

SEMBOİLİZM AÇISINDAN İSRA VE MİRAC'A YENİ BİR YAKLAŞIM DENEMESİ

Doç.Dr. Yaşar DÜZENLİ
Osmangazi Üniv. İlahiyat Fak.

ÖZET

Evrensel bir mesaj taşıyan dini metinler, ileri sürdükleri tezleri gereği, soyut bir çok bilgiyi içerirler. Ancak soyut bilgi ve tasavvurların her kesim tarafından, mesajın verilmek istendiği düzeyde algılanması oldukça zordur. Bundan dolayı dini metinlerin önemli bir bölümü, her zaman ve zeminde geçerliliklerini sürdürebilmeleri için anlaşılması daha kolay olan sembolik bir dil kullanırlar.

İslam'ın son elçisi Hz. Muhammed (as)'in bir yükseliş teması olarak yaşadığı son derece derin bir manevi tecrübe olan İsrâ ve Miraç olayının dile getiriliş şeklini de bu bağlamda ele almak bize daha makul gelmektedir. İsrâ ve Miraç Hz. Peygamberin elçilik görevinin yatay ve dikey uzantılarının sembolik olarak yerine getirildiği önemli bir durumdur.

Anahtar Kelimeler

Sembol, Mescid-i Haram, Miraç, Mescid-i Aksâ, İsrâ, Sidretü'l- Müntehâ, Ruh, Beytü'l- Makdis

1. GİRİŞ

Din dili, bir bakıma sembollerin konuşulmasıdır. Kullanılan her sembolün bir değeri ve arkasında gizlediği bir anlamı vardır. Anlamın sembolle ifade edilmesi, hem anlamın sürekliliğini ve hem de genişliği ve canlılığını sağlamak içindir. Özellikle evrensel ve çağlar boyu bir mesaja sahip olduğunu ortaya koyan bir din için, haber verdiği bilhassa metafizik gerçeklerle ilgili bilgi ve tasavvurları, insanların kendi dünyalarında anlamlandırdıkları bir takım semboller yoluyla ortaya koymasından daha tabii bir yol olamaz.

Kur'an-ı Kerim'de söz konusu edilen İsrâ ve daha çok hadis rivayetlerinde yer verilmekle beraber, çeşitli atıflarla bir yükseliş teması olarak söz edilen Miraç olayı, Peygamber tarafından hem verilen bir haber, hem de yaşanan bir tecrübe olarak gerçekten kelimelerin dar ve soyut kalıpları arasına alınamayacak derecede yüksek mesajlar taşıyan bir olaydır.

İşte biz bu makalemizde, Hz. Muhammed (a.s)'in peygamberlik görevinin çok önemli iki boyutunu teşkil eden İsrâ ve Miraç hadiselerinin anlatımında bir üslup tarzı olarak yer verilen bazı sembolik ifadeleri açma denemesinde bulunmaya çalışacağız.

2. SEMBOL VE SEMBOLİZM NEDİR?

Sembol, Fransızca bir kelimedir. Duyularla ifade edilemeyen bir şeyi belirten somut nesne veya işaret, remiz, rumuz, timsal ve simge anlamına gelmektedir. *Sembolizm* ise, olayları yorumlamaya veya inançları anlatmaya yarayan semboller sistemi, simgeciliktir (*Türkçe Sözlük*, 1998, II, 1937). *Sembolizm*, daha çok edebiyat ve güzel sanatlar alanında ortaya çıkmış bir ekoldür. Bu ekole göre, gerçek dünya düşünselin, transandantal dünyanın bir yansımasıdır; bize dünya hakkında, ancak şairin mistik sezgisi bir şeyler verebilir ve şair bu "bir şeyleri" artistik bir sembol içinde dile getirir (Rosenthal,-Yudin, 1997, 423).

Dini anlamda kullanılan *sembolizm* ise, teistik bir ifadenin nesnel karşılığının gerçek dünyada olduğunu kabul eden ve dilin kuramsal, sanatsal ve değerle ilgili unsurlarını birleştiren bir tarzıdır (Koç, trz., 91).

Sembol, anlatılamaz ve görünmez bir gösterilene gönderen ve bundan dolayı da anımsayamadığı bu denkliği somut olarak tecessüm etmek zorunda olan ve bunu da uygunsuzluğu tükenmez bir biçimde düzeltlen ve tamamlayan ikonografik, ritüel, mitik yinelemeler oyunu aracılığıyla yapan işaret, (Durand, 1998, 13) gizli bir anlamı ortaya çıkaran bir tasvir, gizli tutularak gizleştirilenin bir tecellisi, başka bir şeyin yerinde duran, onun yerini alan, onu temsil edendir (Fromm, 1995, 30). Sembol özellikle kendisi için değil de – çünkü o zaman hiç bir şeyin sembolü olmaz- kendisinden dolayı değere sahip bir figürdür. Sembol terimi iki yarım parçanın –işaret ve gösterilen- bir araya getirilmesidir. Sembol soyut olanı somut olanla anlatmayı hedef almış bir anlatım tarzıdır. Sembolde, delalet eden ve delalet edilen şeklinde iki taraf vardır. Ancak hiç bir zaman delalet eden kendisine delalet edilenin tam karşılığı değildir. Belki bir tasvir ve tasavvurundan ibarettir. Her şey sembol olabilir ama, hiç bir şey kendiliğinden sembol değildir. Bir sembol, bir insanın yahut bir cemiyetin tesis ettiği bir şeydir.

Sembol, her şeyden önce işaret kategorisine ait olarak tanımlanmaktadır. Allegori, basit bir şekilde ifade edilmesi ve anlaşılması güç bir fikrin somut çevirisidir. Allegorik işaretler her zaman gösterilenin somut veya örnek bir unsurunu ihtiva eder. İki çeşit işaret söz konusudur: Gösterilen bir gerçeğe veya en azından her zaman tasvir edilebilirliğe sahip bir gerçeğe gönderen tamamen belirtici olan keyfi işaretler, tasvir edilmesi güç gösterilen bir gerçeğe gönderilen allegorik işaretler. Ne zaman gösterilen, hiç bir şekilde tasvir edilemez olduğu veya işaret algılanır bir nesneye değil de bir anlama gönderme yaptığında, nihayet tam anlamıyla sembolik imgeleme varmaktayız (Durand, 1998, 9.).

Sembol diliyle, içimizdeki duyguları, sanki somutu birer algı imiş gibi açıklayabilir ve bir çok şeyi temsili olarak anlatabilme imkanına kavuşuruz. Sembolün, başka bir şeyin yerinde duran, onun yerini alan, onu temsil eden şeklindeki tarifinden hareketle şu soru gündeme alınabilir: Acaba sembolün kendisi ile sembolize ettiği şey arasında ne gibi bir ilişki vardır? Bu sorunun cevabını bulabilmek için, sembollerin, geleneksel, rastlantısal ve evrensel kısimlarına ayrıldığını bilmemiz gerekir. Geleneksel semboller, kişiye ya da be-

lirli toplumlara özgüdürler. Rastlantısal semboller, çok dar bir çevreye seslenmektedirler ve onu yalnızca sembolün anlamını bilenler anlayabileceklerdir. Evrensel semboller ise, bedenimizin, duygularımızın ve ruhumuzun özellikleriyle ilgilidirler. Bu tür semboller tüm insanlar için geçerlidir, belirli bir kişiyle ya da kişiler topluluğuyla sınırlanamazlar (Fromm,1995, 38).

Her sembolün iki unsuru vardır ki onlardan biri, sembolleştirilen madde, ötekisi bu maddenin temsil ettiği manevi hakikattir (Schimmel, 1954, 68). Temsil ettikleri şeye tekabülîyetleri bakımından da sembollerini iki kısma ayırmak mümkündür:a) Arkasını görebileceğimiz semboller b) Arkasını göremediğimiz semboller. Allah hakkında kullanılan her türlü sembolik ifade ve tanım bu kategoridedir (Koç, trz., 96).

Allah'ın mahiyeti ve O'na karşı yapılan ayin ve ibadetlerin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek imkansızdır. Bu bakımdan Allah'a karşı olan teveccüh, tavır ve tapınmalarımız nasıl sembolik bir özellik arz ediyorsa, O'nun hakkında, insanlara yönelik olarak kullandığımız dil de aynı şekilde sembolik olmak durumundadır (Koç, trz., 89).

Hakiki sembol, görülen bir surette görülmeyen bir hakikate işaret eder de ruhun derinliğine, şuur altındaki sahalarına kadar tesirler bırakıp bir çok fikir ve duyguları uyandıracak kadar kuvvetlidir (Schimmel, 1954, 70). Dinlerde kullanılan her mefhum, esas itibariyle bir semboldür, çünkü insanın yarattığı ve bunun için maddi dünyaya ait olan kelimelerle büsbütün ruhani bir hakikati ifade etmeye çalışmaktadır.

Bilinç, dünyayı tasavvur etmek için iki tarzdan faydalanmaktadır: Bu tarzlardan biri doğrudandır ve bizzat eşya burada algıda veya basit duyuda olduğu gibi zihinde mevcut görünmektedir. Diğer tarz ise, dolaylıdır ve herhangi bir nedenden dolayı örneğin çocukluk hatıralarımızda, Mars gezegeninin manzaralarının hayalinde, atomik bir çekirdeğinin etrafındaki elektronların devranının zekasında veya ölümden öte bir dünyanın tasavvurunda eşyanın duyuya "canlı bir şekilde" görünmemesinde ortaya çıkar. Bütün bu dolaylı bilinç durumlarında varolmayan nesne, bilince kelimenin en geniş anlamında bir imge aracılığıyla yeniden sunulur (Durand, 1998, 7).

3. İSRÂ

İsrâ kelimesinin geçtiği yerde, terimin çağrıştırdığı ilk anlamı, Hz. Peygamber'in hicretten bir buçuk yıl öne Recep ayının 27. gecesinde (Mollaibrahimoğlu, 1991, 51), gecenin bir bölümünde Mescid-i Haram'dan, Mescid-i Aksâ'ya gerçekleştirdiği mucizevî yürüyüşüdür. Konu, Kur'an-ı Kerim'de aynı isimle anılan 17. surenin 1. ayetinde şöyle anlatılır: *Yüceliğinde sınır olmayan O (Allah) ki kulunu geceleyin, kendisine bazı alametlerimizi göstermek için Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götürdü. Çünkü her şeyi işiten, her şeyi gören O'dur.*

Bu bölümde, esrarengiz bir özelliğe sahip olan bu gece yürüyüşünün (İsrâ) bir sembol olarak bünyesinde ne tür işaretlere sahip olduğunu açma denemesinde bulunacağız.

İsrâ kelimesi bu formuyla, Kur'ân-ı Kerim'in tertibe göre 17, genel kabul görmüş nüzul sırasına göre ise 50. sırada bulunan surenin birinci ayetinde yer almaktadır. *S r y* kökünden emir kipiyle "Esri/ gece yola çık" şeklinde, Hz. Lut'a, ailesi ve kendine inananlarla beraber, İbn Abbas'ın bildirdiğine göre Şam'a (el-Kurtubî, trz., X, 38) doğru gece yürümelerinin kendilerinden istenmesi olarak 2 yerde (11/81;15/65), 3 ayrı yerde de, (20/77;26/52; 44/23) Hz. Musa'nın kavmiyle beraber Firavun'un zulmünden kurtulmaları için Kızıl Denize doğru yine gece çıkmalarının vahiy yoluyla kendilerinden istendiği vurgulanır. Ayrıca bir ayette de (19/24) *S e r i y y â* şeklinde, "küçük su arkı veya şerefli bir elçi" (İbnü Ebî Hatem, 1997, VII, 2405; er-Razi, trz., XXI, 205) anlamında kullanılmıştır.

Esrâ kelimesinin başında bulunan *Hemze*'nin kelimenin aslından mı, yoksa fiili geçişli yapmak için getirilmiş, geçiş (tadiye) hemzesi olup olmadığı hususunda farklı yorumlar yapılmıştır. Genel kabule göre fiil, '*abd* kelimesinin başında bulunan *Bâ* harf-i ceri ile geçişli yapılmıştır. *Esrâ* fiilinin başındaki hemze, kelimenin aslındandır. Bu yorumu kabul ettiğimiz zaman şu soruyu sormamız gerekmektedir. Acaba *Esrâ* ile *Serâ* aynı anlamı mı ifade etmektedirler, yoksa aralarında nüanslar bulunmakta mıdır? Müfessirlerin önemli bir bölümü her iki formun da tıpkı, *sekâ- eskâ* fiilinde olduğu gibi aynı anlamda kullanıldığını ileri sürmüşlerse de, bu görüşe katılmayan, her iki forum arasında çeşitli açılardan nüansların olduğunu kabul edenler de olmuştur. Örneğin, Ragıb el-İsfahanî (ö.502/1108) *İsrâ* kelimesinin *serâ- yesrâ* fiilinden değil de, "geniş arazi" anlamındaki *es-Serât* kelimesinden geldiğinin söylediğini nakletmiştir. Buna göre kelime kök itibarıyla *vav*'lıdır ve "Onu en zirve noktaya götürdü" anlamına gelmektedir. Çünkü bir şeyin *serâtı*, o şeyin en yüksek noktasıdır (İsfahânî, 1998, 237).

Ragıb'ın bu izahında *İsrâ* hadisesinin uzandığı manevi boyuta bir işaret bulunmaktadır. Bu işareti bir başka açıdan izah eden Müfessir Tahir b. Aşur, *esrâ* fiilinin kullanılmış olmasıyla, bu yürüyüşün Allah'ın inayeti ve tevfiğinin oluşturduğu bir atmosfer içerisinde gerçekleştiğine temas etmektedir (İbn şûr, 1984, XV.11). Konuya filolojik açıdan yaklaşan Endülüslü Müfessir İbn Atiyye, *esrâ* bi abdihi cümlesinde fiili geçişli yapan iki edatın bulunduğunu, *esrâ* fiilinin başındaki *hemze*'nin mahzuf bir mefule teaddi ettiğini, bunun da *melâike* kelimesi olduğunu kaydeder (İbn Atiyye, 1991, X, 254). Bu açıdan bakıldığında ise, bu yürüyüşün melekî bir hava içerisinde ve ayette belirsiz bir tarzda yer alan *levlen* kelimesinin de delaletiyle, (ez-Zemahşeri, trz., II, 350; Razi, trz., XX, 146) kısa bir zaman diliminde cereyan eden son derece lahuti ve manevî bir tecrübe olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca gece tabirinin zikredilmesiyle, gecenin karanlığına bürünen sessizliği ve havasındaki letafeti insanoglunun ruhuna aksettirmek suretiyle, *isrâ* hadisesinin daha canlı takip edilmesinin sağlandığı da anlaşılabilir (Kutup, 1992, IV, 2212).

İsrâ'nın ruh ve ceset birlikteliği içerisinde gerçekleştiğini söyleyen müfessirler özellikle ilgili ayette geçen *bi abdihi* ifadesi üzerinde durarak, bunun

zâta delalet ettiğini, zâtın ise ancak, ruh ve cesetten oluşan varlığın adı olabileceği düşüncesinden hareketle, gece yürütülenin bizzat Peygamberin fiziki varlığı olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Burada üzerinde durulması gereken husus, *abd* tabirinin zât'ın ismi mi, yoksa sıfatı mı olduğu meselesidir.

Hiç şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'de yer alan en anahtar kelimeler arasında, *a b d* harflerinden türemiş olanların özel bir yeri vardır. Çünkü, en temel anlamda "boyun eğmek, itaat göstermek, tezellül ortaya koymak" (İbn Faris, 1991, IV, 205) anlamına gelen *a b d* kökünün ortaya koyduğu ubudiyet ve ibadet, yaratılmış ile yaratıcı arasındaki en ayırıcı noktaya işaret etmektedir. Yaratılmış olanın en bariz vasfı, yaratanın, yaratma sürecine bağlı olarak iradesi altına aldığı tabii yasalarına zorunlu olarak boyun eğmektir. Zaten varlık alanına geliş ve gidiş de bunun dışında bir alternatif de yoktur. (19/93) Yaratıcı olan Allah tüm alemlerin Rabbi iken (1/1), bütün alemleri teşkil eden varlıklar alemi, O'nun kullarıdır. Bu anlamda, Allah ile yarattıkları arasındaki ilişki, uluhiyyet ve ubudiyet ilişkisidir. Ne var ki Allah, varlıklar içerisinde akıl ve irade ile donattığı insan ve cinler için zorunlu kulluk alanında, seçeneğe ve iradeye dayalı bir başka "kulluk" alanı belirlemiştir. Akıl ve irade ile donatılmış, ilahi mesajla aydınlatılarak özgürleştirilmiş insan için bu alan, sınanma ve denenme alanıdır. Dilerse insan, iradesinin geçerli olmadığı ve böylece zorunlu olarak boyun eğdiği tabii yasaların sahibine isteyerek ve severek kulluğunu sürdürür, dilerse, yaşanan hayatta kendisine adeta bir ilah gibi hükmeden kimi diğer beşeri güçlere boyun eğer. İnsan için hayatta boyun eğmek anlamında kulluğun ötesinde bir seçenek yoktur. (39/29)

Allah'ın *şey* niteliğine sahip tüm nesnelere hakkındaki açıklama ve mesajlarını iletmek üzere insanlar arasından seçtiği elçilerinin en belirgin özellikleri, iradelerine taalluk eden kulluklarını sadece Allah'a yapmış olmaları ve insanları da yalnız buna çağırmalardır. Kur'ân-ı Kerim bu gerçeğin ifade edildiği pasajlarla doludur. Onlar tüm mücadelelerini, hem kendilerinin sadece Allah'a kul olarak yaşamaları (13/36;15/99;21/25;39/11), hem de tüm insanların yalnız Onun kulu olmalarını sağlamak esasını üzerine temellendirmişlerdir. (16/36;23/32) Bundan dolayı, elçilere inanmayanların, onları yalanlayarak düşmanca karşılaşmaları, esasen onların şahıslarına değil, "*sadece Allah'a kulluğu*" esas alan mesajlarına olmuştur. (6/33) Kavimleri tarafından yalanlanan elçilerin bu durumu anlatılırken, bir bakıma "mahallin zikredilip, hâlin kastedilmesi" ile Peygamberin zikredilip, onlara gönderilen mesajların kastedildiği mecazi bir ifade ile, "onlar kulumuzu yalanladılar" (54/9) şeklinde ifadeler kullanılmıştır.

Filvaki, "*gece kulunu götürdü*" ifadesinden, doğrudan Peygamberin ruh ve cesedinin oluşturduğu zatını çıkarmak, İsrâ'nın gerçekleşme şekline ait tartışmalardan doğan taraf olma tutkusuyla acele olarak verilmiş ve bize göre de ihtiyatla karşılanması gereken bir yorumdur. Gerçekten Muhammed (a.s.)'in hayatı incelendiğinden de ortaya çıkacak olan en yalın gerçek, Onun şükreden bir kul olduğudur (Buhari, Teheccüd, 6; Müslim, Münâfıkîn, 79-81; Tirmizî, Sâlât, 187). Çünkü Peygamber ısrarla "*İçten bir inançla Allah'a bağlanarak yalnız Ona kulluk etmekle*" (39/11,14;13/36:27/91) ve bu görevi "*ölüm ge-*

linceye dek" (15/99) sabırla ve sebatla sürdürmekle (19/65) emrolunduğunu söylemektedir. Peygamberin kulluğunu yalnız Allah'a arz etmesi, her müslümanın şahadet cümlesinde de ifade ettiği, "elçilik" sıfatından da öne çıkarak, adeta Onu tanımlayan en bariz kimliğini oluşturmaktadır. O, arkadaş ve tabiiyelerinin kendisine yönelik sevgi ve tazim açısından aşırı davranışlarını hiç bir zaman hoş karşılamaz ve kulluk kimliğini öne çıkararak, bu kimlikle yâd edilmesini isterdi (Buhârî, Enbiyâ, 48; Dârimî, Rikâk, 68; Müsned, I,23). İşte Peygamberin bu tutum ve davranışları sonucu Onu tanımlayan ve en bariz niteliğini oluşturan *kulluk/ abd* kimliği, Onunla özdeşleşmiş ve ismi ile hitap edilmesi gereken yerlerde, sıfatı ile anılır olmuştur.

İsrâ ayetinde, Peygamberden ismi yerine, sıfat olarak yer alan "kulu" ifadesiyle bahsedilmesi, kimi müfessirlerin de işaret ettiği gibi, (Ebu's- Suûd, trz., V,154; el- lûsî, 1985, XV,4.) O'nun hem tüm hayatı boyunca ve hem de İsrâ olayının tüm safhalarında, Allah'a olan samimi kulluğunda ulaşılabilecek son noktaya ulaştığını hisas ettirmek içindir. Hatta Peygamberin Allah'la olan ilişkisinin "Habîb- Mahbûb" çerçevesinde değil de, "Âbid- Mabûd" doğrultusunda ifade edilmesi, Hıristiyanların yaptığı gibi, Peygamberi tanımlama ve O'na yaklaşımlarda aşırılıklara engel olmak içindir (Ebu's-Suûd, trz., V,154; Âlusî, 1985, XV,4). Aynı husus, İsrâ'nın miraç boyutunu konu edindiği kabul edilen Necm suresinde, "*arkadaşınız*" tarzında ifade edilmiştir. (53/2; Ayrıca bkz. 7/184; 34/49; 81/22) Şüphesiz "*arkadaşınız*" cümlesiyle kastedilen Muhammed (a.s)'dir. Ancak burada da, doğrudan ismi ile değil de, insanların arasında onlardan birisi olarak yaşayan mütevazı bir arkadaş kimliği ile anılmıştır. Bu ifadenin elbette bir arka planı bulunmaktadır. Bilindiği gibi, kendilerine Allah'tan bir mesajla gelen her elçinin tebliğine muhatap olan toplum, gelen mesajla, mesajı getireni birbirine karıştırmışlardır. Mesajın olağanüstülüğünden, mesajı getirenin olağanüstülüğüne yönelmişler ve bu hususta deneme maksadıyla bir çok teklifte bulunmuşlardır. Bu bağlamda Muhammed (a.s)'dan da kendilerine göre olağanüstü sayılan bir çok istekte bulunmuşlardır. (17/90-93) Onların bu türden taleplerini yeniledikleri her defasında Hz. Peygamber, kendisinin bir beşer olduğunu (25/7-8;18/110), olağanüstü bir güce sahip olmadığını defaatla tekrarlamıştır. (6/17,50; 10/49; 7/188) Olağanüstü bir niteliğe sahip olan vahyin kaynağına ve bu çerçevede değerlendirilebilecek diğer manevi tecrübelere ilişkin yapılan atıflarda, bu tecrübeleri yaşayan ve vahyin taşıyıcılığı göreviyle sorumlu tutulan elçiden, "kul, arkadaş" olarak söz edilmesi, onun bir insan, bir beşer olduğuna ısrarla dikkat çekmek içindir. Böylece de, kendisine insanüstü bir takım nitelikleri yakıştırmaya eğilimli olan bağlularının muhtemel değerlendirmelerine set çekilmek istenmiştir. Buradan hareketle şu tespiti yapmamız mümkündür: Kur'ân-ı Kerim hiç bir pasajında Peygamberi salt zâtî varlığı açısından konu edinmemiş ve bunu övgüye değer de bulmamıştır. Peygamberin övgü ile konu edinildiği hemen tüm pasajlarda, O'nun insanlara hem bir beşer ve hem de Allah'ın elçisi olarak yaptığı rehberlik, fiili yol göstericilik ve örnekliliği ön plana çıkarılmıştır. Dolayısıyla, İsrâ hadisesinde kendisinden bahsedilen kul, şahadet aleminde murad-ı ilahiye uygun bir hayatın nasıllığına ve niceliğine ön ayak olacak örnek insanın, modellerini gayb aleminde müşahade etmek ve varlığın melekûtunu belirli düzeyde izlemek üzere, Allah tarafından zama-

nın en kısa bir diliminde, esrarengiz bir manevî temaşaya muhatap kılınan Muhammed (a.s.)'ın manevî kişiliğidir.

Peygamberin bu esrarengiz seyrinin bedenle gerçekleştiğini kabul eden müfessirlerimiz ayrıca, aynı surenin 60. ayetinde yer alan "*gösterilen rüyanın insanlar için yalnızca bir sınama (fitne) olacağı*" ifadesinden hareketle, eğer bu olay bir rüya idiyse, bunun insanlar için sınama konusu olmasının anlamı nedir? sorusunu sormaktadırlar.

İlgili ayetin meali şöyledir: "*Hani, sana (ey Peygamber) 'Rabbin (sınırsız kudret ve ilmiyle) insanları kuşatmıştır; bu sana gösterdiğimiz görüntü de, Kur'ân'da lanetlenen (cehennem) ağacı da insanlar için yalnız bir sınama (fitne) olacaktır. Şimdi (cehennemden bahsederek) insanlara korku veren bir uyarıda bulunuyoruz, ama (hakkı inkara niyetli oldukları sürece) bu (uyarı) onların sadece büyüklük taslayarak küstahça azgınlık, taşkınlık yapmalarını artırıyor' demiştik.*" (17/60)

Bu ayet-i kerimede cevaplandırılması gereken bazı hususlar bulunmaktadır: Her şeyden önce ayetin siyakında, Allah'ın peygamber gönderdiği kavimlerle ilgili bazı uygulamalarına temas edilmektedir. Hz. Peygamberden çeşitli olağanüstü haller ortaya koymasını isteyen Mekke müşriklerine, konuyla ilgili açıklamalar yapılmaktadır. Genel bazı ilkelere temas edildikten sonra da, doğrudan Mekke halkını ilgilendiren iki husus gündeme getirilmiştir: Bunlardan birincisi, Peygambere gösterilen görüntü, ikincisi de, Kur'ân'da lanetlenen ağaç. Aynı zamanda bu iki hususta insanlar için sınama vasıtası olarak açıklanmıştır.

İnsanlar için sınama olan görüntü ve lanetlenmiş ağaç ile, daha önce bahsi geçen önceki kavimlere ilişkin atıfların ne gibi bağlantıları olabilir? Diğer taraftan, Peygambere Allah'ın "*insanları kuşatacağını söylemesi*" ne anlama gelmektedir? Burada genel bir ifade ile kullanılan "*insanlar*" tabiri ile kastedilenler kimlerdir? Burada bir bilgilendirme mi, yoksa tehdit mi söz konusudur? Allah'ın bütün insanları kuşatması ile, Peygambere gösterilen görüntü arasındaki ilişki ne olabilir? Diğer taraftan bu görüntü ile kastedilen nedir? Bizi bu ayeti konu edinmeye sevk eden amel, isrâ ve miracın keyfiyetinin tartışıldığı her durumda, gerek ruhsal ve gerekse bedensel olduğuna ilişkin her iki farklı değerlendirmeye de delil olarak zikredilmiş olmasıdır.

Ayet, Peygamber ile müşrikler arasında bir muhaverenin geçtiğini ihvas ettirmektedir. Buna göre Peygamber, Allah'ın müşrikleri kuşatacağını ve bunun da kendisine rüyada gösterildiğini, böylece müslümanların hasımlarını bir şekilde mağlup edip, kendilerini de hakim duruma getireceğini haber vermiştir. Nitekim buna benzer bir durum, Enfal (8) suresi 43. ayetinde de anlatılmaktadır. Bu durumun tahakkuku ile de, müşrikler fitneye, yani müslümanların kılıçları ile ölüm azabına çarpılacaklardır. Bu açıklamaya göre iki kez tekrarlanan "*insanlar*" ifadesi ile kastedilenler, Mekke müşrikleridir. Dolayısıyla burada Peygambere gösterilen "*rüya*", vahiy vasıtalarından birisini teşkil eden rüya-ı sâdikadır ve müşriklerin kısa bir zaman sonra tadacakları acı akıbeti haber vermektedir.

Aynı şekilde, Kur'ân'da lanetlenmiş ağaçtan maksat da, Sâffât (37) 62-

67, Duhân (44), 43-46 ve Vâkıa (56) 51-53. ayetlerinde sözü edilen "zakkum" ağacıdır. Mekke müşrikleri isim olarak bildikleri bu ağacı, yiyecek olarak kullandıkları kendi zakkum ağaçlarına benzetmiş, Kur'ân'ın tehdidini, alay konusu yapmışlardır. Bir başka yoruma göre de Ebu Cehil, Muhammed bizi taşları bile yakan bir ateşle tehdit ederken, aynı zamanda, ateşin yakmadığı ve onun içerisinde bulunan bir ağacın meyvelerini yemekle de tehdit etmektedir diyerek, istihza etmiştir (el-Kurtubî, trz., X, 283). Halbuki, zakkum ağacı, zalimler için bir fitne, azap vasıtası kılınmıştır. (37/63) Sınama anlamına gelen fitne kelimesi aynı zamanda, azap anlamına da gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de kelime bu anlamda da kullanılmıştır. (51/13-14; 85/10) Dolayısıyla burada insanlar için fitne ifadesi, müşrikler için hem dünyada ve hem de ahirette azap manasına gelmektedir.

Gerek siyak ve sibakı ve gerekse nüzul ortamının verdiği bilgilerden hareketle, İsrâ suresinin 60. ayetinde yer alan "ru'ya" ile, isra ve miraç arasında bağlantı kurmanın, yine bu esrarengiz olayın keyfiyeti açısından yapılmış tartışmalarda, taraf olma eğiliminin verdiği acelecilikle, bir ön kabulün getirdiği sonuç olduğunu söyleyebiliriz.

Biz, Peygamberin yaşadığı bu olağan üstü tecrübenin, insanlar tarafından bilinen şekliyle, bedenî olarak yapılmış bir gece yürüyüşü olmadığını, tıpkı Hz. Aişe ve Hasan-ı Basrî'nin de dediği gibi, (İbn Kesîr, trz., III, 24) ruhuyla yaptığını daha makul görmekteyiz. Ancak burada yeri gelmişken, özellikle "ruhuyla" ifadesinin Türkçe'ye aktarılırken "rüya" şeklinde yapılan tercümeden doğan tartışmaya mahal vermemek için, İbn Kayyim el-Cevzî'nin konumuza ışık tutan son derece dikkate değer açıklamalarına yer vermekte fayda var: "İbn İshak, Aişe ve Muaviye'nin, Peygamberin isra tecrübesini ruhsal olarak gerçekleştirdiğini, bedeninin ise yerinden ayrılmadığı kanaatinde olduklarını nakletmektedir. Aynı kanaat Hasan-ı Basrî için de geçerlidir. Ancak, isranın rüyada vuku bulduğunu söylemekle, bedeninden ayrı ruhsal olarak gerçekleşti sözü arasında çok önemli bir farkın olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu iki sahâbî, isrânın rüyada gerçekleştiğini söylemiyorlar. Onlar, bu tecrübenin, bedeninden ayrı olarak ruhsal bir şekilde gerçekleşti demektedirler. Bu ikisi arasında şöyle bir fark vardır: Rüya gören insanın gördükleri, onun şuuraltında mevcut olan biçimlerin salt benzerleridir. Mesela rüyasında semaya yükseldiğini, Mekke'ye yahut dünyanın bir başka tarafına gittiğini görebilir. Halbuki bu esnada ruhu, ne yükselmiş, ne de seyahat etmiştir (el-Cevzî, trz., II,54).

Burada anlatılmak istenen, bu gün modern psikolojinin de bir gözlem olarak benimsediği; insan ruhunun içinde bulunduğu bedeni geçici olarak terk edip, zaman ve mekan sınırlarını aşarak, farklı semboller eşliğinde, varlığın hakikatine ait çeşitli olguların derin anlam ve manalarına nüfuz edebileceği gerçeğidir.

Burada isra ve miracın manevi olarak gerçekleşmesine yönelik eğilimle, Peygamberin bu olağan üstü tecrübesinin değerini ve önemini göz ardı ediyor değiliz. Zira böylesine büyük ruhsal bir tecrübeyi yaşayabilmek, ancak peygamber düzeyinde manevi bir niteliğe sahip olmayı gerekli kılmaktadır. Peygamberin dışında kalan normal insanların zaman ve mekan kayıtlarına bağlı algılamalarının, zaman ve mekan sınırlarını aşan bu çapta mükemmeliyete sahip bir ruhsal tecrübeyi taşıyamayacağı aşikardır.

İsrâ hadisesinin taşıdığı mesajın Kur'ânî üslup doğrultusunda ve daha evrensel bir boyutta kavranmasında dikkat çekilmesi gereken bir başka husus da, ilgili ayette yer alan "*etrafi mübarek kılınan Mescid-i Aksâ*" ifadesidir. Özellikle Mescid-i Aksâ'nın zikredilmiş olmasının bize anlatmak istediği nedir? Mescid-i Aksa tabiri ile verilmek istenen mesajı, buranın sıfatı olarak zikredilen "*etrafi mübarek kılınan*" cümlesinden çıkarabilir miyiz? "*Mübareklik*" fiziki bir duruma mı, yoksa tarihi ve kültürel bir geçmişe mi atıfta bulunmaktadır?

Kur'ân-ı Kerim'de Allah, Hz. Peygamber'in insanlara, kendisinin Allah'ın elçilerinin ilki, yani bir "bir türedi" olmadığını söylemesini (46/9) ve kendisinden önce geçmiş elçilerin izledikleri yolu izleyeceğini haber vermektedir. (6/90) Ayrıca Muhammed(a.s.)'in geçmiş nebilerin sonuncusu ve mührü olduğu haber verilmektedir. Ayrıca Nuh'a, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya vahyedilen ile, Hz. Muhammed'e vahyedilenin aynı şey olduğu söylenmektedir. (42/13)

Bu ayetlerden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber, bir yandan dikey bir görevi yerine getirerek, insanlığın yükseliş ve tekamülünü sağlamaya çalışırken, diğer taraftan da, yatay olarak tarihin tekâmül ve bütünlüğünü sağlayan bir rol üstlenmiştir. Tarihi; doğru ile yanlışın, tevhit ile şirkin mücadele alanı olarak okuduğumuz zaman, Peygamberin yaşadığı ve kendisinden sonra kıyamete kadar gelecek tüm insanlara miras olarak bıraktığı mesajla onları; bir taraftan geçmişten bu yana bir süreç olarak devam eden hakikat zincirinin halkaları haline getirirken, diğer yandan, kendilerine yabancılaşmaktan, dolayısıyla insanî ve fitrî olanları kaybetmek suretiyle büyük bir yozlaşmanın girdabına düşmekten (hubût) kurtarıp, yaratılıştan var olan ve yükseliş ve tekamülü imkan dahiline sokan potansiyel kabiliyetlerini geliştirecektir.

İsrâ; miladi VII. asırda dini anlamda sembol olma özelliğine sahip iki büyük kutsal mekandan birisi olan ve son Peygamberin çıkış noktasını teşkil eden Mekke'deki Mescid-i Haram'dan, bir diğerine; daha önceki elçilerin insanlara tebliğ ettikleri mesajın kutlu hatırasını canlandıran Mescid-i Aksâ'ya, gecenin lahutliliğinde yapılan seyir, dostluk çerçevesinde tarihe ve geçmişe yapılmış bir ziyaretir. Bu ziyaretle Peygamber, kendisinin nevezur bir hareketin temsilcisi olmadığını, geçmiş ile geleceği birbirine bağlayan yegane din olan İslam'ın bu günkü temsilcisi, varisi olduğu geçmiş Peygamberlerin miraslarının sürdürücüsü olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlayışını da, geçmişin kiblesi olan Mescid-i Aksâ ile, bu günün kiblesi Mescid-i Harâm arasında köprü kurarak ortaya koymuştur.

Mescid-i Aksâ, çevresi mübarek, bereketli kılınmış bir mescittir. *Bereket*, dünya ve ahirette hayır ve ihsanın bollaşması, artması demektir (İbn Faris, 1991, I,230; İbn Aşur, 1984, XV,19). Etrafının bereketlendirilmesiyle Mescid-i Aksâ, kendisine uğrayanların dünya ve ahiret açısından daha fazla hayır ve ihsana nail olmalarına vasıta kılınmıştır. İlginçtir, aynı nitelik Mescid-i Haram için de geçerlidir. (3/96) Orası da, bereketli ve bütün âlemler için bir rehberlik kaynağı, apaçık işaretlerle dolu bir mekandır. Yine burada kaydedilmesi gereken bir başka not, tıpkı her iki mescit gibi, Kur'ân'ın da mübarek kılınmış bir kitap olmasıdır. (6/92. 155: 21/50: 38/29) Şüphesiz Kur'ân'ın mübarek kılınmasının maddi unsurlarla açıklamak elbette mümkün değildir. Onun müba-

reklîği, kendisine sarılanların dünyada izzete, ahirette saadete nail olmalarına vesile olması sebebiyledir. Kur'ân'ın mübareklîği, delaleti sebebiyledir (Razi, trz., XII,80; İbn Aşur, 1984, VII, 370). Dikkat edilirse, mübareklik niteliğinde müşterek olan her iki mescit ve Kur'ân, esas itibariyle, okunmaya değer birer ayet ve semboldür. Her üç unsuru birbirine bağlayan tarihi ve kültürel bağlar söz konusudur. Şüphesiz Kur'ân'a sarılmak mecazi bir ifadedir. Bunu, kitabı kucağa alarak, çocuğa sarılmak gibi anladığımızda, onun delaleti ile el-de etmemiz imkan dahilinde olan her türlü hayırlı sonucu kaybederiz.

Aynı çerçevede değerlendirebileceğimiz Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ'nın da mübarekliklerini kimi müfessirlerin yaptığı gibi, (ez-Zeccâc, 1988, III,225; el-Ferrâ, trz., II,115; el-Beğavî, 1985, III,460; İbnü'l-Cevzî, 1987, V, 5) çevrelerindeki ağaç, meyve doğrultusunda yorumlarsak, her iki ayeti de kanaatime göre doğru okumamış oluruz. Kaldı ki, Mescid-i Haram'ın mübareklîğinin nasıllığını ilgili ayette yer alan diğer nitelikleri açıklar mahiyettedir: İşaretlerle dolu, tüm alemler için bir rehberlik kaynağı ve bir zamanlar İbrahim'in durduğu yer olmasıdır.

Mescid-i Aksâ, Süleyman mabedi olarak bilinmektedir. Bir çok Peygamberin izlerini taşıması, onlar için kible ve ibadet mekanı olması açısından, gelecek kuşaklar için işaretlerle dolu bir mekandır. Hatta "*çevresi*" ifadesiyle de, bu işaretlerin gerçekten fazla olduğunu anlamak da mümkündür (İbn Aşur, 1984, XV, 20).

Peygamberin Allah tarafından, çevresi ayet ve işaretlerle dolu Aksâ mescidine ruhsal gece yürüyüşü, şüphesiz turistik bir seyahat değil, ilahi işaretlerden bir kısmına muttali kılınması içindir.

İsrâ ayetinde yer alan "*ayetlerimizden bir kısmını ona gösterelim*" ifadesinin, bilhassa miraçta görüldüğü bazı hadiselerle dayanılarak nakledilen olağanüstü olaylarla açıklanması, müfessirlerimiz tarafından mutat hale getirilmiştir. Peygambere gösterilen ayetler, kendisinden nakledilen hadiselerle miraçta görmüş olduğu hususlar olarak ortaya konan çeşitli tasvirlerden ibaret olarak anlaşılmıştır. Halbuki, ilgili isrâ ayetinde, miraçla alakalı herhangi bir işaret yoktur ve isrânın yegane gerekçesi olarak gösterilen "*ayetlerden bir kısmının gösterilmesinin*" yeri olarak, Mescid-i Aksâ gösterilmektedir. Öyleyse burada altı çizilmesi gereken hususlardan birisi, Peygamber, zengin bir tarihi ve kültürel değerlere sahip çevre ile kuşatılmış Mescid-i Aksâ ve onun manevi atmosferinde çeşitli "*ayetler/işaretleri*" okuyacaktır.

"Okuma" olarak çevirmeyi daha uygun bulduğumuz *Rae* kelimesi, bulunduğu gibi Arap dilinde kalple alakalı fiiller arasında da sayılır (İbn Faris, 1991, II, 472; Cevherî, 1998, II, 1708; İbn Manzûr, trz., XIV 291; Ragıp, 1998, 189). Bu fiilin kalple alakalı olması, fiille işaret edilen nesnelere delalet ettiği şeylerin, iç duyularla idrak edilmesi, manalarının kalple algılanması açısındandır. Öyleyse burada Peygambere, kafa gözüyle değil, daha çok gönül gözüyle, (İbn Atiyye, 1991, X, 257; Bikâf, 1977, XI, 290) Mescid-i Aksâ ile sembolize edilen tarihi, Allah'ın tarihle ilgili sünnetini, toplumlarla ilgili yasalarını, varlığı ve özellikle varlıklar arasında insanı yaratmasının altında yatan nihai gerçeklerden bir kısmını anlama imkanı verilmiştir. Bilhassa, isrânın

meydana geldiği zaman dilimini ve bu dönemde Peygamberin tevhid ve tebliğ mücadelesinde karşı karşıya kaldığı sıkıntı ve meşakkatleri göz önüne getirdiğimizde, geçmiş peygamberlerin mücadelelerine esas olan yasaları ve onlarla ilgili tabloları, bu mücadelelere sembolik olarak işaret eden Aksâ Mescidi'nin çevresinde bir kere daha tefekkür ve tezekkür etmek, Peygamberin teselli ve teyit edilmesi açısından son derece motive edici bir durumdur.

Kaldı ki, daha önceki elçilerden özellikle İbrahim ve Musa'ya da benzer şekilde "*göklerin ve yerin melekûtunu, varlık üzerinde Allah'ın güçlü hükümlerinin nasıllığına dair*" işaretler gösterilmişti. (6/75; 19/52; 20/80; 28/46) Böylece onların da kalben mutmain olmaları sağlanmıştır. Esasen bu alan, tüm insanların ilgi ve araştırmaları için açılan son derece geniş bir sahadır. (7/185) Şu kadar var ki, bütün insanlığa davranış ve yönelişleriyle örnek olmak durumunda olan Peygambere Allah, bu gözlemlene işini, kendi lütf ve inayetiyle tecrübe ettirmiştir. İlgili ayette görme fiilinin manevi bir müşahede olduğuna bir başka işaret de, ayetin son zeyil bölümünde "*yalnız Odur her şeyi işiten, her şeyi gören*" cümlesi ile, Peygamberin bir kısmında da olsa, nihai hakikatin pırlıtlarını müşahadesi, Allah'ın gerçek ve mutlak anlamda işitici ve görücü fiiline yakınlaştırılmış olmasıdır. Hatta bazı müfessirlerin, "*yalnız O'dur*" cümlesinde yer alan her iki zamiri de Peygambere irca etmelerinin sebebi de budur (İbn Aşur, 1984, XV, 22-23).

Peygamberin lahuti gece yürüyüşü esnasında müşahede ettiği tecrübeyi, bu tecrübeyi hiç yaşamamış olan insanlara anlatırken, bir bakıma Kur'an'ın gayb alemine ilişkin gerçekleri aktarma metodu olarak, mecazi ve sembolik ifadelere baş vurma geleneğine uyarak, çeşitli tasvir ve figürler kullandığı görülmektedir. Bu figürler, benzetmeler tekniğiyle yapılmış müteşâbih bir karaktere sahiptirler. Dolayısıyla asıl kastedilen anlam, yapılan teşbihlerin arkasında saklı bulunmaktadır. Dikkat edilirse, çevresi mübarek kılınan aksa mescidi yolunda okunan ayetlerin, temaşa edilen işaretlerin daha çok ferdi ve toplumsal hayatın işleyişine dair olduğu görülecektir. Peygamberin (a.s) okuduğu bu işaretleri ve arkasındaki temel ilkeleri nakleden çeşitli rivayetler arasından bir fikir vermesi bakımından bir kaç alıntıyla iktifa etmek istiyoruz.

"...Bir at getirildi. Rasulullah ona bindirildi. Atla birlikte Cebrail de yola koyuldu. At, bir günde ekip, bir günde biçen bir topluluğa uğradı. Onlar ne zaman hasad ederlerse, aynı anda eski haline dönüşüyordu. Hz. Peygamber: Ya Cebrail! Bunlar kim? diye sordu. O da: Allah yolunda hicret edenlerdir. Onlara iyilikleri 700 katı ile verilmektedir, dedi.

Sonra at, başı kayaya çarpılıp parçalanan bir topluluğa uğradı. Onların kafaları ne zaman parçalansa eski haline dönüşüyordu. Hz. Peygamber Cebrail'e: Bunlar kim? dedi. O, 'Başları namaz konusunda ağır olan kimselerdir' dedi.

Sonra at, önleri ve arkaları yamalı olan bir topluluğa uğradı. Onlar yedikleri zakkum ve acı ot sebebiyle hayvanların bağırdığı gibi bağıryorlar, cehenem de azgınlaşıyordu. Hz. Peygamber Cebrail'e: Bunlar kim?' dedi. O, 'Zekat vermeyenler' dedi.

Sonra at, bir adamın yanına uğradı. O, taşıyamayacağı bir yığın toplamış ve yine onun üzerine eklemek istiyor. Hz. Peygamber Cebrail'e: Bu nedir? de-

di. O, 'Ümmetinden üzerinde emanet olan kişidir; onu ödeyemiyor ve onun üzerine sürekli koyuyor' dedi.

Sonra at, dilleri ve dudakları demir makaslarla kesilen bir topluluğun yanına gelir. Onların dilleri ve dudakları her ne zaman kesilirse tekrar eski haline geliyor. Hz. Peygamber Cebrail'e: Bunlar kimler? dedi. Cebrail, 'Bunlar fitneci hatiplerdir' dedi.

"...Binek sonra içinden nur fışkıran küçük bir deliğin yanına geldi. O nur sonra çıktığı yere girmek istiyor, ancak giremiyor. Hz. Peygamber: "Bu nedir? diye sorar. Cebrail: 'Bu adam bir söz söyler, sonra ona pişman olur. O sözü geri almak ister de buna güç yetiremez.' der.

Sonra bir vadiye geldi, orada serin güzel bir rüzgar ve misk kokusu vardı. Bu arada bir ses işitti. Hz. Peygamber Cebrail'e: Ya Cebrail, bu serin rüzgar, misk kokusu ve ses nedir?, dedi. Cebrail şöyle dedi: 'Bu cennetin sesidir. 'Ya Rabbi ehlimi ve vadettiklerini bana ver. İpeğim, sündüsüm, mercanım, incim, gümüş ve altınım, hurilerim, bal, şarap ve sütüm çoğaldı. Vadettiklerini getir' der. Bunun üzerine Allah Teala şöyle der: "Bütün müslüman erkek ve kadınlar, mümin erkek ve kadınlar, bana ve Rasulüme iman edip amel-i salih işleyenler, bana hiç bir şeyi ortak koşmayan ve benden başkasına tapmayanların hepsi senindir. Benden korkanı güvenlikte kılarım, benden isteyene veririm, borç isteyene bol bol veririm. Bana tevekkül edene ben yeterim. Ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur. Ben sözümde dururum. Cennet de razı oldum, ya Rabbi" dedi.

Sonra bir vadiye gelir ve kötü bir ses işitir. Hz. Peygamber Cebrail'e: Bu nedir?, diye sorar. Cebrail şöyle cevap verdi: 'Bu Cehennemnin sesidir. Bana ehlimi ve vadettiğini ver, zincirlerim, tasmalarım, alevlerim, zakkumum, kaynat suyum, taşlarım, kan ve irinlerim çoğaldı, çukurlarım derinleşti. Acım şiddetlendi. Bana vadettiğin şeyi ver' diyor. Allah Teala da "Her erkek ve kadın müşrik, erkek ve kadın kafir, kötü erkek ve kötü kadın, hesap gününe inanmayan bütün cimrilere senindir" dedi. Bunun üzerine cehennem 'razıyım' dedi.

Sonra Beytü'l-Makdis'e geldi, atından indi. içeriye girip meleklerle namaz kıldı. Namazı bitirdiğinde melekler: Ey Cebrail, yanındaki kim? dediler. Cebrail: Allah'ın Rasulü ve nebilerin sonuncusu Muhammed'dir, dedi. Onlar 'Ona peygamberlik verildi mi?' dediler. Cebrail 'Evet' dedi. Onlar 'Allah ona ömür versin, o ne güzel kardeş, ne güzel halifedir. Onun gelişi ne güzeldir' dediler. Sonra Peygamberlerin ruhları getirildi de onlar Rablerine övgüde bulundular'.

"...Ben Burak'ın üzerinde yolculuk yaparken bir münadi sağ tarafımdan bana, 'Ey Muhammed! Bana bak, seni istiyorum' dedi. Ona bakmadım, onunla ilgilenmedim. Aynı şekilde solumdan bir münadi, 'Ey Muhammed! bana bak, seni istiyorum' dedi. Ona da bakmadım, onunla da ilgilenmedim. Yoluma devam ederken ansızın Allah'ın yarattığı bütün ziynetlerle süslenmiş, kolları açık bir kadınla karşılaştım. Kadın, 'Ey Muhammed! Bana bak, seni arzu ediyorum' dedi. Ona iltifat etmedim ve onunla ilgilenmedim. ta ki Beytü'l-Makdis'e kadar geldim. Hayvanımı önceki peygamberlerin hayvanlarını bağladıkları yere bağladım.

Cebrail birinde şarap, diğerinde süt olan iki kapla birlikte bana geldi.

Ben sütü içtim ve şarabı bıraktım. Bunun üzerine Cebrail, 'Sen fitratı seçtin' dedi. Ben iki kez 'Allah-u Ekber' dedim. Cebrail, 'Sende gördüğüm şey nedir?' dedi. 'Ben yürürken sağımda bir münadi, 'Ey Muhammed, bana bak, seni istiyorum' dedi. Ona bakmadım, onunla ilgilenmedim' dedim. Cebrail, 'Bu Yahudilerin münadisidir. Eğer ona cevap verip onunla ilgilenseydin ümmetin Yahudileşirdi' dedi. Ben, 'Yürürken solumdan bir münadi, ey Muhammed, bana bak, seni istiyorum dedi. Ona bakmadım, onunla ilgilenmedim' dedim. Cebrail, 'Bu Hıristiyanların münadisiydi. Ona cevap verip, onunla ilgilenseydin, ümmetin Hıristiyanlaşirdi' dedi. Ben 'Yine yoluma devam ederken bir kadın, ey Muhammed, bana bak, seni arzuluyorum dedi. Ona bakmadım, onunla ilgilenmedi' dedim. Cebrail, 'Bu dünyadır. Eğer bu kadına cevap verip, onunla ilgilenseydin, ümmetin dünyayı ahirete tercih ederdi' dedi. Sonra Hz. Peygamber, "Ben ve Cebrail Beyt-i Makdis'e girip iki rekat namaz kıldık" dedi. "... (el-Beyhakî, 1988, II, 390-399; İbn Kesîr, trz., III, 6-23)

Her ne kadar bünyesinde bir takım fiziki tanımlamalar barındırıyorsa da, temsili (Mevdudi, 1985, III, 305-306) bir nitelik taşıyan bu anlatımı tek tek yorumlamak, ferdi ve sosyal hayata ilişkin değişmeyen temel ilkeler çıkarmak mümkündür. Ancak bu ayrı bir çalışmanın konusu olabileceği için, şimdilik bu kadarla iktifa ediyoruz.

4. MİRAC

İsrâ'nın varlığına ilişkin daha açık olan bilgilerimiz, ne yazık ki miraç açısından yeterli ve kesin değildir. Kelime olarak miraç Kur'ân-ı Kerim'de kullanılmakla birlikte, manevi bir tecrübe şeklinde yaşanmış bir olayı yansıtan kavram olarak Miraçtan söz edilmemektedir. Miraca ilişkin bilgilerimiz daha çok hadis rivayetlerine dayanır. Kur'ân-ı Kerim'den, özellikle Necm suresindeki bazı ayetlerden hareketle yapılan çıkarımlar ise, bir çok konuda olduğu gibi ne yazık ki, hadis rivayetlerinin zorlaması sonucu olduğu anlaşılmaktadır.

Yükselmek ve yükseliş anlamlarına gelen *a r c* fiil kökünden gelen miraç, alet ismi olarak, *merdiven* ve *asansör* için kullanılmıştır. Yükseliş vasıtası olarak telakki edilen miraç, ölümden sonra insan ruhunun ya da amellerinin üzerinde semalara çıktığı merdiven türü bir şey olarak da algılanmıştır (İbn Manzur, trz., II, 321-322).

Fiil olarak beş ayrı yerde (15/14;32/5;34/2;57/4; 70/4) kullanılan kelime, Kur'ân-ı Kerim'de hem çoğul, hem de Allah'ın bir sıfatı olarak bir yerde (70/3) "*zi'l-meâric/ yükselme derecelerinin sahibi ya da katına yükselmenin bir çok yolu olan*" şeklinde kullanılmış, bir yerde de (43/33) doğrudan "*merdivenler*" anlamında çoğul olarak kullanılmıştır.

Göklere yükselme ve oradan bir takım olağanüstü bilgiler ve hatta kitaplar alma anlayışının, Kur'ân-ı Kerim'in indiği dönemde Araplar arasında yaygın olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Nitekim Mekke müşriklerinin Peygambere, kendisine inanmaları için gök yüzüne çıkmalarını şart koştuklarını Kur'ân-ı Kerim haber vermektedir: "...*Yahut altından (yapılmış) bir evin olmadıkça, yahut göğe yükselmedikçe -kaldı ki göğe yükselme-*

ne dahi, bize (oradan, kendi gözlerimizle) okuyabileceğimiz bir kitap getirmedikçe inanamayız ya!- yine de sana inanmayacağız." (17/93)

Diğer taraftan müşriklerin, nihai hakikatlere yükselecekleri ve insan kavrayışının ötesinde bulunanları dinleyebilecekleri bir merdivenlerinin olup-olmadığının sorusu, kınama ifadesiyle sorulmak suretiyle yerilmelerinin (52/38), onların düşünce geleneklerinde bu türden yükseliş motiflerinin bulunduğunu ihsas ettirmektedir.

Daha önce değinildiği gibi, Miraç hadisesi gerçekliği açısından hadislerde bahis konusu olmuş, gaybi olan bir çok konu, fiziki unsurlarla açıklanmıştır. Hadis ve rivayetlere konu olan, mahiyeti gayb. ifadesi yaşadığımız hayatta müşahede ettiğimiz motiflerden seçilmiş bu açıklamaları, sembolizm açısından genişçe tahlil etmek ve bunlardan istifade edilebilecek sonuçlar çıkarmak mümkündür. Ancak bu daha ayrı bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Biz bu bölümde, katılmamakla birlikte, Miracın Kur'ân-ı Kerim'den referansları olarak kabul edilen Necm suresinde yer alan bazı sembolik ifadelere dikkat çekmekle iktifa edeceğiz.

Hemen ifade edelim ki Necm suresinin, özellikle 1-18. ayetlerinin konusu, vahiy, vahyin inişi, bu inişi gerçekleştiren Cebrail ile, kendisine vahiy gelen Hz. Peygamber arasındaki son derece manevi ve derinlikli ilişkilerdir.

Surenin başlığının alındığı birinci ayetinde yer alan ve insanların yaşadıkları fiziki hayatta yol bulmalarını sağlayan (16/16) Necm/ Yıldızın kayması ile, onların sosyal hayatlarında en sağlıklı ve dengeli yolu bulmalarına kılavuzluk yapan Kur'ân'ın (17/9) hem anlam, hem de lafız yakınlığı yoluyla kurulan ilişki gerçekten dikkate şayandır ve kendileri üzerine yemin edilerek, üzerinde düşünülmeğe değer bir tablo çizmektedir (Taberi, trz., VII,142; Zemahşerî, trz. IV, 37; Razi, trz., XXVIII,279; lûsî, 1985., XXVII, 45). Yıldızlar, öteden beri insanların, yol ve istikametlerini bulmaları için ışıklarından ve akışlarından yararlandıkları, Allah'ın okunmaya değer tekvini ayetlerinin önemlilerinden birisini oluştururken, Kur'ân-ı Kerim, 23 yıllık bir süreçte yüceler yücesinden tedrici (tencim) olarak tüm insanlık için yaşanan bütün bir hayatı hem aydınlatmak ve hem de ışığı ile yol göstericilik fonksiyonu ile, Onun varlıklarla ilgili izlediği yola da kılavuzluk yapmak suretiyle satırlarda yazılı ayetlerini teşkil etmektedir.

Cafer-i Sadık'tan nakledilen bir başka izaha göre ise, *Necm*'den maksat, aydınlatıcı bir kandil olarak tavsif edilen (3346) Hz. Peygamber, "*akıp-gittiği zaman*" ifadesi ile kastedilen ise, Onun miraçdan dönüşünü veya zaman ve mekan sınırlarının ötelere yükselmesini ifade etmektedir (et-Tabatabâî, 1997, XIX, 33-34).

Daha önce Peygamberin birisi yatay, diğeri dikey olmak üzere iki görev alanı bulunduğunu belirtmiştik. Peygamber dikey olarak bütün bir insanlık ailesinin gözünü tıpkı kendisinin, üzerinde bulunduğu kıblenin değişmesini arzu ettiğinde, arzuladığı haberin gelmesini beklerken gözünü semaya doğru dikmesi gibi (2/144), semaya, yüceler yücesine çevirmek, böylece düşüşün karşısında onların manevi yükselişini sağlamak üzere görevlendirilmiştir. Necm suresinin ana temasını, ister Peygamberin miracına delalet ettiğini kabul edenlerin tercihlerini dikkate alalım, isterse, Peygamberin vahiy meleği

Cibril'i gerçek hüviyetiyle müşahede etmesi esnasındaki kurduğu yakınlığı söz konusu ettiğini ileri sürenlerin - ki bizde bu kanaata iştirak ediyoruz- yaklaşımını dikkate alalım, her iki bakış açısında da, insanlığın manevi yükselişi ve bu yükselişi sağlayan manevi bağ olan Allah'ın mesajının kaynağı ve bu kaynağın yüceliği oluşturmaktadır. Bu açıdan baktığımız da surenin 1-18. ayetlerinin her halükarda bir "*Miraç/ Yükseliş*" hadisesine temas ettiğini görmekteyiz. Ancak burada kastedilen yükselişin, manevi/ lahuti bir niteliğe sahip ve gaybın aralanan perdelerinin arkasında gerçekleşmiş olmasından dolayı, yaşanan bu derinlikli tecrübenin anlatımı ancak kendilerine anlatılanların bildiği bir kısım sembollerin yardımıyla mümkün olabilmektedir. Nitekim böyle bir anlatım tarzını, bu bölümde görmekteyiz.

Örneğin, surenin 9. ayetinde "*aralarında iki yay mesafesi kalıncaya kadar, hatta daha da yakınına*" şeklinde ifade edilen qâbe qavseyñ tabirinin mecazi bir anlatım olduğu açıktır. Burada bir yakınlıktan bahsedilmektedir. Bu yakınlık, ister Peygamberin Allah ile, isterse, Onun elçisi sıfatıyla mesajını getiren Cebrail ile olan yakınlığı ifade etsin (Razi, trz., XXVIII, 287), her halükarda, beşerin aşkın ve müteâl olanla yaklaşmasını anlatmaktadır. Ontolojik olarak kendisine şah damarından daha yakın olmasına rağmen, bunu her zaman fark edemeyen beşerin, İlahi Olanı en içten ve dolu dolu yaşaması, O'nu bütün benliğiyle teneffüs etmesi, adeta kendisini lahuti atmosfere teslim ederek, onda varlığını kaybetmesi şeklindeki bir yakınlıktan bahsedilmektedir. Vahiy alırken Peygamberin beşerilikten melekî bir kimliğe büründüğü tarzındaki yaklaşımı da, bu doğrultuda değerlendirmek gerekmektedir (Ebû Şehbe 1992, 57).

İşte, aktarımında mücerret kelimelerin tükendiği böylesine manevi bir atmosfer tasvirinde Kur'ân-ı Kerim, o toplumun bu anlamda işe yarar tabir ve terimlerini kullanma geleneğini, bireysel manevi yükseliş olayının anlatımında da kullanmıştır. Bilindiği gibi, Araçlar arasında iki şahsın, dostane bir birlik kurmak istedikleri zaman, yaylarını birleştirmek gibi bir gelenekleri mevcuttu. Bunun üzerine tüm yaylar birleştirilip bununla tek ok atılırdı. Bu, tek ruhlu iki bedeni simgelerdi (Yazır, 1979, VII, 4576; Baljon, 1994, 80). Bu tek ruhlu iki beden anlayışında ifadesini bulan dostluk tasarımı, *qâbe qavseyñ* tabiri ile seslendirilmiştir. Buradan hareketle Kur'ân, vahiy vasıtasıyla gerçekleşen Allah'la insan ilişkisinin, Allah'ın en yüce dost olduğu, iki dost ilişkisi olduğunu anlatırken, bu tabiri kullanmıştır. Bilindiği gibi ilahi vahiy, insanın iradesi ve fiillerinin ilahi kanunla dostluk içinde çalıştığında, evrende yaratıcı faaliyetlerin ortaya çıkabileceğini, güzellik ve armoninin artacağını, böylece insanda dengeli bir kişiliğin gelişebileceğini haber vermektedir. Zaten vahyin gayesi de budur.

İlgili ayetlerde söz konusu olan yakınlıktan maksadın, beşerin, ilahi olan aşkınla yaklaşması anlamında olduğunu surenin 10. ayetinden hareketle de söylemek mümkündür. "*Böylece vahyedilmesini uygun gördüğü her şeyi kuluna vahyetti.*" Dikkat edilirse burada da bazı kapalı ifadeler bulunmaktadır. Vahyetme fiilinin faili çok açık değildir. Allah da, Cebrail de olabilir. Aynı şekilde, daha öncede belirttiğimiz gibi, bir nitelik ve kimlik ifadesi olan "*kuluna*" cümlesindeki zamirin mercii de belirgin değildir. Bütün bunlardan

anlaşıyor ki, burada bir zat ve şahıs belirginleştirmekten daha çok, iki ayrı alanın birbirine yakınlaştırılması söz konusudur.

Bir başka önemli sembolik ifade de, "*Sidretü'l-Müntehâ*" tabiridir. Peygamber Cebrail'i başka bir inişinde, yanında vadedilen bahçenin bulunduğu en uzak noktadaki sidre ağacının yanında, sidreyi hiç bir tasvirin resmedemeyeceği, sözün kalıpları arasına sıkıştırılamayacak (Zemahşerî, trz., IV,39) bir parlaklığın çevresini sarıp kuşattığı bir atmosferde gördü. (53/13-16) İşte bu noktada Peygamber, herhangi bir şaşkınlık ve kontrolden çıkma olayı yaşamadan, Rabbinin en muhteşem sembollerinden bir kısmını temaşa etti.

Gerçekten bu bölümde de, sembollerin aralarına serpiştirilmiş, yaşanan tecrübenin derinliğini ve ifade kalıpları arasına alınamayacak boyutta oluşunu anlatan, yine Arapların günlük konuşma dillerinden alınmış üslup çeşitleri bulunmaktadır. Peygamber (a.s), varlığın dikey ilişkilerine örneklik yaptığı en yücelere yükseliş tecrübesinde, yaşadığı bu lahuti havada, Allah'ın rububiyyetine dair sembollerden, varlığın yönetimine dair aşkın tezahürlerden, sözün ifade sınırlarına sığmayacak ve ancak müşahede ile erişilebilecek en büyük ayetler, işaretlere tanık olmuştur (Yazır, VII, 4583).

Bu tanıklık, bir bakıma beşerin ulaşabileceği en yüksek bir noktadır. Şüphesiz bundan daha aşağı dereceler de vardır. Her insan arınmışlığı ve fitri dengesini koruyabildiği oranda bu türden manevi yükselişleri yaşayabilir. Örneğin, "*Namaz müminin miracıdır*" (Bu sözün hadis kaynaklarından tespiti mümkün olmamıştır.) şeklinde hadis olarak nakledilen ve yaygın bir kanaat olarak benimsenen söz de, iman eden her bir müslümanın kendi çapında bu anlamda ruhi irtifalara nail olabileceğine işaret etmektedir. Ancak bilinmektedir ki, "*Her bilenin üzerinde bir bilen var*" (12/76) olduğu gibi, her yükselişin üzerinde de, bir yücelik vardır. Bu durum "*sidretü'l-müntehâ*" kalıbı ile ifade edilmiştir.

Sidre, Arabistan kirazı denilen nebk ağacına verilen bir isimdir. Trabzon hurması cinsindedir (Asım Efendi, 1276, I, 889). Sidretü'l-Münteha ise, bir sıra ağacın en sonundaki ağaca atfen kullanılan bir tabirdir (Mevdudi, 1991, VI, 19). ve Hıra mağarasının yakınlarında bulunmaktadır. Rivayete göre de, Hz. Peygamber Cebrail'i ilk defa o ağacın yanında görmüştür (Ateş 1991, IX, 111). Bir başka rivayete göre ise sidre, altında ashabın Peygambere biat ettikleri (48/18) ağaçtır (Rağıp, 1998, 233). Kur'ân-ı Kerim iki ayrı yerde (34/16; 56/28) daha bu ağaca temas etmiştir. Gerçekten de, böylesine muhteşem bir yükselişi yaşayan Peygamberin doğup büyüdüğü Arabistan dağlarında sidre ağacının, önemli bir fonksiyonu vardır. Örneğin çobanlar birbirinden, koyunlarım nerededir? diye sorarlar. Ebu'l-Kays dağındaki birinci sidre'de derler. Ya da sen nereye kadar gittin? İkinci sidre'e kadar gittim diye cevap verirler. Sen neredesin? Ben geçen kış koyunları sonuncu sidre'e kadar götürdüm. Sidretü'l-Müntehaya kadar yani ondan daha yüksek bir menzil yoktur (Şeriati, 1992, 66.). Bir bakıma "sidre" Arap kültüründe, dağın eteğinden zirveye doğru yükseliş imajıyla özdeşleşmiş bir simge ve alemdir.

Sidre kelimesi ayrıca "*gözün kamaşması*" ve "*hayret içerisinde kalmak*" anlamına da gelmektedir (İbn Faris, 1991, III,148; İbn Manzur, trz., IV,

354). *Müntehâ* sıfatı ile oluşturulan terkipten, insanın gerçekleştirebileceği manevi yükseliş için herhangi bir sınır ve sonun olmayacağına ilişkin bir sonuç çıkarmak da mümkün gözükmemektedir. Nitekim bir çok müfessir buna işaret etmiştir (Taberî, trz.,VII, 145-146; Razi, trz.,XXVIII, 292; İbnu'l-Esîr, trz.V, 139; Alûsî, 1985, XXVIII, 50). Bir bakıma sidretü'l-münteha ifadesiyle, manevi alemle ilgili yaşanan beşeri tüm tecrübelerin son derece sınırlı düzeyde olacağı, bu aleme dair bilgi ve müşahedelerin, varlığın ve tüm evrenin yaratılış sırlarına ilişkin keşiflerin mahdut seviyede gerçekleşeceği ve ayrıca bu türden temaşanın beşerin hayranlığını ve birazda şaşkınlığını artıracakları anlatılmaktadır. Yalnız bir istisna olarak, bir beşer olmasına rağmen, tüm beşerden farklı niteliklere sahip olan Peygamberin, müşahede ettiği bu temaşa karşısında ne gözü kaydı, ne de sınırı aştı.(53/17)

SONUÇ

Buraya kadar anlattıklarımızdan şu sonuçlara ulaşmış bulunuyoruz:

1. Din dili önemli oranda sembolik bir dildir. Böylece iletilmek istenen mesajların evrenselliği daha kolay sağlanmış olmaktadır. Ayrıca, bu yolla bir çok soyut konu somutlaştırarak anlaşılabilir hale getirilmektedir.

2. Kur'ân-ı Kerim'de aynı zamanda bir surenin adı olarak da anılan İsrâ, Peygamberin çift boyutlu elçilik görevine paralel olarak; bir eliyle tarihin бүтүнлүгүнү sağlarken, diğer eliyle de semalara uzanarak insanlığı aşkın olanla buluşturması açısından son derece önemli sembolik mesajlar taşıyan bir olaydır.

3. Biz bu araştırmamızla, İsrânın bedenle gerçekleştiği şeklindeki yaklaşımla olayın evrensel boyutunun zedeleneyeceği kanaatine ulaşmış bulunuyoruz. Bedenle gerçekleştiğine dair getirilen yorumların ise, olayın mucizevi boyutunu daha fazla öne çıkarmak düşüncesiyle yapıldığı kanısındayız.

4. Nihayet Hz. Peygamber, yaratılmışlardan birisi ve onların fitrat çizgisini en güzel bir tarzda koruyan ideal bir prototipi olarak lider ve temsilci sıfatıyla, hakikatin kaynağı istikametine, ruhuyla manevi bir yolculuk yapmış, yaşadığı bu tecrübe ile çok ileri derecede bir derinlik ve derunilik kazanmış, ancak bu derinlikte bile, Mutlak Gerçeğin murat ettiği düzeyde hakikatin bazı sırlarına muttali olabilmiş ve fakat bu gerçekler karşısında asla sendelememiş, rehberlik yaptığı tüm insanlık için dikey görevini yerine getirerek, onlara da kendi vüsatlarına göre yükselmenin imkanlarını öğretmiştir.

KAYNAKÇA

- el- Âlûsî, M. (1985). *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut.
- Asım Efendi. (1276). *Kamus Tercümesi*, İstanbul.
- Ateş, S. (1991). *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul.
- Baljon, J.M.S. (1994). *Kur'ân Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, (Çev. Düzgün, Ş.A.), Ankara.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin. (1985). *Meâlimu't-Tenzîl*, Beyrut.
- el-Beyhakî, H. (1988). *Delâilü'n-Nübüvve*, Beyrut.
- Bikâî, B. (1977). *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Ayâtî ve's- Süver*, Beyrut.
- el- Cevzî, İ.K. (tr.). *Zâdü'l-Meâd*, Beyrut.
- Durand, G. (1998). *Sembolik İmgelem*, (Çev. Meral, A.), İstanbul.
- Ebû Şehbe, M. (1992). *el-Medhal li Dirâseti'l-Kur'âni'l- Kerim*, Kahire.
- Ebu's- Suûd, İ. (tr.). *İrşâdu'l-Akli's-Selîm*, Beyrut.
- el-Ferrâ. (tr.) *Meâni'l-Kur'ân*, (Thk. en-Neccâr, M.A.), Beyrut.
- Fromm, E. (1995). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*, (Çev. Arıtan, A.-Ökten, K.H.), İstanbul.
- el-İsfahanî, R. (1998). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (Thk. Aytânî, M.H.), Beyrut.
- el-Kurtubî, E.A. (tr.). *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahran.
- er-Razi, F. (tr.). *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Tahran.
- İbn Âşûr, T. (1984). *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus.
- İbn Atiyye, A. (1991). *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Beyrut.
- İbnu'l-Cevzî, A. (1987). *Zâdü'l-Mesîr*, Beyrut.
- İbnu Ebî Hatem, A. (1997). *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-Azîm*, (Thk. et-Tayyib, E.), Riyad.
- İbnu'l-Esîr, C. (tr.). *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs*, Beyrut.
- İbn Faris. (1991). *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğâ*, Beyrut.
- İbn Kesîr. (tr.). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut.
- İbn Manzur. (tr.). *Lisânu'l- Arab*, Beyrut.
- Koç, T. (tr.). *Din Dili*, Kayseri.
- Kutup, S. (1992). *Fî Zilâli'-Kur'ân*, Beyrut.
- Mevdudî, E.A. (1985). *Tarih Boyunca Tevhit Mücadelesi ve Hz.Peygamberin Hayatı*, (Çev. Asrar, A.), İstanbul.
- *Tefhimu'l-Kur'ân*, (1991) (Çev. Komisyon), İstanbul.
- Mollaibrahimoğlu, S. (1991). *Mi'rac Gerçeği*, İstanbul.
- Rosenthal, M.-Yudin, P. (1997). *Felsefe Sözlüğü*, (Çev. Çalışlar, A.), İstanbul.
- Schimmel, A. (1954). Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?, *AÜİFD*, C.3, Sayı III-IV.
- Şeriati, A. (1992). *Kur'ân'a Bakış*, (Çev. Seyidoğlu, A.), Ankara.
- Taberî, İ.C. (tr.). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Thk. Şakir, M.M.-Şakir, A.M.), Kahire.
- et-Tabatabâi, M.H. (1997). *el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Beyrut.
- Türk Dil Kurumu. (1998). *Tükçe Sözlük*, Ankara.
- Yazır, E.M.H. (1979). *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul.
- ez-Zeccâc, İ. (1988). *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*, (Thk. Şelebî, A.), Beyrut.
- ez-Zemahşerî, M. (tr.). *el-Keşşâf*, Beyrut.