin temel konularından biri de Katolik gelenekleri (Evharistiya mucizesi, azizler kültüyle ilgili mucizeler, vaftiz, evlilik, Araf vb.) olmuştur.⁸²⁸ Konsilde Protestanlar'ın Roma Katolik Kilisesi'nin temel öğretileri niteliğine sahip birçok inancını reddettiği üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede Protestanların kilise geleneğinde, dinde referans olarak herhangi bir bağlayıcılık arz etmeme ve ona hiçbir şekilde kutsallık atfedilmeme anlayışları reddedilmiştir. 8 Nisan 1546 tarihinde gerçekleşen konsilin dördüncü oturumunda Kutsal Kitap ile birlikte gelenekler de bir değer ve otorite olarak kabul edilmiştir. Konsil'de bu karar şöyle geçmektedir:

*“Kutsal Konsil, Ortodoks babaları örnek alarak, gerek Eski Ahit, gerekse Yeni Ahit'teki bütün kitapları aynı dindarlık duygusuyla ve aynı saygı ile kabul eder ve yüceltir. Çünkü Tanrı her ikisinin de tek müellifidir, aynı şekilde gerek imana, gerekse adetlere ilişkin gelenekleri de İsa Mesih'in kendi ağzından gelmiş, Kutsal Ruh tarafından dikte ettirilmiş ve devamlı bir miras yoluyla Katolik Kilisesi içerisinde muhafaza edilmiş olarak kabul eder ve yüceltir. Konsil, onları aynı saygıyla kucaklar.”*⁸²⁹ Buna göre Roma Katolik Kilisesi'nin dini yaşamında belirleyici iki temel öge olarak, Kutsal Kitap ile Geleneklerin kabul edildiği anlaşılmaktadır. Böylece Roma Katolik Kilisesi tarafından geleneklere ayrı bir önem atfedilerek, gelenekler, yazılı metinler dışında “yazıya geçirilmemiş Tanrı sözü” olarak kabul edilmektedir. Zira Roma Katolik Kilisesi'nde gelenek denildiğinde, ilk dönem kilise babalarının yazıları, Kilise

de Victor Palmé, 1870, s. 88-89; Louis Ellies Du Pin, *Histoire du Concile de Trente*, Brüksel: Kessinger Publishing, LLC, 1721, s. 291.

P. Henri Musset, “Histoire du Christianisme: Specialement en Orient”, *Jerusalem C.II*, 1948, s. 36,

⁸²⁴ Tanner, s. 720-21; 731-32; 742.

⁸²⁵ Gril, *Historique Du Concile De Trente*, s. 39.

⁸²⁶ Tanner, s. 709-11.

⁸²⁷ Tanner, s. 662-63; Sforza Pallavicini, *Histoire du Concile de Trente*, Montrouge: AbeBooks, Montrouge, s. 18-19.

⁸²⁸ Tanner, s. 672-73; 685-86; 753-59; 774.

⁸²⁹ Tanner, s. 663; L' Abbé Chanut, *Le Saint Concile de Trente*, Paris: AeBooks, 1564, s. 13.

bünyesinde gerçekleştirilen tüm konsil kararları ve tarih boyunca kilise içerisinde yer alan âdetler, yorumlar ve yaklaşımlar kastedilmektedir. İşte bu noktada Roma Katolik Kilisesi'nde İsa Mesih'in mucize bilgisini havarilerine öğrettiği, daha sonra bu mucizelerin havarilerden de Kutsal Ruh'un esinleriyle haleflerine (azizler) geçtiği ve onlar aracılığıyla da bazı din bilginlerine aktarıldığı inancı yaygındır.

3 Aralık 1563 tarihinde gerçekleşen konsilin yirmi beşinci oturumundaki kararda azizler ve kalıntılara hürmet Tanrı'ya sevgi ve itaat olarak kabul edilmiş⁸³⁰ ve bu öğretiyi inkâr edenler dinsiz sayılmıştır. Öte yandan azizler kültü ile ilgili mucizelere dair suiistimalleri engellemek için bazı piskoposlara denetim yetkisi verilmiştir.⁸³¹ Bu çerçevede günümüz mucize geleneğinin devam ettiricisi ve tek koruyucusu olarak Roma Katolik Kilisesi kabul edilmektedir.⁸³² Buna göre Kilise, bu geleneğin içerisinde yer alan her türlü inanış, davranış ve kuralları İsa Mesih ve Kutsal Ruh'tan aldığını ileri sürmektedir.⁸³³ Böylece Roma Katolik Kilisesi iddia ettiği mucizelerini İsa Mesih ve Kutsal Ruh ile meşrulaştırmaktadır. Dolayısıyla Protestan reformcuların reddettiği günümüz mucizelerinin imkânı meselesinin Trent Konsil'inde mahkûm edildiği anlaşılmaktadır. Yani Katoliklerin iddia ettiği mucizeler (bilhassa Evharistiya ve azizler kültü) bu konsilde tekrar vurgulanarak aslında resmîyet kazanmıştır.

Sonuç olarak, 1545-1563 yılları arasında Roma Katolik Kilisesi tarafından gerçekleştirilen Trent Konsili, Katolik inanç ve uygulamalarını reforme etmek amacıyla yapılmıştır. Görüldüğü üzere, Trent Konsili'nde, kilise öğretileri ile ilgili birçok karar alınmıştır ancak doğrudan mucizeye dair bir karar söz konusu olmamıştır. Trent konsili'nin en önemli kararları arasında, özellikle Papalık otoritesinin güçlendirilmesi, Kutsal Kitap'ın resmi Latince tercümesinin hazırlanması, Evharistiya'nın kilise dogması olarak açıklanması, cemaatlerin ikrar ettiği inanç esaslarının belirlenmesi ve evlilik ve ruhban sınıfının reformu gibi konular yer almıştır. Bu kararlar, Roma Katolik Kilisesi'nin doktrin ve uygulamalarının gelişiminde ve değişiminde önemli rol oynamıştır. Katolik reformuyla gelişen yenilenme ve onarım çabalarının mucizelerden ziyade daha çok kilisenin eski gücünü kazanarak merkezi otoritesini güçlendirme amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kilise'nin otoritesini sarsan ve onu reforma mecbur bırakan Protestan reformcuların ve öncesindeki bazı reformistlerin

⁸³⁰ Papalığın konsil kararlarında diğer azizler ve kalıntılarıyla birlikte özellikle Meryem ve kalıntılara vurgu yapması, Protestanlara karşı Ortodoksların desteğini almayı amaçlamış olabileceğini akla getirmektedir. (Bkz. Tanner, s. 775).

⁸³¹ Tanner, s. 774-76.

⁸³² Pons Augustin Alletz, "Tradition", *Dictionnaire Theologique Portatif*, Paris: Librairie Alain Cambon, 1761, s. 632.

⁸³³ Şinasi Gündüz, "Yahudilik ve Hristiyanlıkta Geleneğin Yeri", *Din ve Gelenek: Tartışmalı İlmi Toplantı*, 2011, s. 62.

eleştirileri dikkate alındığında merkezde mucize probleminin olduğunu ifade etmek mümkündür. Çünkü bu dönemde reformistlerin hepsi Roma Katolik Kilisesi'nin yanlış öğreti ve uygulamalarına karşı rahatsızlıklarını dile getirme çabası içerisinde olmuştur. Nitekim, bu yanlış öğretilerin başında da geleneksel Hristiyan mucize anlayışı gelmektedir. Özellikle Ortaçağ Hristiyanlığıyla birlikte öne çıkan kilisenin azizler kültü mucizeleri ve azizlerin tanıklıkları inancı reformistler tarafından kabul edilmemiştir. Dolayısıyla Katolik reformunda hem Trent Konsili öncesi gelişmelerin hem de Trent Konsili'nde alınan kararların bir bakıma Roma Katolik Kilisesi'nin doğrudan otoritesine dolaylı olarak da mucize anlayışına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Katolik Kilisesi'nin reform döneminde kilisenin mucize inancında herhangi bir değişiklik yapmadığı aksine bu inancını daha da pekiştirdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca papalığın Trent Konsili kararlarında mucize inancına dair doğrudan bir karar almaması da bu düşüncemizi desteklemektedir. Anlaşılan o ki, Roma Katolik Kilisesi mucize öğretilerine yönelik eleştirilerin hiçbirini kayda değer görmemiş ve onları tartışma konusu bile yapmamıştır.

2.3. Trent Sonrası Mucize Anlayışı

Roma Katolik Kilisesi bünyesinde devam eden reform hareketi Kilise açısından önemli değişikliklere yol açmıştır. Bilhassa Katolik Tarihi uzmanı Fransız Tarihçi Jean Delumeau, Fransız Tarihçi Robert Muchembled ve Tarih profesörü olan İngiliz Tarihçi John Bossy gibi önemli düşünürler bu hareketi kapsamlı bir değişim olarak sunmakta ve değerlendirmektedir. Onlara göre Katolik Reform hareketi, Roma Katolik Kilisesi içerisindeki bazı ahlâksız davranışların düzeltilmesi ve halka daha içselleştirilmiş, manevi ve teolojik bir dindarlığın sunulması gibi süreçleri içermektedir. Dolayısıyla Katolik Reform hareketi ile kilisenin reforme edilerek, geç Ortaçağ din anlayışının aşırılıklarından ve suistimallerinden uzaklaştırıldığı ve pagan ve büyü unsurlarından arındırılmak için çaba sarf edildiği ifade edilmektedir.⁸³⁴ Fakat Roma Katolik Kilisesi'nin çoğu zaman bu çabalara şiddetle direndiği belirtilmektedir. Nitekim bazı araştırmacılar Ortaçağ ve Karşı Reform hareketi arasındaki sürekliliğin altını çizerek Katolik Reformcuların eleştirilen eski gelenekleri bastırmak yerine yeniden canlandırıp adanmışlık uygulamaları tarzında seferber ettiklerini ileri sürmektedir. Bu çerçevede ruhban sınıfının hem Katolik bölgelerde hem de eski Protestan bölgelerde Katolikleştirme programlarını yürütme çabası içerisinde oldukları belirtilmektedir. Zira Katolik yetkililer ve

⁸³⁴ Jean Delumeau, *Catholicism Between Luther and Voltaire*, London, 1977; Robert Muchembled, *Popular Culture and Elite Culture In France, 1400-1750*, Baton Rouge, 1985; John Bossy, "The Counter Reformation and The People of Catholic Europe", *Past and Present*, 47, 1970, s. 51-70; ayrıca bkz. Alexandra Walsham, *Miracles and The Counter-Reformation Mission to England*, *The Historical Journal*, 46/4, 2003, s. 779-780.

reformcular, Katolikliğin üstün taumaturjik kapasitesini öne çıkarmış ve kutsallaştırılmış bir yapı düşüncesini yaymaya çalışmıştır.⁸³⁵

Katolik bünyesinde ortaya çıkan bazı tarikatlar ise Asya’da ve Yeni Dünya’da modern dünyaya uyum stratejisi içerisinde “*kendilerini insanların yeteneklerine uyarlamak*” ve “*popüler kültürü yarı yolda karşılamak*” sloganları başlığı altında kararlı bir şekilde Katolik kutsallığını ve mucizevî anlayışını yayma çabası içerisinde olmuştur.⁸³⁶

Alexandra Walsham, “Miracles and The Counter-Reformation Mission to England” (*Mucizeler ve İngiltere’de Karşı Reformasyon Misyonu*) adlı makalesinde, Roma Katolik Kilisesi’nin Karşı Reform hareketinin “geleneksel Katolik inancını sürdürme ve yayma” mücadelesinin önemli bir unsuru olduğuna dikkat çekmiştir. Walsham, ayrıca Kilisesi’nin mucizeleri, vizyonları ve şeytan çıkarma gibi araçları çok etkili bulduğunu ve bir öğreti olarak devam ettirdiğini düşünmektedir.⁸³⁷ Öte yandan o, Katolik Karşı Reform hareketini, ruhban sınıfının karşı karşıya kaldığı yerli kültüre yönelik taktiksel tutumlar için bir fırsat olarak da değerlendirmektedir.⁸³⁸

Görüldüğü üzere Trent Konsili sonrasında da mucizeler konusunda tartışmalar devam etmiştir. Walsham, ilgili makalesinde bilhassa bu tür mucizelerin gerçekten sahte olup olmadığı konusu üzerinde durmaktadır. Ona göre bu dönem, Ortaçağ mucize hikâyeleri gibi sözlü ve yazılı kültür, resmi dogma ve yerel gelenekler arasında devam eden karmaşık diyaloga sahne olmuştur.⁸³⁹

Katolik Reform hareketinde bilhassa İngiliz Katolik teologlarının yazıları daha çok Kutsal Yazı’nın saf akışına geri dönme vurgusu yapmıştır. Katolik Reformu’nun Trent Konsili ile başladığı, öncesinde de bazı Katolik Reform girişimlerinin olduğu, ancak istenilen seviyeye ulaşamadığı genel olarak kabul edilmektedir. Bu girişimlerde daha çok ruhban sınıfı dışındaki bazı kimseler tarafından sergilenen mucizelere ve işaretlere karşı aşırı ilgiyi dizginleme ve onları bu uygulamadan uzaklaştırma düşünceleri öne çıkmıştır.⁸⁴⁰ Yine de bu anlayış Roma

⁸³⁵ Trevor Johnson, “The Recatholicisation of The Upper Palatinate, 1621-1700, *PhD Dissertation Cambridge*, 1991; Philip M. Soergel, *Wondrous in his saints: Counter-Reformation propaganda in Bavaria*, Berkeley, 1993; Marc R. Forster, *Catholic revival in the age of the Baroque: religious identity in southwest Germany, 1550-1750*, Cambridge, 2001; ayrıca bkz. Walsham, *Miracles and The Counter-Reformation Mission to England*, s. 780.

⁸³⁶ David Gentilcore, *From bishop to witch: the system of the sacred in early modern Terra d’Otranto*, Manchester, 1992; David Gentilcore, *Missionary strategies, methods and impact in the kingdom of Naples, 1600-1800*, *Journal of Ecclesiastical History*, 45, 1994, s. 269-294; Louis Chatellier, *The religion of the poor: rural missions in Europe and the formation of modern Catholicism, c. 1500-c. 1800*, trans. Brian Pearce, Cambridge: Cambridge Press, 1997, s. 182; Mullett, *The Catholic Reformation*, s. 6.

⁸³⁷ Walsham, *Miracles and The Counter-Reformation Mission to England*, s. 781.

⁸³⁸ Walsham, s. 782.

⁸³⁹ Walsham, s. 783-784.

⁸⁴⁰ Peter Burke, “How to become a Counter Reformation Saint”, ed. Kaspar von Greyerz, *Religion and Society in early modern Europe, 1500-1800*, London, 1984, s. 45-55.

Katolik dokusunda önemli inançlar olarak varlığını sürdürmektedir. Öyle ki Trent Konsil'i kararlarının da bu inancın canlılığını devam ettirmesinde köklü bir değişiklik meydana getirmediği belirtilmektedir. Nitekim Konsil'in 1563 kararnamesinde, haçlar, imgeler ve kalıntılarla ilişkili tüm olgular “batıl inanç” olarak tanımlanmış ve ortadan kaldırılmasına yönelik karar yer almıştır. Böylece azizlere ve onların kalıntılarına ve hatta onların temsillerine hürmet etme ve dua etme inancı daha güçlü bir şekilde yeniden onaylanmıştır.⁸⁴¹ Buna göre Roma Katolikliğinde mevcut olan azizler ve kalıntılarına dair mucize anlayışının Trent Konsili ile resmi bir boyut kazandığını ifade etmek mümkündür.

Dinler Tarihi Profesörü Euan Cameron, Trent Konsil'inde Katolik gelenekteki kelimelerin, sembollerin ve nesnelerin ilahi olana ait olduğu inancının reddedilmediğine, sadece bunların daha ehil din bilginlerinin kontrolü altında olması için adım atıldığına ve rahiplerin bunların uygulanmasında münhasır haklara sahip olmasını sağladığına dikkat çekmiştir. Böylece Roma Katolik Kilisesi'nin merkezi bir kontrol yetkisi elde ederek kendi dışındaki her türlü mucize anlayışını reddetme yetkisine sahip olduğu görülmektedir. Çünkü kilisede bu konuda pek çok mucize iddiaları meydana gelmiş ve artık bu iddialar kilise için büyük sorun teşkil etmeye başlamıştır. Dolayısıyla Trent Konsili'nin bu husustaki kararlarının bu iddiaları tamamen ortadan kaldırmaktan ziyade bu konuda sadece Roma Katolik Kilisesi'ni yetkin kılmaya yönelik olduğu anlaşılmaktadır. George Abbot gibi Protestan polemikçiler bu noktaya dikkat çekerek Kilise'nin reformasyona rağmen hala çok sayıda mucize iddialarını devam ettirdiğini belirtmiştir. Öyle ki Papa V. Paul (1550-1621), Roma ritüelinde (Lat. *Rituale Romanum*) sarmaşıklar için kutsamalar ve gök gürültüsünü kovmak için bir tür şeytan çıkarma ayini yapmıştır. Hatta Roma Katolik Kilisesi tarafından kutsal kabul edilen Francis Xavier, Ignatius Loyola ve Philip Neri gibi figürler etrafında bazı kültler zuhur etmeye başlamış ve papalık bu durumu her ne kadar teşvik etmemişse de onların aziz görülmesine göz yummuştur. Roma Katolik Kilisesi'nin daha sonraki dönemlerde de bu anlayışını devam ettirdiği görülmektedir. Örneğin, 1960 yılında, kilise, hacıların Piskopos Francis de Sales'in türbesini ziyaret etmelerine ve türbeye tesbih, kumaş gibi eşyalar koymalarına ve mezarın kalıntılarını taşımalarına izin vermiştir.⁸⁴² Böylece Roma Katolik Kilisesi'nde bu ve diğer azizlere ilişkin mucizeler yaygın bir şekilde varlığını devam ettirmiştir. Katolik Kardinal Robert Bellarmine, reformculara karşı “*Disputationes ... de Controversiis Christianae Fidei*” (*Tartışmalar... Hristiyan İnancının Tartışmaları Üzerine*) (1586-1593) adlı savunmasında İsa Mesih'in

⁸⁴¹ Schroeder, *The Canons and Decrees of The Council of Trent*, s. 215-217.

⁸⁴² Martin D.W. Jones, *The Counter Reformation: Religion and Society in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge Press, 1995, s. 119-121.

Kilisesi'ni doğrulamak ve başlattığı herhangi bir “olağanüstü görevi” onaylamak için bu tür mucizelerin ve görünür işaretlerin gerekli olduğuna dikkat çekmiştir.⁸⁴³

Genellikle Roma Katolik Hristiyanlığında mucizeler, inancın bir kanıtı olarak nitelendirilmekte ve bu nedenle bu olguların her dönemde canlı tutulması için ruhban sınıfı tarafından çaba sarf edilmektedir. Dolayısıyla Roma Katolik Kilisesi'nin en başından beri savunduğu ve bir doktrin haline dönüştürdüğü mucize inancını ve iddialarını kendi bünyesinde başlattığı Katolik Reform hareketinde de devam ettirdiği ve hatta bu inancı teşvik ettiği görülmektedir. Öyle ki bu inanç, Avrupa'da Barok dönemi olarak adlandırılan sanatsal gelişmelerin arttığı bu dönem boyunca ve daha sonraki modern dönemlerde de devam etmiştir. Ancak Roma Katolik Kilisesi'nin bu olayları her zaman ve sorgusuz kabul ettiğini söylemek yanlış olur. Örneğin, 19. Yüzyılın ortalarında Fransa'nın Lourdes kentinde ortaya çıkan ve daha sonra Meryem'in şifa kültü olarak kabul edilen ve mucizevî olayların gerçekleştiğine inanılan bu yerin Kilise hiyerarşisi tarafından temkinli bir şekilde dört yıllık bir araştırma sonucunda tescil edildiği bilinmektedir.⁸⁴⁴ Ancak her yıl, dört ile altı milyon Hristiyan'ın ziyaret ettiği bu yer için iddia edilen mucizenin doğruluğunu ortaya koyan tam manada bir kanıt ortaya konulmamıştır.⁸⁴⁵ Roma Katolik Kilisesi hiyerarşisi, iddia edilen mucizelerin doğrulanması için başlatmış olduğu doktriner ortodoksluk veya pastoral denetime uymayan ve heterodoks olarak adlandırılan Fransa'daki Jansenistler gibi gruplara karşı bir mücadele başlatmıştır. (1600) Hiper-Augustinian (Augustinizm)⁸⁴⁶ düşünceye dayanan Jansenistler pek çok mucize iddialarında bulunmuştur. Kilise yetkilileri ve Cizvitler gibi tarikatlar bunun gibi gruplarla mücadele etmiştir.⁸⁴⁷

Roma Katolik Kilisesi, Protestanların “mucizelerin sona erdiği” fikrini şiddetle reddetmektedir. Bu hususta İngiliz Katolik rahip ve tartışmacı Thomas Stapleton, harikalar yaratmanın ya da diğer bir deyişle mucizeler göstermenin, “Tanrı'nın Roma Katolik inancını onayladığının bir alameti” olduğunu ileri sürmektedir. Stapleton, Protestanları “havariliğin alameti” olarak tasvir edilen mucizeleri zikretmedikleri ve benimsemedikleri için eleştirmekte ve bu mucizeler arasında “ilahi” ve “şeytani” şeklinde bir ayrım yapmaktadır. Buna göre ilahi

⁸⁴³ Walsham, s. 786.

⁸⁴⁴ Del Colle, *Miracles in Christianity*, s. 242.

⁸⁴⁵ “*Lourdes Meryem Şifa Kültü*”, <https://tr.sacredsites.com/europe/france/lourdes.html>, Erişim Tarihi: 1/10/2022.

⁸⁴⁶ Augustinus'un felsefi ve teolojik sistemine dayanan bu düşünce, vahiy inancıyla bağdaşmayan Aristotelesçi düşünceye karşı ortaya çıkmış ve 17. yüzyıla kadar etkinliği sürdürmüştür. Esasında sistematik bir yapıya sahip olmayan Augustinizm, kurtuluş için ilahi lütuf, inançla akıl arasında bir uzlaşmanın gerekliliği ve Tanrı'nın kendiliğinden tabi bir bilgisi ve kötülüğün kınanması gibi tezleri içermektedir. Ayrıca bu düşüncenin sonrasında özgürlüğün ve insan tabiatının modern kavramsallaştırmasına yol açtığı kaydedilmektedir. (Bkz. A.E. McGrath, “A Critical Assessment of the So-called «Medieval Augustinian Tradition» on Justification”, *Peeters Publishers*, 31(3/4), 1981, s. 247-267).

⁸⁴⁷ Del Colle, *Miracles in Christianity*, s. 243.

mucizeler, Tanrı'nın bir lütfu ve hediyesi olarak nitelendirilirken, şeytani olan mucizeler ise “sahte mucizeler” olarak açıklanmaktadır. Yine Stapleton, mucizeleri “Tanrı tarafından seçilmiş elçileri sahte peygamberlerden ayırmak için gösterilen olgular” olarak tanımlamakta ve bu olağanüstü olayların “sürekliliğini” açıkça savunmaktadır. Yani ona göre mucizeler dün vardı, bugün de var ve yarın da var olmaya devam edecektir.⁸⁴⁸

Bir diğer İngiliz Katolik tartışmacı ve İncil bilgini (tefsirci) Richard Bristow, hem “dogmatik mucizelerin” hem de bireysel insanlar aracılığıyla gerçekleştirilen “kişisel mucizelerin” sürekliliği üzerinde kararlı bir şekilde durmaktadır. Katolik tefsirci, mucizeleri, kehanetleri ve vizyonları Rab'bin (İsa Mesih) ihtilafı noktaları haklı çıkarmak ve onaylamak için gerçekleştirdiği araçlar şeklinde açıklamaktadır. Ona göre bu mucizeler, Roma Katolik Kilisesi'nin mensuplarına kurtuluş yolunu göstermektedir.⁸⁴⁹

Bir diğer İngiliz Katolik din adamı ve Benediktin keşişi olan Thomas Hill (1564-1644) de benzer şekilde 1600 yılında mucizelerin ilk dönem Hristiyanlıktan beri kesintisiz bir şekilde devam ettiğini açıkça savunmaktadır. Bunun yanında Hill, bu mucizeleri, Roma Katolik Kilisesi'nin gerçeğin tek sahibi olduğunun kanıtı olarak ileri sürmektedir.⁸⁵⁰

Öte yandan bazı Katolik teologlar mucizelerin Yahudi olmayanları da Hristiyanlaştırmak için bir araç olarak kullanıldığına dikkat çekmişlerdir. Örneğin, Katolik rahip Robert Chambers (1571-1628), 1606 yılındaki bir risalesinde mucizeleri Yeni Dünya ve Uzak Doğu'daki inançsızları⁸⁵¹ Hristiyanlaştırmada önemli bir yardımcı unsur olarak değerlendirmiştir. Daha sonra Chambers, mucizelerin Batı Hristiyanlığını tehdit eden ateistler gibi sapkın gruplarla da mücadelede kullanılabileceğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre mucizeler, tehlikelere karşı Rab'bin Hristiyanları rahatlatmak için bahsettiği bir lütuftur. Bunun yanında o, mucizeleri her türlü ithama ve zulme maruz kalan Roma Katolik Kilisesi'nin otoritesini onaylamak için güçlü bir mekanizma olarak da değerlendirmiştir. Bazı Katolik teologlar ise mucizeleri Tanrı'nın “okunaklı karakterleri” ve “gerçeğin mühürleri ve imzaları” şeklinde nitelendirmişlerdir.⁸⁵² Bu teologlar, mucizeleri Kilise doktrininin ve pratiğinin doğruluğuna bir kanıt olarak görmüş ve hatta daha da ileri giderek mucizeleri Kutsal

⁸⁴⁸ Thomas Stapleton, *A Fortresse of The Faith First Planted Amonge Us Englishmen*, Antwerp, 1565, part 2, ch. 3, for 97a-99b; ayrıca bkz. Thomas Stapleton, *The Historie of The Church of Englande: Compiled By Venerable Bede*, Antwerp, 1565, s. 4-8.

⁸⁴⁹ Richard Bristow, *A Briefe Treatise of Divers Plaine and Sure Waies to Finde Out The Truth*, Antwerp, 1574; diğer basım 1599; Walsham, s. 787.

⁸⁵⁰ Thomas Hill, *A Quartron of reasons of Catholike Religion*, Antwerp, 1600, s. 263-264.

⁸⁵¹ Genellikle Hristiyanlıkta, Hristiyan olmayan diğer toplumlar “putperest” ya da “kafir” olarak kabul edilmektedir. (Geniş bilgi için bkz. Aynur Eryiğit Bader, “Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'ın Putperestliğe Bakışı (Kutsal Kitaplar Açısından Bir Değerlendirme)”, *Doktora Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, 74-100).

⁸⁵² Edward Worsley, *A Discourse of Miracles Wrouht In The Roman Catholick Church*, Antwerp, 1676, s. 4.

metinlerden daha üstün tutulmaya çalışmışlardır.⁸⁵³ Örneğin, İrlandalı Cizvit teolog Richard Archdekin (1619-1690), “*Her mezhep İncil metnini kendi avantajlarına çekebilir, ancak Rab işlerle konuştuğunda... bunlar tartışılmaz.*”⁸⁵⁴ İfadelerini kullanarak İncil’in her yoruma açık olduğunu ve buna karşın mucizelerin ise daha net olduğunu belirterek mucizenin daha üstün olduğunu ileri sürmüştür.

Öte yandan Karşı Reform yazarları söz konusu dönem boyunca mucizeler meselesi hakkında ciddi bir politika yürütmüşlerdir. Bu yazarların mucizeleri Protestan saldırılarına karşı cesurca savundukları ve hem yerli hem de yabancı modern mucize örneklerinin bilinmesi için aktif bir şekilde çaba sarf ettikleri görülmektedir.⁸⁵⁵ Bu bağlamda Protestan Kiliseleri “şeytanın manastırları” olarak nitelendirilmiş ve Protestan mucize anlayışı reddedilmiştir.⁸⁵⁶ Örneğin, Kardinal Edward Throgmorton’un her fırsatta Protestan Hıristiyanlara mucizelerin hakikatlerini anlatarak onları Katolikleştirme çabası içerisinde olmuştur.⁸⁵⁷

Bu dönemde Roma Katolik Kilisesi, “şehitler” olarak adlandırdıkları kişilere birtakım mucizevî nitelikler ve kutsallıklar atfetmiştir. Kilise tarafından şehitlere atfedilen mucizeler, onların Tanrı’nın sadık hizmetçileri olduğuna ve O’nun lütfuna mazhar olduğuna bir kanıt olarak görülmektedir.⁸⁵⁸ Protestanlar, bu öğretilere şiddetle karşı çıkmış ve bundan dolayı papalığı eleştirmiştir. Bunun üzerine Katolik teologlar, bu Protestan saldırı dalgasını daha da kışkırtabilecek sansasyonel ayrıntıları titizlikle sansürlemiştir. Ancak İngiltere Katoliklerinde böyle bir tutum söz konusu olmamıştır. Aksine buradaki Katolikler tutumlarını açık bir şekilde sürdürmüştür.⁸⁵⁹ Burada bilhassa Cizvit teologlar bu kişileri ve mucizelerini desteklenmiştir. Bazı düşünürler, bu teologların şehitlerden ve mucizelerinden sürekli bahsetmesini bu inancın canlı tutulması amacıyla yapıldığını ileri sürmüşlerdir.⁸⁶⁰ Daha sonra bu öğretiler papalık kanonuyla tamamen meşru kılınmıştır.⁸⁶¹

⁸⁵³ Walsham, s. 788.

⁸⁵⁴ Richard Archdekin, *A Treatise of Miracles*, Louvain, 1667, s. 9.

⁸⁵⁵ Bristow, *A Brieve Treatise of Divers Plaine and Sure Waies to Finde Out The Truth*, (Motives), fos. 19a-27a; Orazio Torsellino, *The History of Our B. Lady of Loreto*, trans. Thomas Price, St. Omer, 1608, s. 15-17.

⁸⁵⁶ Philips Numan, *Miracles Lately Wrought By The Intercession of The Glorious Virgin Marie, at Montüaigu, nere unto Sichem in Brabant*, trans. Robert Chambers, Antwerp, 1606, s. 269; George Musket, *The Bishop of London His Legacy*, St Omer, 1623, s. 64-76; Walsham, s. 788.

⁸⁵⁷ Pedro de Ribadeneira, *The Life of The Holy Patriarch St. Ignatius of Loyola, author, and founder of The Society of Jesus*, trans. S.T. M. Walpole (St. Omer), 1616; Walsham, s. 788.

⁸⁵⁸ Walsham, s. 790; Örneğin, Robert Watkinson ve Christopher Bayles gibi şehitlerin zafer ışığı gibi gökyüzünde parladıkları ve üzerlerinde bir taç gölgesiyle zuhur ettikleri ileri sürülmektedir. (Bkz. Challoner, s. 265; Michael Questier, *Newsletters From the Archpresbyterate of George Birkhead*, Camden Society, 5th ser., 12, 1998, s. 188-189).

⁸⁵⁹ Anne Dillon, *The Construction of Martyrdom in The English Catholic Community*, Aldershot, 2002, ch. 2; Walsham, s. 790; Richard Challoner, *Memoirs of Missionary Priests*, London, 1741, s. 38.

⁸⁶⁰ Walsham, s. 791.

⁸⁶¹ Brad S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge: MA, 1999, s. 301-305.

Son olarak, Katolik Reform hareketinde mucize doktrini ile ilgili dikkat çeken önemli bir diğer nokta ise mucizelerin misyonerlik faaliyetindeki rolüdür. Bu konuda misyonerlerin gündelik eğitim ve günah çıkarma propagandasında mucize olgusunu kullandıkları dikkat çekmektedir. Nitekim bu tutum, Ortaçağ keşişlerinin ve kilise rahiplerinin vaazlarını canlandırmak için sergilediği davranışla benzerlik göstermektedir.⁸⁶² Nitekim Katolik din bilginlerinin bu faaliyetlerinde bilhassa şehit azizlerin mucizelerini öne çıkardığı görülmektedir. Örneğin, Gallerli Katolik rahip ve şehit William Davies'i tutuklamaya çalışan kişinin vücudunda iltihapların oluştuğu ve daha sonra tüm vücudunu kapladığı rivayet edilmektedir.⁸⁶³ Bu bilgiler ekseninde Gerard'ın diğer bazı Katolik din bilginlerinden farklı olarak gerçek ve sahte mucize ayrımı yaptığı anlaşılmaktadır. Öte yandan Roma Katolik Kilisesi'nde cezalandırıcı mucizeler olarak tasvir edilen bu tür hikâyeler misyonerlik faaliyetlerinde Protestan gururunu kırmak ve Katolik coşkusu alevlendirmek için kullanılmıştır. Bu hikâyeler laik kesim için ise, bölünme ve manevi kırılmanın tehlikelerini hatırlatmak için kullanılmıştır.⁸⁶⁴ Aslında Roma Katolik Kilisesi'nde buna benzer birçok iddia bulunmaktadır.⁸⁶⁵ Walsham'a göre, bu tür mucizeler Katolik din adamlarının Protestan etkisinde kalmış olan bazı ruhbanları dönüştürebilme becerisini yansıtmaktadır. Bu rolü sebebiyle mucizelerin Roma Katolik Kilisesi'nde dinsel bir araç haline getirildiği düşünülmektedir.⁸⁶⁶

Son tahlilde, Roma Katolik Kilisesi'nin sözlü ve yazılı metinlerinde ifade edilen Reform düşüncelerini ne kadar içselleştirdiği tartışmalı bir konudur. Roma Katolik Kilisesi'nin Katolik Reformu'nda Ortaçağ mucize anlayışını devam ettirdiği görülmektedir. Kilise'nin bu ve benzeri iddialarla insanların ilgisini çekerek Hristiyan inancını diri tutmak ve bu inanca yeni mensuplar kazandırma niyetinde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Roma Katolik Kilisesi'nin Trent Konsili ile mucize ve benzeri konulardaki doktrinlerine resmi bir boyut kazandırarak onları meşrulaştırdığı görülmektedir.

Kısaca değerlendirmek gerekirse, Protestan Reform dönemi Ortaçağ Hristiyanlığına kıyasla oldukça farklıdır. Bilgiye ulaşmanın daha kolay olduğu bu dönemde mucizeler, bilhassa Protestanlar tarafından Augustinus'un öğretilerine dayanılarak tanımlanırken Roma Katolik

⁸⁶² Walsham, s. 792.

⁸⁶³ Challoner, s. 103; 372; John Gerard, *The Autobiography of an Elizabethan*, ed. Philip Caraman, Londra, 1951, s. 47.

⁸⁶⁴ William Weston, *The Autobiography of an Elizabethan*, ed. Philip Caraman, London, 1955, s. 149-150.

⁸⁶⁵ Gee, s. 137; Foley, *Records*, VII, pt 2, s. 1135; III, s. 391.

⁸⁶⁶ Walsham, s. 793.

Kilisesi'nin azizler kültü mucize iddiaları tenkit edilmiş ve mucizeler sadece belli bir döneme hasredilerek Kilise'nin insanları sömürmesinin önüne geçme çabaları ortaya çıkmıştır. Martin Luther, Huldrych Zwingli ve John Calvin gibi reformistler mucizelerin tarihsel gerçekliğini kabul etmekle birlikte onların havariler çağıyla sona erdiğini ilan ederek Roma Katolik Kilisesi'nin mucize iddialarını tamamen reddetmişlerdir. Bu çerçevede bu reformistlerin hepsi Katoliklerin Evharistiya sakramentinde ileri sürdüğü “transubstantiation” (*dönüştürme*) doktrininde ekmek ve şarabın gerçekten İsa Mesih'in bedenine ve kanına dönüştüğü inancına karşı çıkarak bu dönüşümün yalnızca “sembolik” olduğunu savunmuşlardır. Kavramsal anlamda mucizeyi, “Tanrı'nın doğa kurallarında meydana getirdiği istisnalar” şeklinde tanımlayan Luther, mucizeler konusunda Thomist nesnel mucize anlayışından vazgeçme ve onlara öznel ve dindar bir anlam verme çabası içerisinde olmuştur. Zwingli ise, İncil mucizelerinin “alegorik” anlamlar taşıdığını ileri sürerek İsa Mesih'in mucizelerini tanrısal gücün göstergesi ve İncil'deki mesajların vurgulanmasında sembolik anlamlar içerdiğini düşünmüştür. Örneğin, o, İsa'nın suyu şaraba dönüştürdüğü hikâyesini mecazi olarak yorumlayıp, bu olayın aslında “insanların kalplerini değiştirerek onları daha iyi insanlar haline getirme eylemi” olarak anlamıştır. Söz gelişi, Zwingli'ye göre, İsa'nın hastaları iyileştirdiği hikâyeleri sembolik olup bu mucizelerin gerçekleşmesinin asıl nedeni insanların inancından kaynaklanmaktadır. Bunun yanında Zwingli, İsa Mesih'in gösterdiği bu mucizelerin çoğunun, sadece insanların inancına dayanarak gerçekleştiğini ve gerçekte doğaüstü bir gücün olmadığını savunmuştur. Onun bu savı, Roma Katolik Kilisesi tarafından kabul edilmediği gibi bazı reformistler tarafından da tasvip edilmemiştir. Calvin'in ise mucizeler konusunda Luther ve Zwingli'den daha “deruni” ve “sistematik” olduğunu ifade etmek mümkündür. Böylece Protestan reformu olarak da adlandırılan reform hareketiyle Hristiyanlar arasında mucizelere yönelik anlayışta bazı değişiklikler meydana gelmiştir. Protestan reformunda, Hristiyanlık, temelinde yeniden yapılandırılmaya çalışılırken, geleneksel Hristiyan mucizelerine daha eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu bağlamda hem Luther, hem Zwingli hem de Calvin, Roma Katolik Kilisesi tarafından iddia edilen mucizelerin gerçekliğini sorgulamış ve onların sadece insanların inancını artırmak için uydurulduğunu düşünmüştür. Ayrıca Luther, Hristiyanlığın özünün iman olduğunu belirterek, mucizelerin bu özü bozacağını düşünmüş ve bu nedenle daha çok İncil vaazlarını öne çıkarmıştır. Benzer şekilde Zwingli ve Calvin de mucizelerin Hristiyanlığın özüne aykırı olduğunu düşünerek, onların artık gereksiz olduğunu savunmuş ve mucize bağlamında İncil vaazlarının önemi üzerinde durmuştur.

Son olarak Reform dönemi Hristiyanlarının bazıları, mucizelerin yalnızca Hristiyanlıkta değil, diğer dinlerde ve hatta pagan inançlarında da varlığından söz etmektedir.

Dini hoşgörü ve farklılıklara saygı anlayışını yansıtan bu görüş üzerinde Rönesans’la birlikte gelişen *hümanizm* düşünce akımının etkisinin olduğu kabul edilir. Bu dönemin Hristiyanları, mucizelerin Tanrı’nın gücü ile olan ilişkisinden ziyade insanların vicdanlarının ve kalplerinin değişimiyle ilgilenmişlerdir. Bu nedenle Hristiyanlık, daha bireysel bir din haline dönüşerek kişisel inançların önemsendiği bir inanç olmuştur. Buna karşın Roma Katolik Kilisesi ise Protestan Reformu’yla daha da sarsılan itibarını geri kazanmak ve otoritesini güçlendirmek amacıyla Katolik Reform hareketini başlatmıştır. Bu dönemde, Protestanların karşı çıktığı geleneksel Hristiyan mucize inancına vurgu daha da artmıştır. Roma Katolik Kilisesi, mucizeleri “Tanrı’nın varlığına ve kilisenin yetkinliğine işaret eden olaylar” olarak kabul etmiştir. Kilise, özellikle mucizelerin doğası üzerinde durarak, onların doğal yollarla açıklanamayacak kadar üstün olaylar olduğunu savunmuştur. Bu nedenle, Katolik Reformu döneminde, mucizelerin gerçekleştiği iddia edilen yerlere ziyaretler daha da artmıştır. Kilise, ayrıca mucizelerin kiliseye bağlılığı daha da arttırdığına inanmış ve bu yüzden mucize konularına özel bir önem vermiştir. Papalık, bu dönemde Ortaçağ Hristiyanlığında başlatılan kanon uygulamasını devam ettirerek ve hatta kanonizasyon prosedürünü daha da geliştirerek mucizelere dair daha sıkı bir kontrol uygulamıştır. Buna göre Roma Katolik Kilisesi tarafından mucizelerin varlığını ve doğruluğunu kanıtlamak için özel denetleme komisyonları, yazılı kayıt ve yayınlama uygulaması, mucizeyi gerçekleştiren kişinin kutsanması veya aziz ilan edilmesi gibi çeşitli uygulamalar geliştirilmiştir.

Katolik Reformu döneminde kilise, mucize ve özellikle azizler kültü inancını daha da pekiştirerek Trent Konsili ile bu inançlara resmiyet kazandırmıştır. Böylece, mucizeler, “Tanrı’nın varlığının bir işareti ve inananları kurtarma aracı” olarak görülmüş ve ruhban sınıfı ile bu mucizelerin devam ettiğine inanılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERN DÖNEM HIRİSTİYAN MUCİZE ANLAYIŞI

Modern dönem, doktrinsel anlamda kesin bir başlangıç tarihi belli olmamakla birlikte genellikle 16. yüzyıldan itibaren belirginleşmeye başlayan bir süreçtir. Eskiden yeniye geçişi ifade eden modernizm kavramı bazı düşünürler tarafından başlangıç olarak Rönesans hareketlerine de dayandırılmaktadır. Modern öncesi dönem Hıristiyanlığı ile modern dönem Hıristiyanlığı arasında yapılacak bir karşılaştırma Hıristiyan mucize kavramının karakteristiklerinin anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Bu bağlamda modern öncesi Ortaçağ Hıristiyanlığının modern dönem Hıristiyanlığı ile karşılaştırılması ve bu açıdan yeniden okunması önem arz etmektedir. Özellikle Katolik teolojisinin ve Papalığın Hıristiyan teolojisinin en önemli kodları olduğundan hareketle, bu karşılaştırmayı daha çok Katolik Kilisesi üzerinden yapmak bu değişimin anlaşılması ve bu çalışmada ortaya konulması açısından önemlidir.

Modernizm, her ne kadar ilk ortaya çıktığı zamanlarda olmasa bile kurumsallaşmaya başladığı ve toplumun geniş kitlelerini etkilemeye başladığı zamanlardan itibaren bütün gücüyle kadim bir geleneğe sahip olan Roma Katolik Kilisesi'nin hem düşünsel hem teolojik hem de kurumsal yapısına saldırıda bulunmuştur. Nihayetinde modernizm Kilise'nin hem otoritesini büyük oranda sarsmış ve sınırlandırmış hem de mucize öğretilerinin sorgulanmasına yol açmıştır. Nitekim Kilise bir dönem tüm bu gelişmeleri yok saymış ve görmezden gelmiş olsa da en sonunda fiili durumu kabullenmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda Kilise, belli refleksler, gerilimler, kırılmalar, kopuşlar, zaman zaman uzlaşmalar ve kabullenmelerle tepki vermiştir. Bu tepkiler daha çok sosyo-kültürel ve dinsel alanda daha da belirginleşerek ortaya çıkmıştır. Böylece Kilise mucizeye dair öğretilerini yeniden gözden geçirmek zorunda kalmıştır.

16. yüzyılda modernite ile karşılaşma sonucu Reformasyon hareketleri ile ortaya çıkan Protestanlık açısından mucize tartışmaları 17. yüzyılda da devam etmiştir. Ancak 18. yüzyıla gelindiğinde Protestanlığın “mucizeler çağının sona erdiği ve bunların gerçekleşmesinin beklenmemesi düşüncesi” kendi içerisinde Quaker'lar ve Baptistler gibi bazı küçük Protestan gruplar tarafından sorgulanarak mucizelerin mümkün olabileceği düşüncesine dönüşmüştür. Böylece Katolik mucize tartışmaları Protestan gruplar arasında ihtilaflara yol açmıştır. Başka bir deyişle mucizeler bu dönemde politik hale gelmiştir. Bu durum, bilimsel olarak daha fazla düşünen bir “akıl çağında” yadırganmıştır. Bununla birlikte mucizeler konusunda sürekli

çekışmeler birçok kişinin Hristiyan dini kurumlarını ve inançlarını sorgulamaya ve reddetmeye başlamasına yol açmıştır.⁸⁶⁷ Özellikle bazı Protestanlar bu kaygıları yatıştırmak için çağa uygun bir “orta yol” önermiştir. Buna göre, “*gerçekleştiklerine dair güvenilir kanıtlar olduğu sürece mucizelere inanılabileceği*” düşüncesi savunulmuştur. Daha sonra bu “orta yol” Hristiyanlar arasında “deistler” ile giderek daha şüpheci olan teistlerden oluşan bir grubun, sadece belirli mucizelerin değil hiçbir mucizenin doğru olamayacağı iddiasının temelini oluşturmuştur.⁸⁶⁸ Sonrasında deistler daha da ileri giderek mucizelere olan inancın kurtuluş için gerekli olmadığını ve hatta bunların rasyonel olarak savunulamayacağını iddia etmişler ve bu konuda hem Katolikleri hem de Protestanları eleştirmeye başlamışlardır. Bu bağlamda deist düşünürler *a priori* (önceki dayanarak) olarak doğa yasalarının tekdüze ve çığnenemez olduğunu ve bu nedenle mucizelerin imkânsız olduğunu savunmaya başlamışlardır.⁸⁶⁹ Böylece bu dönemde Aydınlanma çağıyla birlikte deistler daha çok mucizelerin doğası üzerine tartışmışlardır. Dolayısıyla Aydınlanmanın rasyonalizmi ve materyalizmi desteklemesiyle Hristiyan mucize tartışmaları bu dönemde daha farklı boyutlara taşınmıştır. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde ilk önce Aydınlanma Hareketlerinin Hristiyan mucize anlayışına etkisi ele alınarak, bu hususta aydınlanma düşünürlerinin Hristiyan mucizelerine yönelttikleri eleştiriler üzerinde durulacaktır. Ardından Roma Katolik Kilisesi’nin bu eleştirilere karşı yanıtları bağlamında Katolik Karşı Aydınlanması ele alınacaktır. Sonrasında Roma Katolik Kilisesi’nin bu konuyla ilgili I. Vatikan ve II. Vatikan Genel Konsil kararları incelenecektir. Daha sonra ise üç büyük Hristiyan mezhebi olan Katolik, Ortodoks ve Protestan mezheplerinin modern dönem mucize tipolojileri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

1. Modernizm ve Hristiyanlık

Hristiyan dünyasının modernizm ile karşılaşmada yaşadığı tecrübeleri genel olarak üç dönem içerisinde ele almak mümkündür. Bu dönemler; birincisi modernizm ile *karşılaşma dönemi*: bu dönem 16. ve 18. yüzyıllar arası Hristiyanlığın modernite ile ilk karşılaşması olarak bilinmekte ve bu dönem erken modernizm olarak da adlandırılmaktadır. Bu dönemde Hristiyanlıkta kırılma Reformasyon Hareketleri ile olmuş ve Protestanlık olarak adlandırılan üçüncü bir Hristiyan mezhebinin ortaya çıkmasıyla Hristiyanlıkta büyük bir bölünme daha meydana gelmiştir. Roma Katolik Kilisesi’nin bu gelişmelere karşı yaklaşımı “tepkisel ve

⁸⁶⁷ R.M. Burns, *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*, Lewisburg: Bucknell University Press, 1981, s. 11.

⁸⁶⁸ Jane Shaw, *Miracles in Enlightenment England*, New Haven: Yale University Press, 2006, s. 3-4.

⁸⁶⁹ Arthur E. Walzer, *George Campbell: Rhetoric in the Age of Enlightenment*, Albany: State University of New York Press, 2003, s. 111-12.

dışlama” nitelikli olmuştur. İkincisi *hayatta kalabilme dönemi*: bu dönem 18. ve 19. yüzyıllar arası Hristiyanlığın modernite karşısında hayatta kalabilme çabası gösterdiği modernizmin kurumsallaşması dönemidir. Bu dönemde Hristiyanlıkta kırılma Aydınlanma Hareketleri ile olmuştur. Katolik Kilisesi’nin bu gelişmelere yaklaşımı ise “korumacı” niteliktedir. Üçüncüsü ise *uzlaşma dönemi*: bu dönem ise 20. yüzyıl ve sonrası Hristiyanlığın modernite ile uzlaşma arayışı olarak bilinmekte ve bu dönem modernizmin Hristiyan camiasında yayılması dönemi olarak da değerlendirilmektedir. Bu dönemde Hristiyanlıkta kırılma İkinci Dünya Savaşı ile olmuş ve Kilise’de II. Vatikan Konsili ile bir değişim meydana gelmiştir. Kilise’nin bu gelişmelere yaklaşımı ise “kontrollü modernleşme” şeklinde olmuştur. Böylece bu üç dönemde Roma Katolik Kilisesi’nin mucize doktrininin modernizm ile teolojik ve felsefi anlamda karşılaşması ve Kilise’nin verdiği tepkiler ile kendini yeniden konumlandırması söz konusu olmuştur. Bu bilgilere göre yukarıda ifade edildiği gibi Hristiyanlığın modernizm ile etkileşimde bulunduğu her bir dönem temel bir kırılma, kopuş ve belirgin bir yaklaşımdan oluşmaktadır. Dolayısıyla ortaya çıkan bu gelişmeler Hristiyan mucize öğretilerini doğrudan etkilemektedir. Bu bilgiler ışığında Hristiyan mucize doktrinleri konusunda modernizm sürecinde yaşanan değişimler dinler tarihi perspektifinden ele alınacak ve yorumlanmaya çalışılacaktır.

1.1. Hristiyan Mucizelerine Modern Dönem Eleştirileri: Aydınlanma Hareketleri ve Mucize

16. yüzyılda daha somut anlamda başlayan Katolik mucizelerine yönelik eleştiriler 17. yüzyılda artarak devam etmiştir. 18. yüzyıla gelindiğinde Kilise mucizelerine dair eleştiriler, içerisinde bulunulan dönemin ve düşünce akım(larının) etkisiyle tüm Hristiyan mucizelerini kapsayan felsefi tartışmalara dönüşmüştür. Ortaçağ’ın sosyo-kültürel ve dinsel anlamda köklü değişimine neden olan bu düşünce akımı “Aydınlanma çağı” olarak adlandırılmaktadır. 17. ve 18. yüzyıllarda Batı Hristiyanlığını büyük oranda etkileyen bu entelektüel akımın başlangıcı konusunda tartışmalar söz konusudur. Fransız tarihçiler, René Descartes’in 1637’de yayınlanan “Discours sur la méthode” (*Yöntem Üzerine Söylev*) adlı eserine dayanarak genellikle Aydınlanmanın başlangıcını 17. yüzyılın ortalarına dayandırmaktadır.⁸⁷⁰ Ayrıca Aydınlanma kavramının anlamı ve kapsamının ne olduğu konusunda da birtakım tartışmalar söz konusudur. Bu hususta çeşitli düşünceler olsa da, çoğu düşünür Immanuel Kant’ın “What is Enlightenment?” (*Aydınlanma Nedir?*) adlı eserindeki referansları kabul etmektedir. Kant, bu

⁸⁷⁰ “The Age of Enlightenment”, History of Western Civilization II, Erişim Tarihi: 25 Nisan 2023, <https://courses.lumenlearning.com/suny-hccc-worldhistory2/chapter/the-age-of-enlightenment/>.

eserde Aydınlanma kavramı için, “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulması” ifadelerini kullanmaktadır. Bu ifadeleriyle o, insanın kendisinin neden olduğu ve ancak yine kendisi tarafından “akıl yoluyla” bu durumdan kurtulabileceğini vurgulamıştır.⁸⁷¹ Buna göre, Aydınlanma kavramı gerçeğin ancak mantık ve akıl yoluyla keşfedilebileceği bir düşünce olarak açıklanmıştır. Böylece Aydınlanma, mantık ve akıl ölçüsünü esas alan rasyonalizme dayandırılmıştır. Buna göre Aydınlanma’da, toplumsal, siyasi ve dini otorite karşısında eleştirel bir tavır alan bir insan türü tahayyül edilmiştir. Bu yüzden Aydınlanma’nın özünde, kalıtsal inançlar yerine insan aklı vurgulanmıştır. Aydınlanmacı Fransız düşünür Descartes, uzun zamandan beri devam eden inançların titiz testlere ve şüpheciliğe tabi tutulması gerektiğini belirtmiştir. Böylece Aydınlanma düşünürleri aslında gerçeği insanın kendisinin keşfetmesi gerektiğine inanmıştır. Bu nedenle Aydınlanmada genel olarak dini inancın, özel olarak ise Hristiyan inancının doğruluk değeri ya da makullük derecesi ile ilgili tartışmalar ve bu bağlamda mucizeler merkezi bir öneme sahiptir. Dolayısıyla Ortaçağ’la birlikte süre gelen ve Reformasyonla daha ileri boyutlara giden mucize eleştirileri Aydınlanma’da entelektüel zemine taşınmış ve daha genel felsefi tartışmalara dönüşmüştür. Böylece 18. yüzyıl Hristiyan mucize tartışmaları Aydınlanmayla baş gösteren rasyonalizmin ve materyalizmin etkisiyle mucizelerin doğası üzerine yoğunlaşmıştır.

Aydınlanmanın oluşmasında daha çok Reformasyonun tesiriyle Batı Hristiyanlığında Protestanlığın ortaya çıkması ve yükselmesi etkili olmuştur. Protestanlar, Roma Katolik Kilisesi’nin ataerkil otoritesine karşı inançsal bağlamda bir tür bireysel özgürlük iddiasında bulunmuş ve bu bağlamda kilise tekelinde bulunan mucizelere ağır eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştiriler, sonrasında Aydınlanma düşünürlerinin eleştirilerinin temelini teşkil etmiştir. Böylece Protestanlarla birlikte başlayan mucizeler krizi, 18. yüzyılda ortaya çıkan Aydınlanma hareketlerinin temel konularından biri haline gelmiştir. Roma Katolik Kilisesi’ne karşı Protestan mucize iddiaları doğrudan Kutsal Kitap otoritesine dayandırılmaktaydı. Ancak Aydınlanma’da bu anlayışın değişerek, Kutsal Kitap’ın lafzına değil, ruhuna göre yorumlanma yolları tartışılmıştır. Bu hususta Spinoza gibi teologlar Kutsal Kitap’ın lafzının değil, ruhunun öne çıkarılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu yüzden Aydınlanmayı Kutsal Kitap yorumunun tarihsel dönüşümü olarak da nitelendirenler bulunmaktadır.⁸⁷²

⁸⁷¹ Immanuel Kant, *Aydınlanma Nedir? (Fikir Mimamları Dizisi)*, Çev. N. Bozkurt, İstanbul: Say Yayınları, 2005, s. 163.

⁸⁷² William Bristow, “Enlightenment”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Fall 2017, Kaliforniya: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.

Aydınlanmayla birlikte bu dönemde deistler olarak adlandırılan, ancak gerçekte dinsiz ve ateist olmayan farklı bir grup ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Hristiyanlığı derinden sarsan deist düşünürlerin pek çoğunun dışarıdan değil yine Hristiyanlar arasından çıkmış kimseler oldukları görülmüştür. Hristiyan modernite süreci göz önünde bulundurulduğunda onların genellikle Protestan gelenekten gelen ancak sonrasında Protestanlığı da eleştirerek genel Hristiyan mucizelerini yok sayan düşünürler olduklarını ifade etmek mümkündür.⁸⁷³ Deistler, genel olarak doğal yasalar tarafından yönetilen, ilahi olarak yaratılmış bir evrene inanmaktadırlar. Onlara göre bu yasalar ilahi müdahaleyi gereksiz kılmaktadır. Yine onlar, Tanrı'nın yeryüzünde insanların işlerine müdahil olmadığını düşünmektedir. Bu anlamda onlar yeryüzünden soyut, pasif bir tanrı tasavvur etmektedir. Bu nedenle onlara göre Hristiyan geleneğinin çoğu, gerçeklerin aksine yalnızca alegorik bir niteliğe sahiptir. Bu yüzden Hristiyan öğretilerinin çoğu sorgulanmalıdır. Böylece deistler genel olarak Hristiyan inancını sorgularken, özelde ise Hristiyan mucizelerini ağır bir şekilde eleştirmektedir. Aydınlanma düşünürlerinin mucize eleştirilerinin asıl amacı, Kant'ın söyleminden de anlaşılacağı üzere aklın kötüye kullanılmasının önüne geçmektir. Çünkü aklın kötüye kullanılmasının önüne geçmek inanç alanında bağnazlığı önleyecektir.⁸⁷⁴ Aydınlanma düşünürlerinin bu yaklaşımlarının temelinde Aydınlanma düşüncesindeki dinin hurafe, coşku, fanatizm ve doğaüstücülük gibi çeşitli özelliklerine karşı eleştirel yönelimleri yer almaktadır. Buna göre, Aydınlanma'da dinin kendisinden ziyade dinler içerisinde oluşturulan yanlışlıklara muhalefet edildiğini ifade etmek daha doğru olacaktır. Bu yüzden Aydınlanma düşünürlerinin pek çoğunun eleştirileri doğrudan Katolik Kilisesi'ne ve mucize anlayışına yönelik olmuştur. Örneğin, Aydınlanma'nın en güçlü eleştirmenlerinden biri olarak bilinen Voltaire (asıl adı François Marie Arouet), polemiklerini doğrudan Fransa'daki Katolik Kilisesi'ne yönelterek “*kötü şöhreti ezin*” (Fr. *Ecrasez l'infâme*) söylemiyle dine değil, Kilise'ye atıfta bulunmuştur.⁸⁷⁵

Katolik mucizelerini katı bir şekilde eleştiren önemli Aydınlanma düşünürlerinin başında Thomas Hobbes, Baruch Spinoza, John Locke, David Hume, Immanuel Kant ve Thomas Paine gibi kişiler gelmektedir. Bu düşünürlerin mucize eleştirileri ise kendi aralarında bazı farklılıklar göstermektedir. Bu kişilerin mucize eleştirilerine geçmeden önce Aydınlanma'da Kilise mucizelerine eleştirel anlamda başlangıç noktası olarak kabul edilen İngiliz filozof Francis Bacon'dan (1561-1626) kısaca bahsetmek gerekir. Çünkü o,

⁸⁷³ Ulrich L. Lehner, “Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815)”, *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, ed. Lewis Ayres ve Medi Ann Volpe, Oxford University Press, 2019, s. 594-611.

⁸⁷⁴ Kant, *Aydınlanma Nedir? (Fikir Mimarları Dizisi)*, s. 164.

⁸⁷⁵ James Schmidt, “What Enlightenment Project?”, *Political Theory*, 28(6), 2000, s. 734-57; Bristow, “Enlightenment”.

Aydınlanma'nın temel savlarını felsefî tartışmaların merkezine yerleştiren kişi olarak bilinmektedir. Bacon'un "New Atlantis and Novum Organum" (*Yeni Atlantis* ve *Novum Organum*) adlı eserleri incelendiğinde onun proto-aydınlanmacı bir tutuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun bilim metodolojisi alanında ileri sürdüğü temel savlar Aydınlanma'nın Hristiyan mucize eleştirilerinin temel niteliğine sahiptir. O, batıl inanç, büyü, hurafe, ön yargı, idoller ve mucize gibi fenomenlere eleştirel bağlamda yaklaşımın bir bakıma yolunu açmıştır. Bu noktada Bacon, yeni bir çağın yeni bir düşünce başlatıcısı olarak ifade edilmektedir. O, bilimsel denilen düşünce biçimini deney ve gözleme dayandırarak, bu bağlamda genel olarak Katolik öğretilerini ve özelde ise mucizeleri eleştirmiştir. Onun mucize eleştirilerini, doğal süreç ve doğa yasaları ile tanrılı inançlardaki müdahaleci Tanrı figürü arasındaki ilişki oluşturmaktadır. Bu hususta o, doğayı doğal süreçlerden başka hiçbir şeye dayandırmayarak tipik bir deist tavrı sergilemekte ve akli merkeze koyarak akıl dışı şeklinde değerlendirdiği mucizeleri reddetmektedir. Bacon, doğaya hâkim olmanın mistisizm ve büyü gibi olağanüstü görünen şeylerle değil, doğa yasalarını bilmekle mümkün olacağını düşünmektedir. Dolayısıyla o, amprik bir tavrıla deney ve gözlemi öne çıkararak bu temellerin dışında kalan mucizeleri kabul etmemektedir.⁸⁷⁶

Diğer taraftan Bacon, mucizeleri, insan zihninin hakikate ulaşmasında yani doğanın gerçek nedenlerini ortaya koymada büyük bir engel olarak düşünmektedir. Bu yüzden o, insanın hakikate ulaşması için aklını kendi içinde düzenlemesini önermektedir. Bacon, bir dinin güçlü bir doğa felsefesi ile mucizeler gibi hurafelerden arındırılabilceğini savunmaktadır. Çünkü ona göre doğa felsefesi sağlam ve güvenilir bir duyu ve deneyim içermektedir. Velhasıl Bacon'a göre, doğa yasalarına aykırı olan gibi hurafeler bilimin deney ve gözlem safhasına tabi olamaz ve aklın hakikate ulaşmasında bir engel teşkil eder. Böylece o, dinlerde öne çıkan batıl inançlar olarak nitelendirdiği mucizeleri açık bir şekilde reddetmektedir.⁸⁷⁷ Bacon'un dinlerde ön yargılar ve hurafeler olarak adlandırdığı inançlara dair bilimsel çerçevede yaptığı eleştiriler daha sonra Hobbes, Spinoza ve Hume gibi aydınlanmacı düşünürlerin mucize eleştirilerine yansımıştır. Bu yüzden Bacon'u bilimsel alanda başlayan "Aydınlanma mucize eleştirilerinin babası" olarak nitelendirenler de olmuştur.

⁸⁷⁶ Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, Çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011, s. 111-12.

⁸⁷⁷ Francis Bacon, *Navumorganum*, Çev. T. Karadayı, Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015, s. 109-10.

1.1.1. Thomas Hobbes (1588-1679): Doğa Yasaları ve Bilgi Birikimi Bağlamında Mucize

Aydınlanma döneminde Kilise mucizelerine dair eleştirileri öne çıkan ilk isimlerden biri İngiliz düşünür Thomas Hobbes'tir. (1588-1679). Hobbes, insanın bir olayı mucize olarak adlandırmasını karşılaştığı olayın doğal nedenlerini bilmemesine dayandırmaktadır. Ona göre, özellikle bilginin yetersiz olduğu ilk çağlarda insanlar nadir gördükleri ve bilgilerinin dışındaki şeyler karşısında hayrete düşmüşlerdir. Bu dönemde insanlar bu tür olayları açıklayamadıkları için onları olağanüstü güçlerin bir işareti olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla da bu olaylar karşısında insanlar korku ile karışık bir hayranlık içerisinde tavır sergilemişlerdir. Buna göre Hobbes, bir olayı mucize yapan ve hayranlık uyandıran şeyi, o olayın doğal nedenleri hakkında bilgi yetersizliği olarak açıklamaktadır. Ancak ona göre, insanın doğa hakkında zamanla bilgisinin artmasıyla, önceden mucize olarak adlandırılan bir olay her ne kadar nadir olarak meydana gelirse gelsin ya da o olayın benzerine sık rastlanmasa da o artık mucize olarak görülmez. Hobbes bu hususta şöyle bir örnek sunmaktadır:

*“Dünyada görülen ilk gökkuşağı bir mucize idi, çünkü ilkti; ve dolayısıyla garipti; ve gökte oturan Tanrı'dan, suların artık dünyayı mahvetmeyeceğini kullarına temin etmek için gönderilen bir işaret olarak anlaşıldı. Fakat günümüzde gökkuşağı sık sık olduğu için, ne onların nedenlerini bilenler için ne de bilmeyenler için artık onlar mucize değillerdir.”*⁸⁷⁸

Bu itibarla Hobbes'e göre, doğanın nedenleri bilgisine hâkim olan bir insan için bu tür olaylar ne şaşırtıcıdır ne de hayranlık uyandırmaktadır. Nitekim doğa bilgisi eksik ve batıl inanca sahip olan insanlar için aksine bu olaylar şaşırtıcı ve hayranlık vericidir. Böylece o, mucizelerin herkes için aynı inandırıcılığa sahip olmadığını düşünmektedir.⁸⁷⁹

Hobbes, Roma Katolik Kilisesi'nin mucizelerle asıl amacının insanlar üzerinde itaat etme duygusunu arttırmak olduğunu ileri sürmektedir. Çünkü ona göre, mucizelerin doğasında peygamberlerin, habercilerin veya vekillerin Tanrı tarafından gönderildiklerine ve görevlendirildiklerine inanılsın ve itaat edilsin düşüncesi yer almaktadır.⁸⁸⁰ Bu bağlamda o, mucizeleri, “Tanrı'nın seçilmiş insanlarına, kurtuluşları için olağanüstü bir kişinin görevlendirildiğini bildirmek için yapılmış iş”⁸⁸¹ olarak tanımlamaktadır. Böylece Hobbes, mucizelerin doğrudan Tanrı'nın işi olduğunu düşünmekte ve bu yüzden Katolik hiyerarşisi bünyesinde ortaya çıkan mucizeleri eleştirmekte ve reddetmektedir. Bununla birlikte

⁸⁷⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Çev. S. Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014, s. 323-24.

⁸⁷⁹ Bkz. Hobbes, s. 324.

⁸⁸⁰ Hobbes, *Leviathan*, s. 324.

⁸⁸¹ Hobbes, s.326.

Katoliklerin azizler kültü ve vizyon/görüntü ile ilgili mucize iddialarını “kocakarı masalları” olarak değerlendirmektedir.⁸⁸²

Sonuç olarak Hobbes, insanların bilgisizliğinden kaynaklanan mucize inançlarının akıl ölçüt alındığında büyük oranda azalacağını düşünmektedir. Ona göre, doğal süreçlere akıl ile bakıldığında mucizelere gerek kalmayacaktır.⁸⁸³ Ayrıca Hobbes’in, bir olayın mucize olarak değerlendirilmesinde insanın doğa hakkındaki bilgi birikiminin etkin rol oynadığı düşüncesi bir noktada Augustinus’un mucize konusunda “mucizelerin doğaya aykırı olmadığı, sadece doğa hakkında bildiklerimize aykırı olduğu” söylemiyle ilişkilendirilebilir.⁸⁸⁴ Ancak bu önermeler arasında bir nüans söz konusudur. Buna göre Hobbes, doğa hakkında insanların bilgi birikimlerinin artmasıyla mucizeleri yok sayacağını ileri sürerken, Augustinus ise, aksine insanların doğa hakkında bilgi birikimlerindeki artışın mucize inançlarını daha da pekiştireceğini savunmuştur.

1.1.2. Baruch Spinoza (1632-1667): Kutsal Kitap Mucizelerine Eleştirel Bakış

Mucize eleştirilerini daha çok “doğa kavramı” çerçevesinde şekillendiren diğer isimise Yahudi kökenli Hollandalı aydınlanmacı filozof Baruch Spinoza’dır (1632-1667). Spinoza’ya göre tabiatla meydana gelen bütün olaylar, var olan doğa yasaları çerçevesinde meydana gelmektedir. Ona göre, doğa yasası ile tanrısal yasa arasında bir ayrım söz konusu değildir. Spinoza, doğanın evrensel yasalarının, zorunluluktan ve tanrısal doğanın mükemmelliğinden çıkan Tanrı’nın kanunları olduğunu savunmaktadır. Ona göre, Tanrı her şeyi kendi tabiatının ve mükemmelliğinin gereği olarak yapar ve doğa yasaları Tanrı’nın mükemmelliğinin bir sonucudur. Bu nedenle ona göre Tanrı’nın bu yasalara aykırı olarak hareket ettiğini düşünmek onun kendi doğasına aykırı hareket ettiğini düşünmek gibi saçmadır. Aslında Spinoza’nın bu düşüncesi bir bakıma klasik teist düşünceyi yansıtmaktadır.⁸⁸⁵ Bununla birlikte onun, bu noktada İslâm kelimcilerinin mucize anlayışıyla benzerlik gösterdiği ileri sürülür. Spinoza’ya göre Tanrı ile doğa yasası birdir ve Tanrı’nın doğa ve iradesi değişmez. Buna göre onun düşünce sisteminde Hume’un mucize tanımında geçtiği şekli ile “tabiat kanunlarının kırılması” biçiminde bir mucize anlayışına yer yoktur. Bu noktada görüşlerinde Aquinas’la bir benzerlik söz konusudur. Ona göre, herhangi bir bilinen yasa ile açıklanamayan olay şeklinde tanımlanan mucize bilinemez ve açıklanamaz değildir; yalnızca o an bilinen bir yasa ile açıklanamazlar. O, ayrıca bazı mucize tanımlarında yer alan, Tanrı’nın doğa yasalarını belirli özel durumlar için

⁸⁸² Hobbes, s. 502.

⁸⁸³ Bkz. Hobbes, s. 43-47.

⁸⁸⁴ Bkz. Augustinus, *City of God*, 21.7; 22.8-10; *True Religion* 25.47, (CSEL 77.33).

⁸⁸⁵ Teist düşüncede mucize kavramı hakkında bkz. Recep Kılıç, “Vahiy ve Mucize”, *Din Felsefesi*, edit. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı, 2021, s. 243-48.

askıya alıp belirli yer ve zamanda olağanüstü olaylar gerçekleştirmesi şeklindeki bir mucize anlayışını reddetmektedir. Ona göre mucize denilen olaylar insanların o konu hakkında bilgisizliklerinden dolayı onlara yeni bir şeymiş gibi gelmektedir.⁸⁸⁶ Bu hususta o, Hobbes’le benzer düşüncelere sahip olmakla birlikte kısmen Augustinus ve Aquinas’ın mucize anlayışıyla da ilişkilendirilmektedir.⁸⁸⁷ Spinoza bu nüans ile mucizeleri reddederken, Augustinus ve Aquinas ise bununla insanların mucize algılarında herhangi bir değişimin olmayacağını ve hatta daha da pekişeceğini savunmaktadırlar.

Spinoza, mucizeyi “İnsanlar tarafından Tanrı’ya atfedilen “esrarengiz” bir güçten değil tanrısal yasa ve emirden yani tabiatın yasa ve düzeninden kaynaklanan, onu tecrübe eden kişi tarafından nedeni bilinmeyen olay” şeklinde tanımlamaktadır.⁸⁸⁸ Bu bağlamda o, birçok teoloğun mucize tanımında yer verdiği, Tanrı’nın mucize göstermek adına bazen doğa yasalarını ortadan kaldırdığı ya da askıya aldığı görüşünü reddetmektedir. Spinoza’nın mucize tanımında yer alan “*mucizenin tabi nedenlerle açıklanamayan bir olay*” ifadesi iki anlamda da yorumlanabilir. Birincisi, olay, tabi bir nedeni olan fakat insan zekâ ve kavrayışı ile açıklanamayan bir olaydır. İkincisi ise, olay, Tanrı’nın iradesinden başka bir nedene sahip değildir.⁸⁸⁹

Ayrıca Spinoza’nın mucize eleştirilerinde “sıradan insan”, “nedensellik” ve “Tanrı işi ya da iradesi” söylemleri dikkat çekmektedir. Spinoza’nın “sıradan insan” söyleminden kastettiği, doğanın nedenlerini doğanın kendisinde aramayan, aksine doğanın nedenleri içerisinde gerçekleşen olayları ve Tanrı’nın varlığına delil şeklinde tanrısal bir güç olarak yorumlayan insan profilidir. Ona göre sıradan insan bilgi kapasitesini aşan bir olayla karşılaştığında bunu hemen tanrısal bir bilgiye yormakta ve doğa nedenselliği içerisinde meydana gelen herhangi bir olayı Tanrı’nın bir işi olarak düşünmektedir. Böylece sıradan insan daha önce karşılaşmadığı ya da fark etmediği bilgisi dahilinde olmayan bu olayı Tanrı’nın gücü ve varlığının bir delili olarak kabul etmektedir. Nitekim bu insanlar tarafından doğa nedenselliğinin doğa içerisinde aranması Tanrı’yı reddetmek olarak düşünülmektedir. Bu nedenle doğal olaylar, mitsel ve dinsel söylemlerle birlikte aktarıldığından Spinoza’ya göre sıradan insanlar tarafından normal doğa olayları Tanrı işi bir mucize olarak görülmektedir. İşte bu noktada Spinoza, doğada gerçekleşen bir olayın nedeninin yine doğa içerisinde olduğunu ifade etmekte ve onu doğrudan Tanrı’yla ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda o, doğa ile Tanrı’yı

⁸⁸⁶ Spinoza, “*Theological-Political Treatise*”, *Spinoza Complete Works*, s. 455.

⁸⁸⁷ Bkz. Augustinus, *City of God*, 21.7; 22.8-10; Aquinas, *Summa Theologica*, PL, 82: 893; 1a. 100.6.

⁸⁸⁸ Spinoza, “*Theological-Political Treatise*”, *Spinoza Complete Works*, s. 445-455.

⁸⁸⁹ Piero Di Vona, “Spinoza and Martinez De Ripalde: Nature and Miracle”, *Metalogicom*, XIII, 1, 2000, s. 59.

özdeşleştirmekte -yani Tanrı'nın işi ya da Tanrı iradesi doğanın kendisi, yasaları ve işleyişiyle bir tutmak- ve mucizeleri Hume'un aksine doğa yasalarının bir ihlali olarak görmemektedir. Ona göre, doğal nedenleri görmezden gelmek ya da tamamen yok saymak sıradan insanlarda mucize inancını ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla ona göre, böyle bir mucize anlayışı kabul edilemez.

Spinoza doğa ile mucize arasındaki ilişki bağlamında mucize reddiyesini şu şekilde temellendirmektedir:

- Doğaya aykırı hiçbir şey gerçekleşmez ve o, stabil, değişmez ve sonsuz bir düzene sahiptir.
- Mucizeler ne tanrısal özü ne Tanrı'nın varoluşunu ne de onun esirgeyciliğini tanımayı sağlar. Aksine bunların hepsi doğanın stabil ve değişmez düzeniyle çok iyi kavranır.

Spinoza, ayrıca Tanrı'nın mucizelerle kendini gösterdiği düşüncesini Tanrı'nın doğa yasalarına aykırı davranışı olarak açıklamaktadır. Ona göre bu durum, aslında Tanrı'nın kendi doğasında da aykırılı davranması demektir. Bu nedenle Spinoza, mucize anlatılarında, doğanın evrensel yasalarını hiçe sayan bir durum, başlı başına Tanrı'nın kendisiyle çelişmektedir. Ona göre, doğa kendi nedenselliği içinde değişmez yasalarla idare edildiğinden mucize gibi olgular yalnızca onu tasavvur eden insan zihninin bir ürünüdür. Zihnin böyle bir ürünü tasavvur etmesi ise, doğa nedenselliğini açıklama yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Spinoza'ya göre yalnızca insanların fikirlerine göre bir anlam taşıyan ve doğa nedenselliğinden uzak olan mucizeler kabul edilemez. Aksi takdirde doğanın evrensel yasaları karşısında mucizeleri ileri sürmek doğa yasalarına aykırı bir şekilde düşünmek demektir.⁸⁹⁰

Son olarak, Spinoza diğer aydınlanmacı düşünürlerden farklı olarak doğrudan Kutsal Kitap mucize anlatılarını eleştirmektedir. Buna göre o, Kutsal Kitap yazarının mucize anlatılarında kendi düşüncelerini de yansıtmış olma olasılığını ileri sürmektedir. Çünkü mucizeler onları anlatanlar tarafından gerçekmiş gibi yansıtılmaktadır. Ona göre, bu anlatılanlar yalnızca yazarın hayal gücünden ibarettir. Bu yüzden Spinoza, gerçek ve hayal gücünü birbirinden tam manada ayırt edilebilmek için sıradan insanların kavrayışından uzak durmak gerektiğini belirtmektedir.⁸⁹¹

⁸⁹⁰ Baruch Spinoza, *Teolojik – Politik İnceleme*, Çev. C.K. Akal ve R. Ergün, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016, s. 119-21.

⁸⁹¹ Bkz. Mustafa Furkan Dinleyici, *Modern Dönem Kutsal Kitap Eleştirisinin Öncüsü Baruch Spinoza ve Eski Ahit Eleştirisi*, İstanbul: Ayışığıkitapları, 1. Baskı, 2020, s. 68-77.

1.1.3. John Locke (1632-1704): Akıl ve Mucize İlişkisi

Aydınlanma döneminde mucize eleştirilerinden ziyade hoşgörü kavramı üzerinde durarak farklı bir tutum sergileyen John Locke'tur. Locke'un mucizeler hakkındaki görüş ve düşünceleri doğrudan mucizeler üzerine yapmış olduğu "A Discourse of Miracles" (*Mucizeler Üzerine Bir Söylev*) adlı eserinde yer almaktadır. Locke'un mucize eleştirisi bilgi görüşünden yani deneyciliğinden bağımsız bir eleştiri değildir. Locke, Kant gibi insan aklının sınırlarına büyük bir merak duymakta ve bu sınırları keşfetmek istemektedir. İşte bu noktada bu merak bilginin sınırlarının ötesinde dini inanç sınırlarını belirlemeyi ve dahası siyasi hayatta dini inancın konumunu netleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda onun mucizeler hakkındaki düşünceleri sadece inanç konusu değil aynı zamanda siyasal meseleleri de kapsamaktadır. Locke'a göre insanlar bilgi birikimi noktasında doyuma ulaştıkça dünyayı ve hayatı idame ettirme konusunda inançtan ve kanılardan uzaklaşacaklardır. Böylece o, insanların doğadaki olaylarda mucizelerden ziyade akli ve deneyciliği esas alacağını düşünmektedir.⁸⁹²

Locke, mucize eleştirilerinde aslında ikircikli yani kararsız bir tavır sergilemektedir. O, inanç alanında aklın vahiyden üstün ve daha güvenilir olduğunu belirterek, inanca konu olan nesneleri "akıl üstü" ve "akıl dışı" şeklinde bir ayrım yaparak diğer Aydınlanma düşünürlerinin mucize eleştirilerinden farklı bir yol izlemektedir. Bu anlamda ona göre dinlerdeki olağanüstü anlatılar ve mucize gibi şeyler aklın dışında kalır ve bilmediğimiz şeylerin alanıdır; yani akıl daha üstündür. Bununla birlikte o, olağanüstü anlatılarla ortaya konmuş inanç nesnelerinin akıl dışı anlamına gelmeyeceğini düşünmektedir. Dolayısıyla Locke, dinlerdeki doğaüstü anlatıların ve mucizelerin "akıl dışı değil, akıl üstü" olduklarını savunmaktadır. Böylece Locke, aklın doğaüstü şeylerin tabiatı hakkında herhangi bir şey söyleyemeyeceğini belirtmektedir. Bu nedenle ona göre mucizeler ve doğaüstü anlatılar aklın değil inancın unsurlarıdır.⁸⁹³

Locke, aslında mucize ile ilgili görüşlerini Hristiyan inancını temel alarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda o, ilahi dinlerin klasik mucize tanımını tekrarlamaktadır. Ona göre mucize, "Tanrı'nın vahyine şahitlik etmek için meydana getirilen olaylardır ve İlahi otoritenin bir işaretidir." Ona göre, mucize tanımı iki istisnaya veya itiraza maruz kalabilir. Birincisi, bir başkasına göre mucize olmayacak bir olayın, o olayı mucize olarak kabul eden izleyicinin görüşüne bağlı olarak çok belirsiz kalmasıdır. İkincisi ise, mucize teriminin anlamı genişlediği için, bu tanımın bazen kendisinde olağanüstü ya da doğaüstü hiçbir özellik olmayan işleyişleri de içine alacağı ve dolayısıyla ilahi vahyin kanıtı için mucizelerin kullanımını geçersiz kılacağıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere Locke, mucize ve vahiy olgularını birlikte

⁸⁹² John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. V.H. Kadiroğlu, İstanbul: Ara Yayınları, 1992, s. 426-27.

⁸⁹³ Locke, s. 437.

açıklamaktadır. Dolayısıyla ona göre, vahiy ile ilgili olmayan hiçbir olay ya da eylem mucize gibi görünse de mucize olarak değerlendirilmez. Ona göre, mucizenin üç özelliği vardır: Birincisi, mucizeler, kendisine karşı olarak ortaya çıkan her şeyden daha büyük bir gücün işaretlerini taşımalıdır; ikincisi, sayısı, çeşitliliği, büyüklüğü en üst seviyede olmalıdır; üçüncüsü ise, vahiy ile ilgili olmalıdır. Locke'un mucizeyi vahiyle eş değer görmesi Aquinas'ın mucizeyi Tanrı'nın meydana getirdiği ve O'nun varlığının bir delili olduğu görüşüyle ilişkilendirilmektedir. Ona göre tüm bunlar bir mucizenin Tanrı tarafından yapıp yapılmadığını ortaya çıkaracaktır. Ayrıca ona göre, mucizeler, Tanrı'nın elçisine bir güven belgesi niteliği taşımaktadır. Aslında Locke'un bu anlayışı, İslâm'daki kelimcilerin mucizeyi peygamberliğin bir kanıtı olarak açıklamasıyla benzerdir. Ona göre mucizeler Spinoza'nın iddiasının aksine her insanın anlayabileceği bir açıklığa sahiptir. Herhangi bir tutarsızlık içermeyen bu mucizeleri inkâr etmek ise imkânsızdır ve mucizeler aksi ispatlanıncaya kadar geçerliliğini sürdürmektedirler.⁸⁹⁴

Locke, mucize iddiasında bulunanların bu tür olağanüstü olayları “Tanrı adına gerçekleştirdikleri” söylemi üzerinde durmaktadır. Ona göre, bu yüzden pagan dinlerde ve Yunan, Roma mitolojilerinde, bir tür tanrısal işaret ya da tanıklık olarak nitelendirilen mucizeler ve vahiyler yoktur. Çünkü bu inançların hiçbirinde ateşli müritleri tarafından ileri sürülen inanılması gerektiği söylenen böyle bir kural söz konusu değildir. Locke, bu bağlamda mucizelerin tek bir Tanrı varsayımıyla mümkün olabileceğini ifade etmekte ve tarihte yalnızca Musa, İsa ve Muhammed'in Tanrı adına mucizeler iddia eden kişiler olduğunu aktarmaktadır. Ancak Locke, bu üç kişiden sadece Musa ve İsa'nın bu iddialarını doğruladıklarını ve (Hz.) Muhammed'in ise iddialarını ispatlayacak mucizelerinin olmadığını ileri sürmektedir. Yine o, özellikle İncil mucizelerini Tevrat ve Kuran-ı Kerim'e nazaran daha az şüpheli ve dolayısıyla güvenilir olarak telaffuz etmektedir.⁸⁹⁵ Mucizeleri aklın değerlendirmesinden geçiren Locke, bu noktada Aydınlanma düşüncesinin önemli isimlerinden biri haline gelmiştir.

Locke, her mucizenin bir öğretisi olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla mucizenin anlatıldığı yerde bir öğreti söz konusudur. Bu yüzden ona göre bir mucizeyi kabul etmek aynı zamanda bir öğretiyi de kabul etmek anlamına gelmektedir. Locke, öğretinin tanrısal tanıklık olarak tanımladığı vahiyle geldiğini ve bu nedenle sorgulanamayacağını belirtmektedir. Bu bağlamda o, mucize ile öğretiyi ve dolayısıyla vahyi doğrudan ilişkilendirmektedir. Bu hususta Locke şu ifadelerle yer vermektedir: “Tüm bunlardan şu açıktır ki, mucizenin kabul edildiği

⁸⁹⁴ John Locke, *The Reasonableness Of Christianity: And A Discourse Of Miracles*, ed. T. Ramsey ve Henry Chadwick, Londra: Literary Licensing, 2013, s. 256-65.

⁸⁹⁵ John Locke, *Posthumous works Mr. John Locke*, London: W.B., 1706, s. 258.

yerde öğreti reddedilemez; öğreti mucizeye izin veren tanrısal bir kanıtlamanın teminatıyla ona gelir ve o bunun hakikatini sorgulayamaz.”⁸⁹⁶ Böylece Locke, rasyonel düşünen her insanın bu sonuca varacağını ileri sürmektedir.

Locke, çalışmalarında mucize ile ilgili olarak “gerçek mucize” ve “sahte mucize”⁸⁹⁷ ayırımına dikkat çekmektedir. Ona göre nihayetinde bir mucizenin gerçek ya da sahte olduğunu akıl unsurunun belirleyeceğini düşünmektedir.⁸⁹⁸ Gerçek mucize ile sahte mucize ayırımının akıl aracılığıyla yapılabileceğini vurgulayan Locke, İsa’dan sonra mucize gerçekleşmediğini açıkça ifade etmekte ve ileri sürülen tüm mucize iddialarını insanları boş inanca ve bağınazlığa sürükleyen sahte mucizeler olarak nitelendirmektedir. Bu bağlamda o, Katolik Kilisesi’nin azizler kültü mucizeleri inancını açıkça eleştirmekte ve bu tür mucizelerin Hristiyanlığın özünde olmadığını belirterek reddetmektedir. İncillerdeki İsa mucizelerinin tarihsel gerçekliğini kabul eden Locke’un bu davranışı bazı teologlardan tarafından Hristiyanlığı asıl özüne dönüştürme çabası olarak da değerlendirilmektedir.⁸⁹⁹

Sonuç olarak, Locke’u diğer Aydınlanma düşünürlerinden ayıran en önemli özelliği, onun mucize gibi bir kavramı “akıl üstü” olarak kabul etmesi ve bu bağlamda İncillerde anlatılan İsa mucizelerinin bir hakikat olduğuna inanmasıdır. Böylece, Aydınlanma Dönemi’nin mucize eleştirilerinin odak noktası olan, bir mucizenin başka birilerinin aktarımı üzerinden gelen, doğa yasalarını aşan ve akıl dışı bir olay şeklinde görülmesi tartışması Locke’la daha farklı mecralara taşınmaktadır.

1.1.4. David Hume (1711-1776): Doğa Yasalarının İhlali Olarak Mucize

Aydınlanma Dönemi’nde genel anlamda mucizeler hakkındaki düşüncelerinden dolayı Vatikan’ın yasaklı kitaplar listesine (Index Librorum Prohibitorum) giren ve kendisinden sonraki düşünürler (örn. Paine) üzerinde etkili olan önemli bir diğer aydınlanmacı düşünür David Hume’dur.⁹⁰⁰ İngiliz Aydınlanmasının önde gelen isimlerin olan İskoç asıllı aydınlanmacı düşünür David Hume (1711-1776), mucizeleri nedensellik ve deneycilik (ampirik) ekseninde ele almaktadır. Hume, aynı zamanda felsefe yapma biçiminde de nedensellik ve deneycilik yaklaşımlarıyla öne çıkmaktadır. Ancak bu yaklaşımlara yalnızca konumuz çerçevesinde onun mucize eleştirileri bağlamında değinilecektir.

⁸⁹⁶ Locke, *Posthumous works Mr. John Locke*, s. 259.

⁸⁹⁷ Locke, “sahte mucize” söylemini “wonder” kavramıyla telaffuz etmektedir. (Bkz. Locke, *Posthumous works Mr. John Locke*, s. 261.)

⁸⁹⁸ Locke, s. 260.

⁸⁹⁹ Bkz. Locke, s. 261.

⁹⁰⁰ Bu düşüncelerin yer aldığı eser “*An Enquiry Concerning Human Understanding*” (*Din Üstüne ve İnsan Zihni Üzerine Bir Soruşturma*) adlı kitaptır.

Hume, mucizelere dair düşüncelerinde nedenselci ve deneyci bir akıl yürütmektedir. Bu çerçevede onun mucize eleştirisi, daha çok bir deneyci olarak mucizeyi görenin tanıklığına dayanmaktadır. Hume, “An Enquiry Concerning Human Understanding” (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*) adlı kitabının “Miracles” (*Mucizeler*) başlıklı bölümünde mucize eleştirilerine “gerçek mevcudiyet” (Real Presence⁹⁰¹) söylemiyle başlamaktadır. Bu anlamda o, İncillerdeki İsa mucizelerinin tarihsel gerçekliğini kabul etmekte ancak Roma Katolik Kilisesi’nin açıkladığı şekilde mucizelerin inançsal tanıklık rolüne karşı çıkmaktadır. Bu hususta Hume, “Hıristiyanlığın doğruluğu mu? yoksa duyuların doğruluğu mu daha makbuldür?” şeklinde bir soru yöneltmektedir. Ona göre, duyuların doğruluğu, Kutsal Kitap’ta havarilerin tanıklığı üzerinden aktarılmış bir olayın doğruluğundan daha güçlüdür. Hume, bunun aksini aklın ilkelerine tamamen aykırılık olarak ifade etmektedir. Çünkü, ona göre her zaman duyular yoluyla elde edilen bilgi bir başkasının tanıklığıyla elde edilen bilgiden daha güvenilirdir. Ancak Hume, her ne kadar duyuların doğruluğu ile ilgili kanıtları daha güvenilir görse de duyuların sonucunda ortaya çıkan deneyimin bazen yanıltıcı olabileceğini de düşünmektedir.⁹⁰²

Hume’un aslında en başta hiçbir mucizenin bir dinin doğruluğunun kanıtı olamayacağını savunduğu ve bunu da mucizenin gerçekleştiğine dair kesin bir delil göstermenin imkânsızlığına dayandırdığı belirtilmektedir. Ancak onun delilden kastettiği şeyin deneyci geleneğe uygun olarak, tüm bilgilerin biricik kaynağı olan duyu deneyimi ve o deneyime dayanan deliller olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden ona göre bir iddia için temel teşkil edecek delilin duyuşsal algılara dayalı bir delil olması gerekmektedir. Böylece Hume, bir mucize için temel teşkil edecek özellikteki bir delilin doğrudan bir mucize tecrübesi olmasa bile, onun bir mucize tanıklığına (duyularla doğrulanmış olarak) dayanması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre mucizeler, şeytan veya melek gibi tabiatüstü varlıklar tarafından da gerçekleştirilebilmektedir. Hume’un bu söylemine benzer bir ifadeye çok sonra Papa XVI. Benedict’in mucize yorumunda da rastlanmaktadır. Papa, mucizelere dair “görünmez veya bedensel doğanın gücünün ötesinde” ifadesiyle bir etki yaratan herhangi birinin mucize yaratmasına izin verilebileceğini ileri sürmekte ve bu bağlamda Tanrı dışında melekler gibi olağanüstü yaratıkların da mucizeler yaratabileceğini savunmaktadır. Hatta o,

⁹⁰¹ Real Presence, İncillerde (Matta 16:14-18; Luka 24:36-49; Yuhanna 20:19-23; Elçilerin İşleri 1:6-8) anlatılan, İsa’nın öldükten sonra dirilip ete kemiğe bürünmüş bir halde havarilerine görünmesi olayıdır. (Ayrıntılı olarak bkz. Saint Peter Julian Eymard, “The Real Presence”, *Catholic Truth Society Of Oregon*, Pr138, 1938, s. 1-14).

⁹⁰² David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, Çev. Münevver Özgen, 2.basım, Bursa: Biblos Kitabevi, 2015, s. 135.

biraz daha ileri giderek bu tür varlıkların desteğini alan insanların bile mucizeler gerçekleştirebileceğini iddia etmektedir.⁹⁰³

Hume'a göre, “*mucize, tabiat yasalarının bir ihlalidir; bu yasaları sabit ve değiştirilemez tecrübeler oluşturduğu için mucizeler aleyhine bunlardan çok doğal olarak çıkarsanacak bir kanıt, tecrübeden çıkarsanması mümkün olan bir kanıt kadar geçerli ve güçlüdür.*”⁹⁰⁴ Yani Hume, mucizenin gerçekleştiğine inanma ile tanıklık etme arasında doğrudan bir bağlantı kurmakta ve doğa yasalarının sabit ve değiştirilemez tecrübelerin ürünü olmasını mucizelere karşı bir kanıt hükmünde değerlendirmektedir.⁹⁰⁵ Hume'un mucizeyi, “*Tanrı'nın belirli bir iradesiyle ya da görünmez bir failin araya girmesiyle bir doğa yasasının ihlali*” şeklindeki tanımı hem Katolikler hem de bazı teologlar tarafından yanlış anlaşılacak birçok noktada eleştiriye maruz kalmıştır. Ancak bu eleştiri iki nedenden dolayı yanlış anlaşılmaktadır. Birincisi, aslında muhaliflerin “Hume'un aklındaki “*mucize*” kavramını tanımlama şekli budur” söylemi. Bu söylem Dr. Samuel Clarke (1675-1729) gibi ünlü teologların derslerinde mucizeyi yaygın olandan farklı olarak “... *gerçekleştirilen bir çalışma*” biçiminde tanımlamalarından kaynaklanmaktadır. Buna göre mucize, “*Tanrı'nın kendisinin veya insanlardan daha üstün akıllı bir ajanın araya girmesiyle sağlanan düzenli bir takdir yöntemi*” şeklinde tanımlamasıdır. Yani, Hume'un mucize tanımına ön yargı ile yaklaşılmasının sebeplerinden biri bu eleştiridir. İkincisi ise, Clarke ve Ortodoks geleneğin anlayışı gibi, bir mucizenin meydana gelmesi “*belirli bir doktrinin kanıtı veya belirli bir kişinin otoritesinin onaylanmasına*” hizmet edecekse, bir mucizeden söz edilebileceği önermesidir. Teist teologların çoğu Hume'un tanımında olduğu gibi mucizenin tam anlamıyla bir ihlal olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır. Örneğin, bir zanaatkârın ürününe ilk biçimi verdikten sonra ürününde bir değişiklik yapmasının zanaatkârlık ilkesine aykırı olmaması gibi.⁹⁰⁶

Hume'un mucize eleştirilerinin odak noktasında, dini uygulamalardaki boş inançlar ve bağnazlıklar yer almaktadır. Ona göre bu iki unsuru içerisinde barındıran bir din, insanlar arasında hoşgörüsüzlüğe yol açmaktadır. İşte bu noktada Hume, Hristiyan inancının önemli bir

⁹⁰³ John Cornwell, “He Believed in Miracles”, Erişim Tarihi: 05 Haziran 2023, <https://www.vanityfair.com/news/2005/06/cornwell200506>.

⁹⁰⁴ Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 136; David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Dover ed., Mineola, N.Y: Dover Publications, 2004, s. 77.

⁹⁰⁵ Genellikle mucizeyi doğa yasalarının bir ihlali olarak gören ve reddeden Hume aynı zamanda mucizenin tanımlama zorluğu ve bu konuda yapılan eksikliklere ve ihlallere de dikkat çekmektedir. Örneğin, o, mucizenin; inanılmazlığı yani tanıklığındaki zorluğu ve tanımlanmasının imkânsızlığı gibi noktaları belirtmiştir. Buna karşın bazı çağdaş teist düşünürler, Hume'un mucizeleri doğa yasalarının ihlali şeklindeki reddeden tutumunun dar mucize tanımından kaynaklandığını ileri sürmektedir. (Arnold & Williamson, s. 699-700).

⁹⁰⁶ Mustafa Çevik, “David Hume’da Mucize ve Nedensellik”, *Beytül Hikme An International Journal of Philosophy*, 2(2), 2012, s. 1-16.

parçası olan mucizeleri hem boş inanç ve bağnazlık olarak görmekte hem de bunları doğa yasalarının çiğnenmesi olarak düşünmektedir. *“Bir mucize doğa yasalarının çiğnenmesidir ve doğa yasalarını sağlam ve değiştirilemez bir deneyim temellendirdiği için, bir mucizeye karşı çıkan bir tanıtılama, olgunun yapısından dolayı, deneyden yola çıkan yapılan kanıtılama için düşünülebilecek en sağlam kanıtlamaya kadar sağlamdır.”*⁹⁰⁷ ifadeleriyle Hume, duyuların ve deneyimin doğa yasalarının değişmez ve zorunlu olduğu düşüncesinin temeli olduğunu bir kez daha vurgulamaktadır. Bununla birlikte o, mucizeler yüzünden çiğnenen doğa yasalarının gözlem sayesinde engellenebileceğini düşünmekte ve insanın, gözlemlerinin içinde en olası olanı, yani akla en yakın olanı seçmesi gerektiğini belirtmektedir.⁹⁰⁸

Hume, ayrıca diğer aydınlanmacı düşünürler gibi bir toplumun doğaüstü olaylara ve mucizelere olan inancının o toplumun bilgisizliğiyle orantılı olduğunu düşünmektedir. Ona göre, bir toplum ne kadar barbar ve bilgisiz ise o kadar olağanüstü olaylara ve mucizelere inanma eğilimi vardır. Burada bir parantez açmak gerekirse, Hume’un mucize eleştirilerinde “olağanüstü olaylar” ve “mucizeler” biçiminde iki farklı söylem dikkat çekmektedir. Hume’un bu ayrımı şeytanlar ve melekler gibi yaratıkların da olağanüstü olaylar yaratabileceği inancından kaynaklanmaktadır. Ancak herhangi bir toplum barbar ve bilgisiz değil ama yine de o toplumda olağanüstü olaylara ve mucizelere bir inanç söz konusuysa Hume’a göre bu durum, o toplumun atalarının barbarlığından ve bilgisizliğinden kaynaklanmaktadır. Böylece Hume, her hâlükârda bu tür olayları doğrudan barbarlık ve bilgisizlik ile ilişkilendirmektedir. Bununla birlikte o, barbarlığın ve bilgisizliğin hâkim olduğu toplumlarda mucizeden söz eden kişileri “sahtekârlar” ve “yalancılar” olarak tasvir etmektedir. Buna ek olarak o, tarih boyunca uydurulmuş ve sonradan sahtekârlık ve yalan olduğu ortaya çıkmış pek çok mucize anlatıları olduğunu aktarmaktadır.⁹⁰⁹ Dolayısıyla Hume’un, mucize anlatılarıyla dolu Hıristiyanlığı ve bu iddialarla popüler olan Katolikleri ağır bir şekilde eleştirdiği görülmektedir.

Son olarak, Hume, söz konusu eserinde olağanüstü olaylara ve mucize gibi şeylere güveni azaltan dört unsur olduğunu ileri sürmüştür. Bunlar incelendiğinde Hume, bu tür olayların; genellikle geri kalmış toplumlarda yaygın olduğuna, eğitilmiş insanlar arasında itibar görmediğine/görmeyeceğine, tecrübe edilebileceğine ve tanıklık krititeri ile kanıtlanmasının tezatına dikkat çekmektedir.⁹¹⁰

⁹⁰⁷ Hume, *İnsanının Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 141.

⁹⁰⁸ Hume, s. 164.

⁹⁰⁹ Hume, s. 148-49.

⁹¹⁰ Hume’un olaylara ve mucize gibi şeylere güveni azaltan dört unsur için bkz. Hume, *İnsanının Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*, s. 144-50.

Sonuç olarak Hume, bir deneyci olarak mucizenin ilk önce akla ve daha sonra da bu bağlamda doğa yasalarına aykırı olduğunu düşünmekte ve bunun olanaksızlığını savunmaktadır. O, dini inançta mucizelerden ziyade duyuların etkin olduğunu düşünmektedir. Bu nokta Hume, salt kavramdan yani Tanrı kavramından yola çıkarak mucizenin imkânsız olduğunu savunan Spinoza’dan farklılık göstermektedir.⁹¹¹

1.1.5. Immanuel Kant (1724-1804): Ahlâk-Akıl ve Mucize İlişkisi

Aydınlanma Döneminde mucize eleştirilerini ahlâk kavramı çerçevesinde şekillendiren bir başka düşünür ise Alman filozof Immanuel Kant’tır. (1724-1804). Aydınlanmanın akıl anlayışının bütünlüğüne kavuşmasını sağlayan Kant’ın mucize eleştirileri, içinde bulunulan dönemin mucize eleştirileri açısından oldukça önemlidir. Kant’ın mucizelere yönelik eleştirileri “Religion Within The Bounds of Bare Reason” (*Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*) ile “Lectures on Metaphysics” (*Metafizik Üzerine Dersler*) adlı eserlerinde “Miracles” (*Mucizeler*) başlığı altında yer almaktadır. Kant, burada Roma Katolik Kilisesi’nin mucizelerin inançta etkin rol oynadığı düşüncesini eleştirmektedir. Ona göre, bir insan inanmak için -bir delil olarak- mucize talep ederse, bu onun ahlâkî inançsızlığı anlamına gelmektedir ve hiçbir mucize bu ahlâkî inançsızlığı gideremez. Kant, buna karşın insan aklındaki idenin pratik geçerliliğine dayalı bir inancı ahlâkî olarak nitelendirmektedir. Böylece Kant, aslında İsa’nın doğaüstü yeteneklerinin ve bu bağlamda mucizevî bir şekilde dünyaya gelmesine inanmanın pratikte insanlığa hiçbir fayda sağlamayacağını düşünmektedir. Ona göre, İsa mucizevî bir şekilde dünyaya gelmiş olabilir ve bu durum onun iyilik idesinin ve ahlâkî mükemmelliğinin vücut bulmuş hali de olabilir ancak insanlar iyilik idesini ve ahlâkî mükemmelliği kendi içinde aramalıdır.⁹¹²

Kant’ın mucize eleştirilerinin merkezinde, Hristiyan teolojisinin de temeli olan “İsa’nın bütün insanlık için kendini feda etmesi” öğretisi yer almaktadır. Kant, İsa’nın insanlık için kendini feda edişini akla dayanarak anlamının mümkün olmayacağını düşünmektedir. Kant bu hususta, “her şeye gücü yeten bir varlığın, kendi mutluluk durumuna dair parçayı neden feda edebileceğini ya da neden kendisini böyle bir mülkiyetten yoksun bırakacağını rasyonel olarak anlayamayız”⁹¹³ ifadelerini kullanmaktadır. Bu yüzden ona göre, İsa insanlığın günahı için kendini feda ettiyse, bu günah denilen ahlâkî kötülüğün sonsuz yasa ihlallerini ve sonsuz suçu

⁹¹¹ Bkz. Spinoza, “Theological-Political Treatise”, *Spinoza Complete Works*, s. 455.

⁹¹² Immanuel Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, Çev. S.B. Çağlan, Konya: Literatürk Academia, 2017, s. 85.

⁹¹³ Kant, s. 85.

ortaya çıkaracağı manasına gelmektedir.⁹¹⁴ Dolayısıyla o, böyle bir inancı akla uygun görmeyerek reddetmektedir.

Kant, dinlerin insanları kendine çekmek için mucizeleri kullandığını ileri sürmektedir. Ona göre, “işaretler ve mucizeler görmedikçe, inanmayacaksınız” önermesi üzerine inşa edilmiş bir din, yalnızca ritüellerden ve dogmalardan kurulu bir dindir. Bu nedenle bu tür bir din anlayışının insanları inandırmak için en güçlü ve tek dayanağı mucizelerdir. Ancak Kant, bir dinde mucizelerden ziyade insanî ödevleri yerine getirmeyi amaçlayan ahlâkî değerlerin önemine vurgu yapmaktadır. Çünkü ona göre böylesi bir din -yani hakikate, ahlâkî yaratılışa dayanan din- “rasyonel zeminler üzerinde kendini muhafaza etme yetisine sahiptir”.⁹¹⁵

Kant, İncillerde yer alan İsa’nın mucizelerine dair anlatıların tarihsel gerçekliğini kabul etmekte ancak onların bir dinin temel öğretileri haline gelmesine karşı çıkmaktadır. O, bu düşüncelerini şöyle ifade etmektedir:

*“Tüm dünyalar için geçerli olan bir ve tek dinin öğretmenin kişiliği gerçekten de bir sır olabilir; yeryüzündeki görünüşü, oradan yer değiştirmesi, olaylı yaşamı ve acıları mucizelerden ibaret olabilir; dahası, tüm bu mucizeleri tasdik edecek tarihsel kayıtların kendisi de bir mucize (duyular üstü bir esin) olabilir. Bu mucizelerden hiçbirinden kuşku duyulmasına gerek yoktur. Ancak bu tarihsel hikâyelerin kullanımında, onları bilmenin, onlara inanmanın ve açıklamanın başlı başına, kendimizi tanrıya hoşnut hale getirmenin araçları olduklarını dinin bir ilkesi haline getirmememiz şarttır.”*⁹¹⁶

Bu çerçevede Kant’a göre, inançlı insanlar teoride mucizelerin var olduğuna inanırken, genelde inanma eğiliminden vazgeçmedikleri için onları pratikte görmeyi beklemezler. Bu nedenle genel kanı mucizelerin her zaman geçmişte meydana gelmiş olaylar olduğu yönündedir. Kant, böylece mevcut düzenin bu mucizeleri kamusal öğretiler arasına meşru biçimde kaydetmiş olduğunu ancak yeni mucizelere müsamaha göstermediğini savunmaktadır. Öyle ki dinlerdeki eski mucizeler devletler içerisinde meşru bir şekilde tanımlanmakta ve sınırlandırılmaktadır. Ona göre devletlerin bu tutumu, gelenekler üzerinden mucizeleri bir otorite aracı olarak kullanma amacından kaynaklanmaktadır. Hatta bu devletin eski mucizeleri meşru kılarken yeni mucizelere izin vermemesi, onun kilise üzerinde otoritesinin bir göstergesidir. Dolayısıyla Kant, günümüzde mucizelerin reddedilmesini siyasi bir otorite konusu olmaktan daha ziyade aklın mekanizmasına uygun olmamakla açıklamaktadır.⁹¹⁷

⁹¹⁴ Kant, s. 94.

⁹¹⁵ Kant, s. 108.

⁹¹⁶ Kant, s. 108-9.

⁹¹⁷ Kant, s. 109-10.

Kant, mucizeyi, “*işletim yasalarının sebepleri bizim için tamamıyla bilinmez olan ve böyle kalması gereken; dünyada meydana gelen olaylardır.*”⁹¹⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, mucizeler, dünyada doğa düzenine aykırı olarak meydana gelen olaylardır. Bu tür olaylar daha yüksek bir düzene uygun gibi görünmektedir.⁹¹⁹ Kant, demonik ve tanrıci olmak üzere iki tür mucizeden bahsetmektedir. Bununla birlikte o, demonik (iblis veya cinlere ait) mucizeleri ise iyi ruhlar mucizesi olarak “*meleksi*” ve kötü ruhlar mucizesi olarak da “*şeytanî*” şeklinde ikiye ayırmaktadır. Kant, ayrıca günlük hayatta söylem olarak bir mucizeden bahsetmektedir. Örneğin, “*bir doktorun mucize gerçekleşmezse hasta ölecek*” söyleminde olduğu gibi kullanılan mucize kavramı buna örnektir.⁹²⁰

Kant, doğaüstü olaylar olarak nitelendirilen mucizelerin doğada çok sık rastlanılmayan olaylar olduğuna da dikkat çekmektedir. Kant’a göre, alışıldık olmayan bir şey karşısında bir şaşkınlık ve hayret hali ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla doğaüstü bir olay her zaman karşılaşılan sıradan bir olay olsaydı onunla karşılaşıldığında herhangi bir şaşkınlık ve hayret vb. şeyler meydana gelmezdi. Bu yüzden ona göre, mucize olarak nitelendirilen bir olay benzersiz olduğu sürece mucizedir. Bununla birlikte o, bir olayın mucize olarak telakki edilmesinde deneyime - kişinin doğa hakkında bilgi birikimi- de vurgu yapmaktadır. Bu hususta Kant, Locke ile benzerlik göstermektedir ve insanların “*doğanın bilinen düzenine aykırı bir şey karşısında şaşkınlık duyacağını*” ifade etmektedir.

Kant’a göre mucize, doğal olaya karşıttır ve dolayısıyla doğa yasalarına aykırıdır. Bu yüzden bu tür olaylara inanmak aklın bu karşıtlığı görmezden gelmesidir ve aslında bu durum aklın işlevini yitirmesi anlamına gelmektedir. Çünkü aklın temel ilkesi doğanın ve doğa düzeninin varlığıdır. Düzen aklın işleyişini belirlemede etkin rol oynamaktadır. Bu nedenle doğa düzenindeki her kırılma, aklın yani anlama yetisinin gücünü kaybetmesi demektir. Dolayısıyla bunlardan soyutlanmış bir mucize olanaksızdır. Kant’a göre mucize tek bir şartla kabul edilebilir; o da ahlâksal bağlamdır. Bu bağlamda en yüksek ahlaksallık en yüksek varlıkla anlaşılabilir. Ancak bu durumun doğal düzen içerisinde bilinmesi ve dolayısıyla da görülmesi mümkün değildir. Bu nedenle ona göre mucize, dine inandırmak olarak değil, yalnızca ahlaksal bir model olarak kabul edilebilir.⁹²¹

Kant, Roma Katolik Kilisesi’nin “*mucizeler tanrısal bir müdahaledir*” doktrini reddetmektedir. Ona göre tanrısal mucizelerin kavramsal bir çerçevesi çizilebilir, fakat, bu,

⁹¹⁸ Kant, s. 110.

⁹¹⁹ Kant, 1821:PM117 vd.

⁹²⁰ Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 110-12.

⁹²¹ Kant, 1821:PM117 vd.

insan aklında yalnızca genel bir kavram olarak yer edinebilir. Çünkü, o, yalnızca doğal düzenin yasalarının doğrudan ve bağımsız bilgisinin edinilebileceğini düşünmektedir. Ona göre mucize, tanımı gereği, doğa yasalarının ihlal edilmesi olduğu için, insanlar, özel koşullar altında Tanrı'nın doğa yasalarının sapmasına izin verdiğini düşünse bile, bunun sonucu vuku bulan yasa hakkında herhangi bir anlayış söz konusu olamaz. Çünkü akıl bu konuda bir bakıma felçtir.⁹²²

Kant, mucizelerin varlığıyla ilgili elde hiçbir veri olmazsa bile, akıl yoluyla bir mucizenin tanrısal olup olmadığına karar vermenin mümkün olabileceğini düşünmektedir. Ancak o, bu hususta doğrudan ahlâkî referans almaktadır. Ona göre bir mucize ahlâkla çeliştiği an tanrısallığından bahsedilemez.⁹²³

Sonuç olarak, Kant'ın mucize eleştirileri ahlâk-akıl ve deneyim üçgeninde şekillenmektedir. Onun genel olarak Hristiyan mucizelerine ve özel olarak da Katolik mucizelerine dair yaklaşımını şu ifadeleri özetlemektedir: “*Yargıç kilisede mucizelere ne kadar kolay inanırsa inansın, suçlunun şeytana uyduğuna dair iddialarını hiçbir şey söylemiyormuş gibi dinler.*”⁹²⁴ Böylece Kant, artık günümüzde mucizelere inanmanın ve güvenmenin ya da akıllı kullanırken mucizeleri hesaba katmanın bir faydasının olmadığını düşünmektedir.

1.1.6. Thomas Paine’e (1737-1809): Doğa Yasalarının Tersi Oluşumları Olarak Mucize

Aydınlanma dönemi mucize eleştirilerinde radikal mucize eleştirileri ile öne çıkan bir diğer düşünür ise Amerikalı filozof Thomas Paine'dir. (1737-1809). Paine'in mucizelere yönelik eleştirileri “The Age of Reason” (*Akıl Çağı*) adlı eserinde yer almaktadır. Bu çalışmada genel olarak din üzerine düşüncelerini ortaya koyan Paine, Kutsal Kitap araştırmaları sonucunda inanılacak bir dinin akılla temellendirilmesi koşuluyla meşruiyet kazanabileceğini savunmaktadır. Bu yüzden akıl dışı bulduğu hem Eski Ahit'i hem de Yeni Ahit'i ciddi anlamda eleştirmektedir. Bu eleştirilerin başında da bu iki kutsal kitapta anlatılan mucizevî olay anlatıları gelmektedir. Paine, genel olarak mucizeyi doğa yasalarının tersi oluşumlar şeklinde tanımlamakta ve bunların Tanrı tarafından seçilmiş kişiler olan peygamberler vasıtasıyla gerçekleştirildiğini belirtmektedir.⁹²⁵ Ona göre, Kutsal Kitap'ta anlatılan mucize olayları kanıt olarak sadece bu metinleri yazarların söylediklerine dayanmaktadır. Dolayısıyla başkalarının söylemlerinden oluşan şeyler mucize için bir kanıt teşkil etmez. Paine, örneğin, bu hususta

⁹²² Kant, *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*, s. 110-11.

⁹²³ Kant, s.111.

⁹²⁴ Kant, s. 111-12.

⁹²⁵ Thomas Paine, *Akıl Çağı (The Age of Reason)*, Çev. Ali İhsan Dalkıç, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 56.

Bakire Meryem'in nişanlısı Yusuf'la hiçbir cinsel münasebette bulunmadan mucizevî bir şekilde İsa'yı dünyaya getirdiği anlatısını ciddi bir iddia olarak görmekte ve eleştirmektedir. Ona göre bu anlatı ne Meryem ne de Yusuf tarafından herhangi bir şekilde doğrudan söylenmiş ya da kaleme alınmıştır. Bu iddianın tek kanıtı, başkalarının, Meryem ve Yusuf'un böyle bir olayı kendilerine söylediği iddialarıdır. Paine, burada, başkalarının söylemlerine dayanan ancak kesin bir şekilde mucize olarak inanılan duruma karşı çıktığını vurgulamaktadır. Bu hususta Paine, bir bakıma Spinoza'nın Kutsal Kitap mucize eleştirilerini devam ettirmektedir.

Paine, Hristiyan inancını ve İsa'ya dair hikâyeleri pagan mitolojisine dayandırmaktadır. Çünkü ona göre o dönem pagan mitolojileri herkesin inandığı şeylerdir ve nitekim İsa'nın hikâyeleri de bu pagan hikâyeleriyle büyük oranda örtüşmektedir.⁹²⁶ Böylece Paine, aslında Yeni Ahit'te İsa'ya atfedilen mucizeleri sorgulamakta ve eleştirmektedir. Ona göre bu mucize anlatılarının kanıtlanması ise evrensel bir ispat gerektirmektedir. Ancak bu şekilde insanlar İsa'nın mucizelerinin doğruluğunu kabul edebilir ve bunlara inanabilir. Aksi takdirde Yeni Ahit'in ana temasını oluşturan mucize anlatıları tamamen “sahtecilik ve dayatmadan” ibarettir.⁹²⁷

Paine, ayrıca Yeni Ahit'teki mucize anlatılarının pagan mitolojisinden başka Yahudi geleneklerinden de esinlenerek oluşturulduğu düşünmektedir. O, bu düşüncelerini şöyle dile getirmektedir: *“Hristiyan mitoloji üreticileri, bu olgulara dayalı basit anlatımla birlikte, saçmalık ve aşırılığı antik mitolojilerdeki herhangi bir benzerinden farklı olmayan hikâyeyi oluşturmuşlardır. Bir bölüm antik mitolojiden, bir bölüm de Yahudi geleneklerinden esinlenerek bir Hristiyan mitolojisi oluşturulmuştur.”*⁹²⁸ Bu bağlamda Paine, İsa mucizelerinin insanlar üzerinde hayranlık uyandırmak için hem pagan kültüründen hem de Yahudi geleneğinden esinlenerek entegre edildiğini düşünmektedir. Çünkü ona göre duygusal bir coşku ve hayranlıkla dolu bir insan anlatılan olayları sorgulama yetisinden oldukça uzaktır. Ona göre, *“herhangi bir şey ne kadar doğal değilse o kadar hüznü bir hayranlık nesnesi olma yeteneğine sahiptir.”*⁹²⁹ Paine, aynı durumun Eski Ahit için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle Kutsal Kitap, Paine göre, içinde coşku ve hayranlık uyandıran mucizelerin yer aldığı ve kimler tarafından yazıldığı tam olarak bilinmeyen ve bazı kişiler tarafından oluşturulmuş derlemelerdir. Ona göre, insanlar Kilise tarafından bu saçma ve içi boş şeylere (mucizelere) inandırılmışlardır.

⁹²⁶ Paine, s. 7.

⁹²⁷ Paine, s. 9.

⁹²⁸ Paine, s.10-11.

⁹²⁹ Paine, s. 13.

Paine göre, evren doğa yasalarına bağlı nedensellik ilişkisi içerisinde anlaşılabilir. Bu bağlamda mucize bu yasaları aşan bir olgudur. Ona göre, insan anlayamadığı ve bilgi birikiminin yetersiz kaldığı bir olay karşısında doğanın gücü olan bu durumu mucize olarak görmektedir. Bu noktada Paine, birçok aydınlanmacı düşünürle benzerlik göstermekte ancak onun özellikle Hume'un mucize yaklaşımını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ona göre evrenin yapısının bilgisine ulaşılmadıkça her şey olağanüstü ve mucize olarak algılanmaktadır.

Pain, Hıristiyanlıkta -özellikle Katoliklerde- mucizelerin inançta etkin rol oynadığı ve bir inanç esası olduğu düşüncesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre, *“insanları din adı altında kurumlaşan bir sistem ya da düşünceye inandırmak için yaratılan kanıtların tüm biçimleri içinde en tutarsız olanı mucizedir.”*⁹³⁰ Bununla birlikte Pain mucizenin sadece bir gösteriden ibaret olduğunu düşünmektedir. Çünkü Tanrı kendisine inanması için doğa yasalarını aşan gösteriler yapar ve insanlar bunu birkaç kişinin tanıklığında öğrenir. Ona göre, burada inanç, gerçekleştiği iddia edilen mucizevî olaya bağlı olarak değil, mucizeyi gördüklerini iddia eden kişilerin tanıklığına dayanmaktadır. Paine'e göre, bu durum mucizenin kendi içerisinde ne kadar tutarsız olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte o, bir mucizeyi kabul etmenin doğa yasalarına ters bir durumu kabul etmek anlamına geldiğini ve bunun da akla aykırı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle Paine, genellikle dini bir sistemin kanıtları olarak görülen mucizelerin bir uydurma olduğunu ve onlara tanıklık edenlerin de yalan söylediklerini düşünmektedir.⁹³¹

Sonuç olarak, Paine, dinlerde önemli bir yere sahip olan mucize gibi kavramların efsanevi dinlerin mitolojilerinin bir uzantısı olarak tasvir etmektedir. Dolayısıyla o, bu tür şeyleri akla ve doğa yasalarına aykırı olarak kabul etmektedir.

Kısaca değerlendirmek gerekirse, Aydınlanmacı düşünürlerin hepsi genel olarak Hıristiyan inanç öğretilerine ve mucizelere karşı çıkmışlardır. Tanrı-doğa ilişkisi açısından mucizeleri ele alan aydınlanmacı düşünürler, bu bağlamda Tanrı'nın doğasına bağlı olarak açıklanan Katolik mucize kavramını reddederek, meseleyi genellikle doğada pasif bir Tanrı çerçevesinde değerlendirmişlerdir. Aydınlanmacı düşünürlerin mucizelere dair eleştirilerinde bazıları rasyonalist (Spinoza, Hobbes gibi) diğerleri ise deneyci (Hume, Paine gibi) yaklaşımlar sergileseler de hepsi daha çok “mucizelerin doğası” üzerinde tartışmışlar ve aynı sonuca vararak mucizeleri somutlaştıran ve kendi tekelinde toplayan Katolik mucize anlayışını

⁹³⁰ Paine, s. 57.

⁹³¹ Paine, s. 59.

reddetmişlerdir. Böylece, Ortaçağ'da başlayan mucize tartışmaları Protestan hareketle teolojik anlamda soyut bir hal almış ve modern dönemde bu tartışmalar Aydınlanmacı hareketle felsefi boyuta taşınarak rasyonalist ve deneyci (neden-sonuç) düşünceler çerçevesinde tamamen yok sayılmıştır.

Aydınlanmacı düşünürler tarafından hem inanç öğretileri hem de mucizeler konusunda ciddi eleştirilere maruz kalan Hristiyanlık -özellikle Katolik Kilisesi- böylece Reformasyonun devamı niteliğinde Aydınlanma ile bir kırılma daha yaşamıştır. Tabi ki Katolik Kilisesi'nin bu durum karşısında tepkisi gecikmemiştir. Şimdi, bu noktada Kilise'nin bir refleksi olarak Aydınlanma düşünürlerine karşı bazı Katolik teologların yanıtları ele alınacaktır.

1.2. Aydınlanmaya Karşı Katolik Aydınlanma Çabaları ve Mucize

Modernite ile rekabet eden Roma Katolik Kilisesi'nin yeni fikirlerle karşılaşmasının ilk aşamasını Aydınlanma Dönemi oluşturmaktadır. Bu anlamda 18. ve 19. yüzyıllar bir bakıma Katolikler adına Aydınlanmaya yönelik tepkilerin gösterildiği ve bir boyutuyla Katolik Karşı Aydınlanma çabalarının açıkça görüldüğü çağlar olmuştur. Ayrıca Katolikler açısından Aydınlanma hareketleri Kutsal Yazılar konusunda Patristik teolojide bazı temel konularda yeni tarzlara yol açmıştır. Bu dönemde özellikle Katolik teolojik hareketler olarak bilinen Jansenist ve Gallican teolojileri din bilimi ve papalık üzerine yeniden düşünmeyi teşvik etmişler ve Aydınlanmaya karşı yeni teolojiler geliştirmişlerdir. Bu gelişmeler, İkinci Vatikan Konsili'ne kadar Kilise yaşamına damgasını vuracak olan Katolik ultramontanizminin⁹³² yükselişine kadar devam etmiştir.

Katolik teologların ve düşünürlerin çoğu, Aydınlanma konusunda iki nedenden ötürü tereddütlü davranmışlardır. Birincisi, Aydınlanma düşünürlerinin eleştirileriyle vahyin ve Katolik geleneğin güvenilirliğini sekteye uğratması; ikincisi ise, daha da önemlisi, akli, inanç gerçekleri üzerinde bir hakem yapmasıdır.⁹³³ Aydınlanmanın önemli düşünürlerinden olan Spinoza'nın yaklaşımları bu endişeleri doğrular niteliktedir. Bu bağlamda onun Kutsal Kitap çalışmalarında doğaüstü olanı (mucizeleri) dışlaması çoğu Katolik teoloğa göre Hristiyanlığın temellerini yok etme anlamına gelmektedir.⁹³⁴ Spinoza'nın bu düşüncelerini çürütmek için Katolik teologlar metafizik düşüncelerini ve teolojik araştırma yöntemlerini yeniden gözden geçirmek zorunda kalmışlardır. Katolik Aydınlanma sürecinde teologlar, Katolik doktrininin

⁹³² Ultramontanizm, Katolik Kilisesi içinde, Papanın ayrıcalıklarına ve yetkilerine güçlü bir vurgu yapan din adamlarına ait siyasi bir anlayıştır.

⁹³³ Ulrich L. Lehner, "Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815)", *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, ed. Lewis Ayres ve Medi Ann Volpe, Oxford University Press, 2019, s. 596.

⁹³⁴ Bkz. Spinoza, *Teolojik – Politik İnceleme*, s. 119-121.

savunulması için faydalı olan her şeyi Aydınlanmadan çıkarmaya çalışmışlardır. Alman teolog Ulrich Lehner, Katolik teologların çağın entelektüel meydan okumalarıyla dikkatli bir şekilde ilgilenmelerini “Katolik Aydınlanması” olarak değerlendirmektedir.⁹³⁵ Lehner, bu dönemde Katolik yazarların, muhalifleriyle tamamen aynı fikirde olmasalar bile onları anlamaya çalıştıklarını ve hermenötik bir düşünceye sahip olduklarını ileri sürmektedir. Ona göre böyle bir tutuma en iyi örnek, aydınlanmacı polemiklerden kaçınan ve tamamen tartışmacı tavrıyla pek çok düşünür tarafından takdir edilen Fransız Katolik teolog Nicolas-Stylvestre Bergier’dir. Bergier (1718-1790), pek çok varsayımı göz önünde bulundurarak Katolik doktrini eleştiren Aydınlanma eleştirmenleriyle, kendi zeminlerinde mücadele etmeye çalışmıştır. Nitekim Lehner’e göre Bergier, 18. yüzyılda Katolik savunucuların en güçlü ve en sofistike sesi olmuştur.⁹³⁶ Öyle ki, o, Bergier’in “Deism Selfrefuted” (*Deizm’in Çürütülmesi*) adlı eserinin Jean Jacques Rousseau⁹³⁷ gibi önemli Aydınlanma düşünürlerinin eleştirileri arasında yer almasını buna bir kanıt olarak sunmaktadır. Bergier’in aynı şekilde “Certitude of the Proofs of Christian” (*Hristiyan Dayanaklarının Kesinliği*) adlı çalışması da önemli aydınlanma eleştirileri arasında yer almaktadır. Buradan da anlaşıldığı gibi Lehner’e göre, Katoliklik içerisinde de bir Aydınlanma hareketi söz konusudur. Böylece o, bu tür teologların Aydınlanma ile ilgilenen bir Katolik olarak yeni bir model olan Katolik Aydınlanması’na işaret ettiğini savunmaktadır. Ancak hem Rousseau’un eleştiri biçimleri hem de Bergier’in bu eleştiriler içerisinde kendine yer bulma kriterleri dikkate alındığında Katolik Aydınlanma’nın diğer Aydınlanma’dan rasyonalist ve entelektüel özellik bakımından farklı bir yapıya sahip olduğu ileri sürülmektedir.

Katolik Aydınlanma, geleneksel Katoliklik çerçevesinde fakat biraz daha geniş bir yelpazede Trent Konsili’nde ortaya konulan yaklaşımların eklektik biçimde sunulmasıdır. Bu dönemde Katolik teologlar daha çok modern dönem düşünürlerinin eserlerine başvurarak, onları gözden geçirmişler ve onların Hristiyan öğreti geleneğiyle ne derece uyumlu olduklarını değerlendirmişlerdir. Bu davranış onlara karşılaştıkları yeni zorluklar karşısında mevcut kitapları güncelleyebilme avantajı sağlamıştır. Ayrıca Katolik Aydınlanma’da özellikle 19. yüzyılın sonlarında Papa XIII. Leo’nun (1810-1903) da girişimleriyle *Neo-Tomizm* düşüncesi

⁹³⁵ Lehner, “Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815)”, s. 597.

⁹³⁶ Sylviane Albertan-Coppola, *L’abbé Nicolas-Sylvestre Bergier, 1718–1790: des Monts-Jura à Versailles, le parcours d’un apologiste du XVIIIe siècle*, Paris: Champion, 2010.

⁹³⁷ Önemli bir Aydınlanma eleştirmeni olan Rousseau’nun eleştirilerine bakıldığında diğer Aydınlanma düşünürlerinden farklı olarak *rasyonalist* değil *emotivist* (duygucu) bir tavra sahip olduğu görülmektedir. Buna ek olarak o, mekanizme ve entelektüalizme karşı çıkmakta ve bu bağlamda insanın karşısına doğal olanı çıkarmaktadır. (Ferhat Akdemir, “Aydınlanma ve Modernitenin Romantik Eleştirmeni: Jean Jacques Rousseau”, *Ekev Akademi Dergisi*, 14(44), 2010, s. 61-71).

öne çıkarılmıştır. Katoliklerin modern dönemde ana felsefesi olarak da nitelendirilen bu düşünce, Thomas Aquinas teoloji geleneğinin modern bir versiyonudur. Böylece Katoliklerin aydınlanmaya karşı aydınlanma çabası temelinde skolastik (neo-skolastizm) düşünceye yeniden ağırlık verdiğini ifade etmek mümkündür. Bunun yanında Luther'in mucize eleştirilerinin özünü oluşturan Thomist nesnel mucize anlayışından vazgeçme ve onlara öznel ve dini bir anlam verme yaklaşımına⁹³⁸ karşı Kilise'nin tavrının Aydınlanma döneminde de devam ettiği anlaşılmaktadır. Hatta Katolik Kilisesi'nin bu dönemde moderniteye karşı Thomist mucize önermelerini etkili bir silah olarak kullandığı da bir gerçektir. Böylece Aydınlanma düşünürlerinin rasyonalist ve ampirik çerçevede doğadan bağımsız Tanrı yaklaşımıyla mucizeleri reddetme tavrına karşı, Kilise tarafından geliştirilen *neo-Thomistik* felsefe bağlamında doğa ile Tanrı'nın iç içe olduğu ve mucizelerin de bu ilişkinin bir alameti olduğu düşüncesi vurgulanmıştır.⁹³⁹

Aydınlanma düşünürlerinin eleştirileri Kilise'yi oldukça zor duruma sokmuştur. Bu nedenle papalık tarafından yeni oluşturulan *neo-Thomizm* düşüncesi, Katolik teolojisini ayakta tutmak ve zamanın entelektüel sorunlarına cevap vermek için tek uygulanabilir sistem olarak tanımlanmıştır.⁹⁴⁰ Modern dönemde Kilise için böylesine önem arz eden, II. Vatikan Konsili'ne kadar Katolik felsefe okullarında hâkim olan ve hatta günümüzde bile canlılığını sürdüren Thomizm ya da neo-Thomizm felsefesini papalık için bu derece önemli kılan Thomizm'in kendine özgü bazı özellikleridir. Thomizm felsefesinin temel dayanağı olan Aquinas, hem inancın hem de aklın hakikatini keşfettiğini ve aklın zihin üzerinde pratiğiyle Tanrı'nın kendisine ulaşılabilirliğini savunmaktaydı. Çünkü ona göre, inanç ile akıl her ikisi de Tanrı'dan kaynaklandığı için birbiriyle çelişmesi imkânsızdı. Bu bağlamda Thomizm, insanın özgür iradesi üstünde Tanrı'nın rolü, Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi ve lütfu tayin etmesi gibi önermeleriyle diğer teoloji ekollerinden ayrılmaktaydı.⁹⁴¹ Böylece genel inanç öğretileri ve özellikle mucizeler konusunda Aydınlanma düşünürlerinin rasyonalizm ve amprizm çerçevesinde ağır eleştirilerine maruz kalan Kilise bu sıkışmışlığını Thomist düşünceyle giderebileceğini düşünmüştür. Bu nedenle radikal aydınlanmacı eleştirmenlere karşı Kilise, mucizeyi doğanın bir parçası olarak *Tanrı-doğa-açıklanabilirlik*⁹⁴² üçgeninde Aquinas mucize

⁹³⁸ Pawlikowski, "The History of Thinking About Miracles in The West", s. 1232.

⁹³⁹ Lehner, "Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815)", s. 597.

⁹⁴⁰ Gerald A. McCool, *Nineteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method*, New York: Fordham University Press, 1989, s. 9-16.

⁹⁴¹ Alparslan Bayrak, "Thomizm", *Öncül Analitik Felsefe*, Erişim Tarihi: 04 Mayıs 2023, <https://onculanalitikfelsefe.com/thomizm-felsefe-sozlugu/>.

⁹⁴² Thomas Aquinas'ın mucize teolojisinin merkezinde yer alan "doğada henüz sebebi bilinmeyen birçok olayın mucize olarak izafe edilmesi ancak sonrasında bu sebeplerin açıklanmasıyla olayın mucizevi niteliğinin ortadan kalkacağı düşüncesi ve kişinin bilgi birikimindeki eksiklikten kaynaklanan mucize tanımlamaları" gibi tespitlerini

doktrini çerçevesinde ele almıştır.⁹⁴³ Nitekim Kilise'nin bu manevrasında ne kadar başarılı olduğunu gelişmeler ortaya koymuştur.

Lehner, ayrıca Katolik Aydınlanma'nın bazı problemlerine de dikkat çekmektedir. Ona göre, Katolik Aydınlanma'nın en büyük problemi, rasyonalist ve ampirist aydınlanmacılara karşı fazlasıyla özür dileme karakterinde olmasıydı. Ona göre, bu durumu özellikle radikallerin kiliseye saldırılarındaki artış açıkça ortaya koymaktadır. Lehner'e göre bir başka problem ise, Katolik teologların Katolikliği savunmak için modernleşme çabaları veya modernite ile uyum içerisine girme düşüncesi sonucunda ortaya çıkan Katolik teolojisinin özünden -İsa öğretilerinden- uzaklaşma sorunudur. Bu hususta Amerikalı Cizvit teolog Micheal Buckley (1931-2019), "*At the Origins of Modern Atheism*" (*Modern Ateizm'in Kökenleri Üzerine*) adlı eserinde Lehner'in bu düşüncesini destekler mahiyette ifadeler kullanmaktadır. Buna göre Buckley, Katolik teologların özellikle bu dönemde Kristoloji veya soteriyolojiye dair herhangi bir çalışma yapmamalarını Lehner'in iddialarına bir kanıt olarak sunmaktadır.⁹⁴⁴

Lehner, ayrıca Tübingen Üniversitesi ve Katolik filozof Anton Günther'in Viyana okulu gibi birçok Katolik eğitim kurumlarının Katolik Aydınlanma düşünürlerinden etkilendiklerini de belirtmektedir. Hatta ona göre, onların temel düşüncelerinin pek çoğu yirminci yüzyılın başlarında cereyan eden modernite krizinde ve bu yüzyılın reform yanlısı Katolikliğinde yeniden canlanmıştır. Örneğin, bu dönemde ortaya çıkan tarihsel eleştirel İncil tefsir çalışmaları, öze dönüş çabaları (Katolik teolojinin güçlü bir ataerkil temeli için bir çaba), yeni bir teoloji (neo-Thomizm, neo-skolastisizm gibi) ve yeni bir ayin reformu (Tridentine reformu) gibi gelişmeler bu etkiye işaret etmektedir. Aynı şekilde 1940'larda fark edilen Alman Cizvit teolog Benedikt Stattler'in (1728-1797) Katolik teoloji ders kitaplarındaki sistematik taslak ve muhakeme tarzları Katolikler üzerinde bu etkinin daha da derinleştiğini göstermektedir.⁹⁴⁵

Lehner, Katolik Aydınlanmacı teologlardan özellikle İtalyan Katolik teolog Giambattista Vico (1668-1774) ve Fransız Katolik teolog Nicholas Malebranche (1638-1715) gibi isimlere vurgu yapmaktadır. O, bilhassa Malebranche'yi Aydınlanma Katolikliğinin en özgün filozofu olarak tasvir etmektedir. Malebranche, "Search After Truth" (*Gerçeği Arayış*) adlı eserinde beden ve ruh arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmış ve bu bağlamda *Occasionalism* (Rastlantısalcılık) adıyla yeni bir teori geliştirmiştir. Buna göre Malebranche, occasionalizm teorisi bağlamında çözüm için algıda, zihinde bir değişiklik olmadığı ve iradenin

"açıklanabilirlik" ilkesi biçiminde deşifre edildiğinde onun mucize doktrininin akılda daha iyi kalabileceği kanaatindeyiz. (Bkz. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, 1258/64, 3.101.2.).

⁹⁴³ Önceki dipnot için bkz. Aquinas, *Summa Theologica*, PL, 82: 893; 1a. 100.6.

⁹⁴⁴ Michael J. Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, New Haven: Yale University Press, 1987, s. 128-30.

⁹⁴⁵ Lehner, s. 598.

de etkili olmadığını düşünmektedir. Ona göre, her şeyin yaratıcısı ve hareket ettiricisi olan Tanrı tüm bunları zihne bir irade olarak sunmaktadır. Ancak Tanrı bunları her zaman mucizevî bir müdahale ile değil genel iradesiyle yapmaktadır. Malebranche, böylece occasionalizm teorisi ile yaratılmış maddelerin, olayların etkin nedenleri olamayacağını savunan nedensellik teorisine karşı, tüm olaylara doğrudan Tanrı'nın neden olduğu düşüncesini savunmaktadır. Buna göre, mucizelere dair nedenselci bir akıl yürüterek bunları tabiat yasalarının bir ihlali olarak gören ve reddeden Bacon, Hobbes, Spinoza ve sonrasında da Hume gibi radikal düşünörlere bir cevap niteliğinde Malebranche, mucizeleri, neo-Thomist düşünce bağlamında her şeyin yaratıcısı mutlak Tanrı anlayışı çerçevesinde, bunların Tanrı'nın tek müsebbibi olduğu olaylar olarak açıklamaktadır.⁹⁴⁶ Katolik Aydınlanma'da Malebranche'nin ilahi inayet teorisi Katolik mucize inancını radikal eleştirmenlere yani deistlere karşı savunmada etkili olarak kullanılmıştır. Esasında yeryüzünde nedenselliğı yok sayan bu teori, daha sonra dünyada ilahi müdahale düşüncesinin azalmasına yol açmıştır. Nitekim bazı Katolik aydınlanmacı teologlar bu teoriye ilgi göstermeye devam etmiştir. Malebranche ayrıca, kendi felsefesinde inanç ve aklı tahsis ederek, Hristiyanlık karşıtı olarak gördüğü skolastikliğe karşı sistematik bir teori de geliştirmiştir.⁹⁴⁷

Katolik Aydınlanma'da, Malebranche'nin yakın takipçisi olarak bilinen Barnabite kardinali Sümböl Sigismond Gerdil (1718-1802), doğa yasalarını ilahi düzenin bir etkisi olarak görmekte ve radikal eleştirmenlerin ileri sürdükleri maddenin kendisinde var olan her türlü hareket ve yaşam ilkesine karşı çıkmaktadır. Böylece o da, yakın takipçisi olduğu Malebranche ile benzer şekilde doğa yasalarını Tanrı'nın bir sistemi olarak açıklamış ve mucizeleri de bu sistemin bir parçası olarak değerlendirmiştir.⁹⁴⁸ Ancak Claude Buffier (1661-1737) ve René Joseph Tournemine (1661-1739), gibi Cizvit teologlar, Gerdil'in bu düşüncelerinin daha da ötesine geçerek Locke, Newton ve Malebranche gibi düşünörlerin teorilerini yeni bir sentezde birleştirmeye çalışmışlardır. Bu yeni eklektik sistem ile Cizvit teologlar, neo-Thomizm teorisinin epistemolojik bir revizyonunu sağlamayı amaçlamışlardır. Bu senteze göre, Tanrı düşüncesinin dahi, takdirin takdiri ile meydana gelen duyusal algıdan türediğı ileri sürölmektedir. Dahası, Tanrı düşüncesi eğer duyulardan türetilmişse, o zaman radikal eleştirmenler tarafından çok kolay bir şekilde çarpıtılabilir. Bu ise özellikle radikal eleştirmenlerin ilk günah doktrinine ve ardından gelen insanın Tanrı'nın kusursuz doğal

⁹⁴⁶ Patrich Riley, “Malebranche’s Moral Philosophy: Divine and Human Justice”, S. Nadler, ed. The Cambridge Companion to Malebranche, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, s. 220-61.

⁹⁴⁷ Andrew Pyle, *Malebranche: Arguments of the Philosophers*, London: Routledge, 2003, s. 291-304.

⁹⁴⁸ Hyacinthe S. Gerdil, *The Anti-Emile: Reflections on the Theory and Practice of Education against the Principles of Rousseau*, Çev. William A. Frank, South Bend: St Augustine’s Press, 2011.

bilgisine ulaşmadaki başarısızlık eleştirileriyle büyük oranda örtüşmektedir. Bu yüzden Cizvit teologlar, bu eleştiriler karşısında Tanrı'nın kimliği ve sistemi hakkında vahiy inancının gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Öte yandan radikal eleştirmenler ve bazı ılımlı Katolik aydınlanmacıların vahyi inkâr etme ya da vahye inancı aza indirme girişimleri artmıştır. Bu yeni sentez, Katolik teologları yeni teolojiler üretmeye sevk etmiştir. Yeni Cizvit sentezi böylece pek çok Katolik teoloğu ilk günah ve diğer Kilise doktrinleri için deneysel kanıtlar bulduklarına inandırmayı başarmıştır. Örneğin, Fransa'da Aydınlanma Katolikliğini temsil eden İrlandalı teolog Luke Joseph Hooke (1716-1796), yeni Cizvit sentezinden etkilenerek, "Principles of Natural and Revealed Religion" (*Doğal ve Vahiy Dinin İlkeleri*) adlı eserinde yeni bir teoloji geliştirmiştir. Hooke, özellikle doğa yasalarının, bireylerin kendi özgür iradeleriyle Tanrı tarafından belirlenen yasalara uymalarını sağlayacak şekilde tasarlanması gerektiğini savunmuştur. Böylece Hooke da çağdaşlarının çoğu gibi doğa yasalarını Tanrı'nın bir sistemi olarak görmüş ve mucizeleri de bu sistemin bir parçası olarak kabul etmiştir. Hooke, ayrıca bir vahiy ölçütü geliştirerek Katolik savunuculuğunda yeni bir mucizeler ve kehanetler teorisi sunmuştur. Katolik Aydınlanma'da Hooke'un çalışmaları, Newton fiziğini⁹⁴⁹ Katolik teolojisine entegre etmeye ve böylece bilim ile dini uzlaştırmaya yönelik cesur girişimler olarak tasvir edilmektedir.⁹⁵⁰

Katolik Aydınlanma çerçevesinde Kilise'ye bağlı Benedikten Tarikatı'na mensup bazı teolog ve din adamlarından da söz etmek mümkündür. Örneğin, Almanya'da Benedikten rahip Ulrich Weiss (1713-1763), "On the Improvement of the Human Intellect" (*İnsan Zekasının İyileştirilmesi Üzerine*) adlı eserinde radikal eleştirmenler ile Katolikliği uzlaştırmak amacıyla

⁹⁴⁹ Newton Hareket Yasası olarak da bilinen Newton fiziği, tamamen sabit ve mutlak bir referans çerçevesi (reference frame) varsayımına dayanmaktadır. Buna göre, tüm evrende mutlak bir şekilde stabil bir nokta olduğu kabul edilmektedir. Newton, doğada meydana gelen birçok olayı Newton fiziği içinde *Eylemsizlik yasası-Dinamiğin temel prensibi yasası* ve *Etki-tepki yasası* olmak üç temel yasa çerçevesinde açıklamaktadır. Bu bağlamda doğada meydana gelen her olayın bir açıklaması olduğu varsayımı öne çıkarılmaktadır. Buna göre olağanüstü görülen, açıklanması mümkün olmayan ve benzersiz olaylar olarak nitelendirilen mucizelerin böylece doğada doğal olarak entegre edilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Zaten Hooke olmak üzere birçok Katolik Aydınlanmacı teoloğun Cizvit yeni sentezi içerisinde neo-Thomist teori bağlamında Katolik teolojisini ve özellikle mucize doktrinini Newton fiziği ile uzlaştırma girişimi dikkat çekmektedir. Çünkü bir noktada Thomist teorisinin doğa olaylarının açıklanabilir önermeleri Newton fiziği ile kesişmektedir. Bunun ise her iki teorisinin kökeninde Aristotelesçi yaklaşımların etkisinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Çünkü özellikle Thomas Aquinas'ın teolojisinde Aristocu bir etkiye rastlamak mümkündür. Bu durumun aynı şekilde Newton için de geçerli olduğu ileri sürülmektedir. (Bkz. Metin Aydın, "Tanrı'ya İnanmayan Mutlu Olamaz Mı: Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas", *Felsefe/Düşünce Dergisi*, 2(74), 2021, s. 199-227; Eyüp Erdoğan, *Aristoteles'ten Newton'a: Paradigmatik Bilim Tarihi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009).

⁹⁵⁰ Thomas O'Connor, *An Irish Theologian in Enlightenment France: Luke Joseph Hooke*, İrlanda: Four Courts Press, 1995, s. 1714-96; Gerhard Heinz, *Divinam christianae religionis originem probare: Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1984, s. 163-71.

Kantçı teoriyi öngören bir rasyonalizm ve amprizm sentezi tasarlamıştır. (1747).⁹⁵¹ Bu nedenle 18. yüzyılın sonlarında Kant'ın eleştirel çalışmalarını destekleyenlerin başında özellikle Katolik teologlar gelmektedir. Örneğin, Benedikten rahip ve teolog Maternus Reuss (1751-1798), Kant'ın ateizmin kanıtlanamayacağını ortaya koyduğunu ve gerçek inanca yer olduğunu ispatladığını düşünmektedir. Bu nedenle Reuss, onun felsefesinin Katolikler arasında otantik bir Hristiyan felsefesi olarak kabul edildiğini belirtmektedir.⁹⁵² Kant'ın daha orijinal yorumcularından biri olarak bilinen Benedikten rahip ve teolog Ulrich Peutinger (1751-1817), “Religion, Revelation and the Church Foundin Pure Reason” (*Saf Akıl Bulan Din, Vahiy ve Kilise*) adlı eserinde Kant hakkında daha da ileri giderek onun sisteminin şüpheciliği aştığını ve kategorileri insan muhakemesinin yasaları olarak gösterdiği için insanlığın en önemli felsefi başarıları arasında yer aldığını aktarmaktadır.⁹⁵³

Alman Cizvit teolog Benedict Stattler ise Katolik Aydınlanmasında sistematik taslak ve muhakeme tarzları ile Katolik teolojisine önemli ölçüde etki etmiştir. 18. yüzyılın en önemli teologlarından olan Stattler, özellikle Alman rasyonalist düşünür Christian Wolff'tan (1679-1754) etkilenerek, onun matematiksel yöntemiyle Katolik felsefesini ve teolojisini entegre ederek Katolikliği yeniden inşa etme çabası içerisinde olmuştur. Böylece Stattler'in, René Descartes, Leibniz, Locke ve Hume koridorunda dolaşan yeni Cizvit sentezine benzer bir konsepte dayanan eklektik ve amprik dogmatizmi, açık ilkelerin ve kavramların kesin açıklamalara, ikna edici gösterilere ve tüm doktrinlerin doğru, zincir benzeri bağlantılarına izin vereceğini savunmaktadır. Stattler, çalışmalarında argümanlarını daha çok olasılık, gerçeklik ve zorunluluk biçimlerine göre düzenlemiştir. O, ayrıca *Loci Theologici*⁹⁵⁴ teriminde, skolastik teologları, filozofları, akılcıları ve tarihin otoritelerini “makul teoloji” (*reasonable theology*) adlı yeni bir kategoride birleştirmeyi başarmıştır. Onun için teoloji, yeterli nedenlerini göstererek amacına iç görü veremeyen bilimsel bir disiplin haline gelmiştir. Dolayısıyla akıl yoluyla mucize gibi olağanüstü olayların ve gizemlerin kendilerine değil, sadece rasyonel kısımlarına ulaşılabilir. Yani Stattler, radikal eleştirmenlerin aksine aklın her şeyi açıklamada

⁹⁵¹ Benedikten rahip ve teolog Weiss'in ayrıca özellikle 20. yüzyıl modernitesinde öne çıkan ve Katolik Kilisesi tarafından büyük bir problem olarak görülen “Kuantum Fiziği” teorisi üzerine *Quantum Dissipative Sitems* (Kuantum Dağıtıcı Sistemler) adlı bir çalışma yaptığı da görülmektedir.

⁹⁵² Lehner, “Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815)”, s. 191-93.

⁹⁵³ Lehner, s. 201-3.

⁹⁵⁴ Luther'in Alman ve Avrupa reformuna katkıda bulunan Alman filozof Philip Melanchthon (1497-1560) tarafından Protestan dogmatik sistemlerine uygulanan ve 17. yüzyıla kadar pek çok kişi tarafından korunan bir terimdir. Aynı zamanda, Katolik teolojisinde kullanılan ve genellikle Melchor Cano'ya atfedilen ve bugün hala kullanılmakta olan farklı hizmetlerden yararlanan sıralamanın bir yolu olarak düşünülmektedir. (Johann Gerhard, *Logi Theologici*, New York: Nabu Press, 2011).

yetersiz kalabileceğine vurgu yapmaktadır.⁹⁵⁵ Bu bağlamda o, teolojinin, vahyin doğal olarak belirli unsurlarının bir bilimi haline geldiği düşüncesini bir kez daha vurgulamıştır. Ona göre, mucizeler için ancak bunların çelişmezlikleri ve dolayısıyla var olma olasılıkları gösterilebilir. Stattler'in bu yöntemi açıkça onun radikal eleştirmenlerle uzlaşma çabası içerisinde olduğunu göstermektedir. (Ruhstorfer 2003: 195). Aydınlanma Dönemi'nde Katolik teolojinin rasyonalizmin yanı sıra mistik teolojiden de etkilendiği ileri sürülür. Bu dönemde öne çıkan Fransız metafizikçi Léger Marie Deschamps, “aydınlanmış ateizm” (*Fr. athéisme éclairé*) olarak tanımladığı mucizeleri kökten yok sayan farklı bir felsefe sistemi meydana getirmiştir.

Görüldüğü üzere Katolik Aydınlanmacılar, modernite kültürü ve bu dönemin getirdiği bilim ile uzlaşmanın yollarını bulma çabası içerisinde olmuşlardır. Ancak Papalık böyle bir tutum içerisinde olmamıştır. Çünkü 18. yüzyılın papaları Aydınlanma düşünürlerine ve düşüncelerine büyük oranda karşı çıkmış ve sert bir tavır sergilemiştir. Papalığın bu yaklaşımının ana gerekçesi ise modernite kültürünün ve fikirlerinin Katolik teolojii, ahlâkı ve genel olarak Kilise'yi etkileyerek tehlikeye atacağı endişesidir. Ancak Papalık tarihinde bu konuda bir istisna olarak sadece Papa XIV. Benediktin'in (1675-1758) vasiyetinde de belirtildiği üzere Kilise ile modernite arasında verimli bir diyalog kurulabileceği dikkat çekmektedir. Benediktin yakın arkadaşı İtalyan Katolik papaz Antonio Muratori ise (1672-1750), kutsama ve kanonlaştırma konusundaki akademik çalışmasında adayların azizlik için mucizevî eylemlerden ve mistik deneyimlerden çok onların kahramanca erdemli davranışlarına vurgu yapmıştır. Buradan da anlaşıldığı gibi Benediktin modernite ile uyum içerisinde olmak istemiş fakat ne mucizelerden ne de diğer mistik deneyimlerden tamamen vazgeçmiştir.⁹⁵⁶

Papalık, bu dönemde insan iradesini Tanrı iradesinin önüne geçiren, insanın özgür iradesini savunan hümanist bir teolojii benimseyen Jansenistlerle de ciddi mücadele içerisinde olmuştur.⁹⁵⁷ Katolik bir teolojik hareket olan Jansenizm 18. yüzyıl Kilise teolojisi üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Jansenizm bu dönemde özellikle ilk Kilise Babaları'nın ruhuna uygun bir Kilise reformu, adem-i merkezîyetçi bir Kilise hükümeti, ahlâkî katılık, daha iyi eğitim ve ruhban sınıfı için ücret, ruhban sınıfından olmayanların pratik eğitimi ve bireysel dini uygulamalara yönelik belirli bir özgürlük ve ayinlerde yerel dilin kullanımı gibi düşünceleri ile öne çıkmıştır. Katolik Kilisesi ise, tüm bu gelişmeler karşısında İncil çalışmalarına ağırlık

⁹⁵⁵ Franz Scholz, *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*, Freiburg: Herder, 1957, s. 46-51.

⁹⁵⁶ Mario Rosa, “The Catholic Aufklärung in Italy”, *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, ed. U.L. Lehner ve M. Printy, Leiden: Brill Academic Pub, 2010, s. 232-33.

⁹⁵⁷ Osman Şahin ve İskender Oymak, “Fransa’da Jansenizmin Gelişimi ve Sonu”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32(1), 2021, s. 251-64.

vermiş, kiliselerde ayinlerle ilgili yeni yöresel ritüeller üretilmiş ve reform düşüncesinde olan Katolik teologların bu düşüncelerini değiştirmelerine yönelik dergiler çıkarılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede Kilise tarafından yerel dilde ayin ve kutlamalar yapılmasına ilişkin izin verilmiştir. Ancak Katolik Kilisesi'nin tüm bu adımları moderniteye karşı istenilen sonucu vermemiş ve radikal teologların Kilise'ye eleştirileri daha da artmıştır. Papalık bunun üzerine Hristiyan kiliselerinin yeniden birleşmeleri için ekümenik bir diyalog yani konsil toplama arayışı içerisine girmiştir.⁹⁵⁸

Kökene reformasyona kadar dayanan modernite sürecinde Katolik Kilisesi'nin reform hareketleri ile mücadelede Fransiskanlar, Benediktinler, Lazaristler, Redemptoristler ve özellikle de Cizvitler olmak üzere kendi bünyesinde oluşturduğu tarikatları etkin olarak kullandığı görülmektedir. Ancak Papalığın bu tarikatlar içerisinde özellikle Cizvit Tarikatı'nı modernitenin hemen hemen her safhasında devreye soktuğu dikkat çekmektedir. Cizvitler'in bu süreçte Kilise'ye katkılarını kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Katolik Kilisesi'ne karşı yapılan Reformlarda ve sonrasındaki gelişmelerde Katolikliğin zarar görmesini engellemek için Cizvitler öne çıkmaktadır. Bu bağlamda özellikle Kilise'nin Karşı Reformu ve sonrasında Katolikliğin çeşitli ülkelerde yayılmasında ve nüfuz elde etmesinde en önemli katkıyı hiç şüphesiz Cizvitler sağlamıştır. Özellikle Trent Konsili ile kendisini bir reformasyon sürecine sokan Katolik Kilisesi, doktrinlerini yineledikten sonra kilise içi suistimalleri ve eksiklikleri gidermek için büyük çaba harcamıştır. Papa III. Paul, hem Reform sürecinde ortaya çıkan bu tür problemleri gidermek hem de Katolikliğin bekasında etkili bir yapı olacağını düşündüğü için İñigo Lopez de Loyola'nın 1534 yılında kurmuş olduğu Cizvit Tarikatı'na 1540 yılında onay vermiştir. Protestan hareketin yayıldığı Batı ülkelerinden İspanya ve İtalya gibi Katolik ülkelerde kurulan engizisyon mahkemeleri bu hareketi daha kolay bastırmıştır. Fakat, Protestanların sayıca fazla olduğu ve daha etkili olduğu ülkelerde bu mahkemelerden beklenen verim elde edilememiştir. İşte bu noktada Cizvitler bu bölgelere gizlice sızarak, bürokrat tebaaya yakınlaşmaya çalışmış ve halkı tekrar Katolikliğe kazandırmaya gayret etmişlerdir. Kilise, etkisini büyük oranda kaybettiği güney Almanya başta olmak üzere Polonya, Avusturya, Bohemya ve Macaristan gibi ülkelerde Cizvitler'in bu çabaları sayesinde nüfuzunu tekrar elde etmiştir.

Cizvitlerin Katolik Kilisesi'ne itaati hakkında Ali İsa Güngör, *Tanrı'nın Şövalyeleri Cizvitler* adlı eserinde “ölü gibi itaat”⁹⁵⁹ kavramına dikkat çekerek, bu tarikatın üstlerine ne kadar sadık olduğunu açıkça vurgulamaktadır. Cizvitler'in “*amaç, araçları meşru kılar*” ilkesi

⁹⁵⁸ Lehner, s. 606-8.

⁹⁵⁹ Güngör, *Tanrı'nın Şövalyeleri Cizvitler*, s. 63.

çerçevesinde Protestanlığa karşı Katolik Kilisesi'ni ve öğretilerini dört bir yana yaymak için her türlü legal ve zaman zaman illegal yöntemlere başvurduğu belirtilmektedir.⁹⁶⁰ Cizvitler, Avrupa'da ve Avrasya'da modern dünyayla uyum stratejisi içerisinde “*kendilerini insanların yeteneklerine uyarlamak*” ve “*popüler kültürü yarı yolda karşılamak*” sloganları başlığı altında kararlı bir şekilde Katolik kutsallığını ve mucize öğretilerini yaymaya çalışmışlardır.⁹⁶¹ Cizvitler'in özellikle Katolik mucizelerine ilişkin söylemlerinin çok yoğun olduğu, Samuel Harsnet ve Richard Sheldon gibi bazı Protestan teologların onlar hakkında kullandığı “*mucize iddia eden yalancılar ve sahtekârlar*” gibi ifadelerinden anlaşılmaktadır.⁹⁶²

Kilise, Protestanlarla uğraşırken aynı zamanda Fransa'da Katolik Kilisesi içerisinde ortaya çıkan ve heterodoks olarak adlandırılan Jansenistler gibi gruplarla da mücadele etmeye başlamıştır. 1600'lü yıllarda Katolik Kilisesi hiyerarşisi, artan mucize iddialarının doğrulanması için doktriner ortodoksluk veya pastoral denetim adıyla bir dizi uygulamalar başlatmıştır. Ancak Jansenistler Kilise'nin bu denetimlerine tabi olmayı reddetmişlerdir. Bunun üzerine Kilise, Cizvitler'i bu grupla mücadele etmesi için devreye koymuş ve ciddi anlamda desteklemiştir. Bununla birlikte hem Kilise hem de Cizvitler, bunların mucize inançlarından bilhassa lütuf doktrininden büyük oranda etkilenmiştir. Öyle ki bu doktrin hem Kilise hem de Cizvitler için oldukça ufuk açıcı olmuştur. Bu doktrin mucizelerin yardımcı olabileceği içsel yaşamda doğaüstü lütfun nasıl işlediğiyle ilgilidir.⁹⁶³

Cizvit teologlar, Katolik mucize öğretilerini Protestanlara karşı ciddi anlamda savunmuşlardır. İngiliz tartışmacı John Floyd (1572-1649), Protestanlara ve mucize anlayışlarına karşı çıkarak, onları “*İncil'in (Gospel) temellerini sarsan gök gürültüsü*” olarak ifade etmektedir.⁹⁶⁴ Böylece Floyd, Katolik mucizelerini doğrudan İncil'le özdeşleştirmiş ve bunları eleştiren Protestanları da İncil'e karşı çıkmakla suçlamıştır. Bazı Cizvit teologlar mucizeleri, Katolik doktrin ve uygulamalarının doğruluğuna bir kanıt olarak Kutsal metinlerden daha üstün tutmuşlardır. Örneğin, asıl adı McGillacuddy olan İrlandalı Cizvit teolog ve yazar Richard Archdekin, bu hususta şunları ifade etmektedir: “*her mezhep İncil metnini kendi avantajlarına çekebilir, ancak Rab işlerle konuştuğunda... bunlar tartışılmaz.*” Böylece Archdekin, İncil'in her yoruma açık olduğuna ve buna karşın mucizelerin ise daha net

⁹⁶⁰ Server Tanilli, *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş*, İstanbul: Say Yayınları, 1991, s. 130.

⁹⁶¹ David Gentilcore, “Missionary Strategies, Methods and Impact in the Kingdom of Naples, 1600-1800”, *Journal of Ecclesiastical History*, 45(2), 1994, s. 269-94.

⁹⁶² Samuel Harsnet, *A Declaration of Egregious Popish Impostures*, London: Londra University Press, 1606, s. 46; Richard Sheldon, *Survey of The Miracles of The Church of Rome*, London: Londra University Press, 1616, s. 88.

⁹⁶³ Del Colle, “Miracles in Christianity”, s. 243.

⁹⁶⁴ Hugh Chisholm, ed., “John Floyd”, *Encyclopedia Britannica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1911, s. 573.

olduğuna dikkat çekerek mucizelerin üstün olduğunu düşünmektedir.⁹⁶⁵ Bununla birlikte Edward Worsley gibi teologlar ise, mucizelerden Tanrı'nın “*okunaklı karakterleri*” ve “*gerçeğin mühürleri ve imzaları*” olarak söz etmektedir.⁹⁶⁶ Cizvitler, ayrıca Katoliklerin azizler kültü mucizelerini savunmakla kalmayıp doğrudan kendileri de bu tür mucize anlatılarında bulunmuşlardır. Bu konuda, İspanyol Cizvit Pedro de Ribadeneira'nın *Life of Ignatius Loyala* (Loyala'lı Ignatius'un Hayatı) adlı çalışmasında bu tür bir mucize anlayışından bahsedilmektedir. İlk kez İngilizceye çevrilen bu eserde, Ribadeneira'nın kalıntıları, cübbeleri ve diğer eşyaları (portreleri ve ismini taşıyan kağıtlar) ile ona izafe edilen mucizeler aktarılmaktadır.⁹⁶⁷ Bu eserde bazı Cizvit kilise mensuplarının aziz olarak ilan edildiği ve bu kişilerin cesedine birtakım mucizevî nitelikler izafe edildiği de belirtilmiştir.⁹⁶⁸

Tüm bu bilgiler çerçevesinde 16. ve 17. yüzyıllarda Katolik Kilisesi'nin kendisine aykırı gördüğü gruplara ve düşüncelere karşı Cizvit Tarikatı'nı etkin bir şekilde kullandığı görülmektedir. Cizvitler, Katolik öğretilerini ve mucize inancını hem Protestanlara hem de Jansenistler gibi bazı Katolik gruplara karşı kararlı bir şekilde savunmuşlardır. Katolik Kilisesi'nin Cizvit Tarikatı'yla iyi ilişkileri 18. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Ancak Cizvitlerin birçok ayaklanmalara ve skandallara sebep oldukları gerekçesiyle 1773 yılında Papa XIV. Clement tarafından resmen feshedilmiş ve faaliyetleri yasaklanmıştır. Cizvitler yer altına çekilerek kırk yıl boyunca faaliyetlerini gizlice yürütmüşlerdir. Nihayet 1814 yılında Papa VII Pius Cizvit Tarikatı hakkında verilen kararı geçersiz kılmış ve tarikat yeniden ayrıcalıklı hale getirilmiştir. Papalığın bu kararı üzerinde doğrudan modernite ve Aydınlanma Hareketleri etkili olmuştur. Sonuçta Kilise, hem radikal eleştirmenlere hem de Jansenistlere karşı Cizvitleri yeniden etkin olarak kullanmaya başlamıştır.⁹⁶⁹ Örneğin Cizvit teologlardan Micheal Buckley (1931-2019), “At the Origins of Modern Atheism” (*Modern Ateizm'in Kökenleri Üzerine*) adlı çalışmasında Katolik teologların özellikle Aydınlanma döneminde Kristoloji veya soteriyolojiye dair herhangi bir çalışma yapmamalarını eleştirmiş, Kilise'ye bu yönde biran önce gerekli adımların atılması uyarısında bulunmuştur.⁹⁷⁰ Yine, Benedikt Stattler (1728-1797) gibi Cizvit teologların Katolik teoloji ders kitaplarındaki sistematik taslak ve muhakeme tarzlarıyla yaptıkları katkılar bu dönemde Cizvitler'in rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

⁹⁶⁵ Richard Archdekin, *A Treatise of Miracles*, Louvain, 1667, s. 9.

⁹⁶⁶ Edward Worsley, *A Discourse of Miracles Wrouht In The Roman Catholick Church*, Antwerp, 1676, s. 4.

⁹⁶⁷ Pedro de Ribadeneira, *The Life of The Holy Patriarch St. Ignatius of Loyola, author, and founder of The Society of Jesus*, Çev. S.T.M. Walpole, London: English College Press, 1616, s. 358.

⁹⁶⁸ Richard Challoner, *Memoirs of Missionary Priests*, London: Londra University Press, 1741, s. 38.

⁹⁶⁹ “Pierre-Jean de Smet: Jesuit missionary”, Britannica, Erişim Tarihi: 09 Mayıs 2023, <https://www.britannica.com/biography/Pierre-Jean-de-Smet>.

⁹⁷⁰ Buckley, *At the Origins of Modern Atheism*, s. 128-30.

2. Roma Katolik Kilisesi'nin Korumacı Yaklaşımı: I. Vatikan Konsili ve Mucize (1869-1870)

19. yüzyılın sonlarına doğru Katolik Kilisesi ile modernizm arasında yaşanan gerilimin artması Kilise'yi bir konsil düzenleme arayışına itmiştir. Böylece papalık, ortaya çıkan yeni birtakım sorunları çözmek için I. Vatikan Konsili'ni toplama kararı almıştır. Bu bağlamda Papa IX. Pius'un çağrısıyla 8 Aralık 1869 tarihinde I. Vatikan Konsili (Lat. Concilium Vaticanum Primum) toplanmıştır. Konsil'de çoğunlukla Roma Katolik Kilisesi'nin modern dünya ile nasıl ilişki kurması gerektiğine dair konular üzerinde durulmuştur. Bu noktada konsilde Kilise'nin daha çağdaş ve açık bir tutum benimsemesine ve modern dünya ile diyaloga girmesine vurgu yapılarak, kilisenin kendini güncellemesi gerektiği ifade edilmiştir. Ancak Kilise, bu önerilerin aksine “*Papa'nın üstünlüğü ve yanılmazlığı*” ile ilgili kararlar alarak otoriter tutumunu devam ettirmiştir.⁹⁷¹ Böylece Roma Katolik Kilisesi'nin kendini yenileme söyleminin bir vaatten başka bir şey olmadığı anlaşılmıştır.⁹⁷²

Konsil sürecinde genel olarak, Katolik doktrin, ibadet ve kilise yönetimi gibi konular ele alınmıştır. Bu kararlar içerisinde doğrudan mucizelere dair bir ifade kaydedilmemiştir. Ancak, konsil sonrasında oy birliğiyle kabul edilen ve 24 Nisan 1870'te Papa IX Pius tarafından yayımlanan Katolik inancına ilişkin I. Vatikan Konsili'nin dogmatik yasası olan *Dei Filius*'ta mucizelere dair ifadeler yer verilmiştir. Ancak bu ifadeleri ele almadan önce konsil öncesi gelişmeler hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

2.1. Konsil Öncesi Gelişmeler

17. ve 18. yüzyıllarda başlayan Aydınlanma Hareketleriyle birlikte ortaya çıkan özellikle rasyonalist materyalizm, pozitivizm ve deizm gibi felsefi akımlar, modernite ile Katoliklik arasındaki ilişkiyi daha da sertleştirmiştir. Alman teolog Gary Leasy (1940-2008), bu durumu, Kilise'nin modernizm ile öldürücü çarpışması olarak nitelendirmektedir. Bu dönemde mucizelere dair değerlendirmeler bilhassa bu felsefi akımlar ve amprik bilimlerin gelişimiyle farklılaşmaya başlamıştır. Bu bağlamda Hristiyan mucizelerine yönelik eleştiriler hızla artmıştır. Hatta bu eleştiriler Hristiyan dünyasında birtakım gerilimlere, tartışmalara ve bazı kopmalara yol açmıştır.

⁹⁷¹ Ali İsmail Güngör, *Vatikan: Misyon ve Diyalog*, 1. Baskı, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 2016, s. 45-6; Council Fathers, “Decrees of the First Vatican Council”, *Papal Encyclicals* (blog), Erişim Tarihi: 21 Nisan 2023, <https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum20.htm>.

⁹⁷² Geniş bilgi için bkz. Mürsel Özalp, “Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve I. Vatikan Konsili: Taraflar, Tartışmalar ve Ultramontanizmin Zaferi”, *KATÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), 2014, s. 115-145.

I. Vatikan Konsili'ne zemin hazırlayan tartışmalara ve mucize eleştirilerine kısaca değinmek yararlı olacaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi 17. yüzyıl mucize eleştirmenlerinden özellikle Blaise Pascal ve Baruch Spinoza gibi düşünürler öne çıkmaktadır. Fransız filozof Blaise Pascal (1623-1662), mucizelerin bir tür delil olmaktan ziyade bunların “Tanrı’dan bir işaret” olarak tasavvur edilmesini önermektedir. Ona göre, mucizeler, inananlar için oldukça açıkken, inanmayanlar için ise belirsiz bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle o, mucizelerin kabulü veya reddinin, Tanrı’ya karşı daha genel bir tutuma ve öznenin gerçeğe açıklığına bağlı olduğunu savunmaktadır.⁹⁷³ Spinoza ise, doğa kanunlarının değişmez olduğunu ve istisnasız işlediğini düşünerek, mucizeleri “bu kanunları ihlal etmek” olarak düşünmekte ve buna bağlı olarak mucizeleri reddetmektedir. O, ayrıca Tanrı ile dünya arasında gerçek bir fark olmadığını ve bu nedenle Tanrı’nın dünyaya mucizeler aracılığıyla girmesinden bahsetmenin mantıksız olduğunu düşünmektedir.⁹⁷⁴ Böylece Spinoza, tipik bir teist önerme sergilemektedir.

18. yüzyıla gelindiğinde mucizelere dair daha çok ampirst önermeler öne çıkmaktadır. 17. yüzyıl İngiltere’sinde ortaya çıkan amprizm (deneycilik) mucizeleri reddetmek yerine doğrulandıkları takdirde dini destekleyebileceğini ve Tanrı’nın bir işareti olarak kabul edilebileceğini savunmuştur.⁹⁷⁵ Ancak sonrasında ampiristler, önemli ölçüde David Hume’un mucize eleştirilerinin etkisinde kalarak mucizeler konusunda daha şüpheci hale gelmişlerdir. Hume, mucizelere dair argümanlarında doğa yasalarının değişmezliğine ve insanların kanıtlarının zayıflığına vurgu yaparak mucizeleri doğa yasalarının bir ihlali olarak görmüş ve bu bağlamda mucizeleri reddetmiştir.⁹⁷⁶

Bu dönemde Hristiyan mucizelerine ilişkin önemli bir eleştiri de Kant tarafından yapılmıştır. Kant, mucize kavramını doğanın güçlerini askıya alan veya onlara aykırı olaylar olarak analiz ederek, doğada kendisine karşı çıkan veya onun güçlerini askıya alan faaliyetlerin fark edilemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre, her şey sebepler zincirine göre gerçekleşmektedir. Kant, deneyimlerle çelişen mucizelerin amaçsız olacağını düşünmüştür. O, ayrıca Katoliklerin aksine Tanrı’yı tanımak için mucizelere inanmanın gereksiz olduğunu savunmuştur. Ona göre, mucize gibi doğa ile çelişen şeylerle Tanrı’nın varlığının teyidi hem ahlâki yasaya hem de dünyanın uyumuna ters düşmektedir. Çünkü o, Tanrı’nın varlığını doğrudan ahlaki yasalara ve

⁹⁷³ Pascal, *Thoughts*, s. 803-56.

⁹⁷⁴ Bkz. Spinoza, *Teolojik-Politik İnceleme (Tractatus Theologico-Politicus)* s. 1-134.

⁹⁷⁵ Locke, “A Discourse of Miracles”, s. 256-65.

⁹⁷⁶ Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding*, s. 109-31.

dünyanın uyumuna dayandırmıştır.⁹⁷⁷ Bu nedenle ona göre ahlâki yasalardan bağımsız bir mucize imkânsızdır.

18. yüzyılda mucizelerin varlığını tamamen reddedenler arasında John Toland ve Benjamin Franklin gibi doğrudan deizminin temsilcileri olarak bilinen kişiler de yer almaktadır. Onlara göre, tabiat kanunlarının değişmezliği, Tanrı'nın tabiat alemine müdahalesi ihtimalini dışlamak anlamına gelmektedir. Genellikle deistler, Tanrı'yı yalnızca dünyanın yaratıcısı olarak tasavvur etmekte ve Tanrı'nın dünyayı yarattıktan sonra onun tarihine artık karışmadığını ileri sürmektedirler.⁹⁷⁸ Aslında burada kasdedilen şey, Tanrı'nın “müdahale edemeyeceği” değil; müdahale etme tercihinin “ihtimal dışı” olmasıdır. Bu nedenle deistlerin önermesindeki Tanrı anlayışında, yaratma işini tamamen bitiren Tanrı, evrenin ilk gününden son gününe kadar kendi başına işlemesine izin vermektedir. Aslında Tanrı'nın işlevini böylesine sınırlandıran deizmin bir adım ötesi ateizmdir. Özellikle 18. yüzyılda yükselişe geçen deizm, Tanrı'nın dünyayı asla değiştirmeyecek fiziksel ve etik doğa kanunlarına bağlı kıldığı inancıyla da uyum içerisindedir. Bu düşünceleri benimseyen kişiler, dünyanın işleyişi için bu tür yasaların gerekliliğine ve bu yasaların yalnızca mantık yoluyla keşfedilebileceğine inanmaktaydılar. Bu yüzyılda bu yasaların değişmezliğine duyulan inancın edebi eserlere yansıtıldığı da görülmektedir. Doğa yasalarının geçerliliğine duyulan bu inancın etkisiyle mucizelerin gerçekleştiği düşüncesi doğrudan reddedilmektedir. Bununla birlikte çoğu deiste göre mucize olarak değerlendirilen olaylar sadece “tesadüften” ibarettir. Ancak bazı ılımlı deizm yorumlarında ise Tanrı'nın kimi zaman istisnai mucizeler gerçekleştirebileceği görüşüne rastlanmaktadır.⁹⁷⁹ Deist İngiliz fizikçi Robert Lewia Boyd şu ifadeleri kullanmaktadır: “*Birçoğu, Tanrı'nın sadece dünyanın anahtarına sahip olduğuna, dindar olanlarsa, müdahale etmesine olanak tanıyan bir cımbıza da sahip olduğuna inanırdı.*”⁹⁸⁰ Bu bağlamda ılımlı bir deizm yorumu ortaya koyan Boyd, dünyanın normal koşullarda Tanrı'nın müdahalesi olmaksızın doğal bir şekilde kendi kendine işlediğini savunurken, Tanrı'nın bazen dümene geçerek birtakım mucizeler gerçekleştirdiğini de düşünmektedir. Ancak bazı ılımlı deist düşünürler ise, bu görüş uyarınca mucizeleri Tanrı'nın varlığına bir kanıt olarak gören ve bu olaylara büyük önem atfeden kişilerin bu yorumlarını tehlikeli bulmaktadırlar. Çünkü onlara göre bu görüş doğru ise, gözle görülür

⁹⁷⁷ Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, Çev. T.M. Greene ve H. Hudon, New York: Harper & Row, 1960, s. 80-85.

⁹⁷⁸ John Toland, *Christianity Not Mysterious*, New York: Garland Publishing, 1978, s. 9-54.

⁹⁷⁹ Micheal Poole, *Mucizeler: Bilim, Kutsal Kitap ve Yaşanmış Olaylar*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008, s. 17.

⁹⁸⁰ R.L.F. Boyd, *Faith in this Space Age*, 1963, s. 28.

mucizelere rastlanmadığı zaman Tanrı'nın varlığını kanıtlamak mümkün olmayacaktır. Böylece Tanrı'nın olmadığı problemi ortaya çıkacaktır.⁹⁸¹

19. yüzyıla gelindiğinde ise mucizeler konusunda daha farklı yaklaşımlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönem, bir yandan pozitivizm, bilimcilik, Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerini mitler olarak yorumlayan İncil çalışmaları ve ateist materyalizm gibi gelişmelerin yaşandığı bir dönemken; öte yandan da büyülenmenin ve ruhaniyetin arttığı bir dönemdir. Ayrıca bu dönem Meryem ile ilgili doğaüstü anlatılar⁹⁸² yüzyılı olarak da bilinmektedir. Bu bağlamda bazı şehirler şifa yerleri ve hastalar için en önemli hac merkezleri haline gelmiştir.⁹⁸³

19. yüzyılda *pozitivizm* önemli bir düşünce akımı olarak öne çıkmaktadır. Bu akımda, doğru bilginin yalnızca bilimsel bilgi olduğu, bu bilgiye ise sadece ampirizm (deneycilik) ile ulaşılabileceği ancak bu bilginin kendisinin deneysel olmadığı savunulmaktadır. Bu yeni akım, yalnızca ampirik gerçeklere başvuran, pozitif felsefeye dayalı bilimsel ve toplumsal gelişme durumunu tanımlamaktadır. Auguste Comte'un başını çektiği bu aşama, mucizelere olan inancı, insanlığın zihinsel gelişiminin daha önceki bir aşamasının, yani insanlığın geçiş yaptığı teolojik aşamanın yalnızca bir kalıntısı olarak görmektedir.

Pozitivizm ile canlandırıldığı ya da geliştiği düşünülen “natüralizm” felsefi akımına da burada değinmek gerekir. Natüralizm, doğanın birtakım değiştirilemez yasaların belirlediği sınırlar içinde kendi kendine işlediğinin bilimsel bilgiyle kanıtlandığı savına dayanan bir görüştür. Bu görüş çemberinde benimsenen, herhangi bir temeli olmayan felsefi varsayımlardan biri de kendi kendine işleyebilme gerekliliği hipotezidir.⁹⁸⁴ Bu bağlamda natüralistler, sıradan olan şeylerin “doğal olduklarını” ve Tanrı'nın varlığını yansıtmadıklarını savunmaktadırlar. Dolayısıyla Tanrı'nın var olabileceği düşüncesini daha en baştan reddeden bu kişiler için mucizelerin varlığı hiçbir delille kanıtlanamaz. Böylece natüralistler, daha en baştan büsbütün mucize kavramını reddetmektedirler.

Öte yandan bu dönemde yapılan birçok Yeni Ahit çalışmaları da dikkat çekmektedir. Bunların en meşhur olanı Yeni Ahit bilgini olarak da bilinen Friedrich Schleiermacher (1768–1834)'a aittir. Alman teolog Schleiermacher, Aydınlanma eleştirilerini geleneksel Protestan Hristiyanlıkla uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda çalışmalarında modern bilimi inançla birleştirmeyi düşünen Schleiermacher, tek gerçek mucizenin, dünyanın varlığının Tanrı

⁹⁸¹ Poole, *Mucizeler: Bilim, Kutsal Kitap ve Yaşanmış Olaylar*, s. 18.

⁹⁸² Marian görünümleri olarak da bilinen bu dönemde, İsa'nın annesi Meryem tarafından bildirilen doğaüstü görünümlere inanılmaktadır. Ayrıntılı olarak bkz. “List of Marian apparitions”, *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 01 Mayıs 2023, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_Marian_apparitions&oldid=1151902163.

⁹⁸³ R.B. Mullin, *Miracles and Modern Religious Imagination*, London: Yale University Press, 1996, s. 119-37.

⁹⁸⁴ “The Christian Graduate”, 25 (4), 1972, s. 122.

tarafından sürdürülmesi olduğunu düşünmüştür. Öte yandan ona göre diğer mucizeler ise, olağanüstü olaylar için yalnızca dini terimlerdir.⁹⁸⁵ Yine bu dönemde Yeni Ahit çalışmalarıyla öne çıkan bir diğer düşünür ise Yeni Ahit uzmanı olarak bilinen Alman teolog David Friedrich Strauss (1808 –1874)’dur. Strauss, çalışmalarında İncil’in mitolojik bir yorumunu geliştirmiş ve İsa’nın ilahiliğini reddetmiştir. O, ayrıca İncil’deki mucizeleri, ilkel insan bilincinin ürettiği mitolojik imgeler olarak tasavvur etmiş ve natüralist bir şekilde açıklamaya çalışmıştır.⁹⁸⁶

19. yüzyılda, başta Hristiyanlık olmak üzere birçok inancı büyük oranda etkilemiş materyalist gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmelere bağlı olarak dini inançlara ve bu inançlar içerisinde yer alan mucizelere ilişkin katı eleştiriler artmıştır. Bu dönemde Alman materyalizminin ilk düşünürü olan Alman filozof ve ahlâkçı Ludwig Feuerbach (1804–1872), temel eseri *Hristiyanlığın Özü* (Essence of Christianity) adlı çalışmasında Tanrı’nın varlığını ve mucizeleri reddetmiştir. Feuerbach, Tanrı’nın ve mucizelerin insan arzularının, örneğin sağlığına kavuşma arzusunun bir tür nesnelleştirilmiş izdüşümü olduğunu düşünmektedir.⁹⁸⁷

19. yüzyılda mucize olasılığını savunan bazı düşünürler de vardır. Ancak bu düşünürler daha çok kilise mensubu kimselerden oluşmaktadır. Bu düşünürler mucizeleri kabul etmekle birlikte bunları doğa kanunlarından bağımsız olarak tasavvur etmeye çalışmışlardır. Örneğin, Katolik rahip ve önemli bir kardinal olan İngiliz asıllı John Henry Newman (1801-1890) mucizeler konusunda nedene değil amaca vurgu yaparken, Fransız Katolik teolog Maurice Blondel (1861-1949) ise, mucizeleri Tanrı’nın işaretleri olarak tasavvur etmiştir.⁹⁸⁸

Bu gelişmelere rağmen Roma Katolik Kilisesi varlığını muhafaza etmiş ve hatta sınırlı ölçüde de olsa bu akımlara düşünürlerle karşı direnç gösterebilmiştir. Bu noktada daha önce da ifade edildiği gibi Cizvit Tarikatı’nın ve teologlarının katkıları çok olmuştur. Teolojik ve felsefi anlamda birçok saldırıya maruz kalan Kilise her ne kadar modernitenin bu etkisine doğrudan bir cevap vermese de kendini yeniden konumlandırmış ve varlığını muhafaza etme çabasında olmuştur. Bunu yaparken Kilise konsil ve bildiri yayınlama gibi etkili kanalları tercih etmiştir. Öte yandan mücadelelerinde her dönem kendi bünyesindeki bazı tarikatları kullanan Kilise, bu dönemde de Cizvit Tarikatı’nı etkin olarak kullanmıştır. Böylece hem Katolik din adamları ve teologlar hem de Cizvit rahip ve teologlar özellikle felsefi düzeyde gelen saldırılara karşı yanıtlar üretme çabasında olmuşlardır. Bu süreçte Kilise’nin değişim ve ilerlemeye direnmesi

⁹⁸⁵ Aktr. Pawlikowski, “The History of Thinking About Miracles in The West”, s. 1233.

⁹⁸⁶ W.L. Craig, “The Problem of Miracles: A Historical and Philisophical Perspective”, *Gospel Perspectives VI*. Sheffield, ed. D. Wenham ve C. Blomberg, UK: JSOT Press, 1986, s. 9-40.

⁹⁸⁷ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, New York: Haper, 1957, s. 12-13.

⁹⁸⁸ Philip Schaff, ed., *A Select Library of The Nicene and Post-Nicene Fathers*, London: Grand Rapids, MI, 1956, s. 34.

insanlar arasında Kilise'nin modern olmadığı görüşünü iyiden iyiye pekiştirmiştir. Bu yüzden Kilise'nin 19. yüzyılda daha fazla problemle karşı karşıya kaldığı anlaşılmaktadır. Özellikle bu dönemde pozitivizm akımının Kilise'ye ve mucize öğretilerine ağır darbeler indirdiği görülmektedir. Bu zorlu süreçte Kilise moderniteye karşı varlığını korumacı bir tutum sergileyerek önce bazı bildiriler yayınlamış sonra da hem felsefi saldırılara cevap vermek hem de merkezi otoritesini güçlendirmek için konsil toplama kararı almıştır.

Katolik Kilisesi tarihinde Papalık tarafından zaman zaman önemli genelgeler yayınlanmaktadır. Bu genelgeler, içerde ve dışarda Kilise'ye karşı gelişen yeni şartlar karşısında genel olarak Kilise'nin tutumunu ortaya koymaktadır. İşte bu nokta Aydınlanma ile gelişen bu akımların pek çok açıdan Kilise'yi kısıkaca aldığı bir zamanda Papalık tarafından *Syllabus of Errors* (Hatalar Listesi) adlı bir genelge yayınlanmıştır. (1864). Aydınlanma eleştirmenlerinin Kilise'ye karşı teolojik ve felsefi anlamda eleştirileri dikkate alındığında Papa IX. Pius'un yayınladığı bu genelge aslında Kilise mucize anlayışına karşı felsefi önermelere bir reddiye niteliğindedir.⁹⁸⁹ Özellikle genelgenin ilk 18 maddesi rasyonalizm, panteizm ve natüralizm gibi felsefi yaklaşımları içermektedir. Tanrı doğa ile özdeşleştirilmekte ve her şey Tanrı'nın özüyle açıklanmaktadır. Bununla birlikte ılımlı akılcılık vurgulanmaktadır. Genelgenin 24. maddesinde yer alan “*Kilise'nin manevi gücünün yanında dünyevî gücünün de olduğu*” ifadesi ile aslında Kilise mucize doktrininin kastedildiği ileri sürülmektedir.⁹⁹⁰ Çünkü Katolik teolojisine bakıldığında genellikle mucizeler bir bakıma Kilise'nin hem manevi hem de maddi gücünün birer yansımalarıdır.

Daha sonra Papalık, deist, pozitivist ve materyalist düşünürlerin Tanrı'nın mucizeler yaratan o gücünü inkâr eden tavırlarına karşı onları kınamak ve Kilise teolojisini muhafaza etmek için 19. yüzyılın sonunda I. Vatikan Konsili'ni toplama kararı almıştır.

2.2. I. Vatikan Konsili Dogmatik Yasası *Dei Filius* Kararlarında ve Sonrasında Mucize

I. Vatikan Konsili'nin Katolik inancına ilişkin dogmatik yasasının başlangıcı olarak kabul edilen *Dei Filius*, Roma Katolik Kilisesi'nin “Tanrı, vahiy ve inanç” hakkındaki öğretilerini ortaya koymaktadır. İnanç ve aklın birlikte ele alındığı yasada ilahi vahye vurgu

⁹⁸⁹ Linda Woodhead, “Christianity”, *Religions in the Modern World*, ed. Linda Woodhead, New York: Routledge, 2006, s. 120-21.

⁹⁹⁰ Papa IX Pius, “The Syllabus Of Errors”, *Papal Encyclicals*, 1864, Erişim Tarihi: 10/05/2023, <https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>.

yapılarak mucizeler bu doğrultuda açıklanmaktadır. Buna göre yasanın üçüncü bölümündeki pasajda mucizelere dair şu karara yer verilmiştir:

*“İnancımızın hizmetinin akla uygun olması için Tanrı, Kutsal Ruh’un içsel yardımlarına, kendi vahyinin dış kanıtlarının, yani ilahi eylemlerin ve esas olarak mucizeler ve kehanetlerin birleştirilmesini talep etti.”*⁹⁹¹ Üç numaralı pasaj ise *“...ve kanonlarda mucizelerin herhangi bir reddi veya asla kesin olarak bilinemeyeceği engellendi.”* ifadelerine yer verilmektedir. Yine aynı pasajda İsa Mesih’in mucizelerinin hakikat olduğu ve Tanrı’nın lütfu olduğu vurgulanmaktadır.⁹⁹²

Bu çerçevede Katolik Kilisesi, mucizeleri, Tanrı’nın sonsuz kudretini ve ilmini açıkça gösteren ve en kesin ve tüm insanların zekasına uygun vahyin bir alameti olarak kabul etmektedir. Konsil böylece, 19. yüzyılda yaygın olan *“Rasyonalizm”*’in etkisiyle ortaya atılan *“mucizelerin imkânsız olduğu ve bu sebeple onlar hakkındaki tüm açıklamaların yanlış olduğu”* görüşünü reddetmiştir. Hatta Kutsal metinlerde yer alan mucizelerin fabl ve mit olduğu görüşü de hatalı görülerek kınanmıştır. Aynı şekilde *“mucizelerin asla bilinemeyeceği veya Hristiyan dininin ilahi kökeninin geçerli bir kanıtı olarak hizmet edemeyeceği”* görüşü de kabul edilmemiştir.⁹⁹³ Papa X. Pius bu konuyla ilgili 1910 yılında *“Modernizme Karşı Yemin”* adlı eserinde, mucizelerin değeri hakkında daha açık bir tutum ortaya koymuştur. Hatta Pius, mucizelerin *“şimdiki zaman da dahil olmak üzere her dönemdeki tüm insanların zekasına son derece uygun”* olduğunu belirtmiştir.⁹⁹⁴ O, ayrıca mucizelerin diğer amaçlarıyla birlikte bilhassa *“vahyin kanıtı”* rolünü dikkat çekmiştir. Öte yandan o, I. Vatikan Konsili’yle, inanç mucizelerinin kanıt biçimleri arasında ilk sırada yer aldığını açıkça belirtmiştir. Nitekim Katolik ayin kitaplarında kötü ruhlardan arındırma ve bir tür tedavi tekniği olarak mucizelere yer verilmiştir.⁹⁹⁵

Dogmatik yasada, mucizeler genel olarak azizlere atfedilmiştir.⁹⁹⁶ Böylece Katolik Kilisesi kendi bünyesinde mucize yetisinin devam ettiğini ileri sürerek geleneksel mucize anlayışını bu dönemde de sürdürmüştür.⁹⁹⁷ Bu dönemde mucize konusunda Katolikler arasında da birtakım görüş farklılıklarının olduğu görülmektedir. Ama genellikle mucizeler,

⁹⁹¹ Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils: Volume Two Trent to Vatikan II*, s. s. 804-5.

⁹⁹² Tanner, s. 807-8; ayrıca bkz. “Dogmatic Constitution ‘Dei Filius’ | Inters.org”, Erişim Tarihi: 22 Nisan 2023, <https://inters.org/Vatican-Council-I-Dei-Filius>; H. Denzinger’deki orijinal Latince metin, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et beyanı de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, Freiburg iB: Herder, 1991.

⁹⁹³ Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 3034; Ayrıca bkz. S.E. Donlon, “*Miracle, Moral*”, *New Catholic Encyclopedia*, Second Edition, 9, Edit. Berard L. Marthaler, Washington: Thomson&Gale, 2003, s. 666-667.

⁹⁹⁴ Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, 3539.

⁹⁹⁵ Gürkan, *Diğer Dinlerde Mucize*, s. 355.

⁹⁹⁶ Geniş bilgi için bkz. Tanner, s. 804-9.

⁹⁹⁷ Krş. Korintoslular’a Birinci Mektup 12/28-31

putperestleri doğru yola iletme ve Hristiyan inancını diri tutma gibi gerekçelerle bir ihtiyaç olarak görülmüştür. Modern dönemde Katolik Kilisesi mucizeleri, İncil kaynaklı mucizeler ve kilise kaynaklı mucizeler şeklinde iki grupta kategorize etmiştir. Buna göre İncil kaynaklı mucizeler imanın bir parçası sayılırken, kilise kaynaklı mucizeler ise iman konusu olmayanlar olarak kabul edilmiştir. Böylece Kilise, ikinci kategori ile kendi bünyesinde var olan mucizelere ilişkin eleştirileri minimize etmeyi amaçlamıştır. Ayrıca Katolik kilisesine göre diğer kiliselerde de mucizeler görülebilir. Hatta Kilise diğer dinlerin bile mucize gerçekleştirebileceklerini kabul etmiştir. Ancak bu hususta Tanrı katında tek temsilci olarak Katolikler kabul edilmiştir. Bu yüzden diğer dinlerdeki mucizelerin Katolikliği tasdik etmek maksadıyla var olduğuna inanılmıştır.⁹⁹⁸

Katolik Kilisesi 19. ve 20. yüzyıllarda kaydedilen mucizelerin önceki yüzyıllardakilerden farklı olmadığı görüşündedir. Kilise'ye göre mucizeler, Tanrı'nın kötü dünyadaki insanları kurtarmak için başlıca referanslarından biri olarak kabul edilmektedir. Ancak bazı düşünürler Kilise tarihi boyunca her dönemde yer alan mucize anlayışının kiliseye özgü olmadığını ve dışarıdan girdiğini ileri sürmüşlerdir. Hatta Hristiyanlığın pagan kültüründen türediğini bile iddia edenler olmuştur. Dolayısıyla Hristiyanlıkta bir pagan havasının her zaman tezahür ettiği görülmüştür. Bu bağlamda gündelik olayların varoluşunda ve yorumunda bu etkinin olabileceği düşünülmüştür. Bununla birlikte paganlıktan Hristiyanlığa geçenlerin bazı pagan anlayışlarını da kiliseye getirdikleri düşünülmüştür. Bu nedenle Kilise'ye göre batıl inançlar hâlâ batıl inanç olarak kalmış ve mucizeler dünyasında yaşarken hâlâ mucizelerin gerçekleşmeye devam ettiği görülmüştür.⁹⁹⁹ Kilise, mucizeleri, Tanrı tarafından inananların yararına; onları korumak, kurtarmak ve onlara yardım etmek için doğanın akışına müdahale etmek üzere yapmış olduğu eylemler şeklinde açıklamaktadır. Buna göre mucizelere inanmak, Tanrı'ya inanmak olarak telakki edilmektedir. Bu yüzden mucizeleri inkâr etmek Tanrı'yı inkâr etmek şeklinde değerlendirilmiştir. Bu konuda Katolik teolog Theoder Trede, üçüncü yüzyılın Hristiyan mucize anlayışına dikkat çekmiştir. Ona göre, o dönemde insanlar, düşüncelerinde ve inançlarında, sudaki balık gibi mucizeler dünyasında yüzdüler. Bir hikâyeye ne kadar mucizevî bir niteliğe sahipse, inanılması ve kabul edilmesi o kadar kolaydır. Bu yüzden Trede, o dönemde dini inancın mucizelere inanmakla şekillendiğini düşünmüştür.¹⁰⁰⁰ Dolayısıyla Trede, 19. yüzyılın mucize anlayışının 3. yüzyıl mucize anlayışıyla benzerlik gösterdiği savunmaktadır.

⁹⁹⁸ T.G.Pater, "Miracles", New Catholic Encyclopedia, Washington: Thomson&Gale, Cilt IX, 1967, s. 890-894.

⁹⁹⁹ "Roman Catholic Miracles", <https://www.biblestudytools.com/classics/warfield-counterfeit-miracles/roman-catholic-miracles.html>.

¹⁰⁰⁰ Theodor Trede, *Das Heidentum in der romischen Kirche: Bilder aus dem religisen un sittlichen Leben Suditaliens*, Australia: Generic Publishing, 1889, s. 10- 352.

Modern dönemde Katolik mucize anlayışının daha çok Augustinus'un mucize anlayışı üzerine kurulduğu görülmektedir.¹⁰⁰¹ Bununla birlikte Katolik mucize anlayışında Büyük Gregory'nin mucize anlayışının da etkisi zikredilmektedir. Zaten Gregory'nin mucize anlayışı büyük oranda Augustinus'la benzerlik göstermektedir. Nitekim, birçoklarına göre, Gregory'nin mucize anlayışını Augustinus'tan dolaylı olarak aldığı varsayılmaktadır.¹⁰⁰² Bu bağlamda Kilise karşıtı olan Reitzenstein gibi düşünürler, Augustinus ve Gregory'nin mucize hikâyelerinin bir uydurma olduğunu ya da onların bu hikâyeleri pagan inancından aldıklarını ileri sürmüşlerdir. Buna, Augustinus ve Gregory'den çok önce yaşamış olan pagan inancına mensup Lucian adındaki birinin aktardığı mucizevî hikâyeler örnek olarak gösterilmektedir. Lucian, kendi döneminde demirci bir kişinin iyileşmesini ve ölü birinin dirtilmesini aktarmıştır. Augustinus ve Gregory'nin de mucizevî hikâyelerindeki bu benzerliklere dikkat çekilerek, pagan etkisi belirtilmektedir. Bu bağlamda özellikle üçüncü yüzyıldan ortaçağa kadar uzanan mucizelerin, kâfirlik hikâyelerinde var olan motifler ve hatta bizzat olaylar olduğu ileri sürülmektedir. Örneğin, pagan inancındaki tanrı ve tanrıçaların bedenleri Hristiyanlıkta azizlerin kalıntıları şeklinde tezahür etmektedir. Aynı şekilde Barlaam gibi putperestlerin efsanelerinin de İsa ve havarilerinin ve hatta azizlerin mucizevî hikâyelerine dönüştürüldüğü ileri sürülmektedir. Bu yüzden bazı kilise karşıtı düşünürler göre Katolik mucize anlayışı, paganların mucize anlayışının yeniden üretimi şeklinde düşünülmektedir.

Sonuç olarak, modern dönem Roma Katolik Kilise'nin mucizelere dair resmi öğretisi *Dei Filius Dogmatik Yasası*'na yani esas olarak I. Vatikan Konsil'ine dayanmaktadır. Bu dönemde Kilise'nin Aydınlanma düşüncesine karşı korumacı bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu bağlamda ateist düşünürlerin mucizelere ilişkin katı eleştirel ve reddedici tavrına karşı Kilise mucize anlayışını daha da pekiştirerek devam ettirmiştir.

3. Roma Katolik Kilisesi'nin Moderniteyle Uzlaşma Çabaları: II. Vatikan Konsili ve Mucize (1962-1965)

Katolik Kilisesi tarihinde II. Vatikan Konsili, Kilise'nin moderniteyi takip etmesi, kendini bu gelişmelere uyarlaması ve hem doktrin hem de teşkilat yapısı bakımından güncellemesi anlamına gelen *Aggiornamento*'nun (güncellemek) ilan edildiği konsil olarak bilinmektedir.¹⁰⁰³ Nitekim Roma Katolik Kilisesi hiyerarşisinin, kurumlarının ve dogmalarının çağın şartları dikkate alındığında II. Vatikan Konsili'nin, Trent Konsili'nden daha önemli ve

¹⁰⁰¹ Bodenstein, "Hristiyanlıkta Mucize", s. 92.

¹⁰⁰² "Roman Catholic Miracles", <https://www.biblestudytools.com/classics/warfield-counterfeit-miracles/roman-catholic-miracles.html>.

¹⁰⁰³ Paul Pouppard, 'Concile Vatican II', *Dictionnaire des Religions*, Paris, 1993, C.1, s. 356.

kalıcı değişikliklerin gerçekleşmesine sebep olduğu ileri sürölmektedir. Ancak konsilde mucizeler konusunda doğrudan bir karar alınmamıştır. Fakat Kilise'ye yöneltilen eleştiriler göz önünde bulundurulduğunda hem konsilin kendisi hem de kararları dolaylı olarak mucize doktrinine işaret etmektedir. Çünkü Papalık tarafından toplanan bu konsil, modernite ile ortaya çıkan felsefi akımların tartışmalarının merkezinde yer alan mucize reddiyelerine ilişkin bir yanıt niteliğindedir. Bu ön bilgiler ışığında bu başlık altında mucizeyi reddeden felsefi akımlara karşı kilisenin konsil kararlarında ve sonrasında mucizeyi nasıl tanımladığı ve bu tanımlamada bir değişiklik olup olmadığı ele alınacaktır. Ancak bu tanımları ele almadan önce konsil öncesi gelişmeler hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır.

3.1. Konsil Öncesindeki Gelişmeler

Modernitenin temellerinin atıldığı 16. yüzyıllarda Luther öncülüğünde başlatılan Protestan Hareketle birlikte yenilikçi fikirlere sahip olanlar Kilise tarafından sapkın ya da mürtet olarak ilan edilmişti. Roma Katolik Kilisesi, Reform Hareketlerinden önce de özellikle Rönesans'tan ciddi anlamda olumsuz etkilenmişti. Tüm bu gelişmelere karşı Kilise tarafından gerçekleştirilen tepkisel ve savunmacı reform denemeleri konsiller ve korumacı yaklaşımlar Kilise açısından istenilen sonucu vermemişti. 20. yüzyıla gelindiğinde esasında Aydınlanma Hareketleriyle modernite tamamen din dışı bir karaktere bürünmüş, kurumsallaşmış ve Kilise dahil her yapıya girmişti. Özellikle bu dönemde panteizm, nihilizm, hedonizm, egoizm ve sadizm gibi felsefi akımların ortaya çıkması sekülerleşmeye yol açmış ve böylece gelenek ve dini ideolojiler hayatın dışına itilmeye başlanmıştı. Nihayetinde modernite, imkân ve sıkıntılara rağmen tüm toplumlar üzerinde hâkimiyetini kurmayı başarmıştı.

20. Yüzyılın başında Kilise'nin karşılaştığı en önemli sorunlardan biri fizikteki kuantum devrimiydi. Bu teori, Kilise'nin tüm teolojisini aşağıdan yukarıya tamamen etkilemekteydi. Bu etkilerin başında da Kilise'nin mucize doktrini gelmekteydi. Kuantum fiziğı, bazı ampirik bilim adamlarının ve teologların, ne olasılıksal ne de istatistiksel fiziksel yasaların mucizeleri dışlamadığına işaret etmeye başlamasına neden olmuştur. Çünkü mucizeler, onlara göre, modern bilimsel yöntemler kullanılarak doğrulanamayan ve dışlanamayan nadir fenomenler olabilir. Öte yandan bazı düşünürler, doğal nedensel zincirin mucizelerin -doğaüstü nedenin doğaya müdahalesi olarak tasarlanan- gerçekleşmesine izin vermediğini iddia etmişlerdir. Buna göre, mucize, yalnızca öznel bir insan deneyimi olarak ele alınabilir.¹⁰⁰⁴ Bu dönemde mucize, özellikle Charles Henry Hartshorne ve Richard Swinburne gibi bazı analitik filozoflar için bir

¹⁰⁰⁴ A. Anderwald, *Natural Sciences in The Process of Recognition of Miracle*, Opole: WTUO, 1997, s. 91-189.

çalışma konusu olmuştur. Bu düşünürlerin analizleri, mucizelerin varlığının inkârının bilimsel verilerden değil, bazı metafizik varsayımlardan kaynaklandığını göstermektedir.

1920’li ve 30’lu yıllarda Viyana’da pozitivistliği benimseyen bir grup filozof, bunu anlam bilime uygulayarak, her şeyi kapsadığını düşündükleri “matiksal pozitivizm” olarak adlandırılan bir kuram ortaya atmıştır. Toplumun yaygın kanılarını ve bilim ile din arasındaki ilişkinin yorumlanmasını “doğrulama ilkesi” kapsamında açıklayan mantıksal pozitivistler, bir önermenin anlamının o önermenin doğrulama yönteminde gizli olduğunu savunarak, metafizik ve din kavramlarını kibarca kapsam dışı bırakmıştır. Böylece mantıksal pozivizm’de , dinde ileri sürülen iddiaları yalanlamak yerine bu iddiaların anlamsız olduğu, yani teknik bir dille saçmalık olduğu savunulmuştur. Dolayısıyla Hristiyan mucize iddialarının gerçekliğini irdelemeye bile gerek duymadan onları saçmalık olarak varsayılmış ve reddedilmiştir. Daha sonra bu kuram kendi içinde çelişkilerinin artmasıyla eleştirilerin odak noktası olmuştur.¹⁰⁰⁵

20. yüzyılın sonlarına doğru ruhsal konulara ilişkin bireysel eklektik yaklaşımla öne çıkan alternatif ruhsal hareketleri ifade eden “New Age” (Yeni Çağ) akımıyla birlikte panteist yaklaşım öne çıkmıştır. Panteistler, genellikle Tanrı ile dünyanın bir olduğunu savunmuşlardır. Böylece “doğa” kavramı adeta Tanrı’nın ismiymiş gibi telaffuz edilmiş ve Tanrı’nın varlığına eş değer görülmüştür. Hatta birçok panteist Tanrı ile doğa kavramlarını dönüşümlü olarak kullanmıştır. Ancak panteizm ile bilimsel yaklaşımların uyum içerisinde olduklarını ifade etmek zordur. Panteizm, İngiliz bilim insanı James Lovelock’un (1919-2022) ileri sürdüğü “Gaia” varsayımıyla bağdaştırılarak anılmaya başlanmıştır. Bu varsayıma göre yaşam, çevrenin denetiminde değildir aksine çevreyi biçimlendirmektedir. Böylece yaşam ile çevre arasında karmaşık bir ilişkinin olduğu ve yaşamın çevreyi etkilediği ileri sürülmektedir. Bu yüzden ilk bakışta makul görünen bu varsayım dikkatlice incelendiğinde Lovelock’un yalnızca fiziksel dünyanın mekanik işleyişinden bahsettiği anlaşılmaktadır. Lovelock, dünyayı yaşayan bir organizma olarak tasvir etmektedir. Bu yaklaşım Yunan dünya görüşüyle benzerlik göstermektedir. Özellikle bazı kimseler Lovelock’un Gaia’yı mitolojik ve teolojik yaklaşımlarla yorumlandığını düşünerek bu dünya görüşünü savunmuşlardır. Aslında bilimsel varsayımlara bir tanrıçanın isminin verilmesi, bu varsayımları dinsel kimliğe büründürmektedir. Bu da Kilise’de Hristiyanlığa pagan kültlerinin gireceği endişelerini arttırmıştır. Bundan dolayı Hristiyan mucizeleri mitolojiler, efsanevî hikâyeler ve pagan kültürleriyle ilişkilendirilerek ele alınmıştır.

¹⁰⁰⁵ Poole, *Mucizeler: Bilim, Kutsal Kitap ve Yaşanmış Olaylar*, s. 56-59.

Bu dönemde yapılan Kutsal Kitap çalışmalarında özellikle deistlerin ve panteistlerin mucize eleştirilerine karşılık verilmiştir. Bu çalışmalarda, deistlerin, “Tanrı’nın evrenin yaratıcısı olduğu” yönündeki inançları doğrulanmıştır. Üstelik yazarların çoğu daha da ileri giderek, Tanrı’nın yarattığı evrende her an etkin olduğu ve her türlü sürekliliğin ve değişimin kaynağı olduğu gibi söylemlerde bulunmuşlardır. Öte yandan “Tanrı’nın doğayla özdeş” olduğu yönünde varsayımlarda bulunan panteistlerin aksine, yazarlar Kutsal Kitap’ta, Tanrı ile yaratılan doğanın farklı olduğunu önemle vurgulamışlardır. Aynı şekilde deistlerin, “Tanrı’nın yarattığı evrene müdahil olmadığı” varsayımı da büsbütün reddedilmiştir. Kutsal Kitap’ta panteistlere karşı yansıtılan anlayış Tanrı ile doğa ya da dünya arasındaki farklılık yani “Tanrı’nın aşkınlığı” olarak bilinen kavramdır. Diğer taraftan deistlere karşı yansıtılan anlayış ise Tanrı’nın dünyada tamamen etkin olduğu yani “Tanrı’nın içkinliği” diye bilinen kavramdır. Kutsal Kitap çalışmalarında böylece hem Tanrı’nın aşkınlığı hem de Tanrı’nın içkinliği kavramları doğrulanmıştır. Daha sonra Micheal Pool gibi Protestan teologlar bu çalışmalarda yansıtılan yaklaşım çerçevesinde mucizevî ile mucizevî olmayan arasındaki farkın, doğaüstü ve doğal arasındaki farkla aynı olduğu önermesinin yanıltıcı olduğunu ileri sürmüşlerdir. İngiliz teolog Poole’e göre, bu önermede savunulan, Tanrı’nın, sadece mucizevî olaylarda etkin olduğu düşüncesi yanıltıcı bir özelliğe sahiptir. Poole, bu nedenle Tanrı’nın işlerini doğal ve doğaüstü şeklinde değil, “sıradan” ve “olağanüstü” olarak sınıflandırmanın doğru olacağını savunmaktadır.¹⁰⁰⁶ Böylece Kutsal Kitap’ın tamamen teizm içerikli olduğu kabul edilmektedir.

Katolik Kilisesi özellikle mucize anlayışına yönelik artan eleştirilere cevap vermek ve mevcut görüşlerini gözden geçirmek için reforma ihtiyaç olduğunu kabul etmiştir. Kilise içinde bulunduğu tıkanıklığı aşmak ve toparlanmak için arayış içine girmiştir. İtibarını yeniden kazanmak için konumunu yeniden gözden geçirmek ve bünyesinde yapacağı değişim ve gelişmelerle bu dünyaya ayak uydurmak için önemli adımlar atma ihtiyacı duymaktaydı. Kilise, esasında 20. yüzyılın ortalarına kadar aldığı kararlar ve uygulamalarla modernite karşısı bir tavır sergilemiş ve nihayetinde insanların nazarında da modernite karşısı bir görünüm edinmişti. Dolayısıyla Kilise doktrinleri bilim ve sanayide meydana gelen gelişmelerle de çelişir hale gelmişti. Kilise, genellikle bu tür gerilimlerin arttığı ve buna bağlı olarak büyük krizlerin ortaya çıktığı durumlara karşı en etkili yöntem olarak her zaman yaptığı gibi konsil toplama kararını devreye sokmuştur. Böylece modernitenin tüm şiddetini ile olumsuz etkilerini iliklerine kadar hisseden Kilise, 1962-1965 yılları arasında Papa XXIII. John (asıl adı Angelo

¹⁰⁰⁶ Poole, s. 22-23.

Giuseppe) ve Papa VI. Paul (asıl adı Giovanni Battista Montini) zamanlarında II. Vatikan Konsili'ni toplama kararı almıştır.

3.2. II. Vatikan Konsili Kararlarında ve Sonrasında Mucize

Roma Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili'nde aldığı kararlarla içinde yaşadığı dönemin gerçekleri ile doğrudan yüzleşmiş ve hesaplaşma içerisine girmiştir. Alınan kararların Kilise tarafından modernitenin varlığının kabul edildiği ve hatta onunla uzlaşma yoluna gidildiği anlamına geldiğini düşünenler bulunmaktadır. Kilise artık kapılarını dış dünyaya ve dünyanın gerçeklerine açmak zorunda kalmıştır. Bu noktada II. Vatikan Konsili'nin amacı daha önceki konsillerden önemli ölçüde farklıdır. Konsil gündeminde özellikle İncil'in Roma Katolik Kilisesi aracılığıyla modern dünyaya nasıl taşınabileceği ve Kilise'nin bu dönemde nasıl muhafaza edilebileceği konuları ele alınmıştır. Bununla birlikte diğer konsillerden farklı olarak değişik inanç ve ideolojilere sahip kişileri kınama, tekfir etme ya da mahkûm etme gibi bir tutum sergilenmemiştir.¹⁰⁰⁷ Dolayısıyla bu tutum, Kilise'nin modernite ile bir anlaşma, uzlaşma ve kontrollü bir süreç içerisine girdiğinin en somut göstergesi olarak açıklanmaktadır. Amerikalı siyaset bilimci Robert Kraynak, “Christian Faith And Modern Democracy” (*Hristiyan İnancı ve Modern Demokrasi*) adlı eserinde II. Vatikan Konsili'ni “aggiornamento” ve “ressourcement” şeklinde iki farklı kavramla özetlemektedir. Buna göre, İtalyanca bir kelime olan “aggiornamento”, değerleri bugüne taşımak anlamına gelirken, Fransızca bir kelime olan “ressourcement” ise Hristiyanlığın başlangıcına yani geçmişe dönmek ve ilk kilise babalarının dönem ve söylemlerini tekrardan gündeme getirmek anlamı taşımaktadır.¹⁰⁰⁸ Aynı zamanda bir Roma Katolik Kilisesi mensubu olan Kraynak'ın bu konudaki ifadeleri Kilise'nin Konsil'de “geleneksel” mucize doktrinini devam ettirdiğini ortaya koymaktadır.

Konsil'de genellikle aklanma, ruhban sınıftan olmayanların (lay people) durumu, dini özgürlükler ve Hristiyanlıktan başka dinlerle olan ilişkiler gibi konuların yoğun olarak tartışıldığı görülmektedir.¹⁰⁰⁹

1962 tarihinde Papa XXIII. John (1881-1963), Konsil'in açılış konuşmasında İsa Mesih'in “ilahi kurtarıcı” unvanına vurgu yaparken onun mucizelerinden “lütuf armağanları” şeklinde bahsetmiştir. Papa, bilhassa bu dönemde Roma Katolik Kilisesi'nin olağanüstü

¹⁰⁰⁷ Güngör, *Vatikan: Misyon ve Diyalog*, s. 49-67; 77-8.

¹⁰⁰⁸ Jean François Mayer, “II. Vatikan Konsili'nden Sonra Hristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 5(9), 2000, s. 86; Robert P. Kraynak, *Christian Faith And Modern Democracy: God And Politics In The Fallen World*, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2007, s. 528.

¹⁰⁰⁹ Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils: Vol.2*, s. 817-18; “The Second Vatican Ecumenical Council”, *Papal Encyclicals*, Erişim Tarihi: 16 Mayıs 2023, <https://www.papalencyclicals.net/the-second-vatican-ecumenical-council>; ayrıca bkz. İsmail Taşpınar, “Katolik Kilisesi'nin Modern Dünyaya Uyumu: II. Vatikan Konsili ve Katoliklerin Yaklaşımı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 0(41), 2011, s. 110-14.

(mucize) öğreti yetkisine her zamankinden daha fazla sahip olduğunu belirtmiştir. Papa, ayrıca Konsil'in kendisinin bir “ilham” sonucu mucizevî bir şekilde toplandığını ileri sürmüştür. O, bu durumu şöyle açıklamıştır: “... cevap hemen geldi. Sanki orada bulunan herkesin zihnine doğaüstü bir ışık huzmesi girmiş gibiydi; yüzlerine yansdı; gözlerinden parlıyordu. Bir anda dünya bir coşku dalgasıyla süpürüldü ve her yerdeki insanlar bu Konsil'in kutlanmasını hevesle beklemeye başladılar.” Papa, konuşmasının devamında Konsil'i “Tanrı'nın lütfunun bir işareti” olarak nitelendirmiştir. Daha sonra Papa, dönemin ciddi problemis olarak ele aldığı *deizm*'in “doğaya müdahalesi olmayan pasif bir tanrı” iddiasına yanıt mahiyetinde “insanın ve doğanın eşsiz tasarımı Tanrı'nın etkisine” dikkat çekmiştir.¹⁰¹⁰

Konsil'de kilise babalarından miras kalan öğretilerin hakikat olduğu savunulmuş ve onların gözden kaçırılmaması gerektiği ana çıkarım vurgulanmıştır. Böylece papalık II. Vatikan Konsili'nde geleneksel Hıristiyan öğretilerini gündeme getirmiş ve moderniteye karşı tutumunu bu çerçevede ortaya koymuştur. Öte yandan Kilise, modern yaşamı büyük ölçüde değiştiren insanın yaratıcı dehası ve bilimsel ilerlemesinin sonuçlarına olan hayranlığını ilan etmiştir. Ancak Papa, “*Burada öncelikle Katolik doktrininin belirli temellerini tartışmak ya da Babaların ve erken ve daha yeni teologların geleneksel öğretilerini daha ayrıntılı olarak yeniden ifade etmek için burada değiliz...*” ifadeleriyle Katolik teolojisini (mucizeler de dahil) hiçbir şekilde tartışmaya açmak istemediğini belirtmiştir. Hatta Papa, *Elçilerin İşleri Kitap*'ındaki mucizevî bir olay anlatısına yer vererek özellikle mucize öğretilerinin önemini vurgulamıştır.¹⁰¹¹ Konuşmasının devamında ise Papa, Kilise'nin tüm insanlığa ilahi lütfun armağanlarını sunduğunu ima etmiştir. O, Kutsal Ruh'un olağanüstü rehberliğine itaat etmenin gerekliliğine vurgu yapmıştır.¹⁰¹² Papa bir sonraki sene yayımladığı *Pacem in Terris* adlı genelgede doğadaki olağanüstü düzene dikkat çekmiş ve bu mükemmel uyumu Tanrı ile özdeşleştirmiştir. Böylece “Tanrı'dan soyutlanmış bir doğa” iddiasında bulunan ve mucizeleri inkâr eden deistlerin yanlışlık içerisinde olduklarını belirtmiştir.¹⁰¹³

4 Aralık 1963 tarihinde Papa VI. Paul tarafından kutsal ayin üzerine yayımlanan “Sacrosanctum Concilium” adlı yasanın *giriş* kısmında inananların kurtuluşunda “Evharistiya” sakramenti mucizesinin önemine dikkat çekilmektedir. Söz konusu sakrament “Mesih'in gizemi” ve Kilise'nin “gerçek doğası” olarak açıklanmaktadır. Evharistiya mucizesiyle

¹⁰¹⁰ Tanner, s. 817-18.

¹⁰¹¹ “*Altınım ve gülmüşüm yok; ama bende olanı sana veriyorum. Nasıra, kalk ve yürü!*” (Elçilerin İşleri 3:6).

¹⁰¹² “Library: Opening Address to the Council”, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2023, <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=3233>.

¹⁰¹³ “Pacem in Terris (April, 11 1963) | John XXIII”, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2023, https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

Hristiyanlar üzerine “lütuf döküldüğü” ileri sürülmektedir.¹⁰¹⁴ 1. bölümün 43. maddesinde Evharistiya sakramenti mucizesi modern dönemde “Tanrı’nın evrene ve insanlara takdirinin bir işareti” olarak açıklanmaktadır. Ayrıca bu sakrament, çağdaş dinsel düşünce ve eylemin bütününe ayırt edici bir işareti olarak görülmektedir. 3. bölümde genel anlamda diğer sakramentlerden ve bu sakramentlerin mucizevî özelliklerinden bahsedilmektedir. Öte yandan 1. bölümün 8. maddesinde ise azizler “tanrının hizmetkarları” olarak kabul edilmekte ve onlara ve kalıntılarına saygı duyulması gerektiği belirtilmektedir.¹⁰¹⁵

16 Kasım 1964 tarihli Konsil kurul genel sekreterliğinin 123. bildirisinde papalığın Petrus ile diğer havarilerle “paralellik” gösterdiği belirtilerek, havarilerin mucizevî güçlerinin haleflerine geçtiği kararı açıklanmıştır. Ancak bu durumun sadece papa ve piskoposlar için geçerli olduğu diğer din adamları için söz konusu olmadığı belirtilmiştir. Aynı sene yayınlanan “Lumen Gentium Yasası” nda İsa Mesih’in mucizevî tabiatı dile getirilmiş ve Kilise’nin havarisel gelenekten gelen mucize yetkisine sahip olduğu pekiştirilmiştir.¹⁰¹⁶ Böylece Katolik Kilisesi bu dönemde mucizeler konusundaki yetkinliğini korumaktadır. Aynı sene yayınlanan “Unitatis Redintegratio ” adlı kararnamenin *Katolik İlkeler* isimli 1. bölümünün 2. maddesinde de Evharistiya sakramenti mucizesine ve önemine vurgu yapılmaktadır. Buna göre Evharistiya, hem “Kilise birliğinin” ifade edildiği hem de “gerçek mucizeye dönüşen” bir ayin olarak kabul edilmiştir.¹⁰¹⁷

18 Kasım 1965 tarihinde Papa VI. Paul tarafından onaylanan *Dei Verbum* yasanının ön sözünde ise Papa, II. Vatikan Konsili’nin, Trent Konsili ve I. Vatikan Konsili’nin devamı niteliğinde olduğunu belirtmektedir.¹⁰¹⁸ Papa, yasanın 1. bölümünün 2. maddesinde dolaylı olarak mucizeyi “vahiy” olarak değerlendirmekte ve bunu “Tanrı’nın kendisini insanlara ifşası” olarak açıklamaktadır.¹⁰¹⁹ Papa, öte yandan 3. bölümün 11. maddesinde ise, hem Eski Ahit’in hem de Yeni Ahit’in Kutsal Ruh ilhamıyla yazıldığına vurgu yaparak bu metinlerin “kutsallığını” ve “olağanüstülüğünü” öne çıkarmaktadır. Buna ek olarak o, 12. maddede kutsal

¹⁰¹⁴ Tanner, s. 820-21.

¹⁰¹⁵ Tanner, s. 830-32; “Sacrosanctum Concilium”, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2023, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html.

¹⁰¹⁶ Tanner, s. 898-900; “Lumen Gentium”, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2023, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html.

¹⁰¹⁷ Tanner, s. 908-9; “Unitatis Redintegratio”, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2023, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html.

¹⁰¹⁸ Tanner, s. 971-72.

¹⁰¹⁹ Tanner, s. 972.

metinlerin “kehanetsel” söylem biçimlerini vurgulamaktadır.¹⁰²⁰ Papa, 5. bölümün 17. maddesinde Yeni Ahit’in önemine vurgu yaparak mucizeleri “İsa Mesih’in bizzat gücü” olarak açıklamaktadır. O, 19. maddede ise, havarilerin İsa Mesih’in izniyle mucizeler gösterdiğini aktarmaktadır.¹⁰²¹ Aynı sene yayınlanan “Apostolicam Actuositatem” adlı kararnamede Kutsal Ruh mucizelerinin insanları Hristiyan inancına ve Tanrı’ya inanmaya yöneltme gücüne sahip olduğu vurgulanmaktadır.¹⁰²²

Papa VI. Paul tarafından 7 Aralık 1965 tarihinde onaylanan bir diğer yasa olan “Gaudium Et Spes Pastoral Yasası”nın 7. maddesinde ise, yeni felsefi akımların (deizm, ateizm vb.) Hristiyanlık üzerindeki etkisi belirtilmektedir. Hristiyanlığın “hurafelerle dolu, büyüdü dünya görüşüne” sahip bir din olduğu yönündeki eleştiriler gündeme getirilmektedir. Öte yandan hızla dinden uzaklaşan insanlara (ateistlere) dikkat çekilmektedir. Yasa’nın 1. bölümünün 15. maddesinde bu insanların “Kutsal Ruh’un armağanları (mucizeleri)” sayesinde imana ve ilahi takdire ulaşacağı ifade edilmektedir.¹⁰²³ 2. bölümünün 26. maddesinde ise Tanrı’nın Kutsal Ruh aracılığıyla olağanüstü bir inayetle doğaya müdahalesi belirtilmektedir.¹⁰²⁴ Aynı tarihte yayınlanan “Dignitatis Humanae” adlı bildirinin 1. maddesinde Hristiyanlığın gerçek din olduğu ve geleneksel Katolik öğretilerinin de tartışmazlığı açıklanmaktadır. Dolayısıyla Kilise’nin geleneksel mucize anlayışını tartışmaya dahi açmadığı ve görüşlerini aynı şekilde devam ettirdiği anlaşılmaktadır.¹⁰²⁵

Kilise’nin Konsil’de yalnızca Ortaçağ’dan bu ana kadar sürdürdüğü tutumu değil aynı zamanda kendini yeniden ve kökten yorumladığı görülmektedir. Dolayısıyla Kilise’nin Protestan hareketten bu yana ortaya koyduğu otoriter, tepkisel ve korumacı refleksler azalmış ve modernleşmeye kapı aralanmıştır. Ancak gerek Kilise’nin uyguladığı politikalar gerekse konsil kararları dikkate alındığında bu modernleşmenin “kontrollü” bir modernleşme olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁰²⁰ Tanner, s. 975-76.

¹⁰²¹ Tanner, s. 978; “Dei Verbum”, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2023, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html.

¹⁰²² “Apostolicam Actuositatem”, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2023, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html.

¹⁰²³ Tanner, s. 1005-6; 1072-73.

¹⁰²⁴ “Pastoral Constitution on the Church in the Modern World-Gaudium et Spes”, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2023, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html.

¹⁰²⁵ “Dignitatis Humanae”, Erişim Tarihi: 22 Mayıs 2023, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html.

Papalığın II. Vatikan Konsili kararlarında mucizelere dair doğrudan bir ifade kullanmamasına ilişkin olarak, Katolik Kilisesi'nin bu doktrini tartışmaya dahi açmayarak adeta onu bir mahremi gördüğü yorumları yapılmaktadır. Nitekim Roma Katolik Kilisesi mucize hakkındaki daha önceki görüşlerini reddetmemekte ve hatta daha da pekiştirmektedir. Konsil'den sonra birçok Katolik ve Protestan teolog, mucizenin “işaret” olarak yorumlanması üzerinde durmaya başlamıştır. Konsil ile birlikte bu dönemde mucizelere ilişkin hem Katolik teologların hem de Protestan teologların görüşleri modern bakış açısı ışığında muhafazakâr ve liberal olmak üzere iki farklı perspektiften sunulmaktadır.

Muhafazakârlara göre mucizeler, ışık kaynağı olarak Kutsal yazılara ve geleneklere dayandırılmaktadır. Bu bağlamda mucizeler, Kutsal Yazının ve geleneğin, Kilise'ye emanet edilen Tanrı sözünün yansımalarını oluşturmaktadır.¹⁰²⁶ Muhafazakâr perspektiften Modern Katolik mucize teolojisi, hem teologlar hem de diğerleri için “zorlayıcı” ve “etkileyici” niteliktedir. Onlara göre, her dönemde olduğu gibi bu dönemde de mucizeler genellikle insanlığın “imanı” ve “kurtuluşu” için gerekli görülmektedir. Ancak, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin etkilerinin oldukça belirgin olduğu bu dönemde, toplumun akılcı ve döngüsel doğası düşünüldüğünde, mucize inancı “zorlayıcı” bir niteliğe sahiptir. Ayrıca, onlar Katolik inancını yalnızca mucizeler olarak dış fenomenlere indirgemezler ve Tanrı'nın kendisini insanlığa mucizeler yoluyla gösterdiği inancını ısrarla savunurlar. Kilise mucizeleri, kurtuluş tarihinde bu tür harikalar aracılığıyla kendini gösteren Tanrı'ya yönelme aracı şeklinde değerlendirmektedir. Yani mucizeler, Tanrı inancının insanlarda tezahür etmesinde yardımcı bir araç olarak görülmektedir. Nitekim Hristiyanlıkta, Tanrı'nın hem kendisini ifşa etmek hem de insanları mutlak manada kurtuluşa erdirmek için fiilen hareket ettiği ve etmeye de devam edeceği kabul edilmektedir.¹⁰²⁷ Bu yüzden muhafazakârlara göre modern Katolik teolojisinde mucizeler, “geçmişte gerçekte meydana gelmiş olan ve bugün halen daha meydana gelmeye devam eden doğrulanabilir fenomenler” olarak açıklanmaktadır.¹⁰²⁸

Öte yandan ruhban sınıfı ile bu mucizelerin devam ettiğine inanılmıştır. Ancak bu dönemde bilimsel çalışmaların yoğunluğu Kilise'nin mucize olarak değerlendirdiği bazı olguları yeniden gözden geçirmesine sebep olmuştur. Buna göre Kilise, modern dönemde bazı mucizeler -örneğin azizlerin bedenlerinin çürümemesi mucizesi- üzerinde ısrar etmemiş ve hatta bu tür olayları mucize olarak değerlendirmekten vazgeçmiştir.

¹⁰²⁶ Ralph M. McInerney, *Miracles a Catholic View*, Huntington: Our Sunday Visitor, 1986, s. 31.

¹⁰²⁷ Paul Gwynne, *Special Divine Action: Key Issues In The Contemporary Debate*, Rome: Gregorian University Press, 1996, s. 20.

¹⁰²⁸ Donlon, “Miracle, Moral”, s. 659; Cruz, *Efkaristiya Mucizeleri ve Azizler'in Hayatlarında Efkaristiya Harikaları*, s. 171.

Diğer taraftan liberal kesim ise -ki bu kesim içerisinde Katoliklerle birlikte Protestan teologlar da yer almaktadır- modernite ile uzlaşmacı bir yaklaşım sergileyerek modern dönemde öne çıkan Kuantum fiziği ile mucizeleri uyum içerisinde ele almaktadırlar. Aslında bu yaklaşımın temelinde mucizelerin ya da genel olarak ilahi müdahalelerin imkânsız olduğu iddiaları oldukça etkili olmuştur. Çünkü bu iddialar, çoğunlukla ateistler tarafından genel anlamda Hristiyan teolojisini eleştirmek için kullanılmış ve birçok teoloğun mucizelerin varlığını inkâr etmelerine, mucizeleri ilahi müdahaleler dışında konumlandırmalarına ve yeniden yorumlamalarına neden olmuştur. Hatta yer yüzünde Tanrı tarafından hiç müdahale olmadığı iddiası genişletilerek Tanrı'nın en başından beri yer yüzüne müdahil olmadığı savunulmuştur. Bu iddianın Hume'un "mucizelerin doğa kanunlarının ihlali" önermesi ile bağlantılı olduğu düşünülmektedir. Bu yüzden özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda artarak devam eden mucizelerin imkânı tartışmalarına Hume'un bu önermesinin yol açtığını ileri sürenler bulunmaktadır. Bu bağlamda bazı teologlar mucizelerin imkânsız olduğunu savunurken, diğerleri ise bunları "doğa kanunlarının bir istisnası" olarak düşünmüşlerdir. Örneğin, Spinoza, ister doğa yasalarına aykırı olsun isterse doğa üstü olsun mucizeleri tam bir saçmalık olarak telaffuz etmiştir. Benzer şekilde Voltaire de mucizeyi, "doğa yasalarının bir ihlali" olarak açıklamıştır. Hatta o, mucizeyi kavramsal anlamda da çelişkili görmüş ve bir yasanın aynı anda hem değişmez hem de ihlal edilemez olduğunu savunmuştur.

Olasılığa dayalı yasalar ve süreçler düşüncesinin modern fizik -Kuantum teorisi- aracılığıyla zuhur etmesi, bazı teologların mucizeleri inkâr etmekten vazgeçmelerini sağlamıştır. Bu bağlamda teologlar bu düşünceden hareketle dünyanın nedensel düzeninde mucizelere yer olduğunu düşünmeye başlamışlardır.¹⁰²⁹ Şimdi, bu teologlardan bazılarını önermeleri ile birlikte ele almak yerinde olacaktır.

Alman Lutheran teolog ve aynı zamanda Yeni Ahit profesörü olan Rudolf Bultmann (1884-1976), mucizeyi ilahi müdahale olarak açıklayan ve bunları doğa yasalarının ihlali olarak görenlere bir cevap mahiyetinde şu ifadeleri kullanmaktadır:

"Mucizeyi ilahi bir müdahale olarak düşünmek artık bizim için imkânsız hale geldi, çünkü doğada olup biten her şeyi yasalara bağlı olarak anlıyoruz. Böylece bir mucizeyi, doğada olup biten her şey arasındaki kanuna dayalı bağlantının ihlali olarak anlıyoruz ve bu fikri bugün artık aklımızda tutamayız."

Böylece Bultmann, doğadaki olayların sürekli, birbiriyle ilişki içerisinde olduğunu, zorunlu olarak her birinin birbirine bağlı olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden ona göre doğada

¹⁰²⁹ Daniel Von Wachter, "Miracles are Not Violations of the Laws of Nature Because the Laws Do Not Entail Regularities", *European Journal For Philosophy Of Religion*, 7(4), 2015, s. 38-39.

olup biten olayların tek bir yasaya indirgenmesi büyük yanılgıdır. Dolayısıyla mucizeleri de doğa yasalarına bağlı olarak bir ihlal şeklinde açıklamak ve reddetmek yanlıştır. Bultmann, bu şekilde Hume'un mucizelere dair "doğa yasalarının ihlali" tezini çürütmektedir.¹⁰³⁰ Aslında onun bu düşüncesi üzerinde Friedrich Schleiermacher'ın modernite ile Protestan Hristiyanlığını uzlaştırma düşüncesinin etkili olduğu ileri sürülür. Sonrasında Anglo-Sakson teologlar, Bultmann'ın bu iddiasını benimsemişlerdir. Örneğin, Amerikalı Protestan ekümenik teolog Langdon Gilkey (1919-2004), onun bu düşüncesini savunmakla birlikte modern teoloji bağlamında doğal ve tarihsel yaşamın yüzeyindeki harikulade ilahi olaylar olarak mucizelerden söz etmektedir. Ona göre, Aydınlanma bilimi ve felsefenin Batı ideolojisine getirdiği uzay ve zamandaki nedensel bağlantı bir varsayım olarak kabul edilebilir. Bu yüzden modern bilim dünyasına hem entelektüel hem de varoluşsal olarak katılmak gerekir ve mucizeler de bu perspektiften değerlendirilmelidir.¹⁰³¹ Buna ek olarak Protestan teolog Bultmann'ın mucizeyi mitsel karakterden kurtarmaya çalıştığı da görülmektedir.

Ayrıca Robert Larmer ve Alvin Plantinga gibi analitik filozoflar Kuantum fiziği bağlamında, fiziksel evrenin Tanrı'nın doğaüstü eylemlerine açık olduğunu ve doğaya Tanrı'nın bir müdahalesinin olağan olduğunu düşünmüşlerdir. Buna göre Hume'un aksine bu tür bir eylemin doğa yasalarının herhangi bir ihlalini içermeyeceğini ve dahası yasayla uyumlu olduğunu savunmuşlardır. Böylece doğaüstü olarak açıklanan mucize kavramının modern bilime uygun olduğu kanısına varılmıştır.

Robert Larmer argümanlarında ilahi failliğin üç genel modelini ele almaktadır: fırsatçılık, deizm ve doğaüstücülük. Ona göre bu modellerin her biri farklı bir mucize anlayışı önermektedir. Ancak bu argümanlarda doğaüstücülük modeli daha ön plandadır. Bu yüzden biz de daha çok bu model üzerinde duracağız. Larmer, doğaüstü model hakkında şunları ifade etmektedir:

"Doğayı oluşturan varlıkların ... belirli özellikleri ve nedensel güçleri vardır. Bu varlıkların etkileşimi, yani ikincil nedenler, doğanın düzenli bir düzenini doğurur. Doğadaki olayların çoğu, bu ikincil nedenlerin birbiri üzerindeki işleyişine atıfta bulunularak açıklanabilir ... Bununla birlikte, Tanrı, doğayı oluşturan yaratılmış varlıklar üzerinde doğrudan etki ederek, tamamen açıklanamayan olaylar üretebilir. ikincil nedenlerin işleyişi.

¹⁰³⁰ Rudolf Bultmann, *Zur Frage des Wunders*, in *Neues Testament und christ-liche Existenz*, Çev. Daniel Von Wachter, Tübingen: Mohr Siebeck, 1933, s. 84-98.

¹⁰³¹ Langdon Gilkey, "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language", *God's Activity in the World: The Contemporary Problem*, ed. Benedikt Göcke, California: Scholars Press, 1961, s. 195-205.

Bu tür olaylar, doğaüstücülerin görüşüne göre, doğal düzene ilahi müdahaleler oluşturdukları sürece, uygun bir şekilde mucizeler olarak adlandırılacaktır.”¹⁰³²

Böylece, Larmer, mucize kavramının ilahi failliğin doğaüstü modeline uygun bir şekilde yerleştirildiğini ve doğaüstü mucize kavramının bilimle çelişmediğini düşünmektedir. Ancak, çoğu ateist teolog Larmer’e karşı çıkararak, doğaüstü mucizelerin doğa kanunlarını ihlal edeceğini savunmakta ve doğaüstü mucizeler modelini bilimle uzlaştırmanın imkânsız olduğunu ileri sürmektedir. Larmer ise bu hususta düşüncelerini kararlı bir şekilde sürdürerek, doğa yasalarının felsefi açıklamalarında, doğa yasalarının ihlal edilebileceği fikrinin mantıklı olmadığını savunmakta ve bunu, doğa yasalarının istisnasız olması gerektiği gerekçesine dayandırmaktadır. Larmer’e göre, bu durum, ilk bakışta doğaüstü mucizeler bilimle uzlaşmaya yönelik herhangi bir girişimi engelliyor gibi görünse de, aslında bunlar doğa yasalarının ihlal edilmesini gerektirmemektedir. O, bu argümanında Tanrı’nın, mucizeler gerçekleştirirken doğaüstü bir şekilde gerçekler yarattığını, ancak bu tür bir yaratmanın doğa yasalarının ihlal edilmesini gerektirmediğini belirtmektedir. Çünkü ona göre, doğa yasaları tek başına belirli gerçekleri gerektirmez. Ancak bu tür yasalar belirli gerçeklerle birleştirildiğinde başka belirli gerçekleri gerektirmektedir. Dolayısıyla doğa kanunları, olguların ilahi müdahaleyle yaratılma olasılığını dışlamaz ve buna göre bu tür bir müdahale, bunların ihlal edilmesini de gerektirmez.¹⁰³³

Larmer, “The Legitimacy of Miracle” (*Mucizenin Meşruiyeti*) adlı eserinde ise mucizelere yönelmiş inancın, eğilimin veya ihtimalin *a priori* olarak benimsenmesinin inkârının başarısız olduğunu iddia etmektedir. Larmer, mucizelerin "imkansız, araştırma dışı veya uygunsuz" gibi asılsız varsayımlardan kurtarılması gerektiğini savunmaktadır.¹⁰³⁴ Larmer, ayrıca “Water Into Wine?: An Investigation of the Concept of Miracle” (*Şaraba Su mu?: Mucize Kavramının İncelenmesi*) adlı eserinde mucizelere ilişkin iki varsayımdan söz etmektedir: Birincisi, aşkın bir fail tarafından doğanın olağan gidişatını aşan bir olay olarak anlaşılan bir mucize. Bu tür mucizeler görünürde doğa kanunlarının ihlalini içermektedir. Larmer, buna göre, olayların açıklanacak dizilerde hem ilgili yasalara hem de kütle/enerji birimlerine atıfta bulunularak açıklanabileceğini savunmaktadır. Böylece o, bir mucizenin doğa yasasının ihlalini içerecek şekilde değil, aşkın bir fail tarafından kütle/enerjinin yaratılması veya yok edilmesi olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Larmer, bu açıklamanın

¹⁰³² Robert Larmer, “Miracles, Divine Agency, and the Laws of Nature”, *Toronto Journal of Theology*, 27(2), 2011, s. 272.

¹⁰³³ Robert A. H. Larmer, *Water Into Wine?: An Investigation of the Concept of Miracle*, Kingston: McGill-Queen’s University Press, 1988; Larmer, s. 267-90.

¹⁰³⁴ Robert A. H. Larmer, *The Legitimacy of Miracle*, Lanham: Lexington Books, 2014, s. 12; 127; 225-229.

termodinamiğin birinci yasasını ihlal edeceği yönündeki itiraza yanıt olarak, ilkenin biri metafizik, diğeri bilimsel olmak üzere ikiye ayırır ve bir mucizenin bilimsel yasa olarak kabul edilen ilkeyi ihlal etmeyeceğini savunmaktadır. İkinci varsayım ise mucize tanıklığının teizme delil olamayacağı üzerinedir. Böylece Larmer, mucize kavramını teizme bağlayan mantıksal bağların mucize tanıklığını doğru bir şekilde değerlendirmek için kişinin teist olması gerekmediğine vurgu yapmaktadır.¹⁰³⁵

Son tahlilde Larmer, fiziksel evrenin “açık bir sistem” olduğu bir model ileri sürmektedir. Bu anlamda o, Tanrı’nın fiziksel sistemlerin durumlarının doğal evrimini takip etmeyen gerçekler yaratmak için doğaüstü müdahale yoluyla mucizeler yarattığını ifade etmektedir. Amerikalı analitik filozof Alvin Plantinga (d.1932-) da benzer bir modeli kabul ederek mevcut sistemler hakkında yeni gerçekler yaratmak için doğaüstü bir müdahalenin iki şekilde gerçekleştirilebileceğini savunmaktadır: Birincisi, Tanrı’nın mevcut sistemler hakkında doğrudan, yani bu sistemlere yeni bir fiziksel durum empoze ederek yeni gerçekler yaratabilmesi; İkincisi ise Tanrı’nın mevcut sistemler hakkında dolaylı olarak yeni gerçekler yaratabilmesidir.¹⁰³⁶ Böylece Plantinga, Tanrı’nın doğrudan ya da dolaylı olarak da olsa doğaüstü müdahalelerde bulunarak mucizeler gerçekleştirdiğini ileri sürmektedir. Analitik felsefenin modern dönem öncüsü olarak kabul edilen Richard Swinburne ise, bu düşünceleri geliştirerek mucize ile modern bilim arasındaki uyumluluk ilişkisini daha sistemli bir analitik çözümlemeyle sunmaktadır.¹⁰³⁷

Modernitenin Hristiyan mucize doktrinine ilişkin ciddi eleştirilerine Kilise’nin refleksi olarak Vatikan Ekümenik Konsillerini ve bu konsillerin mucizelere yönelik kararlarını şu şekilde değerlendirmek mümkündür:

I. ve II. Vatikan Ekümenik Konsilleri, Roma Katolik Kilisesi’nin inançları, uygulamaları ve doktrinleri konusunda kararların alındığı önemli konsillerdir. Bu konsillerde Kilise’nin doğası ve görevi, ruhani liderlerin seçimi ve görevleri, Hristiyan dininin değişmez gerçekleri ve Kilise’nin diğer Hristiyanlarla ilişkileri gibi birçok konu ele alınmamıştır. Her iki konsilde de mucize inancı hakkında herhangi bir özel karar alınmamıştır. Ancak genel anlamda mucizelerin “Tanrı’nın gücüne ve müdahalesine işaret eden” önemli olaylar olduğu ve bu olayların Katolik inancının merkezinde yer aldığı belirtilmiştir. Konsillerde mucizelere ilişkin alınan kararlar Kilise’nin “resmi görüşleri” olarak kabul edilmiştir. Kilise içerisinde mucize konusunda farklı görüşler ve tartışmalar olmasına rağmen Konsillerdeki kararlar

¹⁰³⁵ Larmer, s. 283.

¹⁰³⁶ Alvin Plantinga, “What is ‘Intervention’?”, *Theology and Science*, 6(4), 2008, s. 374-80.

¹⁰³⁷ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 1-5.

Katolik inancının bir parçası niteliğindedir. Konsiller ve kararları, Roma Katolik Kilisesi'nin mucizelere olan inancını pekiştirmekte ve bu tür olayların Hristiyanlar tarafından kabul edilmesini teşvik etmektedir. Ayrıca Tanrı'nın doğaüstü müdahalesi olarak açıklanan mucizelerin inananlara "ilham kaynağı" olduğu ve bunların Katolik inancının doğruluğunu kanıtladığı düşünülmektedir. Bunun yanı sıra mucizelerin dini deneyimlerin bir parçası olduğu ve dini inançları pekiştirdiği vurgulanmaktadır. Özellikle modernitenin getirdiği sorunlarla başa çıkmak ve Kilise'nin toplumsal rolünü yeniden tanımlamak amacıyla toplanan II. Vatikan Konsili, kararları itibarıyla Roma Katolik Kilisesi'nin gelecek vizyonunda önemli rol oynamaktadır. Böylece günümüz Hristiyan mucize misyonu büyük oranda bu konsil kararları ile şekillenmiştir. Buna göre, mucizeler doğaüstü ve Tanrı'nın bir müdahalesi olmakla birlikte aynı zamanda "insanlar tarafından yorumlanabilecek bir doğaüstü işaret" olarak da kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra mucize, Tanrı'nın doğa kanunlarını geçici olarak askıya alması veya değiştirmesi değil, Tanrı'nın insanlarla ve doğayla ilgili olan gerçekler hakkında daha derin bir anlayışa işaret eden "bir sembol" olarak görülmüştür.

3.3. Ricard Swinburne: Dini ve Bilimsel Kavram Olarak Mucize (Analitik Yaklaşım)

Kuantum fiziğiyle birlikte bazı ampirik bilim adamları ve teologlar, ne olasılıksal ne de istatistiksel (fiziksel) yasaların mucizeleri dışlamadığını savunmaya başlamışlardır. Öte yandan bazı düşünürler ise, doğal nedensel zincirin mucizelerin -doğaüstü nedenin doğaya müdahalesi olarak tasarlanan- gerçekleşmesine izin vermediğini ileri sürmüşlerdir. Böylece mucize kavramı yalnızca öznel bir insan deneyimi olarak yorumlanmıştır.¹⁰³⁸ 20. yüzyılda özellikle Charles Henry Hartshorne ve Richard Swinburne gibi bazı analitik filozoflar için mucize kavramı önemli bir çalışma konusu olmuştur. Bu düşünürler, mucizeye dair analizlerinde, bunun varlığını inkâr etmenin bilimsel verilerden değil, bazı metafizik varsayımlardan kaynaklandığını savunmuşlardır. Bu hususta daha sistematik bir yaklaşıma sahip olan Ricard Swinburne'nün mucize analizi kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.

Aynı zamanda klasik teizmin de önemli temsilcilerinden biri olan İngiliz analitik filozof Richard Swinburne'ün (d. 1934) mucizeyi tanımlama şeklinin ve bir mucize iddiası karşındaki tavrının 20. yüzyıl bilimsel çalışmalarının mucize hakkındaki görüşlerini büyük oranda yansıttığını söylemek mümkündür. Swinburne, mucizeyi birkaç tanım etrafında toplamaktadır. O, en başta genel bir tanım yaparak mucizeyi, "*Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dini önemi*

¹⁰³⁸ A. Anderwald, *Natural Sciences in The Process of Recognition of Miracle*, Opole: WTUO, 1997, s. 91-189.

haiz, olağanüstü bir olay.”¹⁰³⁹ şeklinde açıklamaktadır. Ancak bu tanımında yer alan bazı terimler çeşitli şekillerde yorumlanabilir. Ayrıca ona göre “*mucize*” kavramı bazen bu ilk tanımın bazı belirsiz terimlerine kesin bir anlam verilmesinden kaynaklanan duyuların hepsinden daha geniş ya da daha dar bir anlamda da açıklanabilir. Bu yüzden bu noktaların açıklanması bu kavramın daha iyi tanımlanması ve değerlendirilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu bağlamda ona göre bir mucize;

- Olağanüstü bir olay olmalı (Ancak her olağanüstü olay mucize değildir.)
- Doğa yasalarının ihlali olmalı,
- Tanrı tarafından meydana getirilmeli,
- Dini bir öneme sahip olmalı. Buna göre Swinburne’ün mucize anlayışı ile Aquinas mucize anlayışı arasında bir benzerlik dikkat çekmektedir.

Swinburne, mucizenin olağanüstü bir olay olması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, bir şeyin olağanüstü olarak açıklanması kişinin anlama yetisiyle ilgilidir. Bu bağlamda o, ortaçağ filozoflarından Aristoteles’in düşüncesine dikkat çekerek, her nesnenin bir türe ait olduğunu ve her türden nesnenin de bu tür nesnelere özgü doğaları olduğunu belirtmektedir. Buna göre, bir bitki doğası gereği beslenir, büyür ve çürür. Bu, o bitkinin doğal yapısının gereğidir. Bununla birlikte bir nesne başka bir nesnenin yapısına etki edebilir. Yani bir nesnenin doğası, başka bir nesne tarafından hareket ettirildiğinde doğal olarak nasıl davrandığını belirler. Örneğin, hareket etmesi mümkün olmayan bir bitkinin insan tarafından dünyanın her tarafına götürülmesi gibi. Yani Swinburne’e göre doğada meydana gelen olaylar, nesnelerin değişmesi, ya o nesnenin doğal yapısından kaynaklanmaktadır ya da başka bir nesne ile etkileşiminin bir sonucudur.¹⁰⁴⁰

Swinburne, birçok düşünürden farklı olarak, olağanüstü görünen her olayı mucize olarak değerlendirmez. O, bu kavramların bazılarının farklı şekillerde açıklanabileceğinden dolayı daha dar anlamlarına bakılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre, mucize, olağanüstü bir olay olarak açıklandığında burada kişinin ne anladığına bakılması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü buradaki olağanüstünün tecrübe edilmesi ya da bilinmesi gerekir. O, bunun ise yalnızca dini tecrübe ile mümkün olacağını savunmaktadır. Bu bağlamda Swinburne göre mucizevi bir olayın olağanüstü türden olması, doğa kanunlarıyla çelişmesi ya da onları ihlal etmesi anlamına gelmektedir. Ancak ona göre bu, Hume’un doğa yasalarının ihlali anlayışı gibi değildir; aksine mucize de olması gereken bir özelliktir.

¹⁰³⁹ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 1.

¹⁰⁴⁰ Swinburne, s. 2.

Swinburne, ayrıca olağanüstü kavram üzerinden doğa yasalarına ulaşmaktadır. Eğer doğa kanunlarının istatistiksel oldukları kabul edilmişse olay, kanunların vukuunu son derece uzak bir ihtimal saydıkları türden olacaktır. Ancak doğa kanunlarının evrensel oldukları benimsenmişse, o zaman mucize, kanunların meydana gelmeyeceğini varsaydıkları bir olay olacaktır.¹⁰⁴¹ Ona göre tarihin herhangi bir döneminde, belirli türdeki olaylar çok sık görülürken, bazı türdeki olaylar ise çok nadir görülmektedir. Nitekim sık görülen olaylar ile nadir görülen olaylar doğal yasalar çerçevesinde evrenin geçmiş durumunun bir sonucudur. Evrende gerçekleşen tesadüfi olayların bazıları normal bazıları anormal ya da olağanüstü olarak bilinmektedir. Bu tesadüfi olağanüstü olaylara bazı filozoflar ve teologlar “mucize” adını vermektedirler. Swinburne, bu noktada mucizevi olayları reddeden R. F. Holland’ın anlayışını şöyle değerlendirmektedir:

“Oyuncak motor arabasına binen bir çocuk, evlerine yakın korumasız bir demir yolunda yolunu kaybeder. Ve arabasının tekerleklerinden biri, rayların birine sıkışır. O esnada bir ekspres tren tam zamanında sinyal vererek geçmektedir. Trenin kendi yolunda giderken normal şartlar altından durması imkânsızdır. Dolayısıyla tren, çocuğa çarpacaktır. Çocuğunu aramak için evin dışına çıkan anne onu tren yolunda görür ve yaklaşan trenin sesini işitir. Bağırarak ve el sallayarak koşar. Küçük çocuk arabasında oturmakta ve pedal çevirmeye devam etmektedir. Anne ise, Tanrı’ya, bir mucize olup trenin durması için dua etmektedir. O esnada trenin frenine basılır ve tren çocuğa birkaç adım kala durur. Anne, bu mucize için Tanrı’ya teşekkür eder. Çünkü o, bugüne kadar edindiği tecrübelerle dayanarak asla bu şekilde olacağını düşünmemiştir. Burada trenin frenine basılmasında olağanüstü bir durum yoktur. O esnada makinist bayılmış ve eli kontrol koluna baskı yapmayı bıraktığı için frenler otomatik olarak devreye girmiştir.”¹⁰⁴²

Swinburne göre bu tür bir olay ilk başta ‘olağanüstü türden’ bir olay olarak görülebilir ve bu yüzden bir mucize olarak düşünülebilir. Ancak bilimsel açıklamalarla bilinebilen bu tür olağanüstülükler, önceden mucize kabul edilmediği gibi, günümüzde de mucize olarak düşünülemez. Swinburne ayrıca bu olayda bir rastlantısallığa da vurgu yapmaktadır. Makinist bir sebepten dolayı bayılmış ve kontrol koluna eli baskı yapmayı bırakınca otomatik fren sistemi devreye girmiştir. Bu yüzden burada olağanüstü türden bir durum yoktur ve doğa yasası ihlali de söz konusu değildir.¹⁰⁴³ Dolayısıyla ona göre olağanüstü gözükten her olay bir mucize

¹⁰⁴¹ Richard Swinburne, *Mucize Kavramı*, Çev. Aydın Işık, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 35.

¹⁰⁴² Roy Fraser Holland, “The Miraculous”, in *American Philosophical Quarterly*, New York: Washington Square Press, II, 1965, s. 43.

¹⁰⁴³ Swinburne, *Mucize Kavramı*, s. 39.

olarak değerlendirilemez. Bu olay, Aquinas'ın mucize anlayışı doğrultusunda değerlendirilirse bilimsel bilgi yoksunluğuna dayandırılabilir. Yani bireyin bilgi eksikliği ya da yoksunluğu mucize anlayışında etkin bir rol oynamıştır.

Swinburne'e göre mucize doğa yasalarının ihlali bir olay olmalıdır. Yani ona göre tabiat kanunlarında bir kırılma gerçekleşmelidir. O, bu durumu, "*Tanrı'nın insanlık tarihine müdahale edişi*" şeklinde açıklamaktadır. Ona göre olayların düzensiz ve bihaber şekilde meydana gelmesi, tabiat kanunları tarafından açıklanamaz olur. Tabiat kanununun kırılması anlamında mucize; tabiat kanunlarının bozulması ya da onlar içerisinde rastgele bir kırılması anlamına gelmektedir. Ona göre tabiat kanunlarının kırılması durumunu normal bir biçimde açıklamak mümkün değildir. Ancak şöyle bir açıklama yapılabilir: Tüm tabiatı düzenlemekle sorumlu bir Tanrı varsa, tabii kanunlara uygunluğu da kapsayan ve böylece tabii kanunların normal işlevini bazen durduran ve normalin dışında, olaylara kendisi neden olan ya da başkasının neden olmasına izin veren bir varlığın olduğudur. Bu bağlamda eğer tabii düzenden sorumlu bir Tanrı'nın varlığını gösteren pek çok delil varsa, bu durumda herhangi bir kırılma, akli olarak, O'nun faaliyetine yüklenir ve böylece mucizeler makul olarak kabul edilebilir. Swinburne'e göre delili mümkün olan bir olay ile tabii bir kanunun ihlal edilmiş (devre dışı) olmasını düşünmek aynıdır. Swinburne Holland'ın aksine delili mümkün olan bir olay ile tabii bir kanunun kırılmış olmasını düşünmenin aynı şey olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre tabii bir kanunun kırılması kavram olarak mümkün değildir.¹⁰⁴⁴ Bu noktada Swinburne, Holland ile Hume'un düşüncesinin aksini ortaya koymaktadır.

Swinburne'e göre doğal yasalar evrensel ya da istatistiksel biçimde olabilir. Evrensel yasalar ne olması gerektiğini belirtir, istatistiksel yasalar ise belirli bir durumda muhtemelen olması gerekenleri belirtir. 18. yüzyıldan bu yana birçok insan ve özellikle de bilim insanı, her türlü olayı doğal yasaların yönettiğine inanmıştır. 18. yüzyıldan 20. yüzyılın başına kadar çoğu insan tüm doğal yasaların evrensel olduğuna inanıyordu. Fakat 20. yüzyılda Kuantum Teorisi'nin gelişmesinden bu yana birçok bilim insanı temel doğal yasaların istatistiksel olduğunu ortaya çıkarmaya başladı. Bunlar, ona göre, bizi çevreleyen sıradan tanıdık nesnelerin oluşturduğu fotonlar, elektronlar ve mezonlar gibi temel parçacıkların davranışlarını düzenleyen yasalardır. Doğal yasalardan bahsedildiğinde, onlara karşı olan ya da onları ihlal eden bir olay ekstra sıradan türden bir olay gibi görünecektir. Yasalar evrensel ise, böyle bir olay, yasaların ortaya çıkmayacağını öngördüğü bir olay olacaktır. Yasalar istatistiksel ise, oluşumu onlar tarafından son derece olanaksız hale getiren bir olay "*olağanüstü bir tür*" olayı

¹⁰⁴⁴ Işık, Vahiy ve Mucize, s. 205.

gibi görünecektir. Bu tür olaylar görünür ve doğanın gücünü aşan bir olayın en doğal modern eşdeğerleri gibi görünmektedir. Ona göre insanların çoğu bu tür olayları mucize olarak açıklamaktadır.

Swinburne, ayrıca doğal yasalarda mükemmel bir şekilde uygun olarak meydana gelen olağanüstü türde olayların varlığından söz etmektedir. Birçoğu buna mucize adını vermektedir; ancak o, bunu ‘*olağanüstü tesadüfler*’ olarak açıklamaktadır. Ona göre, *determinizm*¹⁰⁴⁵ gerçeği göz önünde bulundurulduğunda evrensel doğal yasalarının tüm oluşumları yönettiği ve bunların hiçbirinde herhangi bir istisnanın olmadığı, her şeyin sadece yasalar çerçevesinde gerçekleştiği bilinmektedir. Yani determinist düşünceye göre bugün dünyanın durumu dünün sonucudur; dün de bir önceki durumun bir sonucudur vs. Buna göre evrenin ilk anı varsa, sonraki durumu, yasalar göz önünde bulundurulduğunda, ilk halinin bir sonucudur.¹⁰⁴⁶

Modern görüşe göre, doğanın yasalarının ne olduğunu belirlemek bilimsel bir araştırma meselesidir. Herhangi bir olayda bir doğal yasanın ihlali hakkında bir yanlışlık söz konusu olabilir. Bazı olayların meydana gelmesinde yer alan nesnelerin doğal güçlerinin ötesinde olduğunu ya da oluşumunun doğal yasalar için bir istisna olduğunu veya üzerinde son derece olanaksız olduğunu kesin bir şekilde belirlemek çok zordur. Bu nedenle öznel hisler ortaya çıkabilir. Bu anlamda, bir olay doğal yasalarının ihlali gibi görünüyorsa, görüldüğü gibi olsa da olmasa da belki de diğer koşulların da yerine getirilmesi bir mucize olarak kabul edilebilir. Swinburne’e göre mucize, zaman zaman bu özel anlamda -*doğal yasaların ihlali*- kullanılsa da bu kullanım aslında yaygın bir kullanım değildir. Normalde, daha önce doğal yasaların ihlali olduğuna inanılan bir şey varsa bu nedenle bir mucizenin doğal yasalara uygun olduğu gösteriliyorsa, bunun artık bir mucize olmadığını söylemek gerekir.¹⁰⁴⁷

Swinburne, mucizenin Tanrı tarafından meydana getirilen bir olay olması gerektiğini düşünmektedir. Onun genel mucize tanımında belirtilen ikinci koşul ise, bir olayın mucize olması için Tanrı tarafından meydana getirilmesi gerektiğidir.¹⁰⁴⁸ Swinburne, mucize tanımındaki bu ikinci koşulun esnetilebileceğini ya da daha sıkı hale getirilebileceğini ileri sürmektedir. Bu bağlamda ona göre daha sıkı bir tanımlamayla, bir olayın ancak Tanrı tarafından meydana getirilirse mucize olacağını düşünmektedir. Ona göre bu Tanrı, Hristiyanların Tanrısı olduğu gibi Yahudilerin ve hatta Müslümanların da Tanrısı olabilir. Çünkü bu dinlerin Tanrı’ya atfettikleri özellikler birçok noktada benzerlik göstermektedir.

¹⁰⁴⁵ Evrende gerçekleşen olayların fizik yasaları gibi çeşitli bilimsel yasalarla belirlenmiş olduğunu ve bu belirlenmiş olayların gerçekleşmelerinin zorunlu olduğunu öne süren düşünce akımıdır.

¹⁰⁴⁶ Swinburne, s. 3-4.

¹⁰⁴⁷ Swinburne, s. 5.

¹⁰⁴⁸ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 6.

Böylece Swinburne, bir noktada teizmin mucize anlayışına vurgu yapmaktadır. Bu anlamda genellikle mucizevî olayları gerçekleştiren Tanrı teizmin Tanrı'sıdır. Teist düşünce, böyle bir Tanrı'nın bir güce sahip, "immaterial" (maddi olmayan), rasyonel bir Tanrı olduğunu savunmaktadır.¹⁰⁴⁹ Bu çerçevede bir teist, Tanrı'yı insan gücünün gerçekleştirmesinin mümkün olmadığı şeyleri yapabilen 'Kadir-i Mutlak' olarak açıklamaktadır.¹⁰⁵⁰ Swinburne'e göre mucizenin 'Tanrı tarafından meydana getirilen bir olay' olarak tanımlanması mantıksal olarak, Tanrı olmadıkça mucizelerin de olmayacağı kanısını ortaya çıkarmaktadır. Böylece o, bir bakıma mucizenin Tanrı'nın varlığının bir delili olarak düşünüldüğüne dikkat çekmektedir. Bu aynı zamanda klasik teist mucize anlayışını yansıtmaktadır. Bu düşünce ile Aquinas mucize anlayışı arasında bir farklılık söz konusudur. Çünkü Aquinas, mucizeyi sadece Tanrının yaratabileceği olaylar şeklinde tanımlamaktadır. Swinburne, bunun aksine mucize olarak kabul edilen bir olayın, mucizenin Tanrı'nın varlığını gerektirmesi tanımını sebebiyle, birçok teistin "mucizeler Tanrı'nın varlığının kanıtıdır" şeklindeki düşüncesini boş bir varsayıma dönüştüreceğini düşünmektedir. Yani ona göre tanım gereği mucizeler, Tanrı'nın varlığının kanıtı olarak kabul edilememelidir. Çünkü Tanrı'nın varlığına inanılmadıkça "olağanüstü" türden olayların failinin Tanrı olduğunu söylemek imkânsızdır. Ayrıca Tanrı kavramı kabul edilse bile böyle olağanüstü olayların Tanrı tarafından meydana getirildiği kabul edilmeyebilir ve bunları başka amiller de gerçekleştirebilir. Nitekim çoğu Teist düşünür de böyle bir düşünceyi savunmaktadır. Bu anlamda Hristiyanların çoğu mucizeleri Tanrı'nın varlığının bir kanıtı olarak kabul etmektedir. Ayrıca bu konuda başkalarıyla tartışırken, mucizelerin diğer dinler bağlamında gerçekleştiğini kabul edebilir ve Tanrı dışındaki varlıklarda bunların ortaya çıkabileceği olasılığını göz önünde bulundurabilirler. Swinburne'e göre bir mucizenin Tanrı tarafından meydana getirilen bir olay olduğunu söylemek, genel olarak uygulama tarafından haklı olmayan terimin kullanımına bir kısıtlama getirmek anlamına gelmektedir. Bu hususta Swinburne'ün klasik teist düşünceye ve Hristiyan anlayışa karşı bir antitezinin olduğunu söyleyebiliriz. Ona göre, mucizenin sadece Tanrı tarafından değil, herhangi bir nesne tarafından gerçekleştirilmesine izin verilmesi ikinci koşulu daha gevşek hale getirecektir.

Swinburne, mucizenin dini önemi olan bir olay olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ona göre bir olayın mucize olabilmesi için, dünya için kutsal ilahi bir amaca önemli ölçüde katkıda bulunması gerekir. Aksi takdirde Tanrı'nın, sırf inat olsun diye bir çocuğun oyuncak kutusunu alt üst etmesi ya da öylesine bir kuş tüyü koymak için doğal düzene müdahale etmesi

¹⁰⁴⁹ Işık, *Vahiy ve Mucize*, s. 202.

¹⁰⁵⁰ Charles Taliaferro, "Divine Power", *Contemporary Philosophy of Religion*, Massachusetts: Blackwell Publishing, 1998, s. 62.

gibi olaylar doğal olarak bir mucize olarak tanımlanamazdı.¹⁰⁵¹ Ona göre, en genel anlamıyla bir olayın dini öneme sahip olması, o olayın dünyanın nihai kaderine bir katkısı veya etkisi olması anlamına gelmektedir. Hristiyan anlayışa göre, hasta bir kişinin iyileşmesi böyle bir olaya örnektir. Çünkü hastalıklardan uzak bir yer dünyanın nihai düzeni ve kötülüğün fazla olmadığı bir yerdir. Ayrıca daha öncede aktardığımız Holland örneğinde trenin durması ve çocuğun ölmemesi durumu da buna örnek gösterilebilir. Swinburne, ayrıca dini öneme sahip daha dar görüşlere de dikkat çekmektedir. Bu noktada olağanüstü bir olayın bir doktrini doğrulamasının bir başka yolu ise onu sembolize etmektir. İsa'nın vahşi doğada beş bin kişiyi beslemek ve iki balıkla beslemesi¹⁰⁵², Elişa tarafından gerçekleştirilmiş olduğuna inanılan bir olayı daha büyük ölçüde tekrarlıyordu.¹⁰⁵³ Böylece Yahudi anlayışında onun yeni ve daha büyük bir Elişa olduğunu simgelemektedir. Swinburne göre, dini anlam daha geniş veya daha dar anlamda anlaşılabilir. Ancak bir olayın mucize olabilmesi için mutlaka bir anlamda dini bir anlama sahip olması gerekir. Onun bu görüşü Aquinas'ın vahiy ile ilişkili mucize anlayışıyla ilişkilendirilmektedir. Nitekim ona göre dini bir önemi ve anlamı olmayan olağanüstü olaylar, mucizeden ziyade büyüsel ya da ruhsal fenomenler şeklinde karakterize edilmektedir. Swinburne'e göre, mucizeler üzerine birçok eski yazarın bir mucizenin Hume'un aksine doğaya aykırı değil, doğanın ötesinde bir olay olduğunu kaleme almış olması, mucizelerin dini bir anlama sahip olması gerektiğinden kaynaklanmaktadır. Mucize her ne kadar içinde bulunduğu doğaya uygun olmasa da bir bütün olarak ilahi emrin doğal düzenine uygun olaylardır. Bu bağlamda mucizeler, her şeye dair genel şemada bir noktaya sahip olaylardır ve bu nedenle bir anlamda çok düzenlidir.¹⁰⁵⁴

Swinburne, ayrıca mucizeyi “*doğa yasasının tekrarlanamaz karşıt-örneği*” (non-repeatable counter-instance to a law nature) olarak da tanımlamaktadır. Bu bağlamda, ona göre, doğa yasasına aykırı görünen bir olay meydana geldiğinde iki ihtimal söz konusudur. O olay ya genel olarak doğru kabul edilen doğa yasasının yanlışlığının bir kanıtı ya da yasanın bir istisnasıdır. Bu durumda yapılacak tek şey, olayın yeniden tekrar edilebilirliğini empirik metotla test etmektir. Bunun sonucunda olayın tekrar edilebilirliği görülmüşse, bu doğa yasasının yanlışlığının bir kanıtı olarak değerlendirilir. Ama olay tekrar edilemez ise bu olay Tanrı'nın bir mucizesi olarak kabul edilir.¹⁰⁵⁵

¹⁰⁵¹ Swinburne, *The Concept of Miracle*, s. 7-8.

¹⁰⁵² Yuhanna 6/1-14.

¹⁰⁵³ 2. Krallar 4/42.

¹⁰⁵⁴ Swinburne, s. 9.

¹⁰⁵⁵ Swinburne, s. 23-32.

Kısacası, Swinburne göre mucize, Tanrı tarafından gerçekleştirilen, dini bir öneme sahip, doğa yasalarının ihlali olarak gözüken, olağanüstü olaylardır ve doğa yasasının tekrarlanamaz karşıt-örneği özelliğine sahiptir. Ona göre mucizeler nasıl düşünülürse düşünülün insanı muhatap alan olgulardır ve insan kategorisinden bağımsız olarak anlaşılamaz. Ayrıca Swinburne mucizelerin bilim tarafından açıklanamayacağına da vurgu yapmaktadır. Ona göre, eğer ölmüş bir insan yeniden dirilmişse, fiziksel bir güç kullanmadan birinin havada asılı durması gerçekleşmişse, bu gibi mucizeleri doğa kanunlarının ihlal edilmesi şeklinde düşünmek en makul yoldur.¹⁰⁵⁶ Swinburne, bu noktada Hume'un aksini iddia etmektedir. O, mucizede dini önemi belirterek, sihir ve büyüden ayırmanın mutlak yolunun bu olduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü ona göre dini önem taşımayan olağanüstü olaylar mucize değil büyüsel olaylardır. O, mucize ile büyü arasındaki farkı iyi idrak edebilmek için dini önemin etkin rol oynadığını savunmaktadır. Çünkü büyü/sihir herkesin ulaşabileceği bir olayken, mucizede böyle bir durum söz konusu değildir. İnsanlar çalışarak mucize elde edemezler. Ona göre mucizeler mutlak manada doğa yasalarının ihlali şeklinde gerçekleşen olaylardır. Bu yorum ışığında mucizenin özü, yalnızca ampirik unsur değil, Tanrı'dan insana bir mesaj olarak algılanmıştır. Mucize inancı değil, inanç, mucizeyi tanımaya yardımcı olmaktadır, Bununla birlikte inanç olmadan, mucize yalnızca nadir ve açıklanamaz bir fenomen olarak ele alınır. Varoluşçuluğun, fenomenolojinin ve kişiselciliğin gelişimi, teolojik tutumda bazı değişikliklere neden olmuştur.

Son olarak, bugün hemen hemen birçok Hristiyan teologun bu yaklaşımı benimsediği ve daha da ileri taşıdığı ileri sürülmektedir. Örneğin, Hristiyan felsefesi profesörü ve aynı zamanda bir teolog olan Amerikalı filozof Nancey Murphy, ilahi eylemin müdahaleci yönüyle ilgili açıklamalara karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre Tanrı'nın koyduğu yasaları ihlal etmesi son derece mantıksızdır.¹⁰⁵⁷ Murphy gibi teologlar sadece müdahale olmayan ilahi eylemlerin olduğunu söylemek istemişlerdir. Böylece herhangi bir ilahi müdahalenin varlığını kabul etmeden doğrudan Tanrı'nın ve ilahi eylemin varlığını ispatlamak istemişlerdir.¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁶ Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?*, Çev. Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001, s. 109.

¹⁰⁵⁷ Nancey Murphy, "Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat", *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. J. Robert Russell, A.R. Peacocke, ve Nancey Murphy, Roma: Vatican Observatory Publications, 1995, s. 325-57.

¹⁰⁵⁸ J. Robert Russell, "Divine Action and Quantum Mechanics", *Philosophy, Science, and Divine Action*, ed. F. LeRon Shults, Nancey Murphy, ve J. Robert Russell, Boston: Koninklijke Brill, 2009, s. 351-404; ayrıca bkz. Daniel Von Wachter, "Miracles Are Not Violations Of The Laws Of Nature Because The Laws Do Not Entail Regularities", *European Journal For Philosophy Of Religion*, 7(4), 2015, s. 38-39.

4. Modern Dönemde Hristiyan Mezheplerinde Mucize Tipolojileri

Özellikle modern dönemin ortalarından itibaren kuantum fiziğinin ortaya çıkmasıyla teorik fizik doğada meydana gelen herşeye nihai yanıt sunma noktasında etkisini kaybetmiştir. Buna karşın rasyonalist materyalizm akımının etkisinde kalmayan ve paranormal deneyimleri (mucize ve psişik bazı olaylar vb.) bilimsel araştırma konusu yapan yeni düşünce akımı akademik ve teolojik çevrelerde yayılmaya başlamıştır. Moderniteyi alt üst eden fundamentalist akımlar ve Yeniçağ hareketi olarak adlandırılan bu akımlar mucizelere dair tartışmaları teolojik/felsefî düzlemde pratik düzeleme taşımıştır. Bu bağlamda mucizeler hem bilimsel hem de metafiziksel kavram olarak tanımlanmıştır. Bu gelişmeler üç büyük Hristiyan mezhebi üzerinde de bazı etkili olmuştur. Özellikle Protestan teolojide önemli kırılmalara yol açmıştır. Bu anlamda Evanjelik Hristiyanlık gibi muhafazakâr Protestan gruplar arasında mucizevî tedavi metodları büyük ilgi görmüştür. Bu da Protestanlar arasında büyük tartışmalara ve hatta yol ayrımına neden olmuştur. Bu bilgiler ekseninde bu alt başlıkta üç büyük Hristiyan mezhebinin modern dönem mucize tipolojileri karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

4.1. Modern Dönem Katolik Mucize Tipolojileri

Katolik Kilisesi tarihi boyunca mucize fenomeni her dönem önemini korumuştur. Katolikler modern dönemde de mucizelerin devam ettiğine inanmakta ve bu bağlamda mucizelerin İsa'nın mucizelerinin devamı niteliğini taşıdığını savunmaktadırlar. Buna göre Katolik Kilisesi'nde mucizelerin birkaç amaca hizmet ettiği belirtilir: Birincisi, mucizeleri Katolik Kilisesi'nin İsa Mesih tarafından kurulduğu ve orijinal kilise olduğu iddiasına kanıt göstermektir. İkincisi, bu mucizeler sayesinde, inananları içsel deneyimlerin ve özel ilhamın ötesinde inanca yönlendirmektir. Buna göre Tanrı, mucizeler yaratarak insanların iman etmeleri için sebep vermektedir ve vermeye de devam edecektir. Üçüncüsü ise, mucizeler, Papalık makamına gelen kişilerin aynı zamanda aziz olduklarına dair inanılabilirlik kazandırma işlevine sahiptir. Dördüncüsü de Katolik teolojisinde mucizeler, tüm yaratılışın yenileneceği zamanın sonuna (diriliş) işaret etmektedir. Öyle ki Katolik geleneğinde yer alan *evharistiya*, *şifa*, *stigmata* ve *azizlerin kültü* (kalıntılar ve çürümez beden) gibi mucize tipolojileri, Pavlus'un ifade ettiği bedensel dirilişte beden yenilenmesiyle¹⁰⁵⁹ açıklanmaktadır.

Özellikle Katoliklerde *Evharistiya* mucizesi Tanrı'nın fiziksel gerçeklik üzerindeki egemenliğine ve O'nun yeni gökte ve yeni dünyada maddi dünyayı nasıl dönüştüreceğine işaret etmektedir.¹⁰⁶⁰ Ayrıca Katolik Kilisesi, mucize olarak inanılan şeylerin çoğunu şeytanın da

¹⁰⁵⁹ Bkz. 1. Korintliler 15:42.

¹⁰⁶⁰ Karlo Broussard, *20 Answers: Miracles*, California: Catholic Answers, 2016, s. 59-60.

taklit edebileceğine dikkat çekmektedir. Dolayısıyla onlara göre, bu büyük işler her zaman Tanrı'dan gelen bir işaret olarak değerlendirilemez. Bu yüzden Katolikler, mucize olarak görülen bu tür olaylarla gerçek mucizelerin ayırt edilmesinde özen gösterilmesi gerektiğini savunmaktadırlar.¹⁰⁶¹ Tüm bu bilgiler çerçevesinde Katolik Kilisesi'nin mucizeleri doğrudan inanç öğretileriyle özdeşleştirdiği bir kez daha anlaşılmaktadır. Kilise, gerek Trent Konsili, gerekse I. Vatikan ve II. Vatikan konsillerinde yayımladığı öğretileri modern dönemde yeniden gözden geçirerek bir bakıma canlandırmış ve sapkınlara karşı bunları bir savunma mekanizması olarak kullanmıştır. Burada Modern dönem Katolik Kilisesi'nde öne çıkan *Evharistiya*, *şifa*, *stigmata* ve *azizler kültü* gibi mucize tipolojilerini kısaca ele almak yerinde olacaktır.

4.1.1. Kutsal Dönüşüm Mucizesi: Evharistiya

Eski Yunanca'da "evharistiya" kelimesi, "şükran duası" anlamına gelmektedir. Bu anlam doğrultusunda geleneksel Hristiyan teolojisinde evharistiya, Hristiyanlar arasında hayat boyunca Tanrı'ya sağladığı lütuf ve nimetler için bir teşekkür mahiyetinde algılanmaktaydı. Katolikler başta olmak üzere Ortodoks ve Protestan mezhepler evharistiya'yı kabul etmektedirler. Ancak aralarında birtakım nüanslar vardır. Bu çerçevede Katolikler ve Ortodokslar onu hiçbir dinde bulunmayan "olağanüstü, mucizevi" nitelikte çok özel bir olay olarak açıklarken, Protestanlar ise sadece "manevi ve sembolik" kutsal bir ayin olarak kabul etmektedirler.¹⁰⁶² Katolikler, evharistiya ile ilgili Yeni Ahit'te geçen, "*Alınız ve yiyiniz; bu, benim Bedenim'dir.*"¹⁰⁶³ sözüyle İsa Mesih'in elindeki ekmeği kendi vücuduna dönüştürdüğüne ve "*Alınız ve hepiniz içiniz; bu, benim Kanım'dır.*"¹⁰⁶⁴ sözüyle de kupadaki şarabı kendi kanına dönüştürdüğüne inanmaktadırlar. Ayrıca Katolik teologlara göre evharistiya olayında aynı anda üç büyük mucize gerçekleşmektedir:

- 1- Ekmek ve şarap hem nesne olarak hem de özü itibarıyla aynı anda İsa Mesih'in kendi bedenine ve kanına dönüşmüştür.
- 2- "*Bunu beni anmak için yapınız.*" sözüyle İsa Mesih'in kendisine ait olan bu özel yetkiyi (mucizeyi) o gün itibarıyla havariler olmak üzere günümüze kadar ruhbanlık sınıfına (papa, piskopos ve papaza) otorite bahşetmek üzere devretmiştir.
- 3- "*Yeni ve ebedi Ahd'in kanıdır. O, günahkârlar bağışlansın diye sizin ve bütün insanlar uğruna dökülecektir.*" ifadesiyle İsa Mesih'in kutsal kanının tarih boyunca var olmuş ve olacak

¹⁰⁶¹ John Thavis, *The Vatican Prophecy: Investigating Supernatural Signs, Apparitions and Miracles in The Modern Age*, New York: Viking, 2015, s. 246-249.

¹⁰⁶² Geniş bilgi için bkz. Eroğlu, "Ekmek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ile Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları", s. 439-53.

¹⁰⁶³ Matta 26:26.

¹⁰⁶⁴ Matta 26:28; Markos 14:22-24; Luka 22:17-20; 1 Korintliler 11:23-26.

tüm insanların günahları için döküldüğüne inanılmıştır. Bununla birlikte Evharistiya olayı İsa Mesih'in "gaybe" dair mucizesi olarak da nitelendirilmektedir.¹⁰⁶⁵ Bu yüzden Katoliklerde Evharistiya mucizesi İsa Mesih'in en büyük mucizesi olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁶⁶

Katolik teologlar, Evharistiya inancının Kilise'nin kendisi kadar eski olduğunu düşünmektedirler. Bu bağlamda onlar, kilise babalarının bu öğretiyi önceden verilmiş bir şeymiş gibi düşündüklerini ve kaleme aldıklarını ileri sürmüşlerdir.¹⁰⁶⁷ Örneğin, Aziz Antakyalı Ignatius (ö. 107), *"Bazı insanlar evharistiya'dan ve duadan uzaklaştılar, çünkü onlar evharistiya'nın kurtarıcımız olan İsa Mesih'in Bedeni ve Kanı olduğu gerçeğini anlamadılar ve kabul etmiyorlar."*¹⁰⁶⁸ söylemleriyle Kilise'ye yönelik yapılan fikir saldırılarına karşı Evharistiya'nın önemine dikkat çekmiştir. Bir diğer kilise babası Aziz Justin Martyr (100-165), bu hususta şu açıklamalarda bulunmuştur: *"Evharistiya adını verdiğiniz bu yiyeceği, öğrettiğimiz gerçeğe inanmayan, ahlâken kendini düzeltmeyen, günahlarından arınmış olmayan ya da İsa Mesih'in arzuladıklarını yerine getirmeyen insanlar, anlayamazlar. Çünkü bizim için evharistiya sıradan bir yiyecek ve içecek değildir. Tam tersine Rab'bin sözüne olan inancımızla, bunu kurtuluşumuz için, Mesih'in yeniden vücudu ve kanı olarak aldığımızı kabul ediyoruz. Ayrıca biliyoruz ki, doğal olarak bizim vücudumuzun ve kanımızın bir parçası olacak olan bu yiyecek, O'nun ilahi sözlerini kapsayan dualarımızla kutsanmış halde, insan olmuş İsa'nın da gerçek Bedeni ve Kanı'dır."*¹⁰⁶⁹ Kilise babalarından Kartacalı Aziz Cyprianus (200-258) ise Evharistiya'nın önemine vurgu yapmanın yanında onu bir mucize olarak nitelendirmiştir. Cyprianus'un yaklaşık 258 yıllarında bu hususta şunları kaleme aldığı rivayet edilmektedir: *"Eğer öldükten sonra cezalandırılacağınızdan korkuyorsanız, bu dünyadaki cezalardan korkun. İmanımızı inkâr ettikleri için sonlarının felaketle bittiği kaç kişiyi gördük? Kiminin dili tutuldu, kimi de şeytanın eline düştü ve sonunda intihar etti. Biti kötü niyetle inananlarla birlikte Komünyon almak isterken, korkunç acılarla çırpınarak can verdi. Bir başkası Mesih İsa'nın Bedeni'nin bulunduğu tabernakeli açmaya uğraşırken, hiç beklemediği biçimde tabernakelden üzerine saçılan alevlerin saldırısına maruz kaldı."*¹⁰⁷⁰ Cyprianus,

¹⁰⁶⁵ Bkz. Yuhanna 6/64.

¹⁰⁶⁶ Jules Jacquin, "Eucharistie", *Dictionnaire de Theologie Catholique*, Paris: Librairie, 1858, s. 190.

¹⁰⁶⁷ Adam Blai, *The Catholic Guide to Miracles: Separating the Authentic from the Counterfeit*, Manchester: Sophia Institute Press, 2021, s. 169.

¹⁰⁶⁸ John Sehorn, "St. Ignatius of Antioch and The Eucharist", *Faith & Culture the Journal of The Augustine Institute*, Erişim Tarihi: 17 Nisan 2023, <https://www.faithandculture.com/home/2019/10/8/st-ignatius-of-antioch-and-the-eucharist>.

¹⁰⁶⁹ "St. Justin Martyr on the Eucharist and the Ancient Mass", *Wondofire Aerticles*, Erişim Tarihi: 17 Nisan 2023, <https://www.wondofire.org/articles/st-justin-martyr-on-the-eucharist-and-the-ancient-mass/>.

¹⁰⁷⁰ E. T. Ybarra, "The Eucharist Is the Sacrifice of Christ – Cyprian of Carthage (258 AD)", Erişim Tarihi: 17 Nisan 2023, <https://erickybarra.wordpress.com/2018/11/27/the-eucharist-is-the-sacrifice-of-christ-cyprian-of-carthage-258-ad/>.

burada evharistiya mucizesinde bilhassa derin bir imanın gerekliliğine vurgu yapmıştır. Ayrıca Kilise tarihinde Cyprianus Evharistiya'yı mucize olarak nitelendiren ilk kişi olarak bilinmektedir. Aynı şekilde Nizipli Aziz Ephrem de (ö. 373) bu hususta şu ifadeleri kullanmıştır: “*Her kim evharistiyayı önemsemez, reddeder veya saygısızlık ederse, bunun kendi vücudu olduğunu söyleyen ve sözünü gerçekleştiren Rabb'e saygısızlık etmiş olur.*”¹⁰⁷¹ Benzer şekilde Assisi'li Aziz Fransuva (1182-1226) da kutsanmış ekmekte İsa'nın gerçekten var olduğunu hiç tereddüt etmeden kabul ederek, evharistiya'nın önemini vurgulamıştır.¹⁰⁷² Ayrıca, Padovalı Aziz Antuan (1195-1231) ve Thomas Aquinas (1225-1274) gibi Ortaçağ Kilise Babalarının da Evharistiya hakkındaki görüşleri bilinmektedir. Örneğin, Aziz Antuan, bu hususta şöyle bir açıklama yapmıştır: “*Bakire Meryem'den doğmuş, haç üzerinde ölmüş, mezara konmuş üçüncü gün dirilmiş, göğe çıkmış, Peder'in sağında oturmakta olan Mesih İsa'nın Bedeni'ni Havarileri'ne gıda olarak kendisi tarafından verilmiştir. Şimdi Katolik Kilise'si ekmek ve şarabı kutsayarak Mesih İsa'nın kendisini gerçekten Komünyon'la inananlara dağıttığına kesin bir şekilde iman edip açıkça ilan etmeliyiz.*”¹⁰⁷³ Hristiyan teolojisinde Evharistiya Doktoru olarak da bilinen Thomas Aquinas ise “*Summa Theologiae*” adlı eserinde evharistiya'dan şöyle bahsetmiştir: “*Dünyada imanımızın bu gizeminden daha kesin bilgi varsa, o da evharisitya'da bulunmaktadır. Bu sakrementum'da hakiki Tanrı ve hakiki insan, Tanrı'nın Oğlu, Meryem Ana'nın Oğlu, Mesih İsa'nın gerçek varlığından kesinlikle eminim. Ben buna inanıyor, doğru ve gerçek olduğunu kabul ediyorum.*”¹⁰⁷⁴

Evharistiya mucizelerinde özellikle “*transubstantiatio*” terimi dikkat çekmektedir. Bu terim, 1215 yılında IV. Lateran Konsili'nde Kilise dogmalarına dahil edilmiştir. Bu bağlamda terim, ekmek ve şarabın kutsanması esnasında neler olduğunu açıklamak için kullanılmıştır. Ekmek ve şarap, Tanrı'nın gücüyle, özünde, O'nun bedenine ve kanına dönüştürülmüştür. Evharistiya öğretisi ve “*transubstantiatio*” terimi, Trent Konsili'nin 13. oturumunun 4. bölümünde yeniden teyit edilmiştir. Aynı şekilde İsa Mesih'in, ekmek ve şarap türü altında sunduğu şeyin gerçekten kendi bedeni ve kanı olduğu bu konsilde bir kez daha ifade edilmiştir. Trent Konsili öğretisinde, ekmeğin ve şarabın kutsanmasıyla, ekmeğin tüm özü, İsa Mesih'in

¹⁰⁷¹ John Sehorn, “Fiery Medicine: St. Ephrem The Syrian and the Eucharist”, Faith & Culture The Journal of The Augustine Institute, Erişim Tarihi: 17 Nisan 2023, <https://www.faithandculture.com/home/2019/11/06/fiery-medicine-st-ephrem-the-syrian-and-the-eucharist>.

¹⁰⁷² Christopher Heffron, “St. Francis: Lover of the Eucharist”, t.y., <https://www.franciscanmedia.org/franciscan-spirit-blog/st-francis-lover-of-the-eucharist>.

¹⁰⁷³ J. Collin Poston, “St. Anthony and the Eucharist”, Catholic Review, Erişim Tarihi: 17 Nisan 2023, <https://catholicreview.org/st-anthony-and-the-eucharist/>.

¹⁰⁷⁴ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 5 vols. q. 76, a. p. 12449.

bedeninin özüne ve şarabın tüm özü ise, O'nun kanının özüne dönüştürülür inancı olan *transubstantiatio* doktrini tekrar ön plana çıkartılmıştır.¹⁰⁷⁵

Modern Döneme gelindiğinde bu dönemin azizelerinden Elizabeth Seton (1774-1821) Evharistiya'nın önemine şöyle vurgu yapmıştır: “*Evharistiya Sakramentum*’da sahip oldukları Rab, kiliselerde var olduğu ve hastalıklarında kendilerine getirildiği bu sevgili kardeşlerimizin inandığı gibi, biz de aynı şeye inanmış olsaydık, ne kadar mutlu olurduk! ...”¹⁰⁷⁶ Buna göre, kilise tarihi boyunca Katolikliğin önemli düşünürlerinin Evharistiya sakramentine büyük önem verdikleri ve onu önemli bir mucize olarak kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

II. Vatikan Konsili sonrası dönemde devrin papası VI. Paul, 1965 yılında “*Mysterium Fidei*” adlı genelgesinde *transubstantiatio* teriminden özellikle bahsetmiştir. Papa, bu terimi, “doğa yasalarının ötesine geçen ve türünün en büyük mucizesi” olarak tanımlamış, onu “eşsiz ve harika bir dönüşüm” şeklinde tasvir etmiştir. Bu bağlamda o, ekmek ve şarabın gerçekte İsa Mesih’in bedenine ve kanına dönüştüğünü belirtmiştir. Ona göre, böylece ekmek ve şarap artık yeni bir anlam ve nihailik kazanarak, artık sıradan ekmek ve şarap olmaktan çıkmış, “kutsal olanın ve ruhsal gıdanın işaretlerine dönüşmüş”tür. Bununla birlikte papa, bu mucizenin yanlış anlaşılması için Kilise’nin sesine kulak verilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Buna göre *transubstantiatio*, başlı başına bir mucizenin yanı sıra her türlü araştırmanın kapsamı dışında kalan gizemli bir durumdur. Ona göre, ayrıca evharistiya’daki mucize unsurları, kutsama esnasında değil, sonrasında meydana gelen olaylardır. Buna ek olarak Papa, bu mucizelerin duyularla da algılanabileceğini ileri sürmüştür.¹⁰⁷⁷

Nihayetinde Katoliklerde Evharistiya ayininde ekmek ve şarabın özünün -ne olduğu- İsa Mesih’in bedenine, kanına, ruhuna ve tanrısallığına dönüştüğüne inanılmaktadır. Katolik inancında ekmeğin ve şarabın tesadüfi özelliklerinin dışında geriye kalan tarafı başlı başına mucize olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁷⁸ Bununla birlikte gerçekte de ekmek ve şarabın mucizevi bir şekilde insan etine ve kanına dönüştüğüne inanılmaktadır. Bu hususta modern Katolik teologlarından Carroll Cruz (1931-2012), Kilise öğretilerinin paralelinde düşünerek, İsa Mesih’in zaman zaman çeşitli türlerde evharistiya mucizeleri gerçekleştirerek “kendi ilahi

¹⁰⁷⁵ Bkz. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils: Vol.2*, s. 695; Council Fathers, “General Council of Trent: Thirteenth Session”, Erişim Tarihi: 17 Nisan 2023, <https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/thirteenth-session.htm>.

¹⁰⁷⁶ Tom Hoopes, “Saint Elizabeth Ann Seton, Patroness of All Who Long for the Eucharist”, Seton Shrine, Erişim Tarihi: 17 Nisan 2023, <https://setonshrine.org/saint-elizabeth-ann-seton-patroness-of-all-who-long-for-the-eucharist/>.

¹⁰⁷⁷ Pope Paul VI, *Encyclical Mysterium Fidei*, 1965, N.46.

¹⁰⁷⁸ Eroğlu, “Ekemek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ile Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları”, s. 442.

varlığını” kanıtlamayı uygun gördüğünü ileri sürmektedir.¹⁰⁷⁹ Ayrıca, Katolik teolojide bu gizemin Tanrı’dan alındığı ve sadece İsa’nın kendisinden ve O’nun havarilerinden devam ettirilebileceği ileri sürülmektedir. Böylece günümüzde İsa’nın ve havarilerinin temsilcisi olarak görülen Kilise ve yetkililerinin de bu kutsallığı devam ettirdiğine inanılmaktadır.¹⁰⁸⁰

Neticede Yeni Ahit, Patristik felsefe ve Skolastik düşünce ile yoğrularak modern döneme kadar gelen Katolik Evharistiya mucize anlayışında genişlemeler devam etmektedir. Özellikle bu konuda *Real Essere Associazione Educazione e Culto Eucaristico* (Gerçek Varlık Evharistik Eğitim ve Tapınma Derneği), *Pontifical Academy Cultorum Martyrum* (Papalık Meryem Kültü Akademisi) iş birliği ile, 2009 yılında *The Eucharistic Miracles of the World* (Dünyanın Evharistiya Mucizeleri) adlı bir çalışma dikkat çekmektedir. Bu eser, dünyanın dört bir yanından Kilise tarafından tanınan ve kabul edilen 152 civarında Evharistiya mucizesine dair somut olayları teker teker değerlendirmekte, onun hakkında gezici sergilerine eşlik etmekte ve ülkelere göre değişebilecek şekilde düzenlenen tüm evharistiya mucizelerinin örneklerinin özetleri de derneğin web sitesinde “kanıtlarıyla” görüntülenebilmektedir.¹⁰⁸¹

Günümüz Katolik Kilisesi’nde en yaygın olarak iki somut Evharistiya mucizesi hikâyesi anlatılmaktadır: Birincisi, Evharistiya ayini sırasında ekmek yerine dağıtılan kutsal gofretin tamamen insan etine dönüştüğü hikâyesidir. Diğeri ise, Evharistiya ayinin yapıldığı kutsanmış ev halkının yangından yara almadan kurtulması veya hırsızların tehlikelerinden kurtulmasına dair Evharisitiya mucize hikâyesidir.¹⁰⁸² Son tahlilde Katolikler, bu tür mucizelerin Ortaçağ’da yaygın olarak görüldüğünü belirtmekte ve bugün bile bu mucizelerin devam ettiğini ileri sürmektedirler.

4.1.2. Şifa Mucizesi

Hıristiyanlıkta sağlık, insanların çok ilgisini çeken bir olgu olarak görülmektedir. Çünkü sağlığın tüm insanları ilgilendiren ve herkese doğrudan dokunan bir yapısı olduğuna inanılmaktadır. Bu nedenle Katolik teolojide en belirgin mucize olarak şifa mucizeleri öne çıkmaktadır. Kilise’ye göre şifa, “iyileştirme” ve “cinleri kovma” (Lat. “sanatio” ve “exorcise daemonia”) şeklinde iki türdür ve doğrudan İsa’ya dayandırılmaktadır. Çünkü Yeni Ahit’te İsa daha çok şifa mucizeleriyle anılmaktadır. Örneğin, bu kutsal metinlerde İsa’ya dair, Romalı yüzbaşının çocuğunun iyileştirilmesi¹⁰⁸³, felçlilerin yürütülmesi¹⁰⁸⁴, körlerin gözlerinin

¹⁰⁷⁹ Cruz, *Efkaristiya Mucizeleri ve Azizler’in Hayatlarında Efkaristiya Harikaları*, s. 9; Blai, s. 172.

¹⁰⁸⁰ Blai, *The Catholic Guide to Miracles: Separating the Authentic from the Counterfeit*, s. 170.

¹⁰⁸¹ “Eucharistic Miracles of the World - International Vatican Exhibition”, The Real Presence In The Eucharist, Erişim Tarihi: 18 Nisan 2023, http://www.therealpresence.org/eucharst/mir/engl_mir.htm.

¹⁰⁸² Micheal O’Neill, *Exploring the Miraculous*, Huntington: Our Sunday Visitor, 2015, s. 165.

¹⁰⁸³ Matta 8:5-13; Luka 7:1-11.

¹⁰⁸⁴ Matta 9:2-7; Markos 2:3-12; Luka 5:18-26.

açılması¹⁰⁸⁵, dilsizlerin konuşması ve cinlilerin iyileştirilmesi¹⁰⁸⁶ gibi çeşitli şifa mucizeleri aktarılmaktadır. Nitekim çoğu Hristiyan teoloğu da İsa'yı mucize yapıcısı ya da yaratıcısı olarak tanımlamaktadır. Bununla birlikte havarilerin de bu özelliğe sahip olduğuna vurgu yapılmaktadır. Örneğin, Elçilerin İşleri Kitabı'nda bu hususta havari Petrus'un çeşitli şehirlerde birçok kişiyi iyileştirmesi¹⁰⁸⁷ ve Pavlus'un Listra'daki bir kötürümü iyileştirmesi¹⁰⁸⁸ gibi havarilere dair birçok şifa mucizeleri aktarılmaktadır. Modern dönem Katolik teolog ve din adamı John Okoye (d. 1950) bu hususta: *"İsa, öğrencilerini iyileştirme hizmetiyle ilişkilendirmeye dikkat etti. Onlara kendi adıyla cinleri iyileştirme ve kovma gücü verdi. Onları Ruh'ta yetkiyle günahları bağışlamaları için gönderdi."*¹⁰⁸⁹ söylemiyle bu noktaya dikkat çekmiş ve bu yetkinin bizzat İsa tarafından verildiğini savunmuştur.

Hatta havarilere verilen bu gücün bugün hâlâ Katolik Kilisesi'nde devam ettiğine inanılmaktadır. Bu bağlamda Katoliklik tarihinde belgelenmiş çok sayıda şifa mucize kayıtlarının olduğu bilinmektedir. Ancak bu şifa mucizelerinin azizlik ve papalıkla ilişkilendirilmesi oldukça ilginçtir. Örneğin, Papa II. John Paul'un şefaati vasıtasıyla Floribeth Moral Diaz adındaki kişinin iyileştirilmesi mucizesi en yaygın olanıdır. II. John Paul'a atfedilen bir başka şifa mucizesi ise, onun beyin anevrizması (baloncuk) rahatsızlığından muzdarip olan bir hastanın ondan yardım istemesi ve akabinde iyileştirmesi olayıdır. Daha sonra bu tür hadiseler Paul'un azizliğe ve papalığa giden yolunda gerekli şartlar olarak görülmüştür. Çünkü Katolik teolojisine göre, azizlik ve papalık otoritesine sahip olan kişilerin mucizevî özelliklere sahip olması gerekliliği vardır. Bu nedenle Katoliklik tarihinde birçok Papa ve piskoposun çeşitli şifa mucizeleri gerçekleştirdikleri somut örneklerle kaydedilmiştir.¹⁰⁹⁰ Özellikle bu mucizelerde iman ve dua faktörleri öne çıkarılmıştır. Katolik teolojisine göre, günümüzde bu iyileştirmeler, İsa Mesih'in öğrencileri aracılığıyla yani papalar ve bazı piskoposlar tarafından da devam ettirilmektedir.¹⁰⁹¹ Örneğin, modern zamanın azizi Padre Pio (1887-1968) tarafından mucizevî bir şekilde iyileştirilen Sicilyalı Gemma di Giorgi adındaki bir kızın hikâyesi bunların en meşhur olanıdır.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁵ Matta 9:27-31; Yuhanna 9:1-4.

¹⁰⁸⁶ Matta 9:32-33; Markos 1:21-28; Luka 4:31-37.

¹⁰⁸⁷ Elçilerin İşleri 5:12-16.

¹⁰⁸⁸ Elçilerin İşleri 14:8-18.

¹⁰⁸⁹ John Okoye, *Biblical and Pastoral Reflection on the Catholic Charismatic Renewal*, Enugu: Snaap, 2000, s. 23.

¹⁰⁹⁰ Broussard, s. 59.

¹⁰⁹¹ Kaucha, s. 79.

¹⁰⁹² Broussard, s. 61.

4.1.3. Tanrısal Damgalanma Mucizesi: Stigmata

Katolik teolojide *stigmata*¹⁰⁹³ mucizesinden önce mucizevî anlamda “ilahi vecd” halinin öne çıktığı görülmektedir. Katolik anlayışta ilahi vecd, “içsel” ve “dışsal” olmak üzere iki yönlüdür: İçsel yön, zihnin tamamen bir Tanrı deneyimine sabitlenmesi ve O’nunla büyülenmesidir. Dışsal yön ise, duyuların askıya alınmış gibi görünmesidir. Böylece bu durumda kişi çevresine tepki vermeyi bırakır. Öyle ki bu durum, sadece uyku halinde değil, genellikle kişinin gözleri açıkken de meydana gelir. Kilise tarihi boyunca ilahi vecdden sonra stigmata (damgalama) fenomeni gözlemlenmektedir. Bunlar dışında, havaya yükselme (herhangi bir destek almadan havaya yükselme ya da havada asılı kalma), parlak akıntı (bir kişiden yayılan ışık), kokulu akıntı (bir kişiden gelen hoş kokular), mistik yoksunluk (haftalar, aylar veya yıllar boyunca hiç kilo vermeden yalnızca Evharistiya ile yaşamak) ve doğaya hükmetme güçleri (hava durumunu veya hayvanları kontrol etme yeteneği) gibi mucizevî durumlar da söz konusudur. Katolik teolojide “ikinci tür” mucizeler olarak tasvir edilen bu fenomenlerin, aynı bireylerde meydana gelmediği ve değişebilir oldukları ileri sürülmektedir.¹⁰⁹⁴

Katolik Kilisesi’nin modern dönemdeki stigmata hakkındaki görüşleri Vatikan için kaleme alınan “*İnsan ve Şeytanî Taklitleriyle Karşılaştırılan Mistik Olaylar*” (Mystical Events Compared with Human and Satanic Imitations) adlı anonim kitapta açıklanmaktadır. Bu eserin, söz konusu tecrübeyi gerçek ve yanlış doğaüstü olaylarla birlikte ele aldığı belirtilir. Bu kitapta stigmata, ilahi vecd ile birlikte gelebilecek birçok “*aksesuar fenomeninden*” yalnızca biri olarak tasvir edilmiştir. Bununla birlikte kitapta stigmataların kendiliğinden meydana gelmediği ve deneyimin kaynağı ya da merkezi olmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁹⁵ Nitekim Katolik teolojiye göre stigmata, tüm mistik fenomenler gibi, halihazırda gerçekleşmekte olan ilahi vecd kaynaklı olmalıdır. Dolayısıyla stigmata, deruni şeylerin meydana geldiğinin bir göstergesi olarak düşünülmüştür.¹⁰⁹⁶

Bu bağlamda modern Katolik teolojide *stigmata* “yeni bir mucize türü” olarak tasvir edilse de stigmata en genel anlamıyla, İsa Mesih’in çarmıha gerilişi esnasında vücudunda meydana gelen yara, leke ve acının verdiği duyarlılığın ismi olarak tanımlanmaya devam

¹⁰⁹³ Stigmata, Eski Yunanca, “στίγματα, στίγμα” stigmatanın çoğulu, “işaret, nokta ve marka” gibi anlamlara gelmektedir. Hristiyan literatüründe ise, “eller, bilekler ve ayaklar” manasına gelmektedir. (John P. Whalen, “Stigmatization”, *New Catholic Encyclopedia*, Washington: The Catholic University of America Press, 1967, s. 711-13).

¹⁰⁹⁴ Blai, s. 94-95.

¹⁰⁹⁵ Albert Farges ve S.P. Jacques, *Mystical Phenomena Compared with Their Human and Diabolical Counterfeits*, London: Burns, Oates & Washbourne, 1926, s. 16-35.

¹⁰⁹⁶ Blai, s. 93.

etmektedir.¹⁰⁹⁷ Bunun yanında stigmata tanrısal seçilmişliğin bedensel izlerini taşıma anlamına da gelmektedir.¹⁰⁹⁸ Katolik Kilisesi'nde stigmata kavramın kökenini Pavlus'un Galatyalılar'a yazdığı bir mektupta geçen, "*Bedenimde İsa'nın sahip olduğu yaraları taşıyorum*"¹⁰⁹⁹ ifadesine dayandırılmaktadır. Ancak bu kavramın doğaüstü nedenlerle açıklanıp açıklanmayacağı tam olarak bilinmemektedir. Katolik teolojiye göre stigmata, "*görünür stigmata ve görünmez stigmata*" olmak üzere iki türdür. Buna göre, mucizevî bir şekilde bazı kimselerde İsa Mesih'in tutkusunun mucizevî bir biçimde ellerde, ayaklarda veya alında izler meydana getirdiğine inanılmaktadır. Bunlara "*görünür stigmata*" adı verilir. Bazılarına göre ise stigmata, sadece "ıstırap" şeklinde tezahür etmektedir. Bunlarda gerçek yaralar söz konusu değildir ve herhangi bir dış iz de yoktur. Bu tür stigmataya "*görünmez stigmata*" denir.¹¹⁰⁰ Katoliklik tarihinde birçok aziz İsa Mesih ile yakınlaştıkları iddiasının bir kanıtı olarak bedenlerinde İsa Mesih'in yaralarını taşıdıklarını ileri sürmüştür. Bu yara bazı insanlar için kutsallığın bir işareti olarak görülmektedir. Ancak Kilise, kanonizasyon uygulamasında onları dikkate almamıştır. Çünkü Kilise'ye göre gerçek yaralar çok acı vericidir ve gerçek stigmata, İsa Mesih'in kurbanlığı hakkında bir hatırlatma işlevine sahiptir. Stigmata gösterenler bazen kendilerine verilen başka ruhsal armağanların da olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Aziz Padre Pio'nun (1887-1978), vizyonlar, bilokasyon (aynı anda iki yerde görünmek, tayyimekan) ve ruhları okuma yeteneği gibi bazı mistik yeteneklerle çevrili olduğu düşünülmektedir. Bu hususta Venezüellalı mistik Maria Esperanza de Bianchini (1928-2004), kendisine manevi yön sağlayan kişinin Padre Pio olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Pio, vizyon sahibi ve çeşitli olağanüstü güçleri olan bir azizdir.¹¹⁰¹

Günümüz Katolik Hristiyanlarının çoğuna göre, mistik anlayışta stigmata, bir mucize olarak kabul edilmiş ve sadece Roma Katolikliği ile ilişkilendirilmiştir.¹¹⁰² Hristiyanlık tarihinde ilk stigmata sahibi kişi olarak Assisili Francis (1181-1226) kabul edilmekte ve ondan sonra da sürekli bu tür kimselerin gelmeye devam ettiğine inanılmaktadır. Örneğin, Sienalı Catharine (1347-1380) bu kimselerden biri olarak bilinmektedir. Ancak Catharine'yi diğerlerinden ayıran özelliği, stigmataya "dışsal olarak değil", yalnızca "içsel olarak" sahip olmasıdır. Hristiyanlık tarihinde diğer stigmata örneği olarak Azize Luccalı Gemma Galgani (1878-1903) gösterilmektedir. Modern dönemde en göze çarpan isim ise Aziz Padre Pio'dur.

¹⁰⁹⁷ A. Poulain, "Mystical Stigmata", *Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appeton Company, 1912, s. 218.

¹⁰⁹⁸ Cengiz Batuk, *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, s. 236.

¹⁰⁹⁹ Galatyalılar 6:17.

¹¹⁰⁰ Blai, s. 96.

¹¹⁰¹ O'Neill, s. 187-188; ayrıca bkz. J.C. Cooper, "Stigmata", *Dictionary of Christianity*, London: Fitzroy Dearborn, 1997, s. 259-60.

¹¹⁰² Herbert Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism*, Chicago: Roman Catholic Books, 2007, s. 91-94.

Pio (1887-1968), Katoliklik tarihinde elli yıldan fazla İsa Mesih'in yaralarını taşıyan ve bundan dolayı en çok tanınan kişi olarak bilinmektedir.¹¹⁰³ Katolik teolojide bunlar dışında birçok stigmata örneği de mevcuttur. Ancak birçok stigmata mucizesinin, bazıları tarafından hile için kullanıldığı bilinmektedir. Bu hususta Katolik bir tıp doktoru olan Ted Harrison, "*Stigmata: A Medieval Phenomenon in a Modern Age*" (Stigmata: Modern Çağda Bir Ortaçağ Olgusu) adlı kitabında, modern dönemde stigmata mucizesi iddialarının Kilise'nin "derin güç yapıları" tarafından kullanıldığını savunmuş, rahiplerin stigmata mucizelerini son yüz yılda sergilemeye başladığını belirtmiştir. Bu yüzden ona göre, Katolik dünyasında "sahte stigmata mucizeleri" yaygınlaşmıştır. Bu noktada o, Fransisken rahibe Magdalena de la Cruz'un ölmeden önce ileri sürmüş olduğu stigmata mucizesinin bir "hile" olduğunu bizzat kendisinin itiraf ettiğini aktarmıştır.¹¹⁰⁴

Positivizmin ve modernizmin etkisiyle Katolik Kilise'sinin stigmata anlayışına karşın, "içerden" çoğu bilim insanı bu olguyu reddetmiştir. Örneğin, erken dönem nörologlarından Désiré-Magloire Bourneville, mucizeler veya stigmata mucizesi gerçekleştirdiğini iddia eden azizlerin ve diğerlerinin epilepsi ya da histeri hastalığından muzdarip olduklarına yönelik çalışmalar yayımlamıştır.¹¹⁰⁵ Ayrıca Psikolog Leonard Zusne ise, "*Anomalistic Psychology: A Study of Magical Thinking* (1989)" (Anomalistik Psikoloji: Büyülü Düşünme Üzerine Bir Çalışma) adlı eserinde stigmatalara dair şu tespitlerde bulunmuştur:

*"Damgalama vakaları iki kategoriye ayrılır: dolandırıcılık veya bilinçsizce kendine zarar verme vakaları olabilen kendi kendine açtığı yaralar ve duygusal durumların neden olduğu yaralar... uyaran meditasyon sırasında kullanılan Çarmıha Gerilmenin zihinsel veya gerçek bir resmiye ve ana güdü damgayı almaksa, bireyin farkında olmadığı, telkin edilebilir kişilerde meydana gelmesi muhtemeldir. Bunun arkasındaki neden, bilinçsiz çatışma ve dayanılmaz bir durumdan, kişinin ihtiyaçlarının karşılandığı bir geçersizliğe kaçma arzusu olabilir. Daha sonra bir histerik dönüşüm reaksiyonu durumu haline gelir. Birçok damgalama vakası, dolandırıcılık veya bilinçsizce kendi kendine açılan yaralar olarak açıklanabilir."*¹¹⁰⁶

Neticede modern dönemde gerek Kilise içinden gerekse Kilise dışından Batılı birçok bilim insanının bu tür mucize iddialarının "yalandan" ve "aldatma"dan başka bir şey olmadığını savunmuşlardır. Bunlara cevap olarak Katolik teolog Michael O'Neill' ise, bu hususta

¹¹⁰³ Cruz, s. 171.

¹¹⁰⁴ Joe Nick, *Real-Life X-Files: Paranormal'i Araştırmak*, Lexington: Kentucky Üniversitesi Yayınları, 2001, s. 281.

¹¹⁰⁵ Dorothy Porter ve Roy Porter, *Doctors, Politics, and Society: Historical Essays*, Rodop: London University College, 1993, s. 121.

¹¹⁰⁶ Leonard Zusne ve Warren H. Jones, *Anomalistik Psikoloji: Büyülü Düşünme Üzerine Bir Çalışma*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1989, s. 54-56.

şüphecilerin birçoğunun bu yaraların nedenini psikolojik, psikosomatik ve oto telkin gibi tıbbi olgulara dayandığını düşünmüş, ancak bu noktada henüz kesin bir sonuç elde edemediğini belirtmiştir. Ayrıca ona göre, henüz bu konuda bunu gerçekleştiren herhangi bir kişi ve bilgi keşfedilmemiştir. Buna ek olarak O'Neill'e göre, bazı insanların kendilerine bu tür yaralar açma ihtimalleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Son tahlilde o, tüm bunların stigmata gerçeğini değiştirmeyeceğini savunmuştur.¹¹⁰⁷

4.1.4. Tanrı'nın Seçkin Kişilerinin Mucizeleri: Azizler Kültü

Katoliklerin modern dönemde de azizler kültü mucize anlayışını devam ettirdikleri görülmektedir. Nitekim birçok Katoliğe göre Ortaçağ'da efsanevî olarak tasvir edilen mucizeler, bu dönemde “doğrulanabilir” bir niteliğe sahiptir. Bu dönemde de insanların çoğunun Ortaçağ'daki gibi birtakım hastalıklarından dolayı bir azizin ya da azizenin kabrine ve kalıntılarına başvurdukları görülmektedir. Hatta bu insanların bunu yaparken kendi hastalıklarıyla benzer hastalıktan dolayı ölen aziz veya azizeleri tercih ettikleri de bilinmektedir. Örneğin, Papa II. John Paul'un şefaatine atfedildiği rivayet edilen ve 2007 yılının baharında kaydedilen Papa'nın ilk mucizesinden bahsedilmektedir. Bu olağanüstü olay, Fransız bir rahibenin Parkinson hastalığının mucizevî bir şekilde iyileştirilmesidir.¹¹⁰⁸ Buradan da anlaşılacağı üzere Katolik teolojide azizlerin ya da azizelerin “kendileri” ve “kalıntıları” bir mucize olarak kabul edilmektedir. Bu anlayış, İsa ve havarileriyle ilişkilendirilerek kutsal metinlere dayandırılmaktadır. Katolikler, özellikle bu kutsal kişilerin mucizelerinin öldükten sonra da “aktif” bir şekilde devam ettiğini ileri sürmektedirler. Bu bağlamda bu kimselerin kalıntıları kutsal emanet olarak tasvir edilmektedir. Bununla birlikte bu emanetler, insanların cennetlik olmalarına vesile olan araçlar olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla modern dönemde de kilise tarafından azizlerin ya da azizelerin kalıntılarına büyük bir hürmet duyulmuştur. Öte yandan bu hürmet iki boyutta açıklanmaktadır: *Birincisi*, kurtarıcı olarak kabul edilen İsa Mesih'in rolünün diğer araçların yardımını içeren materyaller olmasıdır. *İkinci* ise, Tanrı'nın bunlar aracılığıyla -öldükten sonra bile- mucize izhar ederek çalışmaya devam etmesidir. Bu bağlamda modern Katolik teolojisinde kutsal kişilerin kemikleri, giysileri ve bu kalıntılarla ilişkili diğer nesneler mucizevî bir yapıya sahip materyaller olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁰⁹

¹¹⁰⁷ Kaucha, *The Contemporary Catholic Theology of Miracles*, s. 109; Geniş bilgi için bkz. Batuk, *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*, s. 235-49.

¹¹⁰⁸ Jaclyn Duffin, *Medical Miracles: Doctors, Saints and Healing in The Modern World*, Oxford: Oxford University Press, 2009, s. 40-41.

¹¹⁰⁹ Thavis, *The Vatican Prophecy: Investigating Supernatural Signs, Apparitions and Miracles in The Modern Age*, s. 25.

Modern dönem Katolik teologları, bu kalıntıları ya da emanetleri, azizlerle doğrudan ilişkili olarak, onların vücut kısımlarını ve bunlarla bağlantılarını içeren materyaller olarak açıklamışlardır. Modern bilim ile teoloji uzlaşısına yönelen Katolik Kilisesi'nin çabaları da göz ardı edilemez. Söz gelişi Kanadalı hematolog Jaclyn Duffin, bu hususta “en doğru kalıntıların, azizlerin cesedinden (saç, kemik, parmak, kalp ya da mezardan gelen toz) olduğunu ifade ederek, asıl saygının bunlara duyulması gerektiğini belirtmiştir. Aslında Katoliklerin misyonlarında azizlerle ilişkili materyaller genellikle “hastalarla iletişim aracı” olarak görülmektedir. Bu bağlamda, bu materyaller, kutsal olarak tasvir edilmekte ve onların çoğu kişiye şifa getirdiğine inanılmaktadır. Bu noktada Katolik Kilisesi tarafından daha çok Pavlus'un kalıntılarının meydana getirdiği mucizevî sonuçlar aktarılmaktadır. Buna göre, Pavlus'un yüz havluları veya önlükleri hastalarla temas ettirildiğinde hastaların şifa bulduğu ve kötü ruhların bu hastalardan uzaklaştığı rivayet edilmektedir.¹¹¹⁰

Ancak Katolik Kilisesi'nde azizlerin kalıntılarını ziyaret ederek, onlardan mucizevî bir şifa bekleme inancı ya da geleneği modern döneme ait yeni bir şey değildir. Bu inanç, hem ilk dönemde hem de modern dönemde yaygın bir anlayıştır. Örneğin, kronik lenfödem hastalığından muzdarip olan Maureen adlı Amerikalı bir kadının şifa bulmak için 1981 yılında Krakov'da bulunan Azize Maria Faustina Kowalska (1905-1938)'nin mezarını ziyaret ettiği aktarılmaktadır. Rivayetlere göre bu ziyaretten sonra kadın iyileşmiştir.¹¹¹¹ Bu anlatıda da görüldüğü gibi Katoliklerin pek çoğu azizlerin veya azizelerin kalıntılarının şifa mucizesi rolüne sahip olduğuna inanmaktadır. Ancak Katolikler, bu inancın altında yatan ana sebebin, “ölülerin diriltilmesi” inancına dayandığını ileri sürmektedirler. Amerikalı teolog Ralph McNerny bu hususu, “*Hristiyanların ölülerin dirileceğine olan inancı, herhangi bir kişinin ölümlü kalıntılarına gösterilen saygının temellerinden biridir. Ancak bu, özellikle azizler için geçerlidir.*” şeklinde dile getirmiştir. Ona göre, bu tür kalıntıları aramak bir iyilik içindir. Bu bağlamda, belirli bir azizin veya azizenin şefaati aracılığıyla Tanrı'ya bağlanma arzusu tezahür etmektedir. McNerny'ye göre, “*bu kalıntıları arzu etmenin ve hürmet göstermenin bir başka nedeni ise, azizlerin veya azizelerin şefaathlerini elde etmektir. Nitekim bu tür arzular kabul edildiğinde lütuflar meydana gelir. Bu lütuflar ise şükranla dönüşür ve bu şükranlar da Tanrı'ya mahsus olarak yapılır.*”¹¹¹² Katoliklere göre inananlar genellikle erdemli yaşamları sebebiyle iyilik görecekları inancıyla bu kutsal kişilere yaklaşmışlardır. Bu yüzden, onlara göre kalıntılar,

¹¹¹⁰ Thavis, s. 26; Duffin, s. 157; Ayrıca bkz. Elçilerin İşleri 28:8-9.

¹¹¹¹ Duffin, s. 155.

¹¹¹² Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley: University of California Press, 1994, s. 79-80.

azizlere ulaşmanın en somut ve önemli araçları olarak kabul edilmiştir. Şifa verdiğine inanılan bu tür mucizelerin aslında Hristiyanlıkta “İsa Mesih’in Çarmıhtan Sonra Dirilme” inancına dayandığı ileri sürülür. Çünkü azizler veya azizelerin kalıntıları bir bakıma kutsal diriliş inancını yansıtmaktadır. Nitekim, O’Neill bu kalıntıların mucizevî rolüne vurgu yaparak bu inancı desteklemiştir. Ayrıca Katolikler arasında aziz ve azizelerin kalıntıları ile ilgili mucize anlayışı birtakım sorunlara yol açmıştır. Bu sorunların en büyüğü ise, bu anlayışın hangi amaca hizmet ettiği meselesidir. Buna göre, inananların bazıları çoğu zaman kalıntıların teolojisini idrak edememişlerdir. Bu yüzden sergiledikleri tavırlar hurafeyi yansıtmıştır. Bazıları ise büyüğü gördüğü iddia edilen kalıntıların kullanımı konusunda rahatsızdırlar. Bunun yanı sıra Katolik Kilisesi, halihazırda en eski kalıntıların gerçekliğini doğrulamak için bile herhangi bir yönteme sahip değildir. Bu hususta O’Neill gibi Katolik teologların çoğu kalıntılarla ilgili mucize iddialarının özellikle Ortaçağ ve haçlı seferleri esnasında istismar edildiğini ve ticari bir nesne olarak kullanıldığını düşünmüşlerdir. Örneğin, Roma kentindeki Veneto caddesinde bulunan Capuchin kilisesi kutsal emanetlerle süslenmiştir. O’Neill’e göre burayı ziyaret edenler, Katoliklerin kutsal emanetlere “tuhaf”, “hurafe” ve hatta “ürkütücü” anlamlar yüklediklerini ve bunlarla meşgul olduklarını düşünebilir.¹¹¹³

Önceki dönemlere göre en büyük farklardan biri olarak Modern dönemde bu kalıntıların “ticari” amaçla kullanılmasıdır. Örneğin, onaylanmış olan bazı kalıntıların Kardinal Clemente Micara tarafından satıldığı bilinmektedir. Bir başka örnek ise, 2013 yılında Azize Martha (yaklaşık M.S. 5. yüzyıl)’ya ait olduğu ileri sürülen iki kemik parçasının bin doksan dolara satılması olayıdır. Aynı şekilde Hristiyan şehidi olarak kabul edilen Aziz Theodore (759-826)’nin de bir kemik kalıntısının sekiz yüz doksan dolara satıldığı aktarılmaktadır.¹¹¹⁴

Buna ilave olarak öncekilerin devamı niteliğinde modern dönem Katolikliğinde de kutsal kişi mucizelerine dair en somut örneği azizlerin ve azizelerin bedenlerinin çürümemesi oluşturmaktadır. Bu konudaki en somut olay ise Aziz Francis Xavier (1506-1552)’in cesedinin çürümediğine dair rivayetlerdir. Ancak Katolik Kilisesi’ne karşıt olanlar ve bazı şüpheçiler, bu tür bozulmayan cesetleri mumya statüsünde açıklayarak Kilise’nin mucize yaklaşımını reddetmektedirler. Ancak Katolik teologların olaya yönelik ortaya koydukları kanıtlar çerçevesinde büyük oranda şüpheçilerin görüşlerine baskın geldikleri belirtilmektedir.¹¹¹⁵ Ama yine de modern dönemde azizlerin/azizelerin bedenlerinin çürümediği haberleri pek çok Hristiyan tarafından ve hatta bazı Katolikler arasında da büyük bir şüpheyle karşılanmıştır.

¹¹¹³ O’Neill, *Exploring the Miraculous*, s. 177-178.

¹¹¹⁴ Thavis, s. 33.

¹¹¹⁵ Broussard, s. 58.

Özellikle II. Vatikan Konsili sonrasında Kilise tarafından bu tür “azizlerin beden çürümesine” dair öğretilere yer verilmediği görülmektedir.¹¹¹⁶ Çünkü artık Kilise’nin azizlerin çürümez beden anlayışı, çoğu Hristiyan tarafından kutsallığın bir garantisi olarak görülmemekte ve resmi koruyucu unsur olarak tanınmamaktadır.¹¹¹⁷ Bu konuda bir diğer önemli sebep ise bu dönemde bedeni korumaya dair birçok özgün bilimsel çalışmaların Katolik öğretilerine muhalif olacak şekilde ortaya çıkmasıdır.¹¹¹⁸ Bu yüzden modern dönemde böyle bir mucizeyi dile getiren rahipler bazı Kilise karşıtları tarafından ciddi manada eleştirilmekte ve hatta iftiraya bile maruz kalabilmektedirler. Netice olarak Katolikler, bu meseleyi, kilisede meydana getirdiği karışıklıklar nedeniyle adeta askıya almakta ve kilise hiyerarşi otoritesini sarsan bir tehdit olarak görmektedirler.¹¹¹⁹

4.1.5. Konum Mucizesi (Maddi ve Manevi Yer)

Modern dönem Katolikliğinde özellikle bazı insanlar kendilerine bir şey söyleyen bir ses duyduklarını iddia ettikleri ve başka bir vahiy türü olarak nitelendirdikleri konum mucizesi anlayışını ileri sürmüşlerdir. Buna göre üç tür konum vardır: dış sesler, yaratıcı sözcükler ve entelektüel konumlar. Bu çerçevede fiziksel kulak herhangi bir fiziksel kaynağı olmayan dış sesleri işitir. İmgesel sözcükler söz konusu olduğunda, bunlar, bireyin doğrudan kontrolü altındaki hayal gücü diye bilinen şeyin bir ürünü değildir. Aksine bunlar bireyin imgeleme yetisine bağlı olarak ortaya çıkmaktadırlar. Yine bunlar oldukça canlıdır ve olağanüstü köken söz konusu olduğunda genellikle alıcının beklentileriyle çeliştikleri görülmektedir.¹¹²⁰ Ancak bu tür bir durum, “halüsinasyon” ya da “patolojik” bozukluk olarak değerlendirilemez. Diğer taraftan, entelektüel konumlar kişi tarafından basitçe kelimelere dökülebilen kavramların ve düşüncelerin iletilmesi şeklinde değerlendirilmektedir.¹¹²¹ Bu hususta Amerikalı Fransisken rahip Benedict Groeschel, kelimelerin bireye aşılabilir ya da dikte edilebilir olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bazı durumlarda, kelimeler alıcıya dikte olarak sunulmuştur. Ancak Avrupa’nın büyük aziz ve hamisi olan İsveçli Birgitta gibi bazı azizlere mucizevî bilgi anında aşılmıştır.¹¹²² Katoliklere göre Tanrı’nın doğrudan insanlarla konuştuğuna dair hiçbir şüphe yoktur. Nitekim, Kutsal Kitap’ta buna yönelik birçok kanıt söz konusudur. Buna göre, Kilise’nin yaşamında, birçok kişi bir yer belirleme deneyimi yaşamıştır. Öyle ki bu deneyimi

¹¹¹⁶ Kilise tarafından kutsal olarak kabul edilen azizlerin bedenleri özel olarak sergilenmiş ve muhteşem olarak tasvir edilen bu bedenler kamuoyuyla paylaşılmıştır. (Kaucha, s. 107.)

¹¹¹⁷ O’Neill, s. 178.

¹¹¹⁸ Kaucha, s. 107.

¹¹¹⁹ Thavis, s. 249.

¹¹²⁰ Groeschel, *A Still, Small Voice*, s. 154.

¹¹²¹ Groeschel, *A Still, Small Voice*, s. 155.

¹¹²² O’Neill, *Exploring the Miraculous*, s. 139.

en son yaşayan kişi olarak Kalkütalı Rahibe Teresa (1910-1997) zikredilmektedir. Bu bağlamda Teresa'nın resmi biyografisinde, yoksullara hizmet etmek için ikinci çağrısını vizyon ve konum yoluyla aldığı rivayet edilmektedir. Teresa, Kalküta'dan Darjeeling'e yıllık inzivaya çekilmek üzere yaptığı tren yolculuğu esnasında ilhamını 'davet için çağrı' olarak almıştır. Teresa, o gün kalbinin İsa Mesih'e susadığını ileri sürmüştür. O, o gün sevgi ve ruhların kalbini ele geçirdiğini ve bu susuzluğu giderme arzusu hayatının itici gücü olduğunu düşünmüştür. Daha sonraki günlerde ise içsel konumlar ve vizyonlar aracılığıyla, İsa Mesih'in ona, yüreğinin arzusunu, sevgisini ruhlara yayacak olan "aşk kurbanları" için ifşa ettiğini iddia etmiştir.¹¹²³ O'Neill, bu hususta Kilise'nin özel yer seçimi kriterlerini şu şekilde özetlemiştir: *"Kelimeleri işiten kişi, aşırı aktif, dindar bir hayal gücüne cevap vermediğinden ve duada düşünülen şeyler ile Tanrı'dan doğrudan bir iletişim arasında ayırım yapabildiğinden emin olmalıdır. Kilise, bir akıl hastalığı mı yoksa dolandırıcılık vakasıyla mı uğraştığına karar vermelidir, çünkü devam etmek için yalnızca lokomotifin tanıklığı ve itibarı vardır."*¹¹²⁴

Bu bağlamda O'Neill, bazı yerlere ve bu yerlerle ilişkilendirilen ifadelere mucizevî bir nitelik atfedildiğini dile getirmiştir. Bununla birlikte o, bu tür mucize iddialarının pek çoğunun uydurma olduğunu ve imana büyük zarar verdiğini düşünmüştür. Bu yüzden Katolik Kilisesi'nin bu hususta gerekli hassasiyeti göstermesinin gereğine dikkat çekmiştir.

4.1.6. Mucizevî İkonlar

İkonların teolojik temelleri ilk olarak Doğu Hristiyanlığına yani Ortodoks Kilisesi'ne dayandırılmaktadır. Batı Hristiyanlığında ise ikonlar VIII. ile IX. yüzyıllar arasında toplanan II. İznik ve IV. İstanbul Konsillerinde kesin bir şekle oturtulmuştur. Böylece ikonografik kültür genel olarak Hristiyan dünyasında resmi bir boyut kazanmıştır.¹¹²⁵ Hristiyanlık tarihi boyunca dünyanın her tarafındaki kiliselerde ve manastırlarda özellikle İsa Mesih ve Meryem Ana ikonlarına rastlanmaktadır. Bu bağlamda ikonlar, hem Katolik hem de Ortodoks Hristiyanlar arasında mucizevî olgular olarak görülmüştür.¹¹²⁶

Özellikle modern dönemde Katolik teolojide bu olgular "mucize" olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki Katolik yetkililer (papalar ve diğer din adamları) ikonları, doğrulanan "büyük mucizeler" ve "ilham kaynağı" olarak kabul etmişlerdir. Bu bağlamda

¹¹²³ "Mother Teresa of Calcutta (1910-1997), Biography", Vatican.Va, Erişim Tarihi: 18 Nisan 2023, https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20031019_madre-teresa_en.html.

¹¹²⁴ O'Neill, s. 139.

¹¹²⁵ Mario Maria Lazaro, "Hristiyanlıkta İkon: Hristiyan Ana Mezheplerine Göre Farklı İkon Türlerinin Tarihsel Gelişimi, Dinsel Kullanımı ve Teolojik Önemi", Yüksek Lisan Tezi, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019, s. 91-94.

¹¹²⁶ Ahmet Hikmet Eroğlu, "Doğu-Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri", *Dini Araştırmalar Dergisi* 2(5), 1999, s. 392.

Katolik kiliselerde kanayan veya ağlayan heykeller, hareketli ikonlar, mucizevî yollarla keşfedilen tasvirler artmaya başlamıştır. Ancak mucizevî olduğu iddia edilen bazı ikonlar Kilise tarafından araştırılmaya ve bazı standartlar konulmaya başlanmıştır. Buna göre, ikonların bazıları onaylanırken bazıları ise aykırı görülerek reddedilmiştir. Bazen de Kilise bu tür araştırmaları birtakım sebeplerden dolayı askıya almıştır. O'Neill, *Exploring the Miraculous* (Mucizeyi Keşfetmek) adlı eserinde bu noktayı şöyle açıklamıştır: “Görüntülerin kendileriyle ilişkili büyük işaretleri olan statüler ve simgeler vardı. Kanayan veya ağlayan bir heykelin birçok örneği araştırıldı ve nadir durumlarda Kilise tarafından onaylandı.” Bu bağlamda o, Katolik Kilisesi’nin bu konuda çok sıkı davrandığını savunmuştur. Ayrıca ona göre, çoğu zaman ileri sürülen mucizevî ikonların birçoğu doğal olarak açıklanabilirken, bazıları ise doğa yasaları hakkında bilinenin ötesinde bir niteliğe sahiptir. Örneğin, Katolik Kilisesi’nde 1995 yılında İtalya’nın Civitavecchia kentinde Jessica Gregori adında beş yaşındaki bir kız çocuğunun şahit olduğu bir olay en meşhur olanıdır.¹¹²⁷ Ayrıca Katolik dünyasında buna benzer birçok ikon mucizeleri de rivayet edilmektedir.

4.1.7. Görüntü (Vizyon) Mucizesi

Katolik teolojide öne çıkan bir diğer tipoloji ise “görüntü mucizesi” dir. Bu tipoloji modern dönem Katolik mucize anlayışları içerisinde en ilgi göreni olmasına rağmen tartışmalı mucizeler olarak bilinmektedir. Nitekim Katolik teolog O'Neill bu hususta şunları ifade etmektedir: “Eşsiz ve tartışmalı mucizeler olarak tasvir edilen “görüntüler” İsa Mesih’in, Meryem Ana’nın ya da azizlerin bir veya daha fazla kişiye doğaüstü, bedensel görünümleridir.” Ona göre, bu mucizelere inananlar incelendiğinde, inançlı olanlar sadece tanıklarla bu mucizeyi kabul ederler. Öte yandan diğerleri ise daha geniş tanık kitlesine ihtiyaç duyarlar.¹¹²⁸

Katoliklere göre, gerçek bir görünüm, hastalık veya akıl hastalığının neden olabileceği “halüsinasyon” ya da “yanılsama” değildir. Yeni Zelandalı Katolik yazar Fredrick Jelly, bu hususta “otantik bir vizyon bir karizma veya karizmatik bir lütuf ücretsiz bir veridir. Bu karizmatik lütuflar bir bireye ya da bir gruba öncelikle başkalarının ruhsal iyiliği ya da bir bütün olarak Kilise için verilir.” görüşündedir. Bu yüzden ona göre, bu tür mucizeler, kişiyi kutsal kılacak bir lütuf olarak açıklanmamalıdır. Katolikler, görüntü mucizelerinin, Kutsal Ruh’un armağanlarının ilahi aydınlanmasıyla karıştırılmaması gerektiğine vurgu

¹¹²⁷ Rivayete göre, Jessica Gregori adındaki bir kız çocuğu bahçede oynarken yerde Meryem Ana heykeli bulur. Çocuk heykeli eline aldığı anda onun ağladığını gördüğünü ileri sürer. Bunun üzerine Roma Katolik Kilisesi gerekli incelemeler yapmak için heykeli bilimsel teste sokar. Testin sonucunda heykel üzerindeki göz yaşlarının bir erkeğe ait olduğu tespit edilir. Kilise tarafından bu olay açıklanamaz nitelikte değerlendirilerek mucize kabul edilir. (Ayrıntılı olarak bkz. O'Neill, s. 149-151).

¹¹²⁸ O'Neill, s. 120.

yapmaktadırlar. Bu durum “*gratia gratum faciens (lat.)*” yani “*birini Tanrı’nın önünde kutsal veya hoşnut kılan lütf*” şeklinde ifade edilmektedir. Görüntü mucizeleri ile “*trinity (kutsal üçleme)*” ye vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda bu tür mucizeler, İsa Mesih aracılığıyla üçlü birlik olan Tanrı ile birliği dönüştürmek adına bireye bahşedilmiştir.¹¹²⁹ Ayrıca Katolikler, görüntü ve vizyon (görüm) arasında bir ayırım yapılmasına dikkat çekmektedirler. Buna göre, görüntü, birey tarafından öngörülemeyen bir durum iken, vizyonda birey doğaüstü bir varlık görmek ister. Dolayısıyla vizyon genellikle, doğaüstü olanı görme arzusunu yansıtan yoğun bir ruhsal çaba sürecinden kaynaklanan özel bir deneyim olarak açıklanmaktadır. Amerikalı yazar John Thavis’e göre, “*görüntü, genellikle vizyonla başa çıkmak için ruhsal olarak hazırlıksız olana insanlara beklenmedik bir şekilde, herhangi bir uyarıda bulunmadan gelir.*” Bununla birlikte Katoliklere göre görüntüler, halka açık olsa da, gören kişi ile ilahi gerçeklik arasında olan kişisel bir ilişkidir. Onlara göre bu durum, görenin Tanrı ile iletişimini ortaya koymaktadır. Ancak birçoğu olayın gerçek dünyada, gören kişinin zihninde gerçekleşmediğini anlayamaz. Başka bir ifadeyle, Katoliklere göre, Meryem fiziksel olarak merkezlerde bulunmaz; ancak Meryem, görenin o esnada zihninde tezahür eder. Örneğin, Lourdes’deki Bernadette’in Madonna’nın vizyonunu kavrayabilmesi, Tanrı’nın özel lütfuyla olmuştur. Aslında Madonna fiziksel olarak mağarada değildir, ama zihindedir.¹¹³⁰

Katoliklerin son dönemlerde özellikle Kutsal Bakire Meryem’in görünümelerini en yüksek ve en canlı mucize olarak öne çıkardıkları görülmektedir. Birçok insan, farklı görümlerle Kutsal Bakire Meryem’in şefaatiyle şifa bulduklarını iddia etmektedirler. Ancak bu olaylara şüpheyile bakanlar, bunu sözde iyileşme olarak görenler de olmuştur. Nitekim son zamanlarda bu şüphecilerin sayısı hızlı bir şekilde artmaya başlamıştır. Bu da bazı problemlere ve tartışmalara yol açmıştır. Bazıları vizyon mucize iddialarını bir hastalık belirtisi veya zihinsel bir problem olarak da değerlendirmişlerdir. Örneğin, meşhur mariologlardan biri olan Fransız teolog René Laurentin, bu durumu “psiko-sosyolojik” ve “patolojik” rahatsızlık olarak görmektedir. Bu nedenle o, en mantıklı olanın bu fenomeni görmezden gelmek olduğunu ve Kilise’nin yaptığı gibi bu fenomeni bir kenara koymak olduğunu savunmuştur.¹¹³¹ Öte yandan bu ve benzeri mucize iddialarının çoğalması sebebiyle Katolik Kilisesi ciddi adımlar atmıştır. Bu bağlamda II. Vatikan Konsili, 1917 tarihli Kanun Hükmünde Kararnameye dayanarak yerel piskoposun onayı olmadan bu tür mucizelerin yayınlanmasını yasaklayan kararlar almıştır.

¹¹²⁹ Frederick Jelly, “Discerning the Miraculous: Norms for Judging Apparitions and Private Revelations”, *Marian Studies*, 44(8), 1993, s. 42-43.

¹¹³⁰ Thavis, s. 81-82; ayrıca bkz.L. Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, New York: Charles Scribner’s Sons, 1944.

¹¹³¹ René Laurentin, *The Apparitions of the Blessed Virgin Mary Today*, Fransa: Vertitas Publications, 1990, s. 9.

Ancak Konsil'in bu kararında daha sonra bir değişik yapılmıştır. 1969 yılında Papa VI. Paul, mucizelerle ilgili tüm yazılar yayınlanmadan önce Kilise'nin onayına sunulması kararını kaldırmıştır. Papa tarafından atılan bir diğer adım ise Kilise'nin vahiylerin yayılmasına yönelik ambargosunun kaldırılmasıdır.¹¹³² Böylece bu tür mucizelerin dünya çapında hızlı bir şekilde yayılmasının önü açılmıştır.

4.2. Modern Dönem Ortodoks Mucize Tipolojileri

Modern Ortodoks teologlar ve yazarlar, özellikle 19. yüzyıldan başlayarak, modernitenin meydan okumaları karşısında mucizelerin inanılrlılığını ve makullüğünü savunmaya çalışmışlardır. Bu düşünürler, batıl inançların olası etkileşimini kabul eden eleştirel bir yaklaşımı sürdürürken, yine de batıl inançlar ile mucize fenomeni arasında ayırım yapmışlardır. Böylece bir kural olarak, modern "nedensel kapanış ilkesi" anlayışına karşı çıkmışlardır. Bunun yerine, doğanın ötesinde var olan bir gerçeklik ve bu gerçekliğe karşı daha geçirgen bir dünya anlayışını savunmuşlardır. Örneğin, Rus Ortodoks rahip ve teolog Sergius Bulgakov (1871-1944), dünyayı statik bir mekanizma yerine "dinamik bir organizma" olarak görmeyi önermiştir. Ona göre mucizeler kendiliğinden doğal düzeni ihlal etmez; ancak bunlar "rastgele" eylemler veya olaylar olarak da değerlendirilmemelidir.

Ortodoks Hristiyanlık, modern dönemde Katolikliğin aksine mucizelerin Hristiyan yaşamı için hiçbir şekilde gerekli olmadığını savunmaktadır. Çünkü Ortodokslara göre insanların kurtuluşu ne mucizelere bağlıdır ne de kutsallığın unutulmuş belirtileridir. Katolik Kilisesi'nin aksine Modern Rus Ortodoks teolojisine göre erdemli yaşam, mucizeler yaratmada değil, "kişinin yaşamının güzelliğinde" meydana gelmektedir.¹¹³³ Bu hususta Konstantinopolis başpiskoposu Aziz John Chrysostom (347-404)'un işaret ettiği, Mesih öğrencilerine "mucizeler gerçekleştirmeleri"¹¹³⁴ için değil, koyunlarını beslemeleri için talimat vermiştir ifadesi aktarılmaktadır. Benzer şekilde, Aziz John Cassian (360-435), havariyel öğrenciliğin işaretler ve mucizeler değil, öncelikle sevgiyi içerdiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Ortodoks teologların dayandığı bu önermeler büyük oranda Protestanların "erdemli yaşam" doktrini ile örtüşmektedir. Ayrıca modern Ortodoks teologlar Ortaçağ Ortodoks teologları gibi, İsa Mesih'in öğretilerinin Hristiyan yaşamı için çok önemli olduğunu, mucizelerle meşgul olmanın ise ruhsal yaşamın daha düşük bir durumunun bir işareti olduğunu savunmuşlardır. Özellikle Ortodoks manastır geleneği, onu potansiyel bir "gurur", "yanılsama" ve "düşüş kaynağı"

¹¹³² By University of Dayton. Marian Library, "The Marian Library Newsletter: Issue No. 34", University of Dayton, erişim 18 Nisan 2023, https://ecommons.udayton.edu/ml_newsletter/17/.

¹¹³³ St. John Cassian, *Konferanslar* 2.7, 9.

¹¹³⁴ Homilies on St. Matta 46.

şeklinde görerek, mucizevi şeylerle uğraşmaktan caydırmış ve hatta buna karşı birçok uyarıda bulunmuştur.¹¹³⁵

Modern dönemde özellikle mucizelerle ilgili potansiyel manevî tuzaklar nedeniyle, Ortodoks papazlar ve ruhani rehberler geleneksel olarak mucizelere yaklaşımda manevi ayıklık çağrısında bulunmuşlardır. Bu hususta 19. yüzyılın ünlü Rus Ortodoks Kilisesi piskoposu ve ruhani rehberi olan Aziz Ignatius Brianchaninov (1807-1867), "ruhları sınamak" ve "gerçek" ile "sahte" arasındaki farkı ayırt etmek için "ruhsal akıl" olarak adlandırdığı şeyin anlaşılması ve geliştirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Daha sonra birçok Ortodoks din adamı ise mucizelere ilişkin bu önermeyi savunmuştur. Modern Ortodoks geleneğine göre böyle bir muhakeme, kurtuluşa giden yolda mucizelerden çok daha faydalı olacaktır.¹¹³⁶ Benzer bir önerme Protestanların Kutsal Kitap ve Kutsal Ruh'un kurtuluştaki rolünde de görülmektedir. Bu bağlamda hem Luther hem de Calvin bir kişinin inanmasında mucizelerden ziyade Kutsal Kitap ve Kutsal Ruh faktörlerine dikkat çekerek, o kişinin kurtuluşunda bunların etkili olduğunu savunmuşlardır.¹¹³⁷

Ortodoks Kiliselerde azizler kültü ile ilgili mucize inancı modern dönemde de devam etmiştir. Özellikle Rus Ortodoks Kilisesi'nde azizlere ve mucizelerine büyük önem verilmektedir.¹¹³⁸ Nitekim İsa Mesih'e yakınlığı sebebiyle daha çok Azize Meryem öne çıkarılmakta ve tüm dualar bu figür etrafında yapılmaktadır. Öte yandan diğer azizlerin mucizelerinin İsa Mesih ve Azize Meryem sayesinde gerçekleştiğine inanılmaktadır. Bu yüzden günümüz Ortodoks kiliselerinde mucizelerin daha çok Azize Meryem'e atfedildiği ifade edilmektedir.¹¹³⁹

Ayrıca günümüz Ortodoks kiliselerinde bazı mucizevi olay iddialarına rastlanmaktadır. Örneğin, Ortodokslar, kökeni 9. yüzyıllara kadar uzanan "Kutsal Ateş" (İng. Holy Fire) mucizesine inanmaktadırlar. Buna göre, Ortodokslar her yıl kutsal Cumartesi günü (Ortodoks Paskalya'sından önceki gün) bir araya gelerek Kudüs'te bulunan Kutsal Kabir (Spulchre) Kilisesi'nde İsa Mesih'in mezarında mucizevi bir şekilde görünen bir aleve tanık olmak isterler. Ortodokslar, bu mucizenin Dirilişin güçlü bir sembolü ve Ortodoks Kilisesi'nin en önemli mucizesi olduğuna inanmaktadırlar. Buna ek olarak, bu mucizenin 9. yüzyıldan beri her yıl

¹¹³⁵ John A. Jillions, "Orthodox Christianity in The West: The Ecumenical Challenge", *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary Cunningham ve Elizabeth Theokritoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 276-93.

¹¹³⁶ John Anthony McGuckin, "Miracles, The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity".

¹¹³⁷ Jillions, s. 281.

¹¹³⁸ Konstantin Efimoviç Skurat, *O Svyatom Pravoslavii*, Moskova: İzdatelstvo Pro-Press, 2002, s. 64-65; Ayrıca bkz. Mamytov, *Rus Ortodoks Kilisesi'nde Azizlik*, s. 162-4.

¹¹³⁹ A.B. Bayukanski, *Svyatie Tseliteli*, Petersburg: İzdatelstvo Ves, 2007, s. 19.

gerçekleştiği iddia edilmektedir. Dolayısıyla bu iddia dikkate alındığında bu mucizenin geleneksel Hristiyanlığın bir yansıması olduğu ve genellikle Katolik mucize doktrini yansıttığı ifade edilmektedir.

Ortodokslarda öne çıkan diğer bir mucize tipolojisi ise “Kutsal Yılan” olayıdır. Buna göre, her yıl 6 Ağustos günü Başkalaşım Bayram’ında binlerce Ortodoks hacı, Yunanistan’ın batısında bulunan Kefalonya adasındaki küçük bir köyde mucizevî zehirli yılanlara tanık olmak için burada toplanmaktadırlar. Bu mucizeye göre, bu yılanlar her yılın bu ayında köyde bulunan kilisenin yalnızca Meryem Ana ikonunun etrafında ortaya çıkmakta ve ikona sürtündükten bir süre sonra ortadan kaybolmakta ve ertesi seneye kadar bir daha görünmemektedirler.

Bir diğer önemli mucize tipolojisi de “İkonlardan akan mür ve gözyaşları” inancıdır. Buna göre, Ortodokslar kiliselerde bulunan azizlerin ikonlarından kutsal mür ve göz yaşlarının mucizevî bir şekilde aktığını ileri sürmektedirler. Bununla birlikte Ortodoks din adamları ve yazarlar azizlerin kutsal emanetlerinde birtakım mucizelerin meydana geldiğini de iddia etmektedirler.¹¹⁴⁰

Bu bağlamda Ortodoks Hristiyanlıkta mucizelerin gerçek olduğuna ve onların yüzyıllar boyunca tutarlı ve düzenli bir şekilde ortaya çıkmaya devam ettiğine inanılmaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere Ortodoks kiliseleri arasında bu tür mucize iddialarını düzenlemek ve resmi olarak onaylamak için modern Katolik Kilisesi uygulamasında olduğu gibi sistematik kurumsal bir yapı yoktur. Ancak, 18. ve 19. yüzyıllardan itibaren Rusya’da, Çar Büyük Pedro (1672-1725)’nin Ruhsal Düzenlemeleri tarafından yönlendirilen Rus Kutsal Sinodu bildirilen mucizeleri araştırmak ve onların gerçeklik payını ortaya koymak için görevlendirilmiştir. Daha sonra 1999’da Rusya’da bir Ortodoks Kilisesi, mucizelere dair bildirimleri raporlayarak belgelemek, araştırmak ve analiz etmek için çoğunluğu bilim insanlarından oluşan bir komisyon kurmuştur. Bugün bu komisyon, jeolog ve aynı zamanda Ortodoks rahip ve teolog olan Pavel Florensky başkanlığında faaliyetlerini halen devam ettirmektedir.¹¹⁴¹ Son olarak, 18. yüzyıldan sonra Ortodokslarda ortaya çıkan bu uygulamanın Katolik kanonlaştırma politikasına benzerliği dikkate alınarak bu uygulamanın Katolik Kilisesi’nden ve aynı amaç doğrultusunda -yani mucize iddialarını kontrol altına almak için- aynen alındığı ileri sürülmektedir.

¹¹⁴⁰ “Miracles in Orthodoxy”, Orthodox Christian Tools, Erişim Tarihi: 16 Nisan 2023, <https://orthochristiantools.com/miracles-in-orthodox-christianity/>.

¹¹⁴¹ Aristotle Papanikolaou, “Personhood and Its Exponents in Twentieth-Century Orthodox Theology”, *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, ed. Mary Cunningham and Elizabeth Theokritoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 232-46.

4.3. Modern Dönem Protestan Mucize Tipolojileri

Protestanlık tarihinde ilk dönem ve modern dönem olmak üzere iki evre dikkat çekmektedir. Dolayısıyla Protestan mucize anlayışı bu iki dönem çerçevesinde şekillenmektedir. İlk Protestanlar, Katoliklerin yeni doktrinlerin ve ritüellerin eklenip çıkarılabileceği “ilerici vahiy” düşüncesine şiddetle karşı çıkmıştır. Buna karşın kendileri statik bir vahiy anlayışını kabul etmişlerdir. Bu nedenle onlara göre mucizeler sadece ya birinci yüzyıldan ya da en geç dördüncü yüzyıldan itibaren Hristiyan doktrinini tanımlayan bir kavramdır. Bu dönemin Protestanlarına göre doktrin geliştirme çağı artık son bulduğu için, kutsal metinlerde ana hatları verilen doktrine herhangi bir ekleme veya çıkarma yapmak doğru değildir. Buna göre Hristiyan teolojisinde ve literatüründe nihai otorite kutsal metinler kabul edildiği için Katolikler tarafından iddia edilen hiçbir mucize ile bu yazıların reddedilemeyeceği ve bu yazılara herhangi bir ilave dahi yapılamayacağı belirtilmiştir. Daha sonraki zamanlarda Protestan çevrelerde Hristiyan pratiğinin tamamen ahlâkî bir özelliğe sahip olduğu, gerek Tanrı’nın gerekse ilahi âlemin insanlık üzerinde fazla etkili olmadığı düşüncesi benimsenmiş; Kutsal Kitap metinlerine dair yapılan tenkit çalışmaları doğrultusunda mucizeye dair anlatıların olduğu pasajlar mitolojik unsurlar olarak değerlendirilmiştir. Ancak sonrasında rasyonalist gelişmelere bağlı olarak Protestanlık içerisinde bazı grupların (Baptistler, Presbiteryenler, Metodistler gibi) ve Kuveykırlar gibi muhalif Hristiyan grupların mucize hakkında ileri sürdüğü görüşler tartışmaları daha da derinleştirmiştir. Buna göre, Protestan grupların ilgi odağı daha çok Hristiyanlığın oluşumunun tamamlanmasından sonra mucizelerin sınırının ne kadar olduğu meselesi olmuştur. Bu bağlamda genel Protestan anlayışında (muhafazakâr Hristiyan anlayışı), mucizelerin henüz oluşum aşamasında olan Hristiyanlığın ilk dönemlerde etkin bir rol oynadığı kabul edilerek; oluşumunu tamamlamış günümüz Hristiyanlığında bu mucizelere yer verilmesinin doğru olmadığı savunulmuştur. Zaten Protestanlığın öncü lideri olan Martin Luther de spesifik olarak, meydana gelen mucizelerin yeni bir doktrin yaratmayacağını belirtmiş ve bunların asla kutsal metinlerin yerini alamayacağını savunmuştur.¹¹⁴² Aynı şekilde Calvin de mucizeler meselesine daha derinlik katarak özellikle Katoliklerin kabul ettiği mucizeleri reddetmiştir. Nitekim o, Protestanlığı mucizelerle onaylanmadığı için Tanrı tarafından tasdik edilmeyen “heretikler” olarak ilan eden Katoliklerle de ciddi mücadele etmiştir.¹¹⁴³ Ayrıca ilk Protestanlar, Katolikleri kibre çektiğini düşündükleri bu mucizelerin “şeytanın bir hilesi” olduğuna inanmışlardır. Bu nedenle genellikle ilk Protestanlar, mucize konusunda temkinli bir tavır sergilemişlerdir.

¹¹⁴² WA 42:21; LW 1:27.

¹¹⁴³ Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 86; 1191.

Protestan gruplar arasında mucizeler konusunda anlaşmazlığa düşülen bir diğer mesele ise mucizenin “ne olduğu” konusu olmuştur. Öyle ki, Protestan gruplar arasında bu hususta düşünce birliğinin olmadığı açıkça görülmektedir. Bu anlamda Protestanların pek çoğu havarilerin doğrudan halefleri olan kişilerin ölümü sebebiyle o zamandan beri hiçbir gerçek mucizenin gerçekleşmediğini savunmuşlardır. Bu nedenle mucizeler çağının uzun zamandan beri son bulduğu iddia edildiğinde, bu çağın ne zaman sona erdiği her zaman tartışma konusu olmuştur.¹¹⁴⁴ Buna göre, kendilerini Ana akım Protestan olarak da gören bazı gruplar bu hususta genellikle ikinci yüzyılın sonuna işaret etmiştir. Hatta bu konuda kesin yıl belirten bu Hristiyanlar, Konstantin’in Hristiyanlığı moda haline getirdiği dönemde (Konstantine’nin son on yılı) mucizelerin ortaya çıktığını ileri sürmüşlerdir. Özellikle Konstantin’in, M.S. 313’te Hristiyan inancını benimseme iddiası bazı Ana akım Protestanlar tarafından genellikle gerçek bir mucize olarak kabul edilmiş ve hatta son mucizelerden biri olarak nitelendirilmiştir. Buna karşın Katolikler mucizelerin son bulmadığına dair söylemlerini daha da arttırmış ve buna bağlı olarak iddia ettikleri mucizelerin son derece saf olduğunu savunmuştur. Böylece Katoliklerin iddia ettiği İsa Mesih gibi yaşayan bazı insanların da mucizeler gerçekleştirebileceği azizler kültü inancını daha da pekiştirdikleri görülmüştür. Bu hususta Protestan teolog F.J. Ryan, Cizvit bir rahip olan Peder Pierre Jean De Smet (1801-1873)’in, Amerika’nın Oregon eyaletindeki misyonerlerden gelen mektuplarında, mucizevî bazı fenomenlerden ve özellikle kötü ruhların kovulmasından bahsedildiğini aktarmıştır.¹¹⁴⁵

Modern dönem Protestanları tarafından 1979 yılında teolojik ve bilimsel konulara dair Bampton Konferans’ı düzenlenmiş ve burada bilhassa mucize konusu ele alınmıştır. Konferansın nihai amacı, İncil’deki mucizelere dair açıklamaları inanmayanlara karşı savunmak olmakla birlikte Katolik mucizelerinin “uydurma” olduğuna dikkat çekerek bunları gözden düşürmek olmuştur. Aynı şekilde Kutsal Kitap’ta yer almayan tüm mucize iddiaları da yok sayılmıştır. Ayrıca Protestan teologlar, konferansta benimsenen düşünce şeklinin, diğer mucize iddialarını değerlendirmek için yeterli olacağını ileri sürmüştür. Ancak Ryan’a göre bu davranış, bu konuda yapılan birçok çalışma sonucunda mucizevî olarak anlatılan ve kaydedilen olayları görmezden gelmek olarak değerlendirilmiştir.¹¹⁴⁶ Konferansta, ayrıca mucize kavramının yaygın olarak kullanılan anlamı üzerinde de durulmuştur. Buna göre, mucize, fizik bilimince açıklanan doğa yasalarının üstünde ya da ötesinde meydana gelen veya gerçekleşen bir olay biçiminde tanımlanmıştır. Protestan teologlar bu bağlamda bir kural doğrultusunda

¹¹⁴⁴ F.J. Ryan, *Protestant Miracle*, Stockton: Record Publishing Co. Printers, 1899, s. 3.

¹¹⁴⁵ Ryan, s. 7

¹¹⁴⁶ Ryan, s. 8.

modern dönem mucizelerini kapsamlı bir şekilde araştırmış ve bu kuralın bazı istisnalarının olduğunu saptamışlardır. Örneğin, hayatın ilahi korunmasına dair birtakım hikâyeler içerisinde aktarılan *dirilişçiler* gibi hikâyeler bu istisnalardandır. Ayrıca kıtlık, salgın bir hastalık, kaza veya suikast gibi genellikle ölümün kaçınılmaz olduğu olaylardan sağ kurtulmak vb. hikâyeler de buna örnek verilebilir.

Modern dönemde ele alınan bir diğer konu ise, ilk dönem Protestanlarının Katolik mucize iddialarına ve yaklaşımına karşı tutumları -itibarsızlaştırma ve reddetme çabaları- doğrultusunda ortaya çıkan bazı problemlerdir. Bu çerçevede genel olarak Protestanların Hristiyan mucize inancını tamamen reddettikleri düşüncesi (Kutsal Kitap'ta yer alan mucizeleri şüphe konusu yapan ve günümüzde mucizenin imkânsızlığını savunan liberal Hristiyan savı) ortaya çıkmış ve Hristiyanlar arasında bu düşünce tartışılmaya devam etmiştir. Dolayısıyla bu tartışmalar, Hristiyanlar arasında bir araştırma ihtiyacı uyandırarak, tüm dini ve havariyel mucizelerin kademeli olarak araştırılmasına sebep olmuştur. Bu da Hristiyanlar arasında bilhassa Kutsal Kitap'taki mucizelerin değerinin düşmesine ve hatta her türlü mucize inancına yönelik iç ve dış saldırıların yaygınlaşmasına yol açmıştır. Bu tartışmacı yaklaşım, hem Protestan hem Katolik hem de Ortodoks kiliselerini etkilemiş ve bu durum karşısında bu kiliseler kendilerini savunma ihtiyacı duymuştur. Bu kiliselerde yetkin din bilginleri ve teologlar tarafından bu hususta vaazlar ve konferanslar vermeye başlanmıştır. Buna göre, herhangi bir çağın mucizelerini itibarsızlaştıran veya küçümseyen kimselerin argümanlarına karşı bir yanıt ve anti tez mahiyetinde çalışmalar ortaya konmuştur. Bunun sonucunda, çoğu çelişkili ve tutarsız geniş bir literatür yığını meydana gelmiş, mucizeler ve mitlerin birbirine karıştığı ve eş anlamlı olarak kullanıldığı iddiası ortaya atılmıştır. Nitekim bu iddianın kanıtlanması Hristiyan mezheplerinde birçok din adamının ve düşünürün mucizelere yönelik söylemlerini ve yaklaşımlarını altüst etmiştir. Bu da Hristiyanlıktaki mucize olgusuna dair tanımların ve inanışların ve hatta Kutsal Kitap metinlerindeki mucizelere dair ibarelerin yeniden ele alınması ve irdelenmesi gerekliliğini ortaya koymuştur. Bu anlamda Bampton Konferansı, Hristiyanlığın mucizevî kökeninin savunulmasında önemli bir platform olarak kabul edilmiştir.

Konferansta İngiliz tarihçi William Howitt'in apostolik (havarisel) mucizelere ve genellikle Protestanların bunlara inanmadığına dair şu sözleri aktarılmıştır: “*Onlar doğru değilse, Hristiyanlık doğru değildir. Eğer doğruysalar, gücümüz yoksa, hata bizdedir. Hayati Hristiyanlığa sahip değiliz ve yalnızca yarı Hristiyanlığa sahibiz.*” Böylece Howitt, havariyel mucizelerin hakikatine dikkat çekmiş ve Protestanların bu mucizeleri inkâr etmediklerini belirtmiştir. Howitt, ayrıca bu mucizelere inanmayan kişileri de hem algılama yönünden hem

de inançsal yönden eksik kimseler olarak nitelendirmiştir. Bunun yanında bu konferanslarda mucizeler ile özel takdirler arasında bir ayırım da söz konusu olmuştur. Özellikle Dr. Mozley, bu hususa dikkat çekerek iki olgu arasındaki ayırımı savunmuştur. Burada Mozley'in özel takdirle "Tanrı'nın lütfu" nu kastettiği düşünülmektedir.¹¹⁴⁷

Nihayetinde, üç büyük Hristiyan mezhebinin teologlarını Hristiyan mucize inancı konusunda yeniden düşünmeye iten gelişmelerin özellikle 20. yüzyılın ortalarından itibaren belirginleşen Kuantum teorisi ve bunun etkisiyle ortaya çıkan fudamentalist akımlar ve Yeniçağ hareketleri olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu akımlar, bilhassa Protestan gruplar arasında mucizeye ilginin doğmasına yol açmıştır. Modern dönem Protestan gruplara ve mucize anlayışlarına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Reformasyon sonrasında ortaya çıkan Protestanlık bazı ana gruplara ve çok sayıda alt gruba ayrılmıştır. Bununla birlikte Luthercilik, Kalvincilik ve Anglikancılık olarak öne çıkan ana gruplar Protestanların mucize anlayışını ortaya koymak açısından önemlidir.

Luthercilik, Martin Luther öncülüğünde başlatılan Reformasyon hareketleri sonucunda Protestanlık içerisinde ortaya çıkan ve Luther teolojisi etrafında şekillenmiş bir Protestan gruptur. Dolayısıyla Lutheran mucize anlayışı doğrudan Luther'in mucize teolojisini yansıtmaktadır. Buna göre mucizeler, Tanrı'nın doğüstü güçler kullanarak dünyada olağanüstü olaylar gerçekleştirmesi olarak açıklanmaktadır. Tanrı'nın doğüstü gücünü yansıtan eylemler olarak kabul edilen mucizeler, olağanüstü olaylar olduğu gibi aynı zamanda fiziksel olaylar da olabilir. Lutheryenler, Tanrı'nın mucizevî eylemlerinin tüm evreni yönlendiren Tanrı'nın işaretleri olduğuna inanmaktadırlar. Bu yüzden onlar, mucizeleri insanlar arasında nadiren meydana gelen sıra dışı olgular olarak düşünmüşlerdir. Lutheryan teolojisinde, Tanrı'nın olağanüstü mucizelerinin eşsiz ve özel olduğu ve bunların genellikle Tanrı'nın asıl amacını açığa çıkarmak veya insanlara yardım etmek için Tanrı tarafından gerçekleştirildiğine inanılmaktadır. Lutheryan mucize anlayışında Kutsal Kitap merkezi bir öneme sahiptir. Bu bağlamda Kutsal Kitap, Tanrı'nın ilhamının bir kaynağı ve en önemli mucizevî eseri olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Kutsal Kitap'ta anlatılan mucizeler tarihsel bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu olağanüstü olaylar Tanrı'nın gerçekliğinin bir kanıtı olarak görülmektedir. Ancak, Lutheryanlere göre günümüzde mucizelerin açıkça gözlemlenmesi imkânsızdır. Bu nedenle Katoliklerin mucizeleri ve azizler kültü Luteryanlar tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Çünkü onlara göre Tanrı'nın

¹¹⁴⁷ Ryan, s. 9-11.

olağanüstü eylemleri ve Kutsal Kitap çerçevesinde düşünülen mucizelerin başka kurum veya yapıların elinde gerçekleşmesi mümkün değildir.¹¹⁴⁸

Kalvincilik ise, John Calvin öğretilerine dayanan bir sistemdir. Calvinist teolojinin mucizeler konusunda kendine özgü bir perspektife sahip olduğu görülmektedir. Calvinizm, genellikle Tanrı'nın egemenliği ve insanlığın kurtuluşunun Tanrı tarafından tayin edilmiş olduğunu ifade eden predestinasyon (önceden seçilmişlik) doktrini üzerine odaklanmış bir sistemdir. Bu nedenle bu sistemde her olayın Tanrı'nın doğrudan müdahalesi olarak meydana geldiğine inanılmaktadır. Calvinist teolojiye göre Tanrı, insanların kurtuluşunu ve mahkûmiyetini önceden belirlemiş olduğundan insanlar, bu noktada özgür iradeye sahip değildirler. Bu nedenle Calvinistlere göre mucizeler gibi olağanüstü olaylar Tanrı'nın egemenliğini yansıtmakta ve onun "olağanüstü müdahalesi" olarak kabul edilmektedir. Ancak, Calvinist mucize anlayışında spesifik bazı görüşler de öne çıkmaktadır. Calvinizm, mucizelerin sürekli ve yaygın olarak gerçekleştiği yönünde bir anlayışı reddetmektedir. Bunun yerine mucizeleri, Tanrı'nın özel bir amacı ve planı doğrultusunda, "özel ve nadir olarak gerçekleşen olağanüstü olaylar" olarak görmektedir. Bu çerçevede Calvinistler, mucizelerin, özel amaç doğrultusunda Tanrı'nın egemenliğini ve kurtuluş planını vurguladığına inanmaktadırlar. Böylece Tanrı'nın mucizeler aracılığıyla doğaüstü gücünü ve kontrolünü insanlara gösterdiği düşünülmektedir. Öte yandan Calvinist teolojide, mucizelerin insanların kurtuluşunu etkilemede sınırlı olduğuna inanılmaktadır. Çünkü, Tanrı kurtuluşu belirlediği insanlara bahşettiğinden mucizeler kurtuluş noktasında herhangi bir etkiye sahip değildir. Bu yüzden mucizeler, daha çok Tanrı'nın egemenliğini ve imanı güçlendirme araçları olarak düşünülmektedir. Ancak Calvinistler arasında mucizeler konusunda bir ihtilaf söz konusudur. Buna göre, bazı Calvinistler, mucizelerin günümüzde de gerçekleşebileceğine inanırken, diğerleri mucizelerin yalnızca Tanrı'nın özel amaçları doğrultusunda gerçekleştiği için günümüzde bunların meydana gelmesinin mümkün olmadığını düşünmektedirler. Ama her halükârda Calvinistlerin hepsi mucizelerin bir kurum veya kişiler elinde gerçekleşmesinin ve görünür kılınmasının yanlış olduğunu savunmaktadırlar. Bu itibarla Calvinist teolojide Katolik mucizeleri açık bir şekilde reddedilmiştir.¹¹⁴⁹

Anglikancılık ise, en genel anlamda Protestanlığın Anglosakson ülkelerdeki kolu olarak bilinmekte ve özellikle daha önce Katolik geleneğe bağlı İngiltere'de Protestan düşüncelerin

¹¹⁴⁸ Luther, *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Die Deutsche Bibel*, V.6, Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1906, s. 10; Martin Luther, *The New Testament*, 1522, LW:35:361-362.

¹¹⁴⁹ Calvin, *Psychopannychia*, in *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, s. 465; Calvin, *The Institutes of the Christian Religion*, s. 102; 160; 183.

gelişmesiyle ortaya çıkan bir yapı olarak görülmektedir.¹¹⁵⁰ Anglikanlık, kendine özgü ilke, doktrin ve kurumlara sahiptir. Bu nedenle Anglikan kilisesini teoloji ve liturji bakımından bir Protestan yapı olmaktan daha çok bağımsız otonom bir Batı Kilisesi olarak görenler bulunmaktadır. Anglikanlar, Reform sonrası kurulan diğer kiliselerden farklı olarak, kendilerini Apostolik; yani “kökeni havarilere dayanan kilise” olarak tanımlamışlardır. Bu anlamda gerek havarisel kaynaklarında gerekse ayinsel uygulamalarında Katolik miras korunmaktadır. Anglikan kilisesini diğerlerinden ayıran en önemli özelliği ise her mahalli Anglikan kilisesinin kendi içinde özerk bir yapıya sahip olmasıdır. Anglikanlar hem Eski Ahit’i hem de Yeni Ahit’i günahlardan kurtulmak ve inancın esaslarını kapsayan metinler olarak kabul etmektedirler.¹¹⁵¹

Anglikan mucize anlayışının daha çok Kutsal Kitap çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Dolayısıyla sadece bu metinlerdeki mucizeler ve buna bağlı olarak İsa Mesih mucizeleri kabul görmektedir. Anglikan kilisesinin modern mucizelere bakışı mesafelidir. Bu yüzden Anglikan kilisesi teologlarının ve kilise yazarlarının birçoğunun çalışmalarında, Kutsal Kitap’ın mucizelerinin ötesinde mucizevî bir inanca veya harika niteliğinde olaylara oldukça az yer verdikleri görülmektedir. Kraliçe I. Elizabeth (1558-1603), döneminden itibaren mucize konusu yeniden ele almıştır. Anglikan kilisesi, 18. yüzyılın başlarında, hastaları iyileştireceğine inanan bazı Fransız Protestan ruhban sınıfı mensuplarına şiddetle karşı çıkmıştır. Hatta bunların ölüleri bile diriltebilecekleri ileri sürülünce onları İngiltere’den kovmuştur. Ancak kilisede yine de mucizelere dair çalışmalara olan ilgi tamamen ortadan kalkmamıştır. Fakat bu konuda çalışma yapan Anglikan yazarlar ve teologlar ile kilise arasında fikir farklılıkları söz konusu olmuştur. Örneğin, İngiliz teolog Conyers Middleton ile Kilise bu konuda farklı düşünceler ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Middleton, modern mucizeler konusunda Aziz Augustinus’a itibar edilip edilmeyeceğini, Musa’ya veya Matta İncil’ine neden inanılması gerektiğini ve Augustinus’a inanılıyorsa eğer, neden bunların da açıklanmadığını sorgulamış ve eleştirmiştir. Anglikan Kilisesi vaizlerinden Canon Farrar (1876-?) ise, bu konuyu iki taraftan ele almıştır. Farrar, “Lives of the Fathers” (*Babaların Yaşamları*) adlı çalışmada, Katolikler tarafından Neokaiseria (Niksar) piskoposu Gregory (214-270)’nin bir aziz olarak kabul edildiğinden ve ona atfedilen mucizelerden bahsetmiştir. Yine Farrar, Gregory’nin şehitlerin kemiklerini toplama konusunda hassas olduğunu ve onlara “kutsiyet” atfettiğini aktarmıştır. Aynı zamanda Gregory’nin bu kalıntıları mucizevi şifa verici olarak

¹¹⁵⁰ Noel Cox, “The Anglican Church and Its Decision-Making Structures”, *SSRN Electronic Journal*, 2(2), 2008, s. 1-10; “Anglikanizm”, *Özgür Ansiklopedi*, Erişim Tarihi: 19 Nisan 2023, <https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Anglikanizm&oldid=29530141>.

¹¹⁵¹ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 1. Baskı, İstanbul: Vadi Yayınları, 1998, s. 32.

nitelendirdiğini belirtmiştir. Ayrıca Aziz Augustinus'un, Pavlus ve Palladia adında iki kişiyi mucizevî bir şekilde iyileştirdiğini rivayet etmiştir. Buna ilaveten Farrar, azizlere dair mucizelerden de söz etmiştir. Buna göre inançlı iki kardeşin azizden yardım isterken bayıldıkları ve daha sonra kendilerine geldiklerinde iyileşmeye başladıkları ve sonrasında da rahatsızlıklarının tamamen ortadan kalktığını ileri sürmüştür. Bu gibi anlatılar, Anglikan kilisesinin azizlerin mucizeleri imkânını meşrulaştırdığı düşüncesini akla getirmektedir. Anglikan Kilisesinin kurucu olduğuna inanılan Aziz Augustinus ile zikredilen bu mucizeler konusunda mutabık olduğu Anglikan kilisesi ileri gelenleri ve otoritesi tarafından zikredilmiştir. Ancak zikredilenler dışında hiçbir mucizenin gerçekleşmediği de ileri sürülmüştür. Bu konuda Farrar, Augustinus'un biyografisi hakkında yazan Possidius'tan alıntı yaparak, "*Mucize, her çağda, hatta kendi çağımıza kadar benzer olaylarla ve benzer tanıklarla tasnif edilmelidir.*" İfadelerini aktarmıştır. Böylece birçok Anglikan teoloğa göre Kutsal Kitap mucizeleri tarihsel bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir.¹¹⁵²

Sonuç olarak, Anglikanlıkta mucizelere ilişkin görüşler kendi içerisinde tutarsızlıklar göstermektedir. Bu durumun genel olarak Anglikanlığın, mucizelere ilişkin birçok farklı yaklaşıma izin veren açık tutumundan kaynaklandığı ileri sürülmektedir. Bu anlamda Anglikan kiliselerde, mucizelere dair inançlar, kişisel inançlara, mezhep içindeki teolojik eğilimlere ve yerel kilise cemaatinin geleneklerine bağlı olarak değişmektedir. Bazı Anglikanlar, mucizelere inanırken, diğerleri ise mucizeleri daha metaforik veya sembolik bir anlamda yorumlamaktadırlar. Anglikanizmde Kutsal Kitap'taki bazı mucizelerin tarihsel gerçekliğine inanılmakta ve bazı mucizevî hikâyelere yer verilmektedir. Örneğin, İsa Mesih'in mucizeleri ve onun dirilişi gibi Hristiyan inancının temel unsurları Anglikanlar tarafından kabul edilmektedir. Son olarak, Modern Anglikanizmde, mucizelere ilişkin inançlar, bilimsel ve rasyonel düşünceye daha fazla vurgu yapılması nedeniyle bazı Hristiyan gruplara kıyasla daha az vurgulanmaktadır.

Reformasyon ile gelişme ve yayılma imkânı bulan Reformist ve Evanjelik düşünceler, birtakım dini gruplar tarafından yapılan bazı doktrinel vurgular, farklı teolojik yaklaşımlar ve aktif uygulamalarla özellikle 18. yüzyılın başlarından itibaren aydınlanmanın etkisiyle "Evanjelik Hareket"e dönüşmüştür.¹¹⁵³ Daha sonra ise "Evanjelikalizm" kavramıyla ifade edilen bu hareket; ilki 1730'larda ve ikincisi de 1820'lerde meydana gelen iki büyük dini uyanış süreciyle belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Protestan Hristiyanlıkta 18. yüzyılda etkili olan ve

¹¹⁵² Ryan, *Protestant Miracles*, s. 13-17.

¹¹⁵³ Peter Harrison, *Religion and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 10.

bu etkisini sonraki dönemlerde devam ettiren kendine özgü doktrinel, teolojik, pratik yaklaşımlara ve sosyo-kültürel etkilere sahip olan; bir dini uyanış hareketi ve bir dini akım olarak açıklanan Evanjelikalizm ya da Evanjelik Hareket, günümüze kadar yaklaşık iki buçuk asırdan beri varlığını sürdürmüştür.¹¹⁵⁴ Evanjelikalizm ya da Evanjelik Hareket içerisinde yer alan Evanjelik kelimesinin çoğulu anlamında kullanılan Evanjelikler (Evangelicals) ibaresi genel anlamda, iman vasıtasıyla arınmaya ve Kutsal Kitap'ın olağanüstü otoritesine vurgu yapan Protestan Hristiyanlara işaret etmektedir. Evanjelik Hareket içinde yer alan veya onu temsil eden dini gruplardan genellikle şunlar öne çıkmaktadır: Baptistler, Metodistler, Presbiteryenler, Episkopalyanlar ve Kongregasyonalistler. Bu dini gruplar genel anlamda Lutherci, Kalvinci, Anglikan ve Püriten geleneklerden ilham alarak ortaya çıkmışlardır.¹¹⁵⁵ Bu dini gruplar her ne kadar bu geleneklerin doktrinel, teolojik ve uygulama gibi esaslarını ve anlayışlarını ilham alsalar da her birinin özellikle etkilendiği noktalar vardır. Bu da onların her birinin kendine has vurgularını ve belirginleşen karakterlerini meydana getirmektedir. Buna göre, genel anlamda Evanjelik dini grupların mucize yaklaşımlarında İncil ve Kutsal Ruh faktörleri etkin rol oynamıştır. Ancak, her birinin spesifik olarak mucize anlayışları da söz konusudur.

Baptist ritüellerinin merkezinde mucizelerden ziyade İncil vaazları öne çıkmaktadır. Bununla birlikte Baptistler mucizeleri genel olarak kabul ederler. Nitekim Katolik Kilisesi'nden aforoz edilmiş ve daha sonra Anabaptist dini lideri olan eski Katolik Rahip Menno Simon'un, yetersiz olmasına rağmen İncil'i çok iyi bir şekilde vaaz eden duruma gelmesi mucizevî bir olay olarak açıklanmıştır. Simon'un kendisi de bu durumu, hararetli duaları sonunda kendini tamamen İsa Mesih'e ve Tanrı'ya teslim etmesi sonucunda Tanrı tarafından bahşedilen bir lütuf olarak değerlendirmiştir. Ayrıca Simon'un şahsında birçok mucizevî olay rivayet edilmiştir. Örneğin, Baptistler arasında Simon'u öldürmeye gelen suikastçinin bu eyleminden mucizevî bir şekilde vazgeçmesi yaygın olarak anlatılmaktadır. Baptist Kilisesinde aktarılan bir başka mucizevî olay hikâyesi ise Baptist piskopos Hanserd Knollys'ın hastalığından iyileşmesi hadisesidir. Knollys'ın mucizevî bir şekilde iyileşmesi olayında duanın etkin rolü öne çıkarılmıştır. Bu bağlamda Knollys'ın hastalığından kurtulmak için sürekli dua ettiği aktarılmakta ve bu duanın iyileşmede etkili olduğu düşünülmektedir. Knollys'ın duasında “*Rab hayatımı bağışlasın ve beni kilisesine ve dualarını işittiği azizlerine daha yararlı kılsın; ve beni tamamen iyileştirsin.*” ifadesi onun azizler kültü inancını

¹¹⁵⁴ Ali İsra Güngör, *Hristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, 1. Baskı, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016, s. 1; 91.

¹¹⁵⁵ Güngör, *Hristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, s.10; 94.

benimsediği izlenimini vermektedir. Knollys, ayrıca kendisinin de Benjamin Keach adlı Baptist bir vaizi iyileştirdiğini ileri sürmektedir. Aynı şekilde Londra'nın ileri gelen Baptist vaizlerinden biri olan Charles Haddon Spurgeon (1834-1892)'un hayatı ve vaazları incelendiğinde mucize inancına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Spurgeon, mucizeleri genellikle ilahi müdahaleler olarak açıklamaktadır.¹¹⁵⁶ Bununla birlikte duanın gücüne ve Tanrı'nın dualara cevap verdiği kesin bir şekilde inanan Spurgeon, "ilahi müdahale" olarak açıkladığı mucizeyi bu şekilde düşünmektedir. "Vaizlerin Prensi" olarak bilinen Spurgeon, "Sermon Notes" (*Vaaz Notları*) adlı çalışmasında bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

*"- Tanrı, duayı farz kıldı, yapılmasını ve kabulünü ayarladı. Bunun sadece bir saçmalık olmasını kastetmiş olamaz; bu bize aptal muamelesi yapmak olur. - Tanrı, duayı teşvik eder ve hızlandırır; kesinlikle asla tatmin etmeyi amaçlamadığı arzuları heyecanlandırarak bizimle alay etmez. Böyle bir düşünce, kalpte duayı işaret eden Kutsal Ruh'a neredeyse küfretmek demektir."*¹¹⁵⁷

Bazı Baptist vaizlerin mucizeleri tam olarak reddettikleri bilinmese de çalışmalarında bu tür olağanüstü olaylara daha az yer verdikleri ya da hiç yer vermedikleri görülmektedir. Baptist Revivalistler, İncil vaazlarının önemini belirterek, mucizelerin bu gerçeği destekler nitelikte olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Bu konuda Protestan teolog Ryan, "Protestant Miracles" (*Protestan Mucizeleri*) adlı çalışmasında aynı şekilde, Protestanlıkta mucizeler çağının sona erdiğini ve Tanrı'nın artık insanlık dışı işlere müdahale etmediğini belirtmektedir. Ona göre Tanrı'nın sözü yani İncil insanlığın önünde apaçık bir şekilde durmaktadır. Dolayısıyla mucizelerden daha ziyade İncil'in kendisi daha önemlidir. Bu yüzden onun vaazı ve insanlara öğretilmesi inançsal açıdan mucizelerden daha etkilidir görüşündedir.¹¹⁵⁸ Ayrıca, Baptistler, Katoliklerin Evharistiya sakramentindeki mucizevî dönüşüm iddialarını reddederek, bunun sadece "sembolik" olduğuna inanmaktadırlar.¹¹⁵⁹

Metodist mucize anlayışını kurucu lider John Wesley (1703-1791)'in teolojisi meydana getirmektedir. Metodistler tarafından Wesley'in hayat hikâyesi mucize olarak kaydedilmektedir. Bu bağlamda Wesley'in çocukluk yıllarında yanan evden canlı olarak kurtarılması mucizevî bir olay olarak aktarılmaktadır. Wesley, mucizelerin gerçek olduğuna dair bir argüman sunmaktadır. Bu argümanda o, Hristiyanların genel bir yargıya inandıkları; özel bir takdir olmasaydı, genel bir takdirin olamayacağı, çünkü parçasız bir bütünün

¹¹⁵⁶ Ryan, s. 64-70.

¹¹⁵⁷ Charles Haddon Spurgeon, *Sermon Notes: Old Testament*, C.2, Hollanda: Importantia Publishing, 2006, s. 162.

¹¹⁵⁸ Ryan, s. 68-69.

¹¹⁵⁹ Güngör, *Hristiyanlıkta Evanjelik Hareket*, s. 70.

düşünülemez olduğu ve özel takdirlerin mucizeler olduğu gibi bir önermede bulunmaktadır. Kendisine yöneltilen “Mucizeler bekliyor musunuz?” sorusuna Wesley şu cevabı vermiştir:

*“İncil'e inanırsam kesinlikle yaparım; çünkü İncil bana Tanrı'nın duayı işittiğini ve yanıtladığını öğretir, ancak duaya verilen her yanıt tam anlamıyla bir mucizedir. Doğal sebepler kendi seyrini alırsa, işler kendi doğal yolunda ilerlerse, bu hiçbir şekilde cevap değildir.”*¹¹⁶⁰

Bu bağlamda Wesley, İncil mucizelerini “tarihsel bir gerçeklik” olarak kabul etmekte ve bununla birlikte “duanın” önemine dikkat çekmektedir. Wesley, özellikle Tanrı'nın dualara verdiği yanıtı mucize olarak değerlendirmektedir. Çünkü ona göre duaya verilen cevap doğal yasanın seyri dışında gerçekleşen bir durum ve olağanüstülük arz etmektedir.¹¹⁶¹

Öte yandan Metodist birçok teoloğa göre mucizeler modern dönemde de varlığını devam ettirmektedir. Örneğin, Wesley ile hemfikir olan, mucizelere ve Tanrı'nın özel takdirine ya da diğer bir deyişle iyileştirme lütfuna inanan kişi Metodist vaiz ve misyoner Peter Cartwright (1785-1872)'tir. Cartwright, modern mucizelere yönelik inancını ve anlayışını otobiyografisinin ön sözünde şöyle ifade etmektedir:

“Aşılmaz dezavantajları düşündüğümde ve ilk öncü Metodist vaizlerin, bu batı vahşilerinde, büyük Mississippi vadisinde, İncil'i yaymak için uğraştıkları zorluklar ve onları her yönden kuşatan engelleri, şimdiki haleflerinin yararlandığı görkemli insan avantajlarıyla karşılaştırır. Modern vaizlerimizin onlardan daha iyi vaaz edememeleri ve daha iyi şeyler yapamamaları bana şaşırtıcı bir şekilde mucizevi geliyor.”

Bu bağlamda Cartwright, mucizeleri İncil'in vaazında etkili bir yöntem olarak düşünmektedir. Bu yüzden onun vaazlarında birçok mucizevî olay anlatılarına rastlamak mümkündür.

Modern mucizeler konusunda öne çıkan bir diğer önemli isim ise Metodist Amerikalı yazar John Newland Maffit'tir. Maffit'in mucizelere dair tecrübeleri, hikâyeleri ve mucizevî olayları aktarılmaktadır. Onun duaya dair inancı, duanın mucizevî iyileşmede etkin rol oynadığı yönündedir.¹¹⁶²

Metodist vaizler ve din adamları mucizevî şifaları da öne çıkarmışlardır. Metodistler mucizevî şifaları öğreten bir ders kitabı da yayımlamışlardır. Bu hususta Metodist Rahip James Caughey, “Helps to a Life of Holiness or Revival Miscellanies” (*Kutsal Bir Yaşam ve Yararlılık veya Canlanma Çeşitleri İçin Yardımcılar*) adlı çalışmasında bunu destekleyen ifadeler ve

¹¹⁶⁰ Akt. Ryan, *Protestant Miracles*, s. 39.

¹¹⁶¹ Ryan, s. 44.

¹¹⁶² Ryan, s. 45-46.

birtakım kanıtlar ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Caughey, hastalıklara çare olarak dini inanca dikkat çekerek mucizevî şifayı savunmaktadır. Bununla birlikte o, bedensel hastalıkların pek çoğunu kişideki psikolojik sorunlarla ve özgür düşünememe gibi bazı problemlerle ilişkilendirmektedir. (Tıpta bu durum “stres” olarak açıklanmaktadır)¹¹⁶³ Böylece Caughey, insanın ruhsal rahatsızlıklarının sebebinin iman zayıflığından kaynaklandığını iddia etmiş ve bu bağlamda dini harika bir şifa olarak görerek mucizevî şifaları savunmuştur. Caughey, ayrıca mucizeleri Tanrı’nın duaya verdiği cevap olarak da yorumlamaktadır. Bununla birlikte o, mucizeyi ilahi iradenin yeniden canlandırılması ya da canlı tutulması şeklinde düşünmektedir. Bilhassa onun bu yöndeki vaazlarının birçok kişinin Hristiyanlaşmasında etkili olduğu rivayet edilmektedir.¹¹⁶⁴

Son tahlilde Metodistler, Katoliklerin Evharistiya sakramentindeki dönüşüm iddialarını kesin olarak reddetmemektedirler. Çünkü onlara göre bu durum, Kutsal Kitap’ta ispat edilmese de ve hatta bu metinlere aykırı da olsa, batıl olduğu anlamına gelmez. Metodistler, Evharistiya ile İsa Mesih’in bedenine iştirak edildiğine inanmaktadırlar. Yani bu dönüşüm onlara göre “manevî” bir niteliğe sahiptir.¹¹⁶⁵

Kalvinizm içinde yönetim şekli olarak örgütlenen Presbiteryenlerin mucize anlayışı büyük oranda John Calvin’in mucize doktrini ile paraleldir. Bu bağlamda Presbiteryen kilisesi, diğer Evanjelik dini gruplara göre mucizevî inancı daha az öne çıkartan gruptur. Presbiteryenlerde mucizelerden ziyade “dua” ve bunun sonucunda gerçekleşen olağanüstü birtakım olaylar öne çıkmaktadır. Öyle ki Presbiteryen bakan Samuel McAdow’a Cumberland Presbiteryen kilisesi kurması yönünde bir teklif götürüldüğünde onun geceyi duayla geçirdiği ve sabaha doğru bu konuda yeterli ışığı alarak bu teklife olumlu baktığı rivayet edilmektedir. Bu bağlamda Presbiteryenlerin duayı ve duaya verilen cevabı mucizeye benzer bir şekilde değerlendirdikleri ileri sürülmektedir. Presbiteryenler, ayrıca ilhama benzer şekilde Tanrı’nın insanlarla doğrudan etkileşime geçtiğine inanmaktadırlar. Onlara göre bu durum, bilhassa eğitim görmemiş insanların vaazlarındaki ifadelerinde açıkça görülebilir. Bu konuda Cumberland Presbiteryen kilisesi yazarları şunları ifade etmektedirler: “*Onlar, geç yaşta dindar olan bazı kişilerin İncil’i vaaz etmeye çağrıldığına ve katı Presbiteryen kuralının onların Tanrı’nın çağrısına uymasını engelleyeceğine inanıyorlar.*” Buna göre Presbiteryen Kilisesi,

¹¹⁶³ James Caughey, *Helps to a Life of Holiness or Revival Miscellanies*, Toronto Public Library, 1854; Ryan, s. 56.

¹¹⁶⁴ Ryan, *Protestant Miracles*, s. 60-61.

¹¹⁶⁵ United Methodist Church, *The Book of Discipline of The United Methodist Church*, Nashville: The United Methodist Publishing House, 1992, s. 63; Bayram Polat, *Evanjelik Bir Hareket Metodist Kilisesi*, İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008, s. 155.

İncil vaazında Tanrı'nın tecelli ettiğine inanarak, bu vaazların önemine işaret etmektedir. Yani mucizelerden daha çok İncil vaazlarının etkisi öne çıkarılmıştır.

Presbiteryenler, mucizeleri “özel takdirler” olarak da açıklamaktadırlar. Presbiteryen papaz Antoine Monastier bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Tanrı'nın takdirine ve yüzyıllardır 'kendini Tanrı'ya karşı yüceltmış' olan bu kilise, papalık gücünün zulmüne sürekli tanıklık etti. Manastır, 1488 yılında onları yok etmek için gönderilen papalık ordusuna karşı Vaudois'in¹¹⁶⁶ savaşını anlatırken, Vaudois'in dua ile bu saldırılara hazırlandığını aktarmaktadır. Onların secdeye kapandıklarını gören düşman birlikleri onlarla alay ettiler. Nitekim savaşın sonucunda papa ordusunun dağılarak kaçtığı ileri sürülmektedir. Böylece ilahi merhamet, zaferi daha az sayıdaki kişilere nasip etti. Tanrı kendisine güvenenlerin sözünü dinledi.”¹¹⁶⁷

Özetle Presbiteryenler, mucizelerden ziyade duanın önemine vurgu yapmaktadırlar. Tanrı'nın yeryüzüne müdahalesinin alameti olarak görülen dua ritüelinde birtakım olağanüstülüklerin meydana geldiğine inanılmaktadır.

Kalvinizm içinde yönetim şekli olarak örgütlenen bir diğer grup ise Kongregasyonalistlerdir. Kongregasyonalistlerin mucize hakkındaki görüşlerini yazan modern dönem teologlarından en meşhuru Amerikalı teolog Horace Bushnell'dir. Bushnell, “Natural and Supernatural” (*Doğal ve Doğüstü*) adlı eserinde modern döneme kadar uzanan ve bir kısmı Amerika'da bulunan çok sayıda mucizevî tedavi ya da şifa mucizeleri olarak nitelendirilen olaya atıfta bulunmaktadır. Bushnell, *Christian Observer*” adlı Evanjelik dergiyi modern dönem –Katolik sözde mucizeleri- mucizeleri itibarsızlaştırmak için kullanmaktadır. Bushnell, mucize konusunda büyük ölçüde David Hume ile aynı düşüncelere sahip olduğunu belirterek şunları ifade etmektedir:

“Bir mucize yerine herhangi bir çözümü kabul etmeliyiz.” Sonra şöyle devam etmiştir: *“En Hristiyan, en evanjelik öğretmenler, müjdelerin bildirdiği ve kendileri için sahip oldukları gibi, bu tür armağanların ve harikaların mutlak inanılmazlığını kolayca kabul ederken, Hristiyanlığın tarihsel gerçeklerini sürdürmekte zorluk çekmemize şaşmamalı; inanmak bir haktır.”* Böylece Bushnell, çok kolay bir biçimde mucizelere inanılmasına karşı çıkmaktadır. Kongregasyonalistler, Kutsal Kitap mucizelerinin tarihsel gerçekliğini kabul etmekle birlikte mucizelerin kapsamlı bir şekilde ele alınması gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Aksi takdirde

¹¹⁶⁶ Vaudois, Vallenses veya Valdesi olarak bilinen Hristiyan grup, Reformasyondan önce Batı Hristiyanlığı içinde münzevi bir hareket olarak başlayan bir kilise geleneğinin mensuplarıdır.

¹¹⁶⁷ Aktr. Ryan, s. 18-22.

Kutsal Kitap mucizeleri hakkında birtakım problemlerin cereyan edeceğini düşünmektedirler.¹¹⁶⁸

Anglikan birliği içerisinde yer alan Episkopalyanların mucize anlayışı diğer Evanjelik gruplardan bazı noktalarda farklılık göstermektedir. Episkopalyanlar, İsa Mesih'in öğretileri içerisinde yer almayan mucizeleri onaylamazlar. Nitekim onlar, 18. yüzyılın başlarında, mucize iddialarında bulunan ruhban sınıfına karşı sert bir tutum sergilemişlerdir.¹¹⁶⁹ Buna göre Episkopalyanların mucize anlayışı kısmen Anglikan mucize yaklaşımıyla benzerlik göstermektedir.

Kısaca değerlendirmek gerekirse, modern dönemde Protestan mezhepleri ve kiliseleri arasında mucize anlayışı, Reformasyon dönemine kıyasla çeşitlilik ve farklılık göstermektedir. Mucizelerin doğası konusunda modern dönem Protestanlarından bazıları (Baptistler, Metodistler, Presbiteryenler gibi) ve Kuveykırlar gibi Hristiyan grupları mucizelerin fiziksel iyileşmeler, doğaüstü güçlerle yapılan müdahaleler veya olağanüstü doğa olayları gibi somut olaylar olduğuna inanırken, diğerleri (Luteryanlar, Calvinistler gibi) ise mucizeleri daha içsel ve manevi deneyimler olarak değerlendirmektedir.

Mucizelerin sürekliliği konusunda bazı Protestanlar mucizelerin halâ mevcut olduğuna ve Tanrı'nın doğaüstü güçlerini halâ kullanabildiğine inanmaya devam ederken (Metodistler, Presbiteryenler, Kongregasyonalistler gibi), diğerleri ise mucizelerin günümüzde daha az yaygın olduğunu ya da hiç olmadığını düşünmektedirler. (Lutheryanlar, Calvinistler, özellikle Episkopalyanlar günümüzde mucizelerin hiç olmadığını kabul eder.)

Mucizelerin rolü konusunda, bazı Protestan kiliseler ve mezhepler, mucizelerin kilise hizmetlerinde ve vaazlarında daha etkin olması gerektiğini düşünürken (Luteryanlar, Calvinistler) diğerleri ise mucizeleri daha az vurgulamakta ve mucizelerden daha ziyade İncil'in gerekliliğine dikkat çekmektedirler. (Tüm Protestan gruplar İncil'in gerekliliğini vurgulamaktadırlar)

Kişisel mucizeler konusunda, modern dönem Protestanlarından bazıları, kişisel hayatlarında mucizevî deneyimler yaşadıklarını ileri sürmüşler ve bunu Tanrı tarafından kendilerine bahşedilen bir lütuf olarak düşünmüşlerdir. (Metodistler, Anglikanlar gibi). Diğerleri ise, bu tür deneyimlere daha eleştirel bir yaklaşım sergilemişlerdir. (Luteryanlar, Calvinistler, Episkopalyanlar gibi)

Özellikle Metodistlerin iyileştirme, ölülerin diriltilmesi gibi mucizelere yer vermesi genel Protestan doktrini göz önünde bulundurulduğunda oldukça dikkat çekicidir. Bununla

¹¹⁶⁸ Ryan, *Protestant Miracles*, s. 34-36.

¹¹⁶⁹ Ryan, s. 15.

birlikte Metodistlerin diğer Protestan gruplardan farklı olarak Katolik Evharistiya mucizesini doğrudan reddetmeyip muallakta bırakması ve bu sakramente manevi bir mahiyet yüklemesi bir diğer dikkat çekici noktadır.

Aydınlanmanın etkisiyle modern dönemde, bilimsel yaklaşımların ve akılcılığın artmasıyla birlikte, Protestan Hristiyanların pek çoğu, mucizelere daha eleştirel bir yaklaşım sergilemiş ve doğaüstü olayları daha doğal açıklamalarla ele almışlardır. Son olarak, Protestanlar arasında her ne kadar dönemsel ve mezhepsel olarak bazı nüanslar olsa da genel olarak Protestan Hristiyanlığında mucizeler, İsa merkezli olmaktan yön değiştirip Kutsal Ruh'un tabiatına uygun bir mucize doktrinine dönüşmüştür.

4.4. Modern Dönem Katolik Azizler Kültü Mucizesinin Ortodoks ve Protestan Mezheplerindeki Durumu

Hristiyanlık tarihi boyunca azizler önemli kutsal kişiler olarak görülmüştür. Ancak Hristiyanlar arasında bu şahsiyetlere karşı tutum aynı düzeyde olmamıştır. Meselâ Katolikler azizleri Tanrı'nın yer yüzünde seçilmişleri olarak tasvir emekte ve onlara birtakım mucizeler atfetmektedirler. Yine Katolikler tarafından bu mucizeler onların seçilmişliklerinin bir işareti olarak kabul edilmektedir. Katolikler kadar olmasa da benzer şekilde Ortodokslar da azizleri kutsal kişiler olarak görmekte ve onların birtakım mucizeler gerçekleştirdiklerine inanmaktadırlar. Ancak Protestanlar için aynı durum söz konusu değildir. Protestanlar, Katoliklerin ve Ortodoksların aksine aziz kelimesini daha genel anlamda Hristiyan olan herkes için kullanmaktadırlar. Bununla birlikte Protestanlara göre azizler tarihsel şahsiyetler olarak kabul edilse bile onlara ibadet etmek ve yine bu bağlamda onlardan mucizeler beklemek yanlıştır. Ancak modern dönemde bazı Protestan gruplar arasında bu anlayışın kısmen değiştiği görülmektedir. Bu çerçevede Hristiyan mezheplerinde aziz figürü karşılaştırmalı bir şekilde ele alınarak mezhepler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymak yerinde olacaktır.

Roma Katolik Kilisesi, azizleri büyük bir önemle ve saygıyla anan Hristiyan mezhebidir. Kilise tarafından kutsanmış ve dini inançları, kahramanlık hikâyeleriyle ve erdemli yaşamlarıyla örnek alınan bu kişilere bazı mucizeler atfedilmektedir. Katolikler, bu olağanüstü yeteneklerin onlara Tanrı tarafından bahşedildiğine ve onların bu halleri İsa Mesih'in izniyle gösterdiklerine inanmaktadırlar. Katolikler tarafından "seçilmiş kişiler" olarak kabul edilen bu kimselerin mucizeleri onların azizlik yönlerine delil olarak algılanmaktadır.¹¹⁷⁰ Bir azizi tanımlayan temel öge olan mucizeler, Hristiyan hagiografilerinde, kanonizasyon

¹¹⁷⁰ Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, s. 138-142; 204-209.

araştırmalarında ve soruşturmalarında bir dini gelenek olarak yüzyıllardır yazılmış ve bugün halen daha yazılmaya devam etmektedir.

Roma Katolik Kilisesi'nde azizlere dair genel olarak iyileştirme (şifacılık), doğa mucizeleri, kehanet ve basiret (ileri görüşlülük), ölüleri diriltme ve kötü yaratıkları kovma (şeytan ve cin) gibi mucizeler atfedilmektedir. Bununla birlikte azizlerin kalıntılarına da aynı şekilde mucizevî özellikler izafe edilmektedir. Ancak bunlar içinde en yaygın olanı “iyileştirme” mucizeleridir. Öyle ki bugün bile Katolikler azizlerin iyileştirme mucizelerine aktif olarak inanmaktadırlar.

Katolik Kilisesi, her dönem bu kültü diri tutmakta ve yöneltilen eleştirilere karşı onu muhafaza etmeye çalışmaktadır. Öyle ki, Papalık, konsil kararlarında ve Kilise dokümanlarında azizler kültü mucizelerine yer vererek ona resmiyet kazandırmış ve böylece onu koruma altına almıştır. Bu bağlamda konsil kararları ve kilise belgelerinin yer aldığı “The Christian Faith in the Docktrinal Documents of Catholic Church” (*Katolik Kilisesi Doktrin Dokümanlarında Hristiyan İnanıcı*) adlı eserde, azizler kültü ile ilgili bir bölüme yer verildiği görülmektedir. Bu bölüm, azizler, kalıntılar ve kutsal tasvir (ikon) kültürleri ile alâkalı Kilise'nin en önemli belgelerini içermektedir. Kilise belirli kurallar çerçevesinde kutsal kabul ettikleri kişilere saygı gösterilmesinin meşrulaştırılmasını savunmaktadır. Katolik Kilisesi, azizlere hizmet gösterirken onda İsa Mesih'in sırrının zaferini kutlamakta ve Tanrı'ya onun şefaati vesilesiyle kurtulmak için dua etmektedir. Buna karşın azizlere hürmet göstermeye muhalif olmanın yanlış olduğuna da vurgu yapılmaktadır. Papalık, aynı şekilde II. İznik Konsili'nde (787) kutsal tasvirlerin tanımında azizler ve tasvirlerine hürmet gösterme ayrımı yapılmaksızın her ikisini bir bütün olarak değerlendirmektedir.¹¹⁷¹ IV. İstanbul Konsili (869-870) kararlarında ise kutsal tasvirlerle ve azizlere saygı gösterenlere destek olan din adamlarına yapılan işkenceler gündeme getirilmekte ve bu eylemlerin son bulması ve tasvirlerle saygı gösterilmesi yönünde kesin çözümlere dair meseleler üzerinde durulmaktadır.¹¹⁷²

1418'de Martin V Bull Inter Cuntas adlı mektupta John Wycliffe ve Jan Hus'un yakın arkadaşlarının sorduğu sorular içerisinde azizler kültürüne dair şu soru da yer almaktadır: “*İnançlı Hristiyanlar, kalıntılara ve azizlerin tasvirlerine bağlılığın meşruiyetine inanıp onaylıyor mu?*” Aslında o dönemde azizlere gösterilen aşırı saygı ve sevgi ve sapkınlıklar bazı haklı tepkilere yol açmıştır. Ancak Wycliffe, Hus ve destekçilerinin tepkileri suistimale karşı

¹¹⁷¹ J. Neuner ve J. Dupuis, *The Christian Faith in the Docktrinal Documents of Catholic Church*, ed. Jacques Dupuis, New York: Alba House, 2000, s. 547-49; ayrıca bkz. Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler* s. 69-71.

¹¹⁷² Neuner ve Dupuis, s. 549.

doğrudan bu kültün inkâr edilmesine evrilmiştir. Trent Konsili'nin 25. oturumunda azizlerin kalıntılarına ve kutsal resimlerine dua etme ve bağlanma konusunda kararlar alınmıştır. (1563). Bu kararda, özellikle Wycliffe ve Hus'tan sonra reformcuların azizler kültürüne karşı düşmanca bir tavır sergiledikleri ve bu tavrın aniden Hristiyan ruhuna aykırı bir hal aldığı belirtilmektedir. 16. yüzyılın Reformcu öncülerinden Luther, azizlere hürmet etmeyi ve onları taklit etmeyi meşru görürken onlara dua etmek ve onlardan şefaath beklemeyi de reddetmektedir. Zwingli de azizler hakkında Luther'le benzer ifadelerle yer vermekte ve buna ek olarak "duanın yalnızca Tanrı'ya yapılması gerektiğini" savunmaktadır. Calvin ise azizler kültürünü "şeytan icadı" olarak tasvir etmekte ona saygı ve sevgiyi "putperestlik" olarak değerlendirmektedir. Ancak Trent Konsili azizler kültürüne ve tasvirlerine hürmeti doğrudan İsa Mesih'e saygı olarak kabul etmiştir.¹¹⁷³ Trent Konsili'nde azizler kültürüne saygının meşru ve Hristiyan geleneği ile uyumlu olduğu ortaya konurken, daha sonra II. Vatikan Konsili'yle de bu kültün temelleri daha da sağlamlaştırılmıştır. (1962-1965). Konsil kararları ve *Lumen Gentium* yasası azizlerin önemine vurgu yapmaktadır. Azizlerin şefaath gücü ile kilisenin onlara verdiği değeri uyum içerisinde. Bu anlamda kilise için azizler dünyada İsa Mesih'in gizemini uygulama yolunda en büyük teşvik ediciler olarak kabul edilmektedir.¹¹⁷⁴ 1963'te kabul edilen *Sacrosanctum Concilium* yasasında, kiliseye azizlerin ve şehitlerin anısına adanan günler de dahil edilmiştir.¹¹⁷⁵ 1987'de ise Papa II. John Paul'un *Duodecimum Saeculum* apostolik bildirisinde kutsal tasvirler ve azizler kültürünün önemi bir kez daha vurgulanmıştır. Bu bağlamda azizler kültürüne hürmetle öbür dünyaya ve manevi huzura kavuşma şansı elde edileceği ileri sürülmektedir.¹¹⁷⁶

Ortodoks Hristiyanlıkta da Katoliklerdeki gibi azizler kültürüne büyük önem verilmektedir.¹¹⁷⁷ Bu bağlamda Ortodoksların azizlik hakkındaki düşünceleri ve konuyu ele alış biçimleri Katoliklerle büyük oranda benzerlik göstermektedir. Öyle ki, azizlere gösterilen büyük saygı, onların kalıntılarına ve ikonlarına da gösterilmiş ve Ortodoksluğun ilk yıllarından beri kilisenin vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Bununla birlikte o günden bugüne papazlar tarafından Evharistiya ayininde azizlerin sinsilesi okunarak onlara rabıta yapılmaktadır.¹¹⁷⁸

Katoliklerden farklı olarak Ortodoks kiliselerinde azizler, ikonlarla temsil edilmektedir. Bununla birlikte Ortodokslarda Katolik Kilisesi'nde olduğu gibi azizlerin resmen tanınmasına

¹¹⁷³ Neuner ve Dupuis, s. 550-551.

¹¹⁷⁴ Neuner ve Dupuis, s. 551-52.

¹¹⁷⁵ Neuner ve Dupuis, s. 552.

¹¹⁷⁶ Neuner ve Dupuis, s. 555-56.

¹¹⁷⁷ Ortodokslara göre Meryem, azizler kültürünün en üstünüdür ve ayrılmaz bir parçasıdır.

¹¹⁷⁸ Lawrence Cunningham, *A Brief History of Saints*, Australia: Blackwell Publishing, 2005, s. 44; ayrıca bkz. Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, s. 234-236.

yönelik bir süreç ve bağlayıcı kurallar yoktur. (kanonlaştırma). Ancak 20. yüzyıldan sonra özellikle Rus Ortodoksluğunda kanonlaştırmaya benzer metotlar geliştirilmeye başlanmıştır.¹¹⁷⁹

Ortodoks Kilisesi'nde ilk bin yıldan beri Azizlere gösterilen saygıyla gelişen mucize inancı öne çıkarılmaktadır. Bununla birlikte Katoliklerdeki gibi onlara atfedilen mucizeler onların Tanrı'nın azizleri olduklarının bir işareti olarak görülmektedir.¹¹⁸⁰ Ayrıca Ortodoks kilisesinde azizler, Katoliklerle benzer şekilde daha çok iyileştirme mucizeleri ile anılmaktadır. Örneğin, Ortodokslar tarafından kutsal sayılan ve bir aziz ya da azizeye adandığı rivayet edilen "ayazma" adındaki kutsal yapılara inanılmaktadır. Bu yapılardaki suya bir aziz ya da azizenin göz yaşlarının karıştığı ileri sürülmekte ve bu suyla temas eden hasta bir kişinin mucizevi bir şekilde iyileşeceğine inanılmaktadır.¹¹⁸¹ Ortodoks Hristiyanlığında da Katoliklerdeki gibi azizlerin kalıntılarına mucizevi bir nitelik atfedilmektedir. Aynı şekilde azizlerin mezarlarında mucizevi olaylar yaşandığına inanılmaktadır. Örneğin, bir azizin mezarı açıldığında etrafa güzel kokular saçıldığı ve cesedin yıllar geçmesine rağmen çürümediği rivayet edilmektedir.¹¹⁸² Rus Ortodoks Kilisesi'nde azizlerin kutsal naaşlarının çürümemesi azizliğin olmazsa olmaz kriterlerinden biri olarak görülmemektedir. Çünkü onlara göre Tanrı bir kişinin azizliğini henüz o kişi hayattayken de birtakım mucizelerle insanlara gösterebilmektedir. Ayrıca Ortodokslarda azizlerin hayatlarıyla ilişkili olarak "istavroz" mucizeleri inancı da yaygındır. İstavroz'da İsa Mesih'in çarmıhta tüm insanlığın kurtuluşu için kendini feda etmesinden bu yana çarmıhın ceza organı olmaktan çıkarak kutsama ve bağışlama organına dönüştüğüne inanılmaktadır. Ortodoks aziz Hrisostomos bunu şu sözleri ile dile getirmektedir: "*Mel'un ve iğrenç olan bu kötü cezalandırma sembolü, şimdi arzu edilen ve sevilen bir duruma gelmiştir.*" Daha sonra istavroza birtakım mucizevi güçler atfedilmekte ve bu gücünün İsa Mesih'in bir işareti olduğuna inanılmaktadır. İstavroz kutsal sembolünde daha çok iyileştirme mucizeleri ileri sürülmektedir. Örneğin, Ortodoks Aziz İoannis Theologos'un, Patmos adasındaki Apollon tapınağının felçli putperest bir din adamını, üzerine istavroz çıkarıp mühürlemekle tedavi ettiği rivayet edilmektedir. Aynı şekilde Aziz Thalleleos'un da kendine getirilen hastaları istavrozla tedavi ettiği aktarılmaktadır.¹¹⁸³ Ortodokslar, ayrıca azizlerin Evharistiya ayini esnasında kutsal yağ

¹¹⁷⁹ John Anthony McGuckin, "Miracles, The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity", Erişim Tarihi: 14 Nisan 2023, <https://azbyka.ru/otechnik/world/the-encyclopedia-of-eastern-orthodox-christianity/197>.

¹¹⁸⁰ Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, s. 245.

¹¹⁸¹ Polat, s. 237.

¹¹⁸² Polat, s. 246.

¹¹⁸³ Μαρία Ανεστοπούλου, "İstavros: Güç, Anlam ve Mucizeleri", Ortodokslar Topluluğu, Erişim Tarihi: 10 Haziran 2023, <https://www.ortodokslartoplulugu.org/kilise/istavros-guc-anlam-ve-mucizeleri-2/>.

sürülürken Kutsal Ruh'un damgasını aldıklarına inanmaktadırlar. Böylece onlar tam Katoliklerdeki gibi olmasa da Evharistiya sakramentinin gizemine inanmaktadırlar.

Protestan mezhebinde ise azizler ne Katoliklerin kabul ettiği gibi mucizevî özellikleri olan seçilmiş kişilerdir ne de Ortodokslardaki gibi kutsal tasvirler olarak inanılmaktadır. Birçok Protestan kilisesinde aziz kavramı daha genel anlamda ve Hristiyan olan herkes için kullanılmaktadır. Protestanlar, ayrıca bu kişilerin tarihsel olarak gerçekliği kabul edilse bile onlara dua etmeyi ve onlardan mucizeler beklemeyi reddetmektedirler.¹¹⁸⁴ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Protestanlığın öncülerinden Luther bu kişilere saygı gösterilmesini meşru görmekte ancak onlara tapınmayı ve onlardan mucizeler beklemeyi reddetmektedir. Aynı şekilde Zwingli ve Calvin'de azizler kültüne karşı çıkmaktadırlar. Ancak daha sonra özellikle modern dönemle birlikte birtakım bilimsel gelişmelerin etkisiyle (Kuantum teorisine bağlı olarak ortaya çıkan fudamentalist akımlar ve Yeniçağ hareketleri) bazı Protestan gruplar arasında bu algının değiştiği görülmektedir. Meselâ, Lutherci ve Anglikan kiliselerinde azizlere dua etme ya da herhangi bir tapınma eyleminde bulunmaya karşı çıkılmasına rağmen azizlerin varlığı kabul edilmektedir.¹¹⁸⁵ Metodistlerin de dua, iyileştirme, ölülerin diriltilmesi gibi mucizelere yer vermedikleri görülmektedir. Bununla birlikte Katolik Evharistiya mucizesini doğrudan reddetmeyip muallakta bırakmakta ve bu sakramente manevi bir mahiyet yüklemektedir.¹¹⁸⁶ Benzer şekilde Presbiteryenler de duanın mucizevi gücüne inanmaktadırlar.¹¹⁸⁷ Ayrıca Metodist ve Anglikan bazı din adamları kişisel hayatlarında mucizevî deneyimler yaşadıklarını ileri sürmekte ve bunu, Tanrı tarafından kendilerine bahşedilen bir lütuf olarak düşünmektedir. Kuveykırların da aynı şekilde iyileştirme mucizelerini öne çıkardığı görülmektedir.¹¹⁸⁸

Özetle, Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin azizlere ve mucizelerine ilişkin inançları bazı nüanslar olsa da birçok noktada benzerlik göstermektedir. Protestanlarda ise bu inancın dönemsel olarak değişiklik gösterdiği görülmektedir. İlk Protestanlar azizler kültü mucizelerini doğrudan reddederken modern dönem Protestan grupların bu konudaki algılarında bazı noktalarda değişiklikler meydana gelmiş ve özellikle mucizevî tedavilere ilgi artmıştır. Aslında üç büyük Hristiyan mezhebinin tarihsel süreçlerinde mucizelere dair yaklaşımlarında teolojilerinde referans aldıkları unsurlar etkin rol oynamaktadır. Buna göre, ilk günden bugüne Katolikler; Kitap, Kutsal Ruh, kilise, gelenek, papa, akıl ve tecrübe gibi otorite arttırıcı

¹¹⁸⁴ Polat, *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*, s. 246-257.

¹¹⁸⁵ Aktr. Polat, s. 236.

¹¹⁸⁶ Ryan, *Protestant Miracles*, s. 60-61.

¹¹⁸⁷ Ryan, s. 18-27.

¹¹⁸⁸ Ryan, s. 39-44.

referansları dikkate alırken; Ortodokslar ise; kilise, gelenek ve komünyon gibi kavramları öne çıkarmakta; bu ikisinin arasında yer alan Protestanlar ise; kitap, Kutsal Ruh, akıl ve tecrübe gibi otorite referansları önemsemektedir.¹¹⁸⁹ Buna binaen Katolik ve Ortodoks tipolojilerinde somutlaştırılmış mucizeler göze çarparken, Protestan tipolojisinde ise mucizeler daha çok soyut formlara bürünmektedir.

Kısaca değerlendirmek gerekirse, Modern döneme gelindiğinde modernitenin etkisiyle seküler çevreler tarafından Hristiyan mucizelerine eleştiriler daha da artmış ve genellikle mucizenin imkânına yönelik olan bu eleştiriler metaforik boyuttan teolojik ve felsefî düzleme taşınmıştır. Bu tarz eleştirilerin çoğu, ateist kimlikte ve mucizeyi doğa kanunlarının değişmezliği ilkesine aykırı gören deistlerden oluşan aydınlanmacı düşünür camiasından gelmiştir. Bu düşünürlerin mucize eleştirilerinin asıl amacı, Kant'ın söyleminden de anlaşılacağı üzere “akıl kötüye kullanılmasının önüne geçmektir.” Çünkü maksimlerle hareket eden akıl kötüye kullanılmasının önüne geçmek inanç alanında bağnazlığı önleyecektir. Bu bağlamda Aydınlanma'da dinin kendisinden ziyade dinler içerisinde oluşturulan yanlışlıklara muhalefet edilmektedir. Bu nedenle kiliseler tarafından mucize olarak ortaya konan hadiseler hurafe veya büyü ihtivasında değerlendirilmektedir.

19. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar Batılı teologları etkileyen orijini Grek kültürüne ve özellikle Aristo kuramına dayanan rasyonalist materyalizm tüm deneyimleri maddi hakikatten ibaret görerek duyu organlarıyla tecrübe edilemeyen veya objektif olarak kanıtlanamayan her şeyi reddetmiştir. Ama bundan önce Hristiyan dinine ve geleneksel mucize anlayışına en katı rasyonalist tenkit Aydınlanmacı İskoç filozof David Hume'dan gelmiştir. Hume, en genel anlamda mucizeleri “akla ve doğa yasalarına aykırı görerek” inkâr etmiştir. Hume başta olmak üzere sonraki rasyonalist düşünürlerin hemen hepsi geleneksel Hristiyan mucizelerini mitsel teviller şeklinde yorumlamıştır. Daha sonra pozitivistin etkisiyle mucize adına ortaya konan fiiller Kilise dışındaki kimi çevrelerce metafizik kapsamda değerlendirilerek yadsınmıştır. Böylece Hristiyan mucizeleri birer hurafe ve yanılsama olarak görülmüştür. Modernitenin etkisi bağlamında Aydınlanma Hareketleriyle zuhur eden Rasyonalist akım özellikle Protestan şemsiyesi altındaki Kiliseler içinde büyük bir etki yaratarak kırılmalara yol açmıştır. Bu konuda Alman asıllı Protestan teolog Rudolf Bultman, çalışmalarında hem Yeni Ahid mucizelerine şüphe ile yaklaşan ve benzer olayların günümüzde vuku bulmasının imkânsızlığını savunan liberal Hristiyanlığın hem de İsa Mesih mucizelerinin

¹¹⁸⁹ Woodhead, “Christianity”, s. 182.

tarihsel gerçekliğini kabul edip bugün geçerli olmadığını düşünen muhafazakâr Hristiyanlığın büyük ölçüde etkilendiğini vurgulamıştır.¹¹⁹⁰

20. yüzyılın başlarından itibaren kuantum fiziğinin ortaya çıkmasıyla teorik fizik doğada meydana gelen her türlü olaylara “nihai” (*ultimatum*) yanıt sunma noktasında eski yargısını yitirmiş, daha ziyade rasyonalist materyalizmin etkisinde kalmayan ve normalin ötesinde görülen -mucize ve psişik fenomenler gibi fiziko-kimyasal yasalarla açıklanamayan- olayları bilimsel araştırma konusu yapan yeni bir akım olan analitik (çözümleyici) felsefe akademik çevrelerde yankılanmaya başlamıştır. Bu doğrultuda fikir yürüten Charles Henry Hartshorne ve Richard Swinburne gibi analitik filozoflar, mucizelerin varlığının inkârının bilimsel verilerden değil, bazı metafizik varsayımlardan kaynaklandığını ileri sürerek, mucizeleri hem bilimsel hem de metafiziksel olarak açıklamaya çalışmıştır. Böylece “mucizelerin duyular yoluyla ispatlanabileceği” şeklindeki önerme, mucizeler üzerinde bilimsel çalışmaların yapılmasına imkân sağlamıştır. Daha sonra özellikle Alman psiko-analitik ekolün öncülerinden Gustav Jung’un “bağlantılılık teorisi” (theory of synchronicity) adlı anlayışıyla birlikte mucize kavramı yeni ve modern bir boyut kazanarak artık “realitenin fizik dışı formatına ait olaylar kapsamında” değerlendirilmeye başlanmıştır. Sonrasında moderniteye karşı ortaya çıkan bilhassa Hristiyan fundamentalist akımlar ve Yeniçağ hareketleri mucizelere dair yeni bir ilginin doğmasına sebep olmuştur.

Modernitenin etkisi Katolik ve Ortodoks mucize anlayışında çok fazla etki yaratmazken Protestan mucize anlayışında büyük kırılmalara yol açmıştır. Bu bağlamda bu üç büyük Hristiyan mezhebinin mucize anlayışları hakkında şöyle bir tablo ortaya çıkmıştır: Muhafazakâr Katolikler (papalık vb.) geleneksel mucize anlayışını devam ettirerek bunları genel olarak “doğüstü olaylar” şeklinde tanımlamış ve “Tanrı’nın gücünün ve varlığının açık bir işareti” olarak kabul etmişlerdir. Liberal Katolikler ise mucizeleri Tanrı’nın doğrudan müdahalesi veya doğüstü güçlerin ortaya çıkması şeklinde açıklanmaktan ziyade onların doğal bir olay olabileceğini de düşünmüşlerdir. Ortodokslar ise Katolik mucize anlayışına benzer bir tutum sergilemişlerdir. Bunun yanında mucize olaylarının incelenmesi için daha sistematik adımlar atmaya başlamışlardır.

Protestanlar ise genel olarak mucizelerin “Tanrı’nın insanlar üzerindeki sevgi ve merhametini gösteren sembolik eylemler” olduğu düşüncelerini devam ettirmişlerdir. Bunun yanında Protestanların çoğu mucizelerin tarihsel gerçekliğini kabul ederek, mucizeleri İsa Mesih ve havarileri dönemiyle sınırlandırmışlardır. Ancak özellikle Fundamentalizm ve

¹¹⁹⁰ Bkz. Peterson, Hasker vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, s. 328-333.

Yeniçağ Hareketlerinin etkisiyle Protestan guruplar arasında mucize konusunda birtakım görüş farklılıkları meydana gelmiştir. Buna göre, Baptistler, Metodistler, Presbiteryenler (özellikle dua unsuru) ve Qureykırlar gibi Protestan guruplar, mucizelerin insanların dua ve ibadetleriyle gerçekleşebileceği inancını gündeme getirmişlerdir. Katolik mucize söylemlerine benzeyen bu ifadeler daha sonra Protestanlar arasında tartışmalara neden olmuştur. Nihayetinde “Yeni Ahit mucizelerine şüphe ile yaklaşan ve benzer olayların günümüzde gerçekleşmesinin imkânsızlığını” savunan Liberal Protestanlar ve “İsa Mesih mucizelerinin tarihsel gerçekliğini kabul edip bugün geçerli olmadığını düşünen ve aynı zamanda dua ritüelinin olağanüstü neticelerine de dikkat çeken” Muhafazakâr Protestanlar şeklinde iki grup ortaya çıkmıştır.

Modern dönem Hristiyan mucize anlayışı, daha eleştirel bir yaklaşım sergileyen ve bilimsel açıklamalara daha açık bir perspektife sahiptir. Dönemin bazı teologları mucizelerin gerçekleştiği konusunda inançlarını sürdürürken, bazı teologlar ise mucizelerin doğaüstü bir kaynaktan kaynaklanmadığını, ancak tamamen doğal nedenlere dayandığını düşünmektedirler. Bu yaklaşım, Hristiyanların inancını pekiştiren, ancak bilimsel açıklamalara dayanarak tartışmalara açık bir konu olarak kabul edilmektedir.

SONUÇ

Hristiyan dünyasında mucize ilk önce “Tanrı’nın gücü ve iradesiyle ilişkilendirilerek tanık üzerinde hayranlığın ötesinde Tanrı’nın varlığına, kudretine, takdirine, sevgi ve merhametine dair bir işaret” olarak telakki edilmiştir. Ancak sonraki dönemlerde bu öğreti değişikliğe uğramıştır. Hristiyan mucize anlayışının günümüze kadar uğradığı gelişim ve değişim versiyonlarını ele alan bu çalışmada mucize kavramının kökeni, Batılı ve Doğulu düşünürlerin mucize tanımları, Kutsal Kitap’ta mucizenin yeri, Hristiyanlık tarihi boyunca mucize kavramına yüklenen anlamlar, Hristiyanlık ana dönemlerinde mucize anlayışındaki gelişmeler ve değişimler, üç büyük Hristiyan mezhebinin mucize hakkındaki görüşleri ve Papalığın konsillerde mucizeye yüklediği anlamlar gibi meseleler tartışılmış ve şu sonuca varılmıştır:

Günümüz dünya nüfusunun üçte birinin mensubu olduğu en yaygın inançlardan biri olan Hristiyanlık, İsa Mesih’in öğretileri etrafında şekillenen inanç ve düşünce sistemidir. Hristiyanlığın merkez figürü olan İsa Mesih bu inançta daha çok mucizeleriyle anılmaktadır. Öyle ki, bu mucizeler Hristiyan dünyası için sadece O’nun Mesihliğinin değil, aynı zamanda uluhiyetinin de bir belirtisi ve kanıtı olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda İsa Mesih’in şahsı ve misyonu esnasında gerçekleşen bu mucizeler, İsa Mesih’in insanları günahattan kurtarıp, onları kurtuluşa götürmek için bizzat Tanrı olarak Tanrı’da ve Tanrı adına yaptığı işler olarak telakki edilmektedir. Dolayısıyla Hristiyanlık bir boyutuyla temeli itibarıyla İsa Mesih ve O’nun mucizelerine dayandırıldığından daha en başından beri mucize merkezli bir inanç sistemi sayılabilir.

Mucize fenomeninin genel anlamda teorik boyutlarının ele alındığı giriş bölümünde; Hristiyan dünyasında mucizenin hem olağanüstü mahiyeti hem de tartışmalı doğası sebebiyle sınırları net bir şekilde belirlenemediğinden mutlak manada bir mucize tanımının oldukça zor olduğu tespit edilmiştir. Ancak bir tanım yapmak gerekirse Hristiyan teolojisinde “Tanrı’nın gücünü ve kuvvetini barındıran, daha önce meydana gelmemiş işler” olarak tasvir edilen mucizeler en basit şekilde, “tabiatın, olağan yasalarına Tanrı’nın bir müdahalesi” şeklinde tanımlanmaktadır. Öte yandan ne Eski Ahit’te ne de Yeni Ahit metinlerinde doğrudan mucize kavramı olmamakla birlikte bu metinlerde daha çok İsa Mesih’e ve peygamberlere atfedilen birtakım olayların anlatılarında mucizeye karşılık geldiği düşünülen sözcüklerden hareket edilmektedir. Bu sözcüklerin hepsi analiz edildiğinde mucize, genellikle “eskatolojik olaylara” işaret etmekte ve “Tanrı’nın kendi halkını kurtarma eylemiyle” ilişkilendirilmektedir. Bu sözcüklerin hepsinin ortak noktası göz önünde bulundurulduğunda ise bir bütün olarak mucize, “Tanrı’nın birliğine ve yer yüzüne müdahale edebilecek kudretine işaret eden beklenmedik

olayların ortaya çıkması” olarak anlaşılabilir. Ayrıca Kutsal Kitap’ta mucizeye karşılık geldiği düşünülen tüm bu kelimelerin anlamları dikkate alındığında mucizeyi teoloji odaklı olarak, “Tanrı’nın doğa üstü bir güçle, olağanüstü bir şekilde doğaya müdahale etmesi”, “Tanrı’nın varlığının ve kudretinin işareti” ve “Tanrı’nın sevgisi ve merhametinin bir alameti” şeklinde yorumlanabilir. Son tahlilde kavramsal perspektifte Hristiyan dünyasında mucize terimini en geniş anlamıyla iki alt başlık halinde ele almak mümkündür: Birincisi, akademik bağlamda tartışılabilir ve değerlendirilebilecek “düşünsel” düzlemde felsefi boyutlarıyla terimin kazandığı çok boyutlu anlamlar; ikincisi ise normatif teolojinin yönlendirmesiyle gelişen Kilise yaşamı bağlamında değerlendirilmesi gereken ve Hristiyan inancına vesile olacak veyahut inancı pekiştirecek “pedagogik ve misyolojik” düzlemde gelişen çok boyutlu anlamlardır.

Yine giriş bölümünün bir alt başlığında ele aldığımız ilk dönem Hristiyanlık mucize anlayışı hakkında şunlar tespit edilmiştir:

Paskalya sonrası dönemde özellikle İsa Mesih’in çarmıha gerilmesinden sonra benzer mucizeler, O’nun öğretilerini yayan ya da diğer bir deyişle misyonerlik faaliyetlerinde bulunan havarilere de doğrudan atfedildiği gözlemlenebilmektedir. Bu bağlamda Havarilerin mucizelerine dair birincil kaynak niteliğine sahip olan *Elçilerin İşleri* kitabının çağdaş dönemde objektifliği sorgulanabilse de Hristiyanların çoğu buradaki mucize anlatılarını Yeni Ahit’in “hayati ve işlevsel bir parçası şeklinde” kabul ederek; “İsa Mesih’in müjdeler içeren ve eskatolojik imalarla dolu mucizelerinin birbirinden ayrılmaz zincirlerinin nihai olmayan bir halkası” niteliğinde değerlendirmişlerdir. Yine *Elçilerin İşleri* kitabında havarilere atfedilen birtakım mucizevî olayların anlatılarında mucizeye karşılık geldiği düşünülen “semeion” (işaret, belirti) kelimesinden hareketle havarisel mucize kavramını “İsa’nın Mesihliğini ispat etmek için gerçekleştirilen, insanlar üzerinde merak uyandıran, İsa Mesih tarafından (havarilerine) tevdi edildiği kanıtlanan ve İsa Mesih’in bir lütfu olarak kendilerine bahşedilen olağanüstü işaretler” şeklinde tanımlamak mümkündür. Öte yandan havarilerin mucizelerine dair anlatıların sadece sembolik bir anlam taşıdığı da ileri sürülse de bunun yeterli olmadığı aksine “müjdeler” ve Tanrı krallığına da güçlü vurgular yaptığı da açıktır.

Havariler sonrası Patristik dönem Kilise tarihinde ise Hristiyan mucize anlayışının sistematizasyonunda önemli bir etkiye sahip olduğu düşünülen ilk dönem kilise babaları mucizeleri kendi dönemlerinin ruhuna uygun olarak hem alegoriye dayalı hem de teolojik olarak izah çabasında olmuşlardır. Çoğunlukla Kutsal Kitap’a dayanan bu patristik açıklamalar, mucize kavramını tipolojik açıdan “gerçek mucize” ve “sözde mucize” ya da “sahte mucize” (büyü, sihir vb.) şeklinde ayırmıştır. Bu ilk dönem düşünürlerinin çoğu İsa Mesih’in mucizelerini “O’nun tanrılığına bir kanıt” olarak yorumlamıştır. Bunun yanında patristik

mucize kavramı, İsa Mesih'in sözlerini ve öğretilerini destekleyen ve Hristiyanlığı yaymak için kullanılabilecek güçlü bir araç olarak da düşünülerek onlara politik kisve ve dogmatik kimlik kazandırılmak istenmiştir.

Patristik düşünceden Skolastik düşünceye dönüşüm çağında bilhassa Aurellius Augustinus'la birlikte, Hristiyan mucize anlayışında hem doğası hem de işlevi bakımından birtakım değişimler ve teolojik açıdan senkretik kırılmalar yaşanmıştır. Nitekim Augustinus, mucizeleri ilk defa sistematik bir tanım ile anlatmaya çalışırken kendisini de doğrudan mucizeleri gören ve onlara müşahit olan bir Hristiyan olarak betimlemiştir. Genel olarak mucizelerin doğaya aykırı olmadığını, sadece doğa hakkında bildiklerimize aykırı olduğunu savunan Augustinus bu hususta kişinin bilgi birikiminin önemine vurgu yapmıştır. Augustinus'un bu mucize öğretisi daha sonra Ortaçağ'a hâkim bir mucize anlayışı olarak bizzat Kilise'nin otoritesini ve meşruiyetini kanıtlamada etkin biçimde kullanılmıştır.

Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışının ele alındığı birinci bölümde Hristiyan mucize anlayışının genellikle skolastik düşünce etrafında şekillendiği tespit edilmiştir. Bu dönemde daha çok Augustinus'un mucize öğretileri devam ettirilmiş ve onun mucize tasviri ile Kilise, meşruiyetini kanıtlamaya ve otoritesi güçlendirmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda söz gelişi yoktan yaratılış “gerçek mucize” şeklinde açıklanırken, diğer olağandışı fenomenler ise “doğanın ötesinde” ya da “doğaya aykırı” olarak kabul edilemeyeceği şeklinde savunulmuştur. Böylece skolastik mucize kavramının Ortaçağ Hristiyan dünyasında önemli bir inanç ve dini deneyim unsuru olma özelliği kazanmış olduğu görülmektedir. Yine bu dönemde mucizeler doğrudan İncillere dayandırılarak, inananların inancını güçlendirmek için önemli bir kanıt formuna dönüştürülmüştür. Mucizelerin Tanrı'nın gerçek gücünü ve metafizik varlığını gösterdiğine inanan Ortaçağ Hristiyan skolastik düşüncesi çoğunlukla onları gerçek olaylar olarak ve “doğrudan Tanrı'nın bir müdahalesi” şeklinde yorumlamıştır. Tanrı'nın doğrudan tarihe müdahalesi olarak anlaşılan mucize, genel olarak ister bir hastalık için fiziksel bir tedavi, isterse ahlâkî problemler için manevi bir tedavi olsun, yardıma ihtiyacı olan insanlara yönelik eylemler olarak düşülmeye başlanmıştır.

Bilhassa bu süreçte İsa Mesih ve havarilerine atfedilen mucize anlayışı, patristik düşünceyi geliştirerek hem Tanrı'nın lütfunun bir izharı hem de onun tarihe doğrudan müdahalesini temsil eden kutsal kişiler olarak azizler kültüne nisbet edilmeye devam etmiştir. Buradaki temel ayırt edici gelişme, azizlerin kalıntılarının da özellikle “mucizevî iyileştirme” yönlerine ısrarlarıdır. Zira skolastik dönem Katolik Kilisesi, azizler kültürünü tamamen kendi otoritesini güçlendirmek amacıyla kullanma eğilimine girmiştir. Dolayısıyla Kilise'nin azizlere dair mucizeler ileri sürmesi, bir bakıma “insanları ve inançlarını kontrol altına alma

stratejisi” olarak değerlendirilmiştir. Aslında Kilise, bu hususta teolojik açıdan yetkiyi tekelinde toplayarak, en başta otoritesini muhafaza etmeyi sonra da Hristiyanlığı yaymayı amaçlamıştır. Ancak bu düşünce Katolik kiliselerde başka emeller için kullanılmaya başlanmış ve bu mucizeler kiliseler arasında üstünlük ve maddi çıkar unsuru olarak görülmüştür. Bu anlamda birçok piskopos kendi kiliselerinde azizler kültü mucizelerine dair pek çok iddialarda bulunmuş ve böylece bu inanç kiliseler arası bir rant haline dönüşmüştür. Papalık ise hem bu iddiaların önüne geçmek hem de azizler kültü mucize inancını kontrol altına almak ve denetlemek için “kanonlaştırma politikası” şeklinde bir uygulama geliştirmiştir. Dolayısıyla papalığın kanonlaştırma politikasını içe dönük bir adım olarak değerlendirilmek mümkündür.

Reformasyon dönemlerinde mucize anlayışının ele alındığı ikinci bölümde ise Protestan reformu ile Hristiyanlar arasında mucizelere yönelik anlayışta önemli değişikliklerin meydana geldiği tespit edilmiştir. Protestan reformunda, Hristiyanlık, temelinde yeniden yapılandırılmaya çalışılırken, geleneksel Hristiyan mucizelerine daha eleştirel bir yaklaşım sergilenmiştir. Bu bağlamda hem Luther hem Zwingli hem de Calvin, Roma Katolik Kilisesi tarafından iddia edilen mucizelerin gerçekliğini sorgulamış ve onların sadece insanların inancını artırmak için uydurulduğunu düşünmüşlerdir.

Modern dönem Hristiyan mucize anlayışının Aydınlanma teoloji ile birlikte ele alındığı üçüncü bölümde ise modernitenin etkisiyle seküler çevreler tarafından Hristiyan mucizelerine eleştirilerin daha da arttığı ve genellikle mucizenin imkânına yönelik olan bu eleştirilerin metaforik boyuttan teolojik ve felsefî düzleme taşındığı tespit edilmiştir. Bu tarz eleştirilerin çoğu, ateist kimlikte ve mucizeyi doğa kanunlarının değişmezliği ilkesine aykırı gören deistlerden oluşan aydınlanmacı düşünür camiasından gelmiştir. Ancak bu düşünürlerin çoğu dinin kendisinden ziyade dinler içerisinde oluşturulan yanlışlıklara muhalefet etmişlerdir. Bu nedenle kiliseler tarafından mucize olarak ortaya konan hadiseler hurafe veya büyü ihtivasında değerlendirilmiştir. Aydınlanma döneminde Hristiyan dinine ve geleneksel mucize anlayışına en katı rasyonalist tenkit Aydınlanmacı İskoç filozof David Hume’dan gelmiştir. Hume, en genel anlamda mucizeleri “akla ve doğa yasalarına aykırı görerek” inkâr etmiştir. Hume başta olmak üzere sonraki rasyonalist düşünürlerin hemen hepsi geleneksel Hristiyan mucizelerini mitsel teviller şeklinde yorumlamıştır. Daha sonra pozitivistimin etkisiyle mucize adına ortaya konan fiiller Kilise dışındaki kimi çevrelerce metafizik kapsamda değerlendirilerek yadsınmıştır.

Modernitenin etkisi bağlamında Aydınlanma Hareketleriyle zuhur eden Rasyonalist akım özellikle Protestan şemsiyesi altındaki Kiliseler içinde büyük bir etki yaratarak kırılmalara

yol açmıştır. Alman asıllı Protestan teolog Rudolf Bultman'ın da çalışmalarında belirttiği gibi hem liberal Hristiyanlar hem de muhafazakâr Hristiyanlar bundan büyük ölçüde etkilenmiştir.

20. yüzyılın başlarından itibaren kuantum fiziğinin ortaya çıkmasıyla teorik fizik doğada meydana gelen her türlü olaylara “nihai” (*ultimatum*) yanıt sunma noktasında eski yargısını yitirmiş, daha ziyade rasyonalist materyalizmin etkisinde kalmayan ve normalin ötesinde görülen -mucize ve psişik fenomenler gibi fiziko-kimyasal yasalarla açıklanamayan- olayları bilimsel araştırma konusu yapan yeni bir akım olan analitik (çözümleyici) felsefe akademik çevrelerde yankılanmaya başlamıştır. Bu doğrultuda fikir yürüten Charles Henry Hartshorne ve Richard Swinburne gibi analitik filozoflar, mucizelerin varlığının inkârının bilimsel verilerden değil, bazı metafizik varsayımlardan kaynaklandığını ileri sürerek, mucizeleri hem bilimsel hem de metafiziksel olarak açıklamaya çalışmıştır. Böylece “mucizelerin duyular yoluyla ispatlanabileceği” şeklindeki önerme, mucizeler üzerinde bilimsel çalışmaların yapılmasına imkân sağlamıştır. Daha sonra özellikle Alman psiko-analitik ekolün öncülerinden Gustav Jung'un “bağlantılılık teorisi” (theory of synchronicity) adlı anlayışıyla birlikte mucize kavramı yeni ve modern bir boyut kazanarak artık “realitenin fizik dışı formatına ait olaylar kapsamında” değerlendirilmeye başlanmıştır. Sonrasında moderniteye karşı ortaya çıkan bilhassa Hristiyan fundamentalist akımlar ve Yeniçağ hareketleri mucizelere dair yeni bir ilginin doğmasına sebep olmuştur. Özellikle Protestanlar arasında bu akımların etkisiyle mucizeye ilgi tekrar canlanmıştır. Evanjelistler olarak adlandırılan grupların (bilhassa Baptistler, Metodistler, Presbiteryenler gibi) mucize kavramına ve özellikle de mucizevî tedavi metotlarına büyük ilgi duyması Protestan dünyasında sürekli devam edecek olan büyük tartışmalara yol açmıştır.

Modern dönemde üç büyük Hristiyan mezhebinin mucize tipolojilerinin ele alındığı üçüncü bölümün son alt başlığında ise bu mezhepler arasında mucize konusunda moderniteye bağlı gelişen mezhepsel vurgulara bağlı farklılıklar tespit edilmiştir. Söz gelişi bu farklı perspektifler bağlamında mezheplerin öğretilerinde ilk günden bugüne referans aldıkları unsurlar incelendiğinde; Katolikler, Kutsal Kitap, Kutsal Ruh, kilise, gelenek, papa, akıl ve tecrübe gibi otorite arttırıcı referansları dikkate alırken, Ortodokslar ise mucize konusunda Kutsal Kitap, kilise, gelenek ve komünyon gibi kavramları öne çıkarmaktadır. Bu ikisinin arasında yer alan Protestanlar ise Kutsal Kitap, Kutsal Ruh, akıl ve tecrübe gibi otorite referansları önemsemektedir. Son tahlilde bu referanslar çerçevesinde Katolik ve Ortodoks tipolojilerinde “somutlaştırılmış mucizeler” göze çarparken, Protestan tipolojisinde ise mucizeler daha çok “soyutlaştırılmış formlara” bürünmektedir.

Son olarak, Hristiyan mucize anlayışının dönemsel olarak farklılık gösterdiği, bunun üzerinde ise her dönemin düşünce akımının etkisinin olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte mucize anlayışının bu etki ile birlikte anlamsal boyutta genişlediği ve her mezhebin bu genişlemeden kendi payına düşeni genel olarak aldığı sonucuna varılmıştır. Buna göre Hristiyanlıkta mucize kavramına ilişkin farklılıklar üzerinde şüphesiz her dönemin düşünce akımları etkili olmuş ve mucize kavramı büyük ölçüde bu akımların ortaya çıkardığı temel sorular ekseninde şekillenmiştir. Bu çerçevede ilk dönem Hristiyanlığında Platonculuk (Eflatunculuk) ve stoacılık düşüncesi etkisinde mucizenin “ne?” olduğu, Ortaçağ Hristiyanlığında da daha çok skolastizm çerçevesinde mucizenin “nasıl?” gerçekleştiği ve modern dönem Hristiyanlığında ise ilk önce rasyonalizmin etkisiyle mucizenin “imkânı?” sorusu ve sonrasında da fundemantalizm ve Yeniçağ hareketleri gibi akımların telkinleriyle de mucizenin “ölçütü” gibi çeşitli temel sorular etrafında mucize kavramı yeni ve çok boyutlu perspektifler kazanmıştır. Böylece Hristiyanlık tarihinde mucizeler, ilk dönem Hristiyanlığında tarihsel ve teolojik boyutta başlarken, Ortaçağ Hristiyanlığında daha çok teolojik ve felsefi yöne evrilmiş, Modern dönemde ise bilimsel yaklaşımlar çerçevesinde daha sistematik ve hermenötik düzleme taşınmıştır. Buna göre, ilk dönem Hristiyanlığında mucizeler tarihsel gerçeklik olarak İsa Mesih ve havarileri etrafında vücut bulmuş ve en başta Tanrı’nın varlığının, gücünün, sevgi ve merhametinin bir işareti olarak açıklanmıştır. Sonra bu anlayışla birlikte İsa Mesih’in hakikatinin (O’nun Tanrı’nın sözü (logos) olduğu gerçeğinin yani Origen’in de ifadesiyle ikinci tanrı olduğunun) bir alameti ve daha sonra da havarilerin söylemlerinin (İsa Mesih’in öğretilerinin tebliğinde ya da diğer bir deyişle misyonerlik faaliyetlerinde) bir kanıtı olarak telakki edilmiştir. Ortaçağ Hristiyanlığında ise teolojik bağlamda varlığı sorgulanan mucizeler, Tanrı’nın varlığının, kudretinin ve yeryüzüne müdahalesinin bir alameti olarak kabul edilmekle birlikte Roma Katolik Kilisesi’nin etkisiyle azizlerin kutsallığının ve Kilise’nin yetkinliğinin kanıtı olarak yorumlanmıştır. Özellikle Katolikler tarafından azizler kültü noktasında mucizeler, gözle görülebilir somut boyutta değerlendirilmiştir. Modern dönemde de ilk önce teolojik ve felsefi anlamda mucizenin imkânı sorgulanmış; dönemin sonuna doğru ise mucizeler hem bilimsel hem de metafiziksel gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Böylece mucizeler, pratik (günlük hayat) düzlemde dua ritüeliyle tüm Hristiyanlar arasında yeniden karşılık bulmuştur. Buna rağmen Katolik ve Ortodoks Hristiyanlık mucizeye dair “Tanrı’nın varlığının, gücünün ve yer yüzüne müdahalesinin işareti” şeklindeki genel söylemini her dönem devam ettirmiştir.

KAYNAKÇA

Kitaplar ve Kitap Bölümleri

- ADELFERIO. *De adventu Trantum, Obitu, Miraculis Nicolai*. in AA.SS, t.y.
- ADIVAR, Adnan. *İslâm Ansiklopedisi “İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lügati”*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- AILLY, Pierre d’. *Tractatus et Sermones*. C. V. Strasbourg: Georg Husner, 2014.
- AKIN, Haydar. *Hildegard Bingenli Azize Ortaçağdan Bilge Bir Kadın*. İstanbul: Dharma Yayınları, 2005.
- . *Ortaçağ Avrupası’nda Cadılar ve Cadı Avı*. İstanbul: Dost Kitabevi, 2001.
- . *“Ortaçağ Hristiyanlığında ‘Aziz’ Kimliği ve Anadolu İslami Tasavvuf Kültüründe ‘Evliya Telakkisi’”*. Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü, 2005.
- ALBERTAN-COPPOLA, Sylviane. *L’abbé Nicolas-Sylvestre Bergier, 1718–1790: des Monts-Jura à Versailles, le parcours d’un apologiste du XVIIIe siècle*. Paris: Champion, 2010.
- “Albertus Magnus”. *New Catholic Encyclopedia*. C. 1. New York: Thomson Gale Publisher, 2003.
- ALEXANDER, T.D. & ROSNER, Brian S. “Signs and Wonders” madd., *New Dictionary of Biblical Theology*, USA: InterVarsity Press, 2000.
- ALLETZ, Pons Augustin. *“Tradition”*. *Dictionnaire Theologique Portatif*. Paris: Librairie Alain Cambon, 1761.
- ALOÏS VAN HOVE. *La doctrine de miracle chez Saint Thomas*. Paris, 1927.
- ALTHAUS, Paul. *The Theology of Martin Luther*. Çeviren Robert C. Schultz. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- ANABRITANNICA, “Mucize Oyunu”, İstanbul: Anayayıncılık, Cilt 23, 1994.
- ANDERWALD, A. *Natural Sciences in The Process of Recognition of Miracle*. Opole: WTUO, 1997.
- AQUINAS, Thomas. *De Civitate Dei*. Çeviren J. Borke. New York: Hanover House, 1956.
- . *De potentia*, t.y.
- . *Of God and his Creatures: an annotated translation (with some abridgement) of the Summa contra gentiles of Saint Thos. Aquinas*. Çeviren Joseph Rickaby. London: Burns and Oates, 1905.
- . *On the Power of God (Questiones Disputatae De Potentia Dei)*. Çeviren Laurence Shapcote. C. Q.6. Westminster, MD: Newman Press, 1952.
- . *“St. Thomas Aquinas The Summa Theologica Translat”*. Çeviren Fathers of the

- English Dominican Province. *Micro Book Studio*, 2006.
- . *Summa Contra Gentiles*. C. 3.101, 1258.
- . “*Summa Contra Gentiles*”. *The Catholic Primer*, çeviren Joseph Rickaby, 100. bs. C. III, 2005.
- ARBESMANN, Rudolf. “*The Concept of ‘Christus Medicus’ in St. Augustine*”. *Traditio* 10 (1950).
- ARCHDEKIN, Richard. *A Treatise of Miracles*. Louvain, 1667.
- ARDENS, Radulphus. *Epistoles et evangelia dominicalia*. in PL, 155M.S.
- . *Sermo de libro Sapientiae*. in PL, t.y.
- . *Speculum naturale*. C. fol. 31. in Paris Ms. BNf ms 3229, t.y.
- ARAUJO, Robert. and LUCAL, John. *Papal Diplomacy and the Quest for Peace, the Vatican and International Organizations from the early years to the League of Nations*, Roma: Sapienza Press, 2004.
- ARNOBIUS. *Against The Pagans*. CSEL, t.y.
- ARNOLD, Bill T. & WILLIAMSON, H.G.M. (edits), “Miracles” madd., *Dictionary of The Old Testament Historical Books*, Leicester, England: Inter-Varsity Press, 2005.
- ATHANASIUS. *Life of Antony*, t.y.
- . *On The Incarnation*, t.y.
- AUGUSTINUS, Aurelio. *City of God*. CSEL, t.y.
- . *De mirabilibus sacrae scripturae libri tres*. C. 35. in PL, t.y.
- . *On Marriage and Desire*. CSEL, t.y.
- . *Retractations*. CSEL, t.y.
- . *Sermones*. PL, t.y.
- . *The Usefulness of Belief*. CSEL, t.y.
- . *Tractates (Lectures) on the Gospel of John*. CCSL, t.y.
- AYDIN, Mehmet. *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- B. AMBROSII MASSANI. *Processus canonizationis*. C. IV. in AA.SS, t.y.
- . *Processus canonizationis et legendae variae*. C. 7. Quaracchi: in *Analecta Franciscana*, 1951.
- BACON, Francis. *Navumorganum*. Çeviren T. Karadayı. Ankara: Bilgesu Yayınları, 2015.
- . *Yeni Atlantis*. Çeviren Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2011.
- BAGUENAUT DE PUCHESSE, M. *Histoire du Concile de Trente*. Paris: Librairie de Victor Palmé, 1870.

- BANKS, S.E., ve J.W. Binns. *Otia imperialia: Recreation for an Emperor*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BARUCH, Spinoza. “Theoligical-Political Treatise”. *Spinoza Complete Works*, çeviren Samuel Shirley. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- BATUK, Cengiz. *Assisili Francis ve Hristiyan Mistisizmi*, 2. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- BASİNGER, David. “What is a miracle?” *The Cambridge companion to miracles*, editör Graham H. Twelftree. Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2011.
- BAYER, Oswald. *Tillich as a Systematic Theologian” The Cambridge Companion to Paul Tillich, (Der.) Russel Re Manning*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- BAYUKANSKİ, A.B. *Svyatie Tseliteli*, Petersburg: İzdatelstvo Ves, 2007.
- BEDE, Venerable. “The Life of St. Cuthbert”. *Two Lives of Saint Cuthbert: A Life by an Anonymous Monk of Lindisfarne and Bede’s Prose Life*, çeviren Bertram Colgrave. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.
- . *Venerabilis Badae Historiam Ecclesiasticum Gentis Anglorum*. C. 2. Oxford: Oxford University Press, 1896.
- BEHR, C. A. *Loeb Classical Library*, Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- BESNARD, Albert M. and Clement, Olivier. *Hristiyan İlahiyatı*, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Arı Basımevi, 1983.
- BERGIER, Nicholas, Joseph Gousset, ve Jean Marie Doney. “Trandition”. *Dictionnaire de Theologie*. C. VI. Paris, 1852.
- BIRAND, Kâmiran. *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. 3. bs. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1987.
- BLAI, Adam. *The Catholic Guide to Miracles: Separating the Authentic from the Counterfeit*. Manchester: Sophia Institute Press, 2021.
- BLASS, Friderico. *Acta Apostolorum*. Göttingen: Vandehoeck-Ruprecht, 1895.
- BLOCH, Marc, ed. “La Vie de S. Edouard le Confesseur par Osbert de Clare”. *Analecta Bollandiana* 41 (1923).
- BODENSTEIN, Mark Chalil “Hristiyanlıkta Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, 1. Baskı, İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015, ss. 89-94.
- BOURGES, William. *Livre des guerres du Seigneur, The Work of a Jewish Convert to Christianity*. Çeviren Gilbert Dahan. Paris: University of Paris Press, 1981.
- BOYD, R.L.F. *Faith in this Space Age*, 1963.
- BRESLIN, Jones. *Tevrat, Zebur ve İncil’de Tanrı’dan Gelen Rüyaları Anlamak*. Rotterdam: Yaşam Kilisesi, 2013.

- BRISTOW, William. "Enlightenment". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editör Edward N. Zalta, Fall 2017. Kaliforniya: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2017.
- BIRNSTIEL, Daniel. "Yahudilikte Mucize", *Din Dilinde Mucize*, 1. Baskı, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015, ss. 57-75.
- BRON, Bernhard. *Das Wunder: das theol. Wunderverständnis im Horizont d. neuzeitl. Natur- u. Geschichtsbegriffe*. Bd. 2. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1975.
- BROUSSARD, Karlo. *20 Answers: Miracles*. California: Catholic Answers, 2016.
- BROWN, Colin. *Miracles and the Critical Mind*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984.
- BROWN, P. Robert. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- BUCKLEY, Michael J. *At the Origins of Modern Atheism*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- BULTMANN, Rudolf. *Zur Frage des Wunders*, in *Neues Testament und christ-liche Existenz*. Çeviren Daniel Von Wachter. Tübingen: Mohr Siebeck, 1933.
- BURNS, R.M. *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*. Lewisburg: Bucknell University Press, 1981.
- Caesarius of Heisterbach. "Sermo de translatione beate Elyzabeth". *Die Schriften des Cäsarius von Heisterbach über die heilige Elisabeth von Thüringen, Publikationen des Gesellschaft für Geschichtskunde*, editör Albert Huyskens, 1937.
- CALVIN, John. *Commentary on the Book of the Prophet Isaiah*. Çeviren William Pringle. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1850.
- . *Commentary on the Gospel of John*. Çeviren William Pringle. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1847.
- . *Psychopannychia, in Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*. Editör Henry Beveridge ve Jules Bonnet. Çeviren Henry Beveridge. Grand Rapids, MI: Baker Books House, 1851.
- . *The Institutes of the Christian Religion*. Editör , Christian Classics Ethereal Library. Çeviren Henry Beveridge. Grand Rapids, MI, 1845.
- CAMERLYNCK, A., ve A. Vander Heeren. *Commentarius In Actus Apostolorum*. Brugge: Beyaert Press, 1923.
- CASIDAY, Augustine. "Church Fathers and The Shaping of Orthodox". *The Cambridge companion to Orthodox Christian theology*, editör Mary Cunningham ve Elizabeth Theokritoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

- CASSIAN, St. John. “Konferanslar 2.7, 9”, t.y.
- CEVİZCİ, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi*. 5. bs. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- . *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitabevi, 2001.
- CELSUS, *On the True Doctrine: A Discourses Against the Christians*, Çev. R. Joseph Hoffmann, New York: Oxford University Press, 1987.
- CHALLONER, Richard. *Memoirs of Missionary Priests*. London: Londra Üniversitesi Press, 1741.
- CHANUT, L’ Abbé. *Le Saint Concile de Trente*. Paris: AeBooks, 1564.
- CHISHOLM, Hugh, ed. “John Floyd”. *Encyclopedia Britannica*. C. 10. Cambridge: Cambridge University Press, 1911.
- CİLACI, Osman. “Havâri”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, (1997): 513-16.
- CLAIRVAUX, Bernard. “De Consideratione”. *Opera*, 3. bs. C. 8. Roma: Editiones Cistercienses, 1963.
- . “In Natali Sancti Victoris: Sermo Primus (On the Anniversary of St. Victor: First Sermon)”. *Opera*, 6.1. C. 8. Roma: Editiones Cistercienses, 1970.
- . “In Vigilia Nativitatis: Sermo Tertius (Third Sermon for The Vigil of The Nativity of The Lord)”. *Opera*, 4. bs. C. 8. Roma: Editiones Cistercienses, 1966.
- . “Vita Sancti Malachiae (The Life of St. Malachy)”. *Sancti Bernardi Opera*, C. 8. Roma: Editiones Cistercienses, 1970.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. *Exhortation to the Heathen*. ANFI, t.y.
- . *The Instructor*. ANFI, t.y.
- CLEMENT VI (Pierre Roger). *Collationes*. Paris ms, t.y.
- COLLE, Ralph Del. “Miracles in Christianity”. *The Cambridge Companion to Miracles*, editör GRAHAM H. Twelftree. New York: Cambridge University Press, 2011.
- COOPER, J.C. “Stigmata”, *Dictionary of Christianity*, London: Fitzroy Dearborn, 1997.
- CRAIG, W.L. “The Problem of Miracles: A Historical and Philosophical Perspective”. *Gospel Perspectives VI*. Sheffield, editör D. Wenham ve C. Blomberg. UK: JSOT Press, 1986.
- CRUZ, Joan Carroll. *Efkaristiya Mucizeleri ve Azizler’in Hayatlarında Efkaristiya Harikaları*. Çeviren Fr. Vincenzo Rino Succi. İstanbul: Orhan Matbacılık, 2002.
- CROUZEL, Henri. *Origen*, çev. A.S. Worral, San Francisco: Harper&Row Press, 1989.
- CUMONT, Franz. *Analecta bollandiana*. C. 16, 1897.
- CUNNINGHAM, Lawrence. *A Brief History of Saints*. Australia: Blackwell Publishing, 2005.
- ÇANKAYA, Birsen. *Espanol-Turco Dictionnaire de Bolsillo*. İstanbul: Fono Yayınları, 2000.

- ÇELEBİ, İlyas. “Rüya”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- ÇOBAN, Bekir Zakir. *Geçmişten Günümüze Papalık*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- DANIEL, Walter. *Vita Ailredi Abbatis Rievall’/The Life of Ailred of Rievaulx*. Editör F.M. Powicke. London, 1950.
- DASPIN, Eileen. *The Life of Jesus, Performing Miracles*. New York: The Association of Magazine Media, 2017.
- DAVIES, Norman, Mehmet Ali Kılıçbay, M. H. Naci Aklan, ve Burcu Çığman. *Avrupa tarihi*. 2.baskı. Ankara: İmge Kitabevi, 2011.
- DE LIBÉRA, Alain. *Ortaçağ Felsefesi*. Çeviren Işık Ergüden. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1989.
- DEMİRCAN, Adnan. *İslâm Tarihinin İlk Üç Asrında Mucize Algısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler: Din Dilinde Mucize*. 1. bs. İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2015.
- DEMİRCİ, Kürşat. “Antik İnanç ve Kültürlerde Mucize”. *Din Dilinde Mucize*, Birinci Basım. İstanbul: Kuramer Yayınları, (2015): 31-39.
- DICKSON, Renn. *The Life of Thomas Aquinas: A Dissertation of The Scholastic Philosophy of The Middles Ages*. California: University of California Libraries Press, 1848.
- DİNLEYİCİ, Mustafa Furkan. *Modern Dönem Kutsal Kitap Eleştirisinin Öncüsü Baruch Spinoza ve Eski Ahit Eleştirisi*, İstanbul: Ayışığıkitapları, 1. Baskı, 2020.
- DOMINIQUE IOGNA-Prat. *Order and Exclusion: Cluny and Christendom face Judaism, Heresy and Islam 1000-1150*. Çeviren G. Robert Edwards. İthaca: Cornell University Presss, 2002.
- DORE, Joseph. “Resurrection de Jesus”, *Dictionnaire des Religions* (Sous la direction de Paul Poupard), II, Paris, 1993, s. 170.
- DRAKE, H.A. *A Century of Miracles: Christians, Pagans, Jews, And The Supernatural*, 312-410. New York: Oxford University Press, 2017.
- DRONKE, Peter. *Women Writers of the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- DUFFIN, Jaclyn. *Medical Miracles: Doctors, Saints and Healing in The Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- DÜRÜŞKEN, Çiğdem, çev. *Paulus’un Kutsal Görev Gezileri ve Anadolu Halklarına Mektupları*. İstanbul: Homer Yayınları, 2003.
- DVORNÍK, Francis. *The Ecumenical Councils (Histoire Des Conciles)*. Çeviren Soeur Jean Marie. Paris: Trustees for Harvard University, 1966.

- DVORNÍK, Francis, ve Soeur Jean-Marie. *Konsiller tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*. Çeviren Mehmet Aydın. 2. bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.
- DYAN ELLIOTT. *Proving Woman*, t.y.
- DYER, Christopher. "English Diet in the Later Middle Ages". Editör T.H. Aston. *Social Relations and Ideas*, 1983.
- EASTON, B. S. *Christ In the Gospels*. New York: Charles Scribner's Sons, 1930.
- EDELSTEIN, E.J. and EDELSTEIN, L. *Asclepios: A Collection and Interpretation of The Testimonies*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1945.
- EL- FARABİ, Ebu Nasr. *El- Medine'tul Fazıla*. Çeviren Nazif Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- ELTON, G.R. *Reformasyon Avrupası 1517-1559*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2012.
- ENGELBERT OF ADMONT. *Codes Admontensis*. C. 398, t.y.
- . *De gratiis et virtutibus*. Editör Bernard Pez. C. 6. I c. Thesaurus anecdotorum novissimus, 1721.
- . *Tractatus de gratiis et virtutibus beatae virginis Mariae*. In Stift Admont Ms. 181, t.y.
- ERDOĞAN, Eyüp. *Aristoteles'ten Newton'a: Paradigmatik Bilim Tarihi*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2009.
- . "Hıristiyanlık". *Dinler Tarihi El Kitabı*, editör Baki Adam, 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- ERHAT, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.
- EVANS. Craig A. & PORTER Stanley E. (eds.), "Dreams" madd., *Dictionary of New Testament Background*, USA: InterVarsity Press, 2000.
- EYMARD, Saint Peter Julian. "The Real Presence". *Catholic Truth Society Of Oregon*, sy Pr.138 (1938).
- FARGES, Albert, ve S.P. Jacques. *Mystical Phenomena Compared with Their Human and Diabolical Counterfeits*. London: Burns, Oates & Washbourne, 1926.
- FAURE, Paul. *Rönesans*. Çeviren Hüseyin Boysan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- FÉDOU, Michel. *The fathers of the Church in Christian theology*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press, 2019.
- FERGUSON, Everett. *Encyclopaedia of Early Christianity*. Oxford: Garland Publishing, 1998.
- FEUERBACH, Ludwig. *The Essence of Christianity*. New York: Haper, 1957.
- FINUCANE, R. C. *Miracles and Pilgrims*. Totowa: N.J., 1977.
- FILORAMO, Giovanni A *History of Gnosticism*, Çev. Anthony Alcock, Cambridge: Basil

Blackwell, 1991.

FONTANİNİ, Giusto, ed. *Codex constitutionum suos summi pontifices ediderunt in solemni canonizatione*. C. 1. Roma, 1729.

FOURNÉE, Jean. *Le culte populaire des saints en Normandie*. Paris: University of Paris Press, 1973.

FOWDEN, Garth. *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

FRANCIS OF MEYRONNES. *Sermones de tempore*. Brussels, 1483.

———. *Sermones quadragesimales*. C. XVII-LXV. Venica, 1493.

———. *Sermones sanctorum et dominicales per totum annum*. Venica, 1493.

FRODSHAM, Stanley H. *With Signs Following*. Springfield, MO: Gospel Publishing, 1926.

GERDIL, Hyacinthe S. *The Anti-Emile: Reflections on the Theory and Practice of Education against the Principles of Rousseau*. Çeviren William A. Frank. South Bend: St Augustine's Press, 2011.

GERHARD, Johann. *Logi Theologici*, New York: Nabu Press, 2011.

GILKEY, Langdon. "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language". *God's Activity in the World: The Contemporary Problem*, editör Benedikt Göcke. California: Scholars Press, 1961.

GOFF, J. Le. *Medieval Imagination*, trans. A. Goldhammer. Çeviren A. Goldhammmmer. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1982.

GONZÁLEZ, Justo L. *The Story of Christianity. Volume Two: The Reformation to the Present Day*. Second edition. New York: HarperOne, an imprint of Harper Collins, 2010.

GOODICH, Michael. *Miracles and wonders: the development of the concept of miracle, 1150-1350*. London and New York: Routledge, 2016.

———. *Violence and miracle in the fourteenth century: private grief and public salvation*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

GORDON, A.J. *The Ministry of Healing*. Harrisburg, PA: Christian Publishing, 1961.

GÖBEKÇİ, Tufan, çev. *History of Book*. 3. bs. İstanbul: Alfa Yayınları, 2021.

GRANT, Robert M. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1952.

GRANT, Rpbert M. *Greek Apologists of the Second Century*. Philadelphia: SCM Press, 2012.

GREGORY THE GREAT. *Dialogi*. C. II, t.y.

GREEN, Joel B. MCKNIGHT, Scot. MARSHALL, I. Howard. "Miracles and Miracle Stories",

- Dictionary of Jesus and The Gospels*, England: InterVarsity Press, 1992.
- GRAETZ, M. J. “Miracle, Contemporary Views”, *a.e.*, XII, 80-81.
- GRIL, Abbé Ch. *Historique Du Concile De Trente*. Paris: Hachette, 1869.
- GRIMM, Harold J. *The Reformation Era-1500-1650*. New York: Macmillan Publishing, 1973.
- GÜNDÜZ, Şinasi. *Pavlus: Hristiyanlığın Mimarı*. 5. basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- . *Din ve İnanç Sözlüğü*. 1. Baskı. İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.
- . *Hristiyanlık*. 6. Basım. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- GÜNGÖR, Ali İsmail, *Vatikan: Misyon ve Diyalog*, İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayıncılık, 1. Baskı, 2016.
- . *Cizvitler*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016.
- . *Hristiyanlıkta Evanjelik Hareket*. 1. Baskı. İstanbul: İlgi Kültür Sanat Yayınları, 2016.
- HALL, Christopher A. *Kilise Babalarıyla Kutsal Kitap Okumak*. USA: InterVarsity Press, 2003.
- HAMBLIN, Robert Lee. *The Spirit Filled Trauma*. Nashville: Broadman Press, 1975.
- HARBISON, E. Harris. *The Age of Reformation*. London: Cornell University Press, 1973.
- HARRIS, M.J. “Miracles”, *Theological Dictionary of the Bible*. Editör W.A. Elwell. USA: Baker Books House, 2001.
- HARRISON, N.V. “The Human Person as Image and Likeness of God”. *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, editör Mary Cunningham ve Elizabeth Theokritoff. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- HARRISON, Peter. *Religion and the Religions in the English Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HARSNET, Samuel. *A Declaration of Egregious Popish Impostures*. London: Londra Üniversitesi College, 1606.
- HAWTHORNE, Gerald F. MARTIN, Ralph P. ve diğer, “Magic” madd., *Dictionary of Paul and His Letters*, England: InterVarsity Press, 1993.
- HEINZ, Gerhard. *Divinam christianae religionis originem probare: Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1984.
- HERMANN OF SCHEDA. *Opusculum de conversione sua*. Editör Gerlinde Niemeyer. Weimar: H. Böhlau Nachfolger, 1963.
- HERMANN OF SCHEDA ve GERLİNDE NIEMEYER. *Opusculum de conversione sua*. Weimar, 1963.

- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Çeviren S. Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2014.
- HODGSON, L. *The Doctrine of the Trinity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1944.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Hexaameron*. C. 1,4. in PL, t.y.
- HUGH OF ST VICTOR. *Elucidarium*. C. 7. in PL, t.y.
- HUILLE, M. Imelda, ve Joel Regnard. *A la mémoire de la Vierge Marie*. Fransa: Sources Chrétiennes 390, 1993.
- HUIZINGA, Johan. *Erasmus ve Reform Çağı*. Çeviren Orhan Düz. İstanbul: Alfa-Tarih, 2020.
- HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Editör Norman Kemp. ABD: Bobbs Merrill Indianapolis, 1947.
- . *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Dover ed. Mineola, N.Y: Dover Publications, 2004.
- . *Enquiries Concerning Human Understanding*. Editör L.A. Selby-Bigge. C. 3. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- . *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Oruç Auroba. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976.
- . *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çeviren Münevver Özgen. 2.basım. Bursa: Biblos Kitabevi, 2015.
- HUNT, R.W. “The Disputation of Peter of Cornwall against Symon the Jew”. In *Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke*, editör R.W. Hunt. Oxford: Oxford University Press, 1948.
- HUNTER, Archibald Macbride. *The Work And Words of Jesus*. London: SCM Press, 1973.
- HUTTON, W.H. *The Lives and Legends of the English Saints*. London: Kessinger Publishing Co, 1903.
- HUYSKENS, Albert, ed. *Quellenstudien zur Geschichte der heilige Elisabeth*. Marburg, 1908.
- . “Vita sanctae Elisabeth”,. in Zwettl, t.y.
- HYATT, Eddie L. *2000 Years of Charismatic Christianity*. Florida: by Carisma House A Strang Company, 2002.
- III. INNOCENT. *Die Register Innozenz' III*. Editör O. Hageneder. C. 7. Roma, 1968.
- IOGNA-PRAT, Dominique. *Order & exclusion: Cluny and Christendom face heresy, Judaism, and Islam, 1000-1150*. Conjunctions of religion & power in the medieval past. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 2002.
- IŞIK, Aydın. *Vahiy ve Mucize*. Editör Latif Tokat. 2. bs. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- İBN SİNA. *Kitabu's Şifa, Metafizik*. Çeviren Ekrem Demirli ve Ömer Türker. C. I-II. İstanbul:

Litera Yayınları, 2005.

İNALCIK, Halil. *Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. 1. baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011.

JACKSON, Samuel Macauley. *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. New York: Forgotten Books, 2018.

JACOB, Xavier. *İsa Kimdir? İncil'e Göre*. 2. bs. İstanbul: Ohan Basımevi, 1992.

JACOB, Xavier. *Hristiyan Terimler Sözlüğü*, İstanbul: Ohan Basımevi, 1994.

JACQUIN, Jules. "Eucharistie". İçinde *Dictionnaire de Theologie Catholique*. Paris: Librairie, 1858.

JAMES OF VITRY. *Liber orientalis*. Editör Francis Moschus. Douai, 1597.

JAMES OF VORAGINE. *Sermones quadragesimales*, in *ms Stiftsbibliothek Admont 688*, t.y.

JEAN DE JOINVILLE. *Life of Saint Louis*. ANFI, t.y.

JEFFERSON, Lee M. *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*. Illustrated edition. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

JENSEN, Peter. "Calvin, Charismatics, and Miracles". *The Evangelical Quarterly* 51, Moore Theological Colege Newtown, N.S.W., 1979.

JILLIONS, John A. "Orthodox Christianity in The West: The Ecumenical Challenge". *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, editör Mary Cunningham ve ELIZABETH THEOKRITOFF. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

JOHANNES OF MARIENWERDER. *Miracula B. Dorotheae*. C. XIII. in AA.SS, t.y.

BUONI, John. *Processus canonizationis*. C. IX. In AA.SS, t.y.

JOHN OF SAN GEMIGNANO. *Sermones funebres*. Lyons, 1499.

JONES, David, ed. "Saint Richard of Chichester: The Sources for his Life". *Sussex Record Society*, C. 73. Lewes, 1993.

KAMEN, Henry. *The Spanish Inquisition: a Historical Revision*. New Haven: Yale University Press, 1998.

KANT, Immanuel. *Aydınlanma Nedir? (Fikir Mimamları Dizisi)*. Çeviren N. Bozkurt. İstanbul: Say Yayınları, 2005.

———. *Religion Within the Limits of Reason Alone*. Çeviren T.M. Greene ve H. Hudon. New York: Harper & Row, 1960.

———. *Saf Aklın Sınırları Dahilinde Din*. Çeviren S.B. Çağlan. Konya: Literatürk Academia, 2017.

———. *The Critique of Pure Reason* (. Çeviren J.M.D. Meiklejohn. Chicago: Harper & Row, 1971.

- KARADENİZ, Osman. *İlim ve Din Açısından Mucize*. 2. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- KARAGÖZ, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2005.
- KAZIMOVA, Ayten. *Rusça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Fono Yayınları, 2005.
- KEE, Howard Clark. *Miracle In The Early Christian World, A Study In Sociohistorical Method*, London: Yale University Press, 1983.
- KEMP, E.W. *Canonization and Authority in The Western Church*. London: Oxford University Press, 1948.
- KERENYI, Carl. In Asklepios: Archetypal Image of The Physician's Existence, New York, Pantheon/Bollingen Foudation, 1959.
- KETRZYŃSKI, Wojciech, ed. *Miracula sancti Stanislai, in Monumenta poloniae historica*. C. IV. Lvov, 1884.
- KHOMYCH, Taras. "The Concept of Salvation in First Clement". *First Clement*, editör Theresia Hainthaler, Franz Mali ve Gregor Emmenegger, 23-34. Liverpool: Tyrolia, 2014.
- KILIÇ, Recep. "Vahiy ve Mucize", *Din Felsefesi*, edit. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı, 2021, s. 243-48.
- KIENZLE, B. Mayne, ed. *The Sermon*. Turnhout: Brepols, 2000.
- Kitab-ı Mukaddes Şirketi. *Tarsuslu Elçi Pavlus*. 2. bs. İstanbul: Ohan Matbacılık, 2009.
- KLEINBERG, A. "Canonisation Without a Canon". in *Procès de canonisation au moyen âge*, editör Klaniczay, t.y.
- KORNRUMPH, H.J. *Dictionnaire Universal Langenscheidt*. 34. bs. İstanbul: Altın Kitaplar, 1966.
- KRAYNAK, Robert P. *Christian Faith And Modern Democracy: God And Politics In The Fallen World*. Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 2007.
- KRUGER, Steven. *Dreaming in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- KUZARI, Judah Halevi. *Three Jewish Philosophers*. Çeviren I. Heinemann. New York: Athenaum, 1981.
- KUNG, H. *Christianity: Its Essence and History*. Çeviren J. Bowden. London: SCM Press, 1995.
- Langenscheidts Universal Wörterbuch*. 35. bs. İstanbul: Altın Kitaplar, 1993.
- LARMER, Robert A. H. *The Legitimacy of Miracle*. Lanham: Lexington Books, 2014.
- . *Water Into Wine?: An Investigation of the Concept of Miracle*. Kingston: McGill-Queen's University Press, 1988.

- LAMPE, E. L. and SOERGEL, P. “Counter Reformation”, *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler, New York: Thomson & Gale Publisher, 2003.
- LAURENTIN, René. *The Apparitions of the Blessed Virgin Mary Today*. Fransa: Vertitas Publications, 1990.
- LEHNER, Ulrich L. “Catholic Theology and the Enlightenment (1670–1815)”. *The Oxford Handbook of Catholic Theology*, editör Lewis Ayres ve Medi Ann Volpe. Oxford University Press, 2011.
- LINDBERG, Carter. *Avrupa’da Reform Tarihi: Ortaçağ Avrupası’ndan Modern Avrupa’ya Reformların Tarihçesi*. Editör Silya Zengilli. Çeviren Özgür Umut Hofaşçı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2014.
- LOCKE, John. “A Discourse of Miracles John Locke”. *The Works os John Locke*, editör Thomas Tegg, W. Sharpe, ve G. Offor Son, C. V-IX. London: London Printed for Thomas Tegg, 1823.
- . *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*. Çeviren V.H. Kadiroğlu. İstanbul: Ara Yayınları, 1992.
- . *Posthumous works Mr. John Locke*. London: W.B., 1706.
- . *The Reasonableness Of Christianity: And A Discourse Of Miracles*. Editör T. Ramsey ve Henry Chadwick. Londra: Literary Licensing, 2013.
- LOCKYER, Herbert. *All the Miracles of the Bible: The Supernatural in Scripture: Its Scope and Significance*. 1965th edition. Michigan: Zondervan, 1961.
- LOOS, H. Van Der. *Miracles of Jesus: Supplements to Novum Testamentum*. Leiden: Brill Academic Pub, 1968.
- LOVELOCK, James. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- LUCIANO, Renato, ve Ramize Pinar. *Turco-İtaliano Dizionario Tascabile*. İstanbul: Fono Yayınları, 2004.
- LUTHER, Martin. *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Die Deutsche Bibel*. C. 6. Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1906.
- . *Doksan beş tez: (Latince - Türkçe)*. Çeviren C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022.
- . *Martin Luther sammtliche Schriften, St. Louis*. C. 14. MO: Concordia Publishing House, 1880.
- . *Martin Luther’in Kısa İlmihali: Açıklamalı*. Çeviren Ari Salminen. 3. Baskı. İstanbul: Anadolu Ofset, 2015.

———. *The New Testament*. LW:35:361-362, 1522.

MACLEOD, Donald. “The Work of Christ”. Editör Matthew Barret. *Reformation Theology: A Systematic Summary*, 2017.

MADRIGAL, Marc. *Kilise Babaları*, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Yayinevi, 2015.

MAGNUS, Albertus. *Summa Theologiae* (ca. 1270), II.8.30-32. Editör A. Borgnet. C. 38. Paris: in Opera omnia, 1890.

MAMYTOV, Abdimuhamet. *Rus Ortodoks Kilisesi’nde Azizlik*, Ankara: Berikan Yayinevi, 2013.

MARTHALER, Berard, ed. *New Catholic Encyclopedia: Ref-Sep*. Subsequent edition Detroit: Cengage Gale, 2002.

MARTYR, Justin. *Dialog*. ANFI, t.y.

———. *Dialogue with Trypho*. ANFI, t.y.

———. *Second Apology*. ANFI, t.y.

———. *The First Apology*. ANFI, t.y.

MATHEWS, Thomas F. *The clash of gods: a reinterpretation of early Christian art*. 6. bs. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

MCCOOL, Gerald A. *Nineteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method*. New York: Fordham University Press, 1989.

MCKENZIE, John L. “Apostle”. *Dictionary of The Bible*. New York: The Bruce Publishing Company, 1965.

MCLYNN, Neil B. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley: University of California Press, 1994.

MCNALLY, Robert E. “The Reformation: A Catholic Reappraisal”. *Luther, Erasmus and The Reformation*, editör John C. Olin ve James D. Smart. New York: Fordham University Press, 1969.

MECONI, David. *Patristics: Explore the Timeless Wisdom of the Church Fathers*. New York: Learn25, 2018.

MENESTO, Enrico. *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*. Spoleto: Fondazione Centro Italiano Di Studi Sull’alto Medioevo, 1984.

MICHEL, A. “Concile de Trente”. *Dictionnaire de la Théologie Catholique*. C. 15. Paris, 1946.

MIDDLETON, Conyers. *A Free Inquiry into the Miraculous Powers Which Are Supposed to Have Subsisted in the Christian Church*. London, 1844.

MIGNE, J.P., ed. *Patrologia latina, Patrologiae cursus completus: Series latina*. C. 217. Paris, 1844.

- “Miraculum”. *Latince-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995.
- MOORE, John C. *Pope Innocent III and his World*. Aldershot, 1999.
- MORE, Thomas. *Dialogue of Comfort Against Tribulation*. Auckland, New Zealand: The Floating Press, 2013.
- . *The Catholic Reformation*. New York-London: Routledge, 2002.
- MULLIN, R.B. *Miracles and Modern Religious Imagination*. London: Yale University Press, 1996.
- MURPHY, Nancey. “Divine Action in the Natural Order: Buridan’s Ass and Schrödinger’s Cat”. *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, editör J. Robert Russell, A.R. Peacocke and Nancey Murphy. Roma: Vatican Observatory Publications, 1995.
- MÜLLER, Friedrich Max. *Thoughts on Life and Religion*. Germany: Outlook Verlag GmbH, 2020.
- NEUNER, J., ve J. DUPUIS. *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of Catholic Church*. Editör Jacques Dupuis. New York: Alba House, 2000.
- NICK, Joe. *Real-Life X-Files: Paranormal’i Araştırmak*. Lexington: Kentucky Üniversitesi Yayınları, 2001.
- NORRED, Patricia A. *Girolamo Savonarola And The Problem of Humanist Reform In Florence*. North Texas, 1988.
- OCCHIONI, Nicola. *Il processo per la canonizzazione di St. Nicola da Tolentino*. Roma, 1984.
- O’CONNOR, Thomas. *An Irish Theologian in Enlightenment France: Luke Joseph Hooke*. İrlanda: Four Courts Press, 1995.
- OKOYE, John. *Biblical and Pastoral Reflection on the Catholic Charismatic Renewal*. Enugu: Snaap, 2000.
- OLSON, Roger E. *Hristiyan İlahiyatının Hikayesi Gelenek ve Reformun Yirmi Yüzyılı*. Çeviren Ken Wiest. İstanbul: Haberci Basın Yayın, 2020.
- O’NEILL, Micheal. *Exploring the Miraculous*. Huntington: Our Sunday Visitor, 2015.
- O’MALLEY, John W. *Trent and All That Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- ORIGEN. *Against Celsus*. ANFI, t.y.
- OTTO, Rudolf. *Outline of Otto’s Concept of The Numinous*. Çeviren John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1923.
- OYER, John S. *Lutheran Reformers Against Anabaptists: Luther, Melanchthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany*. Reprint. Dordrecht: Springer Science+Business Media, t.y.

- OZMENT, Steven. *Age of Reformation 1250-1550-An Intellectual And Religious History of Late Medieval And Reformation Europe*. USA: Yale University Press, 1980.
- ÖKTEN, Kaan H. *Hristiyanlıkta İnancın Yenilenmesi: Luther'in Teolojik Tezleri ve Toplumsal Yansımaları*. Birinci Basım. İstanbul: Mavi Ada Yayıncılık, 2000.
- PACKER, J.I. *131 Christians Everyone Should Know*. Editör Mark Galli ve Ted Olsen. 1st edition. Nashville, Tenn: Holman Reference, 2000.
- PAINE, Thomas. *Akıl Çağı (The Age of Reason)*. Çeviren Ali İhsan Dalkıç. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- PALLAVICINI, Sforza. *Histoire du Concile de Trente*. Montrouge: AbeBooks, Montrouge.
- PAPANIKOLAOU, Aristotle. "Personhood and Its Exponents in Twentieth-Century Orthodox Theology". *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, editör Mary Cunningham ve Elizabeth Theokritoff. Cambridge companions to religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- PARK, Katharine. "Medicine and Society in Medieval Europe, 500-1500". *In Medicine in Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- PARLADIR, Selahattin. "İslâm'da Dua" madd., *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, ss. 530-35.
- PASCAL, Blaise. *Thoughts*. Garden City: NY Doubleday, 1961.
- PATSCHOVSKY, Alexander. *Die Anfänge einer ständigen Inquisition in Böhmen*. C. 90. Berlin, 1975.
- PAULINUS OF NOLA. *Epistolae*. ANFI, t.y.
- PEDRO DE RIBADENEIRA. *The Life of The Holy Patriarch St. Ignatius of Loyola, author, and founder of The Society of Jesus*. Çeviren S.T.M. Walpole. London: English College Press, 1616.
- PETER THE VENERABLE. *Adversus iudeorum inveteratam duritiem, in Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis*, 58. C. 83. Turnhout: 1985, t.y.
- . *Adversus iudeorum inveteratam duritiem, in Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*. C. 58. Turnhout: Brepols, 1985.
- . "Sermo in Laudem Sepulchri Domini". *Petri Venerabilis Sermones Tres*, editör Giles Constable, C. 64. Revue Bénédictine, 1964.
- PETERBOROUGH, Benedict. "Materials for the History of Thomas Becket". Editör J.C. Robertson. *Rolls Series* 7, sy 67 (1885 1875).
- PETERSON, Michael. HASKER, William. *Akıl ve İnanc: Din Felsefesine Giriş*, İstanbul: Küre Yayınları, Onbirinci Basım, 2021.

- PIAZZI, Daniele. *Omobono di Cremona: Biografie dal XIII al XVI secolo: edizione, traduzione e commento*. Çeviren Brenda Bolton. Cremona: Diocesi di Cremona, 1991.
- PIN, Louis Ellies Du. *Histoire du Concile de Trente*. Brüksel: Kessinger Publishing, LLC, 1721.
- PIZZATI, Anna. *16. Yüzyıl-Rönesans Çağı*. Editör Umberto Eco. Çeviren Adnan Tonguç. İstanbul: Alfa-Tarih, 2019.
- POLAT, Bayram. *Evanjelik Bir Hareket Metodist Kilisesi*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.
- POLAT, Kemal. *Katolik Hristiyanlık'ta Azizlik ve Azizler*. 1. Basım. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008.
- POPE PAUL VI. *Encyclical Mysterium Fidei*, 1965.
- PORTER, Dorothy ve Roy. *Doctors, Politics, and Society: Historical Essays*. Rodop: London University College, 1993.
- POULAIN, A. "Mystical Stigmata". *Catholic Encyclopedia*. C. 14. New York: Robert Appeton Company, 1912.
- POOLE, Micheal. *Mucizeler: Bilim, Kutsal Kitap ve Yaşanmış Olaylar*, İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2008.
- PYLE, Andrew. *Malebranche: Arguments of the Philosophers*. London: Routledge, 2003.
- RABINOWITZ, L. I. "Miracle, in the Talmud", *a.e.*, XII, 74-76.
- REMUS, H.E. "Miracle". İçinde *Encyclopedia of Early Christianity*, çeviren Everett Ferguson. C. II. London: Garland Publishing, 1997.
- RICHARDSON, Alan. *The Miracle Stories of the Gospels*. Revised ed. edition. Canterbury: Hymns Ancient & Modern Ltd, 2012.
- RILEY, Patrich. "'Malebranche's Moral Philosophy: Divine and Human Justice'". S. Nadler, editör *The Cambridge Companion to Malebranche*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- RODKINSON, Michael Levi, *New Edition of the Babylonian Talmud*, V. 5-6, New York: HardPress, 2018.
- ROEBUCK, Carl. "The Asklepieion and Lerna". *Corinth*, C. 14. Princeton: American School of Classical Studies at Athens, 1951.
- RONAN, Colin. *Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilim Tarihi ve Gelişimi*. Çeviren Ekmelettin İhsanoğlu ve Feza Günergun. Ankara: Tubitak Yayınları, 2003.
- ROSA, Mario. "The Catholic Aufklärung in Italy". İçinde *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, editör U.L. Lehner ve M. Printy. Leiden: Brill Academic Pub, 2010.

- RUSECKI, M. *Cud wchrzez cijan stwie (Miracle in Christianity)*. Lublin: TN KUL, 1996.
- RUSSELL, J. Robert. "Divine Action and Quantum Mechanics". *Philosophy, Science, and Divine Action*, editör F. LeRon Shults, Nancey Murphy, ve J. Robert Russell. Boston: Koninklijke Brill, 2009.
- RYAN, F.J. *Protestant Miracles*. Stockton: Record Publishing Co. Printers, 1899.
- NEAPOLİ, S. Thomae. *Miracula ex processu Thomae*. C. I. in AA.SS, t.y.
- SAADIA, Gaon. *The Book of Beliefs and Opinions*. London: New Haven Press, 1976.
- SÂBÛNÎ, Nûrettin. *el-Bidâye fî usûli'd-din (Maturidiyye Akaidi)*. Çeviren Bekir Topaloğlu. Ankara: Lâleli Kitabevi, 1979.
- SAINT AUGUSTİNUS, Aurelio. *True Religion*. CSEL, t.y.
- SALIMBENE DE ADAM. "Cronica". *Scriptores*, editör Oswald Holder-Egger, C. 32. Hannover: in MGH, 1913.
- SARBACKER, Stuart. "Rudolf Otto and The Concept of The Numinous". *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- SASSE, Hermann. *Luher's Contention fort he Real Presence in the Sacrament of the Altar*. Minneapolis, Minnesot: Augsburg Publishing House, 1959.
- SARI, Eren. *Efsaneler*, Birinci Baskı, Antalya: Net Medya Yayıncılık, 2017.
- SCHAFF, Philip, ed. *A Select Library of The Nicene and Post-Nicene Fathers*. London: Grand Rapids, MI, 1956.
- . "Augustine: On The Profit of Believing". *A Select Library of The Nicene and Post-Nicene Farhers of The Christian Church Series*, editör M. Grand Rapids ve W.M.B. Eardmans, C. 2. Buffalo: The Christian Literature Company, 1956.
- SCHOLZ, Franz. *Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde*. Freiburg: Herder, 1957.
- SCHRODER, Reverend H.J. *The Canons and Decrees of The Council of Trent*. North Carolina: Martino Fine Books, 2011.
- SCOTT, Robert A. *Miracle cures: saints, pilgrimage, and the healing powers of belief*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- SEESKIN, Kenneth. "Miracles in Jewish Philosophy". *The Cambridge Companion To Miracles*, editör Graham H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- SHAW, Jane. *Miracles in Enlightenment England*. New Haven: Yale University Press, 2006.
- SHELDON, Richard. *Survey of The Miracles of The Church of Rome*. London: Londra Üniversitesi Press, 1616.

- SHEWRING, W.H. *The Passion of Perpetua and Felicity*. London: MM Paperback, 1931.
- SIEMERS, Clement. *Histoire de l'Eglise Chretienne*. Paris: Hachette, 1857.
- Sigal, A. *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris: Cerf, 1985.
- SKINNER, Quentin. *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri Birinci Cilt: Rönesans*. Editör Gülben Salman. Çeviren Eren Buğlalılar ve Barış Yıldırım. 1. Basım. İstanbul: Phoenix, 2014.
- SMITH, E. Baldwin (Earl Baldwin). *Early Christian iconography and A school of ivory carvers in Provence*. Princeton: Princeton university press, 1918.
- SORMUNEN, Eino. *Martin Luther: Kutsal İnanç Adamı*. Çeviren Pekka Karvanen. 2. Baskı. İstanbul: Gerçeğe Doğru Kitapları, 2011.
- SOUTHERN, Richard W. *The Making of The Middle Ages*. London: Cresset Library, 1953.
- SPINOZA, Baruch, C.K. Akal, ve R. Ergün. *Teolojik – Politik İnceleme*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2016.
- SPURGEON, Charles Haddon. *Sermon Notes: Old Testament*. C. 2. Hollanda: Importantia Publishing, 2006.
- ST. AMBROSE. *Epistles*. ANFI, t.y.
- STEINMETZ, David C. "The theology of John Calvin". *The Cambridge Companion to Reformation Theology*, editör David Bagchi ve David C. Steinmetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- STROCHMAIER, Gotthard. *Avicenna*. Çeviren C.H. Beck. Münih: Bibliotheca Orientalis, 1999.
- SKURAT, Konstantin Efimoviç. *O Svyatom Pravoslavii*, Moskova: İzdatelstvo Pro-Press, 2002.
- SULPICIUS SEVERUS. *Life of Martin*, t.y.
- SWINBURNE, Richard. *The Concept of Miracle*. Editör W.D. Hudson. New York: Macmillian Press, 1970.
- ŞİMŞEK, M. Ali, ed. *Hristiyanlık Tarihi*. Çeviren Sibel Sel ve Levent Kıran. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2004.
- TANİLLİ, Server. *Yüzyılların Gerçeği ve Mirası: İnsanlık Tarihine Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 1991.
- TANNER, Norman P. *Decrees of the Ecumenical Councils Vol I-II*. London: Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990.
- TAYLAN, Necip. *İslâm Düşüncesinde Din Felsefeleri, (Farabi, Fususu'l Hikem, s. 72'den alıntılarla)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1994.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: MA, 2007.

- TERTULLIANUS. *Apologeticum*. Ante-Nicene Christian Library, t.y.
- THAVIS, John. *The Vatican Prophecy: Investigating Supernatural Signs, Apparitions and Miracles in The Modern Age*. New York: Viking, 2015.
- THURNER, Martin. “Mucize”, *İslamiyet-Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, edit. Mualla Selçuk, vd., Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, Birinci Basım, Cilt 1-2, 2013.
- THOMAS AGNI DE LENTINO. *Vita Petri Martyrii*. C. III. In AA.SS, t.y.
- THOMAS OF CELANO, *St. Francisci Assisiensis: Vita Et Miracula*, Berlin: Nabu Press, 2011.
- THOMAS DE CANTILUPE. *Acta sanctorum*. C. 1. henceforth AASS, October.
- THURSTON, Herbert. *The Physical Phenomena of Mysticism*. Chicago: Roman Catholic Books, 2007.
- TILLICH, Paul. *Systematic Theology*. C. I. London: University of Chicago Press, 1953.
- TOLAND, John. *Christianity Not Mysterious*. New York: Garland Publishing, 1978.
- TRENCH, Richard Chenevix. *Notes on the Miracles of Our Lord*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner&Co., 1895.
- TRUEMAN, Carl R., ve Eunjin Kim. “The Reformers and Their Reformations”. Editör Matthew Barret. *Reformation Theology: A Systematic Summary*, 2017.
- TÜMER, Günay. *Hristiyanlıkta ve İslâm’da Hz. Meryem*. 5. bs. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.
- TWELFTREE, Graham. *Jesus the Miracle Worker*. Illinois: InterVarsity Press, 1999.
- UNITED METHODIST CHURCH. *The Book of Discipline of The United Methodist Church*. Nashville: The United Methodist Publishing House, 1992.
- VAUCHEZ, André. *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- VEGIO, Maffeo. “Vita Coelestini V”. *Monumenta Coelestiniana. Quellen zur Geschichte des Papstes Coelestin V*, editör Franz X. Seppelt. Paderborn, 1921.
- VENERABLE PETER. *De miraculis*, in PL, 938A, t.y.
- VIDMAN, Ladislav. *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae Et Sarapiacae*, Berlin: De Gruyter, 1969.
- WAARDENBURG, Jacques. “Reform”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- WALLECE, Irving. *The Word*. London: Corgi Books, 1972.
- WALLECE, Ronald S. “Calvin’s Doctrine of the Word and Sacraments”. *Grand Rapids*. MI: Wm. B. Eerdmans, 1957.
- WALZER, Arthur E. *George Campbell: Rhetoric in the Age of Enlightenment*. Albany: State

University of New York Press, 2003.

WARD, Benedicta. *Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record and Event 1000–1215*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.

———. “Miracles in The Middle Ages”. *The Cambridge Companion to Miracles*, editör Graham H. Twelftree. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

———. “Monks and Miracle”. İçinde *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, editör John C. Cavadini. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1999.

WEBER, Alfred. *Felsefe Tarihi*. Çeviren H. Vehbi Eralp. 5. bs. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.

WEBER, Max. *Din Sosyolojisi*. Çeviren Latif Boyacı. 1. baskı. Yarın yayıncılık. İstanbul: Yarın Yayıncılık, 2012.

WHALEN, John P. “Stigmatization”. *New Catholic Encyclopedia*. C. 13. Washington: The Catholic University of America Press, 1967.

WHARTON, Annabel Jane. “The Baptistry of The Holy Sepulcher in Jerusalem and Politics of Sacred Landscape”. *DOP*. Washington: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1992.

WILLIAM CHAMPEAUX. *Dialogus inter chrisitanum et judaeum de fide catholica*, in *PL*, t.y.

WILLIAM OF TOCCO. *Vita Thomae*, in *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*. Editör Dominic Prümmer. Toulouse, 1911.

WILLIAM OF TOCCO ve DOMİNİC PRÜMMER. *Documenta de B. odone*. Toulouse, 1911.

WOODHEAD, Linda. “Christianity”. *Religions in the Modern World*, editör Linda Woodhead. New York: Routledge, 2006.

WOODWARD, K. *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why*. New York: Touchstone, 1996.

WORSLEY, Edward. *A Discourse of Miracles Wrouht In The Roman Catholick Church*. Antwerp, 1676.

WRIGHT, T. “Miracles”. *Dictionary of Christ and The Gospels*. Edinburgh: T.&T. Clark, 1908.

WYCLIFFE, John. *Triologus*. Editör Gotthard Lechler. Oxford, 1969.

YOUNGBLOOD, Ronald F., F. F. Bruce, R. K. Harrison, ve Thomas Nelson Publishers, ed. *Nelson's illustrated Bible dictionary*. New and Enhanced edition. Nashville: Thomas Nelson, 2014.

YVES, Jean. “Miracles”. *Encyclopedia of Christian Theology*. New York: Routledge, 2005.

ZUSNE, Leonard ve WARREN, H. Jones. *Anomalistik Psikoloji: Büyülü Düşünme Üzerine Bir Çalışma*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates, 1989.

ZWINGLI, Ulrich. “A Short and Clear Exposition of the Christian Faith”. *On Providence and Other Essays*, editör Samuel Macauley Jackson ve William John Hinke. Durham: N.C.: Labyrinth, 1983.

———. *Commentary on True and False Religion*. Editör Samuel Macauley Jackson ve Clarence Nevin Heller. Durham: N.C.: Labyrinth, 1981.

———. *The Latin Works*. Çeviren Samuel Macauley Jackson ve William John Hinke. C. 3. Philadelphia: Heidelberg Press, 1929.

Dergi ve Makaleler

AHERN, Eoghan. “Bede’s Miracles Reconsidered”. *Early Medieval Europe* 26(3), (2018): 282-303.

AKDEMİR, Ferhat. “Aydınlanma ve Modernitenin Romantik Eleştirmeni: Jean Jacques Rousseau”. *Ekev Akademi Dergisi* 14(44), (2010): 61-72.

AMUNDSEN, Darrel W. “Medical Deontology and Pestilential Disease in the Late Middle Ages”. *Journal of the History of Medicine*, sy 32 (1977): 355-472.

ANCELET-HUSTACHE, J. “Elisabeth de Thuringe”. in *Dictionnaire d’histoire et géographie historique* 15 (t.y.): 1-766.

AYDIN, Metin. “Tanrı’ya İnanmayan Mutlu Olamaz Mı: Aristoteles, İbn Miskeveyh, Thomas Aquinas”. *Felsefe/Düşünce Dergisi* 2(74), (2021).

BABCOCK, William S. “MacMullen on Conversion: A Response”, In *The Second Century*. *A Journal of Early Christian Studies* 5 (1986): 82-89.

BEBEK, Adil. “Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed’e Nispet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1(18), (2000): 121-148.

BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. “Miracles and Social Status in the Middle Ages”. *Journal of medieval and humanistic studies* 19 (2010): 231-234.

BULUT, H. İbrahim. “Mucize”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 30. Ankara: TDV Yayınları, (2020): 348-351.

BOTICA, Aurelian. “Revisiting Luther’s Theology of the Eucharist”. *Perichoresis* 5(1) (2007): 97-115.

CAREY, Benedict. “Do You Believe in Magic?” *New York Times*, sy 27 (2007).

CHRISTOPHER OF PARMA. “Vita Ioachimi Senensis”. in *Analecta bollandiana* 13 (1894):

383-397.

COPELAND, Clare. "Saints, Devotions and Canonisation in Early Modern Italy: Saints, Devotions and Canonisation". *History Compass* 10(3), (2012): 260-69.

COX, Noel. "The Anglican Church and Its Decision-Making Structures". *SSRN Electronic Journal* 1(2), (2008): 1-8.

ÇEVİK, Mustafa. "David Hume'da Mucize ve Nedensellik". *Beytül Hikme An International Journal of Philosophy* 2(2), (2012): 40-9.

DEWAR, William. "What is a Miracle?" *The American Journal of Theology* 8(2), (1994): 240-255.

DÖNMEZ, Süleyman. "Orta Çağ Felsefesi Bir Hristiyan Felsefesi Midir?" *Felsefe Dünyası* 2(40), (2004): 94-107.

DRAGULINESCU, Stefan. "Thomas of Hereford's miracles – between Aquinas and Augustine". *Journal of Medieval History* 44(5) (2018): 543-68.

DUMEIGE, Gervais. "Le Christ Médecin". *Rivista di Archeologia Cristiana*, sy 1-4 (1972): 407-25.

DURAN, Asim. "Aydınlanma Ve Kutsal Kitap Yorumunun Tarihsel Dönüşümü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17(2), (2017): 111-28.

DURMUŞ, İsmail. "İstidrâc". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul, (2001): 328-329.

EROĞLU, Ahmet Hikmet. "Doğu-Batı Kiliselerinin Ayrılış Sebepleri". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2(5), (1999): 387-413.

———. "Ekemek-Şarap Ayini (Evharistiya) Konusunda Katolikler ile Protestanlar Arasındaki Anlayış Farklılıkları". *AÜİF Dergisi* XXXIX (1999): 439-54.

ERBAŞ, Ali. "Pavlus'a Göre "Diriliş" ve "Ruhun Ölümsüzlüğü" Meselesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, (2001): 1-22.

EMEN, Huriye. "Tasavvuf ve Tarikatlarda Güzel Koku: Osmanlılarda Tasavvufi ve Dini Mekânlarda Güzel Koku Kullanımına Dair Değerlendirme", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, 101, (2022): 441-55.

FINUCANE, R. C. "The Use and Abuse of Medieval Miracles". *History* 60(198), (1975): 1-10.

FISCHER, Steven. "Dreambooks and the Interpretation of Medieval Literary Dreams". *Archiv für Kulturgeschichte* 65 (1983): 1-20.

FLORY, D. "The Social Uses of Religious Literature: Challenging Authority in the Thirteenth-Century Marian Miracle". *Essays in Medieval Studies* 13 (1996): 231-34.

GENTILCORE, David. "Missionary Strategies, Methods and Impact in the Kingdom of Naples, 1600-1800". *Journal of Ecclesiastical History* 45(2), (1994): 269-96.

- GUTTMANN, Alexander. The Significance of Miracles for Talmudic Judaism, *Hebrew Union College Annual* 20 (1947): 363-406.
- GÜNDÜZ, Şinasi. “Yahudilik ve Hristiyanlıkta Geleneğin Yeri”. *Din ve Gelenek: Tartışmalı İlmi Toplantı*, (2011): 59-71.
- GÜRKAN, Salime Leyla. “Diğer Dinlerde Mucize”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.30, Ankara: TDV Yayınları, (2020): 351-354.
- GÜRE, Mustafa. “Hristiyan Erken Döneminde Kilise Babalarının Kilise Hakkındaki Temel Görüşleri”, *Dini Araştırmalar*, 24(61), (2021): 519-542.
- HAMBLIN, Robert Lee. “Miracles in the Book of Acts | Preaching Source”. *Southwestern Journal of Theology*, sy 17 (1974): 1-5.
- HARDON, John A. “The Miracle Narratives in The Acts of The Apostles”. *The Catholic Biblical Quarterly, catholic Biblical Association* 16(3), (1954): 303-318.
- HAYDEN, F.S. “Eulogium chronicon”. *Rolls Series* 9(3) (1858-1863): 1-111.
- JELLY, Frederick. “Discerning the Miraculous: Norms for Judging Apparitions and Private Revelations”. *Marian Studies* 44(8) (1993): 41-55.
- JUSTICE, Steven. “Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?” *Representations* 103(1), (2008).
- LANGERMAN, YT. “Maimonides and miracles: The growth of a (dis)belief”. *Jewish History* 18 (2004).
- LARMER, Robert. “Miracles, Divine Agency, and the Laws of Nature”. *Toronto Journal of Theology* 27(2) (2011).
- LENSCH, Christopher. “The Morning Star of The Reformation: John Wycliffe”. *Western Reformed Seminary Journal* 3(2), (1996).
- LOOMIS, C. Grant. “The Miracle Traditions of the Venerable Bede”. *The University of Chicago Press on behalf of the Medieval Academy of America* 21(4), (1946): 404-418.
- MARIANO D’ALATRI. “Culto dei santi ed eretici in Italia nei secolo XII e XIII”. *Collectanea francescana* 45 (1975).
- MAYER, Jean François. “II. Vatikan Konsili’nden Sonra Hristiyan Dünyasındaki Yeni Temayüller ve Gelişmeler”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 5(9), (2000).
- MCCREADY, William. “Signs of Sanctity: Miracles in the Thought of Gregory the Great. Studies and Texts 91”. *Pontifical Institute of Mediaeval Studies*, t.y.
- MCKENNA, J.W. “Popular Canonization as Political Propaganda: The Cult of Archbishop Scrope”. *Speculum* 45 (1970).
- MCGRATH, A.E. “A Critical Assessment of the So-called «Medieval Augustinian Tradition» on

- Justification”, *Peeters Publishers*, 31(3/4), (1981): 247-267.
- MERLO, Grado. *Eretici e inquisitori nella società piemontese del trecento*. C. 11. Turin, 1977.
- MEYVAERT, Paul. “In Speculum”. *A Journal of Medieval Studies* LII, sy 3 (1977).
- MICHAEL, Emily. “John Wyclif on body and mind”. *Journal of the History of Ideas*, 2003.
- MOLLAT, Guillaume. “L’oeuvre oratoire de Clément VI”. *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, C. 3, 1938.
- MULLETT, Michael. “Luther Tutucu mu Devrimci mi?” Çeviren Fatmagül Berktaş. *Tarih ve Toplum*, sy 4 (1984).
- MUSSET, P. Henri. “Histoire du Christianisme: Specialement en Orient”. *Jerusalem* II (1948).
- OLGUN, Hakan. “Hristiyanlıkta Reform ve Protestanlık”. *Fecre Doğru* 6(7), (2001): 12-20.
- . “Protestan Ahlâkiliği Sorunu ve Philip Melanchthon”. *Milel ve Nihal* 2(1), (2004): 115-144.
- ÖZALP, Hasan. “Tanrı Hakkında Konuşa(ma)mak: Plotinus’da Negatif Teoloji”, *Turkish Studies*, 10(12), (2015): 735-748.
- ÖZALP, Mürsel. “Papanın Yanılmazlığı Doktrini ve I. Vatikan Konsili: Taraflar, Tartışmalar ve Ultramontanizmin Zaferi”, *KATÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1(2), (2014): 115-145.
- PADGETT, Alan G. “Miracles as Evidence for the Existence of God”. *Faculty Publications*, 2017.
- PATSCHOVSKY, Alexander. “Strassburger Beginnenverfolgungen im 14. Jahrhundert”. *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 30 (1974).
- PAWLIKOWSKI, Jakub. “The History of Thinking About Miracles in The West”. *Southern Medical Journal* 100(12) (2007): 1229-35.
- PEASE, Arthur Stanley. “Medical Allusions in The Works of St. Jerome”. *Harvard Studies in Classical Philology* 25 (1994).
- PLANTINGA, Alvin. “What is ‘Intervention’?” *Theology and Science* 6(4), (2008).
- RIDDLE, John M. “Theory and Practice in Medieval”. *Viator* 5 (1974).
- ROBINSON, James C. “Materials for the History of Thomas Becket”. *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores* 7, sy 2 (1885 1875).
- RUSSEL, Josiah C. “The Canonization of Opposition to the King in Angevin England”. Editör C.H. Taylor. *Anniversary Essays in Medieval History*, 1929.
- SAYAR, Süleyman. “Prof. Dr. Günay Tümer’e Göre ‘Hristiyanlıkta ve İslâm’da Hz. Meryem’”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 7 (1998): 399-408.
- SCAER, David P. “Sanctification in Lutheran Theology”. *Concordia Theological Quarterly*, sy 40 (1985).

- SCHMIDT, James. "What Enlightenment Project?" *Political Theory* 28(6), (2000).
- SCHMITT, Yann. "Hume On Miracles: The Issue of Question-Begging". *Forum Philosophicum* 17(1), (2012).
- SHANZER, Danuta. "So many Saints—So Little Time: The Libri Miraculorum of Gregory of Tours," *Journal of Medieval Latin*, 13, 2003, s. 19-60.
- SEMERIA, G.M. "Les Actes des Apôtres". *Revue Biblique* 4 (1985).
- SULMASY, Daniel. "What Is a Miracle?" *Southern Medical Journal* 100(12) (2007).
- Şahin, Osman, ve İskender Oymak. "Fransa'da Jansenizmin Gelişimi ve Sonu". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32(1) (2021): 251-264.
- TARAKÇI, Muhammet. "Hristiyanlıkta Logos Doktrini". *Milel ve Nihal* 8(1) (2011): 201-24.
- TAŞPINAR, İsmail. "Katolik Kilisesi'nin Modern Dünyaya Uyum: II. Vatikan Konsili ve Katoliklerin Yaklaşımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0(41) (2011): 107-120.
- THEILMANN, John M. "English Peasants and Medieval Miracle Lists". *The Historian* 52(2) (1990).
- "The Christian Graduate". 25 (4), 1972.
- ÜNAL, Banu. "Anselm of Canterbury and Scholastic Thought". *International Scientific And Vocational Journal (Isvos Journal)* 2(2) (2018): 93-98.
- VAUCHEZ, André. "Les stigmates de Saint François et leurs detracteurs". *Melanges de l'Ecole française de Rome. Moyen âge* 80 (1968).
- WACHTER, Daniel Von. "Miracles Are Not Violations Of The Laws Of Nature Because The Laws Do Not Entail Regularities". *European Journal For Philosophy Of Religion* 7(4) (2015).
- WETMORE, Robert K. "The Theology of Spiritual Gifts in Luther and Calvin: A Comparison, Doctor of Theology Dissertation". *Concordia Seminary-Saint Louis Scholarly Resources from Concordia Seminary*, sy 7 (1992).
- WRIGHT, Thomas. "'On Saints' Lives and Miracles'". *Essays on Archaeological Subjects I* (1861).
- YAŞAR, Yahya. Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'an Dışında Mucize Taleplerine Cevabi Ayetlerin Tahlili, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21(0) (2016).
- YATES, W. Nigel. "The Fabric Rolls of Hereford Cathedral". *National Library of Wales Journal* 7(18), (1973).
- ZIEGLER, Joseph. "Practitioners and Saints; Medical Men in Canonisation Processes in the Thirteenth to Fifteenth Centuries". *Social History of Medicine* 12 (1999).

Tezler

- ÇİFTÇİ, Halit Ahmet. “Bir Hristiyan Apolojist Olarak Aziz Justin Martyr”, *Doktora Tezi*, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- ERASLAN, Osman. “Havari Petrus ve Hristiyanlıktaki Yeri”, *Doktora Tezi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- GÜRE, Mustafa. “Katolik Hristiyanlıkta Kilise Anlayışı”. *Doktora Tezi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- LAZARO, Mario Maria. “Hristiyanlıkta İkon: Hristiyan Ana Mezheplerine Göre Farklı İkon Türlerinin Tarihsel Gelişimi, Dinsel Kullanımı ve Teolojik Önemi”. *Yüksek Lisans Tezi*, Isparta, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- ÖNDER, Meryem “Augsburg İtikatnamesi ve Oluşum Süreci”, *Yüksek Lisans Tezi*, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- YÜZGÜLLER, Serap Arsal. “Batı Sanatında İsa’nın Mucizelerinin İkonografisi: Başlangıcından Karşı-Reformasyon’a Kadar”. *Doktora Tezi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.

İnternet Kaynakları

- (https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651118_apostolicam-actuositatem_en.html. Erişim 22 Mayıs 2023.)
- (https://tr.wikiquote.org/wiki/Aurelius_Augustinus. Erişim 25 Şubat 2023.)
- (<https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Aziz&oldid=27697445>. Erişim 03 Mayıs 2022.)
- (<https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Azizle%C5%9Firme&oldid=24854138>. Erişim 14 Şubat 2021.)
- (<https://www.vanityfair.com/news/2005/06/cornwell200506>. Erişim 05 Haziran 2023.)
- (<https://onculanalitikfelsefe.com/thomizm-felsefe-sozlugu/>. Erişim 04 Mayıs 2023.)
- (<https://www.britannica.com/biography/Pierre-Jean-de-Smet>. Erişim 09 Mayıs 2023.)
- (https://ecommons.udayton.edu/ml_newsletter/17/. Erişim 18 Nisan 2023.)
- (<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/engelbert-admont>,. Erişim 21 Nisan 2022.)
- (https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html. Erişim 22 Mayıs 2023.)
- (https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_en.html. Erişim 22 Mayıs 2023.)
- (<https://inters.org/Vatican-Council-I-Dei-Filius>. Erişim 22 Nisan 2023.)

(<https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum17.htm>. Erişim 15 Nisan 2023.)

(<https://www.papalencyclicals.net/councils/ecum20.htm>. Erişim 21 Nisan 2023.)

(<https://www.papalencyclicals.net/councils/trent/thirteenth-session.htm>. Erişim 17 Nisan 2023.)

(https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Havariler_%C3%87a%C4%9F%C4%B1&oldid=28632994. Erişim 04 Ocak 2023.)

(<https://www.franciscanmedia.org/franciscan-spirit-blog/st-francis-lover-of-the-eucharist>. Erişim 16 Kasım 2022.)

(https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Nedarim.7.8.1?lang=bi. Erişim 21 Ekim 2021)

(<https://torah.org/learning/rambam-talmudtorah-tt5-6/>. Erişim 21 Ekim 2021)

(<https://www.apuritansmind.com/historical-theology/introduction-to-historical-theology-the-patristic-period-c-100-450/>. Erişim 18 şubat 2023.)

(<https://courses.lumenlearning.com/suny-hccc-worldhistory2/chapter/the-age-of-enlightenment/>. Erişim 25 Nisan 2023.)

(<https://setonshrine.org/saint-elizabeth-ann-seton-patroness-of-all-who-long-for-the-eucharist/>. Erişim 17 Nisan 2023.)

(https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=John_Wycliffe&oldid=1147117471. Erişim 09 Nisan 2023.)

(<http://www.graspinggod.com/jesus-apostles.html>. Erişim 04 Ocak 2023.)

(https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Kilise_Babalar%C4%B1&oldid=28367509. Erişim 18 şubat 2023.)

(<https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199566273.013.14>. Erişim 20 Mayıs 2023)

(<https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=3233>. Erişim 22 Mayıs 2023.)

(https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=List_of_Marian_apparitions&oldid=1151902163. Erişim 01 Mayıs 2023.)

(https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html. Erişim 22 Mayıs 2023.)

(<https://azbyka.ru/otechnik/world/the-encyclopedia-of-eastern-orthodox-christianity/197>. Erişim 14 Nisan 2023.)

(<https://orthodoxwiki.org/Miracle>. Erişim 17 Nisan 2023.)

(<https://www.encyclopedia.com/philosophy-and-religion/bible/bible-general/miracles>. Erişim 14 şubat 2023.)

(<https://www.getty.edu/art/exhibitions/saints/>. Erişim 08 Ocak 2023.)

(<https://www.stgeorgehermitage.org/modernmiracles.html>. Erişim 17 Nisan 2023.)

(<https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/>. Erişim 16 Mart 2023.)

(<https://www.emedrese.com.tr/blog/hristiyanlik-dininin-tarihsel-gelisimi/>. Erişim 04 Ocak 2023.)

(<https://www.newadvent.org/fathers/04166.htm>. Erişim 17 şubat 2023.)

(https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Orta_%C3%87a%C4%9F&oldid=28889968. Erişim 25 Ocak 2023.)

(<https://orthochristiantools.com/miracles-in-orthodox-christianity/>. Erişim 16 Nisan 2023.)

(https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html. Erişim 22 Mayıs 2023.)

(https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html. Erişim 22 Mayıs 2023.)

(<https://www.papalencyclicals.net/pius09/p9syll.htm>. Erişim 16 Mayıs 2023.)

(<https://www.papalencyclicals.net/the-second-vatican-ecumenical-council>. Erişim 16 Mayıs 2023.)

(https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Hamsin_Yortusu&oldid=27873985. Erişim 28 şubat 2023.)

(<https://catholicreview.org/st-anthony-and-the-eucharist/>. Erişim 17 Nisan 2023.)

(https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html. Erişim 22 Mayıs 2023.)

(<https://www.faithandculture.com/home/2019/11/06/fiery-medicine-st-ephrem-the-syrian-and-the-eucharist>. Erişim 17 Nisan 2023.)

(<https://www.faithandculture.com/home/2019/10/8/st-ignatius-of-antioch-and-the-eucharist>. Erişim 17 Nisan 2023.)

(https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Skolastik_felsefe&oldid=28743820. Erişim 26 Ekim 2022.)

(<https://sourcebooks.fordham.edu/basis/lateran4.asp>. Erişim 29 Mart 2023.)

(https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_en.html. Erişim 22 Mayıs 2023.)

(http://www.therealpresence.org/eucharst/mir/engl_mir.htm. Erişim 18 Nisan 2023.)

(https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20031019_madre-teresa_en.html. Erişim 18 Nisan 2023.)

(<https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Anglikanizm&oldid=29530141>. Erişim 19 Nisan 2023.)

(<https://tr.wikipedia.org/w/index.php?title=Anselmus&oldid=28701401>. Erişim 07 Mart 2023.)

(<https://www.wordonfire.org/articles/st-justin-martyr-on-the-eucharist-and-the-ancient-mass/>. Erişim 17 Nisan 2023.)

(<https://erickybarra.wordpress.com/2018/11/27/the-eucharist-is-the-sacrifice-of-christ-cyprian-of-carthage-258-ad/>. Erişim 17 Nisan 2023.)

(<https://www.uniontheology.org/resources/historical/the-clarity-and-certainty-of-the-word-of-god>. Erişim 20 Ocak 2023.)

(<https://tr.economy-pedia.com/11040297-canon-law>. Erişim 11 şubat 2023)

(<https://www.ortodokslartoplulugu.org/kilise/istavros-guc-anlam-ve-mucizeleri-2/>. Erişim 10 Haziran 2023.)

(<https://tr.pastillainstitute.com/848-papal-bull>. Erişim 14 Ağustos 2023.)

(<https://www.atlasobscura.com/places/chiesa-dei-morti>. Erişim 14 Ağustos 2023.)

(<https://www.catholiceducation.org/en/culture/catholiccontributions/transubstantiation.html>. Erişim 15 Ağustos 2023.)

ÖZER, Aykut, Hristiyanlıkta Mucize Anlayışı, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR

ÖZET

Bu tez mucize kavramının Hristiyanlıktaki yerini ele almaktadır. Tezde Hristiyanlık için bir kavramdan çok daha geniş anlamlara sahip olan mucize kavramının Kutsal Kitap'tan başlayarak günümüze kadarki gelişimi incelenmiştir. Bu tez Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Tezin giriş kısmında mucize kavramının kökeni, Batı ve Doğu literatüründeki tanımları ve Hristiyan kutsal metinlerindeki yeri incelenmiş, sonrasında ise ilk dönem Hristiyan mucize anlayışının ana hatlarını oluşturan havariler dönemi ve patristik dönemin mucizeyle ilgili yönleri ele alınmıştır. Böylece havarilerin mucizeleri ile kilise babalarının ve doktorlarının mucize hakkındaki görüş ve düşünceleri incelenerek, ilk dönem Hristiyan mucize anlayışı ortaya konmuştur.

Tezin birinci bölümünde Ortaçağ teolojisinde mucizenin Hristiyan dünyasında ve Kilise'de 1054'ten reformasyona kadarki gelişimi ele alınmış, teolojik ve siyasi tartışmaların Ortaçağ Hristiyan mucize anlayışının şekillenmesindeki rolü tespit edilmiştir. Sonrasında da papalığın kanon belgelerindeki mucize kararları ile Genel Konsil kararlarındaki mucizeyle ilgili kararlar incelenmiştir. Daha sonra ise Katolik ve Ortodoks Kiliselerinin mucize anlayışları karşılaştırılmıştır.

Tezin ikinci bölümünde Protestan ve Katolik reformlarının mucizeyle ilgili yönleri ele alınmıştır. Daha sonra ise Trent Konsillerindeki mucizeyle ilgili kararlar incelenmiştir.

Tezin üçüncü bölümünde Aydınlanma ile başlayan modernleşme hareketinin modern dönemde Hristiyan mucize anlayışına etkileri tespit edilmiştir. Devamında ise Vatikan Konsillerindeki kararlarda mucizeyle ilgili kararlar incelenmiştir. Sonrasında ise günümüz Hristiyanlığında mucize olgusunun üç büyük mezhep bazında durumu analiz edilmiştir.

ÖZER, Aykut, The Concept of Miracle in Christianity, Ph.D., Advisor: Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR,

ABSTRACT

This thesis deals with the place of the concept of miracle in Christianity. In the thesis, the development of the concept of miracle, which has a much broader meaning than a concept for Christianity, starting from the Bible to the present day, has been examined. This thesis consists of an introduction, three sections and a conclusion.

In the introductory part of the thesis, the origin of the concept of miracle, its definitions in Western and Eastern literature and its place in Christian sacred texts were examined, and then the aspects related to miracle of the apostles period and patristic period, which formed the main outlines of the Christian understanding of miracle in the first period, were discussed. Thus, by examining the miracles of the apostles and the opinions and thoughts of the church fathers and doctors about miracles, the Christian understanding of miracles in the first period was revealed.

In the first part of the thesis, the development of the miracle in medieval theology in the Christian world and the Church from 1054 to the reformation is discussed, and the role of theological and political discussions in shaping the Medieval Christian understanding of the miracle is identified. Afterwards, the decisions on miracles in the canonical documents of the papacy and the decisions on miracles in the decisions of the General Council were examined. Later, the understanding of miracles of the Catholic and Orthodox Churches was compared.

In the second part of the thesis, the aspects of the Protestant and Catholic reforms related to the miracle are discussed. Later, the decisions about the miracle at the Trent Councils were examined.

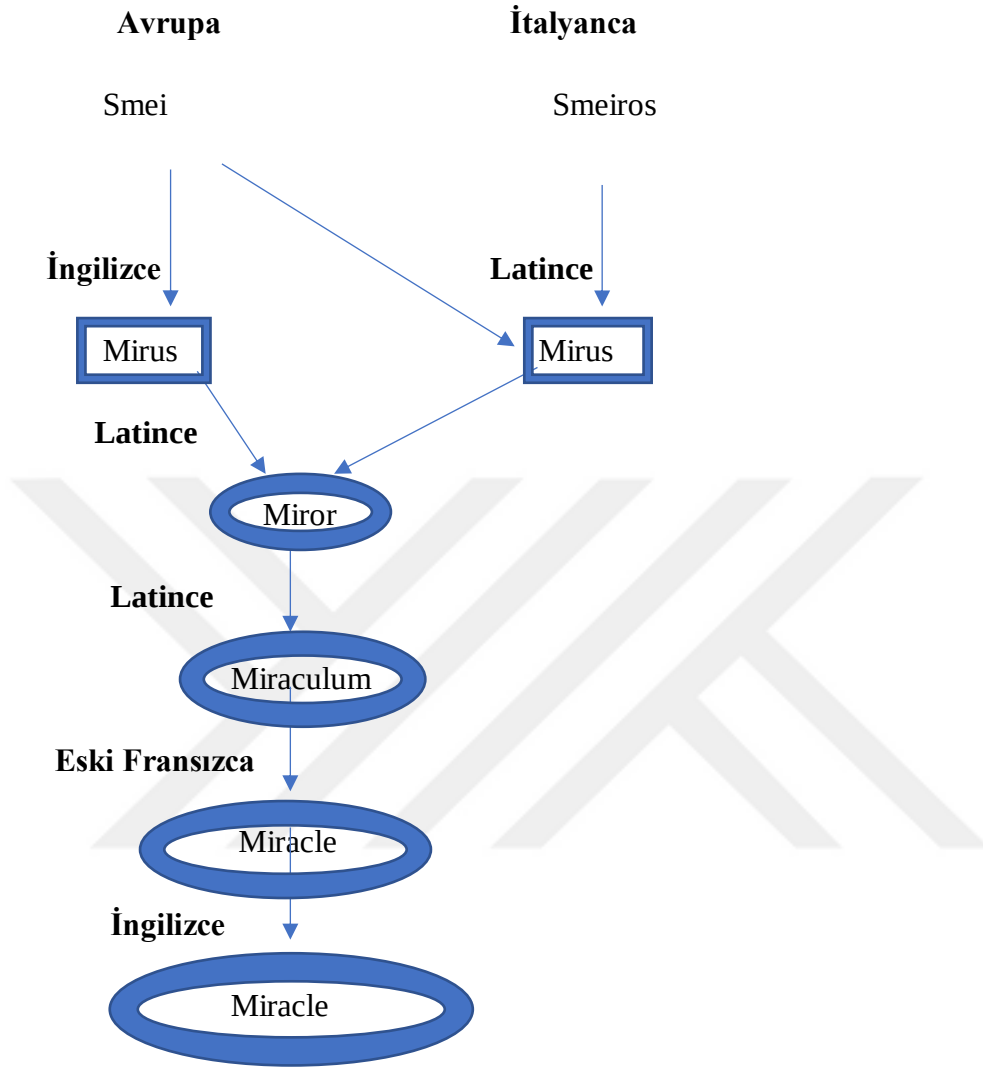
In the third part of the thesis, the effects of the modernization movement that started with the Enlightenment on the Christian understanding of miracles in the modern period have been determined. Subsequently, the decisions related to the miracle were examined in the decisions of the Vatican Councils. Subsequently, the situation of the miracle phenomenon in modern Christianity has been analyzed on the basis of three major denominations.

EKLER

EK-1: Mucizenin çeşitli dillerdeki karşılığı ve sözlük anlamı incelendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Sözlük	Dil	Sözlük Anlam
“ <i>Miraculum</i> ”	Latince	
“ <i>Nes/Mease</i> ”	İbranice	
“ <i>Mirari (kök)</i> ”	İngilizce	<i>Harika, olağanüstü, hayret</i>
“ <i>Miracle</i> ”	İngilizce	<i>verici, şaşırtıcı, müthiş,</i>
“ <i>Miracolo</i> ”	İtalyanca	<i>şahane mükemmel, korkunç</i>
“ <i>Wander</i> ”	Almanca	<i>işler, imkânsız işler.</i>
“ <i>Miracle</i> ”	Fransızca	
“ <i>Milagro</i> ”	İspanyolca	
“ <i>Mû'cize</i> ” (<i>acz-mûciz</i>)	Arapça	“Asla güç yetirilemeyen, kesinlikle aciz bırakan; güçsüz kılan, aciz bırakan, takatsizlik veren iş, harika olay, hızını kesmek, bir şeyin sonu ve arkası, engel olmak, bir şeyden geri kalmak ve öne geçmek.
“ <i>Mucize</i> ”	Türkçe	<i>Harika, garibe, ucube, keramet, tuhaf ve tabiatüstü.</i>

EK-2: Mucize Kavramının Etimolojik Şeması



EK-3: Ayrıca mucize kavramını, kelime kökenleri detaylı bir şekilde incelendiğinde şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Sözlük Giriş	Dil	Tanım
“Smei”	Hint-Avrupa	<i>Bulaştırmak, okşamak, silmek, ovmak</i>
“Smeiros”	İtalyanca	
“Mirus”	İngilizce	
“Mirus”	Latince	<i>Muhteşem, harika, şaşırtıcı, büyüleyici</i>
“Miror”	Latince	<i>(Geçişli) Şaşırdım, hayret ettim, hayran kaldım, hayret ettim, hayret ettim.</i>
“Miraculum”	Latince	<i>Merak, hayret, mucize; harika, tuhaf veya harika bir şey... harikalık.</i>
“Miracle”	Eski Fransızca (842-1400)	<i>Mucize</i>
“Miracle”	İngilizce	<i>(Geçişli) Mucizeyle etkilemek; üzerinde bir mucize yaratmak için. Karşısındaki büyük ihtimallere rağmen galip gelen talihli bir sonuç. Müthiş ve istisnai bir şey örneği. Doğa yasaları tarafından açıklanamaz görünen ve bu nedenle doğa üstü olarak kabul edilen olay</i>

EK-4: Havarilerin Mucizelerine Dair

Elçilerin İşleri Kitabında kayıtlı mucizeler şunlardır:

- “-Luka, İsa'nın diriltilmesinden sonra görünen görünümüne atıfta bulunur (1/3).*
- İlham veren tarihçi, Mesih'in göğe mucizevi yükselişini kaydeder (1/9).*
- Elçilerin İşleri 2'de, Mucizevi rüzgâr, ateş ve dillerde konuşma (yani, havariler tarafından bilinmeyen dillerde konuşma (Pentekos); bkz. 2/6) eşliğinde Kutsal Ruh'un on iki havari üzerine dökülmesini okuyoruz.*
- Havariler tarafından birçok mucize gerçekleştirildi (2/43).*
- Petrus, tapındaki topal adamı iyileştirdi (3/7-11).*
- Tanrı, Petrus'u mucizevi bir depremle yanıtladı (4/31).*
- Ananias ve Sapphira, Rab tarafından öldürüldü (5/5-10).*
- Elçiler tarafından işaretler ve harikalar yapılmaya devam edildi (5/12).*
- Petrus çeşitli şehirlerden birçok kişiyi iyileştirdi (5/12-16).*
- Hapishane kapıları bir melek tarafından açıldı (5/19).*
- Stephen büyük harikalar ve belirtiler yarattı (6/8).*
- Filipus Samiriye'de büyük mucizeler ve belirtiler yaptı (8/6,7,13).*
- Rab Saul'a göründü, ancak Saul, Hananya'nın müjdesinin vaazına yanıt verene kadar kurtulmadı (9/3-9).*
- Hananya, Saul'un körlüğünü iyileştirdi (9/17-18).*
- Petrus Aeneas'ı iyileştirdi (9/32-35).*
- Yafa'da Peter, Dorcus'u ölümden diriltti (9/39-42).*
- Cornelius bir melek gördü. O ve ailesi farklı dillerde konuştu, ancak Petrus tarafından müjdenin vaaz edilmesine karşılık vererek kurtuldu (10/4,46; karş. ayet 48; 11/14).*
- Petrus damdaki görümü gördü ve Rab ile konuştu (10/9-22).*
- Mucizevi bir şekilde bir hapishane kapısı açıldı (12/10).*
- Pavlus Elymus'u kör etti (13/11-12).*
- Pavlus, Iconium'da (14/3,4) mucizeler gerçekleştirdi.*
- Pavlus, Listra'da sakat bir adamı iyileştirdi (14/8-18).*
- Pavlus, kötü ruh tarafından ele geçirilen bir kadını iyileştirdi (16/18).*
- Mucizevi deprem, Filipin hapishanesindeki tüm zincirleri ve kapıları gevşetti (16/26).*
- Efes'te on iki adam farklı dillerde konuşup peygamberlik ettiler (19/6).*
- Pavlus Efes'te başka mucizeler de gerçekleştirdi (19/11,12).*
- Troas'ta Pavlus, Eutychus'u ölümden diriltti (20/8-12).*

-Paul, Melita'daki engerekten etkilenmedi (28/3-6).

-Adada hasta olanları da iyileştirdi (28/8-9).”¹¹⁹¹

Bu mucizeler konularına göre kategorize edildiğinde şu tablo karşımıza çıkmaktadır:

“I. BİREYSEL MUCİZE OLGULAR

A. Ölülerden Canlandırmalar

1. Petrus, öğrenci Tabitha'yı diriltir (9/36-42).
2. Pavlus, genç Eutychus'u yetiştirir (20/9-12).

B. Mucizevi Tedaviler ve Şeytan Çıkarma

1. Peter Tapınak kapısındaki total adamı iyileştirir (3/1-16).
2. Hananya Saul'u körlüğünden kurtarır (9/17-18).
3. Peter felçli Aeneas'ı iyileştirir (9/33-35).
4. Pavlus, Listra'nın total adamını iyileştirir (14/7-9).
5. Pavlus Listra'da taşlandı ve mucizevi bir şekilde iyileşti (14/19).
6. Pavlus, ilahi ruha sahip kızı kovuyor (16/16-18).
7. Paul, Publius'un dizanteri babasını iyileştiriyor (28/ 7-8).

C. Mucizevi Cezalar veya Sıkıntılar

1. Ananias ve Saphira, Petrus'un ayaklarının dibine vurdular (4/5-11).
2. Pavlos Şam yolunda kör oldu (9/9).
3. Hirodes bir melek tarafından aniden öldürüldü (12/239).
4. Pavlus büyücü Elymas'ı geçici olarak kör eder (13/9-129).

D. Doğa veya Kozmik Mucizeler

1. Kudüs'teki Cenacle'da şiddetli rüzgâr (2/2-6).
2. Kudüs'teki meclis binasının sallanması (4/31).
3. Hapishane kapıları Havarilere açılıyor (5/17-25).
4. Philip, Rab'bın Ruhu tarafından kapıldı (8/39).
5. Peter bir melek tarafından hapishaneden kurtarıldı (12/5-11).
6. Zincirler Paul ve Silas'tan düşüyor (16/25-30).
7. Paul engerekleri kolundan sallıyor (28/3-6).

¹¹⁹¹ Jason Jackson, “Miracles in The Book of Acts”, <https://www.christiancourier.com/articles/1197-miracles-in-the-book-of-acts>, Erişim Tarihi: 26/03/2022.

II. KOLEKTİF MUCİZE OLGU

1. Havariler tarafından Yerus alim'de yapılan birçok işaret ve harikalar (2/43).
2. Havariler halk arasında işaretler ve harikalar yaratır (5/12).
3. Peter'in gölgesi sokaklardaki birçok kişiyi iyileştirir (5/15).
4. Yerus alim'in dışından gelen çok sayıda insan iyile iyor (5/16.)
5. Stephen büyük işaretler ve harikalar yaratır (6/8).
6. Philip, Samiriye'de sakat ve ele geçirilmiş hastaları iyile tiriyor (8/6-8. 13)
7. Görevde Pavlus ve Barnabas'ın gerçekleştirdiği mucizeler yolculuk (14/3).
8. Uluslar arasında yapılan büyük belirtiler ve harikalar (15/12).
9. Mucizeler Paul' n dokunduğu nesnelerle çalıştı (19/11-12).
10. Paul, Malta'da kendisine getirilen tüm hastaları iyileştirir (28/9).’’¹¹⁹²

Havarilerin bu mucizelerinin nedenlerini maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:

-Havarilerin mucizeler ger ekle tirmesinin asıl nedeni, Baba Tanrı'yı yüceltmek ve Tanrı'nın Krallı ının bedende yani İsa'da olduğuna işaret etmek.¹¹⁹³

-İsa'nın gerçekte kim olduğunu ve öğretilerini tanımlamak ve O'nun Tanrı'nın oğlu ve Mesih (dünyadaki insanların kurtarıcısı) olduğuna tanıklık etmek.

-Bu mucizelerin, havarilerin başlıca taşıyıcıları olduğu İncil mesajı için dikkat çekici ve büyük yetkilendirme mahiyetine sahip olması.

-Hem havariler hem de İncil,  a ırtıcı işaretler, harikalar ve mucizelerin eksiksiz olarak sağladığı do rulanmaya ihtiyaç duymaktaydı.¹¹⁹⁴

- Havarilerin mucizeleri, İsa'nın tövbe edenlerin ve kendisine inananların günahlarını ba ılayaca ını söyleyen İncil mesajını doğrular nitelikte olması.¹¹⁹⁵

-Bu mucizelerle insanların kalplerine korku salarak mutlak itaatlerini sağlamak.¹¹⁹⁶

-İnsanların imanlarına vesile olmak ve inanların da inançlarını güçlendirmek.

-Tanrı'ya boyun e mek ve ona hayranlık duymak.

-Nefsin kötülüklerinden uzaklaştırmak. (Pavlus, Korintliler'e doğrudan onların pisliklerinden, cinsel ahlaksızlıklarından ve  ehvetli zevklerinden tövbe etmelerini istediğini söyledi.)¹¹⁹⁷

-Kutsal metinlere itaat ve güçlü bir ruhsal yaşam sağlamak.

¹¹⁹² John A. Haddon, The Miracle Narratives in The Acts of The Apostles, *The Catholic Biblical Quarterly*, catholic Biblical Association, V.16, S.3, 1954, s. 304-305.

¹¹⁹³ Bkz. Yuhanna 5/36.

¹¹⁹⁴ Elçilerin İ leri 14/3.

¹¹⁹⁵ Elçileri İ leri 17/30-31.

¹¹⁹⁶ Elçileri İ leri 5/1-11.

¹¹⁹⁷ Bkz. 2. Korintliler 12/21.

EK-5: Petrus ve Pavlus Mucizeleri

-Petrus'un Mucizeleri

1. Havariler, Petrus ile birlikte Kudüs'teki Yahudiler arasında birçok işaret ve harikalar yaptı (2/43).
2. Petrus, Yuhanna'nın eşliğinde tapınak kapısında, doğumundan itibaren topal olan adamı iyileştirir (3/1.).
3. Petrus, Rab'bin Ruhunu cezbettikleri için öldürülen Ananias ve Saphira'yı azarlar (5/1.).
4. Petrus ve öğrencilerin Tanrı'dan güç için dua ettikleri Yerusolim'deki bina sarsıldı (4/31).
5. Petrus Tanrı'nın gücüyle o kadar doludur ki, gölgesi bile üzerine düştüğü hastaları iyileştirmeye yeter (5/15).
6. Lydda'da Petrus, sekiz yıldır yatalak olan felçli Aeneas'ı aniden iyileştiriyor (9/55).
7. Yafa'da Petrus, kendisini hayır işlerine adanmış olan Tabitha adlı kadını hayata döndürür (9/36).
8. Petrus'un zincirleri çıkarılır ve bir melek vasıtasıyla Kudüs'teki hapisaneden kurtarılır (12/5).

-Pavlus'un Mucizeleri

- 1 Pavlus ve Barnabas tarafından Küçük Asya'daki Yahudi olmayanlar arasında birçok işaret ve harikalar yapıldı (14/3).
- 2 Pavlus, Listra'da Barnabas'ın eşliğinde, doğumundan itibaren topal olan adamı iyileştirir (14/7).
- 3 Pavlus, Rab'bin doğru yollarını çarpıttığı için aniden kör olan büyücü Elymas'ı azarlar (13/8).
- 4 Pavlus ve Silas'ın dua edip Tanrı'yı övdükleri Filipi'deki hapisane binası sarsıldı (16/25).
- 5 Pavlus mucizeler yaratmada o kadar etkilidir ki, vücudundan hastalara mendil ve önlükler bile taşınır ve hastalıklar onları terk eder (19/12).
- 6 Malta'da, Pavlus aniden ev sahibi Publius'un babasının ateş ve dizanteri hastalığını tedavi eder (28/7).
- 7 Troas'ta Pavlus, üçüncü kattan düşen genç Eutychus'u hayata döndürür (20/9).
- 8 Pavlus'un zincirleri, Philippi'deki hapisanede aniden gevşedi (16/25).

EK-6: Hristiyan Genel Konsilleri Listesi

(<https://www.papalencyclicals.net/>) adresinden alınmıştır.

1. The First General Council of Nicaea, 325 A.D.
2. The First General Council of Constantinople, 381 A.D.
3. The General Council of Ephesus, 431. A.D.
4. The General Council of Chalcedon, 451 A.D.
5. The Second General Council of Constantinople, 553 A.D.
6. The Third General Council of Constantinople, 680-681. NAME.
7. The Second General Council of Nicaea, 787 A.D.
8. The Fourth General Council of Constantinople, 869-70 A.D.
9. The First General Council of the Lateran, 1123 A.D.
10. The Second General Council of the Lateran, 1139 A.D.
11. The Third General Council of the Lateran, 1179 A.D.
- 12. The Fourth General Council of the Lateran, 1215 A.D.**
13. The First General Council of Lyons, 1245 A.D.
14. The Second General Council of Lyons, 1274 A.D.
15. The General Council of Vienne, 1311-12 A.D.
16. The General Council of Constance, 1414-18 A.D.
- 17. The General Council of Basel-Ferrara-Florence, 1431-45 A.D.**
18. The Fifth General Council of the Lateran, 1512-17 A.D.
- 19. The General Council of Trent, 1545-63 A.D.**
- 20. The First General Council of the Vatican, 1869-70 A.D.**
- 21. Vatican II -1962-1965 A.D.**

EK-7: Katolik Kilisesi'nde Stigmata Sahibi Aziz, Azize ve Kutsanmışların Listesi

(<https://www.newadvent.org/cathen/14294b.htm>) adresinden alınmıştır.

1. St. Francis of Assisi (1181-1226);
2. St. Lutgarde (1182-1246), a Cistercian;
3. St. Margaret of Cortona (1247-97);
4. St. Gertrude (1256-1302), a Benedictine;
5. St. Clare of Montefalco (1268-1308), an Augustinian;
6. Bl. Angela of Foligno (d. 1309), Franciscan tertiary;
7. St. Catherine of Siena (1347-80), Dominican tertiary;
8. St. Lidwine (1380-1433);
9. St. Frances of Rome (1384-1440);
10. St. Colette (1380-1447), Franciscan;
11. St. Rita of Cassia (1386-1456), Augustinian;
12. Bl. Osanna of Mantua (1499-1505), Dominican tertiary;
13. St. Catherine of Genoa (1447-1510), Franciscan tertiary;
14. Bl. Baptista Varani (1458-1524), Poor Clare;
15. Bl. Lucy of Narni (1476-1547), Dominican tertiary;
16. Bl. Catherine of Racconigi (1486-1547), Dominican;
17. St. John of God (1495-1550), founder of the Order of Charity;
18. St. Catherine de' Ricci (1522-89), Dominican;
19. St. Mary Magdalene de' Pazzi (1566-1607), Carmelite;
20. Bl. Marie de l'Incarnation (1566-1618), Carmelite;
21. Bl. Mary Anne of Jesus (1557-1620), Franciscan tertiary;
22. Bl. Carlo of Sezze (d. 1670), Franciscan;
23. Blessed Margaret Mary Alacoque (1647-90), Visitandine (Yalnızca dikenli tacı olan);
24. St. Veronica Giuliani (1600-1727), Capuchiness;
25. St. Mary Frances of the Five Wounds (1715-91), Franciscan tertiary.

19. Yüzyılda yirmi stigmata vardır; en meşhurları ise şunlardır;

1. Catherine Emmerich (1774-1824), Augustinian;
2. Elizabeth Canori Mora (1774-1825), Trinitarian tertiary;
3. Anna Maria Taïgi (1769-1837);
4. Maria Dominica Lazzari (1815-48);
5. Marie de Moerl (1812-68) and Louise Lateau (1850-83), Franciscan tertiaries.

EK-8: I. Vatikan Konsili Belgeleri (Papa IX. Pius)

(https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/index.htm) adresinden alınmıştır.

Yasalar	Tarihler
Dogmatik Yasa <i>Dei Filius</i>	(24 Nisan 1870)
Dogmatik Yasa <i>Pastor Aeternus</i>	(18 Temmuz 1870)

EK-9: II. Vatikan Konsili Belgeleri (Papa VI. Paul)

(https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm) adresinden alınmıştır.

Yasalar	Tarihler
Sacrosanctum Concilium	(4 Aralık 1963)
Lumen Gentium	(21 Kasım 1964)
Dei Verbum	(18 Kasım 1965)
Gaudium et Spes	(7 Aralık 1965)
Bildiriler	
<u>Gravissimum Educationis</u>	(28 Ekim 1965)
<u>Nostra Aetate</u>	(28 Ekim 1965)
<u>Dignitatis Humanae</u>	(7 Aralık 1965)
Kararnameler	
Inter Mirifica	(4 Aralık 1963)
Orientalium Ecclesiarum	(21 Kasım 1964)
Optatam Totius	(28 Ekim 1965)
Perfectae Caritatis	(28 Ekim 1965)
Christus Dominus	(28 Ekim 1965)
Apostolicam Actuositatem	(18 Kasım 196)
Presbyterorum Ordinis	(7 Aralık 1965)
Ad Gentes	
Unitatis Redintegratio	

EK-10: Hristiyan Mucize Anlayışının Dönemsel Gelişim ve Değişim Tablosu

DÖNEMLER	MUCİZE TANIMI	MUCİZELER	MÜCADELE	REFLEKS
İlk Dönem (İsa'nın Doğumu-5. yy.)	(Soru: Mucizenin ne olduğu) 1. <i>İsa Mesih'in Mesihliğinin ve tanrılığının kanıtıdır.</i> 2. <i>Havarilerin İsa'nın Mesihliğini ispat etmek için gerçekleştirdikleri, insanlar üzerinde merak uyandıran ve İsa Mesih tarafından görevlendirildiklerini kanıtlayan olağanüstü işaretler</i> Kilise babalarının tanımı: Tanrı'nın gücünün insanlar üzerindeki etkisini gösteren ve onların Tanrı'nın varlığına ve bu gücüne inanmasına yardımcı olan işaretlerdir. (Havariler ve Patristik Teoloji)	Geleneksel Hristiyan Mucizeleri: İsa Mesih'in ve Havarilerinin mucizeleri. Pagan Kültü Mucizeleri: Asklepios ve Artemios'un mucizeleri.	Paganlar: Asklepios Kültü	Savunmacı yaklaşım: İsa Mesih'in ve mucizelerinin üstünlüğü.

Ortaçağ (5. ve 16. yüzyıl)	(Soru: Mucizenin nasıl olduğu) <i>Tanrı'nın doğrudan müdahalesi şeklinde, doğa yasalarının üstünde gerçekleşen doğaüstü bir güç.</i> (Skolastik Teoloji)	İsa Mesih ve havarilerinin mucizeleri +Azizler Kültü mucizesi.	Paganlar (+Yahudilik ve İslam), İlk reformistler (Wycliffe, Hus gibi.) Azizler kültürünün kilise uydurması olduğu düşüncesi.	Savunmacı yaklaşım: Kanonlaştırma Politikaları + IV. Lateran Konsili Kararları ile resmîyet girişimleri. Böylece mucize öğretileri sistematik bir zemine oturtulmuş ve azizler kültürü resmîyet kazanmıştır.
Reformasyon (16. ve 17. yüzyıl)	<i>Roma Katolik Kilisesi'nin mucize tanımı: Tanrı'nın varlığının bir işareti ve insanları kurtarma aracı” ve “ruhban sınıf ile devam eden olağanüstü olaylar. Reformistlerin mucize tanımı: İsa Mesih ve Havariler dönemiyle sınırlı olarak günümüzde gerçekleşmesi mümkün olmayan olaylar.</i> (Reform Teolojisi)	Azizler Kültü + Diğer Kilise Mucize iddiaları.	Protestanlar. İsa Mesih mucizelerinin tarihsel gerçekliğini kabul ederek mucizeyi o dönemle sınırlandırmakta ve Katolik Kilisesi'nin mucize iddialarını (azizler kültürü) reddetmektedirler.	Tepkisel ve dışlamacı yaklaşım. Trent Konsili. Böylece Katolik mucize anlayışı pekiştirilmiş ve tam resmîyet kazanmıştır.

Modern Dönem (18. ve 20. yüzyıl ve sonrası)	(Soru: mucizenin imkânı ve açıklanabilirliği) <i>Roma Katolik Kilisesi'nin Tanımı: Tanrı'nın doğrudan müdahalesi veya doğaüstü güçlerin ortaya çıkması.</i> <i>Aydınlanmacı Düşünürlerin Tanımı: Genel olarak doğa yasalarına aykırı olan ve bilimsel olarak açıklanamayan olaylar.</i> <i>Analitik Düşünürlerin Tanımı: Dinsel ve bilimsel niteliğe sahip olaylar.</i> (Rasyonalizm-Pozitivizm-Kuantum-Fundamentalizm-Yeniçağ Hareketleri)	Genel Kilise mucizeleri Evanjelik Gruplara göre dua ritüeli sonucunda meydana gelen birtakım olağanüstülükler.	Aydınlanmacı düşünürler (deistler, ateistler vb.) Mucizeler, doğa yasalarının ihlali olarak görülmektedir. Tanrı'nın müdahalesinin bir işareti olarak kabul edilen Katolik mucize anlayışı reddedilmektedir.	Korumacı-Uzlaşmacı-Kontrollü yaklaşım. I. ve II. Vatikan Konsilleri. Kilise'nin mucize öğretileri sağlamlaştırılmıştır. Kontrollü modernleşme ile Kilise çağa ayak uydurma izlenimi vermiştir. Protestan Kilisesi'nin Bampton Konferansı sonucunda mucizenin tarihsel gerçekliğini kabul eden ve günümüzde imkânsız olduğunu savunan muhafakâr anlayış ile mucizeleri tamamen reddeden liberal anlayış şeklinde iki tür Protestan anlayış ortaya çıkmıştır.