

marife


dini arařtırmalar dergisi

Turkish Journal of Religious Studies

cilt / volume: 22 • sayı / issue: 1 • yaz / summer 2022

İşârî Tefsirlerde Mi'rac Hadisesi*

Mi'raj Event in Isharî Tafsîr

Selim akırođlu 

Öđretim Görevlisi Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Ku'an-ı Kerimi Okuma ve Kıraat İlmi
Lecturer PhD, Istanbul University, Faculty of Teology, Department of Qur'anic Recitation
İstanbul / Türkiye

selim.cakiroglu@istanbul.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0001-7622-7891>

Article Type / Makale Tipi

Research Article / Araştırma Makalesi

DOI: 10.33420/marife.1081433

Article Information / Makale Bilgisi

Received / Geliř Tarihi: 01.03.2022

Accepted / Kabul Tarihi: 22.06.2022

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2022

Cite as / Atıf: akıroğlu, Selim. "İşârî Tefsirlerde Mi'rac Hadisesi". *Marife* 22/1 (2022): 443-466.
<https://doi.org/10.33420/marife.1081433>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.



Copyright / Telif Hakkı: "This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) International License." / "Bu makale Creative Commons Atıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC-ND 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır."

Ethical Statement / Etik Beyan: * This article is extracted from doctorate dissertation entitled "The Major Prophets in Sufi Exegesis" studied at the Social Science Institute of Marmara University/ Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde çalışılan "Tasavvufî Tefsirlerde Ülü'l-Azm Peygamberler" isimli doktora tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

e-ISSN: 2630-5550



www.marife.org

İşârî Tefsirlerde İsrâ ve Mi'rac

Özet

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gidişini, oradan da semaya yükselişini ve Allah'ın huzuruna varışını ifade eden isrâ ve mi'rac hadisesi, sahih kabul edilen görüşe göre hicretten bir yıl sonra meydana gelmiştir. İsrâ ve mi'rac hadisesinden doğrudan bahseden âyetler ile ona işaret ettiği düşünülen âyetler, rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Tefsir literatüründe nasları yorumlamada farklı bir metot geliştiren sûflerin işârî tefsirlerde konuya yaklaşımı ise farklı bir perspektif çizmektedir. Merkezinde seyrüsülûk olan bu yorum metodunda sûflerin sülûk ederek elde ettiği hal ve makamların kişide farklı ve yeni anlam araçları ortaya çıkardığı düşünülür. Bu makalede işârî tefsirler bağlamında isrâ ve mi'rac olayının anlatıldığı âyetler hakkında sûfi müfessirlerin yaklaşımı ele alınacaktır. Konunun sûfi düşüncedeki yansımalarını görmek için öncelikle tasavvuf klasiklerinde meseleye nasıl yaklaşıldığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylece tasavvuf klasiklerindeki mi'rac algısının sûfi tefsirlere ne ölçüde yansıdığını görmek mümkün olacaktır. Makalede işârî yoruma yoğunlaşıldığından rivâyet ve dirâyet tefsirleri kapsam dışı bırakılmıştır. Burada daha çok tasavvuf klasiklerinden ve önde gelen işârî tefsirlerden hareketle sûflerin görüşleri belirlenmeye çalışılacaktır.

Mi'racı, Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak görmenin ötesinde Hakk'a vuslatta takip edilmesi gereken mânevî bir merhale olarak değerlendiren sûfler, tasavvuf klasiklerinde isrâ ve mi'rac mucizesini; ubûdiyyet, yakîn, cem', fenâ, sahv, mükâşefe, müşâhede ve tecellî gibi sûflere özgü kavramlar ile izah etmişlerdir. Bu çerçevede mi'rac olayı ile seyrüsülûk arasında benzerlikler kurmuşlar; Hz. Peygamber'i takip ederek haller ve makamlar elde etmeyi bir nevi mi'rac olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca sûfler, Hz. Peygamber'in mi'racından ayrı olarak sülûk ile kendilerinin de mi'raclarının olabileceğini iddia etmişler, bununla birlikte nebînin mi'racı ile velilerin mi'racı arasında fark olduğunu belirtmişlerdir. İsrâ ve mi'racı tasavvufî motiflerle bağlantılı bir şekilde ele alan sûfler, kendi yaşadıkları mi'rac tecrübelerinden de bahsetmişlerdir. Nebîlerin mi'racı ile velilerin mi'racı arasında benzerliklerin bulunduğunu ileri sürmekle birlikte mâhiyet ve bağlayıcılık açısından farklılıklarına da dikkat çekmişlerdir.

İsrâ olayından bahseden âyeti tasavvufî motifler ekseninde ele alan sûfi müfessirler, Necm sûresi 1-18. âyetleri de isrâ ve mi'rac olayı bağlamında incelemişlerdir. İsrâ sûresinde temas edilip detay verilmeyen âyetlerin/delillerin neler olduğu, Necm sûresinde ifade edilen Hz. Peygamber'in müşâhede ettiği olağanüstülüklerden hareketle açıklanmıştır.

Sûfi müfessirler İsrâ sûresi birinci âyette Hz. Peygamber'den "kulunu/abdihî" şeklinde kapalı bir şekilde bahsedilmesinden çeşitli tasavvufî anlamlar çıkarmışlardır. Hz. Peygamber'in, Allah'ın büyük âyetlerinden bir kısmını gördüğünden bahseden Necm sûresi 18. âyetini, mi'racda gerçekleşen bir olay olarak ele alırlar. Sürenin ilk âyetindeki "necm/yıldız" kelimesinden ve onun batmasından Hz. Muhammed'e, kalb, kurb, ilham, ledünnî ilim ve rabbanî vâridatlara dair işaretler sûfler, Hz. Peygamber'in mi'rac'da fenâ ve bekâ ile marifete ererek bu âleme dönüş yaptığını dair çıkarımda bulunmuşlardır. Sûfler âyette yıldızın batmasına yapılan yeminden, yıldızı Hz. Peygamber kabul edip mi'racdan dönüşüne işaret saymışlar ve bu durumu âriflerin ledünnî ilimlere mazhar olmaları ile irtibatlandırmışlardır. Necm sûresi 9. âyetteki "kâbe kavseyn ev ednâ (iki yay arası kadar yahut daha da yakın oldu.)" ifadesindeki "kâbe kavseyn" ve "ev ednâ" ifadeleri de sûfler tarafından birer makam olarak yorumlanmıştır. Sûfler "Kâbe kavseyn ev ednâ" ifadesini bir taraftan tasavvufî bir kavrama dönüştürürken, diğer taraftan bir beşerin yaşayabileceği en üst manevî tecrübeyi ifade etmek için kullanmışlardır. Aslında sûfi müfessirler, sadece Hz. Peygamber'in tecrübe etmiş olduğu mi'rac olayının mâhiyetinin ondan başka hiçbir kimse tarafından gerçek anlamda anlaşılamayacağını farkındadırlar. Ancak mi'rac olayı bağlamında Necm sûresinin âyetlerine getirdikleri yorumlar ile Hz. Peygamber'in yaşadığı bu özel tecrübeyi kendi tecrübelerine kıyasla anlamaya çalışmışlardır.

Sûfler Necm sûresi 14. âyette zikredilen "sıdretü'l-müntehâ" ifadesinden de Hz. Peygamber'in nûru ve ilimlerin nihayeti bağlamında işaretler çıkarmıştır. Bu yorum tasavvuf düşüncesinde merkezi bir yere sahip olan nûr-ı Muhammedî düşüncesinin bir yansımasıdır.

Mi'racda Hz. Peygamber'in Allah'ın huzurunda bulunmasını ayrıntılı bir şekilde ele alan sûfler, Necm sûresindeki âyetler bağlamında olayın mâhiyetini izaha yönelik açıklamalar yapmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İşârî Yorum, İsrâ, Mi'rac, Seyrüsülûk.

İsrâ' and Mi'raj Event in Isharî Tafsîr Books

Summary

The *isrâ'* and *mi'raj* event, which expresses the Prophet Muhammad's night journey from Mecca to Jerusalem and the ascent of Muhammad (PBUH) to the heavens and his arrival in the presence of Allah, occurred one year after the *hijra*, according to the accepted view. The verses that mention the *isrâ'* and *mi'raj* event and the verses that are thought to point to it have been interpreted in various ways in the narration and wise interpretations. The approach of the sufis, who developed a different method in interpreting the texts in the *tafsîr* literature, to the subject in *isharî tafsîr* draws a different perspective. It is thought that in this method of interpretation, the center of which is spiritual journey (*sayr wa sulûk*), the states and spiritual stages (the *maqâms*) obtained by the sufi by *sulûk* create different and new means of meaning in the person. In this article, the approach of the sufi commentators about the verses in which the events of *isrâ'* and *mi'raj* are explained in the context of *isharî tafsîr* will be discussed. To see the reflections of the subject in sufi thought in a holistic way, first, it will be tried to determine how the subject is approached in the sufi classics. Thus, it will be possible to see to what extent the perception of *mi'raj* in sufi classics is reflected in sufi *tafsîr*. Since the article focuses on the *isharî* interpretation, the interpretation of narration and wisdom are excluded from the scope. Here, we will try to determine the views of the sufis based on the classics of *sufîsm* and the leading *isharî tafsîr*.

The Sufis, who consider *mi'raj* as a spiritual explained it with concepts specific to sufis such as "holy servitude" (*'ubudîyyah*), "real certainty" (*yaqîn*), *jam'*, "annihilation" or "passing away" (*fanâ*), "sobriety" (*şahw*), "uncovering", "revelation" (*mukashafa/kashf*), "witnessing" or "viewing" (*mushâhadah*) and manifestation (*tajalli*). In this context, they have established similarities between the *mi'raj* event and the navigation, and they have considered acquiring states and positions by following the Prophet as a kind of *mi'raj*. They also claimed that sufis could have ascensions apart from the Prophet's ascension; however, they drew attention to the differences between the ascension of the prophet and the ascension of the sufis. The sufis, who dealt with *isrâ'* and *mi'raj* in connection with sufi motifs, also talked about their own *mi'raj* experiences. While they claim that there are similarities between the *mi'raj* of the prophets and the *mi'raj* of the sufis, they also drew attention to their differences in terms of their nature and binding.

Sufi commentators deal with the verse about the incident of *isrâ'* in the axis of mystical motifs, *Sûrat al-Najm* 1-18. They also analyzed the verses in the context of the event of *isrâ'* and *mi'raj*. What the verses of the *Isra*, which are not mentioned in detail, are explained with reference to the extraordinary things that the Prophet witnessed in the *Sûrat al-Najm*.

In the first verse, sufi commentators deduced various mystical meanings from the implicit mention of *isrâ'* as "servant/abdihi" (*al-Isra*, 17/1). They consider the 18th verse of the chapter of *al-Najm*, which mentions that the Prophet saw some of the great verses of Allah, as an event that took place during the ascension. From the word "nejm/star" in the first verse of the chapter of *al-Najm* and its setting, they deduced signs about Mohammad, heart, qurb, inspiration, *ledunni* knowledge and rabbinical resources. Based on these concepts, they concluded that the Prophet returned to this realm by attaining ingenuity and perseverance in the *mi'raj*. While the sufis transformed the expression "Qâbe kavseyn av adnâ" into a mystical concept, on the other hand, they used it to express the highest spiritual experience that a human being can experience. In fact, sufi commentators know that the nature of the *mi'raj* event, which only the Prophet experienced, cannot be truly understood by anyone other than him. However, in the context of the *mi'raj* event, they tried to understand this unique experience he had with the interpretations they brought to the verses of the *Najm* surah compared to their own experiences.

Keywords: Commentary, Mystical Exegesis, *İsrâ'*, *Mi'raj*, Spiritual Journey.

Giriş

Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaşadığı ontolojik bir tecrübe olan *isrâ* ve *mi'rac*, Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya, oradan da semâya yaptığı yolculuğu ifade eder. Olay, bu şekilde anlaşıldığından kaynaklarda daha çok "*isrâ* ve *mi'rac*" şeklinde geçse de "*mi'rac*" kelimesi her iki olayı ifade etmek için kullanılmıştır. Kur'an'da *İsrâ*

sûresinde temas edilen hadisenin¹ detayları daha çok *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'in de yer aldığı hadis kaynakları ile siyer ve delâil kitaplarındaki çeşitli rivayetlere dayanır.² Hz. Peygamber'in en önemli mucizelerinden biri olan mi'rac hadisesi, sûfi müellifler tarafından tasavvufî düşünceye uygun bir şekilde ele alınmış; hangi yol üzere sülûk ederse etsin her sâlikin, sülûkünün bir yükseliş, amacının da Hak olması ve Hak'tan belirli bir saadet elde etmesi şartıyla, mi'rac sahibi olduğu ileri sürülmüştür.³ Mi'racı, diğer İslâm âlimleri gibi Allah'ın Hz. Muhammed'e bir ihsanı olarak değerlendiren sûfiler, bunun sebebi olarak Allah'a en iştiaqlı kalbin Hz. Muhammed'in kalbinin olmasını göstermişlerdir.⁴

İsrâ ve mi'racın nasıl gerçekleştiği İslâm âlimleri arasında tartışılan bir husustur. Olayın sadece ruh ile gerçekleştiğini ileri sürenler olmakla birlikte ruh ve beden birlikteliğiyle vuku bulduğunu düşünenler çoğunluktadır.⁵ Sûfiler de Hz. Peygamber'in mi'racının ruh ve ceset ile birlikte gerçekleştiği kanaatinde dirler. Nitekim Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (öl. 378/988), İsrâ sûresinin ilk âyetindeki "*esrâ bi-'ab-dihî*" ifadesinde Hz. Peygamber'den "kul" şeklinde bahsedilmesinin mi'racın beden ve ruh ile gerçekleşmesinin bir kanıtı olarak görmüştür. Gerekçesini de "abd/kul" isminin ancak cesetle birlikte ruha sahip olanlar için kullanılmasını göstermiştir.⁶

Kendine özgü yorum metodu ile İslâm yorum geleneği içinde farklı bir kategoride değerlendirilen sûfiler, naslara getirdikleri farklı bakış açısı ile İslâm düşüncesine ciddi katkılar sağlamışlardır. Bu bakış açısının isrâ ve mi'racla ilgili âyetlere ne şekilde yansıdığı ortaya çıkarmak bu araştırmanın hedefleri arasında yer almaktadır. Bu nedenle çalışmada isrâ ve mi'racla ilgili âyetlere sûfilerin getirdiği yorumlar işârî tefsirler merkeze alınarak incelenecektir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İsmâil Hakkı Bursevî'nin (öl. 1137/1725) *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*'ı özetinde yapılan çalışmalar dışında konuya dair işârî tefsir bağlamında yapılmış bir araştırma bulunmamaktadır.⁷ Bu açıdan, önde gelen işârî tefsirlerin kaynak

¹ İlgili âyet Allah Teâlâ şöyle buyurur: "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla iştendir, hakkıyla görendir." (el-İsrâ, 17/1).

² Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/132-133.

³ Sadreddin Konevî, *en-Nûsûs fî tahkiki tavrî'l-mahsûs (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 27.

⁴ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Kitâbu'l-mi'rac*, thk. Ali Hasan Abdülkâdir (Paris: Dâru Bibliyon, 2005), 108; Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud bin eş-Şerîf (Kahire: Müesseset-ü Dâri's-Şa'b, 1989), 30.

⁵ Konu ile ilgili tartışmaların seyri için bk. İsrail Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 275; Ahmet Ağırakça, "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Mirâç Olayı", *Artuklu Akademi* 1/2 (2014), 16; Çağfer Karadaş, "İsrâ-Mirâç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği", *Kisbu İlahiyat Dergisi* 1/ (2019), 55-73.

⁶ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmûd - Tâhâ Abdü'l-bâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadis, 1960), 156. İbn Arabî de mi'racın bedenle gerçekleştiğini düşünür. bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, 2011), 5/79-80.

⁷ Mirâç olayının işârî tefsirlerde nasıl yorumlandığına dair İsmail Hakkı Bursevî'nin *Ruhu'l-beyân*'ı merkezinde yapılmış iki yüksek yisans tezi ile yine bu tezlerin birinden üretilmiş bir bildiri dışında bir çalışma bulunmamaktadır. bk. Yusuf Bilal Kara, *Mirâc'ın Tasavvufî Boyutu (İsmail Hakkı Bursevî Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Kara, "Mirâcın Tasavvufî Boyutu", *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi- Bildiriler Kitabı IV*, ed. Hümeyra Dinçer

alınması, isrâ ve mi'rac hadisesine sûflerin bakışını göstermesi bakımından araştırma önem arz etmektedir. Konuya dair temel alınan işârî kaynaklar itibariyle bu tarz bütüncül bir çalışmanın henüz yapılmamış olması makalemizin özgün yanını oluşturmaktadır. Zira araştırmamızın işârî tefsir kategorisindeki pek çok tefsiri içeriyor olması, mi'rac olayından bahseden âyet ile onunla ilişkilendirilen âyetlere dair sûflerin görüşlerinin tam olarak ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır. Çalışmada öncelikle konunun Serrâc, Kuşeyrî, Hücvirî ve İbnü'l-Arabî gibi önde gelen sûflerin eserlerindeki yansımaları tespit edilmeye çalışılacak, akabinde de belirlenen tasavvufî tefsirlerdeki işârî yorumlar incelenecektir.

1. Tasavvuf Klasiklerinde Mi'rac Hadisesine Yaklaşım

Sûfler, mi'racı, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir mucizesi olarak görmenin ötesinde Hakk'ı tevhid etmede ve ona vuslatta takip edilmesi gereken mânevî bir merhale olarak değerlendirmişlerdir. Bu nedenle isrâ ve mi'rac mucizesi; tasavvuf klasiklerinde ubûdiyyet, yakîn, cem', fenâ, sahv, mükâşefe, müşâhede ve tecellî gibi tasavvuf istilahlarının izahında sıkça başvurulan örnekler olarak yer almıştır. Sûfler, bu kavramları açıklarken isrâ ve mi'rac mucizesini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek tasavvufu ilgili bir takım usul ve kaidelerin zeminini oluşturmuşlardır.⁸

Hz. Peygamber'in yaşadığı mi'rac olayı ile tasavvuftaki seyrüsülûk kavramı arasında benzerlikler kuran sûfler, "üsve-i hasene" olarak gördükleri Hz. Peygamber'i takip ederek haller ve makamlar kat etmeyi bir nevi mi'rac olarak değerlendirmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak, Hz. Peygamber'in mi'racından ayrı olarak velîlerin de mi'raclarının olabileceğini iddia etmişler, nebînin mi'racı ile velîlerin mi'racı arasındaki farklara dikkat çekmişlerdir. Bu konuya temas edenlerden biri de sûfî müfessir Kuşeyrî (öl. 465/1072)'dir. O, velîlerin mi'racını açıklarken, Hz. Peygamber'in mi'racı ile arasındaki farka işaret eder. Ona göre Hz. Peygamber'in mi'racı bedenle vuku bulmuştur. Herhangi bir velînin yaptığı mi'rac ise ancak uyku halinde gerçekleşir.⁹

Sûfler, velâyet ile nübüvvet arasında sıkı bir ilişki olduğunu kabul etmekle birlikte bu ikisi arasındaki farklara "Evlîyânın nihayeti enbiyanın bidâyetidir."¹⁰ ifadesi ile dikkat çekmişler ve bir velînin, herhangi bir nebînin makamına erişemeyeceğini belirtmişlerdir. Zira velîler, tâlip ve sâlik durumunda iken nebîler vâsıl ve vâciddirler.¹¹ Meseleye benzer bir bakış açısıyla yaklaşan meşhur sûfî el-Hücvirî (öl. 465/1072 [?]) de nebîler ile velîlerin mi'racını karşılaştırır. Ona göre nebîlerin mi'racı şahsı ve bedeni izhar şeklinde olurken velîlerin mi'racı himmet ve sırlar cihetinden gerçekleşir. Nebîlerin beden ve kalpleri saf ve latif olduğu için onların mi'racı bedenle olurken; velîlerin sadece kalpleri arınmış olduğu için mi'racları

– Ümit Güneş (İstanbul: İlmî Etüdler Derneği, 2015), 137-150; Dilekgül Yüksel, *Ruhu'l-beyân'da Peygamber Mucizelerinin Tasavvufî Yorumu* (Ordu: Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁸ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 321, 346; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 165, 300-301, 318, 321, 324, 347, 394, 428.

⁹ Kuşeyrî, *Kitâbu'l-Mi'rac*, 75-76; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 300.

¹⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 438; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 298.

¹¹ Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 298.

ruhânî olur. Velîlerin hâl olarak mi'racı gerçekleştirebileceğini ifade eden Hücvîrî, onların kalbine mi'racın bilgisinin nakşedilmesini de mümkün görür. Bir yere fikir ile ulaşmakla şahsen gitmek arasındaki farkın örnekliğinde sûflilerin mi'racı ile Hz. Peygamber'in mi'racının farkına dikkat çeker.¹² Velîlerin mi'racının himmet mi'racı olduğu görüşünde olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ise mi'racı, teşri yetkisi açısından ele alır. Ona göre veliler mi'racları ile ilahî isimlere ulaşırlar ve istidatlarına göre onlardan teşriî olmayan bilgiler elde edebilirler. Bu nedenle velî hiçbir zaman Hz. Peygamber'in şerîfatını geçersiz kılacak bir bilgiden söz edemez. Velînin bilgisi ancak şerîfatın düzenlemesi hususunda bir ilham olabilir.¹³

Ehl-i tasavvuf, isrâ ve mi'rac olayını tasavvufî motiflerle anlatırken kendi yaşadıkları mi'rac tecrübelerine de yer vermişlerdir. Tasavvuf tarihinde ilk kez mi'raca benzer şekilde semalara yükseldiğini ve Allah ile konuştuğunu beyan eden Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?])'dir. O, Hz. Peygamberin mi'racını örnek alarak sülûku, mi'rac gibi tasvir etmiştir. Onun bu tasviri, sonraki dönemlerde de devam etmiş ve büyük sûflilerin gerçekleştirdiği en yüksek ruhî yükseliş olarak anlaşılmıştır.¹⁴ Bâyezîd-i Bistâmî'den sonra yaptığı mi'racla en çok üne kavuşan, konu hakkında müstakil bir eser de yazmış olan İbnü'l-Arabî'dir.¹⁵

Her vesile ile Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü dile getiren sûfliler, mi'rac hâdisesini yorumlarken de onun üstünlüğüne dikkat çekmişlerdir. Nitekim Serrâc, mi'rac mûcizesinin Hz. Peygamber'e verilmiş olmasını onun, diğer peygamberlerden üstünlüğün göstergelerinden biri olarak değerlendirmiştir. Ona göre, nebîlerin mûcizeleri çoğaldıkça mâneviyatlarının kemali de artar ve kalpleri sebat bulur. Bu açıdan Hz. Peygamber diğer peygamberlerden farklıdır. Zira, bütün peygamberlere verilen mûcizelere ilaveten ona mahsus olmak üzere mi'rac, şakk-ı kamer ve parmaklarından su damlaması gibi mûcizeler de verilmiştir.¹⁶ Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), "Allah kardeşim İsâ'ya rahmet etsin, eğer yakînini artırsaydı muhakkak havada yürürdü."¹⁷ hadisi bağlamında Hz. İsâ'nın yakîni sayesinde suyun üstünde yürüdüğünü, Hz. Muhammed'in ise, mi'rac gecesinde Hz. İsâ'dan daha çok bir yakîn ile havada yürüdüğünü belirterek, üstünlüğüne dikkat çekmiştir.¹⁸

Sûflilerin mi'rac ile ilgili anlatımlarında Hz. Muhammed ile karşılaştırdıkları diğer bir peygamber Hz. Mûsâ'dır. Mi'racın detayı hakkında bilgilerin yer aldığı hadiste, Hz. Peygamber'in altıncı semada Hz. Mûsâ ile görüşmesinden, namazın miktarı ile ilgili Hz. Mûsâ'nın Hz. Peygamber'e tavsiyeleri bağlamında aralarında geçen

¹² Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 300.

¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, 5/80.

¹⁴ Kuşeyrî, *Kitâbu'l-mi'rac*, 129. Kuşeyrî burada Bâyezîd'in pek çok kere ruhanî veya manevî olarak mi'rac tecrübesi yaşadığı ile ilgili anlatılanları bir başlık altında nakleder. Konu hakkında bir değerlendirme için bk. Süleyman Uludağ, *Bâyezîd-i Bistâmî: Hayatı, Menkıbeleri, Fikirleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 156.

¹⁵ bk. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ilâ makâmî'l-esrâ (Kitâbu'l-Mi'rac)*, thk. Suad el-Hakîm (Beyrut: Dendere li't-tibâ'a ve'n-Neşr, 1988).

¹⁶ es-Serrâc, *el-Lüma'*, 313.

¹⁷ Benzer bir hadis için bk. Şîrûye b. Şehredâr Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Said b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 3/370.

¹⁸ es-Serrâc, *el-Lüma'*, 119.

konuşmalara yer verilir.¹⁹ Sûfiler, namaz hakkındaki bu diyalogları tasavvuftaki makam ve hallerle ilişkilendirerek izah etmişlerdir. İlgili rivayette nakledildiği şekliyle elli vakit namazı Hz. Mûsâ'nın çok bulmasına karşılık Hz. Peygamber'in çok görmemesini onun tabiatında emre muhalefetin söz konusu olmamasına dayandırarak bunu onun hakkında diğer peygamberlere karşı bir üstünlük vesilesi saymışlardır.²⁰

Hücvîrî, "sahv" ve "sekr" ile ilgili yaptığı açıklamalarda Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ'yı karşılaştırmış ve Hz. Peygamber'in "sahv", Hz. Mûsâ'nın ise "sekr" ehli olduğunu ifade etmiştir. Ona göre "sahv", "sekr"den daha üstündür. Çünkü sahv hâlinde olanların bilgisi sekr ehline nazaran daha doğrudur. Bundan dolayı Hz. Mûsâ, Allah'ın dağa tecellisine dayanamayıp kendisini kaybetmiştir. Hz. Peygamber ise, isrâ ve mî'racda Mekke'den "Kâbe Kavsey'n"e kadar uyanık halde (sahv) seyirde bulunmuştur.²¹ "Telvîn" ve "temkîn"²² konusunda da Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ'yı karşılaştıran Hücvîrî'ye göre Hz. Mûsâ telvîn sahibi iken Hz. Peygamber temkîn ehlidir. Bu nedenle Hakk'ın tecellîsi karşısında mütelevvin olan Hz. Mûsâ kendinden geçmiş, buna karşın mî'racda Kâbe Kavsey'n'de her an tecellîye mazhar masına rağmen Hz. Peygamber temekkün sahibi olduğundan hâli değişmemiştir.²³ Mûsâmere (gece sohbeti) ve muhâdese arasındaki farkı açıklarken de benzer bir karşılaştırma yapan Hücvîrî, muhâdesenin Hz. Mûsâ ile ilgili, mûsâmerenin de Hz. Peygamber'e ait bir hal olduğunu belirtir. Burada Hz. Mûsâ'nın çağrılan, Hz. Muhammed'in ise getirilen olduğuna dikkat çeker.²⁴

Tasavvuf klasiklerinde yer verilen bilgiler incelendiğinde sûfilerin, nebilerin mî'racı ile velîlerin mî'racı arasında benzerliklerin bulunduğunu kabul ettikleri, bununla birlikte her ikisinin mâhiyet ve bağlayıcılık açısından farklılıklar içerdiği görüşünde oldukları anlaşılmaktadır. Velâyet-nübüvvet ilişkisi bağlamında zikredilen "Evlîyânın nihayeti enbiyanın bidayetidir." şeklindeki ifade, sûfilerin mî'racı ile Hz. Peygamber'in mî'racı arasındaki farklılığın dayanak noktasını oluşturmaktadır. Bu açıdan mî'rac ehl-i tasavvuf için sülûkun tamamını ifade ederken, Hz. Peygamber için şer'î hüküm ifade eden bir mucizedir. Velî, mî'racında istîdadına göre bir ilim elde ederken Hz. Peygamber'e beşerin en mükemmeli olması hasebiyle dilediği kadar bilgi bahşedilmiştir.

¹⁹ Hz. Peygamber'in mî'racda Hz. Mûsâ'nın yanı sıra bazı peygamberlerle karşılaşmasından bahseden bu hadis için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2002) "Bed'ü'l-halk", 6 (No. 3207).

²⁰ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 165.

²¹ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 250.

²² Telvîn ve temkini süffinin sülûk ederken ve vuslata ulaştığında yaşadığı iki hali ifade eder. Kuşeyrî'nin tanımlamasına göre "telvîn" renkten renge girme, değişme ve kararsız olma halidir. "Temkin" ise bir mekânda yerleşme karar kılma, değişmemedir. Telvîn hal sahibi olanların sıfatı iken temkin hakikat ehlinin sıfatıdır. Kul sülûk yolunda olduğu müddetçe telvîn sahibidir, vuslat makamına erince temkin sahibi olur. bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 162-163.

²³ Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 431.

²⁴ Hücvîrî mûsâmere ile ilgili şunları söyler: "Mûsâmere Resûlullah ile alâkalı bir haldir. Hak Teâlâ, onun kendisi ile beraber olacağı bir vakti olmasını irade ettiği zaman, bir gece Mekke'den Kâbe Kavsey'n makamına ulaştırsın, Hak ile münacatta bulunsun, sırrı bir şekilde konuşsun, hitabını ve sözünü işitsin diye Cebrail'i Burak ile ona gönderdi. Nihâyete ulaşıncâ celâlin keşfinde dili lâl oldu, azametinin künhünde kalbi hayrete düştü ve idrakten ilmi aciz kaldı. Onun için 'Seni medh ü senâ edemiyorum.' diyordu." bk. Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 432.

2. Mi'racla İlişkilendirilen Âyetlere İşârî Tefsirlerin Yaklaşımı

Mi'rac ve isrâ konularının klasik tasavvuf klasiklerindeki işlenişini ele eladık-tan sonra bu bölümde işârî tefsirlerin isrâ ve mi'rac bağlamında olduğu düşünülen âyetlere yaklaşımını detaylı bir şekilde inceleyeceğiz. Böylece sûflerin ilgili âyetlere yaptığı yorumlar bağlamında işârî tefsirlerin isrâ ve mi'rac dair yorumlara katkısını ve özgün yanlarını görme imkânı elde edeceğiz.

İsrâ olayına Kur'an'da açıkça İsrâ sûresinde değinilmektedir. Sûrenin birinci âyetinde Allah'ın, kudretinin işaretlerini göstermek için kuluna (Hz. Peygamber) Mescid-i Haram'dan çevresi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ'ya geceleyin bir seyahat yaptırdığı haber verilmekte, ancak mi'ractan bahsedilmemektedir. Bununla birlikte Necm sûresi 1 ile 18. âyetlerin bir kısmı bazı müfessirler tarafından mi'rac olayı ile ilişkilendirilmiştir.²⁵ İsrâ olayından bahseden âyeti mi'rac bağlamında tasavvufî motifler çerçevesinde yorumlayan sûfi müfessirler de mezkûr âyetleri isrâ ve mi'rac olayı ile irtibatlandırmışlardır. İsrâ sûresinde temas edilip ayrıntılı malumat verilmeyen âyetlerin neler olduğu kapalı olduğu için Necm sûresinde belirtilen Hz. Peygamber'in müşâhede ettiği olağanüstülükler, isrâ olayı esnasında yaşanan fakat detayı verilmeyen tecrübeler olarak yorumlanarak iki sure arasında ilişki kurulmuştur.²⁶

Bazı sûfi müfessirler, isrâ ve mi'racın mahiyetinin bilinemeyeceğini düşünürler. Ca'fer es-Sâdık (öl. 148/765), mi'rac hakkında kendisinden bilgi isteyen birine, "Makamının büyüklüğüne rağmen Cibrîl'in hakkında bir şey işitmediği bir makamı ben sana nasıl anlatayım." şeklinde cevap vererek Hz. Peygamber'in kişisel tecrübesi olan bu olayın hakikatine vâkıf olunamayacağına dikkat çekmiştir.²⁷ Hadiseye bu şekilde yaklaşan sûfler olmakla birlikte pek çok sûfi, olayın mahiyetini anlamaya yönelik seyrüsülük bağlamında, telvîn-temkîn, ittihad-ittisal, fenâ-bekâ kavramları ek-seninde görüşlerini beyan etmişlerdir.

"Geceleyin yürütmek" manasına gelen "isrâ", Hz. Muhammed'in bir gece, Mekke'den Kudüs'e götürülmesi olayını ifade eden bir kavramdır. Olay Kur'an'da şöyle geçer: "Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz o, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir." (el-İsrâ, 53/1). Kuşeyrî ve Rûzbihân-ı Baklî (öl. 606/1209), Hz. Peygamber'in böyle bir hadiseyi tecrübe etmesinin hikmeti üzerinde durmuşlardır. Kuşeyrî bu olayın kulluk edeplerinin meleklere öğretilmesi amacıyla gerçekleştiği görüşündedir. Ona göre Allah, insanların kulluğu öğrenmesi için Hz. Peygamber'i yeryüzüne gönderdiği gibi meleklerin öğrenmesi için de kendisini göğe yükseltmiştir. "Göz şaşmadı ve (gör-düğünü) aşmadı." (en-Necm, 53/17) âyetinin işaret ettiği üzere Hz. Peygamber,

²⁵ bk. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l-'Arabî, 1999), 247; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'âslî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-'Arabî, 1998), 158; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (öl. 516/1122), *Medîmü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 401-406.

²⁶ Balcı, *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*, 60.

²⁷ Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 2/348.

hiçbir şeye iltifat etmeyerek Allah'ın huzurunda olmanın edebini muhafaza etmiştir.²⁸ Bu tavrı ile Allah'ın huzurunda nasıl edepli olunacağını meleklerle göstermiştir.

Rûzbihân-ı Baklî'ye göre mî'rac, Hz. Peygamber'in talebi üzerine gerçekleşmiştir. "Bana eşyayı olduğu gibi göster." duası ile o, Hakk'ın âyetlerinin aynasından sıfatlarının zuhurunu görmeyi talep etmiştir. Allah da "Âyetlerimizden bir kısmını ona göstermek için..." (el-İsrâ, 17/1) ifadesinde belirtildiği üzere onun bu isteğini yerine getirmiştir. Baklî'ye göre Hz. Peygamber'in doğrudan Mescid-i Haram'dan göklere çıkartılmayıp önce Mescid-i Aksâ'ya götürülmesi, daha sonra göreceği melekûtun azametini müşâhedeyle takat getirebilmesi için bir alıştırma mahiyetindedir. Zira Mescid-i Aksâ da nebilerin ruhları ve cesetleri için tecellî nurlarının bereketinden müteşekkil büyük âyetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber, burada Hakk'ın âyetlerini müşâhede etmek suretiyle mânevî âlemdaki daha büyük âyetleri görmeye hazır hale gelmiştir.²⁹

Baklî ve Bursevî gibi sûfî müfessirler, Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderilişini mî'rac ile ilişkilendirmişlerdir. Bu rahmetin bir tezahürü olarak Hz. Peygamber, şehâdet âlemine geldiği ve Hakk'a vuslat yollarını açıkladığı gibi mî'rac ile Hakk'a yakınlık makamına da ulaşmıştır.³⁰

2.1. İsrâ'nın Mahiyetindeki İşaretler

Sûfî müfessirler, Mescid-i Aksâ'ya yolculuktan bahsedilen İsrâ sûresi birinci âyetteki "sübhâne", "esrâ" ve "leylen" kelimelerinden hareketle mî'racın sırrı ve mekânsız gerçekleştiğine dair işaretler çıkarmışlardır. Buna göre Allah'ın sûreye "sübhâne" diyerek kendisini tenzih ve takdis ile başlaması, hadisenin sırlı yönüne, mahiyetine ve Hz. Peygamber'in şahsına özgü niteliğine işaret eder. Bazı sûfilere göre buradaki "sübhâne" ifadesinin iki anlamı vardır. Birincisi, Allah kendisini bu şekilde münezzeh kılarak Hz. Peygamber'in gece yürüyüşünde bir başkasının ortaklığının bulunmadığını göstermiştir. İkinci olarak ise Allah, bu şekilde bir hitap ile kurbîyet mekânını ve durumunu herhangi bir hal ile bir mahlukun tesir etmesinden arındırmıştır. Hz. Peygamber de tek başına gece yolculuk yapmış, bir sır olarak ruhu ile yolculuğunu gerçekleştirmiştir. Buradan hareketle sûfiler, bu yolculuğun mahiyetini Allah ile Hz. Peygamber dışında hiç kimsenin tam manası ile bilmesinin mümkün olmadığı sonucuna varmışlardır.³¹

Baklî ve İbn 'Acîbe (öl. 1224/1809), "sübhâne" ifadesini mî'rac olayının mekânsız gerçekleştiğine bir işaret saymışlardır. Buna göre Allah, kendisini takdis ederek âyete başlamak suretiyle mî'rac ile semaların melekûtuna yükseltilen Hz.

²⁸ Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-İşârât*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 3/6; Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'an*, thk. Ahmed Ferid Mizyadî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008), 2/348; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî eş-Şâzelî İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Ömer Ahmed er-Râvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 3/181.

²⁹ Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/348; İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/182.

³⁰ Konunun geçtiği âyette Allah Teâlâ şöyle buyurur: "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." (el-Enbiyâ, 21/107). Baklî ve Bursevî'nin yaptığı yorumların detayı için bk. Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/528-529; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018), 5/535.

³¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 1/381; Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/348.

Peygamber'in bir mekâna kaldırıldığına ya da bir mekânda bulunduğu zannını ortadan kaldırmıştır. Zira Allah, mahlûkat için söz konusu olan yanında ve üstünde olmak gibi teşbihçi vehim ve hükümlerden münezzehtir. "Sübhâne" ifadesi ile o, zâtını böyle bir durumdan yüce ve uzak tutmuştur.³²

Baklî, "sübhâne" ifadesinden Hz. Peygamber'in Allah'ı müşahedesinin mahiyetine dair de işaret çıkarmıştır. Buna göre Hz. Peygamber'in mi'racda ulaştığı en yüksek makam, "sırf zât" mertebesidir. Allah'ın zâtına ait sıfatları görmek suretiyle nihâî vuslata hazır hâle getirilen Hz. Peygamber, böylece sırf Zât'ı görmeye güç yetirebilmiştir. Aslında Hz. Peygamber'in burada Hakk'ı müşâhede ne kendisi ne de başka bir şey vasıtası ile dir. Burada tam bir fenâ hâli içinde olduğundan o, Allah'ı Allah ile müşâhede etmiştir.³³

Sûflerin çoğu ayetteki "sübhâne" kelimesinin faili olarak Cenâb-ı Hakk'ı takdir ederken Abdürrezzâk Kâşânî'ye (öl. 736/1335) göre âyette bu teşbihi yapan Hz. Peygamber'dir. Kâşânî'ye göre o, aslı itibarıyla tasarrufun söz konusu olmadığı kul-luk makamında Allah'ı maddi ilavelerden ve benzerlik mahiyetli noksanlıklardan kemal lisanıyla tenzih etmiştir.³⁴

Sûfler, ayetteki "esrâ/gece yürüttü" fiilindeki gece anlamına ilaveten "leylen" zarfı ile geceye vurgu yapılmasının da mi'racın mahiyetinin Hz. Peygamber dışında herkesten gizlenmesi amacına yönelik olduğu görüşündedir.³⁵ Baklî'ye göre âyetteki "esrâ" fiili, "gayb"a işaret ettiği gibi "leylen" kelimesi de gecenin sır ve gizli konuşma mahalli olduğuna işarettir. Bu da Hz. Peygamber'in gece yürütülmesinin sırrına delâlet eder.³⁶ Kuşeyrî'ye göre bu durum Allah'ın, Hz. Peygamber'in mi'rac gecesi yükseltildiği makamını, karşılaştığı şeyin büyüklüğünü diğer insanlara bildirmeyi murat etmesinden dolayıdır. Allah, mi'rac gecesinde Hz. Peygamber'in sahip olduğu yüksek makam ve kendisine gösterilen büyük mucizelerin şaşırtıcılığını "esrâ/bir gece götürdü" ifadesi ile gidermiştir.³⁷

İbn 'Acîbe, Abdurrahman-ı Fâsî'den (öl. 1096/1685) nakille yolcuğun gece olmasını, gecenin Allah'a dua ve niyazda bulunarak mânev âlemle irtibat kurmak için daha elverişli bir zaman olmasına dayandırmıştır. Bundan dolayı Allah, bu sûrede, Hz. Muhammed'i "*makâm-ı mahmûd*"a yükseltmesini teheccüd namazına bağlamıştır.³⁸

2.2. Kul Muhammed

İsrâ sûresi birinci âyette Hz. Peygamber'den Allah'a izafetle "*bi'abdihî/kulunu*" (el-İsrâ, 17/1) kapalı bir şekilde bahsedilmesinden sûfler, farklı tasavvufî

³² Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/346; İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/181-182.

³³ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/348.

³⁴ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî [Tefsîru İbnü'l-Arabî]*, thk. Semir Mustafa Rebab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 1/374.

³⁵ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/179; Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferid Mizyadî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/74.

³⁶ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/346.

³⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 1/179.

³⁸ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/181.

anlamlar çıkarmışlardır. Kuşeyrî'ye göre Allah, mi'rac ile sahip olduğu makam ve ikramdan dolayı Hz. Peygamber'in kibre düşmesini "bi'abdihi/kulunu" şeklinde müphem bir ifade kullanmak suretiyle engellemiştir. Bu nedenle "sübhâne" ifadesi ile Allah'ın ilahlık ve üstünlüğün kemâlini hak ettiğini öğrenen kimse onun isrâ ve mi'rac gibi olağanüstü olayları gerçekleştirmesine şaşırmaz. Ayrıca kulluğunu ve kendisi ile ilgili hiçbir şeye mâlik olmadığını bilen kimse de halini beğenerek kibre düşmez.³⁹

İbn 'Acîbe, bazı sûflerin ayette Hz. Peygamberden "kulunu" şeklinde kapalı bir ifade ile bahsedilmesi sebebiyle mi'racın, diğer insanlar için de söz konusu olabileceğine yönelik işaret çıkardıklarını nakleder. Buna göre Allah, âyette, Hz. Peygamber'den bahsederken nebisi ve resulü yerine kendisine izafe ederek sadece "kulunu" ifadesini kullanarak kullukta kemâle erenin de isrâ mucizesinden nasibi olduğunu göstermek istemiştir. Bedenle isrâ mucizesinin gerçekleşmesinin Resûlullah'a mahsus olduğunu, bununla birlikte velîlerin isrâ yolculuğunun ruh ile mâna âleminde vuku bulduğunu belirten İbn 'Acîbe, bunun da velînin ruhunu tasfiyesi ve maddî âlemden uzaklaşması ölçüsünde tahakkuk edeceği görüşündedir.⁴⁰

Necmüddîn-i Dâye Necmüddîn-i Dâye (öl. 654/1256) ise "bi'abdihi/kulunu" ifadesini, *fenâ-bekâ* kavramlarını esas alarak yorumlamıştır. Ona göre Hz. Peygamber, varlığı terakki ettiği için mevcudata kulluk etmekten azatlıdır. Hz. Peygamberin "bi'abdihi/kulunu" şeklinde Allah'a izafetle anılması isminin ve resminin fenâsından sonra gerçekleşmiştir. Zira Allah'ın, kulunun yanında ismini zikretmesi ancak isminin ve resminin bekâsından sonra söz konusu olur.⁴¹

Rûzbihân-ı Baklî, âyette Allah ve Rahmân gibi zâhir bir isim zikredilmeyip "el-lezî" ism-i mevsulunun kullanılmasının yanı sıra "bi'abdihi/kulunu" ifadesi ile Hz. Peygamber'in adının açıkça belirtilmemesini "gayretullah" kavramı ile açıklar. Ona göre Allah, açıkça kendinin ve peygamberinin adını zikretmeksizin böyle bir ifade tercih etmekle zâtını, Hz. Muhammed'in dışındaki herkesten gizlemiştir. İsimlerini bu şekilde lafızdan kaldırarak hiç kimsenin onlara muttali olmamasını murat etmiştir.⁴²

2.3. Mî'racda Gösterilen Âyetler

Necm sûresi 18. âyette "Andolsun o, Rabbinin en büyük alâmetlerinden bir kısmını gördü." buyrulur Hz. Peygamber'in, Allah'ın büyük âyetlerinden bir kısmını gördüğünden bahsedilir. Sûflî müfessirler, bu âyetlerin mi'racda görüldüğünü düşünürler ve onları Allah'ın sıfatları olarak yorumlarlar. Buna göre Hz. Peygamber, Allah'ın büyük âyetlerini gördüğü halde müşâhededen vazgeçmemiş ve huzurundan ayrılmamıştır. Yüce bir varlık ile ittisalının bir sonucu olan bu durum onun, himmetinin büyüklüğünü ve makamının yüceliğini göstermektedir.⁴³ Hz. Peygamber, bu makamda nefsinin müşâhedesine dönmediği gibi nefsinin müşâhedeyle de dönmemiş,

³⁹ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/179.

⁴⁰ İbn 'Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 3/181.

⁴¹ Necmeddün-i Dâye, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 4/74.

⁴² Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/346.

⁴³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/286; Sehl b. Abdullah Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed Ali (Kahire: Dâru'l-Harem li't-Türâs, 2004), 26.

bütün varlığı ile Allah'ın sıfatlarından zahir olanları müşahede etmiştir. Zira onları başkası görmüş olsaydı gözünde büyütürdü. Ancak Hz. Peygamber, temkîn halinin kemâlinden dolayı büyülenmedi ve başka bir şeye de iltifat etmedi.⁴⁴

Kuşeyrî'ye göre mi'racda gerçekleşen bu olay, aşama aşama meydana gelmiştir. Âyetlerin gösterilmesi ile başlayan bilgilendirme, sıfatlar ve daha sonra da Allah'ın Zât'ının keşfi ile son bulmuştur.⁴⁵ Böylece Hz. Peygamber'e Allah'ın cemâlinde, celâlinde, yüceliğinde ve ululuğunda bir benzerinin bulunmadığı gösterilmiştir.⁴⁶

Kâşânî de Hz. Peygamber'e gösterilen âyetlerin cemâl ve celâl sıfatları olduğu görüşündedir. Ona göre, isrânın amacı Hz. Peygambere sıfat müşahedelerini göstermektir. Hz. Peygamber'in mi'racdaki müşahedesinin her birisi farklı bir makamda gerçekleşmiştir. Buna göre sıfat tecellilerini müşahede etmek kalp makamında olmakla birlikte celâl ve cemâl sıfatlarını kusursuz biçimde müşâhede etmek ruh makamına çıktıktan sonra gerçekleşmiştir. Allah, sıfatlarla zuhur eden ile o sıfatları müşâhede edenin kendisi olduğunu, sıfatların kendisine mensubiyeti bakımından sıfatlarına dair âyetlerini Hz. Peygamber'e göstermeyi murat etmiştir. Hz. Peygamber, burada "sır makamı"nda bulunmaktadır ve Allah'tan fenâyı talep etmiştir.⁴⁷ Kâşânî'ye göre Hz. Peygamber'in gördüğü en büyük âyet Allah'ın sıfatlarını kendisinde toplayan ism-i â'zam'dır. Hz. Peygamber bütün ilahî sıfatların altında toplandığı Rahmanî sıfatı görmüştür. Burası ism-i a'zam'ın bulunduğu yerdir ki, Allah lafzı ile ifade edilen varlığın cem'inin aynında bütün sıfatların kendisinde toplandığı zât'tır. Burada mutlak zât, sıfatlardan dolayı zâttan, zâttan dolayı da sıfatlardan perde lenmemiştir.⁴⁸

2.4. Necm/Yıldız

Süfî müfessirler, Necm sûresinin ilk âyetindeki "necm/yıldız" kelimesinden ve onun batmasından hareketle Hz. Muhammed'e, kalbe, kurba, ilhama, ledünnî ilme ve rabbanî vâridatlara dair işaretler çıkarmışlardır. Bu kavramlardan hareketle de Hz. Peygamber'in mi'rac'da Allah'ta fenâ bulup bekâ ile bu âleme dönüşü esnasında elde ettiği mârifet hakkında çıkarımda bulunmuşlardır. Özellikle âyette yıldızın batmasına yapılan yeminden, yıldız Hz. Peygamber kabul edip mi'racdan dönüşüne işaret sayanlar⁴⁹ olduğu gibi bu durumu âriflere ve kalplerine teşmil ederek ledünnî ilimlere mazhar olma şeklinde anlayanlar da vardır.⁵⁰

2.5. Kâbe Kavseyn Ev Ednâ

Necm sûresi 9. âyetteki "*kâbe kavseyn ev ednâ* (iki yay arası kadar, yahut daha da yakın oldu)" ifadesindeki "*kâbe kavseyn*" ve "*ev ednâ*" kalıpları süfîler tarafından

⁴⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/286.

⁴⁵ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/179; Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/348.

⁴⁶ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/179; Dâye, *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/75.

⁴⁷ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 1/374.

⁴⁸ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/294.

⁴⁹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 262; Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/347; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/292.

⁵⁰ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/283; Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/247; Rûzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 3/356; İbn 'Acîbe Necm 1-18. âyetleri Hz. Peygamber ile Cebrâil'in arasında geçen bir olay olarak da yorumlar. Bk. İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/503.

ayrı birer makam olarak değerlendirilmiştir. Tasavvuf ıstılahında, vücud dairesinde, ibdâ', i'âde, inme (nüzul), yükselme ('urûc), fâiliyet ve kabiliyet gibi isimler arasında bulunan, karşılık bakımından isimlerin ve sıfatların isimleri ile ilgili yakınlıktan söz edilir. Ancak bu yakınlık zât bakımından değil, sıfat yönündendir. Bunun üstünde "ev ednâ" makamı vardır. "Kâbe kavseyn", ittisal denilen temyizden bekası ile birlikte, Hak ile bir olmadan; "ev ednâ" ise, ayn-ı cem'deki zât'ın ahadiyyetinden ibarettir. "Ev ednâ"ya temeyyüz ve itibarî olan ikilik, mutlak fenâ (fenâ-i mahz) ve tams-ı küllî⁵¹ sebebiyle, kul ve Hak arasından kalkar.⁵²

Sûfîler, bu kelimenin ontolojik ve manevî olarak bir beşerin varlık hiyerarşisi içinde çıkabileceği en yüksek makamı ifade ettiğini düşünmüşlerdir. Bir taraftan onlar "Kâbe kavseyn ev ednâ" ifadesini tasavvufî bir kavrama dönüştürürken, diğer taraftan âyetle ilgili yorumlarda açıkça görüleceği üzere- bir beşerin yaşayabileceği en üst manevî tecrübeyi ifade etmek için kullanmışlardır. Aslında sûfî müfessirler, sadece Hz. Peygamber'in tecrübe etmiş olduğu mî'rac olayının mahiyetinin Hz. Peygamber'den başka hiçbir kimse tarafından gerçek anlamda anlaşılamayacağını farkındadırlar. Ancak mî'rac olayı bağlamında Necm sûresinin âyetlerine getirdikleri yorumlar ile onlar Hz. Peygamber'in yaşadığı bu özel tecrübeyi kendi tecrübelerine kıyasla anlamaya ve sâliklere de anlatmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in mî'racda yaşadıklarının muhtevası hakkındaki âyetlerden çıkarılan işârî yorumları bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Bazı sûfîlere göre "ev ednâ" ifadesi vuslatın gerçekleştiğini gösterir. Hz. Peygamber bu vuslatta Allah'ı müşâhede ile şereflenmiştir. Ayette Hz. Peygamber'in perdeye daha da yaklaşarak onun dışında başka bir perdeye gelmesinin anlatıldığı şeklinde bir yorum yapan Vâsıtî (öl. 320/932) perdenin, Hz. Peygamber "kâbe kavseyn"de işaret edilene ulaşmaya kadar var olmaya devam ettiği görüşündedir. Bu durum, Hz. Peygamber'in keşfi elde etmesidir. Netice itibarıyla kimi sûfî müfessirler, "Kâbe kavseyn ev ednâ" (en-Necm, 53/9) âyetinden hareketle Allah'a yakınlığın bir sınırının olmadığını söylemekle birlikte, kula yakınlığın bir sınırının bulunduğunu belirtmişlerdir.⁵³

Sûfîler, "Yaklaştı, ve daha da yaklaştı" (en-Necm, 53/8) âyetinden de Hz. Muhammed'in mî'racda Cenâb-ı Hak ile mülâkî olmasının keyfiyetine dair işaret çıkarılmışlardır. İmam Ca'fer'e (öl. 148/765) göre bu âyet, yaklaşma keyfiyetinin bittiğini ifade etmektedir. Çünkü Allah, Cebrâil'in kendisine yaklaşmasını perdelemiştir. Buradaki birinci yaklaşma, Hz. Peygamber'in iman ve ma'rifetten kalbine tevdi edilen şeye yaklaşmasıdır. "Daha da yaklaştı." ifadesi ise Hz. Peygamber'in kalbinin sükunıyla Allah'ın onu yaklaştırdığı şeye yaklaşması ve kalbinden şek ve şüphenin gitmesidir.⁵⁴ Bazı sûfîler, "Yaklaştı, daha da yaklaştı" âyetinden hareketle Hz.

⁵¹ Bir şeyin izini silme, belirsiz yapma anlamında Arapça bir kelime olan "tams" tasavvuf ıstılahında kulun sıfatlarının Hakk'a ait sıfatlarda kaybolmasını ifade etmek için kullanılır. Bu kısaca kulun, beşerî özelliklerinin ilâhî hüviyete bürünmesidir. Bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 626.

⁵² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 332; Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 505.

⁵³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/284.

⁵⁴ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/284.

Peygamber'in mi'racda Allah ile görüşmesini, iki sevgilinin buluşması olarak değerlendirmişlerdir. Burada Hz. Peygamber'e yapılan vahiy de sevgilinin sevgiliye yaptığı hitaptır. Dolayısıyla mi'rac, iki sevgilinin gizli buluşması olduğundan buradaki sırlara hiç kimse muttali kılınmamıştır. Sonuç olarak, Allah'ın burada Hz. Peygamber'e yaptığı vahiy bir sırdır, bu nedenle onun hakikatini, vahyeden ile kendisine vahyedilenden başkası bilemez.⁵⁵

Kuşeyrî, "Sonra yaklaştı. Derken sarkıp daha da yakın oldu. Böylece iki yay aralığı kadar veya daha yakın oldu." (en-Necm, 53/8-9) ayetlerinde Hz. Peygamber'in yakınlaştığı şeyi diğer sûflerin aksine âyetin siyak-sibakına uygun şekilde Cebrail olarak yorumlar. Tefsirinde Hz. Peygamber'in Allah'a yaklaştığına dair görüşü de yer veren Kuşeyrî, bu çerçevede âyetteki "sarkmayı" da secde olarak yorumlar.⁵⁶ Bazı sûfler, Hz. Peygamber'in Allah'a yakınlaşmasının keyfiyetine dair açıklamalarda bulunmuşlardır. Buna göre Hz. Peygamber, kendisine tevdi edilen mârifet latifeleri ile Rabbine yaklaşmış, kalbinin sükkûnete ermesi ile de onun aşağısına sarkmıştır. Buradaki yakınlaşmayı Allah ile Hz. Peygamber arasında gerçekleşmiş bir hadise olarak değerlendirenler, iki yay arası kadar olan mesafeyi de mekân mesafesi değil, şeref mesafesi olarak anlamışlardır.⁵⁷

Rûzbihân-ı Baklî, Necm sûresi 8. ve 9. âyetlerden hareketle Hz. Peygamber'in mi'racını ilk aşamasından son aşamasına kadar seyrüsülûkün basamakları bağlamında inceler. Buna göre isrâ ile başlayıp mi'racda Allah ile başbaşa görüşmeyle zirveye ulaşan ve tekrar bulunduğu yere dönmekle neticelenen yolculuğu ile Hz. Peygamber irade, muhabbet, marifet, tevhid, tefrid, fenâ, bekâ ittisaf, ittihad mertebelerini geçerek ezel ve ebedde (iki yay) fânî olmuştur. Burada Allah, gaybet halini yaşayan Hz. Peygamber'i, ona olan gayretinden dolayı bu durumdan kurtarmıştır. Bu aşamada fenânın fenâsına ulaşan Hz. Peygamber, fenânın fenâsından da fenâ bularak Hakk'ın isminin işaretini ile bekâ bulmuştur. Allah ile yaşamış olduğu bu birlik halinde kulluk vasıfları üzere bulunmuştur. Bu hususa âyetteki "abdihi/kulunu" ifadesi ile işaret edilmiştir. Hz. Peygamber'in ittihad makamında kulluk vasıfları üzere bulunması, Allah'ın sonradan yaratılan varlıklar için bir mahal olmaktan münezzeh olmasından dolayıdır. Allah bu duruma işaret etmek için İsrâ sûresi 1. âyete "süb-hane/(O, eksikliklerden münezzehdir, kutsaldır." diyerek başlamıştır.⁵⁸

Baklî, "Sonra daha da yaklaştı." âyetinde aktarılan "yaklaşmayı" tasavvuftaki fenâ-bekâ anlayışı⁵⁹ doğrultusunda yorumlamıştır. Buna göre bu yaklaşma, Allah Hz.

⁵⁵ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/285.

⁵⁶ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 6/49.

⁵⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 6/49; İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medid*, 5/502.

⁵⁸ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/346-347.

⁵⁹ Fenâ-bekâ tasavvufun en önemli kavram çiftlerinden biridir. Zira seyrüsülûkün hedefi olarak karşımıza çıkan bu iki kavram sûflerin sülûkün neticesinde ulaştığı son merhaleyi ifade eder. Bu son aşamayı "sekr-sahv", "cem'-tefrika" ve "gaybet-huzûr" terimleriyle aynı anlamda kullanan sûfler de olmakla birlikte daha çok fenâ-bekâ kavramı kullanılmıştır. Bu kavram çiftinin bir hal mi yoksa bir makam mı olduğu hususu ise sûfler arasında tartışılmıştır. Sûflerin yaşadıkları tasavvufi hallerle ilgili görüş ve tesbitleri zenginleştikçe fenâ ve bekâ kavramları da değişik ve zengin boyutlar kazanmıştır. Bu iki kavramı tarif eden ilk sûfi olarak Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890 [?]) kabul edilir. Ona göre fenâ kulun kulluğunu görmekten fânî olması, bekâ ise ilâhî tecellileri temaşa etmekle bâki olmasını ifade eder. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Kara, "Fenâ", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/333-335.

Muhammed'e zâtının nurlarını ve sıfatlarının vasıflarını giydirdikten ve sonradan elde ettiği bütün illetlerden onu çıkardıktan sonra gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, önce sıfatlara sonra da zâta yaklaştırılmış ve böylece zât denizinde gark olmuş; onda ne ilim, ne görme, ne de duyma ile ilgili idrak kalmıştır. Ona, Allah'ın işitmesinin ve görmesinin nurundan bahşedilmiş; o da Hakk'ı Hakk'ın nuruyla görmüş, Hakk'ın işitmesiyle işitmiş, Hakk'ın görmesi ile de görmüştür.⁶⁰

Baklî'ye göre "*İki yay arası hatta daha da yakın*" âyeti Allah ile Hz. Peygamber arasında hudûsiyyet ve e'âlîyyet yayı kaldığına işaret eder. Böylece Hz. Peygamber, hakikati göz ve kalp ile idrak etmeye iki yay arası kadar kalmıştır. O, bu noktada vuslata erdiğini zannetse de burada ne vuslat, ne ayrılık, ne yakınlık, ne de uzaklık vardır. Zira kibriya sahası, bu tarz illetlerden münezzehtir. Hak ona, onunla kendisi arasında ezel ve ebed yayı (kavs) olduğunu, ondan sonra her kim ezelden ebede yani el-hadese ulaşırsa ezel ve ebed ölçüsünde kendisinden uzak olacağını bildirmiştir. Mî'rac gecesinde Hz. Peygamber, ebed meydanında yaralanmış olarak ezel meydana bırakılmıştır. Bazı sûflilere göre burada yaklaşma keyfiyeti son bulmuştur. Allah, Cebrâil'i yaklaşımdan ve Rabbinin nurundan perdelemesine karşılık, Hz. Peygamber burada Hakk'a vâsıl olmuş, Hak, onu kendini müşahede ile şereflemiştir. Hz. Peygamber burada uzaklık ve yakınlığın olmadığı tam bir fenâ halini hatta fenanın da fenasını yaşamıştır. Çünkü Hakk'ın zâtı için, yakınlık ve uzaklık söz konusu değildir. Mutlak hakikati tam manasıyla mütalaa etmek mümkün olmadığından Allah, yüceliğinden haber vermek için Hz. Peygamber'i kendisinden alıp kendisine göstermiştir. Baklî'ye göre Hz. Peygamber burada, kendi varlığının hakikatini görmüştür. Bir kimsenin Allah'a yaklaşması, Allah'ın onu yaklaştırmasına bağlıdır. Çünkü kulluk çabası ile ancak belli bir noktaya kadar kurbiyet kesbedilir; sonrası Allah'a aittir.⁶¹

Kâşânî, söz konusu âyeti Baklî ile benzer şekilde, fenâ-bekâ hâlinde yaşanan mânevî tecrübelerle uyarlayarak izah etmiştir. Ona göre, "*Sonra yaklaştı...*" ifadesi ile Hz. Muhammed'in vahdette fenâ bularak Cebrail makamından ruh makamına yükselmesi kastedilir. Burada Cebrail, "Bir parmak kadar daha ileri gidersem mutlaka yanarım... Çünkü onun makamından sonra zât'ta fenaya ermekten ve parıldamaların etkisiyle yanmaktan başka bir şey yoktur." demiştir. "*Derken daha da yaklaştı...*" âyeti ise fenâdan sonra bekâ halinde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, Hakk'a ait varlıkla Hak'tan halka dönerek ünsiyet cihetine meyletmiştir.⁶² Kâşânî, "*O kadar ki iki yay arası kadar...*" ifadesindeki iki yayı "Hak" ve "halk" kavramları ile izah etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber'in bütün varlığı Hakk'ın varlığının zuhura gelip halk âleminin oluşumunda ara bir varlık olarak tezahür etmektedir. Burada varlığı daire şeklinde tasavvur ettiğimizde, bir tarafında Hak, diğer tarafta ise halk âlemi bulunur. Hz. Peygamber de bu daireyi ikiye bölen hayali bir çizgiyi ifade eder. "*Hatta daha da yakın oldu.*" ifadesi Hak ile halkı ayıran ikiliğin ortadan kalkarak vahdetin ortaya çıkması anlamına gelir. Böylece, kesrette hakiki vahdet tahakkuk eder ve varlık dairesi

⁶⁰ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 3/357.

⁶¹ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 3/357-358.

⁶² Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/292.

de Hakk'ın zât ve sıfatlarıyla varoluşunu ifade eder.⁶³

İbn 'Acîbe, ilgili âyeti hem Hz. Peygamber hem de ârifin kalbine tatbik ederek yorumlar. Ona göre Allah, Hz. Peygamber'e, nuru ile yücelik makamından tecellî etmiştir. Ona hususî tecellîlerini göstermek ve zâtını tanıtmak maksadıyla yakınlığını artırmıştır. Diğer taraftan, "İki yay aralığı kadar veya daha yakın oldu." âyetinde kasdedilenini ârifin kalbinde tecelli eden vâridat olduğunu belirten İbn 'Acîbe'ye göre bu vâridat, gayb semasının en tepe seviyesinde doğrulup "kalbe" yaklaşmış ve ona doğru iyice sarkmıştır. Allah, bu vâridat aracılığı ile hakikat ve sır ilimlerinden, kadere dair gaybî konulardan dilediğini vahyetmiştir.⁶⁴

2.6. Sidretü'l-Müntehâ

Sûfiler, en-Necm sûresi 14. âyette zikredilen "sidretü'l-müntehâ"yı da Hz. Peygamber'in nûru ve ilimlerin nihayeti irtibatlı bir şekilde yorumlamışlardır. "Sidre"yi Hz. Peygamber'in kulluktaki nuru ve Allah'ın, kendisinde sırlarının yaratılışını gerçekleştirdiği bir yer olarak tanımlayan Sehl et-Tüsterî (öl.283/896), "sidretü'l-müntehâ" terkihini de herkesin ilminin nihayet bulduğu yer olarak açıklar.⁶⁵ Kâşânî, yedinci kat gökte bulunduğunu söylediği bu ağacı, meleklerin ilminin nihâf noktası olarak görür. Ona göre burası aynı zamanda şehitlerin ruhlarının barındığı cennet mertebelerinin sonudur. "Sidretü'l-müntehâ" terkihi ise kendisinden daha ileride bir mertebenin bulunmadığı en büyük ruhu ifade eder. Onun üstünde sadece mutlak hüviyet bulunur. Kâşânî'nin buradaki ifadelerinden ve *Letâ'ifü'l-i'lâm*'da "en büyük rûh" hakkında yaptığı açıklamalardan "sidretü'l-müntehâ"yı Hakikat-i Muhammedî olarak yorumladığı anlaşılmaktadır.⁶⁶

Kâşânî'ye göre Hz. Muhammed, mi'rac'da sidretü'l-müntehâya ulaşmakla aslında kendi hakikatine ermiş ve fenâ-bekâ halini yaşamıştır. Hakka ait varlıkla tahakkuk etmesiyle birlikte buradaki müşâhedesini Allah'ın gözüyle gerçekleştirmiştir. Tam bir fenâ hali içinde olduğundan nefesine bakmak suretiyle benlikle perdelenmiş, sınırını ve haddini aşmamıştır.⁶⁷

İbn 'Acîbe de Tüsterî ve Kâşânî ile aynı doğrultuda, "sidre"yi Muhammedî nur

⁶³ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/292-293. Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm* adlı tasavvuf sözlüğünde "Kâb-ı kavseyn"i birlik ve çokluk, zorunluluk ve imkân, etkenlik ve edilgenlik uçları kadar olan yakınlık makamı olarak tanımlar. Bu, her ikisini birleştiren ve aradaki uzaklığı gideren bir makamdır. Bu makamın bînatını "makâm-ı ev edna"dır ve "kab-ı kavseyn" makamından daha da yakın olan makamdır ve ilk taayyündür. bk. Kâşânî, *Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm -Tasavvuf Sözlüğü-*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 449.

⁶⁴ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 2/502-503.

⁶⁵ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 262.

⁶⁶ Kâşânî, *Letâ'ifü'l-i'lâm*'da "en büyük ruh" u ilk akıl ve yüce kalem olarak tarif eder. Buna göre ilk aklın üç mânevî-genel yönü vardır: Birincisi varlığı ve ilmi doğrudan ve mücmel alması; Yaratan'ın bilinmezlik mertebesinde ona ulaşan şeyleri idrâk ve zabt etmesidir. Bu yönüyle o, "İlk Akıl" diye isimlendirilir, çünkü Rabbinden gelen şeyi ilk bilen ve varlık feyzini ilk kabul edendir. İkinci yönü itibarıyla de Yüce Kalem ve Kalem-i A'la'dır; onun sayesinde ilimler kabul edici zâtlarının levhalarına nakşolunur. Burada kastedilen de Hz. Peygamber'in nefsidir. Onun kendisinden önce hiç kimseye verilmemiş bir şekilde *cevâmî'u'l-kelîm ile konuşmuştur*. Üçüncü yönü ise ilk tecelli hükmünün taşıyıcısı ve onun mazharı olmasıdır. Bu yönü ile o, ilâhi ve kevnî bütün tecellileri kendisinde toplamış ve hepsinin ruhlarının menşeidir. Bu nedenle ona "Rûh-ı Muhammedî" ve "Nûr-ı Muhammedî" denilir. bk. Kâşânî, *Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm -Tasavvuf Sözlüğü-*, 274.

⁶⁷ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/293.

ile ilişkilendirmiştir. Ona göre de ulemanın ilmi ve şehitlerin ruhu ona yükselir ve onda son bulur. Âriflerin düşünceleri de onun dairesi dışına çıkamaz.⁶⁸

Sülemî, Vâsıtı'den yaptığı nakille Hz. Peygamber'in, burada mahalli tazim için secdede bulunmamasına dikkat çeker. Bu durumu, inbisat ve yaklaşma yönüne sahip olması ile açıklar. Ona göre Hz. Peygamber, burada yapmadığı secdeyi kıyamet günü şefa'at anında yapacaktır. Çünkü o vakit burası tazarruyu gerektiren hâcet ve taleplerin konulduğu yer olacaktır.⁶⁹

2.7. Rü'yet

Mî'racda Hz. Peygamber'in Allah'ı organ olan göz ile mi yoksa kalp gözü ile mi gördüğü mezkûr âyetler bağlamında tartışılmıştır.⁷⁰ Mî'racda Hz. Peygamberin Allah'ın huzurunda bulunmasını detaylı bir şekilde inceleyen sûfler, Necm sûresindeki âyetler bağlamında olayın mahiyetini açıklamaya çalışmışlardır. Bu noktada sûflerin genel yaklaşımı Hz. Peygamber'in bulunduğu makam itibari ile gören ve görülen varlığın bir olduğu şeklindedir. Hz. Peygamber'in müşahedesinin kalp ile gerçekleştiğini düşünen sûfî müfessirler, onun Allah'ın mutlak zâtını görmediğini, ancak onun, tecellî eden nûrunu müşâhede ettiğini belirtirler. Zîra Hz. Peygamber burada tam bir *fenâ-bekâ ve ittisal* hâli içinde olduğundan onun müşâhedesini de buna göre gerçekleştirmiştir. Tüsterî bu görmeyi Allah'ı Allah ile görmek şeklinde ifade eder. Ona göre Allah'ı Allah ile görmek onu kendisi ile görmesinden daha faziletlidir. Tüsterî Hz. Peygamber'in rü'yetinden bahseden "Andolsun ki, o, onu bir başka inişte daha (aslî suretiyle) görmüştü." (en-Necm, 53/13) âyetindeki "başka bir inişi" yaratılışın başlangıcı ve nûr-i Muhammedî anlayışı ile yorumlar ve burada görülenin Allah olduğunu ifade eder. Ona göre bu görme yaratılışın başlangıcında, Allah Hz. Peygamber'i, kâinatın bir milyon yıl önce nurdan bir sütun şeklinde yarattığında vuku bulmuştur.⁷¹

Hz. Peygamber'in Allah'ın zâtını bir nur şeklinde gördüğü hususunda tahkik ehli sûflerin ortak kanaat sahibi olduğunu belirten İbn 'Acîbe'ye göre Allah'ın zatı ancak ilâhî tecelliler aracılığı ile görülür. Bu nedenle Hz. Peygamber'in Allah'ın zâtını

⁶⁸ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/504.

⁶⁹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/286.

⁷⁰ Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311-315. Sûflerin konu hakkındaki görüşlerinin detaylı bir şekilde incelendiği bir çalışma için bk. Sevda Aktulga Gürbüz, *Tasavvufta Rü'yet Meselesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁷¹ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 262; Tüsterî, "Hani Rabbin, Âdemoğullarının sulblerinden zürriyetlerini çıkarmış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, 'Ben, sizin Rabbiniz değil miyim?' demişti. Onlar da Evet, (senin, Rabbiniz olduğuna) şahidiz." demişlerdi. Kıyamet gününde 'Bizim, bundan haberimiz yoktu.' demeyesiniz diye (işte sizi böyle şahit tuttuk)." (el-A'râf 7/172) meâlindeki âyetin tefsirinde yaratılış bakımından üç çeşit zürriyetten bahseder ve birincisini (yani ilk yaratılan şeyi), Hz. Muhammed olarak zikreder. Ona göre Allah, Hz. Muhammed'i yaratmak isteyince kendi nurundan onun nurunu ortaya çıkarmıştır. Bu nur, azamet perdesine ulaşınca Allah'a secde etmiş, Allah da onun secdesinden bâtinunda ve zahirinde 'ayn-ı Muhammed'in olduğu nurdan büyük bir sütun ('amûd) yaratmıştır. Bu nuranî sütun, bir milyon sene âlemlerin Rabb'inin huzurunda iman ile durmuştur. Allah da kâinatı yaratmadan bir milyon sene evvel, ona müşâhedeyle ikram etmiştir. bk. Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 68-69.

görmesi ceberût nurunun tecellisi şeklinde olmuştur.⁷²

Sülemî'ye göre "Gözün gördüğünü kalp yalanlamadı." (en-Necm, 53/11) âyeti Hz. Peygamber'in Rabbini müşâhede etmesi anlamına gelir. Hz. Peygamber, kalbi ile gördüğüne uygun olarak Rabbini müşâhede halinde idi. Bu nedenle de kalp, gözün gördüğü şeyin hilafına bir inanca sahip olmadı.⁷³ Baklî'ye göre bu âyette, Rasûlullah'ın kalbinin gördüğünden bahsedilip gözünün gördüğünün zikredilmemiş olması gözün görmesinin Allah ile Habîbi arasında bir perde olmasındandır. Allah kalbe olan gayretinden dolayı gözü zikretmemiştir. Çünkü kalbin görmesi umumî iken, gözün görmesi hususîdir. Allah, cemâlini ona açıkça göstermiş, o da Allah'ın zât ve sıfatlarının nuru ile görmüştür. Allah'ın dilediği şey onun görmesinde apaçık bir şekilde kalmıştır. Cismi tamamen rahmanî bir gösterme olmuştur. Hak bizim hepimizle görmüş ve bu görme (rü'yet) kalbe ulaşmıştır. Kalbi Hakk'ın cemâlini görmüş; gözünün gördüğünü görmüştür. Gözünün gördüğü ile kalbinin gördüğü arasında bir fark olmamıştır.⁷⁴

Hz. Peygamber'in isrâ ve mi'racının aşama aşama gerçekleştiğini düşünen Baklî, rü'yetinin de aynı şekilde vuku bulduğunu belirtir. Buna göre Hz. Peygamber Allah'ın filini ve âyetlerini görmekten sıfatlarını görmeye, sıfatlarını göstermekten zâtını görmeye yükseltilmiştir. Burada Allah, Hz. Peygamber'e cemâlinin müşâhede-sini (öl. 412/1021) ikram etmiştir. Hz. Peygamber de Hakk'ı Hak ile görmüş, kendisi de Hakk'ın sıfatları ile sıfatlanmıştır. Onun sûreti Hakk'ın rûhu, rûhu aklı, aklı da kalbi, kalbi de sırrı olmuştur. Hz. Peygamber, bütün varlığı ile Hakk'ı görmüştür. Zira bu halde onun bütün varlığı Hakk'ın gözlerinden bir göz olmuştur. Böylece bütün gözler ile Hakk'ı görmüş, bütün kulaklar ile Hakk'ın hitabını işitmiş, bütün kalbi ile Hakk'ı bilmiştir (ârif olmuştur). Öyle ki gözleri, kulakları, kalbi ve ruhu ve aklı Hakk'ta fânî olmuştur. Hâdis olan varlıkların gözleri Hakk'ın gözünde fenâ bulunca Hakk'ın gözleri Hakk'a rücu etmiştir. Dolayısıyla Hak Hakk'ı görmüş, Hak Hakk'ı bilmiştir. Hz. Peygamber de Hak'tan kendisine bir rahmet olarak Hak'tan Hakk'ı işitmiştir.⁷⁵

Kâşânî'ye göre Hz. Peygamber'in kalbinin (fuâd) yalanlamadığı, "cem" makamında gördüğü şeydir. Âyette geçen "el-Fuâd" kelimesi şühud makamından ruh makamına çıkan ve zâtı bütün sıfatlarla birlikte müşâhede eden, Hakk'a ait varlık ile mevcut olan fuâd/kalptir. Bu cem'den maksat da vahdet cem'i değil varlık cem'idir. Çünkü vahdet cem'inde her şey fenâ bulunduğu için kalp de olmaz kul da. Bu durum sûflerin terminolojisinde "zat cem'-i aynî" olarak isimlendirilir. Bu cem' de bütün sıfatlarla birlikte mevcut zat diye tesmiye olunur.⁷⁶

Yukarıdaki sûflerden farklı olarak Kuşeyrî, Hz. Peygamber'in kalbinin yalanlamadığı şeyin, gördüğü mucizeler olduğu görüşündedir. Ona göre mi'rac gecesinde Hz. Peygamber Rabbini, onu görmeden önce bildiği vasf üzere bulmuştur. Kuşeyrî, en-Necm 13.-14.-15. âyetlerde görenin Cebrail, görülenin de Allah olduğunu, bu

⁷² İbn 'Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd*, 5/502.

⁷³ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/285.

⁷⁴ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 3/258-259.

⁷⁵ Rûzbihân-ı Baklî, *Arâ'isü'l-beyân*, 2/347.

⁷⁶ Kâşânî, *Letâ'ifu'l-ilâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm -Tasavvuf Sözlüğü-*, 2/293.

görmenin Hz. Peygamber, *Sidretü'l-muntehâ*'da iken gerçekleştiğini belirtir. Kuşeyrî "Göz şaşmadı ve (gördüğünü de) aşmadı." âyetini Hz. Peygamberin kendisine mubah kılınan mucizelere gözleri ile bakmaktan ve delillerinden ibret almaktan şaşmaması olarak yorumlar. Ona göre "Andolsun o, Rabbinin en büyük alâmetlerinden bir kısmını gördü." (en-Necm, 53/18) âyetindeki alâmet Hz. Peygamber'in o gece gördüğü alâmettir. Bu alâmetin, Hz. Peygamber'in "sahv" vasfı ile Allah ile buluşma halinde kalması, onu görünceye kadar Allah'ın kendisini koruması şeklinde de yorumlandığını belirtir.⁷⁷

Kâşânî, Necm sûresi 5.-9. âyetleri Cebrâil ile Hz. Peygamber'in görüşmeleri bağlamında inceler. Buna göre Cebrâil (Rûhu'l-küds), kuvveti altındaki mertebeleri kahrettiğini, onlar üzerinde güçlü bir tesirde bulunduğunu kendisine öğretmiştir. Sağlam ve sarsılmaz, değişmesi ve unutulması mümkün olmayan bir ilme sahip olan Cebrâil, Hz. Peygamber'e talimde bulunup onu tesiri altına almıştır. Kâşânî'ye göre Hz. Peygamber, en yüce ufukta iken Cebrâil zatî sureti ile doğrulmuş, ancak apaçık (mübin) ufukta iken suretinde inmediğinden bulunduğu makama uygun bir surete bürünmüştür. Çünkü Rûhu'l-Kuds olan mücerret ruhun kalp makamında teşekkül etmesi, o makama uygun bir şekle girmesi müstesna, imkânsızdır. Bu nedenle Cebrâil, Dıhye el-Kelbî şekline girmiştir. Şayet Cebrâil, algılanması mümkün olan bir şekle girmeseydi, kalp onun sözlerini anlayamaz ve zatını da göremezdi. Kâşânî'ye göre Cebrail, aslî sureti ile Resûlullah'a iki kere görünmüştür: Birincisi, ahadiyet hazretine urucu ve ruh makamı ile oraya terakki ettiğinde; ikincisi, oradan inişi (tedelli etmesi) ve *Sidretü'l-muntehada* ilk makama dönüşü esnasında gerçekleşmiştir. "And olsun, o başka bir inişle de onu gördü." (en-Necm, 53/13) âyetinde Hz. Peygamber'in, gerçek suretiyle gördüğü şey Cebrâil'dir. Bu görme, Hak'tan dönüş ve ruh makamına iniş vaktinde "*Sidretü'l muntehâ'nın yanında.*" (en-Necm, 53/14) gerçekleşmiştir.⁷⁸

İbn 'Acîbe, mi'racda Hz. Peygamber'in, Allah'ın cemâlini görmesini, Hz. Mûsâ'nın durumu ile karşılaştırır. Hz. Mûsâ, Allah'ı görmeyi talep ettiği halde ona bu bahşedilmemiştir. Ancak Hz. Peygamber, böyle bir talepte bulunmadığı halde Allah'ın cemâlini görmüştür. Hz. Peygamber, böyle bir şeyi talep etmeyerek edebe uygun davranırken Hz. Mûsâ, bunu talep ederek edebe uygun bir tavır sergilememiştir.⁷⁹

İbn 'Acîbe, Hz. Peygamber'in yaşadığı bu tecrübenin benzerini âriflerin de yaşayabileceğini düşündüğünden, sidredeki görmesinden bahseden âyetleri ârifin kalbine tatbik ederek yorumlamıştır. Ona göre ârifin kalbi, hak olduğu için gördüklerini yalanlamamıştır. Kalbin, Allah'ın zatına ait melekût ve mülk âlemini kuşatan sıraları görmesi ceberût âleminde *sidretü'l-muntehânın* yanında gerçekleşmiştir. Sidreyi, varlık ağacı olarak yorumlayan İbn 'Acîbe'ye göre sidreyi yani varlık ağacını bürünen hakikatin parlaması anında varlıkları kuşatan, fenâ ve yokluk halidir. Ârifin gözünde bütün bu âlemler, ilâhî tecellileri perdelemeyen birer latif varlık haline geldiğinden sema, arş ve kürsi müşahededen onu perdelemez. Ârif burada da yani kulluk

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/249.

⁷⁸ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/292-293.

⁷⁹ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 3/182.

sınırında kalmaya devam eder; yani aciz bir kul olduğunun farkındadır. Bu nedenle rubûbiyyetin künhünü bilmeyi arzularak haddini aşmaz. Zira Allah'ın azametinin hakikatini bilmek ne bu dünyada ne de ahirette mümkündür.⁸⁰

2.8. Mi'racda Hz. Peygamber'e Ne Vahyedildi?

Sûflerin mi'rac olayı bağlamında yorumladıkları âyetlerden bir diğeri de “*Allah kuluna vahyettiğini vahyetmiştir.*” (en-Necm, 53/10) âyetidir. Sûfler burada Hz. Peygamber'e nelerin vahyedildiğini açıklamak yerine daha çok bu vahyin mahiyetine dair yorumlarda bulunmuşlardır. Bir kısım sûfler mezkûr âyette belirtilen söz konusu vahyin, Hz. Peygamber'in sırrı ile kalbi arasına vasıtasız bir şekilde gerçekleştiğini düşünürler.⁸¹

Kuşeyrî'ye göre Allah, bu vahyi ile Hz. Peygamber'e hiç kimsenin muttali olmadığı şeyleri yüklediği gibi havzını ve kevseri de müjdelemiştir. Cennetin Hz. Peygamber girinceye kadar diğer peygamberlere, ümmeti girinceye kadar da diğer ümmetlere haram kılındığını belirten Kuşeyrî, Hz. Peygamber'in mi'racda Allah ile yaşadığı bu özel halin mahiyetine dair sûflerin görüşlerinin güzel olduğunu ifade etmekle birlikte bu konuda doğru yaklaşımın olayın mahiyetinin bilinemeyeceği yönündeki düşünce olduğunu belirtir. Çünkü Allah Hz. Peygamber'i yükseltmeyi murat ettiği makama yükseltmiş, kendisini buluşturmak istediği şeylerle karşılaştırmış, öncesinde ve sonrasında hiçbir yakınlığın olmadığı yere yaklaştırmış, gayrin olmadığı bir noktada benliğinden koparmış, mahviyete ulaştırıp sahve kavuşturmuş ve bu sırta hiç kimseyi muttali kılmamıştır.⁸²

Kuşeyrî ile benzer düşünceye sahip olan Ruzbihân-ı Baklî, mezkûr ayette “*ma evhâ*” şeklinde ism-i mevsûl kullanmak suretiyle vahyedilen şeyin müphem kılınmış olmasını buna dayanak yapar. Çünkü bu ifade ile Allah, habibine neyi vahyettiğini beyan etmemiştir. Bu ise onun, habîb ile mahbûb arasında bir başkasının muttali olamayacağı bir sır olduğunu gösterir. Ayrıca Hz. Peygamber dışında hiçbir varlık, burada söz konusu olan vahyin ağırlığını taşıyacak kabiliyette değildir. Hz. Peygamber Allah'ın verdiği rabbanî, melekûtî ve lâhutî bir kuvvet ile bu sırrı taşımıştır; aksi takdirde o da ondan bir zerre dahi taşıyamazdı. Zira bu vahiy acayip haberleri, ezeli sırlardan müteşekkil, gaybın gaybı olan bir sırrı ihtiva eder. Ondandır bir kelime ortaya çıksa bütün hükümler bâtil olur, bütün ruhlar ve cesetler fenâ bulur. Hz. Peygamber, bu vahyi aldığı anda mutlak inbisat makamındadır; ünsiyete ve ezeli rahmete muhaptır.⁸³ Kâşânî'nin, Hz. Peygamber'in bu andaki makamını “vahdet” olarak telakki etmesi⁸⁴ çok açık olmasa da vahdet-i vücûd düşüncesinin bir yansıması olarak değerlendirilebiliriz.

İbn 'Acîbe, Hz. Peygamber'in mi'racda Rabbi ile bulunduğu özel anı, marifetullahı elde etmiş sûfinin haline dayanak yaparak benzer bir manevî hali yaşayan ârifin

⁸⁰ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/504.

⁸¹ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/284; Ruzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 3/258; Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/293.

⁸² Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 3/248.

⁸³ Ruzbihân-ı Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 3/358.

⁸⁴ Kâşânî, *Te'vilât-ı Kâşânî*, 2/293.

de hususî birtakım varidatlara mazhara olacağını ifade eder. Buna göre marifetullahi ermiş ve hakikati elde etmiş bir kalbe sahip olan ârif haktan ayrılmaz ve bâtila dalarak arzusundan konuşmaz, zira o, Allah'ın müşahedesi içinde kaybolmuş ve Hak kendisinde tecelli etmiştir. Bu ârif ilâhî ilham yoluyla gelen bir vahye mazhurdur. O vahyin taşıyıcısı Allah'tan gelen rabbanî varidattır. O varidat, gayb semasının en yüce noktasında doğrulmuş, sonra kalbe yaklaşmış ve ona doğru iyice sarkmıştır. Kalbe, iki yay aralığı kadar veya daha yakın olmuştur. Allah bu vâridat vasıtasıyla kuluna hakikat ve sır ilimlerinden, kaderle ilgili gaybların keşfinden dilediğini vahyetmiştir.⁸⁵

2.9. Hz. Muhammed'in Üstünlükleri

Sûfî müfessirler, isrâ ve mî'rac olayının anlatıldığı âyetlerden Hz. Muhammed'in diğer peygamberler ve insanlardan üstünlüğüne dair işaretler de çıkarmışlardır. Tüsterî'ye göre Allah, Hz. Peygamber'e tecellîyi ve büyük nurları taşıma kuvveti vermek suretiyle onu diğer peygamberlerden üstün kılmıştır. Bu hususta Hz. Peygamber ile Hz. Mûsâ'yı karşılaştıran Tüsterî, Hz. Mûsâ'nın tecellî anında bilincini kaybettiğini, Hz. Peygamber'in ise zayıflığına rağmen kalp gözü ile müşâhedesinde tecellîyi baştan sona gezindiğini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber, derece ve makamının yüceliğinden dolayı bu hal üzere sabit kalmıştır.⁸⁶

Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptığı gece yolculuğunu Allah ile mahlûkatının en faziletlisi arasında cereyan eden en acayip işlerinden biri olarak niteleyen Necmüddîn-i Dâye ise Hz. Peygamber'in kıyamet gününde ümmetini talep etmesini mî'racdaki makamı ile irtibatlandırır ve onu diğer peygamberler ile karşılaştırır. Buna göre Hz. Peygamber, varlığı Allah'ın varlığında fânî olduğu için kıyamet gününde "ümmetim" diyecektir. Diğer peygamberler ise varlıkları bekâ halinde olduğundan "nefsim" diyeceklerdir.⁸⁷

Sülemî ve Kuşeyrî, "Arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı." (en-Necm, 53/2) âyetinde, Hz. Peygamber'in faziletine işaret olduğunu düşünür. Sülemî'ye göre bu âyet, kurbiyetindeki kemâlinden dolayı Hz. Peygamber'in, bir göz açıp kapayıncaya kadar bile kurbiyetten uzaklaşmadığını gösterir. Bazı sûfiler ise bunu, Hz. Peygamber'in bir an bile Hakk'ı müşâhededen uzak kalmadığı şeklinde açıklamışlardır.⁸⁸ Kuşeyrî bu âyette, Hz. Peygamber'e bir tahsisin olduğunu düşünür. Ona göre Allah burada Hz. Peygamber hakkında kullandığı ifadeyi; Hz. Nuh, Hz. Hûd ve Hz. Mûsâ hakkında kullanmamıştır. Bu üç peygamber, dalâlet ve sefahat içinde olmadıklarını bizzat kendileri beyan ederken,⁸⁹ Hz. Peygamber'in sapmadığını ve azmadığını, bizzat Allah bildirmiştir. Bu nedenle bu hitap, Hz. Peygamber'e yapılmış özel bir tahsis ve Allah'ın onun hakkındaki özel şâhitliğini göstermektedir. Ayrıca "O halde insanlar arasında hak ile hüküm ver ve nefsinin arzusuna uyma!" (Sâd,

⁸⁵ İbn 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, 5/503.

⁸⁶ Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 263.

⁸⁷ Necmeddün-i Dâye, *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*, 4/74.

⁸⁸ Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, 2/283.

⁸⁹ "Nuh dedi ki: Ey kavmim! Bende herhangi bir sapıklık yok." (el-A'raf 7/61); Hz. Hûd da şöyle dedi: "Ey kavmim! Bende akıl kıtlığı yok." (el-A'raf 7/67); Hz. Mûsâ, Firavun'a şöyle dedi: "Ey Firavun! Ben de seni kesinlikle helâk olmuş bir kişi olarak görüyorum." (el-İsrâ 17/102).

38/26) âyetinde Hz. Davud'a, hevaya tâbi olmamasının emredilmesine karşın, "O, nefis arzusu ile konuşmaz." (en-Necm, 53/3) âyetinde Hz. Peygamber'in hevasından konuşmayacağını, bizzat Allah'ın kendisinin bildirmesi de bu hususu teyit eder. Kuşeyrî, Hz. Peygamber'in böyle bir ikrama mazhar olmasını, zahirde takva ile dizginlenmesine ve sırlar âleminde Allah'ın muhafazasında olmasına, mi'rac ile keşfe mazhar kılınmasına ve tevhidi müşâhede makamına yükseltilmesine bağlar. Zira mi'racda Hz. Peygamber, beşerî benliğinden kopartılarak kendisinde Hak ile hak için olmanın ötesinde bir şey kalmamıştır.⁹⁰ Burada ona, halinin yüceliğinde ve mertebesinin yüksekliğinde, mahlûkat içinde hiç kimsenin kendisine denk olmadığı gösterilmiştir.⁹¹

Sonuç

Hz. Peygamber'in yaşadığı isrâ ve mi'rac mucizesini ayrıntılı bir şekilde ele alan sûfler, mi'rac olayı ile seyrüsülûk arasında benzerlikler kurmuşlardır. "Üsve-i hasene" olarak gördükleri Hz. Peygamber'i takip ederek haller ve makamlar kat etmeyi bir nevi mi'rac olarak değerlendirmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in mi'racından ayrı olarak velilerin de mi'raclarının olabileceğini kanı olmuşlar, nebînin mi'racı ile velilerin mi'racı arasındaki farklara dikkat çekmişlerdir. Hz. Peygamber'in mi'racının ruh ve ceset ile birlikte gerçekleştiği yönündeki genel kanaati paylaşan sûfler, eserlerinde isrâ ve mi'rac olayını tasavvufî motiflerle bezeyerek kendi yaşadıkları mi'rac tecrübelerine de yer vermişlerdir. Ayrıca Bâyezîd-i Bistâmî gibi sûfler seyrüsülûkü bir mi'rac olayı gibi tasvir etmişler, bunu yaparken de Hz. Peygamber'in mi'racını örnek almışlardır. Sûfler, mi'racı Hz. Peygamber'in bir mucizesi olarak görmenin de ötesinde Hakk'ı tevhit etmede ve ona vuslatta takip edilmesi gereken manevî bir merhale olarak değerlendirdiklerinden tasavvuf klasiklerinde isrâ ve mi'rac mucizesi; yakîn, ubudiyet, mükâşefe, müşâhede, cem', fenâ, sahv, tecellî gibi tasavvufî istilahlarının izahında sıkça başvurulan örnekler olarak yer almıştır. Sûfler, bu kavramları açıklarken isrâ ve mi'rac mucizesini ayrıntılı bir şekilde inceleyerek tasavvufî ilgili bir takım usul ve kaidelerin zeminini oluşturmuşlardır. Her vesile ile Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden üstünlüğünü dile getiren sûfler, mi'rac hadisesini yorumlarken sahv, sekr, telvîn, temkîn, müsâmere ve muhâdese kavramları bağlamında Hz. İsrâ ve Hz. Mûsâ ile karşılaştırmışlardır.

İşârî tefsirlerin isrâ ve mi'rac olayına yaklaşımları tasavvuf klasiklerindeki benzer olmakla birlikte sûfî müfessirler konuyu biraz daha ayrıntılı bir şekilde yorumlamışlardır. İsrâ olayından bahseden âyeti mi'rac bağlamında tasavvufî motifler çerçevesinde yorumlayan sûfî müfessirler, bazı rivâyet ve dirâyet tefsirlerinde olduğu gibi Necm sûresi 1.-18. âyetleri de isrâ ve mi'rac bağlamında değerlendirmişlerdir. Bu çerçevede Necm sûresinde anlatılan Hz. Peygamber'in müşâhede ettiği olağanüstü hadiseleri, çıkarılan işaretlerle isrâ olayı sırasında yaşanan fakat detayı verilmeyen tecrübeler olarak yorumlamışlardır. Ca'fer-i Sâdık gibi sûfler isrâ ve mi'racın Hz. Peygamber'in kişisel tecrübesi olduğundan mahiyetinin bilinemeyeceğini ve hakikatine vâkıf olunamayacağını belirtmiş olsa da pek çok sûfî, konu

⁹⁰ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 3/247.

⁹¹ Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, 2/179.

hakkında telvîn-temkîn, ittihad-ittisal, fenâ-bekâ kavramları ekseninde detaylı açıklamalar yapmıştır. Tüsterî ve Kuşeyrî gibi sûfler ise isrâ ve mi'rac olayının anlatıldığı âyetlerden Hz. Peygamber'in diğer peygamberler ve insanlardan üstünlüğüne işaretler çıkarmışlardır.

Netice itibariyle sûfî müfessirler, isrâ ve mi'rac olayının ontolojik ve manevî olarak bir beşerin varlık hiyerarşisi içinde çıkabileceği en yüksek makamı ifade ettiğini düşünmüşler, bir taraftan Necm sûresi 9. âyetteki "Kâbe kavseyn ev ednâ" ifadesini tasavvufî bir kavrama dönüştürürken, diğer taraftan bir beşerin yaşayabileceği en üst manevî tecrübeyi ifade etmek için kullanmışlardır. Şunu belirtmek gerekir ki, sûfî müfessirler, Hz. Peygamber'in bizzat tek başına tecrübe etmiş olduğu mi'rac olayının mahiyetinin ondan başka hiçbir kimse tarafından anlaşılamayacağını farkındadırlar. Bununla birlikte mi'rac olayı bağlamında Necm sûresinin âyetlerine getirdikleri yorumlar ile Hz. Peygamber'in yaşadığı bu özel olayı kendi tecrübelerine kıyasla anlamaya ve sâliklere de anlatmaya çalışmışlardır. Hz. Peygamber'in mi'racda yaşadıklarının muhtevasına dair âyetlerden istinbat edilen işaretleri bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Funding / Finansman: This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Conflicts of Interest / Çıkar Çatışması: The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmet. "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı". *Artuklu Akademi* 1/2 (2014), 1-30.
- Aktulga Gürbüz, Sevda. *Tasavvufta Rü'yet Meselesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Balci, İsrâfil. *İsrâ ve Mi'rac Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Bezzâvî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*. thk. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2018.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. Said b. Besyûnî Zağlûl. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Hücvîrî. *Keşfü'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 6. Basım, 2018.
- İbn 'Acîbe. *el-Bahru'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Ömer Ahmed er-Râvî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2002.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-İsrâ ilâ makâmi'l-esrâ (Kitâbu'l-Mi'rac)*. thk. Suad el-Hakîm. Beyrut: Dendere li't-tibâ' ve'n-Neşr, 1988.

- Kara, Mustafa. "Fenâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/333-335. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karadaş, Çağfer. "İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği". *Kisbu İlahiyat Dergisi* 1/ (2019), 55-73.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâtı ehli'l-ilhâm -Tasavvuf Sözlüğü-*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebi'l-Ganâim Muhammed. *Te'vilât-ı Kâşânî [Tefsîru İbnü'l-Arabî]*. thk. Semir Mustafa Rebab. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Konevî, Sadreddin. *en-Nusûs fi tahkiki tavrî'l-mahsûs (Vahdet-i Vücûd ve Esasları)*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2004.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud bin eş-Şerîf. Kahire: Müesseset-ü Dâri'ş-Şa'b, 1989.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Kitâbu'l-Mî'râc*. thk. Ali Hasan Abdülkâdir. Paris: Dâru Bibliyon, 2005.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. Abdullatif Hasan Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2007.
- Necmüddîn-i Dâye, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî. *et-Te'vilâtu'n-Necmiyye*. thk. Ahmed Ferid Mizyadî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't- Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1999.
- Rûzbihân-ı Baklî. *'Arâ'isü'l-beyân fi hakâ'iki'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferid Mizyadî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalim Mahmûd - Tâhâ Abdü'l-bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîs, 1960.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd - Sa'd Hasan Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-Harem Li't-Türâs, 2004.
- Uludağ, Süleyman. *Bâyezîd-i Bistâmî: Hayatı, Menkibeleri, Fikirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Salih Sabri. "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/132-135. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yeşilyurt, Temel. "Rü'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/311-315. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.