



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## Mi'rac Olayı, İmkânı ve Keyfiyeti

### The Event of *Mi'raj*, Its Possibility and Nature

Hayati AYDIN\*

**Öz:** Mi'rac, keyfiyetinde görüş ayrılıkları olsa da gerçekleştiğine dair ümmetin üzerinde icma ettiği bir yolculuktur. Erken dönem tarih, tefsir ve hadis kaynaklarının birçoğunda nakledilen Mi'rac olayı ile ilgili rivayetlerde bazı farklılıklar olsa da hepsi olayın sübutuna delalet etmektedir. Mi'rac'ın inkârı, kaynaklarda olayla ilgili büyük bir yekûn teşkil eden sahih hadislerin inkârı anlamına gelir ki bu doğru olmayan bir tavidir. Klasik ulemanın geneli Mi'rac'ın ruh-beden bütünlüğü içinde uyanık olarak gerçekleştiği kanaatindedir. Bazı âlimler ruh-beden bütünlüğü içinde gerçekleştiği kanaatine sahip olmakla birlikte Mi'rac'ı misâl âleminde gerçekleşen bir olay olarak görürler. Buna göre Mi'rac fizik ötesi, Hazîretü'l-Kuds'e (İlahi Alan'a) götüren, içinde zamanın açılım kazandığı (Bast-ı zaman) bir yolculuktur. Şah Veliyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) Mi'rac'ı temessül olarak nitelemesi makul yorumlardan biridir. Buna göre Mi'rac misâl âlemi denilen, gayb ile fiziki âlem arasında berzah boyutunda gerçekleşmiş bir olaydır. Bu âlemdeki varlık ve olayların, yolculuk esnasında karşılaşılan durumların bir yorumu olduğuna inanılır. (İnsan türünün bir ferdi olarak) Âdem'in yeryüzüne inmesinden önceki hâli, ilahi emir gereğince meleklerin ona secde etmesi ve Şeytan'ın buna muhalefet etmesi olayı ile Musa-salih kul buluşmasının da şart ve nitelik yönüyle böyle bir olaya benzerliğinin olduğu söylenebilir. Mi'rac, Belkıs tahtının göz açıp kapayacak süratte Süleyman'ın meclisine gelmesi gibi hızla gelişen ve harikalar içeren bir olaydır. İslam kültüründe abdallara (ebdallara) izafe edilen tayy-ı mekân ile ilgili rivayetlerin nispeten Mi'rac tarzı olaylar olduğuna, Mi'rac mucizesinin ümmete bu şekilde sirayet ettiğine inanılır. Diğer peygamberler, İslam evliyası ve aksiyon sahibi ulemanın yaşamlarında küçük olsa da henüz ilmin test edemediği nadir anılar olabilir. Allah Resûlü'nün ileride ümmetinin fethedeceği yerleri görüp söylemesi veya Medine'deki mescitte bazı sahâbîlerinin Müte Savaş'ında şehit olmalarını gözyaşlarıyla aktarması ilimle izah edilemeyen böylesine nadir olayların gerçekleşebileceğini gösterir. Yine Allah Resûlü'nün kıyametten önce İslam toplumunda çeşitli dinî ve siyasi nedenlerden dolayı ortaya çıkacak sosyal kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi ümmeti kaosa sürükleyecek, bütünlüğünü bozacak yıkıcı faaliyetleri dile getirdiği ve bunları nitelediği fiten hadisleri bu kabul olaylardandır.

Mutasavvıflar insan-ı kâmilin yükselişi kabul ettikleri Mi'rac'ın başlangıcında Allah Resûlü'nün şerh-i sadrını (göğsünün açılmasını) tasavvufta bir boyut olarak görürler. Seyr-i sülûk yolunda bir mürit bu boyuta ulaştığında onun kalbinin metafizik âleme açılacağını ve lahuti manaları ve ilahi hakikatleri müşahade edeceğini söylerler.

Cebraîl'in Allah Resûlü'nün göğsünü yardıktan sonra onu zemzemle üç sefer yıkayıp sonra hikmet ve iman ile doldurmasını İslam uleması namazın bu gecede farz kılınacağı anlamıyla yorumlamışlardır. Çünkü namaz iç ve dış temizliği gerektirir. Cebraîl'in

\* Prof. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, aydinhayati@yyu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7652-6434

yıkama işlemini üç sefer tekrarlaması abdestte uzuvların üç sefer yıkanmasına benzerlik göstermesi de dikkat çekicidir.

Allah Resûlü'nün gökleri tabaka tabaka aşması, menzil menzil Rahman'a yükselişini, o menzillerdeki meleklerin, o katmanlara ulaşan ehlullahın hâllerini ve onlarda Allah'ın vahiy ettiği tedbirine, oradaki toplulukların tartışmalarına vakıf olmasını sağlamaya yöneliktir. Müsaade (gidip-gelme) diliyle namazın farz kılınması, onun sevap yönüyle eli olduğunu, sonra Allah'ın bu konudaki muradını tedrici olarak izah etmesi ve sıkıntının dinde def edildiğinin, nimetin tamamlandığının bilinmesine yöneliktir. Namazla ilgili bu anlamın Hz. Musâ'ya atıfla şekillenmesi, onun peygamberler içinde ümmet ile iç içe olması ve ümmet siyasetini iyi bilmesinden dolayıdır.

Muhammed Hamidullah (ö. 2002) ve Horovitz'in (ö. 2020) Kur'an'ın Filistin toprakları için "edna'l-ard (en yakın yer)" olarak nitelemesine bağlı olarak Kudüs'teki Aelia (İlyâ) Mescidi için el-Mescidü'l-Aksâ tabirini kullanamayacağını, bunun gökte meleklerin tavaf ettikleri bir mescit olduğunu söylemeleri zayıf bir yorumdur. O günün şartlarında Mekke'de Mescid-i Aksâ'nın ötesinde bir mescidin olmaması nedeniyle bunun bir izafi niteleme olduğu ortadadır. Bundan dolayı herhangi bir çelişki söz konusu değildir.

Oryantalistler ise genellikle Mi'rac'ı inkâr etmişlerdir. Bunlardan Heribert Busse ve Schrieke el-Mescidü'l-Aksâ tabirinin sonraki eserlerde ortaya çıkıp Kudüs'teki mescit olarak yorumlandığını belirtmeleri ve Halife Abdülmelik b. Mervân (hs. 65-86/685-705) zamanında Abdullah b. ez-Zübeyr'in (hs. 65-73/685-692) hâkim olduğu Mekke'ye karşı Kudüs'ü şerefli göstermek, ehemmiyet kazandırmak isteyen siyasetlerinin bir sonucu olduğunu söylemeleri Müslümanları art niyetli gösterme çabasından başkası değildir. İslam'ın erken döneminde Kudüs'teki mescit için hadislerde ve İslami kaynaklarda el-Mescidü'l-Aksâ tabirinin kullanılması ve bir dönem kible olmasından dolayı doğru değildir. Bu bağlamda oryantalistlerin en çok dillendirdikleri "Harap olan bir mabette nasıl namaz kılınır?" iddiası ise şöyle cevaplanabilir: Müslümanlara hicretten hemen sonra on altı ay boyunca kible görevi yapmış olan Beytülmakdis kible görevini ifa ettiği tarihte de yıkık bir hâldeydi. O hâlde yıkık olsa da bulunduğu alan kible görevini yapmış ve Mi'rac olayı da bu alandan başlamıştır. Realitede kutsiyet yapının değil, mekânındır. Yapının yıkılması mekânın kutsiyetinden bir şey eksiltmez. Nitekim Müslümanlar da buna böyle inandıkları için erken dönemde (65-72/685-691) Kübbetü's-Sahre'yi yükseleşin gerçekleştiği alanda inşa etmişlerdir. Müslüman akademisyenlerin Mi'rac'ı inkâr etmelerinde büyük oranda oryantalistler etkili olmuştur. İbn Kesir'in kaynakların içerdiği rivayetleri kritiğe tabi tutarak kırk sekiz sahih rivayeti tespit etmesi de olayın gerçekleşmesinden tereddüt edilmemesinin lazım geldiğini ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mi'rac, el-Mescidü'l-Harâm, el-Mescidü'l-Aksâ, Sidretü'l-Müntehâ.

**Abstract:** Although there are some differences of opinion about the realization of *Mi'raj* the Islamic Ummah agrees about the realization of this quintessential divine occurrence. Although there are some differences in the narrations about the *Mi'raj* event, which are reported in much of history, the *tafsir* literature, and hadith sources, they all point to the confirmation of the event. The denial of *Mi'raj* means the denial of the sound hadiths that constitute a great deal about the event found in the sources. The idea that many of the classical scholars and commentators adopt about the realization of the *Mi'raj* incident is the one emphasizing the soul-body togetherness, which is the most accepted opinion. It is noteworthy that some scholars regarded *Mi'raj* as an event in the world of image (*mithâl*). According to this, *Mi'raj* is a journey to *Ḥaẓīrat al-Quds* (divine realm). Shâh Walî Allâh al-Dihlawî's (d. 1176/1762) characterization of *Mi'raj* as representative

(*tamathul*) is one of the reasonable interpretations. According to this, *Mi'raj* is an event that took place in the *mithâl* realm, meaning a place between the unseen and the physical realm in the dimension of the isthmus (*barzakh*). It is believed that the interpretation of the events encountered during the journey is necessary as assets and that the events appear as symbols in the exemplary world. It can be said that the event of Adam's creation (as a member of the human species) in paradise, the event that angels prostrated to him in accordance with the divine command and Satan opposed it, and the meeting with Moses and other righteous servants are similar to such an event in terms of conditions and qualities. *Mi'raj*, in the same way, that the throne of Bîlqîs comes to the assembly of Solomon in the blink of an eye, is an event that develops rapidly and contains radiance. As a matter of fact, in Islamic culture, the news about the shifting of Abdâl, from place to place, is a *Mi'raj*-style of event, and it is believed that the miracle of *Mi'raj* was inherited by the ummah in this way. There may be rare memories in the lives of other prophets, Islamic saints, and action-minded scholars that science has yet to test. It must be admitted that the Messenger of Allâh (pbuh) saw such rare events that cannot be explained by science such as speaking of the places that his ummah would conquer in the future, or that with tears some of his companions in the mosque in Medina were martyred in the battle of Mu'tah. Again, the *fitan* hadiths, in which the Messenger of Allâh (pbuh) mentioned and described the destructive activities that would lead to chaos and disrupt the unity of the ummah, such as social turmoil, anarchy, and civil war that will arise in Islamic society due to various religious and political reasons, are among such events.

Sufis say that they see the splitting up of the Prophet's chest and the washing process of his heart, which is the beginning stage of *Mi'raj*, as a dimension of Sufism, and this dimension of the prophet is the perfect form of man. According to this, when a disciple reaches this dimension on the way of *Sayr-u Sulûk*, they say that his heart will open up to the metaphysical realm and see the divine meanings and truths.

In the *Mi'raj* event, Islamic scholars interpreted the fact that Gabriel, who had split open the chest of the Messenger of Allâh (pbuh), washed it three times with Zamzam, and filled it with wisdom and faith ended the journey with the fact that the five times prayer on Muslims became obligatory at this night. This is because prayer necessitates both inner and outer cleanliness. Therefore, it is very noteworthy that Gabriel washed the split chest three times, which establishes the similarity to three times washing in the ablution of the outer organs.

The fact that the Messenger of Allâh (pbuh) passed the heavens layer by layer is maintained to have been done so that he could be provided with the information of his ascension to the Most Compassionate step by step. Moreover, so that he would be able to observe the angels of those destinations, the situation of the people whom Allâh loves and who attained those destinations, and be able to learn Allâh's revelation to them through conversing with them. The fact that five times of prayer a day became obligatory on this journey, that it is fifty times in terms of goodness, that Allâh explained His intention gradually, that the obstacles were defeated, and that Allâh completed His blessing on humanity, are all very well known through the transmission of this journey. In fact, the meaning of the ritual prayer is based on the conversation between Prophet Muḥammad and Prophet Moses, and due to this fact, Moses is intertwined with the ummah in both the belief in the prophets and Islamic legislation.

It is unclear whether Muhammad Hamidullah and Horovitz, depending on the Qur'an's characterization of "*adna'l-arḍ* (the nearest place)" for the Palestinian lands agree that the term "al-Masjid al-Aqṣâ" in the Qur'an does correspond with al-Masjid al-Aqṣâ in

Jerusalem mentioned as the *masjid* of Iliya; meaning that it is the *masjid* which is circumambulated by the angels in heavens. This is because there was no mosque beyond the al-Masjid al-Aqsā in the Meccan period, and it is may have been a relative characterization. Therefore, there is no contradiction to be found in the tradition.

Orientalists, on the other hand, generally went to the point of denying the *Mi'rāj*. Among them, Heribert Busse and Schrieke stated that the term al-Masjid al-Aqsā appeared in later works and was interpreted later as the mosque in Jerusalem. Supposedly, this was carried out during the reign of the Umayyads (Caliph 'Abd al-Malik b. Marwān), which is a result of their war policies to show Jerusalem as a highly honored place and gain importance against Mecca, which at that time during the civil war was under 'Abd Allāh b. Zubayr. However, this historical interpretation is nothing but an effort to show the Muslims as biased and conspiratorial. This is wholly incorrect since the term al-Masjid al-Aqsā is found to have been used in the hadiths and Islamic sources for the mosque in Jerusalem in the early period of Islam and it was without a doubt used by the earliest Muslims as the first *qibla*. In this context, when it comes to the claim of how could someone have prayed in a ruined temple, which orientalists are most vocal about, the following could be argued: *Bayt al-Maqdis*, which served as the *qibla* for the early Muslims for sixteen months immediately after the Migration, was in a ruined state even at that time. So, even though it was in a ruined state, the area where it was located served as the *qibla*, and the *Mi'rāj* event, meaning the ascension to the heavens, commenced from this area. Clearly, holiness or sacredness is not based upon any building but literally the space the building occupies. The demolition of the building does not diminish the sanctity of the place. As a matter of fact, Muslims demonstrated this notion when they built the *Qubbat aṣ-Ṣakhra* (685-691) in the area where the ascension took place in the early period. Therefore, it can be argued that there is an influence of orientalists on the Muslim academics regarding the denial of *Mi'rāj*. The fact that Ibn Kathīr criticizes the narrations contained in the sources and identifies forty-eight authentic narrations reveals that it is essential not to doubt the reality of this event.

**Keywords:** *Tafsīr*, *Mi'rāj*, *al-Masjid al-Ḥarām*, al-Masjid al-Aqsā, al-Sidrah al-Muntahā.

## Giriş

Mi'rac, hakkında birçok rivayet olması ve geniş bir literatürde yer almasına rağmen Kur'an'da açık bir nassın bulunmaması nedeniyle çokça tartışılan bir olaydır. İslam düşüncesinin oluşumunda önemli role sahip kaynaklarda yer alan bu olayı inkâr etmek, onlara duyulan güveni sarsacağından Mi'rac olayının mahiyetini tespit etmek oldukça önemlidir. Bu yapılırken de ilk önce hakkındaki tartışmaları vermek, ardından hadis kaynaklarında ana hatlarıyla Mi'rac olayının panoramasını çıkarmak ve onu, tarih, tefsir ve tasavvuf bağlamında tartışmak, varsa başka olaylarla benzerliğini tespit ederek imkân ve keyfiyetini irdelemek gerekir.

Genellikle oryantalistler Mi'rac'ın Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilişkili yönüyle ilgilenmiş ve olaya şüpheli yaklaşarak olayın uydurma olduğunu iddia etmişlerdir. Heribert Busse'ye göre İslam'ın ilk yıllarında Kudüs Müslümanlar için özel önem taşıyan bir şehir değildi ve şehri İslam'ın en kutsal mekânlarından biri yapan, inançtan ziyade sonraki yıllarda siyasetin önyak olduğu yorumlardır.<sup>1</sup> Bu bağlamda ona göre Mi'rac uydurma bir olaydır ve Hz. Muhammed'in yolculuğu ve onun Kudüs'te namaz kılıp oradan göğe yükselmesinin hedefi Müslümanların kutsal yerlerine Kudüs'ü de dâhil etmektir.<sup>2</sup> Bep Schrieke (ö. 1945) de olayın uydurma olduğunu söyleyip bunun Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (hs. 65-86/685-705) iktidarı altındaki Kudüs'ün Abdullah b. ez-Zübeyr'in (hs. 65-73/685-692) hâkim olduğu Mekke'ye karşı şerefli gösterme çabasının bir sonucu olduğunu savunmuştur.<sup>3</sup>

Sam Shamoun'a göreyse Mescid-i Aksâ'nın komutan Titus ve Romalı askerleri tarafından MS 70 tarihinde yerle bir edilmiştir ve bu nedenle İsrâ suresinin 1. ayetinin işaret ettiği Muhammed'in yolculuğunun böyle bir mekâna yapılması imkânsızdır. Mescid-i Aksâ'yla ilgili bu sözde gece yolculuğunun erken dönem kaynaklarında yer almadığını ileri süren yazar Mi'rac'ın uydurma bir olay olduğunu ispata çalışmıştır.<sup>4</sup> Misyonerlik faaliyetlerinin yapıldığı bir sitede de Mi'rac'ın Arta Viraf adında efsanevi bir aziz rahibin göğe yükselişiyle ilgili Zerdüş'te efsanesiyle çarpıcı bir benzerlik taşıdığı, bunun Erdeşîr'in (Ardeşîr) saltanatı sırasında yazılan *Ardâ Wîrâz Nâmag* başlıklı eski bir Pehlevi kitabında dile getirildiği, benzer hikâyelerin Sanskritçe şiirlerde ve İbrahim'in cennete yükseldiğini iddia eden ona ait ahitte de yer aldığı söylenmiştir.<sup>5</sup>

Mi'rac, sahâbe ve Müslüman ilim adamları arasında da ihtilafli bir konudur. Keyfiyetiyle ilgili çoğunun görüşlerine sahip olmasak da onlarca sahâbînin bu olayı nakletmesi<sup>6</sup>

1 Busse, "The Sanctity of Jerusalem in Islam, Judaism", s. 441-68.

2 Busse, "Jerusalem in the story of Muhammad's Night Journey and ascension", s. 39-41.

3 Schrieke, "İsrâ", s. 1126.

4 <https://www.answering-islam.org/Shamoun/nightjourney.htm> (erişim: 10.10.2021). Ayrıca bk. <https://3lotus.com/en/Islam/Quran-Not-a-Miracle.htm> (erişim: 10.10.2021)

5 <https://3lotus.com/en/Islam/Quran-Not-a-Miracle.htm> (erişim: 10.10.2021).

6 Muhammed Hamidullah bazı kaynaklara dayanarak Mi'rac'la ilgili bilgi veren sahâbî sayısının 45 olduğunu söylemiştir (*İslam Peygamberi*, I, 143).

ashâb arasında Mi'rac olayının fiilî olarak gerçekleştiğinin genelde kabul edildiğini gösterir. Hz. Âişe (ö. 58/678) ve Muâviye'ye (ö. 60/680) göreyse Mi'rac ruhsal bir olaydır. İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) Mi'rac'ı ruhsal bir olay mütalaa etmiş, Muhammed Hamidullah (ö. 2002) (daha çok) bir rüya olduğu eğilimini göstermiştir. Oryantalist Horovitz'le (ö. 1931) paralel<sup>7</sup> ifadeleri kullanarak Kur'an'ın Rûm suresinde Filistin'den "ed-na'l-ard" olarak bahsetmesine karşılık oradaki bir mescit için nasıl "el-Mescidü'l-Aksâ" diyebileceğini sorgulamıştır. O, bu ifadeyle muhtemelen yedinci kat göğün en yüksek noktasında, meleklerin Allah'a hamd ve sena ettikleri yerin (*el-beytü'l-ma'mûr*) kastedildiğini ifade eder.<sup>8</sup> Muhammed Esed (ö. 1992) ise Mi'rac'ı bir ruh çekilmesi (ruhun geçici olarak bedenden kopması) olarak görür. Muhammed Mütevelli eş-Şarâvî (ö. 1998) ise Mi'rac'ın ruh-beden bütünlüğü içinde ve uyanık bir hâlde gerçekleştiğini söyleyerek konuyu itikat bağlamına çeker ve bu yüzden İsrâ'yı inkâr edeni kâfir, Mi'rac'ı inkâr edeni de fasık olarak niteler. Zira ona göre İsrâ'yı inkâr eden açık nassı, Mi'rac'ı inkâr eden ise naslardaki dolaylı (*iltizamî*) delaleti inkâr etmektedir.<sup>9</sup>

Konu hakkındaki akademik çalışmaların da ortak bir zeminde buluşmadığı söylenebilir. Bazı tezlerde Mi'rac ile ilgili hadislerin sahih olduğu, bunları reddetmenin hiçbir gerekçesinin olamayacağı ifade edilmişken<sup>10</sup> bazılarında rivayetlerin çoğunun problemlili ve uydurma olduğu, isnâd ve metin açısından sağlam görülen rivayetlerdeki ihtilaf sebebiyle ortak paydada bir metin inşa etmenin mümkün olmadığı belirtilmiştir. Namazın Mi'rac olayından çok önce farz olduğunu bildiren onlarca ayet olmasına rağmen ilk olarak Mi'rac'da farz olduğunun anlatılmaya çalışıldığı ve Mi'rac rivayetlerinde Kur'an'a, tarihî gerçeklere ve akla aykırı pek çok durumla karşılaştığı söylenmiştir.<sup>11</sup> Yine bazı çalışmalarda Mi'rac'la ilgili hadislerin inandırıcılıktan uzak ve uydurma olduğu, özellikle Sünnî kaynaklarda Hz. Musa'nın isminin bu olaya dâhil edildiği ve onun Hz. Muhammed'le üstünlük yarışına sokulduğu, Sünnî âlimlerin kendi peygamberlerini üstün göstermeye çalıştıkları belirtilmiştir.<sup>12</sup>

Ayrıca erken kaynaklardaki rivayetler bir bütün olarak ele alındığında İsrâ ve Mi'rac'ın birbirleriyle irtibatını ortaya koyan hiçbir ipucunun olmadığı iddia edilmiştir. Nitekim erken dönem kaynaklarda sadece İsrâ hadisesine ilişkin sınırlı anlatılar bulunurken Mi'rac olayına ait rivayetlerin sonraki yıllardan itibaren kaynaklara girmeye başladığı ve dolayısıyla bu iki olayın irtibatsız olduğu ifade edilmiştir. Örneğin İsrâ olayı Mekke döneminin sonlarında vuku bulmuşken Mi'rac'a dair anlatılar onun risaletin ilk yıllarına ait rüya olduğunu gösterir. Ancak gelenek bu iki ayrı hadiseyi birbirleriyle ilişkilendirmiş ve Müslümanlar arasında bu hadiselerin birbirlerini tamamlayan olaylar olduğuna dair ön kabul neredeyse bir inanca

7 Horovitz, "Mirac", s. 344.

8 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 150.

9 Şarâvî, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, s. 43.

10 Tatlı, *Kütüb-i Sittede İsrâ ve Mi'rac Hadisleri*, s. 212.

11 Molu, *Mi'rac Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi*, s. 112-3.

12 Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*, s. 250, 252, 418.

dönüşmüştür.<sup>13</sup> Oryantalistlerle aynı paralelde Mi'rac'ın sadece Müslümanlıkta değil, önceki ilahi, millî ve ilkel kabile dinlerinde de bulunan bir olgu olduğu ve bunun fetihlerle birlikte İslam kültürüne girdiği, Hz. Peygamber'in diğer peygamberler karşısında üstünlüğünü sağlamaya yönelik kurgulandığı iddia edilmiştir.<sup>14</sup>

Bu gibi fikirlerin mahiyetini araştırıp birçok sahâbînin naklettiği ve erken dönemden itibaren hadis kaynaklarında geniş bir rivayet ağıyla yer alan Mi'rac olayına yönelik bu tenkit ve şüpheleri cevaplamak önemlidir. Büyük bir topluluğun yalan üzerinde ittifak edemeyeceği ve dolayısıyla bu iddia ve görüşlerin realiteye ters düştüğü ifade edilerek bu görüşler ret mi edilmelidir, yoksa bunların haklılık payları var mıdır? Bu durum, araştırmayı önemli kılmaktadır.

Öte taraftan klasik ulemeden olmakla birlikte Mi'rac olayını farklı değerlendiren Şah Veliyullah Dihlevî (ö. 1176/1762) Mi'rac'ın bir temessül olayı olduğunu, yolculuk esnasında görülen hâllerin birer anlam ve tevilinin bulunduğunu söyler. Mi'rac'ın başlangıcında Allah Resûlü'nün göğsünün yarılması,<sup>15</sup> meleklik nurunun onda galip gelmesi ve tabiat (şehvet) ateşinin sönmesini, Burak'a binmesi iradesinin (*nefs-i nâtika*), nefsinin kontrol altına alınmasını sembolize ettiğini söylemesi bu kabildendir. O, Musa ve Hızkil gibi birtakım peygamberler ile İslam ümmetinin bazı velilerinin Allah katındaki derecelerine uygun benzer olaylar yaşadıklarını ifade etmektedir.<sup>16</sup> Mi'rac'la ilgili hadislerde Burak'tan bahsedilirken Allah Resûlü'nün, "Daha önce peygamberlerin üzerine bindirildiği binek" demesi<sup>17</sup> başka peygamberlerin de benzer tecrübeler yaşadıklarını gösterir. Bütün bunları geniş bir perspektifte değerlendirmek, doğru rivayetleri temel alıp Mi'rac'ın niteliğini tespit etmek ve olayları sıhatli bir şekilde yorumlamak önemlidir. Bundan dolayı makalede özlü olarak Mi'rac olayı irdelenecek, bu bağlamdaki görüşler kritik edilerek olayın hakikati, boyutta benzer olaylar da ele alınarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Genel anlamda "İlgili Tartışmalar" başlığı altında Mi'rac olayını inkâr eden, ona şüphe ve tenkitle yaklaşanların itirazları cevaplanmaya çalışılacaksa da makale içerisinde de bu itirazlara cevaplar verilecektir. Mi'rac olayı anlaşıldığı takdirde İslam âleminde büyük problem olarak algılanan ve karakter olarak birbirine benzer olaylar olan Âdem'in cenneti ve Musa-salih kul olayı da bir ölçüde anlaşılabilir.

## 1. Mi'rac ve Bu Konudaki Hadislere Toplu Bir Bakış

Mi'rac, a-r-c kökünden ism-i alet olup yükseğe çıkararak merdiven olmakla birlikte<sup>18</sup> terim olarak Hz. Muhammed'in göklere çıkarak birçok Rabbani ayeti müşahade etmesi anlamındadır. Mi'rac genel kabule göre Müslümanların birinci ve ikinci Habeşistan hicretlerinden

13 Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*, s. 242-3.

14 Arslan, "Mi'rac Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım", s. 906-25.

15 Buhârî, *Salât* 1.

16 Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 613.

17 İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 48; İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 271.

18 Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, III, 184; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 329.



sonra, Ebû Tâlib (ö. 619) ve Hz. Hatice'nin (ö. 620) vefatlarını müteakip dönemde, hicretten bir yıl önce meydana gelmiştir.<sup>19</sup> İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) gibi erken dönem tarihçilerinin,<sup>20</sup> Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/827) gibi ilk dönem müfessirlerinin eserlerinde<sup>21</sup> yer alan Mî'rac rivayetlerindeki yer ve nitelik farklılıkları tartışmalara neden olmuştur. Mekke'den Mescid-i Aksâ'ya yolculuk yapıldığını ifade eden rivayetlerle birlikte Mekke'den doğrudan göğe çıkıldığını ifade eden haberlerin de bulunması<sup>22</sup> İsrâ ve Mî'rac'ın farklı mı, yoksa aynı olay mı olduğu veya biri ruhani olarak uykuda, diğeri ruh ve beden olarak uyanıkken iki kere veya daha fazla vaki olduğu gibi tartışmaları gündeme getirmiştir.<sup>23</sup> Ancak ulema arasında genel kabule göre Mî'rac İsrâ ile birlikte, ruh-bedenle ve Mekke'den-Mescid-i Aksâ'ya, oradan da göğe doğru olmuştur. Bu konudaki rivayetlerin en meşhurları Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-3), Malik b. Sa'sa'a (ö. ?), Huzeyfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Ümmü Hâni (ö. 50/670'den sonra), Şeddâd b. Evs (ö. 58/678), Büreyde b. el-Husayb (ö. 63/682-83), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687-8), Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-4), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697) ve Enes b. Malîke (ö. 93/711-12) dayanır. Rivayetlerde Mî'rac'dan bahsedilirken "leyle üsriye bi" ve "leyle üsriye bihi", yani "İsrâ yolculuğuna yürütüldüğüm veya yürütüldüğü gece" denilmesi<sup>24</sup> İsrâ ve Mî'rac'ın aynı gecede olduğuna delalet eder. Malik b. Enes (ö. 179/795) ve Rebî' b. Habîb (ö. 180/796) gibi erken dönem hadisçilerin eserlerinde Mî'rac'la ilgili yolculuk ifade edilirken "urice bihi" ve "usriye bihi" "yükseltildiği / yürütüldüğü gece" şeklinde<sup>25</sup> İsrâ ve Mî'rac ifadelerinin birbiri yerine kullanılması da ikisinin aynı gecede gerçekleştiği görüşünü pekiştirmektedir. Ayette "...Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya..."<sup>26</sup> denilmesi de yer konusundaki belirsizliği giderir. Rivayetlerin bir makalenin boyutlarını aşacak derecede çeşit ve teferruat içermesi nedeniyle Buhârî (ö. 256 /870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *es-Sahih*'leri ile Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'iyle yetinildiğinde İsrâ ve Mî'rac ana hatlarıyla şöyle nakledilmektedir:

Mekke'de Allah Resûlü Kâbe'de uyku ile uyanıklık arasında bulunduğu bir esnada iki kişi arasındaki birisi (ortancası),<sup>27</sup> bir diğer rivayette göre ise evde iken tavan açılıp Cebrail gelerek Allah Resûlü'nün göğsünü boğazından göbek altına kadar açıp zemzem suyuyla yıkadıktan, yanlarındaki hikmet ve imanla dolu altın leğeni kalbine boşalttıktan sonra kapatıp elinden tutarak en yakın göğe varmışlardır.<sup>28</sup> Diğer bir rivayete göre de Burak'la Beytül-

19 Neysâburî, *Garâibü'l-Kur'ân*, IV, 323; Yavuz, "Mî'rac", s. 133.

20 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 309. İbn Hişâm, *es-Sîre*, II, 44.

21 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr*, I, 143; Abdürrezzâk, *Tefsîr*, I, 368.

22 Buhârî, *Salât* 1; Müslim, *İman* 259.

23 Naim, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, II, 261-2.

24 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 208.

25 Mâlik b. Enes, *Kitâbü'ş-Şîr*, X, (1831); İbn Habîb, *Müsned*, I, 83.

26 17/el-İsrâ: 1

27 Buhârî, *Bed'ül-halk* 6.

28 Buhârî, *Salât* 1; Müslim, *İman* 263.



makdis'e geldiği, burada iki rekât namaz kılıp çıktıktan sonra Cebrail'in birisi şarap diğeri süt dolu olan iki bardakla geldiği ve Allah Resûlü'nün sütü tercih ettiğini görünce "Fıtrati tercih ettin"<sup>29</sup> dediği ve onu göğe yükselttiği ifade edilir.<sup>30</sup> Sonra Allah Resûlü'nün sırasıyla her bir göğe uğrayarak o göklerde, bazıları bir şeylerle meşgul olan peygamberlerle görüştüğü anlatılır. Bir rivayette sırasıyla Âdem, İdris, Musa, İsa ve İbrahim'le,<sup>31</sup> diğlerinde ise Âdem, İsa, Yusuf, İdris, Harun, Musa ve İbrahim'le karşılaştığı,<sup>32</sup> sonra Cebrail'in onu yukarı götüre götüre nihayet kalemlerin (kaza ve takdir yazan) cızırtılarını duyacak bir yükseklığe ulaştırdığı ifade edilir. Ardından Sidretü'l-müntehâ'ya yöneldiği, oradan cennete uğradığı, daha sonra Allah'ın elli namazı ümmetine farz kıldığı anlatılır. Dönüşte Hz. Musa'ya uğradığı, onun bu miktarın çok olup ümmetinin takat getiremeyeceği, tekrar geri gidip bunu azaltmaya çalışmasını önerdiği, bunun üzerine Allah'a birçok kere gidip geldiği ve nihayetinde namazın elli değerinde beş vakitle sınırlandığı aktarılır.<sup>33</sup> Aynı gecede bazı yerlere uğrayarak Mescid-i Harâm'a dönmüş, böylece sefer son bulmuştur.<sup>34</sup>

Sadece güvenilir kaynaklardan nakledilen bu bilgiler ve nispeten temas ettiğimiz geniş literatür ve rivayetler dikkate alındığında Mi'rac olayının vuku bulduğu ve ayrıntısıyla aktarıldığı, dolayısıyla Mi'rac'dan hiç şüphe edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

## 2. Mi'rac'ın Mahiyeti

Mi'rac'ın mahiyetine yönelik en önemli tartışma onun bir rüya mı, değilse bedenen mi yoksa ruhen mi gerçekleştiği konusundadır. Kelâm, hadis ve tefsir âlimlerinin çoğu olayın bedenen ve uyanık hâlde gerçekleştiği görüşündedir. Onlara göre İsrâ suresinin 1. ayetindeki *abd* kelimesinden ruh ve beden bütünlüğüyle Hz. Peygamber kastedilir. Allah her şeye kadirdir ve dolayısıyla ayetin zahirini tevil etmeyi gerektiren bir sebep bulunmamaktadır.<sup>35</sup>

29 İbn Kesir, *el-Bidâye*, IV, 272.

30 Müslim, İman 259, 272; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI, 379; XIX, 485; İbn İshak, *es-Sîre*, İbn İshak, *es-Sîre*, s. 310.

31 Müslim, İman 263.

32 Buhârî, Bedü'l-halk 6; Müslim, İman 263.

33 Müslim, İman 259, 263; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XIX, 484. Metinden de anlaşıldığı gibi namazın beş vakit olarak farz kılınması Mi'rac gecesinde olmuştur. Ancak Vâkidi (ö. 207/823) gibi tarihçiler daha önce, Allah'a imandan sonra namazın farz kılındığı hususunda ulemanın ittifak hâlinde olduğunu (İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, I, 577), bazı tarihçilerin de bu görüşe katılıp İslam'ın ilk yıllarında namazın farz kılındığını, abdestin nasıl alınacağına Cebrail tarafından Allah Resûlü'ne öğretildiğini (İbn İshak, *es-Sîre*, s. 180; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 277-8), nihayet Dâru'l-Erkam'da Allah Resûlü'nün Müslümanlarla namaz kıldığını nakletmektedir (Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 116). Fakat Buhârî'nin "Keyfe furidetü's-salavât fi'l-İsrâ" diye Kitâbü's-Salât'a başlık koyması beş vakit namazın farz kılınışının İsrâda olduğunu düşündüğünü ve genel kabulün de bunun üzerinde şekillendiği anlaşılmaktadır. O hâlde bu nakledilenlerden, İsrâdan önce namazın olduğunu ancak baş vakit olarak farziyetinin Mi'rac'da gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hz. Âişe'den nakledilen, "Allah Teâlâ namazı farz kıldığında yolculuk ve ikamet hâlinde ikişer rekât olarak farz kılınmıştı. Sefer namazları olduğu gibi kaldı ikamet hâlinde ise ziyadeleşti" (Buhârî, Salât 1) haberi esas alındığında ilk önce namazların iki rekât olarak, daha sonra öğle, ikinde ve yatsı namazlarının farzları dört rekâta çıkarılarak kılınmaya başlandığı anlaşılır. Bütün bunlar namazın gerek şekil gerek adet yönüyle bugünkü hâline bazı merhaleler geçirek ulaştığını gösterir.

34 Müslim, İman 259, 263; Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, XIV, 420.

35 Neysâburî, *Garâibü'l-Kur'ân*, IV, 324.; İbn Kesir, *Tefsir*, VIII, 432.

Öte yandan Hasan el-Basrî (ö. 110/728) Mi'rac'ın bir rüya olduğunu savunmuş, Hz. Âişe ve Muaviye ise bunun ruhsal bir olay olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>36</sup>

Hz. Âişe ve Muaviye'nin görüşünü benimseyen Muhammed Esed Mi'rac'ı istisnai psişik bir aktivite olarak görür ve modern psikologların bazı gözlemlerinin, insan ruhunun canlı-nın bedeninden geçici olarak kopması ihtimalinin tarihin başından beri bütün dinlerin mistikleri tarafından ileri sürüldüğünü ifade eder. Böyle geçici bir kopma durumunda, ruhun zaman ve mekânı serbestçe aşabildiğini, farklı gerçeklik kategorilerine ait olayları ve olguları kendi kavrayış alanı içine alabildiğini söyler. Esed, Mi'rac'ın ruh ve bedenle olan bir seyahat olduğunu iddia edenlerin amaçlarının Mi'rac'ın kıymetini düşürmemeye yönelik olduğunu belirtip şu değerlendirmeyi yapar:

İsrâ ve Mi'rac'ın 'bedensel' olduğuna inanmak için ikna edici bir sebep bulunmadığı hâlde, bu olayların objektif gerçekliğinden şüphe duymak için bir sebep de yoktur. Yeterli psikoloji bilgisine sahip olmamaları normal olan ilk dönem Müslüman kelimciler, yalnızca iki ihtimal tasavvur edebilirlerdi: Ya fiziksel bir olay ya da bir rüya. Onlar, bu muhteşem olayların salt bir rüya âlemine hapsedilmesi hâlinde anlamının büyük ölçüde yitirebileceğini düşündüklerinden-ki haklıydılar- gayriihtiyari olarak olayı fiziksel terimlerle yorumlamayı tercih ettiler. Âişe, Muaviye ve el-Hasan el-Basrî'nin karşı görüşlerine rağmen bu tavrı heyecanla savundular. Fakat kesinlikle söylenebilir ki, bu tür ruhsal bir tecrübe, basit bir olay olmadığı gibi bedensel organların yapabileceği her şeyin veya ulaşabileceği her mertebenin de çok çok üstündedir.<sup>37</sup>

Ancak Esed tarafından dile getirilen Hz. Âişe rivayetinin sahih hadis kaynaklarında yer almayıp İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Zâdü'l-meâd*'ında geçtiği kaydedilmelidir. Büyük ihtimalle hadis otoriteleri bu rivayeti zayıf kabul ettiklerinden eserlerine almamışlardır. Ama yine de ilmî konumu gerekçesiyle İbn Kayyim'in kaydettiği rivayet dikkate alınmalıdır. Onun naklettiği Hz. Âişe ve Muaviye rivayetinin "İsrâ ruhuyla oldu cesedi gözden kaybolmadı"<sup>38</sup> şeklindeki ifadeleri Mi'rac'ın bir rüya değil, en azından ruhsal bir yükseliş olduğunu ortaya koyar. Onun da haklı olarak vurguladığı gibi "rüyada oldu" demekle "ruhuyla oldu, cesedi gözden kaybolmadı" demek arasında büyük fark vardır. Her hâlükârda bunu diyenler Mi'rac'ın rüyada olduğunu ifade etmiyorlardı. Onların söylemek istedikleri şey Hz. Peygamber'in gerçek anlamda ruhen gece yolculuğuna çıktığı ve Mi'rac'a yükseldiğidir.<sup>39</sup>

Mi'rac'ın rüya olmasına engel iki husus bulunmaktadır: 1- Mi'rac eğer İsrâ gecesinde olmuşsa -ki bu kesindir- ve İsrâda ruh-beden yürütülmüşse Mi'rac da İsrâ'nın bir devamı olduğuna göre orada da aynı durumun olmaması için bir sebep yoktur. 2- Eğer Mi'rac rüya olsaydı (genel kabulü esas alarak) Allah, Necm suresinde Resûl'ünün uyanık hâlde gördüğü

36 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 647; İbn Kesir, *Tefsîr*, VIII, 432.

37 Esed, *Kur'an Mesajı*, III, 1338.

38 İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, III, 40.

39 İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, III, 40.

Cebraîl'in görüntüsünü pekiştirmek bağlamında "Gönül gördüğünde yanılmadı. Onun gördüğünden kuşku mu duyuyorsunuz?"<sup>40</sup> demez ve peşinde kasemle "Andolsun ki onu iniş esnasında sidretü'l-müntehânın yanında bir daha gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır..."<sup>41</sup> buyurmazdı. Kur'an'ın bu ifadesinden, en azından Allah Resûlü'nün gerçek anlamda semavi ikinci bir manzarayı gördüğü anlaşılmaktadır.

İbn Kayyım, Mi'rac'ın bir nevi ruhsal yükselme olduğunu ima edip mezkûr yolculuğu şöyle yorumlar:

Allah Resûlü'nün bu yükselişi, öldükten sonra ruhların kat kat göklere yükselişi gibi yedinci göğe kadar, oradan da Cenabı Hakkın huzuruna varan bir yükseliştir. Allah Resûlü'nün İsrâ gecesindeki yolculuğu ruhların bedenlerinden ayrılışından sonraki seferlerinden daha mükemmel bir yolculuktu. Malumdur ki böyle bir şey, rüya gören bir kimsenin rüyada gördüğünden daha üst olan bir durumu ifade eder. Ancak Allah Resûlü harikulade (böylesine âdet ötesi) bir makamda canlı iken göğsü yarıldığında bir acı hissetmediği gibi ölmeden, mukaddes ruhuyla Mi'rac'a yükseldi. Ondan başkası ise ancak göğe doğru yükselişe ölümden ve ruhu bedeninden ayrıldıktan sonra muvaffak olabilir. Malumdur ki peygamberlerin ruhları da ancak ölümlerinden sonra buralarda kalmaktadır. Fakat Allah Resûlü'nün ruhu ölmeden buraya yükseldi ve sonra geri döndü.<sup>42</sup>

İbn Kayyım'ın bu görüşü hem Mi'rac'ın kısa bir zaman diliminde ve birçok olayı içerecek şekilde gerçekleşmesi hem de yolculukta karşılaşılan olaylar ve dinî hakikatlerin semboller şeklinde temessül etmesi esas alındığında makul bir yorumdur. Hamidullah'ın Mi'rac'ın "... Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'an'da lânetlenen ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik..."<sup>43</sup> ayeti gereğince rüya olduğunu ima etmesi<sup>44</sup> hem büyük bir yekûn teşkil eden sahâbî râvilerin genel kabulü hem de kaynakların verdiği malumat ile çelişir.<sup>45</sup> Zaten bu olay rüya olsaydı rüyada her şey olabileceği için kimse buna itiraz etmez ve Allah Resûlü'nü yalanlamazdı. Müşriklerin buna itirazı ve bazı yeni Müslümanların dinden çıkması Mi'rac'ın Allah Resûlü uyanırken gerçekleştiğini gösterir.<sup>46</sup> Olağanüstü olayların rüyada olması doğal olduğuna göre müşriklerin Mi'rac'a itirazları bu olayın ruh ve bedenle ya da en azından ruhsal bir yükseliş olmasına yönelik olmalıdır. Bu nedenle Mi'rac rüya olarak yorumlanamaz. Öte yandan rüya, büsrâ vezninde master olup uyku hâlinde görülenlere isim olmuş olsa da esasta anlamı ru'yet, yani görmektir.<sup>47</sup>

40 53/en-Necm: 12-13.

41 53/en-Necm: 13-15.

42 İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 36-7.

43 17/el-İsrâ: 60.

44 İbn Kesir, *Tefsîr*, VIII, 432; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 152.

45 İbn Kesir, *Tefsîr*, VIII, 432; İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 38-9.

46 İbn Hacer, *Feth*, I, 547.

47 Yazır, *Hak Dini*, V, 3186.

Ayetteki fitne ile kastedilenin bazı kimselerin bu olayı inkâr etmeleri olduğu açıktır. Yani nüzül ortamındaki insanların Mî'rac hususunda münakaşa etmeleri,<sup>48</sup> olayın sadece bir rüya olmadığını ortaya koyar. Ayetteki rüya ifadesi uykuda görmek anlamına gelse de nüzul döneminde rüya uyanık hâlde görmek anlamında da kullanılmaktaydı. Nitekim bu dönemin şairlerinden olan “er-Râî” lakaplı Ubeyd b. Husayn en-Nümeyrî (ö. 97/716) şöyle der: “Gördüğü şeyi gözünde büyüttü [*fe-kebbera li'r-ru'yâ*], gönlün neşesi artı, daha önce kınadığı nefsi mutluluktan uçtu.” Sevgilisini metheden Şair Mütenebbî (ö. 354/965) de “Gözlerle seni görmek [*ve'r-ru'yâ fi'l-ayneyn*] onları yumaktan daha tatlıdır” demiştir. Bu şiirlerde rüya uyanık hâlde görmek anlamındadır. Ancak âdet olarak Câhiliyede rüya, görmek anlamında ve özellikle de rüyada görülebilecek derecede garip şeyler görmek için kullanılmaktaydı.<sup>49</sup> Buradaki rüya ifadesinin, uyanık hâlde görme anlamında kullanıldığı kabul edilmese de bu olay, âlimlerin vurguladığı gibi Allah Resûlü'nün hicretin 6. yılında görüp<sup>50</sup> sonra Müslümanlardan kiminin başını kırarak, kiminin de başını tıraş ederek Beytullah'ı ziyaret etmesi şeklinde ilk önce rüya olarak gördüğü, sonradan gerçekleşen Mekke Fethi gibi bir olay olabilir. Nitekim Hz. İbrahim de ilk önce oğlunu rüyada kestiğini görmüş, sonra bu eylem aynen gerçekleşmiştir.<sup>51</sup> Ayet bu manaya delalet edebilir. Buna göre Allah'ın ilerde gerçekleşecek olağanüstü bir olaya Resûlü'nü ruhen hazırlamış olabilir.<sup>52</sup> Nitekim Hz. Âişe'nin “Allah Resûlü'nün rüyasında gördüğü her şey sabah aydınlığı gibi aynen çıkardı”<sup>53</sup> ifadesi bu ihtimali destekler. O hâlde Mî'rac olayının rüya olduğunda ısrar edenlerin bu ihtimali göz ardı ettikleri veya sadece ayet<sup>54</sup> üzerinden yorum yaptıkları anlaşılmaktadır.

### 3. Mî'rac'ın İmkânı

Müslümanların büyük ekseriyeti Mî'rac'ın ruh ve ceset birlikte, uyanık hâlde gerçekleştiği kanaatinde-dir. Dihlevî, Mî'rac olayının temessül<sup>55</sup> olduğunu ve bütün seyahatin cesetle, uyanık olarak, misâl<sup>56</sup> ile şehadet arasında ve her iki âlemin ahkâmını içeren berzah

48 İbn Abbas'tan nakledilen bir haberde şöyle denilmektedir: Allah Resulü Beytülma'dise yürütüldü. Sonra aynı gecede geri geldi. Kureyşe yolculuğundan, Beytülma'dis'in alametlerinden ve kervanlarından bahsetti. Bunun üzerine bazıları dinden döndü. Allah, Ebû Cehil ile birlikte onların boyunlarını (Bedir'de) vur(dur)du...” (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 477).

49 Şa'râvî, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, s. 29.

50 48/el-Feth: 27.

51 37/Sâffat: 102.

52 Âlûsî, *Ruhu'l-meânî*, XV, 7; Şa'râvî, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, s. 31-2.

53 Buhâri, Tabir 1.

54 17/el-İsrâ: 60.

55 Şekil ve formata girmek, bir şeyin farklı yerlerde görünmesi, tebdili mekân etmesi anlamındadır.

56 Misâl âlemi, Hakk'ın ilim hazinesidir. Aslında tasavvuf düşüncesinde âlemler beşe ayrılır. Bunlara hazreti hamse denir: Birincisi, zât hazretleridir. Buna “mutlak gayb” derler. Çünkü kimse ondan hikâye edemez ve oraya isim ve resim sığmaz. İkincisi, İsimler hazretleridir ki, Hakk'ın onda açığa çıkması “ulûhiyyet” ile-dir. Üçüncüsü, fiiller hazretleridir. Yâni ruhlar âlemidir ki, Hakk'ın onda açığa çıkması “Rubûbiyyet” ile-dir. Dördüncüsü, misâl ve hayâl hazretleridir ki, Hakk'ın muhtelif suretler ile açığa çıkmasının mahallidir. Beşincisi, his ve şehadet hazretleridir ki, Hakk'ın var olup taayyün etmiş suretler ile açığa çıkmasının mahallidir. Buna misâl âlemi demelerinin sebebi şudur: Ruhlar âleminde açığa çıkan her bir varlığın, cisimler âleminde kazanacağı surete benzer bir suret bu âlemde meydana gelir. Bazıları

boyutunda olduğunu, bu olayda ruh ve ruhsal anlamların somut şekillere inkılap ettiğini ve bundan dolayı her birinin bir yorumu olduğunu söyler.<sup>57</sup> O, şahadet ve gayb âlem arasında *âlem-i misâl* adını verdiği ruhani bir alanın bulunduğunu, Allah'ın vücut bulmasını murat ettiği nesne ve olayların misâl âleminde karşılık bulduktan sonra çeşitli formlara dönüşerek görünür âleme yansıdığını belirtir.<sup>58</sup> Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) da Allah Resûlü'nün Mi'rac'da cennet ve cehennemi iyanen (baş gözleriyle) müşahede ederken bu müşahede cennet ve cehennem ehlini de görecek şekilde misâlî kısımlar bulunduğu için Mi'rac'ın bir kısmının temessül olduğu kanaatindedir.<sup>59</sup> Yazır'ın bu yorumundan da kısmen anlaşıldığı gibi Ehl-i sünnet'e göre Mi'rac'ın Sidretü'l-müntehâ ile cennete ve cehenneme kadar olan kısmı yakaza hâlinde ruh-beden olarak gerçekleşmiştir. Özellikle Mi'rac'ın sembol anlamlar içeren görüntülerin temessül olduğu açıktır. Ancak cehennem için "*Azgımlar için cehennem açığa çıkarılır*"<sup>60</sup> ifadesi de cehennemin şimdi fiziksel olarak değil misâlî bir form olarak mevcut olduğunu ve kıyamette fiziksel olarak ortaya çıkacağına delalet ediyor olabilir. İsrailoğullarıyla ilgili "*Bir zamanlar üzerinize Tûr Dağı'nı kaldırıp sizden söz almıştık...*"<sup>61</sup> gibi ayetlerde anlatılan olayların ise aynı şekilde bu âleme ait görüntüler olduğu anlaşılmaktadır. Cebrail, melekler, şeytan ve cinlerin hepsi fizikötesi latif varlıklar olduklarından çeşitli şekillerde bu boyutta temessül ettikleri, görünürlüğe kavuştukları söylenebilir. Mucizelerin bir kısmı da bu boyutta gerçekleştiğinden Allah Resûlü'nün göğsünün yarılması fiziksel bir müdahale olmayabileceği gibi bunların fizik âleminde tezahürleri de görülmeyebilir. Ya da tezahürü görülebilir ancak kimi hedeflemişse onun için ayan olduğu söylenebilir.<sup>62</sup>

buna "hayal" derler. Zira bu suretlerin idraki hayal kuvvetiyle olmaktadır. Mutasavvıflar, Zat-ı Mutlak'ın ilminde sabit olan suretler hesabıyla ruhlar mertebesine indiğini ve bu mertebede her bir isim nurlu bir cevher (yani ruh) olarak vücut bulduğunu söylerler. Bundan dolayı buna emir âlemi derler. Daha sonra bir mertebe daha inerek soyut olan nurlu bu cevhere hayali bir suret giydirilir bu mertebeye de misâl âlemi derler. Buradaki şekiller aynaya akseden suretler gibi olup fiziksel varlık olmadan önceki ara hâlleri ifade etmektedir. Uzmanlara göre "misâl" iki kısımdır. Biri, insanın hayal kuvveti onu idrak etmede şarttır. Bu rüya ve hayalde görünür. Ancak "havvas"a uyanık hâlde de görülebilir. Buna "kayıtlı misâl"/"bitişik hayal" derler. İkincisi, idrakinde hayal kuvveti şart değildir; belki aynadaki suretler gibi yakaza hâlinde göz ile idrak edilebilir. Misâl'in bu kısmına "misâl-ı mutlak" ve "hayal-i munfasıl" derler. Ruhların ceset rengi ile görünüşü bu kısımdandır. Nitekim ölümlerin ruhları beden suretinde rüyada görülür. Misâl âlemine, berzah âlemi ve latif mürekkepler de derler. Bazıları da misâl âlemi ile ruhlar âlemini birleştirerek buna melekût âlemi derler. Misâl âlemi ruhlar âleminin feyzini, cisimler âlemine ulaştırma vasıtasıdır. Bu, ruhlar ile cisimler arasında bir berzahdır. Berzah olma cihetiyle her iki âlemin ahkâmına camidir. Zira gayb ile şahadet arasında haddi fasıldır. Bu âlem ruhlar âlemine göre kesiftir, cisimlere nispeten latiftir (İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, I, 223, 221, 34; II, 183; III, 18-9).

57 Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 616.

58 Dihlevî, *Hüccetullah*, I, 51-4, 198-9; Özervarlı, "Şah Veliyullah", s. 264.

59 Yazır, *Hak Dini*, V, 3186.

60 26/eş-Şuarâ: 91.

61 2/el-Bakara: 93.

62 Saïd b. el-Müseyyeb'in (ö. 94/713) anlattığı kadarıyla 7/el-A'râf: 133'de dile getirilen ayetlerden "kan mucizesi" gerçekleştiğinde Kıptiler için su kana döndü. İsrailoğulları su içtiklerinde saf iken Kıptiler içince kana dönüyordu. Firavun, Kıpti ve İsrailoğullarından birisini bir su kabı başına geçiriyordu İsrailoğullarından olan kişinin tarafı saf su, Kıptinin tarafı ise kan oluyordu. Bir su kabının başına geçtiklerinde İsrailoğullarından olan kişi kaptan aldığı su, Kıpti aldığı su ise kan çıkıyordu. Firavun ailesinden bir kadın İsrailoğullarından bir kadının evine gelerek "Bana su ver" dedi. Kadın evin kırbaşından tasına su dökerken su kana dönüyordu. Bunun üzerine suyu ağzına al ve benim ağzıma fişkırt dedi. Böyle yapınca bile su kan olarak fişkıriyordu. Ayette dile getirilen diğer mucizeler de benzer

Dihlevî, Mî'rac'daki olayları, ilk rüyada görülüp sonradan gerçekleşen olayların uyku-daki görüntülerine benzetir. Normal insanlara görünen bu temsiller peygamber ve velilere daha belirgin hâlde zuhur etmektedir.<sup>63</sup> O, "arşın hayâlatı" dediği bu âlemde, fiziki âlemde olacak olayların olmadan önce burada bir misâlinin oluşmaya başladığını ve bazı velilerin fiziki olayların tahakkukundan önce onları bu âlemde gördüklerini söyler.<sup>64</sup> O, evliyanın olayları bu boyutta görmelerini yeteneklerinin tekâmülüne bağlayıp bu tekâmülü Allah Resûlü'nün bir hadisiyle izah eder ve bu aşamanın evliyanın uzuvlarının Hakk'ın uzuvlarına inkılap etmesinin bir neticesi olduğunu söyler. İlgili hadis şöyledir:

Veli bir kuluma düşmanlık edene harp ilan ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafile ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. Sevince onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona istediğini veririm. Bana sığırsa onu muhakkak korurum...<sup>65</sup>

Mî'rac olayının Ümmü Hâni rivayetinde "Bana peygamberler temessül ettirildi, onlara namaz kıldırıldım" denmesi,<sup>66</sup> Medyende metfun bulunan Hz. Musa'nın kabrinin içinde onu namaz kılariken görmesi<sup>67</sup> şeklinde berzah boyutundaki bir olaya vakıf olması, sefer esnasında Allah Resûlü'nün sembolik anlamlar içeren bazı görüntüleri müşahede etmesi bu olayın bir temessül olduğu görüşünü destekler. Nitekim Mî'rac hadisinde Allah Resûlü'ne süt ve şarap sunulması, onun fitratı sembolize eden sütü tercih etmesi,<sup>68</sup> dünyayı ziynet takan yaşlı bir kadın, mümin kardeşiyle alay edip gıyabında kaş göz işaretiyle çekiştiren kişileri böğürlerindeki etleri kesip yiyen birtakım insanlar, Allah uğrunda savaşan mücahitleri, ekip biçen ziraatçılar, helalı terk edip haram yiyen kişileri yanlarındaki taze eti terk edip kokuşmuş et yiyenler, faiz yiyen kimseleri karınları evler şeklinde geniş kimseler, yetim malını yiyenleri dudakları deve dudakları gibi sarkan kişiler, zina eden kadınları göğüslerinden asılmış kadınlar, zina eden erkekleri yanlarındaki pişmiş eti bırakıp pis ve çiğ eti yiyerek asıl bunun pişmiş ve güzel olduğunu söyleyen kimseler şeklinde görmesi<sup>69</sup> gibi manzaralardan hareketle Mî'rac'ın mana alemine bir seyahat olduğu söylenebilir. Çünkü bu âlem Kur'an'da bazı ayetlerde işaret edildiği gibi varlıkların hakikatlerinin semboller ve amellerin sonucunun semereler şeklinde temessül ettiği bir yerdir.<sup>70</sup> Bu, ulemanın misâl dedikleri âleme ait varlıkların

şekilde gerçekleşiyordu (Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, IX, 35).

63 Dihlevî, *Hüccetullah*, I, 51-4, 198-9; Özervarlı, "Şah Velîyullah", s. 264.

64 Dihlevî, *et-Tefhimât*, I, 257, 295, 345; II, 127, 158.

65 Buhârî, Rikâk 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 256.

66 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 647; Neysâburî, *Garâibü'l-Kur'an*, II, 290; IV, 324.

67 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 381.

68 Müslim, İman 259.

69 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 380-4, 401-2, 417.

70 14/İbrahim: 24; bk. Nursi, *Sözler*, s. 604. "Âlem-i süflinin manevî tezgâhları ve küllî kanunları, yüksek âlemlerdedir. Mahşer-i masnuat olan küre-i arzın hadsiz mahlûkatının netaici amelleri, cin ve insan semerat-ı ef'alleri yine avâlim-i ulviyede temessül eder. Hatta hasenat, cennetin meyveleri suretinde, seyyiat ise cehennem zakkumları şeklinde görünür" (*Sözler*, s. 543).



hâllerini, Âdem'in henüz yasak ağaçtan yiyerek yeryüzüne inmediği, biyolojik bir varlık olarak oluşumundan önceki hâlini, o hâlin ait olduğu benzer bir boyutu ifade eder. Âdem yasak ağaçtan yiyerek, yani işlediği günahla ağırlık kazanarak daha önce ruh gibi kayıtsız hareket ettiği bu âlemden yeryüzüne inmiş (*hubût*) ve orada istikrar kazanmıştır. Misâl ise bu dünya yurdundan önceki âlemi ifade etmektedir.<sup>71</sup> Nitekim vahiy meleğinin Allah Resûlü'ne insan şeklinde temessül etmesi<sup>72</sup> veya asli hüviyetinde görünmesine de *hubût* denilmesi<sup>73</sup> onun bu âlemdeki görüntüsüne tekabül ettiğini gösterir. Dihlevî, Âdem'in *hubût*tan önceki varlığını onun tedricî olarak misâl âleminden nâsût (insanlık) âlemine çıkarılması olarak değerlendirir.<sup>74</sup> Bütün bunlardan hareketle Mî'râc'ın böyle harikulade ve içinde sembollerin hâkim olduğu fiziki eşya ve olayların arka planını içeren gizli ve mahrem bir boyuta, misâl âlemine bir seyahat olduğu söylenebilir. Nasıl insan bir iş yapmadan önce onu zihninde programlayıp ondan sonra bu planını somut olarak gerçekleştiriyorsa Mî'râc'ın da arşın somut olarak olay ve fiziki olguları meydana getirmeden önce onların oluştuğu misâl denilen esrarlı âleme yapılan bir seyahat olduğu ve en azından bunun ruhsal bir olay olduğu ifade edilebilir.

Aynı şekilde diğer peygamberlerin de lâhûtî varlıklarla temaslarının bu boyutta gerçekleştiği söylenebilir. Hz. Musa'nın ilahi hitaba mazhar olmasında da benzer bir hâl meydana geliyordu. Nitekim Tevrat'ta Musa-Tanrı konuşması şöyle anlatılır:

Rabbin meleği bir çalıdan yükselen alevlerin içinde ona göründü. Musa baktı, çalı yanıyor, ama tükenmiyor. "Çok garip" diye düşündü. "Gidip bir bakayım çalı neden tükenmiyor!" Rab Tanrı Musa'nın yaklaştığını görünce, çalının içinden, "Musa, Musa!" diye seslendi. Musa, "Buyur" diye yanıtladı. Tanrı "Fazla yaklaşma" dedi, "Çarıklarını çıkar. Çünkü bastığın yer kutsal topraktır. Ben babanın tanrısı, İbrahim'in tanrısı, İshak'ın tanrısıyım." Musa yüzünü kapadı, çünkü Tanrı'ya bakmaya korkuyordu...<sup>75</sup>

71 Bu Âdem'in yeryüzüne inmeden önceki var edildiği ve yiyip içmediği bir varlık formatında olduğu âlemdir. Kur'an'da bu âlem ve Âdem'in ondaki hâli şöyle anlatılır: "Ey Âdem! dedik, 'Bil ki bu (İblis) senin de eşinin de düşmanıdır. Sakın sizi cennetten çıkarmasın, yoksa mutluluğunu yitirirsin! Burada sana acıkmak da çıplak kalmak da yok. Yine burada susuzluk çekmezsin ve sıcağın bunalmazsın.' Derken şeytan 'Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacının ve son bulmayacak bir hükümlerliğin yolunu göstereyim mi?' diyerek onun kafasını karıştırdı. Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler. Bunun üzerine mahrem yerleri kendilerine göründü, üstlerini cennet yaprağıyla örtmeye çalıştılar. Böylece Âdem, Rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmişti. Sonra Rabbi onu seçkin kıldı, onun tövbesini kabul etti ve doğru yola yöneltti. Şöyle buyurdu: 'İkiniz birden inin oradan, birbirinize düşman olarak. Size benden bir hidayet geldiğinde bilesiniz ki hidayetime uyan artık ne sapar ne de bedbaht olur'" (20/Tâhâ: 117-123). Görüldüğü gibi Âdem dünyaya gelmeden/inmeden (*hubût*tan) önce acıkmanın, çıplaklığın söz konusu olmadığı, susuzluk çekmediği ve sıcağın bunalmadığı bir âlemdeydi. Ağaçtan yedikten sonra ağırlık kazanarak bu âlemden madde dünyasına *hubût* ettiği, burada kazandığı isimleri bilme potansiyel ile doğduğu (maddi cesede kavuştuğu) anlaşılır. Buna göre fizik âlemdeki eşya ve olgular ilk önce bu (yani arşın hayali denilen misâl) âlemde şekillenmekte, ondan sonra fizik âlemde maddi bünyeye kavuşmakta, vücut bulmaktadır. O hâlde bu âlem fizik olayları ve olguların arka planını, kaderin şekillendiği âlemi ifade etmektedir. Bundan dolayı bu âlemdeki olgularla fizikî âlemdeki hadiseler arasında mantıksal ve sembolik bir bağ vardır.

72 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 44.

73 Süyûtî, *el-İtkân*, I, 44; Âlûsî, *Ruhu'l-meâni*, XXVII, 75; Zürkânî, *Menâhil*, I, 63.

74 Dihlevî, *Te'vilât*, s. 5.

75 *Kutsal Kitap*, Mısırdan Çıkış, III, 3-5.



Bu ifadede Musa'nın gördüğü ateşin dünyamıza ait bir ateş olmadığı, olayın farklı bir boyutta gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Hatta Musa ve salih kul olayının da Mî'rac'a benzer bir boyutta gerçekleştiği, şart ve semboller yönüyle de nispeten Mî'rac'a benzediği söylenebilir. Çünkü bu olay Firavun'un İsrailoğullarına yaptırdığı işkencenin en şiddetli olduğu bir dönemde veya Firavun'un helak edildiği ve Hz. Musa'nın Kızıldeniz'i geçerek İsrailoğullarıyla çölde kaldığı ve onların akıl almaz isteklerinden bunaldığı bir dönemde gerçekleşmiş olmalıdır.<sup>76</sup> Hz. Musa'nın İsrailoğullarının sınır tanımaz isteklerinden bunaldığı bir zaman diliminde Musa-salih kul olayı gerçekleştiği gibi Allah Resûlü'nün müşriklerin baskı ve tehditlerinden bunaldığı, Müslümanlara ambargo uygulandığı, Müslümanların bu baskılara dayanamayıp bir sene sonra Habeşistan'a hicret etmelerine neden olan bir dönemde<sup>77</sup> de İsrâ ve Mî'rac olayı gerçekleşmiştir. Bu baskı ve zulümlerden bir yıl önce (620) de Allah Resûlü en büyük destekçisi olan amcası Ebû Tâlib ve eşi Hz. Hatice'yi üç gün arayla kaybetmişti<sup>78</sup> ki bu günler çok kederli günler olduğu için bu seneye âmü'l-hüzn / hüznün yılı denilmiştir.<sup>79</sup>

Dikkati çeken bir diğer nokta da İsrâ ve Mî'rac'ı anlatan hadislerde olayın uyku ile uyanıklık arasında gerçekleşmesi, sanki uyku ile uyanıklık arası hâlin böylesine olayların bir karakteristiği olmasıdır. Nitekim Allah Resûlü'ne vahiy gelirken de daima bu hâl kendisine arız maktaydı. Hz. Peygamber'in Mî'rac'ı uykuyla uyanıklık arasında gerçekleştiği gibi Hz. Musa ile salih kul buluşması da Musa'nın uykusundan sonra meydana gelmişti.<sup>80</sup> Bu durum iki olayın karakter itibarıyla aynı veya birbirine yakın birer hâl olduğunu düşündürmektedir. Nitekim kıssanın Buhârî versiyonunda Musa salih kul ile buluştuğunda ona selam verince salih kul "(Allah Allah!) senin toprağında selam nasıl (yani böyle mi)?"<sup>81</sup> diye cevap vermesi salih kulun başka bir boyuta ait olduğunu gösterir. Yolculuğun başında Musa ile beraber olan fetâsından, buluşmadan sonra bahsedilmemesi, olayın sadece Hz. Musa'nın yaşadığı bir boyutta gerçekleştiği anlamına gelir. O hâlde Musa ve salih kul olayı da Mî'rac gibi bir temessül olup şart ve semboller yönüyle de Mî'rac'a benzer. Nitekim ezanın Müslümanların yaşamına girmesini sağlayan olay da benzer bir karaktere sahiptir. İbn İshak olayı şöyle nakletmektedir:

Abdullah b. Zeyd el-Ensârî gelerek "Allah Resûlü! Size uykuda olmadığımı söylersem doğru söylemiş olurum. Ben uykuyla uyanıklık arasında iken yeşil elbiseli bir adam gördüm, kibleye yönelerek 'Allahu Ekber! Allahu Ekber!' sonra yine iki sefer 'Eşhedu en lâ ilâhe illallâh' dedi. Sonra iki sefer 'Eşhedu enne Muhammeden Resûlullâh', sonra iki sefer 'Hayyale's-salâh' ve 'Hayyale'l-felâh', sonra da 'Allahu Ekber Allahu Ekber! Lâ ilâhe İllallâh' dedi. Biraz bekledikten sonra tekrar kalkıp dediklerini tekrarladı ancak 'Hayyale'l-felâh'ı bitirince 'Kad kâmetü's-salât, Kad kâmetü's-salât, Allahu Ekber, Allahu

76 Mevdudî, *Tefhîm*, III, 165-6; Yazır, *Hak Dini*, V, 3256.

77 İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 27-8, 30-2.

78 İbn Kayyım, *Zâdü'l-meâd*, III, 28.

79 Mübârekfurî, *er-Rahikü'l-mahtûm*, s. 117; Mevdudî, *Tefhîm*, III, 67.

80 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 732.

81 Buhârî, *Tefsîr* (Suretü'l-Kehf) 18; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IX, 163.

Ekber, ezan ve kâmet ikişer ikişerdir” dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü “Bunu Bilâl'e öğret ve böyle ezan okusun” dedi. Biraz sonra Ömer geldi ve “Allah Resûlü! Ben de bu Ensârî'nin gördüğünün aynısını gördüm. Ancak o benden daha acele davrandı” dedi.<sup>82</sup>

Nitekim Spiegelman'ın *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf* adlı eserde İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) “yaratıcı imgelem” (yaratıcı tasavvur), Jung'un (ö. 1961) “aktif imgelem” olarak tanımladığı duygulu imgelemele insanın çeşitli ruhsal figürlerle karşılaşacağını ifade etmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Onlara göre bu figürler mutasavvıfların misâl âlemi dedikleri, Jung'un ise ruhsal gerçeklik âlemi olarak nitelediği bir alanda gerçekleşir.<sup>83</sup> İbnü'l-Arabî, mantık bazında düşündüğümüzde Allah'ın bizden uzaklaştığını, hayalde odaklaştığımızda ise Allah'ın bize yaklaştığını ifade eder ve insanın Rabbini iç gözle görmesini, bu bağlamda bir yetenek geliştirmesini öğütler. Eğer görmüyorsa onu görüyor gibi ona ibadet etmelidir.<sup>84</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre ibadet, varlık tarzının bir ifadesidir, var olmanın ve varlığa neden olmanın bir yoludur. İbadet, yaratıcı imgelemenin en yüksek biçimidir. Burada ilahi merhamet teofaniye dönüşür. Tanrı'nın ibadeti bunu aktif imgelem ile başarır ve kendi kapasitesine göre tanrıyı kabul eder.<sup>85</sup>

Mutasavvıflar maddeden mücerret olan varlıkların suret ve cisimlerde görünmesinin misâl âleminde gerçekleştiği, Cebrail'in bazı vakitlerde Allah Resûlü'ne ashâbdan Dihye el-Kelbî (ö. 50/760) suretinde görüldüğü, Hızır'ın da bu âlemde temessül ettiğine inanırlar.<sup>86</sup> Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Ahmed Hamdi Akseki (ö. 1951) gibi âlimler Musa-salih kul olayının bizim de taraftar olduğumuz gibi misâl âleminde gerçekleştiği kanaatindedirler.<sup>87</sup> İmam Rabbanî (ö. 1034/1624) de Hızır ile İlyas'la zikir halkasında karşılaştığını ve Hızır'ın kendilerinin birer ruhani varlık olduğunu ve Hakk'ın ruhlarına cisim şeklinde teşekül ve temessül etme kabiliyetini verdiğini söylediğini belirtir.<sup>88</sup> Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657) *Mizânü'l-hak'*ta birçok meşâyih'in (veli) gayb âlemine yolculuklarının ve ruhani varlıklarla sohbetlerinin olduğunu, onların mertebesine varmamış olanların ise bunu anlayamayacaklarını söyler.<sup>89</sup> Musa-salih kul buluşması bir misâl âlemi olayı sayıldığı takdirde Kur'an'ın “mecme'u'l-bahreyn”<sup>90</sup> ifadesinden kastın fiziki âlem ile gayb âleminin birleştiği bir ara formatı ifade ettiği söylenebilir. Ölü balığın da burada canlandığı hatırlanmalıdır.<sup>91</sup> Dihlevî'nin “Mi'rac, misâl ve şehadet arası olan ve her iki âlemin ahkâmına cami olan berzah âleminde olmuştur” ifadesi<sup>92</sup> de bu yorumu destekler ve iki olayın benzerliği anlaşılır.

82 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 312.

83 Spiegelman, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, s. 127.

84 Chittick, *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*, s. 119.

85 Spiegelman, *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf*, s. 124.

86 İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, I, 34.

87 Akseki, “Hızır aleyhisselam”, s. 253-4.

88 İmam Rabbanî, *Mektubât*, s. 391 (282. Mektup).

89 Akseki, “Hızır aleyhisselam”, s. 253-4.

90 18/el-Kehf: 60.

91 18/el-Kehf: 63-64.

92 Dihlevî, *Hüccetullâh*, II, 616.

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) yaşamında bir dönem konuşma melekesini kaybettiğini, bu dönemde uzlet, halvet, riyazet ve mücâhede ile birlikte nefis tezkiyesi, kalp tasfiyesi ve ahlaki tezhiple uğraşıp uzlete çekildiğini, bu aşamada nitelenemeyecek bazı hâlleri müşahede ettiğini ifade etmesi,<sup>93</sup> yine bu kabil olaylardandır. Bu bağlamda Dihlevî'nin anlattığı bazı anekdotlar dikkat çekicidir. O şöyle der:

Birçok sefer şahit olduğum bir olay şöyle geliyordu: İnsanlar aralarında kavga ediyor, birbirlerine kin besliyorlardı. Ben Allah'a dua ediyordum. İlahî âlemden misâli (tipik) bir nurdan noktanın yere indiğini ve düştüğü yerde azar azar yayıldığını gördüm. Yayıldığında bu kişilerdeki kinin yok olduğunu ve meclis dağılmadan da birbirlerine iyi davrandıklarını, daha önce, aralarında var olan yakınlık hâllerine geri döndüklerini görüyordum. Bu benim müşahede ettiğim Allah'ın hayret edilecek delillerinden birisiydi.<sup>94</sup>

Mî'rac'ın bir boyutuyla tebdil-i mekân ve bast-ı zaman (zaman açılımı) veya zaman içinde zaman yaratılması olayı olduğu söylenebilir. İslam kültüründe abdallara nispet edilen tebdil-i mekâna dair haberler de kısmi olarak Mî'rac tarzı olaylar olup Peygamber mucizesinin ümmetine sirayet ettiği olaylar olarak görülebilir.

Allah Resûlü'nün yaşamındaki bazı olaylar temessülün varlığını destekler. Nitekim o, "Allah, benim için yeri bir araya getirdi. Yerin doğusunu ve batısını gördüm. Ümmetim mülkü bana gösterilen yerlere ulaşacaktır. Kızıl ve beyaz (yani altın ve gümüş) hazineler bana verildi..." buyurur.<sup>95</sup> Aynı şekilde Enes b. Malik şöyle demektedir:

Allah Resûlü bize namaz kıldırdı. Sonra minbere çıkıp mescidin kible duvarına elleriyle işaret ederek "Şu anda size namaz kıldırdığımdan beri bu duvar üzerinde cennet ve cehennem temessül ettiğini gördüm. Bu günkü gibi hayır ve şerri asla görmedim" buyurdu ve bunu üç sefer tekrar etti.<sup>96</sup>

Hadiste temessül ifadesinin kullanılması Dihlevî'nin nazariyesini destekler. Bir diğer rivayete göre ise Allah Resûlü, Zeyd b. Hârise (ö. 8/629), Ca'fer b. Ebî Tâlib (ö. 8/629) ve Abdullah b. Revâha'nın (ö. 8/629) Müte Savaşı'nda şehit olma haberini onların ölüm haberleri gelmeden önce mescitteki minberinden şöyle ilan eder:

Zeyd bayrağı aldı ve öldürüldü, sonra Ca'fer aldı o da öldürüldü, sonra İbn Revâha aldı o da öldürüldü. -Bunları söylerken gözlerinden yaşlar akıyordu- En sonunda sancağı Allah'ın kılıçlarından bir kılıç aldı. Nihayet Allah mücahitlere fethi müyesser kıldı.<sup>97</sup>

93 Gazzâlî, *el-Munkız*, s. 62.

94 Dihlevî, *Hüccetullâh*, I, 234.

95 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 123; V, 278, 284; Müslim, Fiten 19; İbn Mâce, Fiten 9; Ebû Davûd, Fiten 1; Tirmizî, Fiten 14.

96 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 259.

97 Buhârî, Meğâzî 44.

Yine Allah Resûlü'nün kıyametten önce İslam toplumunda çeşitli dinî ve siyasi nedenlerden dolayı ortaya çıkacak sosyal kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi ümmeti kargaşaya sürükleyen, bütünlüğünü bozan yıkıcı faaliyetleri dile getirdiği fiten hadisleri bu kabildendir. Nitekim Kureyş Mi'rac'a dair sorular sorunca Allah Resûlü'nün "Kureyş beni yalanladığı zaman Hicr'de ayağa kalktım. Allah bana Beytülmakdis'i gösterdi. Alametlerinden ona bakarak anlatmaya başladım" buyurduğu rivayetler de<sup>98</sup> olayın temessül karakterini ortaya koyar. Bütün bunlardan hareketle Mi'rac'ın bir temessül olayı olduğu söylenebilir. Ancak Mi'rac esnasında Beytülmakdis'in harap olduğu<sup>99</sup> dikkate alındığında yapılan bu tanımlamanın Kudüs'e ait olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Beytülmakdis ifadesi ilk önce mescit ismiyken sonradan mabede ev sahipliği yaptığı için bütün Kudüs için kullanılmaya başlamıştır.<sup>100</sup> Bu bağlamda oryantalistlerin en çok dillendirdikleri "Harap olan bir mabette nasıl namaz olur?" iddiası şöyle cevaplanabilir: Müslümanlar hicretten hemen sonra, on altı ay boyunca kible olarak yöneldiklerinde de Beytülmakdis yıkık bir hâldeydi. O hâlde yıkık olsa da bulunduğu alan kible görevini yapmış ve Mi'rac olayı da bu alandan başlamıştır. Realitede kutsiyet, yapının değil mekânındır. Yapının yıkılması mekânın kutsiyetinden bir şey eksiltmez. Ayrıca Mi'rac bir temessül olayı olduğu, cennet ve cehennem içindekilerle birlikte Allah Resûlü'ne gösterildiği gibi orası da ileride ümmetin eline geçecek olan alanda yapılacak Mescid'in bir temessülü olabilir.

Mi'rac, Hz. Süleyman'ın meclisine Belkıs'ın tahtının göz açıp kapayacak süratte gelmesi tarzı<sup>101</sup> hızlı gelişen ve içinde harikuladeliğin olduğu bir olaydır. Zaten Mi'rac'ın başlangıcı olan İsrâ suresinin 1. ayetinin "Sübhânellezi" ile başlaması bunun hayret edilecek bir olay olduğunu gösterir. Nitekim Zemahşerî (ö. 538/1144), İsrâ gece yolculuğu anlamında olmasına rağmen ayette "leylen" ifadesinin -killet ifade eden nekre şeklinde- kullanılmasının olayın kısa bir zamanda gerçekleştiğini ifade etmek için olduğunu söyler. İbn Mes'ûd ve Huzeyfe'nin kıraatinde teb'iz ifade eden "mine'l-leyl" ifadesinin kullanılması da gecenin küçük bir diliminde olayın olduğuna işaret etmektedir.<sup>102</sup> O zaman buna bir nevi zaman genişlemesi denilebilir.

Zaman büzüşmesi ve genişlemesinin delilleri de Kur'an ve hadislerde yer alır. Üzeyir peygambere nispet edilen<sup>103</sup> yüz sene ölüp de dirilmesinden sonra yiyeceğinin bozulmamasına karşılık merkebinin çürümesi olayında hem zaman büzüşmesi hem de zaman genişlemesi

98 Buhârî, Tefsîr (Suretü'l-İsrâ) 2; Müslim, İman 270. Bu konudaki başka bir hadis de şudur: "Kâbe'de Hicr denilen yerdeyken Kureyş bana İsrâ yolculuğumdan, Beytülmakdis'ten bazı şeyler sordu. Ben daha önce benzerini hissetmediğim derecede bir sıkıntı yaşadım. Ancak Allah bana beyti yükselterek gösterdi ona bıkıyor (ve tarif ediyordum). Bana sordukları her şeyi onlara anlattım" Müslim, İman 278.

99 Hz. Ömer Kudüs'ün anahtarlarını almaya gittiğinde Beytülmakdis mezbele hâlinde idi. Burada namaz kılmak için yerleri temizleyerek kendisine bir alan açmıştır (İbn Kesir, Tefsîr, VIII, 416; Sebag, Kudüs, s. 179.)

100 Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", s. 268.

101 27/en-Neml: 38-40.

102 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 646-7.

103 2/el-Bakara: 259.

vardır. Yine zamanın büzüşmesi ile ilgili Hz. Meryem'in<sup>104</sup> Hz. İsa'ya hamile kalması ve onu hemen peşine doğurma kıssası dile getirilebilir. Şu hadis de zamanın genişlemesine örnek verilebilir:

Davud'a Kur'an (yani Zebûr okumak) hafif kılındı. Hayvanını(n hazırlanmasını) emrederdi. Eyerleninceye kadar Kur'an'ı bitirirdi. O sadece elinin emeğiyle geçinirdi.<sup>105</sup>

#### 4. İlgili Tartışmalar

Hamidullah'ın Kur'an'ın, "el-Mescidü'l-aksâ" tabirinin, Davud tarafından başlatılıp Süleyman zamanında bitirilen Aelia (İlyâ) Mescidi olarak anılan Kudüs'teki el-Mescidü'l-Aksâ'ya tekabül etmediği ve bundan dolayı bunun gökte meleklerin tavaf ettikleri bir mescit olduğunu söylemesi zayıf bir görüştür. O, Kur'an'ın Filistin toprakları için "edna'l-ard (en yakın yer)"<sup>106</sup> olarak nitelemesine bağlı olarak buradaki bir mescit için "el-Mescidü'l-aksâ (en uzak mescit)" ifadesini kullanmasının makul olamayacağı, dolayısıyla bunun gökte Kâbe'ye simetrik olan ve meleklerin tavaf ettikleri el-beytü'l-ma'mûr olduğunda ısrarcıdır.<sup>107</sup> Beytül-makdis'in bir dönem kible olması ve Kur'an'ın bu ifadeyi kullanmasından sonra el-Mescidü'l-aksâ tabirinin Beytülmakdis için kullanıldığını tahmin etmek zor değildir.

Heribert Busse ve Schrieke'nin el-Mescidü'l-aksâ tabirinin sonraki eserlerde ortaya çıkıp Kudüs'teki mescit olarak yorumlandığını ve Emevîler'in iktidarı (Abdülmelik b. Mervân) zamanında Abdullah b. ez-Zübeyr'in hâkim olduğu Mekke'ye karşı Kudüs'ü şerefli göstermek, ehemmiyet kazandırmak isteyen siyasetlerinin bir sonucu olduğunu söylemeleri, ayrıca bu izahın Abdülmelik zamanından daha ileri gitmediğini ifade etmeleri,<sup>108</sup> İslam'ın erken döneminde Kudüs'teki mescit için hadislerde ve İslami kaynaklarda el-Mescidü'l-aksâ tabiri kullanıldığı ve burası bir dönem kible olduğu için doğru değildir.

Horovitz de bu paralelde Kur'an'ın Rûm suresinde Filistin'den edna'l-ard olarak bahsederken Peygamber'in nasıl olup da Filistin'deki bir mescit için el-Mescidü'l-aksâ dediğini sorgular ve muhtemelen onun bu ifadeyle yedinci kat göğün en yüksek noktasında, meleklerin Allah'a hamd ve sena ettikleri yeri kastettiğini söyler.<sup>109</sup> Ancak rivayetlerde Allah Resûlü'nün İsrâ gecesini nitelediği hadislerde Beytülmakdis ismini kullanması onun Kudüs'e uğradığı ve el-Mescidü'l-aksâ'nın Beytülmakdis anlamında kullanıldığı görüşünü destekler.<sup>110</sup> Ulemanın beyanıyla Beytülmakdis'e el-Mescidü'l-aksâ denilmesinin nedeni İslam'ın erken, Mekke döneminde onun ötesinde bir mescidin olmaması nedeniyledir.<sup>111</sup>

104 19/Meryem: 16-34.

105 Buhârî, Enbiyâ 37; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 314.

106 30/er-Rûm: 3.

107 Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 150.

108 Horovitz, "Mirac", s. 345; Busse, "The Sanctity of Jerusalem in Islam, Judaism", s. 441-68.

109 Horovitz, "Mirac", s. 344.

110 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 214-5; İbn Hişâm, *es-Sire*, II, 47.

111 Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 648, Cevzi, *Fezâilü'l-Kudüs*, s. 84.

Buna göre el-Mescidü'l-aksâ tabirindeki “aksâ (uzaklık)” izafi bir nitelemedir. En yakın bir mesafede olsa bile ötesinde bir yapının bulunmaması nedeniyle böyle bir yapı “aksâ” olarak nitelenebilir. Bunu esas aldığımızda Kur'an'ın aynı yer için “edna'l-ard” ifadesini kullanmasında herhangi bir çelişki yoktur. Ayrıca Allah Resûlü'nün el-Mescidü'l-aksâ ifadesini Kudüs'teki Beytülmakdis için kullandığı Ebû Zer el-Gıfârî'nin şu rivayetinde açıkça görülür:

Ben “Allah Resûlü! Yeryüzünde ilk kurulan mescit hangisidir?” diye sordum. Bana “el-Mescidü'l-harâm” dedi. “Sonra hangisidir?” dedim. Bana “el-Mescidü'l-aksâ” dedi. Ben “İkisinin arasında ne kadar fark vardır?” dedim. Bana “Kırk sene” dedi.<sup>112</sup>

Görüldüğü gibi hadiste yeryüzünde el-Mescidü'l-harâm'dan sonra el-Mescidü'l-aksâ'nın kurulduğunun ifade edilmesi, zorunlu olarak bu tabirin Beytülmakdis için kullanıldığını gösterir. Nitekim İbn İshak İsrâ olayını anlatırken “Allah Resûlü gece yolculuğuna el-Mescidü'l-harâm'dan el-Mescidü'l-aksâ'ya -bu mescit İliyâ'da olan Beytül-makdis'tir- yürütüldü” diyerek bu duruma açıklık getirmesi<sup>113</sup> bu görüşü destekler. Bu durum da el-Mescidü'l-aksâ tabirinin gökte olan el-beytül-ma'mûr için kullanılmadığını ortaya koyar. Nitekim Tevrat'ta bile İsrâ olayı geçmekte ve ahir zamanda gelecek peygamberin ansızın Beytülmakdis'i ziyaret edeceği şu şekilde ifade edilmektedir: “*İşte habercimi gönderiyorum. Önümde yolu hazırlayacak. Aradığımız Rab ansızın tapınağına gelecek (Rabbin gelmesi yani Resulünün gelmesi anlamındadır); görmeyi özlediğiniz antlaşma habercisi gelecek' diyor. Her şeye egemen RAB (yani Rabbülâlemîn)*”<sup>114</sup> Yetkili bir rahip iken Hristiyanlıktan İslam'a geçerek Abdülahad Dâvûd ismini alan David Benjamin Keldani (ö. 1930), bu ifadelerin Hz. İsa'ya değil İsrâ suresinin 1. ayetinde işaret edildiği gibi İsrâ gecesi Beytülmakdis'i ziyaret eden Hz. Muhammed'e işaret ettiğini söylemektedir.<sup>115</sup>

Mi'rac'ı inkâr eden Müslüman akademisyenlerin ise oryantalistlerden etkilendikleri açıktır. Hakkında tereddüt izhar ettikleri olayla ilgili hadislerin şüphe edilmeyecek derecede sahih ve bu bağlamda bunlara kayda değer bir tenkit yapılmamıştır.<sup>116</sup> İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) kaynakların içerdiği rivayetleri kritiğe tabi tutarak 48 sahih rivayeti tespit etmesi de<sup>117</sup> olayın gerçekliğinde tereddüt edilememesi gerektiğini gösterir.

## 5. Mi'rac Olayında Karşılaşılan Olguların Sembolik Anlamları

İslam kültüründe özellikle mutasavvıflar insan-ı kâmilin yükselişi kabul ettikleri Mi'rac'ın başlangıcında peygamberin şerh-i sadrını (göğsünün açılmasını) tasavvufta bir boyut

112 Buhârî, Enbiyâ 9; Müslim, Mesâcid 1, 2.

113 İbn İshak, *es-Sîre*, s. 309

114 *Kutsal Kitap*, Malaki, III, 1.

115 Davûd, *Muhammed (sav) kema verede fî kitabî'l-yehûd ve'n-nasarâ*, s. 39

116 Tathî, *Kütüb-i Sittede İsrâ ve Mi'rac Hadisleri*, s. 55-213.

117 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 373-430.

olarak görürler. Buna göre seyr-i sülûk yolundaki bir mürit bu boyuta ulaştığında onun kalbi metafizik âleme açılır, lâhûtî manaları ve ilahi hakikatleri müşahede eder.<sup>118</sup> Cebrail'in Allah Resûlü'nün göğsünü yardıktan sonra onu zemzemle üç sefer yıkayıp sonra hikmet ve iman ile doldurmasını<sup>119</sup> âlimler namazın bu gecede farz kılınacağı anlamıyla yorumlamışlardır.<sup>120</sup> Çünkü namaz iç ve dış temizliği gerektirir. Cebrail'in yıkama işlemini üç sefer tekrarlaması<sup>121</sup> abdestte uzuvların üç sefer yıkanmasına benzerlik göstermesi de dikkat çekicidir. Kalbinin hikmet ve iman ile doldurulması ise bu gecede göreceği hikmet ve Rabbanî esrarı sembolize etmektedir.<sup>122</sup>

Namazın bu gecede farz kılınması, namazın müminin Mî'rac'ı olduğunu, Allah'la buluşmak ve konuşmak isteyen herkesin namaz kılması gerektiğini ve okunan Kur'an sayesinde Allah'la buluşup konuşabileceğini, O'nunla ülfet kurabileceğini ortaya koyar. Sefer esnasında Allah Resûlü'ne süt ile şarabın ikram edilmesi, onun sütü tercih etmesi ve bunun üzerine Cebrail'in "fıtratı tercih ettin" demesi,<sup>123</sup> her bir insanın fıtratının sütle oluştuğuna işaret eder. Şarap ise üzüm suyunun ekşitilmesi, yani tabiatının değişmesiyle elde edilir. Bundan dolayı ilgili olayda insan fıtratının temiz kalmasının ve müdahalelerle değiştirilmemesinin gerekliliğine işaret edilir.<sup>124</sup>

Dihlevî'ye göre Allah Resûlü'nün gökleri tabaka tabaka aşması, menzil menzil Rahman'a yükselişini, o menzillerdeki meleklerin, o katmanlara ulaşan ehliullahın hâllerini ve onlarda Allah'ın vahiy ettiği tedbirine, oradaki toplulukların tartışmalarına vakıf olmasını sağlamaya yöneliktir. Müsaade (gidip-gelme) diliyle namazın farz kılınması, onun sevap yönüyle elli olduğuna, Allah'ın bu konudaki muradını tedrici olarak izah etmesi ise sıkıntının dinde def edildiğinin, nimetin tamamlandığının bilinmesine işaret etmektedir. Namazla ilgili bu anlamın Hz. Musa'ya dayandırılarak şekillenmesi, onun peygamberler içinde ümmet ile iç içe olması ve ümmet siyasetini iyi bilmesinden dolayıdır.<sup>125</sup>

Sefer esnasında Allah Resûlü bir kısım ziraatçının bir gün ekin ekip ertesi gün bunu biçtiklerini görünce bunların kim olduğunu sormuş. Cebrail onların mücahitler olduğunu, mücahitlerin malları ve canlarıyla Allah yolunda harcamada bulunup yaptıkları iyiliklerin kendilerine yedi yüz kat olarak verileceğini söylemiştir.<sup>126</sup> Demek ki nasıl bir çiftçi toprağa bir çuval tohum ektiğinde karşılığında on çuval mahsul elde ediyorsa malı ve canıyla cihat eden mücahitler de yaptıkları iyilik böyle kat kat sevapla karşılık bulacaktır.

118 Dihlevî, *Tefhimât*, I, 14.

119 Buhârî, *Bedü'l-Halk* 6; Müslim, *İman* 264; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 207; V, 143.

120 İbn Hacer, *Feth*, I, 548.

121 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 417.

122 Naim, *Tecrid-i Sarih Tercümesi*, II, 273.

123 Müslim, *İman* 259; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XVI, 379; XIX, 485.

124 Şa'râvî, *el-İsrâ ve'l-mi'rac*, s. 72.

125 Dihlevî, *Hüccetullah*, II, 617.

126 İbn Kesîr, *Tefsîr*, VIII, 417.



## Sonuç

Sonuç olarak Mi'rac sıhhatinden şüphe edilmeyen birçok sahih rivayetin gösterdiği üzere Hz. Peygamber'in manevi âleme yaptığı bir yolculuktur. Rivayetlerde bazı farklılıklar olsa da hepsi olayın sübutuna delalet etmektedir. 30'dan fazla sahâbinin olayı rivayet etmesi de bunun kanıtıdır. En basit tabiriyle Mi'rac'ın, Hz. Peygamber'in geçtiği sıkıntılı bir süreçte onu teselli etmek, vahyin realitesinin olduğunu göstermek için birçok Rabbanî ayet ve hikmeti görmeyi içeren ve Rableri katında diri olan kulların bulunduğu katmanlara ruhsal bir yükseliş olduğu söylenebilir. Mi'rac'ın inkârı, kaynaklarda olayla ilgili büyük bir yekûn teşkil eden hadislerin inkârı anlamı ifade eder ki bu asla doğru bir tutum değildir. Hz. Âdem'in yaratılması, ilahî emir gereğince meleklerin ona secde etmesi ve şeytanın emre muhalefeti ile Musa-salih kul buluşması da Mi'rac benzeri olaylardır.

Mi'rac'ın temessül olarak nitelenmesi makul yorumlardan biridir. Buna göre Mi'rac misâl âlemi denilen, gayb ile fiziki âlem arasında berzah boyutunda gerçekleşmiş bir olaydır. Kureyş'in Mi'rac'a itiraz etmesi ve bazılarının bu olay yüzünden irtidat etmesi Mi'rac'ın bir rüya olmadığını- çünkü rüyada her şeyin olması normaldir-onun uyanık bir hâlde, ruh ve bedenle ya da en azından ruhsal bir yükseliş olduğunu ortaya koyar. Nitekim Kureyş'in yolculukla ilgili sorular sorması üzerine Allah Resûlü'nün Beytülmakdis'in temessülüne bakarak onlara cevap vermesine dair rivayetler de Mi'rac'ın bir rüya olmadığını ortaya koymaktadır. Diğer peygamberler, veliler ve âlimlerin yaşamlarında küçük olsa da henüz ilmin test edemediği nadir anılar olabilir. Allah Resûlü'nün ileride ümmetinin fethedeceği yerleri görüp söylemesi veya Medine'deki mescitte bazı ashâbının Mûte Savaşı'nda şehit olmalarını gözyaşları içinde aktarması da ilimle izah edilemez. Hz. Peygamber'in yaptığı bu seyahat insan-ı kâmilin bir yükselişi, onun bir prototipi olup manevî yücelmenin uç boyutunu temsil eder. Bu boyutun peygamber ve velilere aralandığı ve velilerin Hz. Peygamber'e bağlılıklarından dolayı nispeten bu tarz bir seyahat ikramına nail oldukları nakledilmektedir. O hâlde Mi'rac, içinde sembollerin hâkim olduğu mana âlemine bir seyahat olarak görülebilir. Mi'rac'ın, akıl ve ilmin yorum getiremediği rüya ötesi ve rüyadan daha derin bir ruhsal tecrübeyi, bundan da öte bir ruh-beden tecrübesini ifade ettiğini söyleyebiliriz.

## Kaynakça

- Abdülhad, Dâvud, *Muhammed (sav) kemâ verede fi kitâbi'l-yehûd ve'n-nasârâ* (trc. Muhammed Faruk), Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1997.
- Abdürezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *Tefsîru'l-Kur'ân* (nşr. Mustafa Müslim Muhammed). I-III, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. I-VI, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992. ----- *el-Müsned* (nşr. Şuayb el-Arnâvut v.dğr). I-L, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Ahmed Naim. *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi*. I-XIII, Ankara: DİBY, 1985.
- Akseki, Ahmed Hamdi. "Hızır Aleyhisselam" (haz. Rabia Karakoyun Gündoğdu). *Tasavvuf Dergisi*, 2013, XXXI, sy. 254, s. 235-254.
- el-Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddin Mahmûd b. Abdullah b. Mahmûd el-Hüseynî. *Râhu'l-meânî*. I-XXX, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Arslan, İhsan. "Mi'rac Hadisesine Farklı Bir Yaklaşım". *Uluslararası Sosyal Araştırma Dergisi*, 2018, XI, sy. 56, s. 906-25.
- Balcı, İsrâfil. *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu, 2012.
- Bekir Tatlı. *Kütüb-i Sittede İsrâ ve Mi'rac Hadisleri* (yüksek lisans tezi, 2000), Marmara Üniversitesi SBE.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *DİA* (erişim: 18.02.2022).
- el-Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us-sahîh*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006.
- Busse, Heribert. "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension". *Jeusalem Studies in Arabic and Islam Studies*, 1991, sy. 14, s. 1-40.
- "The Sanctity of Jerusalem in Islam". *Judaism*, 1968, XVII, sy. 4, s. 441-68.
- Chittick, C. William. *İbn 'Arabi Heir to the Prophets*. Pakistan-Lahore: Suhail Academy, 2007.
- ed-Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdürrahîm b. Vecihüddîn. *et-Tefhimâtü'l-ilâhiyye*. I-II, Pakistan: el-Matbaatü'l-Hayderî, 1967.
- *Hüccetullahi'l-bâliğa* (nşr. Saîd Ahmed b. Yusuf el-Balin Bûrî). I-II, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2012.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Esed, Muhamed. *Kur'ân Mesajı* (trc. Cahit Koytak – Ahmet Ertürk). I-III, İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- el-Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsü'l-muhîd*. I-IV, Kahire: İsa el-Babî el-Halebî, ts.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Munkız min'd-dalâl*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1988.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ). İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.
- Horovitz, Josef. "Mirac". *MEB İslam Ansiklopedisi*, VIII, 344-50.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Fusûsu'l-hikem*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2002.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi's-Sahihî'l-Buhârî*. I-XIII, Kahire: Dâru'd-Deyyân li't-Türâs, 1978.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin. *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Mustafa Sekkâ v.dğr). I-II, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- İbn İshak, Muhammed b. İshak b. Yesâr el-Medenî. *es-Siretü'n-nebeviyye* (nşr. Ahmed Ferid el-Mezîdî). I-III, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Eyyûb ed-Dimaşki el-Hanbelî. *Zâdü'l-meâd*. I-III, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1991.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm* (nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr.). I-XV, Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2000.

- . *el-Bidâye ve'n-nihâye* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki). I-XXI, Kahire: Dâru Hicr, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. I-II, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdi. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. I-IX, Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali. *Fezâilü'l-Kudüs*. Beyrut: Dâru'l-Efkâr el-Cedide, 1980.
- İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târih* (nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kadi – Muhammed Yusuf ed-Dekkâk). I-XI, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta* (nşr. Gülâl Hasan Ali). I-II, Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimü'l-Kur'an* (trc. Hamdi Aktaş). I-VII, İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Molu, Ahmet. *Mi'rac Hadislerinin Hadis Bilimi Açısından Değerlendirilmesi* (yüksek lisans tezi, 2001), Ankara Üniversitesi SBE.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte). Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- el-Mübârekfurî, Safiyürrahmân. *er-Rahiku'l-mahtûm*. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn en-Neysâbüri. *Sahîhu Müslim*. I-III, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- en-Neysâbüri, Nizâmüddin Hasan b. Muhammed. *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-İlmiyye, 1997.
- Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1977.
- Özervarlı, M. Sait, “Şah Veliyyullah”. *DİA* (erişim: 06.04.2022).
- Rağîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Seyyid Keylânî). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Rebî' b. Habib el-Ferâhidî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Umân Sultanlığı: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'd-Dîniyye, 2011.
- Schrieke, Bep. “İsrâ”. *MEB İslam Ansiklopedisi*, V/II, 1126-7.
- Simon Sebag. *Kudüs* (trc. Cem Demirkıran). İstanbul: Pegasus, 2011.
- Spiegelman, Janis Marvin. *Jung Psikolojisi ve Tasavvuf: İbn Arabî ve C.G.Jung'da Aktif İmgelem* (trc. Kemal Yazıcı – Ramazan Kutlu). İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- es-Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. I-II, Kahire: Mektebetü'l-Cemâzî, ts.
- eş-Şaravî, Muhammed Müstevlî. *el-İsrâ ve'l-mi'rac*. Kahire: Mektebetü Türesi'l-İslâmî, 2003.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdi, *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir v.dğr). I-XVI, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- et-Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. Sevre. *es-Sünen*. I-V, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- el-Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbü'n-nüzûl* (nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ). Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1988.
- Yavuz, Salih Sabri. “Mi'rac”. *DİA* (erişim: 06.04.2022).
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. I-X, İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- ez-Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzil*. I-IV, Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1987.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. I-II, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- <https://www.answering-islam.org/Shamoun/nightjourney.htm> (erişim: 10.10.2021).
- <https://3lotus.com/en/Islam/Quran-Not-a-Miracle.htm> (erişim:10.10.2021)