

Tasavvuf Düşüncesinde Metafiziksel Bir Eksen Olarak Kudüs Algısı

Güldane GÜNDÜZÖZ*

The Perception of Jerusalem as a Metaphysical Axis in Sufi Thought

Citation/©: Gündüzöz, Güldane, (2019). The Perception of Jerusalem as a Metaphysical Axis in Sufi Thought, Milel ve Nihal, 16 (1), 71-105.

Abstract: Jerusalem, al-Masjid al-Aqsa and sahra are a representation of the physics realm and with this aspect a boundary between physics and metaphysics. Two prominent points of the existential office, Ka'ba, Bayt al-Makdis and among them, Prophet's mosque in Medina have an ontological and epistemological ideal. It consists of an ascension and descention circle along Medina, Mecca and Jerusalem. Thus, the sacred circle is determined by all its coordinates. The focus of this system of thought are Muhammadan light and Haqiqat al-Muhammadiyah. As-sahra is an ontological and eschatological element. With the creation of a meteorite this stone is become the same with Dürre-i Beyza, which points to the beginning of existence. Metaphors like river, Kesib-i Ahmer, Sidrat, heaven and hell have their counterparts in the metaphysical realm as well as their geography. Bayt al-Makdis matches with Sidrat al-Muntahâ among them. But as a whole, Sidrat stands out as a model close to the earth. Sidrat contains some sublime elements of metaphysics such as al-Bayt al-Ma'mûr, heaven, hell, Illiyyun, Adn, Kesib and Me'va. Jerusalem is part of a wider realm of creation philosophy in Sufism. In this context, Jerusalem is a symbolic value of the system that al-Isrâ' and Mi'râj put this system in the axis of faith, worship and morality. This system is connected to a unique and dynamic cosmology through the belief of Qutb and Pir within the framework of the concept of Light of Muhammad.

Keywords: Jerusalem, al-Masjid al-Aqsâ, Qubbat as-Sahra, Ka'ba, Last Judgment, Sidrat al-Muntahâ, al-Isrâ, Mi'râj.



* Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, [gunduzoz50@hotmail.com].

Atıf/©: Gündüzöz, Güldane, (2019). Tasavvuf Düşüncesinde Metafiziksel Bir Eksen Olarak Kudüs Algısı, Milet ve Nihal, 16 (1), 71-105.

Öz: Kudüs, Mescid-i Aksâ ve muallaka kayası, fizik âlemin bir temsili ve fizik âlem ile metafizik âlem arasında bir sınırdır. Varoluş dairesinin arzî iki noktası olan Kâbe ve Beytülmağdis ve bunların arasında Mescid-i Nebî, ontolojik ve epistemolojik bir ideal olarak yer almaktadır. Medine, Mekke ve Kudüs ekseninde nüzûl ve urûc kavsi oluşmaktadır. Böylece kutsal çember, bütün koordinatları ile belirlenmektedir. Mihverinde Nûr-u Muhammedî ve Hakîkât-i Muhammediyye'nin olduğu bu düşünüş şeklinde sahre hem ontolojik hem eskatolojik bir öge ve meteorit bir unsur olarak kevnî başlangıca işaret eden Dürre-i Beyzâ ile aynileşmektedir. Beytülmağdis ise ırmak metaforunun yanı sıra, -Kesîb-i Ahmer, Sidre, cennet ve cehennem gibi metafizik âlemde karşılıkları olan unsurların Kudüs coğrafyasına da izafe edilmesi suretiyle-, daha çok Sidretü'l-Müntehâ ile eşleşmekte; fakat bir bütün olarak Sidre, Beytül-Ma'mûr, cennet, cehennem, İlliyyûn, Adn, Kesîb, Me'vâ gibi metafizik ulvî unsurları içeren süflî ve arzî bir model olarak öne çıkmaktadır. Kudüs, bir taraftan tasavvuf düşüncesinde daha geniş bir âlem tasavvurunun parçası olarak isrâ ve miracın, -iman, ibadet ve ahlak ekseninde- ortaya koyduğu sistemin sembolik bir değeri olurken, diğer taraftan Nûr-ı Muhammedî kavramı çerçevesinde, Kutup-Piran inancı üzerinden özgün ve dinamik bir kozmolojiye bağlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kudüs, Mescid-i Aksâ, Kubbetü's-Sahrâ, Kâbe, Mağşer, Sidretü'l-Müntehâ, İsrâ ve Miraç.

Giriş

Kudüs, Cehennem ve Rebâbe Vadileri, Si[h]yon Dağı, Mekke'deki Zemzem'e benzer şekilde Selvan Pınarı,¹ Tûr Dağı ve Tuvâ Vadisi gibi mekânları ile tarihî ve coğrafi geçmişinin yanında beşerî hafızada, tarih ötesi diyebileceğimiz ruhanî ve manevî bir kimliğe sahiptir. Bu doğrultuda Cebel-i Tûr, Cebel-i Zeytûn ve Cebelü's-Sâhire gibi coğrafi unsurlar, bir topografyanın ötesinde derunî bir yapının parçalarıdır. Kur'ân'da da adı zikredilen Tûr Dağı ve Tuvâ Vadisi Hz. Mûsâ'nın vahiy aldığı yer olarak bilinmektedir.² Benzer şekilde Sâhire, Kur'ân'da anılmakta³ ve Kudüs coğrafyasına bağlanmak suretiyle mağşer yerini ifade etmektedir.⁴ İslâm düşüncesinde

¹ İsmâil Hakkı el-Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), c. 5, s. 497.

² Tâhâ, 20/12; Naziât, 79/16; Tûr, 52/1.

³ Nâziât, 79/14.

⁴ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-Kuşeyrî: letâifü'l-işârât*, haz.: Abdülâtîf Hasen Abdurrahmân, (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971), c. 3, s. 389.

İsâ Mesih'in Zeytin Dağı'ndan gökyüzüne yükseldiği kabul edilmektedir.⁵ Kudüs'ün fizik ile metafiziği birleştiren bu yapısı, şehri ontolojik ve kozmik bir paradigmanın tam ortasına yerleştirmektedir.

Kadim bir geçmişi olan Kudüs ile ilgili tarihî veriler, Kenanlıların bu şehirde oturan ilk kişiler olduklarını ortaya koymaktadır. Buna göre Kenanlılar mö. 3000 yıllarında bu şehrin imarına başlamışlardır. Kenanlıların Hz. Davud'un, Kudüs'e gelmesinden bin yıl önce şehre Orşelim adını verdikleri söylenmektedir. Orşelim kelimesi, esenlik şehri [Yeruşalim/Dâru's-Selâm] anlamındadır.⁶ Yunanlılar ise şehre "Hierorlyma" adını vermişler, Avrupalılar şehri "Jerusalem" olarak anmışlardır.⁷ Ahd-i Atik, Siyon'u da Kudüs'ün ismi olarak kullanmaktadır.⁸ Kudüs Yahudi geleneğinde semâvî bir arketipin tezahürü olarak değerlendirilmiştir.⁹ Kudüs ile Mişkan (Tanrının Meskeni) arasında ontolojik bir bağ kurulmuştur.¹⁰ Kudüs ile ilgili olarak Eski Ahid'in önem verdiği unsurlardan biri ise dünyanın temelindeki köşe taşı olarak tanımlanan sahedir.¹¹ Si[h]yon kelimesinin Arapçada "dağ" anlamındaki "sahve" isminden türediği de söylenmektedir.¹² Hz. Ömer'in fethinden sonra şehir, Kudüs, Beytülmakdis ve el-Kudsü's-Şerîf gibi adlarla anılmıştır.¹³

Hz. Davud'un oğlu Hz. Süleyman burada Yevuslulardan satın aldığı bir yerin üzerine büyük bir mabet inşa etmiştir.¹⁴ Hz. Davud, Mescid-i Aksâ'yı her inşa edişinde bina yıkılmıştır. Hz. Davud'a

⁵ Muhammed Hasen Şerâb, *Beytü'l-Makdis ve'l-Mescidü'l-Aksâ*, (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1994), s. 38-43.

⁶ Hâlid Abdurrahmân el-Akk, *Târîhü'l-Kudsü'l-Arabî el-kadîm*, (Dimeşk: Müessesetü'n-Nûrî, 1986), s. 38.

⁷ Hasen Şerâb, *Beytü'l-Makdis ve'l-Mescidü'l-Aksâ*, s. 34.

⁸ Mezmurlar 87/2-3; 2 Samuel 5/7; Yeşaya 40/9, Yeremya 31/12, Zekeriya 9/13.

⁹ Mircea Eliade, *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev.: Ümit Altuğ, (İstanbul: İmge Yayınları, 1994), s. 22, 23.

¹⁰ René Guénon, *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*, çev.: İsmail Taşpınar, (İstanbul: İnsan Yay. 2004), s. 23; Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, (İstanbul: İz Yayınları, 2003), s. 77.

¹¹ Eyub, 38/46.

¹² Philip Hittî, *Târîhu Süriyâ ve Lübnân ve Filistîn*, çev.: Corc Haddâd ve Abdülmunim Râfık, (Beyrut, 1985), c. 1, s. 223.

¹³ Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Dimeşk: Vizâretü's-Sekâfe, c. 1, 1982), ss. 168-171.

¹⁴ Mustafa Murâd ed-Debbâğ, *Bilâdü'nâ Filistîn*, (Beyrut: yy., 1965), c. 1, s. 56.

mabedin, oğlu Süleyman Peygamber tarafından inşa edileceği, kendisine bu konuda izin verilmediği ilâhî olarak bildirilmiştir.¹⁵ Kadim zamanlardan beri insanlık için önemli olan bu belde, farklı din ve kültürler tarafından kutsal bir mekân olarak kabul edilmiş ve insanlığın gündeminde kalmaya devam etmiştir.¹⁶ İslâmî paradigma açısından Kudüs'e matuf tevil ve temsiller temel referanslarını Kur'ân-ı Kerîm'den almaktadır. Bu itibarla Kur'ân'da yorumlamaya müsait, doğrudan veya dolaylı olarak Kudüs'e işaret eden 70 ayet, 21 sureye dağılmış olarak bulunmaktadır.¹⁷ Bu referans ağı çerçevesinde Kudüs, İslâm düşüncesinin kurucu bir unsuru ve İslâm tarihinin ana ekseninde bulunan kutsal bir mekândır.

Bu kadim ve dinî tarihsel kimliğine uygun olarak Kudüs, -Kâbe ve Mescid-i Nebevî ile birlikte- tasavvuf düşüncesinde varlık ve bilgi eksenli pek çok farklı yaklaşım ve düşüncenin odak noktasını teşkil etmiştir. Bu doğrultuda Kudüs bilhassa -isrâ ve miraç olayları ile ilgili olarak- muhtelif tasavvufî paradigmaların şekillenmesinde mihver bir unsur olarak ele alınmıştır. Beytullah cem, hatta cem' u- l-cem makamı iken Beytülmağdis fark makamı olarak görülmüştür. İsrâ suresinde Beyt kelimesinin Zât-ı İlâhiyye'ye; Mescid-i Harâm'ın ilâhî sıfatlara işaret olduğu belirtilmekte, Harem kelimesinin ise ilâhî ef'âlin temsili olduğu düşünülmektedir. Mîkât mahallinin dışında ne varsa, âsâra [ilâhî eserlere] karşılıktır.¹⁸ Hz. Peygamber'in 34 defa yaptığı belirtilen miraçlardan biri dışında diğerlerinin ruhânî olduğu rivayet edilmiş,¹⁹ özellikle bedenî olan miracın Hz. Muhammed'e özgü olduğu belirtilerek Kudüs eksenli yükseliş olgusu etrafında kutsal bir coğrafya teşekkül etmiştir.

Tasavvuf literatüründe derunî bir irfan anlayışı içerisinde Kudüs ile doğrudan ya da dolaylı ilgisi bulunan Mescid-i Aksâ, (Kubbetü's sahra), Kesîb, Beytüllahim, Tûr-i Sinâ ve Tuvâ Vadisi gibi

¹⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, nşr.: Ebü'l-Alâ Affî, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ty.), s.167; Rabia Mert, "Tarihsel, Mitolojik Ve Dini Bağlamda Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs", (Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2017, s. 209-210.

¹⁶ Cengiz Batuk ve Rabia Mert, "Çatışan Kutsalların Ortasındaki Şehir: Kudüs", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 17/2, 2017.

¹⁷ Abdullah el-Khatip, "Kur'ân'da Kudüs", çev.: Ramazan Işık, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 9/1, 2004, s. 122.

¹⁸ Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 104.

¹⁹ Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 103.

yerlere kuvvetli atıflarla işârî yorumlar yapılmıştır. Böylece çoğu defa sembolik ve alegorik bir dil kullanılmak suretiyle “fizik ve metafizik bütünlük içinde kutsal bir coğrafya” resmedilmek istenmiştir. Müslümanlar için ruhanî Kudüs, Mekke ve Medine ile birlikte üçlü derin bir yapı arz etmektedir. Bu manada en eski mabet olması bakımından Beyt-i Atîk olarak da anılan Kâbe başta olmak üzere, Mescid-i Aksâ ve Mescid-i Nebevî ruhanî İslâm coğrafyasının köşe taşlarıdır. Hz. Peygamber “Yeryüzünde ibadet için sadece üç mescide gidilir: Kâbe, Peygamber Mescidi ve Kudüs’teki Mescid-i Aksâ.”²⁰ demiştir. Hz. Ömer’den aktarılan bir rivayette ise “Harem, dünyevî ölçü birimiyle yedi semâda haram ve kutsal sayılmış, benzer şekilde Beytülmakdis, dünyevî ölçü birimiyle yedi semâda mukaddes ve kutsal kılınmıştır.”²¹

I. Bir Kutsal Yön Metafiziği İnşası

Kudüs’teki Mescid-i Aksâ (Beytülmakdis), Mekke’deki Kâbe (Mescidü’l-Harâm) ve Medine’deki Mescid-i Nebevî beraberce bir kutsal yön metafiziğinin temel bileşenleri yapılmıştır. Bu üçlü terkipte, kutsal bir mekân ve inançsızlığın yasak (haram) olduğu bir yer olarak Mescid-i Harâm, yani Kâbe, işârî olarak kalp makamı şeklinde de yorumlanmıştır.²² Tasavvuf düşüncesinde âlemde her ne yaratıldı ise bunun insanda bir karşılığı olduğu düşünüldüğünden Kâbe, -Beytullah olması ile de ilgili şekilde- kalbin temsilidir.²³ Mescid-i Aksâ ise terkipteki Aksâ (uzak) kelimesine bağlı olarak cismanî âlemde olabildiğince uzak olan ruh makamının bir sembolüdür.²⁴ Bu kompozisyonda Medine’deki Mescid-i Nebevî de Mescid-i Harâm’a yakınlığı nedeniyle “el-Ednâ” adıyla anılmış, böylece Hz. Peygamber’in Mescidi de bir ölçüde diğer iki mescit gibi ontolojik bir kutsallık kazanmıştır.²⁵

²⁰ Buhârî, “Fadlu’s-salât”, 1.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed el-Mînâhî es-Suyûtî, *İthâfû’l-ahissâ bi fedâilî’l-Mescidi’l-Aksâ*, thk.: Ahmed Ramadân Ahmed, (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme, 1982), c. 1, s. 132.

²² Bursevî, *Tefsîrû rûhî’l-beyân*, c. 5, s. 104.

²³ Ebü’l-Cennâb Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te’vîlâtü’n-necmiyye fi’l-tefsîri’l-îşârî es-Sûfî*, thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1971), c. 2, s. 56.

²⁴ Bursevî, *Tefsîrû rûhî’l-beyân*, c. 5, s. 104.

²⁵ Abdussamed b. Abdurrahmân İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbühü’l-efnâm İlä tedebbürî’l-Kitâbi’l-Hakîm ve ta’arrufi’l-âyât ve’n-nebei’l-‘azîm*, thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2013), c. 3, s. 363.

Kâbe'nin dünyevî kökeni tarihsel olarak Hz. Âdem ve Hz. Şî't'e kadar götürülmekle beraber²⁶ asıl olarak Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın onun yerini Hz. İbrahim'e gösterdiği²⁷ ve Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmail ile birlikte Kâbe'nin temelini attığı²⁸ ifade edilmektedir. Bu çerçevede Kâbe'deki Hacerü'l-Esved'in ve Mescid-i Aksâ'daki Sahre'nin kökenini anlatan bazı rivayetlerde,²⁹ Mekke ve Kudüs'ün kible olduğuna vurgu yapılmakta ve önce Kâbe'nin ardından Mescid-i Aksâ'nın bizzat melekler tarafından inşa edildiği söylenmektedir.³⁰ Buradan hareketle Kâbe ve Mescid-i Aksâ ontolojik bir geçmişe dayandırılmaktadır. Hz. Âişe'ye isnat edilen bir hadiste yeryüzünde öncelikle Mekke'nin yaratıldığı ve Allah'ın, Mekke'yi yarattığı gün ona kutsallık verdiği belirtildikten sonra ilginç biçimde Mekke'nin var edilmesinin, dünya yaratılmadan bin yıl önce olduğu ifade edilerek Mekke Dünyanın var edildiği çekirdek gibi değerlendirilmiştir. Dünyanın yaratılması sürecinde Allah Mekke'yi Medine'ye bağlamış; Medine'yi ise Kudüs'e raptetmiştir.³¹ Böylece dünyada kutsal eksen oluşturulmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre Kâbe, Allah'ın on dört kutsal mabedinden biridir. Zira yedi arzın her birinde bizimki gibi bir hayat vardır.³² Davud b. Ebû Hureyre'den nakledilmiş olan bir hadiste ise dünyada dört şehir cennet şehirlerinden kabul edilmiştir. Bunlar Mekke, Medine, Beytülmağdis ve Dimeşk'tir.³³ Bunu teyit eden başka bir rivayette "Nübüvvet

²⁶ Ebü'l-Feth Fethuddîn Muhammed İbn Seyyidinnâs el-Ya'mûrî, *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-megâzî ve's-şemâil ve's-siyer*, thk.: Muhammed el-Îd, (Medine: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1992), c. 1, s. 77.

²⁷ Hac, 22/26.

²⁸ Bakara, 2/127.

²⁹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk.: Osman Yahyâ, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye), c. 11, s. 173.

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1965), c. 4, s. 138; Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-Beyân*, c. 3, s. 67.

³¹ Şihâbüddîn Ebû Mahmûd b. Temîm el-Makdisî, *Müsîrü'l-garâm ilâ ziyâreti'l-Kuds ve's-Şâm*, thk.: Ahmed el-Huteybî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, ty.), s. 132; Ziyâüddîn el-Makdisî, *Fezâilü Beyti'l-Makdis*, (Dimeşk: Dâru Dimeşk, 1985), s. 48.

³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 258.

³³ Ebû Hasen er-Rebî'î, *Fezâilü's-Şâm ve Dimeşk*, thk.: Salâhü'l-Müncid, (Dimeşk: el-Mecma'u'l-İlmî el-Arabî, 1950), s. 29.

üç yerde Mekke, Medine ve Şam'da inmiştir." denilmektedir. Burada Şam ile Beytülmakdis kastedilmektedir.³⁴

Ontolojik ve epistemolojik bağlantılar içerisinde Kâbe'ye kutsallık atfı, irfânî tevillerle daha da derinleşmektedir. "Ey Rabbimiz ben zürriyetimden bir kısmını kutsal olan evinin yanında ekini olmayan bir vadiye yerleştirdim."³⁵ ilâhî kelâmında "zürriyet", ruh, akıl, sır ve hafâ'nın tasviri, "ekinsiz vadi" nefsin bataklığı, "kutsal ev" (Beyt-i Muharrem) ise mâsivâyâ yasak olan kalp Kâbe'si olarak yorumlanmıştır.³⁶ Kâbe'nin kalple ilişkilendirilerek epistemolojik bir merkez nokta kabul edilmesi âlem ve insan arasındaki makro ve mikro ilişkinin gereğidir.

Mescid-i Aksâ'nın ve çevresinin kutsal ve bereketli oluşu da Kur'ân'da muhtelif ayetlerde dile getirilmektedir. "Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Hz. Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah'ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakıyla işitendir, hakıyla görendir."³⁷ ayeti bu hususa ışık tutmaktadır. Ayrıca "Onu [İbrahim'i] ve Lût'u etrafını âlemler için bereketli kıldığımız yüksek bir yere çıkardık."³⁸ ve "Süleyman'ın emrine de onun isteğine göre, içinde bereketler yarattığımız yere doğru esmek üzere güçlü rüzgârı verdik. Biz her şeyi biliriz."³⁹ ayetleri de bu doğrultuda Kudüs'ün kutsallığına vurgu yapmaktadır. Kudüs'ün metafizik yönünün yanı sıra ağaçları, meyveleri, dağları, ovaları, tatlı sularıyla da bereketli bir belde olduğu ifade edilmelidir. Aynı zamanda bulunduğu coğrafi konum bakımından İslâm dünyasının kalbi olarak değerlendirilmektedir.⁴⁰ Übey b. Kâ'b, Kudüs'ün kutsallığını doğrudan sahreye bağlamaktadır.⁴¹

³⁴ Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Tehzîbü târîhi Dimeşk el-kebîr*, thk.: Şeyh Abdülkâdir Bedrân, (Beirut: Dârü'l-Mesîre, 1979), c. 1, s. 37.

³⁵ İbrahim, 14/37.

³⁶ Nizâmüddîn el-Hasen en-Neysâbü'rî, *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve reqâibi'l-Furkân*, nşr.: Zekeriya Umeyrat, (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), c. 4, s. 205.

³⁷ İsrâ, 17/1.

³⁸ Enbiyâ, 21/71.

³⁹ Enbiyâ, 21/81.

⁴⁰ Muhammed Osman Şübeyr, *Beytü'l-Makdis ve mâ havlehû*, (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987), s. 14.

⁴¹ Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 501.

İslâm düşüncesinde dünyanın merkezi bazen Kâbe, bazen ise Kudüs kabul edilmiştir.⁴² Heysemî'ye göre Kudüs, İslâm yurdunun tam ortası ve merkezidir.⁴³ Bu itibarla Hz. Peygamber tarafından fitnelere karşı bir direnç merkezi olarak tanımlanmıştır.⁴⁴ Hatta fiten rivayetlerinde âhir zamanda Hadramut tarafından bir ateş çıkacağı, bu olay olduğunda Şam'a sığınması tavsiye edilmiştir.⁴⁵

Kâbe'nin merkez olduğuna dair görüşe onun ümmü'l-kurâ (şehirlilerin anası) olduğunun ifade edildiği ayet⁴⁶ temel referans olmuştur. Arzın Kâbe'nin altından genişletilip küre hâline (duhiyet) getirildiği söylenmiştir.⁴⁷ Mekke bütün yeryüzünün aslı ve merkezi kabul edilmiş, buna benzer şekilde Ümmü'l-Kurâ'nın elest bezminde kalpte bulunan bir zerre olup insan vücudunun bu zerrenin etrafında organlar, kulak, göz, kalp, sıfatlar ve huylar şeklinde yaratıldığı ifade edilmiştir.⁴⁸

Yeryüzünde ilk inşa edilen mabedin Kâbe olduğu Kur'ân ayeti ile sabittir.⁴⁹ Mescid-i Aksâ ise ibadet için Mescid-i Haram'dan sonra bina edilmiş bir mescittir. Mescid-i Aksâ'daki sahre meleklere iniş yeridir.⁵⁰ Ebû Zer el-Gıfârî'ye dayandırılan bir hadiste Beyt-i Makdis'in ilk mabet olan Mescid-i Harâm'dan kırk yıl sonra inşa edildiği haber verilmektedir.⁵¹ Burada belirtilen kırk yılın metafizik bir zaman aralığına işaret olma ihtimali vardır. Kur'ân-ı Kerîm'de "ve't-tîni ve'z-zeytûni"⁵² yemin ifadesi tefsir geleneğinde doğrudan kelimelerin ilk anlamlarına uygun olarak "incir ve zeytin" şeklinde anlaşılmasının yanında⁵³ bu kelimelerin Hz. İsa'nın peygamberlik

⁴² Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 3, s. 64.

⁴³ Nüreddin b. Alî b. Ebû Bekr el-Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâb, 1986), c. 10, s. 60.

⁴⁴ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, c. 10, s. 57.

⁴⁵ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, c. 10, s. 61; Şübeyr, *Beytü'l-Makdis*, s. 27.

⁴⁶ En'âm, 6/92.

⁴⁷ İbn Seyyidinnâs el-Ya'mûrî, *Uyûnü'l-eser*, c. 1, s. 77; Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 3, s. 64.

⁴⁸ Bursevî, *TefsîrürRûhi'l-beyân*, c. 3, s. 64.

⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/96.

⁵⁰ Şübeyr, *Beytü'l-Makdis*, s. 10.

⁵¹ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, c. 1, s. 380; Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 3, s. 67.

⁵² Tîn, 95/1.

⁵³ Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 20, s. 110; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2002), c. 9, s. 169; Muhammed İbn Ebî Bekr er-Râzî, *Tefsîrû garîbi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk.: Hüseyin Elmalı, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), s. 489.

mekânı olan Kudüs ve çevresini sembolize ettiği ifade edilmiştir.⁵⁴ Kudüs, özellikle Davud, Süleyman ve İsa peygamberler ile ilgili olarak vahye tanık olmuş bir şehirdir. İbrahim, Lût ve Mûsâ Peygamberlere ise bu topraklara hicret emri verilmiştir.⁵⁵ Nitekim Kudüs, meleklerin, kanatlarını üzerine açtıkları bir yer olarak tasvir edilmiştir.⁵⁶ Mescid-i Nebevî de Mescid-i Harâm ve Mescid-i Aksâ'da olduğu gibi yeri itibarıyla kutsal görülmüştür.⁵⁷ Bu durum ilâhî yönlendirmeye bağlanmaktadır. İbn İshak, *Sîret*'inde, Hz. Peygamber'in, hicret sonrası Medine'de mescidi inşa edeceği yeri belirlemek üzere devesini serbest bıraktığını ve "Devenin yularını bırakın, çünkü ona [ilâhî bir] emir verilmiştir." dediğini nakletmektedir. Nihayet deve bugünkü mescide ulaşmış ve mescidin kapısının olduğu yere çökmüştür.⁵⁸ Bunun üzerine Hz. Peygamber, mescidin buraya inşa edilmesini emretmiştir. Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'nin kutsallığını ve metafizik âlemin bir parçası olduğunu ifade eden "Minberimin basamakları cennete çıkar."⁵⁹ ve "Evimle minberimin arası cennet bahçelerinden bir bahçedir. Minberim havz-ı kevserim'in üzerindedir."⁶⁰ gibi sözleri Mescid-i Nebevî'nin kutsallığı kabulünü perçinlemiştir.

Tasavvuf düşüncesinin Kudüs'e kutsallık atfı, daha çok buranın isrâ ve miracın mekânı olması, Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin hatirasını taşıması, pek çok sahabe, tâbiîn ve evliyanın kabirlerinin burada yer alması gibi hususlarla desteklenmektedir. Bunun yanı sıra mutasavvıfların Kudüs'e daha metafizik ve derunî bir neşve içinde bakmalarına neden olan başka hususlar da vardır.⁶¹ Bunların ortak noktası Kudüs'ün, -fizik ile metafizik alanlar arasında- bir sınır kabul edilmesi ve metafizik boyuta geçişin kapısı

⁵⁴ Vehbe Zuhaylî, *et-Tefsîrû'l-münîr fi'l-akide ve's-şerîa ve'l-menhec*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1991), c. 30, s. 304.

⁵⁵ A'râf, 7/138; Mâide, 5/21; Enbiyâ, 21/71; Ankebût, 29/26.

⁵⁶ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhü'l-câmi'i's-sağîr*, (Beyrut: Dârü'l-Mârifet, ty.), c. 4, s. 274.

⁵⁷ Bakara, 2/127.

⁵⁸ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, c. 1, s. 113.

⁵⁹ Nesâi, *Mesâcid*, 7.

⁶⁰ Buhârî, "Fadlû's-salât fi Mescid-i Mekke ve'l-Medîne", 5; İmâm Mâlik, *el-Muvatta*, "Kible", 5.

⁶¹ Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mi'râc*, thk.: Alî Hasen Abdülkâdir, (Paris: Dârü Babilyon, ty.), s. 103.

olarak görülmesidir. Bu cümleden olarak Kudüs, İslâm düşüncesinde bir kutsal eksen (axis mundi) arayışının Beytullah ile birlikte temel parametresi olarak değerlendirilmiştir.

II. Kozmik Eksen ve Uhrevî Mekân Arayışı

Tasavvuf düşüncesinde Kudüs, arz-ı mev'ûd ya da kutsal bir topografya telakkisinin ötesinde kevnî oluşumun ilk hareketine (primum mobile) ilişkin sistematik yorumlara imkân veren kapsamlı bir âlem tasavvurunun parçası olarak kabul görmektedir. Bu bakımdan Beytülmağdis/Mescid-i Aksâ, Kâbe ile oluşturduğu -kevn ve fesâd diyalektiği- içerisinde, kâinatın yaratılışına dair izahlarda daha çok “eskatojik bir figür” olarak yerini almaktadır. Bu tasavvura bağlı olarak fizik dünya ile metafizik âlemi birleştiren “mukaddes küre algısı” öne çıkarılmaktadır. Yeryüzündeki ilk mabet olan Kâbe/Beytül-Harâm, varlığın başlangıç noktası olarak görülürken, Beytülmağdis, mahşere olan vurgusu ile fesâd ve bozuluşa geçişin kavşak noktası olarak değerlendirilmektedir. Böylece Kâbe, farklı bir metafizik atfa konu yapılmak suretiyle gerek dünya hayatının başlangıç noktası gerekse de metafizik üst noktanın (Beytül-Ma'mûr) dünyadaki karşılığı ve izdüşümü olarak algılanmaktadır.⁶²

Beytülmağdis ise apokaliptik bir nokta olarak kıyamet, cennet, ceennem, mahşer ve menşer gibi uhrevî âlem tasavvurunun nirengi noktası olarak öne çıkmaktadır. Bizzat Hz. Peygamber tarafından Kudüs'ün mahşer ve menşer yeri olduğunun belirtilmesi⁶³ bu telakkiyi beslemektedir. Kur'ân'da mahşer yeri, sâhire adıyla anılmakta ve dümdüz ve ağaçsız bir yer olarak tarif edilmektedir.⁶⁴ Burası kıyamet gününde “zecre” diye ifade edilen sarsıntıdan sonraki ilk duraktır.⁶⁵ Aslında sâhire, serap etkisi ile su ve vaha varmış hissi uyandıran çöllere verilen bir addır. Bir görüşe göre ise seher (geceyi uykusuz geçirmek) anlamındaki kökten türemiş olan kelime, ölüm tehlikesi olduğundan yolcuların gözüne uyku girmedikleri yerlere denmektedir. Aynı noktadan hareketle sâhirenin, ahalişi asla uyuymayan ceennemnin adı olduğu söylenmiştir. Kelimenin sâd'ın sîn

⁶² Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 3, s. 67.

⁶³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, ty.), c. 6, s. 463.

⁶⁴ Tâ-hâ, 20/105-107.

⁶⁵ Nâziât, 79/14.

harfine dönüşmesi suretiyle değişim geçirdiği, aslında “erimek” anlamındaki fiilden cehenneme ad olduğunu söyleyenler de vardır.⁶⁶ Bu noktada ve bazı rivayetlerin delaletiyle Kudüs, cehennem ile de ilişkilidir. Ayrıca fiten rivayetlerinde bir kıyamet alameti olarak Mehdî'nin de Şam bölgesinde hükümran olacağı kaydedilmiştir.⁶⁷ Bu gibi değerlendirmeler ve muhtelif rivayetler, mahşer yeri ile Kudüs'ü aynileştirmekle kalmamış, kıyamet günü yeryüzünde -Kudüs merkezli bir değişim fikrini- de ön plana çıkarmıştır. Kuşkusuz Kur'ân'ın “O gün yeryüzü ve gökler başka yer ve göklere dönüştürülür.”⁶⁸ ayeti bu konuda temel referans noktası kabul edilmiştir.

Beytülmakdis tıpkı Kâbe ile ilgili olarak ifade edildiği üzere bazılarınca dünyanın tam ortası olarak değerlendirilmektedir.⁶⁹ Buna göre nasıl ki Kâbe, âlemin yaratılış noktasıdır, Beytülmakdis de kıyamet günü mahşer yeri ve cehennemin kurulacağı noktadır.⁷⁰ İsrâfil Aleyhisselâm Sûr'a Beytülmakdis'teki sahrenin üzerinde üfleyecektir. İnsanlar Kur'ân'da ifade edildiği üzere⁷¹ mahşer yerinden cennete ya da cehenneme gideceklerdir.⁷² Mizanlar Beytülmakdis'te kurulacak, amel defterlerinin verilmesi ve hesap, yine Beytülmakdis'te gerçekleşecektir.⁷³ “Kur'ân'da müminlerle münafıklar arasına çekileceği söylenen ve zâhiri azap; bâtını, rahmet olan sûr'un, Beytülmakdis'in doğu sûr'u olduğu rivayet edilmektedir. Buna göre sûr'un bâtınındaki rahmet Mescid-i Aksâ, zâhirindeki rahmet ise Cehennem Vadisidir.”⁷⁴

İbn Abbâs'a göre Kudüs'teki mahşer yeri olan sâhirenin toprağı gümüştene olacaktır. Kur'ân'ın delaletiyle burası dümdüz ve pürüzsüz bir satha dönüşmekte, nebevî haber, mistik ve alegorik tevellere imkân verecek şekilde bu sathın, gümüş ve boz renkli bir toprak (fi-

⁶⁶ Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 10, s. 318.

⁶⁷ Hasen Şerâb, *Beytü'l-Makdis ve'l-Mescidü'l-Aksâ*, s. 307.

⁶⁸ İbrahim, 14/48.

⁶⁹ Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 9, s. 142.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. 6, s. 463.

⁷¹ Rûm, 30/14-16.

⁷² Suyûtî, *İthâfü'l-ahissâ*, c. 1, s. 107.

⁷³ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Fezâilü'l-Kuds*, thk.: Cebrâil Süleyman Cebbûr, (Beyrut: Menşûrâtü Dâri'l-Âfâk, 1980), s. 137.

⁷⁴ Makdisî, *Müsrü'l-garâm*, s. 74.

zik âlem) ve altın renkli bir asuman (metafizik âlem) olacağını kaydetmektedir.⁷⁵ Buranın gümüşten bir düzlük olması nedeniyle her şey aşikâr olduğu için hiç kimse isyan edemeyecektir.⁷⁶ Mahşer yerinin göğü ise altındır.⁷⁷ Zira beyaz cismanî bir renktir. Işık (dav) ise ruhanîdir.⁷⁸ Tasavvufî yorumlarda altının bâtın, gümüşün zâhir olarak tevil edildiği⁷⁹ dikkate alındığında Kudüs, mahşer yeri olarak bâtın ve zâhirin, fizik ve metafiziğin birleştiği yer olarak yorumlanabilir. Vehb b. Münebbih, mahşer yerini doğrudan Beytül-makdis'teki bir dağ olarak belirlemektedir. Allah, kıyamet günü Kudüs'teki bu noktayı, deriyi genişletir gibi genişletecektir. Hatta bu alanın 21'e 99'un katları hâlinde olacağı söylenerek yüzölçümü dahi verilir.⁸⁰ Gerek Kâbe gerekse Mescid-i Aksâ, gök ile yer arasında bağlantıyı kuran evrensel eksen özelliği taşımaktadır.⁸¹

III. Sahre: Bir Taştan Daha Fazlası

Sahre cennetten gönderildiğine inanılan bir taş olarak aslında doğrudan Kudüs'ü temsil etmektedir. Bu doğrultuda "Hurma ('acve) ve sahare cennettendir."⁸² hadisi sahrenin metafizik boyutunu ifade etmektedir. Mescid-i Aksâ'daki sahare, aynı zamanda Hz. Peygamber'in miraca çıktığı noktadır. Sahrenin ruhaniyeti, İslâmî sembolizmin bir parçasıdır. Fudayl b. İyâz'dan (ö. 187/803) aktarılan alegorik bir rivayette kible, Kudüs'ten Beyt-i Harâm'a döndürülünce, sahrenin bundan üzüntü duyduğu, bunun üzerine Allah'ın sahrenin üzerine Arş'ını koyarak onu mahşer yerine çevireceğini bildirdiği nakledilmektedir.⁸³ Sihhati tartışmalı bile olsa söz konusu rivayet, oldukça popüler bir nakil olarak sahreyi eskatolojik bir figür olarak öne çıkarmakta, böylece mahşer ve menşer yeri olarak sahare, İslâm düşüncesinde ontolojik olarak çok önemli bir başka figür olan Arş

⁷⁵ Ahmed Ferîd, *el-Bahru'r-râik fi'z-zühd ve'r-rekâik*, (Cidde: Mektebetü's-Sahâbe, 1411/1991), s. 289.

⁷⁶ Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-beyân*, c. 10, s. 318.

⁷⁷ Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-beyân*, c. 4, s. 436.

⁷⁸ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an netâici'l-esfâr*, (Haydarabad: Matbaatü Dâireti'l-Meârif el-Osmâniyye, 1367/1948), s. 42.

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, s. 63.

⁸⁰ Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-beyân*, c. 10, s. 318-319.

⁸¹ Sadık Kılıç, *İslam'da Sembolik Dil*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), s. 59.

⁸² İbn Mâce, *Tib*, 8.

⁸³ Mücîrüddîn el-Hanbelî, *el-Ünsü'l-celîl bi târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, (Haleb: Mektebetü'l-Vataniyye, ty.), c. 1, s. 52.

ile birleştirilmektedir. Bu anlamda sahre, Kur'ân-ı Kerîm'in varoluşla ilgili "ratk ve fetk düalitesi" içinde çift yönlü meâde ve meâd çizgisinde Kâbe'ye mukabil meâd tarafını ifade etmektedir. Bu cümleden olarak Kâbe, ulûhiyet ve rubûbiyetin; Kudüs ise -fizik âlemden metafizik âleme yükseliş noktası olması sebebiyle- ubûdiyet ve rubûbiyetin beraberce bir temsili ve sınırı mesabesindedir.

İrfânî düşünce, sahrenin yeryüzünden mevkiinin metafizik olarak refedileceğini haber vermektedir. Aynı şekilde sahrenin semâya [metafizik âleme] en yakın yer olduğu kabul edilmiştir. Sahre, on iki ya da on sekiz mil uzaklığıyla dünya üzerinde semâya en yakın mekândır.⁸⁴ Sahre, dünyanın tam ortasındadır ve onda ne bir şey eksik ne de fazladır.⁸⁵ Sahre arınmanın en saf hâli (safâtü's-safâ) olarak tanımlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbü'l-İsrâ'* da sâlikin miracına dair "Burak beni safâtü's-safâ'dan havaya çıkarttı, omzumdan hevâ ridâsı düştü." şeklindeki anlatımı Suâd el-Hakîm'in tespiti ile sahre'nin hava rûknünden ve -bir kelime oyununa dayalı olarak- hevâ ve hevesten ve nefsanî duygulardan arınma hâlinin ifadesidir.⁸⁶ Zaten sâlikin miraç yolculuğunun gerçekleşebilmesi için tıpkı Hz. Muhammed'in bedenî ve ruhanî miracını örnek almak suretiyle anâsır-ı erbaadan sıyrılması gerekir. Dolayısıyla sahre, fizik ve metafizik bir sınır taşı ve metafizik boyuta hem maddî hem de ruhî olgunluk bakımından geçiş temsil eden bir unsurdur. Miraç her hâlükârda Mülk Âlemi'nden, -sûretin manaya tâbi olduğu Melekût Âlemi'ne yapılan bir yolculuktur.⁸⁷

Hz. Peygamber'in ayak izinin olduğu sahrenin,⁸⁸ semânın kapısının tam karşısında olduğu kabulü doğrultusunda o, göğe çıkış ve iniş rotasının bağlı olduğu semâvî bir koridorun girişi olarak görülmektedir. Bundan dolayı Hz. Muhammed'in yeryüzünden semânın kapısına direkt varması ve rotadan sapmaması (min gayri ta'vîc) için Beytülmağdis'teki sahreden göğe yükseltildiği ifade edilmekte-

⁸⁴ Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 9, s. 142; Ebû'l-Fazl Mûsâ b. Hüseyin el-İznîkî, *Kitâbü'l-mi'râc*, Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, 06 Hk 1054, 1b-76b, 10^a; Suyûtî, *İthâfî'l-ahissâ*, c. 1, s. 93.

⁸⁵ Makdisî, *Müsîrî'l-garâm*, s. 218.

⁸⁶ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-İsrâ ile'l-makâmî'l-esrâ ev Kitâbü'l-mi'râc*, thk.: Suâd el-Hakîm, (Dendere: Li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1988), s. 69.

⁸⁷ Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 113.

⁸⁸ İznîkî, *Kitâbü'l-mi'râc*, vr. 18^a.

dir. Gerçi Bursevî burada bir ihtirazî kayıt koymakta ve miracın başlangıç noktası olarak sahrenin seçilmesinin daha çok Hz. Muhammed'in kadem-i pâk'ı ile Kudüs'ün bereketini artırmak için olduğunu ifade etmektedir. Bursevî "sahre, semâvî bir koridor olsaydı Hz. İsa'nın Dimeşk'teki Beyaz Minare'ye ineceği haber verilmezdi." demektedir.⁸⁹

IV. Metafizik Bir Gökyüzü Haritasının İmkânı

Hz. Peygamber sahreden, öncelikle Cebrail'in mihmandarlığında yedi kat semâya çıkmış ve her katta ayrı ayrı peygamberlerle görüşmüştür. Kuşeyrî, Rakî' adındaki birinci semânın stabil dalga (mevc mekfûf) olduğunu bir hadise dayanarak⁹⁰ söylemekte,⁹¹ ikinci semânın bakır (özelliğinde ve renginde); üçüncü semânın gümüşten; dördüncü semânın sarı altından; beşinci semânın kırmızı yakuttan; altıncı semânın yeşil zümrütden; yedinci semânın ise nûrdan olduğunu ifade etmektedir.⁹² Her semâda bulunan peygamberler ve bunların emrindeki gezegenler, kozmik döngünün müessirleri olarak dinamik bir yapı sergilemektedirler.⁹³ Bir tür Neo-Platoncu kozmoloji görüntüsü veren bu anlayış çerçevesinde⁹⁴ gezegenler felekleri etkilemekte, haftanın her bir günü yedi kat semâdaki peygamberlere ait olmakla -bunlar kronolojik zamanda- tabii ve beşerî birçok olaya tesir etmektedir.⁹⁵ Böylece anâsır-ı erbaa bileşenleri üzerinden ulvî ve süflî boyutta kâinatın sevk idaresi gerçekleştirilmektedir. İbrahim Peygamber gibi bazı peygamberler, Melek Mikail ile beraber rızıkların taksiminde görevli olurken, diri dört peygamber semâda İdris, arzda İlyas, İsa, (peygamberliği ihtilafli olan) Hızır⁹⁶ ve bedelleri dünyanın dört ikliminde hareket hâlinindedir.⁹⁷ Bu

⁸⁹ Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 112-113.

⁹⁰ Tirmizî, "Tefsîr", 58.

⁹¹ Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 47.

⁹² Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 48-49.

⁹³ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr*, s. 32, 34.

⁹⁴ Miguel Asin Palacios, *Dante ve İslam*, çev.: Güneş Ayas, (İstanbul: Okuyan Yayıncılık, 2015), s. 81.

⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 9, s. 351, 390; Abdülkerîm b. İbrâhîm el-Cîlî, *el-İsfâr an risâleti'l-envâr fi mâ yetecellâ li ehli'z-zikri mine'l-envâr*, tsh.: Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, (Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), s. 155, 157, 158, 159, 162, 164.

⁹⁶ Mert, "Tarihsel, Mitolojik Ve Dini Bağlamda Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs", s. 192.

⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 11, s. 269.

surette kozmik döngü, fizik ve metafizik boyutların iç içe geçtiği dinamik bir yapıya dönüşmektedir.⁹⁸ Bu kozmik tasavvurda Hermetik bir figür olarak İdris Peygamber, Yunan ve Mısır tradisyonları ile bağlantılı olmanın yanında İslâm düşüncesinde kimyâ-ı saâdet kavramı ile bütünleşmekte ve ontolojik atıflar içerisinde bir mutluluk metafiziği oluşturmaktadır.⁹⁹ Son tahlilde tasavvufî kozmik yorum kutupları tek bir kutba bağlamakta ve bu kutbun Hz. Muhammed olduğunu söylenmektedir. Tasavvuf düşüncesinde Hz. Âdem henüz su ve çamur hâlindeyken ontolojik bir gerçeklik olarak nebi olduğu kabul edilen Hz. Peygamber, Müdâvîl-Külüm ismi ile nefsi ve şeytânî cerahati tedavi eden kişidir.¹⁰⁰

Yedinci ve son semânın üzerinde kaynar bir deniz (bahr-i mescûr) vardır. Semâ ile bu deniz arasında beş yüz yıllık bir yürüme mesafesi bulunmaktadır. Semânın üzerindeki deniz hiçbir şeye istinat etmez.¹⁰¹ Bursevî bu denizin yeşil renkli olduğunu, “eğer bu deniz olmasaydı güneşin sıcaklığından dünyada her şeyin yanıp tutuşacağını” söylemektedir.¹⁰² Bu bölgenin üzerinde ise Arş vardır. Arş Kürsî’yi, Kürsî ise boş bir araziye fırlatılmış bir halka gibi semâvâtı ve dünyayı çepeçevre kuşatır. [Başka bir deyişle] yeryüzü ve semâlar [iç içe geçmiş dairevî yapılar hâlinde] Kürsî’nin, [Kürsî ise Arş’ın] içindedir. Diğer bir yönden Arş, Rûh-ı Nefsânîyye ve Kürsî, Rûh-ı Hayvânîyye olarak insan ve âlem arasında tesis edilen temel analogik unsurlardandır.¹⁰³ Kur’ân-ı Kerim ise, Kürsî’yi “O’nun Kürsî’si semâları ve arzı çepeçevre kuşatmıştır.”¹⁰⁴ şeklinde ontolojik düzeyde ele almaktadır.¹⁰⁵ Kürsî, [fark makamı olmak üzere] her hikmetli işin tefrik edildiği bereketli bir yerdir.¹⁰⁶ İbnü’l-Arabî’nin ifadesiyle “şer’î hükümler sırasıyla Kalem (Akl-ı

⁹⁸ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), s. 306-310.

⁹⁹ René Guénon, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar II*, çev.: Mahmut Kanık, (Ankara: Hece Yayınları, 2003), s. 167; Guénon, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), s. 92-93.

¹⁰⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. 2, s. 363.

¹⁰¹ Bakara, 2/255.

¹⁰² Bursevî, *Tefsîrû rûhî’l-beyân*, c. 5, s. 114.

¹⁰³ Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, çev.: A. Avni Konuk, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2009), s. 149.

¹⁰⁴ Bakara, 2/255.

¹⁰⁵ Kuşeyrî, *Kitâbü’l-mi’râc*, s. 49-50.

¹⁰⁶ İbnü’l-Arabî, *Kitâbü’l-mi’râc*, s. 110-111.

Küllî)'den Levh[-i Mahfûz]'a (Nefs-i Külliyye'ye); Arş'a (Tabîat-i Külliyye'ye), Kürsî'ye (Heyûlâ-Hebâ-Madde-i Külliyye'ye) ve nihayet Sidre[tü'l-Mümtehâl]'ya (Cism-i Külliyye'ye) iner."¹⁰⁷ sözü aslında şer'î hükümlerin mahiyeti hakkında bir açıklama niteliğinde olsa da bu sıralama aynı zamanda metafizik hiyerarşiyi yukarıdan aşağıya doğru düzenlemektedir. Buna ek olarak bu sözler şer-i şerîfin de ontolojik gerçekliğe dayandığını ve böylece Kalem-vâcib; Levh-mendûb; Arş-mahzûr; Kürsî-mekrûh ve Sidre-mübâh şeklinde bir müteakiliyetler manzumesi oluşturulduğunu göstermektedir.¹⁰⁸ Bu denklem sûfî anlayışında sadece marifetin değil, şer'î ilimlerin de kaynağının metafizik boyut olduğunu gösterir. Dolayısıyla Mescidü'l-Aksâ'dan başlayan miraç hattı sadece ubûdiyetin kemâle dönüşmesi, irfânî, kalbî ve ahlâkî cemâl ile süslenmek anlamına gelmez; aynı zamanda bu yükseliş, bâtını zâhir ile, şâhidi gâib ile birleştirir. Bu itibarla Kudüs daha ziyade Âlemü'l-Emr ve'l-Halk ve Âlemü'l-Mülk ekseninde zâhir olanın, Âlemü'l-Melekût'un ve bilahare Âlemü'l-Ceberût'un bâtını ile birleşiminde zâhir ve şâhidi temsil eder. Bu kademeli âlem tasavvuru aslında Hazerât-ı Hams teorisi ile de yakından bağlantılı olup Frithjof Schuon'un geometrik sembolizme başvurarak yaptığı açıklama doğrultusunda "nokta-çember" ya da "merkez-yarıçaplar" şeklinde bir bağıntılar sistemini akla getirir. Bu yapı, helezon şeklinde modellendirildiğinde ise "kozmozogonik açılma" -ya da sudûr- imajı ve aynı zamanda "inisiyatif dolanma" imajı belirir.¹⁰⁹ Böylece isrâ ve miracın söz konusu ontolojik ve kozmik modele yapılan bir seyahat niteliğinde olduğu da düşünülebilir.

Hız. Peygamber söz konusu semâvî yolculuğunda Sidretü'l-Müntehâ'da secde etmiştir. Çünkü secde etmek, rû'yetü'l-yakîn'in, ubûdiyetin ortaya konmasının ve Hakk'ı tazim etmenin bir ifadesidir. Zira Hız. Muhammed Sidretü'l-Müntehâ'da fenâ mahallindeydi.¹¹⁰ Hız. Peygamber Sidre'de semâdaki meleklerle vitir namazı kıldırmak suretiyle tıpkı Beytülmakdis'te peygamberlere iki rekât

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 325.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 325.

¹⁰⁹ Frithjof Schuon, *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev.: Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayınları, 2010), s. 142-143.

¹¹⁰ Kuşeyrî, *Kitâbü'l-mî'râc*, s.111.

namaz kıldıracağı gibi imamlık yapmıştır.¹¹¹ Hz. Peygamber'in, Kudüs'te peygamberlere iki rekât namaz kıldırması, kesret ve şef'iyet'i ifade ederken, Sidretü'l-Müntehâ'da vitir namazı kıldırması - vitir kelimesinin tekliğe delâleti itibarıyla- ehadiyet ve vâhidiyeti ifade eder. Hz. Peygamber Sidre'yi serapa kaplayan nûra rağmen onun güzelliğine kapılmamış, gözü mâsivâ kaymamış ve haddini aşmamıştır.¹¹² Zira Hz. Muhammed miraçta Mülk âleminden Melekût âlemine oradan da Ceberût âlemine yol almaktadır. Bu itibarla Sidre'nin nimetleri ile oyalanması Ceberût âleminden mahrum kalmasına neden olacaktı.¹¹³ Diğer yönden Hz. Peygamber'in, Mekke'nin şirk günlerinde gerçekleştirmiş olduğu miraç yolculuğunda Sidre'deki nûrların Mekke ve Kudüs'ün karanlığını dağıtması suretiyle manevî bir destek bulması, bilahare Mekke'deki Hicr'den Kudüs'ü temaşa ederek müşriklerin sorularına Kudüs'e dair daha önce fark etmediği ayrıntılarıyla cevap vermesi gibi hususlar Kudüs'ün ontolojik olduğu kadar, İslâm düşüncesinde psikolojik bir derinlik ve medeniyet hafızasında, bilgisine vakıf olunması gereken stratejik bir yer olduğunu göstermektedir.¹¹⁴

Sidre'nin kökleri Lafzatullah'tandır. Sidre'deki zakkum, cehennem ehli içindir ve Allah bu Sidre'yi kendi hüviyetinin hû olmasıyla yüceltmıştır. Hiçbir göz onu müşahede edemez ve tanımlayamaz.¹¹⁵ Cennetin yeri ise Şeyh-i Ekber'e göre Sevâbit feleğinin üstünde ve Atlas feleğinin altındadır. Cennetin arzı Kürsî, tavanı Rahmân'ın Arş'ıdır. Cehennemin yeri ise Sevâbit feleğinin tam ortasındadır. Allah, kulların arasında fasl ve muhakemesini yaptıktan sonra semâvâtteki sûret ve varlıkları cehenneme dolduracaktır.¹¹⁶ En yukarıdaki cennet, Adn cennetidir. Burası cennetlerin başkentidir. Adn cennetinde rüyetullâh'ın gerçekleşeceği "Kesîb" bulunur. Kesîb, cennetteki en yüksek derecedir. (...) Adn cennetinden sonra sırasıyla Firdevs, Huld, Naîm, Me'vâ, Dâru's-Selâm, Dâru'l-

¹¹¹ Müslim, İman, 259, İbn Hanbel, Müsned, c. 1, s. 257; Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 120.

¹¹² Necm, 53/16-17.

¹¹³ Necmeddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-necmiyye*, c. 6, s. 42.

¹¹⁴ Bkz. Soner Gündüzöz, "Allah Resûlü'nün Dilinde Şehirler", *Hadislerle İslam*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), s. 354.

¹¹⁵ Cîlî, *el-İsfâr*, s. 168.

¹¹⁶ Cîlî, *el-İsfâr*, s. 172.

Makâm... gelir.¹¹⁷ Kürsî durağının özelliği ise burasının ikilik (şef'iyet) makamı olmasıdır. [Bir yönden ubûdiyetin diğer yönden rubûbiyetin kesiştiği] Kürsî'de değerli öğütler ezberlenir. Artık bu noktadan sonra azim kanatları değil, [ince bilgi ve marifet sırrı olan] letâif kanatları takılır. Refreflerin sırtında üç yüz hazret aşılır.¹¹⁸

Hz. Peygamber isrâ gecesi fenâ-i tâm ile miraca çıkmıştır. İsrâ fenâ'nın tezahür zamanı olan geceleyn gerçekleşmiştir. Çünkü gündüz bekânın tezahür ettiği zamandır. Fenâ mertebeleri yedi semânın mertebeleri ile simetrik. Son semâ Kayyûm ve Kahlâr semâsıdır. Mekke'de Harem'in minareleri bu yedi semâya işaret için yedi tanedir. Buna mukabil bekânın sırrı, Hz. Peygamber'in haremde (Mescid-i Nebevî'de) zuhur etmiştir. Bunun için Mescid-i Nebevî'nin minareleri bekâ mertebelerinin sayısınca beş tanedir. Bu mertebelere on iki isimden geriye kalan beş esmâ ile işaret edilmektedir ki sonuncusu ehad-i samed'tir.¹¹⁹ Mahlukatın ulaşacağı son nokta ferdâniyet hükümdarlığıdır. Bunun ötesinde bir yükselme noktası olamaz. Çünkü yükselme ancak kesret ile olur. (...) kesret kalkarsa vahdet gerçekleşir, izafet batıl olur ve işaret yok olur. Böylece yüksek ile düşük olan arasında ayırım kalmaz, terakki ve urûc imkânsız olur.¹²⁰

Kur'ân-ı Kerîm'in isrâ ve miraç hadisesinde bir menzil olarak belirttiği Mescid-i Aksâ'nın mahiyeti konusu İslâm düşüncesinde tartışılmış olmakla beraber,¹²¹ genel kabule göre Kudüs'ün isrâ ve miraçtaki seyrüseferde bir durak olduğu aşikârdır. Fakat kanaatimizce Kudüs ve Mescid-i Aksâ, başta Sidretü'l-Müntehâ olmak üzere metafizik boyutta da bazı ulvî unsurların bir tezahürüdür. Bu anlamda Kudüs fizik ve metafizik bütünlük içinde cennet ve cehennem, Kesîb-i Ahmer ve Sidretü'l-Müntehâ şeklinde miraçtaki ulvî yapıyı modelleyerek metafizik kürenin alt tarafında, bu metafizik yapıların dünyevî birer temsilini içermektedir. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in daha miraca çıkmadan isrâ sırasında Kudüs'te Hz.

¹¹⁷ Cîlî, *el-İsfâr*, s. 174.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 137.

¹¹⁹ Bursevî, *Tefsîrü'rûhi'l-beyân*, c. 9, s. 217.

¹²⁰ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmû'atü resâilî İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, ty.), s. 286.

¹²¹ Bkz. Şinasi Gündüz, Yavuz Ünal ve Ekrem Sankıoğlu, *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), s. 76-77.

Mûsâ'nın yanında namaz kıldığı Kesîb-i Ahmer'i, Hz. İbrahim'in, altında oturduğu Sidre ağacını ve cennet ve cehennemi görmüş olduğunun belirtilmesi, bu duruma delalet etmektedir.¹²²

Böylece Kudüs ve çevresinde ontolojik ve eskatolojik bir mistik alan inşa edilmektedir. Bu kutsal coğrafya, meleklere ve vahyin iniş rotasının iki uç noktası olarak Beytü'l-Ma'mûr ile Kâbe arasında bir nüzûl kavsi oluşturmakta, bu kavsi kutsal bir çember ya da bir küre oluşturacak şekilde isrâ hareketi ile Beytullah'tan Beytülmakdis'e doğru arzî bir hatla uzanmaktadır. Daire, Beytülmakdis'teki sahreden yedi kat göğe ve Sidretü'l-Müntehâ'ya doğru yükselerek urûc kavsini devam ettirmektedir. Nihayet bu döngü, Beytü'l-Ma'mûr'un alt kısmına kavuşarak fizik ve metafizik bütünlük içinde tamamlanmakta ve tam bir çember oluşturmaktadır. Kudüs, nüzûl ve urûc kavsinin oluşturduğu kürenin ulvî tarafında bulunan birçok unsuru, ilâhî bir topografya suretinde kürenin alt ve süflî kısmında yansıtmaktadır. Diğer yönden Kudüs, seyrü sülûk bakımından da yükseliş hattının başlangıcıdır. Seyrü sülûk'ün nihayetinde ise kalbin kemali hedeflenmektedir.

1. Beytü'l-Ma'mûr: Kâbe'nin Semâvî Karşılığı

Konunun diğer bir yönü ruh ve beden yükseliş hattının başlangıç noktasını Kudüs'teki sahrenin teşkil etmesi, fakat Beytullah'ın simetrik biçimde Durâh ya da Beytü'l-Ma'mûr'un izdüşümü olmakla birlikte¹²³ ikisi arasındaki bu simetrisinin sadece nüzûl kavsi olarak görülmesi, halbuki ubûdiyet cihetinden Beytü'l-Ma'mûr ile olan ilişkinin urûc kavsi şeklinde olmasıdır. Beytü'l-Ma'mûr'un dördüncü¹²⁴ altıncı¹²⁵ veya yedinci¹²⁶ semâda olduğu söylenmiştir. Bir rivayette Hz. Peygamber Cebrail ile altıncı semâya çıkmıştır. O burada Hz. Mûsâ ile görüşmüştür.¹²⁷ Bu, Dürre-i Beyzâ'dan bir

¹²² Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 104, 111.

¹²³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 29.

¹²⁴ Kuşeyrî, *Tefsîrû'l-Kuşeyrî*, c.3, s. 242; Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 4, s. 428.

¹²⁵ Abdurrahman Küçük, "Beytü'l-Ma'mûr", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), c. 6, s. 95.

¹²⁶ İbn Abbâs, *el-İsrâ ve'l-mi'râc*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE_Arp_1061, 297.44, (Dimeşk: Meclisü'l-Maârif, 1213/1799), s. 36.

¹²⁷ Nüreddinzâde Muslihuddîn Mustafâ b. Ahmed er-Rûmî, *Risâle fî'l-mi'râc*, Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü, 03 Gedik 18418/3, 89^b-115^b, vr. 92^a.

semâdır.¹²⁸ Daha sonra Cebrail Hz. Muhammed'i yedinci semâya çıkarmış ve orada İbrâhimü'l-Halîl'i, Hubûr cennetinin kapısının karşısında sırtını Beytü'l-Ma'mûr'a dayamış şekilde bulmuştur.¹²⁹ Beytü'l-Ma'mûr semâ ehli için arz'daki Kâbe gibidir.¹³⁰ Her gün yetmiş bin melek oraya girip namaz kılar ve oradan çıkarlar ve bir daha asla oraya dönmezler.¹³¹

İbn Abbâs'tan rivayet edildiğine göre Âdem Aleyhisselâm yeryüzüne indirilince tövbe ederek secdeye kapanmıştır. Allah ona kırk yıl sonra tövbesinin kabul edildiğini bildirmek için Cebrail'i göndermiştir. Hz. Âdem bu süre içerisinde Arş'ı tavaf edememekten yakınmış, Allah da onun için Beytü'l-Ma'mûr'u yeryüzüne indirmiştir. O kıvılcık bir yakut (yâkûte-i hamrâ) idi.¹³² Kıvılcık yakut, tasavvuf terminolojisinde -her ne kadar her ikisi de ontolojik bir ortaklık içinde olsa da- Dürre-i Beyzâ diye ifade edilen mufârik akıl ve akl-ı evvelin hilafına cisim ile bağlantılı şekilde zulmet ve nûrâniyetin birbiri ile karışması nedeniyle nefis-i külliyyedir.¹³³ Bu rivayette kutsal taş metaforu ve dönme eylemi farklı eklettik bağlantılar içermektedir. Kıvılcık renk sembolizmi İslâmî Hermetik dilde İnsân-ı Kâmil, Kutub inancı ve kozmolojik yapı ile bağlantılıdır.¹³⁴ Bir felekî hareket olarak tavaftaki dairevî dönüş ise kâinatın işleyiş olgusunu tamamlayıcı bir ontolojiyi ve kozmolojiyi akla getirmektedir. Melevî ayınındeki dönme eylemi ile ilgili yapılan yorumlar, bir ölçüde Arş'ın ve Kâbe'nin çevresindeki dönüş eylemini de açıklar niteliktedir. Buna göre böylece bu ritüellerde varoluşun döngüsü tekrarlanmaktadır. Aslında bu aynı zamanda Neo-platonik evren

¹²⁸ İbn Abbâs, *el-İsrâ ve'l-mi'râc*, s. 36.

¹²⁹ Abdülkâdir b. Ahmed, *Târihu Beyti'l-Makdis*, Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü, Yz. A 7490, 1009 [1600], vr. 99a; Nûreddînzâde, *Risâle fi'l-mi'râc*, vr. 92a; Muhammed Ârif Efendi ed-Dimeşkî, *Hüsnü'l-ibtihac bi'l-isrâ ve'l-mi'râc*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalar Bölümü, OE_Arp_1104, Yer Numarası: 297.92, 1307, vr. 11^b.

¹³⁰ İbn Abbâs, *el-İsrâ ve'l-mi'râc*, s. 36.

¹³¹ Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi sahîli'l-Buhârî*, nşr.: Sıtkı Cemîl Attâr, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1426/2005), c. 8, s. 149.

¹³² Bursevî, *Tefsîrû ruhi'l-beyân*, c. 5, s. 104.

¹³³ Abdurrezzâk el-Kâşânî, *İstılâhâtü's-sûfiyye*, thk.: Abdülâl Şâhîn, (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1992), s. 70, 87.

¹³⁴ René Guénon, *Büyük Üçlü*, çev.: Veysel Sezigen, (İstanbul: İz Yayınları, 2006), ss. 102-103.

seviyesinde ilk varlığın kendi açılımının alegorik temsilidir.¹³⁵ Kâbe'nin çevresinde tavaf, sembolik bir ritüel olarak unsur-ı a'zam'ın Cevher-i Ferd'e/Akl-ı Evvel'e sebebiyet vermesine ve akabinde Akl'ın yedi ilahî günde âlemi yaratmasına tekabül etmektedir.¹³⁶

Kâbe ve Beytülmağdis karşıtlığı içinde kurulan simetrik yapı, isrâ ve miraç olgusunun da delaletiyle kapsamlı bir âlem tasavvurunun iki temel eksenini olarak öne çıkmaktadır. Kâbe, Allah'ın evi olarak yeryüzünde inşa edilen ilk mabet olmasının yanında, doğrudan metafizik üst nokta olan Beytü'l-Ma'mûr'u da modellemektedir. Metafizik âlemdeki Beytü'l-Ma'mûr'un bir modeli olan Kâbe'nin, aynı zamanda gökteki Beytü'l-Ma'mûr ile fiziksel bir rota ve kutsal bir koridor ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu husus Hz. Peygamber'in bir hadisinde "Beytü'l-Ma'mûr'dan bir taş atılsa Kâbe'nin üzerine düşer."¹³⁷ sözü ile ifadesini bulur.

2. Sidretü'l-Müntehâ ya da Kutsal Varlık Ağacının Gölgesinde Kudüs

Beytülmağdis ile Sidretü'l-Müntehâ arasındaki analogiyi, Kudüs'ün sidre ağaçları ile dolu olmasının orayı en güzide yerlerden biri yaptığına dair rivayet, insanların sidre ağacı konusunda en mutlu ve şanslı olanlarının, Beytülmağdis ehli olduğunun haber verildiği hadis¹³⁸ ve bazı yönlerden Hz. Muhammed'in miraç tecrübesine oldukça benzer şekilde Hz. Mûsâ vahyinin doğrudan Kudüs ve Şam coğrafyası ile ilişkili şekilde Tûr-ı Sinâ ve Tuvâ Vadisinde gerçekleşmiş olması gibi hususlar kuvvetlendirmektedir. İlginç biçimde Beytülmağdis'in yükseliş rotasında yedi kat semâ ve Sidretü'l-Müntehâ bulunmakta, Sidretü'l-Müntehâ, dalları ile cennete uzanırken, kökleri ile zakkum olarak cehenneme inmektedir. Bu hâliyle Sidre, eskatolojik bir sınır (berzah) olarak "varlık ağacı" unvanını fazlasıyla hak etmektedir. Bu metafizik Sidre'nin arzî ucunda fizik âlemdeki Kudüs ve Beytülmağdis bulunmak suretiyle Beytülmağdis,

¹³⁵ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine & İslam Sembolizmi*, çev.: Hüseyin Yaşar, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), s. 128.

¹³⁶ Muhammed Hacı Yusuf, *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, çev.: Kadir Filiz, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), s. 215.

¹³⁷ Cîlî, *el-İşfâr*, s. 165.

¹³⁸ Müslim, *Sahîh*, "Kitâbü'l-cenne", Hadis No: 2824-4.

koordinatları bakımından -fizik dünya ile metafizik âlemin tam keşiştiği bir nokta- olarak “fizikî bir berzah” olma vasfını taşımaktadır. Benzer şekilde Yahudi geleneğinde Sefirot Ağacı ve Hayat Ağacı eşleştirmesine de konu olan Hayat Ağacı'nın bulunduğu yer, Semâvî Kudüs'ün merkezi kabul edilmektedir.¹³⁹

Beytülmağdis'in bu şekilde berzah oluşunu, meleklerin ve peygamberlerin göğe yükseliş yerinin burası olmasını, Kudüs'ün -on iki veya on sekiz millik mesafe ile- yeryüzünde göğe en yakın yer kabul edilmesi, kıyamet sûr'unun Melek İsrâfil tarafından sahre üzerinden burada üfleneceği, bilahare Kudüs'ün genişletilerek mahşer yerine dönüştürüleceği, isrâ ve miraç sırasında Hz. Peygamber'in cehennem ehlini, daha dünyadayken Kudüs'te müşahede ettiği gibi rivayetler¹⁴⁰ desteklemektedir.

Kudüs aynı zamanda bu ontolojiyi daha kozmik düzeyde de tecelli ettirmektedir. Yeryüzündeki bütün tatlı suların kaynağının Beytülmağdis'teki sahrenin altında olduğu söylenmektedir.¹⁴¹ Tasavvuf literatüründe pek çok rivayete dayalı olarak yeryüzündeki tatlı suların Sidretü'l-Müntehâ'nın altından çıktığının belirtilmesi,¹⁴² Sidre ile Kudüs'ü birbirine bağlamaktadır. Abdülkerîm el-Cîlî konuyu daha farklı bir noktaya çekerek tatlı suların kaynağının Dürre-i Beyzâ olduğunu belirtmektedir.¹⁴³ Böylece Kudüs'teki sahre ontolojik olarak bir varoluş figürü olmakta, dahası o, Dürre-i Beyzâ adlandırılması içinde Nûr-ı Muhammedî'ye bağlanmaktadır.¹⁴⁴ Bu yönüyle semâvî olarak ilk oluş hâlinde tatlı suların kendisinden neşet ettiği Dürre-i Beyzâ ile bazı rivayetlerde metafizik âlemde tatlı suların kendisinden kaynaklandığının ifade edildiği Sidretü'l-Müntehâ ve nihayetinde tatlı suların metafizik âlemden fizik âleme aktığı ve oradan yatay bir düzlem hâlinde arza dağıldığı nokta olarak sahre, ontolojik olarak özdeş kılınmaktadır. Öte yandan Sidretü'l-Müntehâ, Tûbâ ağacı ile aynıdır. Yine Sidretü'l-Müntehâ kesret

¹³⁹ René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), s. 64, 65.

¹⁴⁰ Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 9, s. 142.

¹⁴¹ Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, c. 1, s. 380.

¹⁴² İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 137; Bursevî, *Tefsîrîü rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 120; Nûreddînzâde, *Risâle fî'l-Mi'râc*, vr. 92^a.

¹⁴³ Abdülkerîm el-Cîlî, *İnsân-ı kâmil*, çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul: İz Yayınları, 2015), s. 430.

¹⁴⁴ Cîlî, *el-İsfâr*, s. 163.

ağacı olup kesretin başlangıç noktası ve sonudur. Kesret ağacı taay-yünâtın ve tekessürâtın zuhûru olduğu için o vâhidîyyet makamıdır.¹⁴⁵ Aynülkudât el-Hemedânî'ye göre Sidre, rubûbiyyet ağacıdır, meyvesi ise ubûdiyyettir.¹⁴⁶ Kudüs de ubûdiyet ve rubûbiyetin dün-yevî berzahıdır.

Sidre aynı zamanda cemâl ve celâl sıfatlarının tecelli ettiği vâhidîyyet ağacıdır.¹⁴⁷ Sidretü'l-Müntehâ, bidayet ve imtihanın, ezel, vakit ve ebedin aynı potada birleştiği yer ve cem makamıdır.¹⁴⁸ Sidre'nin yanında Me'vâ Cenneti vardır. Bu cennet dipdiri vuslat erlerinin makamıdır.¹⁴⁹ Ayrıca Sidre, Cebrail'in makamıdır.¹⁵⁰

3. Kesîb-i Ahmer: Ölmeden Önce Ölmek

Metafizik boyutun bir parçası olarak İliyyûn'un en yüksek noktası olan Kesîb'in miraç hadisesinde Kudüs coğrafyasının bir parçası olarak takdim edilmesi ve Hz. Peygamber'in daha göğe çıkmadan Hz. Mûsâ ile Kudüs'te Kırmızı Kesîb'in hemen yanında görüştüğüne dair rivayetler ve nihayet Hz. Peygamber'in Beytü'l-Ma'mûr'a yaslanmış hâlde Sidretü'l-Müntehâ'da Hz. İbrahim ile semâda görüşmesinden önce de Kudüs'te bir ağacın altında görüşmüş olduklarına dair rivayetler,¹⁵¹ Beytülmakdis'i Sidretü'l-Müntehâ ile özdeşleştirmektedir. Diğer bir rivayette ise Beytülmakdis, Arş ile özdeşleştirilmektedir. Ne var ki Kudüs'ün İliyyûn ve rü'yetullâh'ın da gerçekleşeceği söylenen cennetteki en yüksek nokta Kesîb ile ilişkilendirilmesine imkân tanıyacak pek çok rivayet vardır. Abdülkerîm el-Cilî, Hz. Mûsâ'nın Kesîbü'l-Ahmer'de uyanık olduğunu belirtmekte ve "Biz marifetullâh makamına öldükten sonra ulaşıırken, Kudüs'e bir taş atım mesafedeki kabrinde Hz. Mûsâ, ölmeden

¹⁴⁵ Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 9, s. 225-226.

¹⁴⁶ Süleyman Uludağ, "Sidretü'l-müntehâ", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), c. 37, s. 153.

¹⁴⁷ Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 9, s. 227.

¹⁴⁸ Ekrem Demirli, "Hâce Muhammed Lutfi'nin Divan'ında Miraç: Nüzul ve Yükseliş veya Mevlid ve Miraç", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*, c. 2, 2013, s. 412.

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 101.

¹⁵⁰ Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 9, s. 224.

¹⁵¹ Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 5, s. 111.

önce uyanıktı.”¹⁵² demektedir. Bu bağlamda tasavvufta Kesîb-i Ahmer, ölmeden önce ölmenin bir sembolü olması bakımından önemlidir.¹⁵³

4. Kâb-ı Kavseyn ev Ednâ: Metafizik Çemberin Son Noktası

Muhammed Aleyhisselâm'ın hakikati, taayyün-ü evvelden ibarettir. Gerçekte taayyün-ü evvel vahdettir. Hz. Muhammed Rabbine doğru Kâb-ı Kavseyn mesabesinde yaklaşmıştır. Kâb-ı Kavseyn gece yürüyüşü şeklinde tahakkuk eden isrâda Hz. Muhammed için vâhidîyet ve ehadiyetin bir tecellisi iken, diğer peygamberler için [yükseliş], varlık ve bilginin bir tezahürü [ve ontolojik ve epistemolojik bir tecelliden] ibarettir. Veliler için “Kâb-ı Kavseyn”, [bir temsil olarak] Hz. Muhammed'in zâhir ve bâtını şeklinde değerlendirilebilir. Ev ednâ da vahdet demektir. [Diğer taraftan] Kâb-ı Kavseyn, iki kavs (yay) mesafesidir. Hakikatte ise berzahların berzahı [olmak suretiyle en son metafizik sınırdır.]¹⁵⁴

Miraç his ve mana, ruh ve beden yolculuğudur.¹⁵⁵ Fekâne kâbe kavseyn ev ednâ,¹⁵⁶ Hz. Muhammed'in Makâm-ı Mahmûd'udur.¹⁵⁷ Kâb-ı Kavseyn ezel ve ebed kavsidir.¹⁵⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de *Ev ednâ* olarak ifadesini bulan hazret, Kâb-ı Kavseyn hazretinden sonradır. Sülûktaki sıralama mirac-ı nebîden mülhem olup bu tertip “sümme denâ fetedellâ fekâne kâbe kavseyni ev ednâ”¹⁵⁹ ayetinde açıkça ifade edilmiştir.¹⁶⁰ “Denâ” fiili işârî olarak yükseliş ve kavuşmayı (urûc ve vusûl) ifade etmektedir. Benzer şekilde “Fetedellâ” ifadesi iniş ve dönüşü (nüzü'l ve ric'at), “fekâne kavseyn” ise netice bakımından Allah Teala'nın Allahu's-Samed sözü ile kendisine işaret edilen sıfatlar âlemine vusulü ortaya koymaktadır.¹⁶¹

¹⁵² Şübeyr, *Beytü'l-Makdis*, s. 22.

¹⁵³ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 59.

¹⁵⁴ Cîlî, *el-İsfâr*, s. 220.

¹⁵⁵ Cîlî, *el-İsfâr*, s. 222.

¹⁵⁶ Necm, 53/9.

¹⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 101.

¹⁵⁸ Ebû Muhammed Sadrüddîn Ruzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Tefsîru arâ'isi'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), c. 3, s. 357.

¹⁵⁹ Necm, 53/8-9.

¹⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-mi'râc*, s. 138.

¹⁶¹ Bursevî, *Tefsîrü rûhi'l-beyân*, c. 9, s. 219.

“Ev ednâ” ise İhlâs sûresinde “ehad” kelimesi ile Allah'a işaret olmak üzere Zât âlemine vusulü anlatmaktadır. Özetle Hz. Peygamber Hakk'tan halka yaklaşmış (denâ); halktan Hakk'a yönelmiş (fedellâ) sonra -“fekâbe kavseyn” ifadesinin delaleti ile- sıfatlar ve halkın şahadetini ve Zât ve Hakk'ın gaybını beraberce cem eden vahdet-i vâhidiyyet mertebesinde bulunmuştur. Nihayet “Ev Ednâ”nın işareti ile Hz. Muhammed Hakk'ın Zâtının gaybına özgü olan vahdet-i ehadiyyete vasıl olmuştur. Burada iki durum söz konusudur. İlki “Kâb-ı Kavseyn” mertebesine vuslat ki bu sadece sıfatlarda fenâ'yı ifade eder. İkincisi ise “Ev Ednâ” mertebesine vuslattır ki bu hem sıfatlarda hem de Zât'ta fenâ'yı ifade eder.¹⁶² Bu fenâ bütün rusûm için mahz-ı fenâ ve tams-ı küllîdir.¹⁶³ Mescid-i Aksâ, Sidretü'l-Müntehâ'nın bir sınır teşkil etmesi gibi öncelikle ubûdiyet ile rubûbiyet arasındaki sınırı temsil etmektedir. Çünkü “Rubûbiyet ancak ubûdiyet makamında süsünü çıkartır.”¹⁶⁴ Bu çerçevede o aynı zamanda isrâ ve miracın, yani kulluk yolculuğunda “yatay hareket” ile “dikey hareket”in bir kesişme noktasıdır.

Bu anlatılanlar çerçevesinde Hz. Peygamber'in miracı sadece sayer-i nebî içinde kronolojik akışta yer alan tarihî bir olay ya da belirli ve geçici bir zamana gönderme yapan bir olgu değildir. Bu cümleden olarak -tasavvufî ve işârî bakış açısıyla- miracın menzilleri olan Mekke ve Kudüs'ün kutsiyeti, sadece tarihsel akıştaki olaylara bağlanamaz. Bu iki şehir, ontolojik ve eskatolojik atıflarla ilk yaratılış anından başlayarak haşre ve neşre doğru genişleyen bir mana örgüsüne de dâhildir.

Gerçekte miracın bu iki menzili, derununda saklı kozmos ve kaos düalitesini, varlık şemasına daha ilk başta ilâhî iradenin planlı tasarrufunun sonucu olarak nakşetmiştir. Böylece bu iki nokta semavî Beytü'l-Ma'mûr ve Sidretü'l-Müntehâ'nın arzî karşılıkları yapılmıştır. Bu itibarla bu yapının tabii sonucu olarak, arzî ve semavî bir met cezir tasavvuru oluşmuş, bu düşünüş, varlığı, -şuhûdun ve melekûtun rengine beraberce boyayarak- birbirine raptetmiştir. Bu yaklaşım, insanlığa bütüncül ilâhî bir zîc ve yeryüzü bağlantıları içinde göksel bir harita sunmaktadır. Aslında bu, tasavvufun, âlem tasavvurunda öne çıkardığı ontolojik ve kozmik döngünün ifadesidir. Tasavvufî gelenek bu döngüden çokça beslenmiştir. İbnü'l-

¹⁶² Bursevî, *Tefsîrû rûhî'l-beyân*, c. 9, s. 219.

¹⁶³ Kâşânî, *İstîlâhâtü's-sûfîyye*, s. 159.

¹⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr*, s. 41.

Arabî, Konevî, Mevlânâ, Cîlî ve diğerleri, âlemin işleyişine dair düşüncelerinde Hızır Aleyhisselâm'ın Hz. Mûsâ ile Meracû'l-Bahreyn'de buluşması gibi, Beytullah ve Beytü'l-Ma'mûr'u; Kudüs ve Sidretü'l-Müntehâ'yı kürevî şemalarla mezcetmişlerdir. Böylece onlar, varlığı, fizik ve metafizik bütünlük içinde ele almışlardır. Bu itibarla Sühreverdî-i Maktûl'ün işrâkî âlem tasavvurunda olduğu üzere felek ile melek aynileşmiş,¹⁶⁵ İbnü'l-Arabî'de olduğu üzere, ilâhî mişkâtın nûru, varlık ağacının tüm unsurları, aynı ilâhî örneğe dâhil edilmiştir.¹⁶⁶ Benzer şekilde Cîlî'de oldukça ön planda olan Peygamberlerin iklimler ve kevnî hadiseler üzerindeki etkisi üzerine kurulu kozmik bakış açısı, fizik ve metafizik âlemler arasındaki simetri, nihayet kutup ve piran anlayışı, büyük ölçüde söz konusu ontolojik çemberin tezahürlerindedir.¹⁶⁷

Aslında bu çember, sadece varoluşsal bir yapıya da işaret etmemektedir. İnsanın daha yakına ve giderek en yakına ulaşma arzusu, bu çember içinde yükseliş seyrine bağlıdır. Sûfî için seyrü sülûk, mi-raçtaki nebevî hareketin modellendiği sürekli tekrarlanan bir yolculuğa işaret eder. Bu tasavvufî yaklaşım, Mekke ve Kudüs'ü tarihin kayıtlarının ötesine taşır ve bu iki noktayı, bir yönden varoluşsal ve kozmik bir devininin parçası yaparken, diğer yönden bunları, nefislerin, yükseliş hattı boyunca sürekli hareket hâlinde olacakları manevî rotanın -fenâ ve bekâ denklemi içindeki- menzilleri olarak ilan eder. Haddizatında söz konusu metafizik çember, bir yönden -cem, cem'ü'l-cem ve ehadiyyet mertebeleri ile bağlantılı şekilde-sûfî epistemolojisinin bir ifadesi, diğer yönden isrâ ve miraca atıfla gerçekte nirengi noktaları, Mekke, Kudüs, Beytü'l-Ma'mûr ve Sidretü'l-Müntehâ olan seyrü sülûktaki dinamik yapının, taayyünât ile irtibatlı derunî arka planıdır. Bu hâliyle "kâb-ı kavseyn ev ednâ", enerjisini Nûr-ı Muhammedî'den alan vücûdî, irfânî ve ahlâkî paradigmayı bir tek eksende birleştiren bir metafizik sarkaç mesabesinde işlev görür.

¹⁶⁵ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, "el-Lemehât", *el-Müellefâtü'l-Felsefiyye ve's-Sûfiyye el-Elvâhu'l-'İmâdiyye Kelimetü't-Tasavvuf, el-Lemahât*, nşr.: Necefkulî Habîbî, Beyrut (Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2014), s. 59.

¹⁶⁶ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*, nşr.: Riyâd Abdullah, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), s. 43, 44, 50, 58.

¹⁶⁷ Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 379.

V. Kudüs ile Kurulan Varlık Prizması

Beş vakit namazın miraçta emredilmiş olması¹⁶⁸ namaz ile miraç arasında bir bağlantı noktasıdır. Aynı zamanda namazın müminin miracı olduğunu ifade eden hadis-i şerif¹⁶⁹ miracın manevî olarak her müminin hayatında sürekli tekrarlanan bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Namaz [canlı varlığa ilişkin] tüm hareketleri kapsamaktadır. [Canlılara özgü hareket] üç türdür. Aşağıdan yukarıya doğru dikey hareket (hareket-i müstakîme), bu dikey hareket namazdaki kıyama denk düşer. Yatay hareket (hareket-i ufkî) namazdaki rükûnun karşılığıdır. Yukarıdan aşağıya doğru [ters yönde dikey hareket] ise secdeye denk gelir. Tabiattaki varlıklardan insanın hareketi aşağıdan yukarıya dikey (müstakîm) bir harekettir. Hayvanların hareketi yatay (ufkî) bir harekettir. Bitkilerin hareketi ise yukarıdan aşağıya ters yönde dikey (menkûs) bir harekettir. Cansızların (cemâdât) ise kendi zâtında hareketi yoktur.¹⁷⁰ Kemâlin hakikati aşağıdan yukarıya çıkmaktır. Nakisanın hakikati yukarıdan aşağıya inmektir. Ölüm aşağıdan yukarıya doğru bir yükseliş olduğuna göre nakisa değil, kemâldir.¹⁷¹

Nefsin, yön bakımından arza eğilimi vardır. Oysa ki kalbin yönelme eğilimi Melekût âlemi'ne ve semâ'yadır.¹⁷² Hz. Peygamber'in semâ'ya yükselişi anâsır-ı erbaadan sıyrılmak suretiyle olmuştur. Bu, gerçek hayatın (hayât-ı hakkâniyye) cemâdâtta olduğu şekilde formüle edilen ilke¹⁷³ doğrultusunda, insanın Allah'a yaklaşabilmesi için yüksek bir ubûdiyet bilincinin gerekli olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan her şeyin emrine verildiği insan, ancak cemâdâtın tabiatına bürünerek süflî olandan uzaklaşabilmektedir. Bu durum, ubûdiyetin hakikatinin yükselme (ulûv) olmayıp tevazu

¹⁶⁸ İbn Mâce, "İkâmet", 194.

¹⁶⁹ Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî fi'l-Kur'ânî'l-azîm ve seb'î'l-mesânî*, (Beyrut: Dârü İhyai't-Türâsî'l-Arabi, 1994), c. 8, s. 416.

¹⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, s. 224.

¹⁷¹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, "Mi'râcû's-Sâlikîn", *Mecmû'atü Resâli İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ty.), s. 89.

¹⁷² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, "Minhâcü'l-Ârifîn", *Mecmû'atü Resâli İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire: Mektebetü't-Tevfikiyye, ty.), s. 232.

¹⁷³ Bursevî, *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, c. 5, s. 117.

ve mahiyet olmasından dolayı insanın, kulluk düzeyinin en tepesinde yer alan cansız varlıkların¹⁷⁴ karakterine bürünmesi ile açıklanmış ve “Taşlar hakikî kullardır.” ve “Taşlar hayatın kaynağı suların çıktığı yerlerdir.”¹⁷⁵ gibi farklı değerlendirmelerle taş imgesinin cansız varlık skalasında en yüksek noktada olduğu kabul edilmiştir. Bu manada miracın başlangıç noktasının yine bir taş olan sahreden olması da derunî bir varlık algısının izlerini taşımaktadır.

Namazdaki bu üç hareket Kuşeyrî ve İbnü'l-Arabî'nin değerlendirmeleri ışığında isrâ ve miraç hadisesi üzerinden okunduğunda bir canlı varlık prizması ortaya çıkmaktadır. Tabanda prizmanın yatay doğrusunda, sol taraftaki nokta Mekke'dir. Bu yatay doğrunun sağ noktasında ise Kudüs bulunmaktadır. Hz. Muhammed isrâ olayında bu hattı izlemiş ve Kuşeyrî ve İbnü'l-Arabî'nin yorumları doğrultusunda hayvanata mahsus ufkî hareketi tamamlamıştır. Bu hareketin Burak ile yapılmış olması da manidardır. Hz. Peygamber Kudüs'te sahreden aşağıdan yukarıya dikey hareketine geçmiş böylece insanî hareketi tamamlayarak en tepe noktaya çıkmıştır. Tepede Beytü'l-Ma'mûr ve Sidretü'l-Müntehâ bulunmaktadır. Nihai nokta Ednâ noktasıdır.

Beytülma'dis ubûdiyetin idrak edildiği bir yer olarak Allah'a teslimiyetin ifadesidir. Buna mukabil kulun ubûdiyetini tamamen müdrik olması onu vâhidîyyet yolculuğuna sevk etmektedir. Kudüs ubûdiyet ile vâhidîyyetin bir arakesiti olarak da berzah niteliğindedir. Halbuki Mekke ve Kâbe ehadiyeti temsil etmekte, Medine ve Mescid-i Nebvî, Makâm-ı Mahmûd olarak kulun yükselebileceği en yüksek ideali dile getirmektedir. Mekke ve Kudüs arasındaki simetrik yapı ehadiyet ve vâhidîyyet, lâ taayyün ve taayyün-ü evvel-taayyün-ü sâni ve fark ve cem makamları arasındaki bir yönü ile doğrusal bir bağlantıyı, diğer yönü ile dikotomiye göstermektedir. Bu ifadeleri İbnü'l-Arabî'nin, haccın ehadiyetle ilgili olduğu ve bu bakımdan vücûbunun tekerrür etmeyeceği,¹⁷⁶ benzer şekilde ehadiyette tecellî-i ilâhî olmayacağı¹⁷⁷ şeklindeki açıklamaları teyit emektedir. Kuşkusuz ehadiyette tecellî-i ilâhî olmaması, “lâ taayyün” makamına işaret eder. Bu tür bir düşünüş şekli ilâhî merkez figürü ile

¹⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 10, s. 358.

¹⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 10, ss. 359-360.

¹⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 11, s. 93.

¹⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. 10, s. 457.

bağlantılı olarak Aristocu bir değerlendirme ile de “her şeyin hareket etmeyen motoru”na tekabül etmektedir ki bu durum, söz konusu kutsal coğrafya sisteminin şerhine yönelik bir ölçüde eklektik bir yapının oluştuğunu göstermekte ve bunun haricî referanslarına da imada bulunmaktadır.¹⁷⁸ Benzer bir analogi, Hıristiyan mistik düşüncesinde kutsal haç, yer küresi, yeryüzünün hiyeroglifi ve imparatorluk gücünün amblemi gibi kavramlar doğrultusunda Kudüs’ün merkez nokta olarak manevî kutbu temsil etmesi¹⁷⁹ ile İslâmî teviller açısından semâvî yükselişin çıkış noktası olan Kudüs, semâvâtta ki peygamberler ve bunların kozmik fiilleri arasında kurulabilir. Böylece Kudüs farklı tradisyonların manevî iktidar figürü olarak da ön plandadır.

Kâbe ise kübik formunun yanı sıra İbnü’l-Arabî tarafından aslında prizmal bir yapı olarak tanımlanmıştır. Bu form enbiyanın kalbinin prizmal yapısı ile eşleştirilmiştir. Buna göre Hacerü’l-Esved ilâhî hâtır, Rükni-i Yemânî melekî hâtır, Rükni-i Şâmî ise nefsi hâtır dır. Kübik forma tamamlanması için Rükni-i Irâkî, şeytanî hâtır ile ilişkili olarak yerleştirilmiştir. Gerçekte Kâbe’nin özünde şeytanî hâtır yoktur. Peygamberlerin de ancak ilâhî, melekî ve nefsi olmak üzere üç hâtırı vardır.¹⁸⁰ Kâbe’deki bu prizmal yapı, miracın prizmal yapısı ile tam bir uyum içindedir. Hacerü’l-Esved, Allah’ın sağ eli ve Rükni-i ilâhî olması itibarıyla ve Allah’ın evi niteliğiyle Kâbe, miracın rükünlerinde ulûhiyet noktasına taşınmaktadır. O Arş’tan da, Durâh’tan da ve diğer Beyt’lerden de üstündür.¹⁸¹ Burada Mes-cidü’l-Aksâ Rükni-i Şâmî/Şam tarafının rüknü olarak nefsi, insanî yönü ve ubûdiyeti temsil etmekte; Rükni-i Yemânî ise melekî yöne ve melekût âlemine tekabül etmektedir.

Sonuç

Tasavvuf düşüncesi kutsal coğrafya oluşumundan beslenerek, Makâm-ı Mahmûd, Nûr-ı Muhammedî, kutup ve pîrân kavramları doğrultusunda -kâinatın işleyişine dair mistik bir ontoloji- inşa etmektedir. Bu ontolojide Hz. Muhammed, İdris, İlyas, İsa, İbrahim,

¹⁷⁸ René Guénon, *Dante ve Orta Çağ’da Dinî Sembolizm*, çev.: İsmail Taşpınar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), s. 53.

¹⁷⁹ Guénon, *Dante ve Orta Çağ’da Dinî Sembolizm*, s. 69.

¹⁸⁰ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. 10, ss. 54-55.

¹⁸¹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, c. 10, ss. 301-302.

Mûsâ ve Harun Peygamberler ve Hızır temel manevî figürler olarak öne çıkmaktadır.

Mirâçta Hz. Muhammed, -Nûr-ı Muhammedî- veya -Hakikat-i Muhammediyye- imgesi bağlamında, semâdaki ikametgâhı Makâm-ı Mahmûd'a seyrüseferini gerçekleştirmekte ve bu sermedî yolculuğundaki yükseliş ve inişinde ulvî birtakım vasıtalarla yatay ve dikey bir rota izleyerek, kutsal çembere dâhil olmaktadır. Bu kutsal çemberin muhtelif yedi semâvî katmanında bulunan peygamberler, sadece manevî bir temsil olarak değil, kevnî birer varlık olarak kâinatın işleyiş mekanizmasının parçası hâlinde konumlandırılmışlardır. Böylece dünyanın çeşitli bölgelerinin (iklimlerinin) idaresi bir yönden mekânsal, diğer yönden -haftanın her gününün bunlardan birinin uhdesine bırakılması suretiyle- zamansal olarak ontolojik bir yapı oluşturulmaktadır.

Bu doğrultuda Kudüs, miracın tahakkuk ettiği bir yer olarak işlevini tamamlamış tarihsel bir yer olmanın ötesinde konumlandırılmaktadır. Bu itibarla Kudüs, kozmik bir dairenin göğe yükseliş rampası ve rızıkların dağıtılmasından başlayarak, felâket ve saadete kadar, ontolojik ve epistemolojik bir plazma evreninin temel bir bileşenidir. Öyle ki bu evrenin sevk ve idaresindeki aktâb ile gezegenler arasında kurulan ilişkide, Kâbe ve Beytülmakdis, arz ve semâ arasında manyetik çekimin temel noktalarıdır. Bu iki nokta tam bir arzî ve semâvî denklik (ekuasyon) sağlamaktadır. Dahası Kâbe ve Beytülmakdis üzerinden mistik bir küresel astronomi inşa edilerek, bu tasavvura göre bir nevi metafizik rakkas ve ilâhî gnomun gölgesi, seküler varlık dünyasına düşmektedir. Artık İdris, İlyas, İsa, Mûsâ, Harun ve İbrahim Peygamberler ve diğer semâvî niteliği ön plana çıkarılan unsurlar, ontolojik ve epistemolojik bir sistemin parçası olarak değerlendirilmektedir. Bu sistemde melek ve felek aynîleşmekte, gezegenler gökteki peygamberlerin hizmetkârları olarak Ekberî geleneğe ve Abdülkerîm el-Cilî'de belirgin şekilde görüldüğü gibi ontolojik ve kozmik olarak tasvir edilmektedir.

Böylece semâvî varlıklar, ilâhî bir medcezir hâlinde süflî varlık dünyasını şekillendirmekte, bütün mevcudat, Kur'ân'ın haber verdiği -retk ve fetk diyalektiği içinde-, Satürn (Zühal) ve Behemot (yehmût) yıldızlarının ayrışması şeklinde, -Kâbe'yi başlangıç noktası olarak-, kendi varlığını kevnî bir oluşuma borçlu olduğunu idrak etmektedir. Kâinat tam bir hazır oluş hâlinde tekrar bütünlüşme ve bilahare ayrışma (haşr ve neşr) için gözünü meâd noktası olan

Kudüs'e çevirmiş beklemektedir. Varlığın merkez noktası ve mebd-i olan Kâbe, Beytü'l-Ma'mûr ile eşleşmekte; altında cehennemin, üstünde cennetin varlığını ifşa eden Kudüs, dalları İlliyyûn'a ve Rüyetüllâh'ın tahakkuk edeceği Kesîb'e ulaşan, kökleri ise zakkum olarak cehennem ehline inen Sidre ile analogi oluşturarak, Kesîb'teki rü'yet ile Tuvâ ve Tûr'daki rüyet arasında görece bir bağ kurmaktadır.

Tasavvufun kendi retoriği içerisinde, nûn harfi, kâinat yuvarlağı olarak Mekke'de kürevî biçimde açıklanırken, Kudüs'te önce kürevî olarak, ama sonra Kur'ân'ın delaletiyle dümdüz ve pürüzsüz bir satha dönüşmekte, nebevî haber, mistik ve alegorik tevillere imkân verecek şekilde bu sathın, gümüş ve boz renkli bir toprak (fizik âlem) ve altın renkli bir asuman (metafizik âlem) olacağını kaydetmektedir. Zira beyaz, cismanî bir renktir. Işık (dav) ise ruhanîdir. Bu tasvir Kâbe'yi ontolojik bir başlangıç ve Beytülmakdis'i ontolojik bir dönüş ve dönüşüme irca ederek meâd adını verdiği bir dönüm noktası olarak resmetmektedir. Bu sefer Kudüs, fizik ve metafizik âlemler arasındaki iniş ve çıkışlarda semânın kapısı olmasını mana olarak tamamlayacak şekilde, insanlığın cennet ve cehenneme olan seyrüseferinde âhirete açılan kapı olarak eskatolojik bir figüre dönüşmektedir.

Meseleye Kâbe, Beytülmakdis ve Ev Ednâ çerçevesinde tesis edilmiş varlık prizması açısından bakıldığında lâ taayyün mertebesi olan Ev Ednâ noktası, hareketsiz-kuvve noktası olarak ilâhî makama işaret etmektedir. Ev Ednâ'dan Kâbe'ye doğru olan nüzûl kavsi, -yukarıdan aşağıya doğru bir hareket olarak- nebâtât hareketidir. Kâbe'den Beytülmakdis'e doğru olan hareket, hayvanâta dair hareketi ifade ettiğine göre insandaki en düşük mertebeye gönderme yapmaktadır. Halbuki Beytülmakdis'teki sahreden yedi kat semâyı aşarak Ev Ednâ'ya doğru aşağıdan yukarıya yükseliş hareketi (menkûs/uluv) ilâhî bir sıfattır. Kudüs bu yönüyle ubûdiyet ve Rubûbiyetin kesişme noktasıdır. Ne var ki insanın bu seyrüseferine başlayıp Rabbinde fenâ bulması için anâsır-ı erbaasından sıyrılarak kendindeki en yüksek vasıf olan cemâdât vasfını kazanması gerekir. Dolayısıyla Kudüs, mutlak şekilde ubûdiyetin farkına varmayı ve buna bağlı olarak -cemâdât olmanın bilgisi- ile yükseliş hâlindeki ilâhî ve metafizik harekete teslim olmayı temsil etmektedir.

Kaynakça

- Abdülkâdir b. Ahmed. *Târihu Beyti'l-Makdis*, Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü, Yz. A 7490, 1009.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, (Beirut, Mektebetü'l-İslâmiyye, ty).
- Ahmed Ferîd. *el-Bahru'r-râik fi'z-zühd ve'r-rekâik*, (Cidde, Mektebetü's-Sahâbe, 1411/1991).
- Akk, Hâlid Abdurrahmân. *Târihü'l-Kudsü'l-Arabî el-kadîm*, (Dimeşk, Müessesetü'n-Nûrî, 1986).
- Âlûsî, Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhü'l-me'ânî fi'l-Kur'ânî'l-azîm ve seb'i'l-mesânî*, (Beirut, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1994).
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr.: Sıtkı Cemîl Attâr, (Beirut, Dârü'l-Fikr, 1426/2005), c. 8.
- Baklî, Ebû Muhammed Sadrüddîn Ruzbihân b. Ebî Nasr. *Tefsîru arâ'isi'l-beyân fi hakâiki'l-Kur'ân*, (Beirut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2008).
- Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek*, (İstanbul, İz Yayınları, 2003).
- _____ ve Mert, Rabia. "Çatışan Kutsalların Ortasındaki Şehir: Kudüs", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 17/2, 2017.
- Bursevî, İsmâil Hakki. *Tefsîrû rûhi'l-beyân*, (Beirut, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty).
- Cîlî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *el-İsfâr an risâleti'l-envâr fi mâ yetecellâ li ehli'z-zikri mine'l-envâr*, tsh.: Âsım İbrâhîm el-Keyyâlî, (Beirut-Lübnan, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004).
- _____ *İnsân-ı kâmil*, çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul, İz Yayınları, 2015).
- Debbâğ, Mustafa Murâd. *Bilâdünâ Filistîn*, (Beirut, yy., 1965).
- Demirli, Ekrem. "Hâce Muhammed Lutfi'nin Divan'ında Miraç: Nüzul ve Yükseliş veya Mevlid ve Miraç", *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfi (Alvarlı Efe) Sempozyumu (25-26 Nisan 2013, Erzurum) Bildiriler*, c. 2, 2013, ss. 407-413.
- Dimeşkî, Muhammed Ârif Efendi. *Hüsnü'l-ibtihac bi'l-isrâ ve'l-mi'râc*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmalar Bölümü, OE_Arp_1104, Yer Numarası: 297,92, 1307.
- Eliade, Mircea. *Ebedî Dönüş Mitosu*, çev.: Ümit Altuğ, (İstanbul, İmge Yayınları, 1994).
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. "Mi'râcü's-Sâlikîn", *Mecmû'atü resâili İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire, Mektebetü't-Tevfikîyye, ty).
- _____ "Mişkâtü'l-Envâr", *Mecmû'atü resâili İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire, Mektebetü't-Tevfikîyye, ty).
- _____ "Minhâcü'l-Ârifîn", *Mecmû'atü resâili İmâm el-Gazzâlî*, thk.: İbrâhîm Emîn Muhammed, (Kahire, Mektebetü't-Tevfikîyye, ty).
- Guénon, René. *Âlemin Hükümdarı Dinlerde Merkez Sembolizmi*, çev.: İsmail Taşpınar, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2004).
- _____ *Büyük Üçlü*, çev.: Veysel Sezigen, (İstanbul, İz Yayınları, 2006).

- _____, *Dante ve Orta Çağ'da Dînî Sembolizm*, çev.: İsmail Taşpınar, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2014).
- _____, *İnisiyasyona Toplu Bakışlar II*, çev.: Mahmut Kanık, (Ankara, Hece Yayınları, 2003).
- _____, *Geleneksel Formlar ve Kozmik Devirler*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul, İnsan Yayınları, 1997).
- _____, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çev.: Fevzi Topaçoğlu, (İstanbul, İnsan Yayınları, 2001).
- Gündüz, Şinasi, Ünal, Yavuz ve Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslâm'da Miraç*, (Ankara, Vadi Yayınları, 1996).
- Gündüzöz, Soner. "Allah Resûlünün Dilinde Şehirler", *Hadislerle İslam*, (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013).
- Hamevî, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*, (Dimeşk, Vizâretü's-Sekâfe, 1982).
- Hanbelî, Mücîrüddîn. *el-Üsü'l-celîl bi târihi'l-Kuds ve'l-Halîl*, (Haleb, Mek-tebetü'l-Vataniyye, ty).
- Hasen Şerâb, Muhammed. *Beytülmakdis ve'l-Mescidü'l-Aksâ*, (Dimeşk, Dârü'l-Kalem, 1994).
- Heysemî, Nûreddin b. Alî b. Ebû Bekr. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (Beyrut, Dârü'l-Kitâb, 1986).
- Hittî, Philip. *Târîhu Sûriyâ ve Lübnân ve Filistîn*, çev.: Corc Haddâd ve Abdülmunim Râfîk, (Beyrut, yy., 1985).
- İbn Abbâs. *el-İsrâ ve'l-mi'râc*, İBB Atatürk Kitaplığı, OE_Arp_1061, 297.44, (Dimeşk, Meclisü'l-Maârif, 1213/1799).
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım. *Tehzîbü târihi Dimeşk el-kebîr*, thk.: Şeyh Abdülkâdir Bedrân, (Beyrut, Dârü'l-Mesîre, 1979).
- İbn Berrecân, Abdussamed b. Abdurrahmân. *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhü'l-efhâm İlâ tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve ta'arrufi'l-âyât ve'n-nebei'l-'azîm*, thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013).
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk.: Osman Yahyâ, (Ka-hire, el-Hey'etü'l-Misriyye, 1985).
- _____, *el-İsrâ ile'l-makâmi'l-esrâ ev kitâbü'l-mi'râc*, thk.: Suâd el-Hakîm, (Dendere, li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1988).
- _____, *Fusûsü'l-hikem*, nşr.: Ebü'l-Alâ Afîfî, (Beyrut, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ty).
- _____, *Kitâbü'l-isfâr an netâici'l-esfâr*, Haydarabad, Matbaatü Dâireti'l-Meârif el-Osmâniyye, 1367/1948.
- _____, *Şeceretü'l-kevn*, nşr.: Riyâd Abdullah, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985).
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân. *Fezâilü'l-Kuds*, thk.: Cebrâil Süley-man Cebbûr, (Beyrut, Menşûrâtü Dârü'l-Âfâk, 1980).
- İbnü'l-Cevzî, Abdurrahmân. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrut, el-Mek-tebetü'l-İslâmî, 2002).

- İbn Seyyidinnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed el-Ya'mûrî. *Uyûnü'l-eser fi fûnüni'l-megâzi ve's-şemâil ve's-siyer*, thk.: Muhammed el-İd, (Medine, Mektebetü Dâri't-Turâs, 1992).
- İznîkî, Ebû'l-Fazl Mûsâ b. Hüseyin. *Kitâbü'l-mi'râc*, Milli Kütüphane Yazmalar Bölümü, 06 Hk 1054, 1b-76b.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. *İstîlâhâtü's-sûfiyye*, thk.: Abdülâl Şâhîn, (Kahire, Dârü'l-Menâr, 1992).
- Khatip, Abdullah. "Kur'an'da Kudüs", çev.: Ramazan Işık, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1, 2004, ss. 109-144.
- Kılıç, Sadık. *İslam'da Sembolik Dil*, (İstanbul, İnsan Yayınları, 1995).
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, (Beyrut, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1965).
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Tefsîrü'l-Kuşeyrî: letâifü'l-işârât*, haz. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân, (Beyrut-Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971).
- _____, *Kitâbü'l-mi'râc*, thk.: Alî Hasen Abdülkâdir, (Paris, Dârü Babilyon, ty).
- Küçük, Abdurrahman. "Beytü'l-Ma'mûr", *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 1992), c. 6, ss.94-95.
- Makdisî, Şihâbüddîn Ebû Mahmûd b. Temîm. *Müsîrü'l-garâm ilâ ziyâreti'l-Kuds ve's-Şâm*, thk.: Ahmed el-Huteybî, (Beyrut, Dârü'l-Cil, ty).
- Makdisî, Ziyâüddîn. *Fezâilü Beyti'l-Makdis*, (Dımeşk, Dârü Dımeşk, 1985).
- Mert, Rabia. "Tarihsel, Mitolojik ve Dini Bağlamda Kutsal Bir Mekân Olarak Kudüs", Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2017.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Fezû'l-kadir şerhü'l-câmi'i's-sağir*, (Beyrut, Dârü'l-Mârifet, ty).
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev.: Nazife Şişman, (İstanbul, İnsan Yayınları, 1985).
- Necmeddîn-i Kübrâ, Ebû'l-Cennâb. *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye fi't-tefsîri'l-işârî es-sûfi*, thk.: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971).
- Nesefî, Azîzüddîn. *İnsân-ı Kâmil*, çev.: A. Avni Konuk, (İstanbul, Gelenek Yayınları, 2009).
- Neysâbü'rî, Nizâmüddîn el-Hasen. *Tefsîru garâibi'l-Kur'ân ve regâibi'l-Furkân*, nşr.: Zekeriya Umeyrat, (Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996).
- Nüreddinzâde Muslihuddîn Mustafâ b. Ahmed er-Rûmî. *Risâle fi'l-mi'râc*, Milli Kütüphane Yazma Eserler Bölümü, 03 Gedik 18418/3, 89^b-115^b.
- Paret, Rudî. *Kur'an Üzerine & İslam Sembolizmi*, çev.: Hüseyin Yaşar, (İstanbul, İz Yayıncılık, 2012).
- Râzî, Muhammed İbn Ebî Bekr. *Tefsîrü garîbi'l-Kur'âni'l-azîm*, thk.: Hüseyin Elmalı, (Ankara, TDV Yayınları, 1997).
- Rebî'î, Ebû Hasen. *Fezâilü's-Şâm ve Dımeşk*, thk.: Salâhü'l-Müncid, (Dımeşk, el-Mecma'u'l-İlmî el-Arabî, 1950).

- Schuon, Frithjof. *İslam'ın Metafizik Boyutları*, çev.: Mahmut Kanık, (İstanbul, İz Yayınları, 2010).
- Suyûtî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Minhâcî. *İthâfü'l-ahissâ bi fedâili'l-Mescidi'l-Aksâ*, thk.: Ahmed Ramadân Ahmed, (Kahire, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme, 1982).
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. "el-Lemehât", *el-Müellefâtü'l-felsefiyye ve's-sûfiyye el-elvâhu'l-'imâdiyye kelimetü't-tasavvuf, el-Lemahât*, nşr.: Necefkulî Habîbî (Beyrut-Bağdat, Menşûrâtü'l-Cemel, 2014).
- Şübeyr, Muhammed Osman. *Beytülmağdis ve mâ havlehû*, (Kuveyt, Mektebetü'l-Felâh, 1987).
- Uludağ, Süleyman. "Sidretü'l-müntehâ", *DİA*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2009), c. 37, ss. 152-153.
- Yusuf, Muhammed Hacı. *İbnü'l-Arabî Zaman ve Kozmoloji*, çev.: Kadir Filiz, (İstanbul, Nefes Yayınları, 2013).
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîrü'l-münîr fi'l-akâide ve's-şerî'a ve'l-menhec*, (Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1991).

