

## BAZI ORYANTALİSTLERİN BEYTÜLMAKDİS VE MESCİD-İ AKSÂ'YA DAİR HADİSLERİ ŞÂRİHLERDEN FARKLI YORUMLAMALARININ SEBEPLERİ

İbrahim KUTLUAY\*

**ÖZ:** Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ, ilahî dinler nezdinde müştereken mukaddes kabul edilen mekânların başında gelmektedir. Öyle ki Kur'ân'da Mescid-i Aksâ ve çevresinin bereketli kılındığı vurgulanmış ve Beytülmakdis ve havalesi, "arz-ı mukaddes" olarak nitelendirilmiştir. Kur'ân'ın yanı sıra hadislerde de bu mekânların fazileti beyan edilmiştir. Nitekim hadis kaynaklarında bu iki mukaddes mekâna dair rivayetler; Mescid-i Aksâ'nın yeryüzünde Kâbe'den sonra inşa edilen ikinci mescid olduğu, Beytülmakdis ve çevresinin peygamberlerin yaşadığı yerlerden olup onların hatıralarını taşıdığı, Mescid-i Aksâ'da kılınan namaza ve ifa edilen diğer ibadetlere, Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevî hariç, diğer mescidlere nispetle daha fazla ecir takdir edildiği, Mescid-i Aksâ'nın ibadet maksadıyla yolculuk yapılabilecek üç mescidden biri olduğu ve bu iki mekânın fethinin, imar ve ihyasının teşvik edildiği gibi ana başlıklar altında hülâsa edilebilir. Bununla birlikte Mescid-i Aksâ ve Beytülmakdis meselesiyle ilgili rivayetleri yorumlamada şârihlerle oryantalistler arasında derin yaklaşım farklılıkları dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı; aynı konudaki bir hadisi şârihlerin ve oryantalistlerin nasıl değerlendirdiğini, her iki kesimin görüşlerini hangi delil ve gerekçelere dayandırdığını ve aralarında görülen yaklaşım farklarının temel sebeplerinin neler olduğunu tespit edip değerlendirmektir. Metot olarak belli bir oryantalist ya da şârihten ziyade, konu ve ilgili rivayet esas alınacak, bu hususta görüş beyan eden şârihlerin yorumları ile oryantalistlerin kendi çalışmalarındaki farklı yaklaşım ve değerlendirmeleri tespit edilip birbirleriyle mukayese edilecek, görüşleri arasındaki farklılıklara ve bunların sebeplerine odaklanılacaktır.

**ANAHTAR KELİMELE:** Hadis, Şârih, Oryantalist, Beytülmakdis, Kudüs, Mescid-i Aksâ.



### **The Reasons for the Differences in Interpretations of Some Orientalists and Commentators on the Hadiths about Bayt al-Maqdis and al-Masjid al-Aqsa**

**ABSTRACT:** Bayt al-Maqdis and al-Masjid al-Aqsâ are among the most sacred places that are considered sacred by the divine religions. So much so that it is emphasised in the Qur'an that al-Aqsâ and its surroundings have been blessed, and Bayt al-Maqdis and its environs are described as the Holy Land "al-Ard al-Muqaddasah". In addition to the Qur'an, the virtue of these places has also been declared in the ahadith. Al-Masjid al-Aqsâ is mentioned as the second masjid built on earth after

\* Prof. Dr., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim, İzmir/Türkiye, i\_kutluay@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-3149-9556.

the Ka'bah, it is the place where the prophets lived, prayers and other worships performed in al-Masjid al-Aqsâ are rewarded more than those performed in other masjids except al-Masjid al-Harâm and al-Masjid al-Nabawî. In addition, al-Masjid al-Aqsâ is one of the three masjids that can be travelled to for the purpose of worship, and the liberation and reconstruction of these two places are encouraged. However, there are deep differences of approach between Muslim commentators and orientalists in interpreting the narrations on the issue of al-Aqsâ and Bayt al-Maqdis. Therefore, the aim of this study is to determine and evaluate how commentators and orientalists evaluate a hadith on the same subject, on what evidence and justifications both groups base their views, and what are the main reasons for the differences in their approaches. As a method, the subject and the relevant ahadith will be taken as the basis, rather than a particular orientalist or commentator, and the interpretations of the commentators and the different approaches and evaluations of the orientalists in their own works will be identified and compared with each other, focusing on the differences between their views and their reasons.

**KEYWORDS:** Hadith, Commentator, Orientalist, Bayt al-Maqdis, Jerusalem, al-Aqsâ.

## 1. GİRİŞ

Müfessir ve şârihlerin yanı sıra konu ile ilgilenen hemen her oryantalist, Mescid-i Aksâ meselesinin Hz. Muhammed'e (sav) gece yolculuğu yaptırıldığını ifade eden İsrâ sûresinin ilk âyeti bağlamında gündeme geldiğini vurgular. Müslüman tarihçi ve müfessirlere göre, hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce gerçekleşen ve mucizevî bir semavî yolculuk olan isrâ ve mi'rac, Kâbe'den başlamıştır. Allah Teâlâ; Resûlü'nü önce Beytûlmakdis'teki Mescid-i Aksâ'ya götürmüştür (isrâ). Orada Resûl-i Ekrem (sav) diğer peygamberlerin ruhlarına imam olup namaz kıldırmıştır (Müslim, "İmân", 259; İbn Hişâm, 1955/1355: 37-38). Allah Teâlâ, kulunu Beytûlmakdis'ten Cebrâil eşliğinde yedi kat semaya, nihayet Sidretü'l-müntehâ'ya ulaştırmış, yolculuğun bundan sonraki kısmına Resûlullah (sav) tek başına devam etmiş ve ona cennet ve cehennem göstermiştir. İsrâ ve mi'racın bir defa mı, yoksa birkaç kez mi gerçekleştiği, başlangıç noktası, tarihi, "sadece ruhen" mi yoksa "beden-ruh birlikte" mi olduğu gibi hususlarda ulemâ arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Asıl konumuz bu olmadığından bunlara işaret etmekle yetineceğiz.

Kısaca ifade etmek gerekirse çoğunluk, isrâ ve mi'racın bir mucize olabilmesi için ruh ve beden birlikte olması gerektiği kanaatindedir. Nitekim Taberî'nin (ö. 310/923) yorumuna göre mi'rac sadece ruhen olsaydı Kureyşliler ona karşı çıkmazlardı. Ayrıca Allah Teâlâ mezkûr âyette "abdihî/kulunu" buyurmuş, "ruhunu" tabirini kullanmamıştır. Abd denildiğinde beden ve ruhun birlikte olduğu anlaşılır (Taberî, 1420 /2000: 17/482; Schrieke-J. Horovitz, 1993: 7/98). Bunun yanı sıra âyetin Sûbhân kelimesi ile başlaması, hâdisenin mucizevî yönünü öne çıkarmaktadır. İsrâ sûresinin 60. âyetinde rüya, "gözle görmek" olarak yorumlanmış ve bunun imtihan vesilesi yapıldığının vurgulanması onun bedenen olduğuna delil sayılmıştır (Buhârî, "Menâkıbü'l-ensâr", 43; "Tefsîr", 17/9). Bununla birlikte bazıları mi'racın ruhen olduğunu, rüya kelimesinin buna delâlet ettiğini, yine rivayetlere dayanarak iddia etmişlerse de isabetli olan görüş beden-ruh birlikte olmasıdır (bk. Mohd Roslan, 2011: 69). Yukarıda hülâsa ettiğimiz

görüşlerden hangisi benimsenirse benimsensin mi'racın basit bir rüya olmadığı, ruhun maddî unsurlardan sıyrılarak melekût âlemine bir yolculuk gerçekleştirdiği tartışmasıdır (bk. Yavuz, 2020: 30/232-235).

Diğer bir ihtilaf noktası, aşağıda daha tafsilatlı olarak tartışılacağı üzere, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te mi yoksa semada mı olduğudur. Bazı Şîî kaynaklarda Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nispet edilen bir haberde onun semada olduğu ifade edilmiştir (Meclîsî, 1301-1315: 21/89-91). Keza Muhammed Hamîdullah (1908-2002) gibi çağdaş birkaç âlim onun semada olduğunu iddia etmiştir (Hamîdullah, 1966, 1/93). Bu görüşü savunanların delili, Filistin için er-Rûm 30/3'de "edne'l-arz" (en yakın yer) tabirinin kullanılmasıdır; hâlbuki İsrâ sûresinde söz konusu mescid için aksâ (en uzak) tabiri kullanılmıştır. Bununla beraber İslâm âlimlerinin kâhîr ekseriyeti; bir mâbedin adı olduğu gibi ilk kıbleye esas teşkil eden ve kuzeyi 321, güneyi 283, doğusu 474 ve batısı 490 m uzunlukta olan ve bazı noktalarda 30-40 m. yüksekliğe ulaşan surlarla çevrili bulunan (Bozkurt, 2004: 29/268) Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Aslında kiblenin, yön ve mescidin bulunduğu mekân olduğu dikkate alındığında Hz. Peygamber (sav) zamanında Mescid-i Aksâ'nın tam bir bina olarak mevcut olmaması problem teşkil etmemektedir.

Öte yandan Müslüman müfessir ve şârihlerin aksine bazı oryantalistler, sağlam bir delile dayanmadan Mescid-i Aksâ'nın semada olduğunu, Hz. Muhammed'in ve ilk Müslümanların Mescid-i Aksâ'ya değer atfetmediklerini, Kubbetü's-sahra'nın Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân (ö. 86/705) zamanında siyasî sebeplerle Kâbe'ye alternatif bir hac mahalli olarak inşa edildiğini, Mescid-i Aksâ'nın faziletine dair "üç mescid hadisi"nin yine siyasî sebeplerle ve Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) talebi üzerine İbn Şihâb ez-Zühri (ö. 124/742) tarafından uydurulduğunu iddia etmişlerdir (Kutluay, 2023). Nitekim Schrieke (1919: 1-30) ve Horovitz (1919: 159-183) mi'racın Mekke'den doğrudan semaya olduğunu iddia ederek Beytülmağdis'e dair bölümünü görmezden gelmişlerdir. Aşağıda önce Mescid-i Aksâ'nın yeri ile Beytülmağdis ve Mescid-i Aksâ'nın faziletine taalluk eden rivayetlerle ilgili şârih ve oryantalistlerin yorumları mukayeseli olarak incelenecektir.

## 2. MESCİD-İ AKSÂ'NIN YERİ

Çağdaş birkaç âlimin kabul görmeyen görüşü (Hamîdullah, 1990: 1/150-151; Ateş, 2003: 10/317-18, 12/270; Bayram, 2001: 46-47; Azimli, 2009, 43-589; Azimli, 2010: 161-172) istisna edilirse Sünnî ulemâ, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olduğunda ittifak hâlinindedir. Nitekim Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) bu hususta Müslüman ulemânın ittifakından söz etmiştir (Râzî, 1420: 20/292). Öyle ki hicretin on beşinci yılı gibi erken bir dönemde bu konuda icmâ oluşmuştur (Grabar, 1991: 6/707; Horovitz, 1926: 140). Taberî'ye göre Mescid-i Aksâ denmesi "aksâ" kelimesinin "uzak" anlamına gelmesi ve onun Mekke'ye uzak olması sebebiyledir (Taberî, 1420/2000: 15/5).

Bazı çağdaş araştırmacılar, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil Mekke'ye on mil mesafedeki Cîrâne bölgesinde yer alan mescid olduğunu ileri sürmüşlerse de Ehl-i sünnet âlimlerinin kahir ekseriyeti mi'râcın birinci aşaması olan *isrânın* Mekke'den Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksâ'ya gerçekleştiği görüşündedir. Bazı çağdaş Müslüman âlimler ise Resûlullah (sav) zamanında Kudüs'te Mescid-i Aksâ diye bilinen mâbedin mevcut olmadığını ya da onun harabe vaziyette bulunduğunu belirtmişlerdir (Johnson, 2001: 125; Kaplony, 2009: 60). Öyle ki Hz. Ömer (ö. 23/644) zamanında (634-644) Beytülmakdis'in fethedilmesiyle birlikte mâbedin yerindeki molozların temizlenip orada küçük bir mescid inşa edildiğini, mevcut mescidin (Kible mescidi) ise Emevîler döneminde (661-750) yapıldığını, zaman içinde yapıda bazı değişiklikler olduğunu, dolayısıyla İsrâ sûresinde sözü edilen mescidin Kudüs'teki Mescid-i Aksâ olamayacağını ileri sürmüşlerdir (Hamîdullah, 1990: 1/150-151; Johnson, 2001: 125; Ateş, 2003: 10/317-18, 12/270; Bayram, 2001: 46-47; Azimli, 2009: 43-589; Azimli, 2010: 161-172). Buhârî'de geçen “Kureyş *isrâ* hususunda beni yalanlayınca Kâbe'deki Hıcr üzerinde ayakta durdum, Allah Teâlâ, Beyt-i Makdis'i gözümün önüne getirdi. Onun özelliklerini soran müşriklere, Beyt-i Makdis'e bakarak haber vermeye başladım” (Buhârî, “Tefsîr”, 17/178; Müslim, “İmân”, 75; Tirmizî, “Tefsîr”, 18) şeklindeki rivayet, *isrâ* ve mi'râc hâdisesi sırasında Mescid-i Aksâ'nın en azından bazı giriş kapılarının (bk. al-Ratrou, 2004: 260-263) duvar ya da pencerelerinin mevcut olduğunu düşündürmektedir.

Şîi âlimlerin çoğunluğunun görüşü ise Mescid-i Aksâ'nın semada olduğu yönündedir (Ayyâşî. 1411/1991: 2/302; Kummî, 1432/2011: 1/79; Rubin, 2008: 147). Bu görüş, Ca'fer es-Sâdik'ın (ö. 148/765) en faziletli mescidin, 'Mescid-i Harâm ile Mescid-i Nebevî' olduğunu, Mescid-i Aksâ'nın Hz. Peygamber'in gece vakti yükseltildiği semada yer aldığını, onun Kudüs'teki Beytül-Makdis olduğunu savunanların bu görüşlerinin isabetli olmadığını ve Kûfe mescidinin ondan faziletli olduğunu ifade etmesine dayandırılmaktadır (Meclisî, 1301-1315: 21/89-91; Livne-Kafri, 2001: 115; Rubin, 2008: 161). Şîa'nın bu görüşünün temelinde mi'râcın Mekke'den doğrudan semaya gerçekleştiği düşüncesi yer almaktadır.

Öte yandan Theodor Nöldeke (1836-1930), Josef Horovitz (1874-1931) ve Uri Rubin (1944-2021) gibi bazı oryantalistler, İsrâ sûresinde bahsedilen gece yolculuğu ile *apokaliptik* literatürdeki benzer figürler arasında bağlantı kurarlar. Öyle ki onlara göre *Enoch* kitabında dünyanın merkezinde yer alan mübarek beldeye (Kudüs) yolculuktan bahsedilmiştir. *Eski Ahid*'de de Hz. Mûsâ'nın İsrâil oğullarını Kudüs'e götürdüğü ifade edilir (1 Enoch 26/1). Nöldeke'ye göre İsrâ sûresinin ilk âyeti, Ezekeil'in (Zülkifl) Bâbil'e olan gece yolculuğunu (Ezekeil 8/3) yansıtmaktadır. Ezekeil, eline saçından bir tutam almış ve rüzgâr Ezekeil'i yer ile gök arasında yapılan bir yolculukla Kudüs'ün kapılarından birine götürmüştür. Ezekeil burada İsrail'in Tanrısı'nın lütuflarını nâil olmuştur (Rubin, 2008: 152; Nöldeke, 1970: 1/134; Horovitz, 1919: 162).

İskoç tarihçi Thomas Carlyle'nin (ö. 1795-1881) belirttiğine göre, âyetlerde açıkça ifade edildiğinden, oryantalistler arasında Kâbe'nin Mekke'de olduğunda ihtilaf olmasa da Mescid-i Aksâ'nın yeri hususu tartışmalıdır. *El-Mescidü'l-aksâ*

terkibindeki *aksâ* sıfatının Mekke yakınlarındaki Cîrâne bölgesinde bulunan mescid için kullanıldığı ileri sürülmektedir. Bu hususta temel aldıkları delil, Kur'ân'da “aksâ” kelimesinin daima yeryüzündeki bir yeri tanımlamak üzere kullanılmış olmasıdır. Kasas (28/20) ve Yâ-sîn sûrelerinde (36/20) geçen “aksâ'l-medîne” tabiri “şehrin öbür ucundan” anlamına gelmektedir. Enfâl sûresinde (8/42) *udveti'd-dünyâ* ve *udveti-l-kusvâ* şeklinde “en uzak kenarında” anlamında bir tabir kullanılmaktadır. İslâm tarihi kaynaklarında *el-Meş'ari'l-aksâ* tabiri ile en uzak ibadet mahalli olan Arafat bölgesi kastedilmektedir (İbn Kesîr, 1408/1988: 3/71).

Alman müsteşrik Josef Horovitz (1874-1931), Yahudi kültüründe *Semâvî Kudüs* ve *Semâvî Mâbed* inancının mevcut olduğunu, Müslümanların ise dünyevî bir mescid isteği ile Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki mabet olduğu inancını geliştirdiklerini iddia eder. Goitein, onun bu görüşünü benimsemiş görünmektedir (Goitein, 1966: 31; Hasson, 1996: 357). Horovitz, Kudüs'ün Hz. Muhammed zamanındaki Müslümanlar arasında zaten özel bir konuma sahip olduğu varsayımında yanlış bir şey olmadığını, bununla birlikte Kur'ân'daki Mescid-i Aksâ ile Kudüs arasındaki ilişkinin en erken Hz. Ömer zamanına dayandırılabilirliğini iddia ederek (Horovitz, 1918: 167; Wansbrough, 1977: 69) Mescid-i Aksâ'ya Hz. Peygamber zamanında ehemmiyet atfedilmediğini ima eder.

Mescid-i Aksâ'nın semada olduğunu ilk iddia edenler arasında Hollandalı Bertram Schrieke (1890-1945) de bulunmaktadır. O, Goldziher gibi, Kudüs'ün Hz. Muhammed'in mi'rac duraklarından olduğuna dair rivayetlerin Emevîler döneminde (661-750), dolayısıyla geç bir tarihte uydurulduğunu savunur (Rubin, 2008: 148. Schrieke, 1916: 1-30). Schrieke, *isrâ* kavramının hem *gece yolculuğu* hem de *mi'rac* için kullanıldığını, erken dönemde nakledilen hadislerin Kudüs'e değil göklere yapılan yolculuğa delâlet ettiğini ileri sürer (Schrieke, 1916: 14; Rubin, 2008: 149-150). Yahudi asıllı oryantalist Uri Rubin (1944-2021), çağdaş âlimlerin İsrâ sûresinde bahsedilen Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olduğunu kabulde gönülsüz olduklarını vurgular. Onların çoğu, İsrâ sûresinde zikredilen mescidin “semâvî mukaddes bir mekân”dan kinâyeye olduğunu, dolayısıyla Kudüs'teki mescid ile bir alâkasının olması gerekmediğini iddia eder. Uri Rubin, Mescid-i Aksâ'nın, Kudüs'te yer almayabileceğini, onun günümüze kadar, daha ziyade “semâvî mukaddes bir mekân” olarak geldiğini belirttiğinden sonra, *The Encyclopaedia of the Qur'an*'da bazı makale sahiplerinin Kur'ân'a ve erken dönem hadislerle dayanarak Kudüs'ün İslâmî bir kudsiyetinin olmadığını iddia ettiklerini, çağdaş âlimlerden bir azınlığın ise onun Kudüs'te olduğunu savunduklarını kaydeder (Rubin, 2008: 149). Rubin'e göre yukarıda görüşlerini zikrettiğimiz Schrieke'nin dile getirdiği Kudüs'ün Hz. Muhammed'in mi'rac duraklarından olduğuna dair rivayetlerin geç bir tarih olan Emevîler döneminde uydurulduğuna dair tez, çeşitli hadisler sistematik bir şekilde incelenerek tekrar gündeme getirilmiştir (Rubin, 2008: 149; ayrıca bk. Busse, 1991: 1-40; Hasson, 1996: 349-358).

Yahudi asıllı müsteşrik Shelomo Dov Goitein (1900-1985) de Hz. Peygamber zamanında Arz-ı Mukaddes'te “edna'l-arz/en yakın” (er-Rûm 30/2) ve “aksâ/en uzak” (el-İsrâ 17/1) diye tabir edilen bir mescid olmadığını belirtir. Goitein'in bu

görüşünün kaynağı; İslâm âlimlerinin İsrâ sûresinin birinci âyetini semaya gerçekleştirilen gece yolculuğu ile (mi'rac) irtibatlandırmaları sonucu Mescid-i Aksâ meselesinin gündeme geldiğini ileri süren A. Bevan, Schrieke ve Horovitz gibi oryantalistlerdir. Goitein'in iddiasına bakılırsa Hz. Peygamber mâbedin yeri ya da coğrafi konumu ile ilgilenmez. Ona göre İsrâ sûresinin birinci âyeti hadislerle birlikte mütalaa edilerek Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olduğu sonucu çıkarılmaktadır (Goitein, "al-Kuds", 1986: 5/323). Goitein'e göre kible konusunda Kudüs ismi açıkça ifade edilmemişse de İslâmî gelenekte Kudüs'ün (Mescid-i Aksâ) ilk kible olduğu bir hakikattir; zira Hz. Peygamber'in kalbinin mutmain ve razı olacağı yeni kible, doğduğu yer olan Mekke'deki Kâbe idi. Ona göre ilk kiblenin Kudüs olarak belirlenmesi Yahudilerin kalbini kazanmak amacına matuf olabilir. Mescid-i Aksâ'dan sonra Kâbe'nin yeni kible olması ise Yahudilerden ayrılmayı ifade etmektedir (Goitein, 2010: 6/324).

Sonuç olarak mezkûr oryantalistlere göre İsrâ sûresinin ilk âyetinde geçen Mescid-i Aksâ'nın yeryüzünde olduğuna delâlet eden hiçbir âyet bulunmamaktadır. Aksâ daha ziyade, bu şekilde açıklanan yer, yolun en uzak ucunda yer alan ve gece yolculuğunun karasal rotasıdır. Yukarıda gerekçeleriyle birlikte açıkladığımız üzere oryantalistlerin bu iki mekânın İslâm açısından tarihî bir geçmişi ve değeri olmadığı, bu rivayetlerin sonradan ihdas edildiği şeklindeki yorumları isabetli olmayıp bunların aşağıda müstakil bir başlık altında inceleyeceğimiz bazı siyasî ve dinî sebeplere dayandığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber zamanında Kudüs ve kısmen tahrip edilmiş vaziyette olsa da yeri itibarıyla ilk kible olan Mescid-i Aksâ biliniyor ve mukaddes mekân olarak değerlendiriyordu. Kudüs diye bilinen yere İslâmî literatürde Mescid-i Aksâ da denmektedir. Öyle ki Alman oryantalist Von Heribert Busse, İsrâ ve mi'racın aynı şey olduğunu ileri sürerek hata etmişse de İsrâ sûresinin ilk âyetinde geçen Mescid-i Aksâ isminin Kudüs'e işaret ettiğini belirterek bir hakikati ifade etmiştir (Busse, 1991: 37-40).

### 3. EL-BEYTÜLMAKDİS/EL-MESCİDÜ'L-AKSÂ'NIN TARİHİ GEÇMİŞİ VE FAZİLETİ

Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ'nın faziletini ifade eden rivayetler, aşağıda müstakil başlıklar altında zikredilecek, bunun için önce şârihlerin bunları nasıl yorumladıkları üzerinde durulacak, ardından oryantalistlerin bu konudaki iddiaları değerlendirilecektir.

#### 3.1 Mescid-i Aksâ'nın Kâbe'den Sonra İnşa Edilen İkinci Mescid Olması

*Sahîhayn*'da nakledildiğine göre Ebû Zerr (ö. 32/653) Resûlullah'a (sav) yeryüzünde Allah'a ibadet için bina edilen ilk mescidin hangisi olduğunu sormuş, Allah Resûlü "Mescid-i Harâm" buyurmuştur. "Sonra hangisi" dediğinde ise "Mescid-i Aksâ" cevabını almıştır. Ebû Zerr, yapımları açısından aralarında kaç yıl olduğunu sorduğunda ise Resûlullah "kırk yıl" buyurmuştur. Allah Resûlü "Namaz vakti girdiğinde hangisinde olursan ol namazını kıl, ecir ondadır" diye eklemiştir (Buhârî, "Enbiyâ", 11; Müslim, "Mesâcid", 1). Şârihler iki mescidin inşası arasındaki "kırk yıl" ifadesini tarihen problemlili bularak bu müşkili halletmek istemişlerdir; zira

Hız. Âdem'le Dâvûd arasında ya da İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 567/1201) dediği gibi Kâbe'yi bina eden Hız. İbrahim ile Mescid-i Aksâ'yı bina eden Hız. Süleyman arasında bin yıldan fazla zaman bulunmaktadır. Dolayısıyla bu hususta her ikisini Hız. Âdem'in bina ettiği, bunların arasında kırk yıl bulunduğu ya da bu rakamla ilk yapıldıkları zamanın değil Kurtubî'nin (ö. 671/1273) ifade ettiği üzere (Kurtubî, 1964/1384: 14/281) harap olmalarından sonra farklı peygamberler tarafından tekrar tamir ya da inşa edilmelerinin kastedildiği (İbn Hacer, 1379: 6/408-9; Aynî, 15/262), her ikisini meleklerin inşa ettiği ve mezkûr rakamın onların inşası arasında zaman dilimine işaret ettiği gibi farklı görüşler ileri sürülmüştür (Aynî, 7/253).

Yahudi inancına göre ise mâbed (Mescid-i Aksâ'nın bulunduğu yer), dünya yaratılmadan önce mevcut olup semada yer almaktadır. Rab Yahve, dünyayı onun gölgesinin düştüğü yerden yaratmaya başlamış, ardından o noktada Hız. Âdem'i yaratmıştır (Öğüt, 1997: 16/127; Harman, 2002: 26/326). İslâm kültüründe ise Kâbe'nin inşasını meleklerle, Hız. Âdem'e ya da oğullarına dayandıran rivayetler mevcuttur (Taberî, 1387: 1/23; İbn Kesîr, 1408/1988: 1/190; Kutluay, 2009: 173). Bu sebeple *kırk yıl* ifadesi erken dönemdeki inşaata işaret edebilir (Kutluay, 2009: 173).

Müsteşrik Sam Shamon; Kudüs'teki mâbedin Babil kralı Nebukadnezzar tarafından m.ö. 587'de yıkıldığını, Roma generali Titus ve askerlerinin ikinci mâbedi m.s. 70'de ikinci kez tahrip ettiğini, dolayısıyla mi'rac hâdisesinden beş asır önce mâbedin mevcut olmadığını, ancak Emevî halifesi Abdümelik zamanında Hız. Peygamber'in vefatından 60 yıl sonra mescidin inşa edildiğini ve bu durumda burada namaz kılınmasının mümkün olmadığını ileri sürmüştür (Mohd Roslan, 2011: 62). Hülâsa Mescid-i Aksâ'nın Hız. Peygamber zamanında bilinmediği için faziletinden bahsedilmediğini, yıkıntı hâlinde bulunduğunu, ancak Hız. Ömer'in (ö. 23/644) halifeliği zamanında (634-644) Kudüs'ün fethedilmesini müteakip mâbedin yerindeki molozların temizlenip orada mütevazı bir mescid inşa edildiğini, mevcut mescidin ise Emevîler döneminde (661-750) yapıldığını ve zaman içinde yapıda bazı değişiklikler olduğunu gerekçe göstererek İsrâ sûresinde sözü edilen mescidin Kudüs'teki Mescid-i Aksâ (Ateş, 2003: 10/317-18, 13/270; Bayram, 2001: 46-47; Azimli, 2010: 161-172; Azimli, 2009: 43-58. Altun, 2017: 5) olmayacağını ileri süren oryantalistlerin görüşlerinin ilmî bir temeli bulunmamaktadır. Her şeyden evvel Mescid-i Aksâ bir mâbedin adı olduğu gibi ilk kibleye esas teşkil eden, Kudüs'teki dört bin metrekarelik (Harem-i şerîf) mekân ve cihetin adıdır. Harab vaziyette de olsa mâbedin yeri bellidir ve orada namaz kılmak mümkün olabilir.

### 3.2 Peygamberlerin Yaşadığı Mukaddes Mekânlar Olması

Beytülmağdis ve çevresinin mukaddes mekânlar olması, ilahî vahye mazhar olan peygamberlerin buralarda yaşaması, Allah'tan aldıkları vahyi bu mekânlarda tebliğ ve tatbik etmeleri, bu sayede bu bölgelerde yaşayan insanların peygamberlerin tebliği sayesinde şirk ve diğer büyük günahlar gibi manevî kirlerden arınmaları sebebiyledir. Zira peygamberlerin gönderiliş amaçlarından en önemlisi insanları hidayete davet ve tezkiye etmektir (el-Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/164). İsrâil oğullarına gönderilen Hız. Mûsâ, Hârûn, Dâvûd, Süleyman gibi peygamberler bu

bölgede yaşamışlardır. Hz. Peygamber de *isrâ* vesilesiyle Beytülmakdis'e götürülmüştür.

Müfessir ve şârihler, Hz. Peygamber'e Mekke'den Beytülmakdis'e gece yolculuğu yaptırıldığı, *isrâ* ile ifade edilenin bu olduğu hususunda ittifak hâlinedirler. Nitekim mi'racın ilk safhası olan *isrâya* tealluk eden rivayetlerde, Resûl-i Ekrem'in (sav), Mescid-i Aksâ'da Hz. İbrahim, Mûsâ ve İsrâ gibi peygamberlerle görüştüğü, ayrıca bütün peygamberlere imam olup namaz kıldırıldığı, kendisine kuzey ve güney taraftan biri bal diğeri süt dolu iki kadeh getirildiği, onun sütü seçmesi üzerine Cebrail'in "Sütü tercih ederek fıtratı seçtin" dediği nakledilir (İbn Hişâm, 1955/1355: 1/397; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/167).

İslâm'ın yanı sıra bütün ilahî dinler nezdinde Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ'nın mukaddes olduğu tartışmasız olup bazı oryantalistler de bunu ifade etmişlerdir. Nitekim Alman oryantalist Julius Wellhausen (1844-1918) bu gerçeği "Kudüs sadece Yahudi ve Hıristiyanların değil, en eski devrinde bütün Müslümanların en mukaddes yeri idi" diyerek vurgulamıştır (Bk. Wellhausen, 1963: 101; Altun, 2017: 55). Goitein ise Hz. Peygamber zamanında Kudüs'te bir bina olarak mâbedin bulunmadığını, Mukaddes toprakları, Kur'ân'ın *aksâ* (en uzak) değil, *edna'l-arz* (en yakın arz) diye andığını, dolayısıyla İsrâ sûresinin ilk âyetinde dünyevî bir mescidden değil semâvî bir yolculuktan bahsedildiğini, ayrıca Hz. Muhammed'in ne mâbedin tam yeri ile ne de coğrafi bilginin mevcudiyeti ile ilgilendiğini iddia etmiştir (Goitein, "al-Kuds", 1986: 5/323; Hasson, 1996: 356). Dahası Goitein, Hz. Osman zamanında (644-656) Kur'ân çoğaltılırken İsrâ sûresinin ilk iki âyetinin bu sûreye aslında olmadığı hâlde sonradan eklendiğini ileri sürmüştür (Hasson, 1996: 352-357; Mohd Nor, 2011: 64). Daniel Pipes de Kudüs'ün bir ibadet yeri olmadığını, dua ve namazlarda adının anılmadığını, Hz. Muhammed zamanında bilinmediğini, ayrıca İslâm hâkimiyetinde bir kültür ve ilim şehri olarak tanınmadığını iddia etmiştir (Pipes, 2011: 49-66).

Çağdaş Yahudi araştırmacılarından İzhak Hasson, ilk kible olan Mescid-i Aksâ'nın içinde yer aldığı Kudüs isminin Kur'ân'da yer almadığına, Kur'ân'da Mekke haram/dokunulmaz/saygın kabul edilirken Medine'nin hadislerle haram kılındığına, Kudüs hakkında ise böyle bir durum söz konusu olmadığına dikkat çeker (Hasson, 1996: 352). Kudüs'ün faziletinin diğer beldelere nispetle geç döneme ait olduğunu iddia eden Hasson; Bağdat, Vâsit, Merv, Hıms, Kazvin, Şam, Mısır ve Endülüs gibi şehir ve bölgelerin faziletine dair erken dönemde eserler telif edilmesine karşılık, Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) ifadesine göre (Kâtip Çelebi, 1941: 1/300; 2/1240), Beytülmakdis hakkında erken dönemde ancak Ebû Hüzeyfe İshak b. Bişr el-Kuraşî'nin (ö. 206/821) *Fütûhu Beyti'l-Makdis'i*, Mûsâ b. Sehl er-Remlî'nin (ö. 261/875) *Kitâbü men nezele Filistin mine's-sahâbe* adlı eseri telif ettiğini belirtir (Hasson, 1996: 349). E. Sivan da Beytülmakdis hakkındaki kitapların orada yaşayan âlimler tarafından 5./11. yüzyılda yazıldığını vurgulamıştır (Sivan, 1971: 265). Esasen bunlar, geç dönem eserleri olmadığı gibi diğer beldelere nispetle hakkında daha erken tarihte müstakil kitap telif edilmemesi, Beytülmakdis'in faziletli olmayacağını göstermez.



### 3.3 Mescid-i Aksâ'nın İbadet İçin Yolculuk Yapılabilecek Üç Mescidden Biri Olması

Hadislerde ibadet maksadıyla sadece üç mescide yolculuk yapılabileceğine dair “İbadet maksadıyla sadece üç mescide yolculuğa çıkabilirsin: Mescid-i Haram (Mekke), Benim Mescidim (Medine) ve Mescid-i Aksâ (Beytülmakdis)” (Buhârî, “Fadlu’s-Salât”, 1. Müslim, “Hac”, 511-513) buyurulmuştur. Bu rivayet; İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), İbn Mâce (ö. 273/887), Tirmizî (ö. 279/892), Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Nesâî (ö. 303/915), Ebû Ya’la (ö. 307/919), İbn Hibbân (ö. 354/965) gibi muhaddis ve musannifler tarafından da tahrir edilmiştir. Hicrî ikinci asrın ilk yarısında görülmeye başlayan fezâil kitaplarında Beytülmakdis’e dair rivayetler yer almaktadır. Makdisî (ö. 643/1245) ise *Fezâilü Beyti’l-makdis* isimli eserinde müstakil olarak bu husustaki rivayetleri derlemiştir (Makdisî, 1984/1405: 34-44).

“Üç mescid hadisi”nin nafiye namazlarla ilgili olduğu iddia edilmişse de Tahâvî (ö. 321/933) söz konusu fazileti, farz namazlara tahsis etmiştir (İbn Hacer, 1379: 3/63). İmam Buhârî’nin rivayet ettiği hadis (لَا تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ) şeklinde meçhul sigasıyla ve istisna ile daha belîğ olarak nakledilmiştir. Ancak Müslim’deki rivayet (تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ) şeklindedir. Taberî, meçhul olarak ve istisna ile ifade edilmesinin daha belîğ olduğunu belirtmiştir (Aynî, 7/252). Buradaki istisna *istisnâ-i müferrağ*dır. Yani müstesnâ, *müstesnâ minh* türünden ise istisna, muttasıldır. Cümle içinde *müstesnâ minh* geçmiyorsa böyle bir istisnâ *müferrağ istisnâ* türünden olup bu durumda mezkûr hadisin anlamı “Diğer yerlere bu amaçla seyahat edilmez” demektir (İbn Hacer, 1379: 3/63). Tayâlisî’nin (ö. 204/819) Atâ b. Ebî Rebîh’dan (ö. 114/732) naklettiği rivayette, buradaki mescidden maksat, sadece Kâbe’nin kendisi mi yoksa Mescid-i Harâm mı olduğu sorusuna “haremiyle birlikte mescid” cevabı verilmiştir; zira onun tamamı mesciddir (İbn Hacer, 1379: 63).

Mescid-i Aksâ denmesi ise Medine’ye uzak olmasındandır; Nitekim Zemahşerî’nin (ö.538/1144) ifade ettiğine göre, o tarihte Mescid-i Aksâ’dan ötede mescid bulunmamaktaydı. (Zemahşerî, 1407: 2/648). (Manevî) pisliklerden uzak olması sebebiyle bu adın verildiği de belirtilmiştir (İbn Hacer, 1379: 63). Ne tür binekle gidildiğinin ise önemi bulunmamaktadır (İbn Hacer, 1379: 63; Aynî, (t.y.): 7/252). Öte yandan İmam Mâlik’in naklettiği rivayete göre Ebû Hüreyre, Tur dağına dinî bir ziyaret maksadıyla yaptığı seyahatte Ka’b b. Ahbâr’la (ö. 32/652-53 [?]) karşılaşmıştır. Dönüşte sahâbî Basra b. Ebî Basra el-Kilâbî, Ebû Hüreyre’yi tenkit etmiş ve “Senin yerine olsaydım Tûr’a dinî bir maksatla ziyarette bulunmazdım; zira Allah Resûlü, ibadet maksadıyla sadece şu üç mescidin ziyaret edilebileceğini ifade etti” (Mâlik, *Muvatta’*, “Cumua”, 59; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 39/267) deyip mezkûr üç mescid hadisini nakletmiştir. Arapların kullanımında herhangi bir dağa Tûr denirse de bu rivayette kastedilen Tûr, Allah Teâlâ’nın Hz. Mûsâ’ ile konuştuğu dağdır. Ebû Hüreyre’nin maksadı, Allah’a mânen yakınlık elde etme (tekarrub) ve ibadettir (Bâcî, t.s.: 1/201).

Oryantalistlerin bu husustaki iddialarına gelince, Goldziher’e (1850–1921) göre “üç mescid hadisi” Hz. Peygamber zamanında bilinmiyordu; o, Emevî halifesi

Abdülmelik b. Mervân'ın teşviki ile İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) tarafından uydurulup tedavüle sokulmuştur (Goldziher, 1973: 44-45). Ona göre sahâbîler bile menfaat için hadis uydurup Hz. Peygamber'e atfedebiliyorlardı (bk. Goldziher, 1973: 23). Goldziher; Emevîleri ve Zührî'yi suçlama hususunda "Emevîler kendilerinin lehine olan hadisleri dolaşıma sokmayı nasıl da kendilerine iş edindiler ve Zührî gibi dindar bir râvi ve âlim, onların bu arzularına araç olmaya nasıl râzı olabildi?" diye sormaktadır (Goldziher, 1973: 46). Ayrıca o, Zührî'nin siyâsîlerin emellerine alet olabilecek karakterine delil olarak kendisinden yaşça büyük olan Amr b. Dinar'ın (ö. 126/744 [?]) Zührî hakkındaki "Onun kadar hadis metinlerini düzenlemenin, dinar ve dirhemlere ulaşmanın kolay olduğu birini görmedim; onun nezdinde dinar ve dirhemler hayvan tersi kadar değersizdi" (Tirmizî, "Cumua", 24) sözünü iktibas etmektedir (Goldziher, 1973: 46-47). Hâlbuki Goldziher'in iktibas ettiği bu rivayetten Zührî'nin hadis uydurduğu sonucu çıkarılamaz. Amr b. Dinar, bu ifadesiyle aslında Zührî nezdinde paranın değersizliğini vurgulamaktadır. Ne var ki Goldziher, "Zührî, çok fazla maddî imkâna sahipti" diyerek onun bu zenginliği Emevîler sayesinde elde ettiğini ima etmektedir. Amr b. Dinar'ın sözünden Goldziher'in anladığı anlamı çıkarmak, ancak metni zorlamakla mümkün olur. G. E. von Grunebaum (1909-1972) da üç meşicid hadisini ilahiyatçıların (fazilet yönünden üç meşicidi öne çıkararak) küçük mâbetlerde ibadet edilmesine karşı uzun zamandan beri terk ettikleri daha önceki bir savaş olarak nitelemiştir (bk. Kister, 1969: 176).

Hülâsa Zührî'nin Kur'ân ve Sünnet'e dair geniş ilmi, hıfzı, itkanı ve sika bir râvi olduğu hususunda hadis münekkitleri ittifak etmişlerdir. O, menfaati için hadis uydursaydı, râvilerin en küçük kusurlarını bile tespit eden münekkitler bunu haber verirlerdi. Daha önemlisi bu hadisi hocası Saîd b. el-Müseyyeb kanalıyla Ebû Hüreyre'den rivayette (Buhârî, "Fazlü's-salât", 20) Zührî yalnız değildir. Onu Selmân el-Eğâr aynı şekilde Ebû Hüreyre'den (Müslim, "Hac", 513) ve Kaza'a ise Ebû Sa'îd el-Hudrî ve Abdullah b. Amr'dan merfû hadis olarak nakletmiştir (Buhârî, "Fazlü's-salât", 20; "Savm", 30; "Cezâü's-sayd, 28; Müslim, "Hac", 415; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 196).

### 3.4 Mescid-i Aksâ'da Kılınan Namazın ve Diğer İbadetlerin Daha Faziletli Olması

Üç meşicidde kılınan namaza ne kadar sevabın takdir edildiğine dair hadis kaynaklarında farklı ifadeler yer almaktadır. Meselâ Hz. Âişe (ö. 58/678), Allah Resûlü'nün (sav) "Mescid-i Nebevî'de kılınan bir namaz Mescid-i Haram ve Mescid-i Aksâ hariç diğer meşicidlerde kılınan bin namazdan daha hayırlıdır (bin katı daha fazla ecir kazandırır)" buyurduğunu nakletmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/166). Bazı rivayetlerde ise Mescid-i Haram'da kılınan bir namazın, diğer meşicidlerde kılınandan "elli bin kat" daha fazla olduğu (İbn Mâce, "İkâme", 198; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 8/7), "Mescid-i Nebevî'de kılınan namazın -Mescid-i Harâm hariç- diğer meşicidlerde kılınan "bin namazdan" daha faziletli olduğu (Buhârî, "Fazlü's-Salât", 1; Müslim, "Hac", 505, 507, 508, 510), Beytülmakdis'te/ Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın ise Mescid-i Harâm, Mescid-i Nebevî haricindeki meşicidlerde kılınan "bin namaz"a (İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 196; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6/363), "beş yüz namaz"a (Tahâvî, 1494 1415: 2/69), "iki yüz elli

namaz”a denk olduğu (Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/509) ifade edilmektedir. Keza herhangi bir (az cemaatli) camide cemaatle birlikte eda edilen namaza yirmi beş, insanların yoğun olarak toplandığı bir mescidde kılınan namaza yüz elli; Mescid-i Aksâ’da ve Mescid-i Nebevî’de kılınan namaza elli bin; Mescid-i Harâm’da kılınan namaza ise yüz bin namaz kılmış gibi ecir verilir (İbn Mâce, “İkâme”, 198).

Hasson, ashâb ve tâbiînin Mescid-i Aksâ ve Kudüs’ü faziletli olarak değerlendirmediklerini ispat edebilmek için üç rivayet zikretmiştir: Bunlardan ilkinde İbn Cüreyc (ö. 150/767), Atâ’nın (ö. 114/732) “Kişi iki mescidi ziyaret etmelidir: Bunlar Mekke mescidi (Mescid-i Harâm) ve Medine mescidi (Mescid-i Nebevî)’dir” dediğini nakletmiştir (Abdürrezzâk, 1403: 5/132). Aynı söz Tâvûs b. Keysan’a (ö. 106/725) da nispet edilmektedir. İkinci rivayete göre Hüzeyfe “Benimle Kudüs arasındaki mesafe bir fersaha (6 km) ya da iki fersaha düşürülse bile ne orayı tercih ederim ne de namaz kılmak maksadıyla orayı ziyaret etmek isterim” demiştir (İbn Ebî Şeybe, 1409: 2/149). Üçüncü rivayette ise Ebû Zerr’in “Mekke’nin kızıl kum tepelerinde (ramle hamrâ) namaz kılmak Beytülmağdis’te namaz kılmaktan daha sevimlidir” dediğini nakledilmiştir (İbn Ebî Şeybe, 1409: 2/149). Hasson, bu gibi rivayetlere atıfta bulunarak sahâbenin Beytülmağdis’e ehemmiyet vermediklerini iddia etmiştir (Hasson, 1996: 357). Oysa ilk sırada kaydettiğimiz rivayet Atâ’nın kendi sözü ve görüşü (maktu hadis) dür. Üç mescid için yolculuk yapılacağına dair rivayetler ise muteber hadis kaynaklarında nakledildiği gibi Abdürrezzâk (ö. 211/826-27) da bunları tahrir etmiştir (Abdürrezzâk, 1403: 5/132). İkinci hadis ise Ebû Zerr’in tercihini yansıtmaktadır ki bu Mescid-i Aksâ’nın değerini düşürmez. Câbir b. Abdillâh’ın rivayet ettiğine göre Mekke fethedilirse Beytülmağdis’i namaz kılmak üzere ziyaret etmeyi adayan bir kişiye Allah Resulü’nün “*Adadığın namazı Kâbe’de kıl, adağın yerine gelmiş olur*” (Ebû Dâvûd, “Eymân ve’n-nüzür”, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 23/186) buyurmuştur. Said b. Müseyyeb’in (ö. 94/713) rivayetinde Hz. Ömer’in Beytülmağdis’e ziyaret etmeyi adayan bir kimseye bunun yerine hac ayları dışında Kâbe’ye umre ziyareti yaparak adağının yerine gelmiş olacağı üzerinde durulmaktadır. Bunlar Mescid-i Aksâ’nın faziletli olmadığına değil, meşakkat hâlinde efdalin mefdûle tercih edileceğine ve dolayısıyla adağın yerine gelmiş olacağına delalet etmektedir. Nitekim Begavî’nin (ö. 516/1122) dediği gibi kişi Mescid-i Harâm’da namaz kılmayı nezretse başka mescidlerde kıldığı namazla nezri yerine gelmiş olmaz; ancak bunun aksi muteberdir. Buna göre Mescid-i Aksâ’da namaz kılmayı nezreden kişi Mescid-i Nebevî’de bu nezrini yerine getirebilir (Begavî, 1403/1993: 10/30).

### 3.5 Hac ve Umre Yolculuğuna Beytülmağdis’ten Başlayanın Günahlarının Affedileceği

Zayıf olarak nitelenen ve benzer lafızlarla Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Taberânî gibi musanniflerin naklettiği bir rivayete göre, Allah Resulü’nün Ümmü Seleme’ye “*Kim hac ya da umre yapacağı zaman Mescid-i Aksâ’dan ihrama girer ve Mescid-i Harâm’a kadar ihramlı kalırsa geçmiş ve gelecek günahları affedilir dediği ya da râvinin tereddüt ederek “ona cennet vacip olur”* buyurduğu nakledilmiştir (Ebû

Dâvûd, “Menâsik”, 8; Dârekutnî, “Hac”, 1; Ebû Ya‘lâ, 1404/1984: 12/79, Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-ıevsat*, 6/319; krş. İbn Mâce, “Menâsik”, 49). Bununla beraber mikat mahalleri Zülhuleyfe, Cuhfe, Zâtürk, Karnülmenâzil ve Yelelem’den ibarettir; bu yüzden bunların dışındaki yerlerden ihrama girmek ancak nafile ibadetlerde söz konusu olabilir. Bundan dolayı Hasan-ı Basrî, Atâ b. Ebî Rebâh, Mâlik b. Enes gibi âlimler Beytülmakdis’ten ihrama girmeyi kerih görmüşlerdir. Nitekim Ömer b. Hattâb, İmran b. Husayn’ın Basra’dan ihrama girmesini; Hz. Osman da Horasan ve Kirman gibi Mekke’ye uzak mesafelerden ihrama girilmesini, muhrimin ihramına zarar verecek bir durum söz konusu olabilir endişesiyle hoş karşılamamışlardır (Begavî, 1403/1993: 7/42).

İsnadları problemlili bazı rivayetlerde ise Mescid-i Aksâ’yı ziyaret edip içinde namaz kılma imkânı bulunamıyorsa en azından kandillerinde yağ olarak kullanılmak üzere oraya zeytinyağı gönderilmesi tavsiye edilmiştir (İbn Receb, 1417/1996: 3/373). O sıralarda Beytülmakdis’te savaş olduğu için oraya gitmek mümkün olmazsa ne yapılması gerektiği sorulduğunda Resûlullah (sav) aydınlatmada kullanılmak üzere Mescid-i Aksâ’ya zeytinyağı gönderilmesini, bunun orada namaz kılmaya bedel olduğu ifade edilmiştir (Sehâranfûrî, 1427/2006: 3/178). Bu rivayetten Mescid-i Aksâ’nın fazileti, Dâru’l-harb’de de olsa mescidlerin ihtiyaç duyduğu aydınlatma, döşeme ve tamirat gibi hususlarda yardım etmenin caiz olduğu gibi sonuçlar çıkmaktadır (Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 1420/1999: 2/363). Hülâsa zayıf olanlar bir yana bırakılırsa yukarıda zikrettiğimiz sahih rivayetlerden Mescid-i Aksâ’nın Allah Teâlâ ve Resûl-i Ekrem nezdinde ne derece ehemmiyetli olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada oryantalistlerin Beytülmakdis’e dair rivayetleri farklı değerlendirmelerinin sebep ve sonuçları üzerinde durmak gerekmektedir.

#### 4. BAZI ORYANTALİSTLERİN MESCİD-İ AKSÂ VE BEYTÜLMAKDİS’E DAİR RİVAYETLERİ ŞÂRİHLERDEN FARKLI DEĞERLENDİRMELERİNİN SEBEP VE SONUÇLARI

Oryantalistlerin Mescid-i Aksâ ve Kudüs’e dair rivayetleri farklı değerlendirmelerinin ardında yatan bazı teolojik ve siyasî sebepleri altı maddede özetlemek mümkündür:

##### 4.1 Hz. Peygamber’in Hak Peygamber Olduğunu ve Vahiy Aldığını Kabul Etmemeleri

Çoğu oryantalist, Hz. Peygamber’in vahiy aldığını kabul etmemektedir. Zira Hıristiyanlara göre İslâm, Hıristiyanlığın sapık bir mezhebidir. Bu sebeple bazı oryantalistler Kur’ân’ın vahiy menşeinin olmadığını, zeki aynı zamanda hitabet ve dil kabiliyeti ile tanınan Hz. Muhammed’in onu Kitab-ı Mukaddes, Apokrif kaynaklar, Arap şiiri ve çevre kültürlerden yararlanarak oluşturup Allah’a nispet ettiğini iddia etmişlerdir. Alman Yahudilerinden müsteşrik Abraham Geiger (1810-1874), Ignaz Goldziher (1850-1921), W. St. Clair Tisdall (1859-1928), Theodor Nöldeke (1836-1930), Hartwig Hirschfeld (1854-1934), Arent Jan Wensinck (1882-1939), Ch. C. Torrey (1863-1956), Julian Obermann (1888-1956), S. D. Goitein (1900-

1985) Kur'ân'da Yahudi etkisini öne çıkarmışlar; Sidersky (1874-1924) ve yukarıda ismi zikredilen Clair Tisdall gibi oryantalistler ise hem Eski Ahid ve hem de Yeni Ahid metninin tesirine vurgu yapmışlardır (Kutluay, 2022: 306). Şu hâlde Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in marifetiyle derlenip oluşturulduğunu iddia eden ve onun tamamen vahiy mahsulü olduğunu inkâr eden bir zihniyetten muhaddisler tarafından sahih olduğu tespit edilen Hz. Peygamber'in bu husustaki hadislerinin sahih olduğunu kabul etmelerini beklemek beyhudedir.

Başta Goldziher olmak üzere bazı oryantalistlere göre, hadislerin dinî ve siyasî hayattaki otoritesinin farkında olan mezhep, fırka ve siyasî gruplar, önde gelen fakih ve kelamcıların görüşlerini Allah Resûlü'ne nispet etmişlerdir (Goldziher, 1971: 19). Bu görüşü benimseyenler için, bir hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti değil, öncelikle onun uydurma olduğunun peşin olarak kabul edilip kime hizmet ettiği, kim tarafından ve ne zaman uydurulduğu araştırılmalıdır. Bu bakış açısına göre Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân'la (685-705) Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692) arasındaki hilafet çatışmasında, “Üç meşicid hadisi” sayesinde Mekke'nin hac ibadetindeki fonksiyonunun Beytülmağdis'e verilmesinin Emevî iktidarına hizmet ettiği düşünölmüş, buna göre bu konudaki rivayetlerin Emevî iktidarının teşvikiyle uydurulduğu sonucuna varılmıştır. Hâlbuki bazı fanatik siyasî ve dinî grup mensupları, kendi hizipleri lehine hadis uydurmuşlarsa da münekkit muhaddisler bunları tek tek tespit edip ricâl kitaplarında onları *kezzâb*, *vaddâ'*, *deccâl* gibi en ağır cerh tabirleriyle cerh ederek Müslömanları bunların rivayetlerine karşı uyarılmışlar ve tanınıp kendilerinden uzak durulması için uydurdukları rivayetleri mevzuât eserlerinde zikretmişlerdir.

#### 4.2 Siyâsî Rekabet ve Çekişmelerin Hadis Rivayetini Etkilediğini İspat Etmek

Hadis tarihinde Hz. Muaviye (ö. 60/680) döneminde (661-680) yaşanan Şam ve Kûfe arasındaki siyâsî rekabet ve çekişmelerin özellikle hadis rivayetini belli ölçüde etkilemesi mümkün olmakla beraber bundan Şamlıların hadis uydurdukları sonucu çıkarılamaz. Zira pek çok sahâbînin yerleştiği Şam bölgesi ve Şamlılar, hadisleri mürsel ve münkatî olarak nakletseler de Kûfelilere göre hadis rivayetinde daha titizdi. Nitekim Hz. Âişe'nin “Ey Iraklılar! Şamlılar sizden daha hayırlıdır. Allah Resûlü'nün ashâbından pek çok kimse Şam'a gitti. Bize bildiğimiz hadisleri naklettiler. Resûlullah'ın sahâbîlerinden az bir kısmı sizin yanınıza (Irak'a) gitti. Siz ise hem bildiğimiz hadisleri naklettiğiniz gibi bilmediğimiz hadisleri de naklettiniz” sözü bunu göstermektedir (Fesevî, 1981: 2/756; İbn Asâkir, 1995/1415:1/327). Bu sebeple Goldziher ve bazı oryantalistlerin Şiileler onların etkisinde kalan Mu'tezile'nin yaptığı gibi Emevîleri hadis uydurmakla itham etmeleri (Tüzün, 2022: 98) ve buna “üç meşicid hadisi”ni örnek olarak göstermeleri gerçeği yansıtmamaktadır.

Şîî tarihçi Ya'kubî böyle bir iddiada bulunmamış olmasına rağmen Goldziher'in sadece onu (Ya'kubî, 1993: 2/261) kaynak göstermesi, İbn Şihâb ez-Zührî'ye hadis uydurma görevi verildiğini iddia etmesi, ayrıca sağlam bir delile dayanmadan üç meşicid hadisinin uydurma olduğunu ileri sürmesi ilmî dürüstlikle bağdaşmamaktadır (Goldziher, 1973: 2/44; Koçyiğit, 1967, 49). Hatta Goldziher'e

göre daha sonra Beytülmağdis'te kılınan bir namazın diğer meşicidlerde kılınan bin namaza denk olduğu rivayeti Beytülmağdis'in konumunu yüceltmek ve ona olan rağbeti artırmak için olduğu kadar siyasî sebeplerle de uydurulmuştur (Goldziher, 1973: 2/45). Öyle ki Emevî halifesi rekâbet hâlinde olduğu ve Hicaz'ın hâkimiyetini elinde bulunduran Abdullah b. Zübeyr'in hac vesilesiyle Mekke'ye gelen Şamlıları bey'at etmeye zorlamasından kaygılanmış, bunun üzerine hacı adaylarını alternatif bir hac mahalli olarak Beytülmağdis ve Mescid-i Aksâ'ya yönlendirmiştir (Goldziher, 1973: 2/44-45). Abdülmelik ya da oğlu Velid b. Abdülmelik (ö. 96/715) Kubbetü's-Sahra'yı yaptırarak Mekke ve Kâbe'de icra edilen hac menâsikinin benzerini Mescid-i Aksâ için düşünmüşlerdir (Kister, 188; 'Azamî, 1991: 261). Goldziher'in aynı görüşünü iktibas eden Goitein, Müslüman tarihçilerin onun bu görüşünü destekleyecek veri sağlamadıklarını, Kudüslü olan Mağdisî'nin (ö. (ö. 355/966'dan sonra) verdiği bilgilerden hareketle Abdülmelik'in hac mahallini değiştirme gibi bir amacının olmadığını vurgulamıştır. Hatta 68/687 yılında Abdülmelik, Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Hâricî Necde b. Âmir (ö. 72/691 [?]) ve Şîa'nın o zamandaki temsilci ve liderlerinden Muhammed b. Hanefiyye/İbnü'l-Hanefiyye (ö. 81/700) birlikte hac yapmışlardır (Goitein, 2010: 5/130).

Hülâsa Goldziher'in bu husustaki iddiası, tarihî gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Abdullah b. Zübeyr'in Hicaz'a hâkim olduğu yıllarda Suriyeliler açısından hac amacıyla Mekke'ye gitmede meşakkat olduğu bilinmekte ise de Haccâc b. Yusuf es-Sekafî (ö. 95/714), hicrî 73 yılında 2000 kişilik orduyla Taif'te karargâh kurup Mekke'ye giden yolları kestiğinde (Gibb, 1986: 1/54-55) bile diğer hacı adayları mancınıklarla atılan taşlar altında da olsa hac vazifelerini yapabilmışlerdi (Wellhausen, 100; Koçyiğit, 50; krş. A'zamî, 1991: 357-358). Bu sebeple Goitein, Goldziher'in başvurduğu yegâne kaynağı olan Şîî tarihçi Ya'kûbî'nin Emevîlere karşı husumeti sebebiyle verdiği bilgiye güvenilemeyeceğini ve bu iddiasında Ya'kûbî'nin yalnız kaldığını vurgulamıştır (Goitein, 1966: 5/136). Goitein'nin kaydettiğine göre Ya'kûbî gibi aynı iddiayı ileri sürenlerden biri de Hıristiyan kronolojist Eutychius'tur. Abdülmelik ve oğlu Velid, İbn Zübeyr'in vefatından sonra daha uzun süre iktidarda kalmışlardır. Ya'kûbî, Mekke ve Kâbe yerine Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'ya hac yapılmasının teşvik edildiği iddiasını bütün Emevî halifelerine teşmil eder ki Mekke'ye hac ziyaretinde buldukları dikkate alındığında onun bu iddiasının bu tarihî gerçeklerle örtüşmediği görülür (Goitein, 1966: 5/136). Ayrıca Horovitz, Schrieke'nin Emevîler zamanında Halife Abdülmelik tarafından Kudüs'ün alternatif bir hac mahalli olmak üzere imar edildiği şeklindeki görüşünü çürütmüştür (Goitein, 1966: 5/136).

Bu konudaki diğer iddiaları olan üç meşicid hadisinin uydurma, bunun fâilinin ise İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) olduğu (Goldziher, 1973: 44-45) görüşü temelsizdir; zira Zührî o sıralar onlu yaşlarda bir çocuktur. Abdülmelik'in (ö. 86/705) farz bir ibadetin yerini değiştirme gibi fevkalâde önemli bir hususta bir çocuk yerine, rivayetine daha fazla itimat edilecek önde gelen sahâbî ve tâbîilerden birine bu vazifeyi vermesi daha inandırıcı olurdu. Kaldı ki Abdülmelik hac mahallini değiştirmeye kalkışsaydı o dönemde buna vâkif olan ve hâlen hayatta olan sahâbî

ve diğer Müslümanlar ayaklanırlardı. Ayrıca dindar bir halife olan Abdülmelik'in Kur'ân'ın açık bir emrini çiğneyerek böyle bir şeye kalkışması düşünülemez. Ömer b. Abdilaziz'in (ö. 101/720) arkadaşı olan ve Kubbetü's-Sahra'nın inşası ile görevlendirilen Recâ b. Hayve'nin (ö. 112/730) böyle bir planın parçası olması ve buna razı olması mümkün değildir. İslâm tarihçilerinin haber verdiğine göre Zührî, Abdülmelik b. Mervân'la hicrî 80 yılında Şam'da karşılaşmıştır (Zehebî, 1419/1998: 1/109-110). Halife, Zührî'nin Kur'ân ve Sünnet hususundaki ilmine hayran kalmış ve onu bu yolda teşvik etmiştir (İbn Kesîr, 1408/1988: 9/373). Öte yandan hicrî 73 yılında, uzun süre Kâbe'de muhasara altında kaldığı için askerleri açlık çeken Abdullah b. Zübeyr teslim olmayı reddetmiş ve Emevî vâlisi Haccâc'ın komutasındaki askerler tarafından öldürülmüştü (Gibb, 1986: 1/55). Dolayısıyla hac yolu bu tarihten itibaren açılmış oluyordu. Bu durumda Kâbe'ye alternatif bir hac mahalli ihdas etmek üzere böyle bir hadisin uydurulması, tarih itibarıyla uygun düşmemektedir.

#### 4.3 Menfaat İçin Hadis Uydurulduğunu ve Rivayetlerin Güvenilmez Olduğunu İspat Etmek

Goldziher'e göre ashâb ve büyük tâbîler bile menfaat elde edebilmek için hadis uydurup onu Hz. Peygamber'e nispet etmekten çekinmemişlerdir (Goldziher, 1973: 23). Öyle ki Goldziher, *müksirûndan* olan Ebû Hüreyre'nin de menfaat sağlamak için hadis uydurabildiğini iddia etmiştir. Meselâ o, bu bağlamda bir rivayet nakleder: Ebû Hüreyre, "Allah Resûlü avcılık ve çoban köpekleri hariç tüm köpekleri öldürme emri verdi" diye rivayette bulunmuştur. Abdullah b. Ömer'e Ebû Hüreyre'nin 'çiftlik köpekleri de hariç' diye naklettiği haber verildi. Bunun üzerine İbn Ömer, 'zira Ebû Hüreyre'nin mısır tarlası var' demiştir. Böylece Ebû Hüreyre'nin hadisi naklederken kendi lehine olan şeyi hadise ilave ettiği ifade edilmiş olmaktadır. Goldziher'e göre İbn Ömer'in bu sözü, râvîlerin iyi niyetine dair şüphe ihtiva etmektedir (Goldziher, 1973: 2/56). Bu pasaj, Goldziher'in erken dönemde Ebû Hüreyre'nin hadiste otoritesinin ve güvenilirliğinin problemli olduğuna inandığını göstermektedir. Esasen Buhârî ve Müslim'de yer alan İbn Ömer'in naklettiği metin "Av köpeği, çoban köpeği hariç köpek edinenin salih amellerinin ecrinden her gün iki kırat eksilir" şeklindedir (Buhârî, "Zebâih ve Sayd", 6). Ebû Hüreyre'den nakledilen rivayette ziraat köpekleri de istisna edilmektedir. Goldziher'e göre İbn Ömer'i Ebû Hüreyre'yi mısır tarlası olduğu için ziraat köpeklerini metne dâhil etmekle suçlasa da bu rivayeti nakilde Ebû Hüreyre yalnız olmayıp Abdullah b. Mugaffel (ö. 59/679) de benzerini nakletmiştir. Tirmizî'nin hasen-sahîh olarak değerlendirdiği bu rivayete göre istisna edilenler av, ziraat ve çoban köpekleridir (Tirmizî, "Ahkâm", 4). İbn Ömer'in sözünden hareketle Goldziher, Ebû Hüreyre'yi menfaati için "ziraat köpekleri de hariç" şeklinde hadise ziyade yapmakla suçlasa da Ebû Hüreyre'nin bu ziyadeyi iyi hıfz etmiş olması, ayrıca diğer râvîlerden farklı olarak kendisinin ziraatle uğraşması söz konusudur; zira bir şeyle iştigal eden kişi onun ahkâmını bilmeye diğerlerine nispetle daha fazla muhtaçtır. İbn Ömer'in sözünü böyle anlamak gerekir (Mübârekfûrî, 5/55).

Aynî'nin ifade ettiğine göre bazıları bu ziyadeyi reddetmişlerse de doğrusu söz konusu ziyadenin de hadisin bir parçası olduğudur (Aynî, 12/158).

Goldziher'in mezkûr iddiasının hiçbir ilmî temeli yoktur; zira bir halifenin bir hadis râvisini, meclisine çağırıp ondan hadis nakletmesini talep etmesi, onun ya da genel olarak halifelerin siyâsî amaçlarına hizmet etmek üzere hadis uydurulmasını teşvik ettikleri şeklinde değerlendirilemez. Emevî halifesi Mervân b. Hakem (ö. 65/685) (ö. 685/1286), Ebû Hüreyre'nin (r.a.) hafızasını sınamak için onu sarayına çağırması, ona hadislerle ilgili bazı sorular sorup onun naklettiği hadisleri bir kâtibe kaydettirmiş, ertesi sene aynı rivayetleri tekrar etmesini istediğinde Ebû Hüreyre ne eksik ne fazla olarak aynı rivayetleri aynı isnad ve metinle nakletmiştir (Hâkim, 3/583). Kaldı ki Ebû Hüreyre'nin ilk sahâbî râvisi olarak naklettiği hadislerin başka sahâbî râvileri de bulunmaktadır. Ebû Hüreyre'nin mükerrerleriyle birlikte naklettiği hadis sayısı 5371'dir. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Bakî b. Mahled'den (ö. 276/889) naklettiğine göre bu sayı 5374'dür (Acâc el-Hatîb, 1400/1980: 430). Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'indeki Ebû Hüreyre'nin rivayet sayısı 3862 ya da farklı sayımlara göre 3848 veya 3879'dur. Onun *Kütüb-i Sitte* ile *el-Müsned*'deki mükerrer olmayan rivayetleri, M. Ziyâürrahman el-A'zamî'nin tesbitine göre 1336 hadisten ibarettir (A'zamî, 1973: 8). Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Müsned*'deki tekrarsız rivayetlerinin 1579 olduğunu söylemektedir (İbn Kesîr, 1435: 188; ayrıca bk. Kandemir, 1994: 10/160-167). Ebû Hüreyre'nin rivayetinde tek kaldığı rivayet sayısı ise kırkı bulmamaktadır. Bu durumda ya onların da aynı hadisi uydurduklarını ileri sürmek ya da Ebû Hüreyre tek kalmadığına göre böyle bir iddianın bir dayanağının olmadığını ifade etmek gerekir. Kaldı ki *Men kezebe* hadisinden dolayı sahâbe hadis rivayetinde son derece ihtiyatlı davranmış, hatta bazıları iyi hıfzedemediklerini düşünerek yanlış ya da eksik nakletme endişesiyle hadis rivayetini terk etmişlerdir. Keza Herbert Busse, tarihçi Theophanes'in Hz. Ömer'in Beytülmakdis'i ziyaret ettiğine dair bilgi vermemesine dayanarak İslâm kaynaklarının buna dair naklettiği bilgileri güvenilir bulmamaktadır. O, seçici davranarak bir taraftan Mescid-i Aksâ ile Kudüs'ün kastedildiğini kabul ederken, isrâ ile mi'racı aynı hâdise olarak değerlendirdiği için hata etmiştir (bk. Busse, 1991: 39-41).

### 4.3 Amaçlarına Hizmet Eden İslâmî Bilgileri Kaynağın Güvenilirliğini Sorgulamadan Kabul Etmek

Dikkat çekicidir ki Goldziher, özellikle hadislerle ilgili meselelerde amacına hizmet edecek bilgiyi, kaynağın muteber olup olmamasını ya da ona muhalif görüşlerin olup olmadığını tetkik etmeden nerede bulursa almada ve görüşlerini desteklemek için kullanmakta tereddüt göstermemektedir. Goldziher'in bununla hem İbn Şihâb ez-Zühri'nin hadis ilmindeki otoritesini sarsmaya hem de Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ'nın o döneme kadar mukaddes sayılmadığını ispat etmeye çalıştığı söylenebilir. Goldziher ve öncesi oryantalistlerin erken dönem kaynaklara, bir kısmı henüz matbu olmadıkları için ancak mahtut eserler vasıtasıyla sınırlı ölçüde ulaşabildikleri anlaşılabilir bir şeydir. Ancak buradaki problem, ulaşılabilen kaynaklar mevcutken amacına hizmet eden bilgi hangi kaynağa ise ona referansta



bulunmaları, diğerlerini ihmal edip onları yegâne kaynakmış gibi yansıtmalarıdır; bu ise ilmî değildir. Nitekim Goldziher, Ya'kûbî'nin Şîi olduğunu, Emevî iktidarına karşı olduğu için *Tarih*'inde Abdülmelik b. Mervân hakkındaki iddialarında yalnız kaldığını ve yanlış davrandığını bildiği hâlde onu kaynak olarak kullanmakta tereddüt etmemiştir.

Müslüman araştırmacılarından Mustafa el-A'zamî (1932-2017) meseleyi tahlil ederek “Zührî'nin Abdülmelik b. Mervân ile 81/700 yılından önce görüşmesinin mümkün olmadığını, zira Filistin'in h.67/687 tarihinde Abdülmelik'in hâkimiyetinden çıktığını ifade eder. Bu durumda halife Abdülmelik halkı hacdan men etseydi bunun 68/688'den sonra gerçekleşmesi gerekirdi. Abdülmelik'in, Kubbetü's-Sahra'yı 69/689 yılında inşa ettirmeye başladığı, Zührî'nin o tarihte onlu yaşlarda olduğu dikkate alındığında, bu yaşlardaki bir çocuğun hac gibi bir ibadetin mahallini değiştirecek bir hadis uydurmaya cesaret edebilmesi tasavvur edilemez. O tarihlerde Suriye'de yaşayan ve yaşları büyük olan birçok seçkin sahâbî vardı ve Suriye halkı onlara daha fazla tazim gösteriyordu. Bu şartlar altında daha etkili olabilecek sahâbîler varken bu vazifenin çok genç yaşta Zührî'ye verilmemesi gerekirdi. Ayrıca Abdülmelik'in haccı yasaklaması ya da yeni hac mahallini Beytülmağdis olarak belirlemesi karşısında Şam'da yaşayan sahâbe ve tâbiînin hiçbir tepki göstermeyip sessiz kalmaları, böyle bir tepki olmuşsa bunun Emevîler'in rakibi olan Abbâsîler tarafından nakledilmemesi düşünülemez. Ayrıca Ya'kûbî, bir taraftan Emevîler devri boyunca hac için Beytülmağdis'e gidildiğini ifade etmiş, diğer taraftan Emevî hâkimiyeti altında 72/692 senesinden itibaren haccın Mekke'ye yapıldığını, hatta halife Abdülmelik'in 75/695 tarihinde hac için Mekke'ye gittiğini belirterek kendisiyle tenakuza düşmüştür (A'zamî, 1991: 262). Sonuç olarak dindar bir halife olan Abdülmelik tarafından mı yoksa oğlu Velîd tarafından mı yaptırıldığı tartışmalı olan (İbn Kesîr, 1408/1988: 9/165) Kubbetü's-Sahra'nın inşasından maksat, Wellhausen'in de vurguladığı üzere, İslâmî bir belde olarak Kudüs'ü daha parlak bir hâle getirmekten ibarettir (Wellhausen, 1963: 100).

#### 4.5 Hadis Râvilerinin Otoritesini Sarsmaya Çalışmak

Sünnet dinin ikinci kaynağı olduğundan, Hadis münekitleri Sünnet'in sözlü ifadeleri olan hadisleri nakleden râvileri titiz bir şekilde araştırıp ricâl kitaplarında onlar hakkında sika, sebt, hüccet, gibi özel tabirler kullanarak ta'dîl ya da kezzâb, deccâl, vadda', münkerü'l-hadîs gibi özel tabirler kullanarak cerhte bulunmuşlar ve bu alanda çok zengin bir literatür vücuda getirmişlerdir. Muhaddisler ve münekkit âlimler güvenilir râviler kanalıyla gelen rivayetleri kabul etmişler, zayıf râvilerin rivayetlerine ihtiyatla yaklaşmışlar; mevzuât literatüründe ve zayıf ya da mecrûh râviler tahsis edilen ricâl kitaplarında hadis uyduran kişileri zikredip insanları onlardan sakındırmışlardır. Buna rağmen Goldziher, Ebû Hüreyre'yi ve hadiste sikaliği tescil edilmiş, hadislerin tedvininde resmî bir görev üstlenmiş olan İbn Şihâb ez-Zührî'yi şahsî menfaat temin etmek ve Emevîlere yaranmak için hadis uydurmakla itham edebilmiştir. Goldziher bu hususta yalnız değildir. Onun fikirlerini benimsediği anlaşılabilir Schacht (1902-1969); hicrî ikinci asrın sonlarına doğru Zührî'yi ta'dîl eden pek çok güvenilir ve birbiriyle çelişen görüşün ortaya

çıktığını, Zührî zamanında mevcut olmayan isnadlara onun bu özelliğine binaen adının eklendiğini, Zührî'nin ise *müşterek râvi* olarak görüldüğü bu isnadlardan sorumlu olmadığını iddia ederek isnadların güvenilir olmadığını ifade etmeye çalışmaktadır (Schacht, 1950: 246). Gerçekle bağdaşmayan bu iddialar, doğrudan hadis râvilerinin güvenilirliğini sarsmayı, isnadların güvenilir olduğunu, dolayısıyla hadislere itibar edilmemesini sağlamayı amaçlamaktadır. Zira Kur'ân ahkâmının nasıl anlaşılıp uygulanacağını gösteren Sünnet ve hadisler dikkate alınmadığında Kur'ân'dan istenilen anlam çıkarılabilecek ve Kur'ân ahkâmı keyfî olarak yorumlanabilecektir. Bunun neticesi, ümmetin kültür birliğini temin eden en önemli unsur Sünnet'in işlevsiz hâle getirilmesidir.

#### 4.6 Hadisleri Kendi Siyasî Düşüncelerine Hizmet Edecek Şekilde Yorumlamaları

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi İslâm'ı hak bir din, Hz. Peygamber'i vahiy alan bir peygamber olarak görmeyip Kur'ân'ı Eski Ahid, Yeni Ahid, apokrif kaynaklar, Câhiliye şiiri ve çevre kültürlerden iktibas edilen bilgilerle biraz da Hz. Muhammed'in kendi sözleriyle oluşturulmuş bir kitap olarak değerlendiren bazı oryantalistlerin Sünnet ve hadisler hakkında objektif davranmalarını beklemek beyhudedir (Kutluay, 2022: 306-314). Bundan dolayı "üç meşic hadisi"nin siyasî sebeplerle ihdas edildiğini iddia eden bazı oryantalistlerin aslında siyasî bir amaca istinaden bu iddiada buldukları dikkatten kaçmamaktadır. Meselâ bazı oryantalistlerin, daha önce üzerinde durduğumuz üzere, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te değil Cîrâne'de ya da semada olduğunun iddia etmeleri, sırf ilmî bir düşünce olmayıp siyasî yönü de olan bir husustur. Zira Guillaume (1888-1965), "Where was al-Mas'ûd al-Aqsâ", *al-Andalus* 18/2 (1953) adlı makaleyi kaleme almasının arafesinde Filistin'de Yahudi devleti kurulmuştur (Altun, 2019: 291).

Keza Goldziher'e göre mezkûr meşiclerde özellikle Kudüs'te kılınan namazlara, burada itikafa girmeye ya da ihrama buradan girmeye daha fazla ecir verileceğini beyan eden rivayetler, Kudüs'ü Müslümanlar nezdinde yüceltmek, Müslümanların bu topraklara rağbet etmelerini sağlamak ve burayı İslâm toprağı hâline getirmek gibi siyasî maksatlarla uydurulmuştur (Goldziher, 1973: 46-47). Goldziher, mucizevî Zemzem suyuna benzer şekilde Eski Ahid'de bahsi geçen Kudüs'teki Siloah (Shiloah) suyuna (Isaiah 8: 5-8) değer atfedilmesini ve onu ziyaret etmeyi, Kudüs'e bir inanç merkezi kazandırma ve onu Mekke'ye eşitleme çabasının bir ürünü olarak yorumlamaktadır (Goldziher, 1973: 47). Goldziher kaynak olarak Yâkût el-Hamevî'yi (ö. 626/1229) göstermektedir. Hamevî, Hz. Osman'ın Kudüs'ün köylerinden olan ve altından tatlı bir su çıkan Sülvân (Siloah) bahçesinin gelirlerini ve suyunu (Aynü Sülvân) Beyt-i Makdîs'in fakirlerine vakfettiğini, bu suyun Kâbe yakınındaki Zemzem suyunu Arafat (Arefe) gecesi ziyaret ettiğinin sanıldığını nakletmektedir (Hamevî, 1995: 3/241).

Aynı şekilde Uri Rubin'in "Kur'ân'da geçen Mescid-i Aksâ ile Kudüs arasındaki ilişkinin "Kutsal topraklar" meselesi İslâm'ın gündemine geldikten sonra kurulduğu" iddiası (Rubin, 2008: 147-164) bu düşüncemizi haklı çıkarmaktadır. Her müsteşrikin böyle davrandığını iddia edemesek de yukarıda zikrettiğimiz sınırlı sayıdaki örnek bile böyle bir temayülün varlığını göstermektedir.

## SONUÇ

Sünnet'i dinin ikinci kaynağı olarak kabul eden Müslüman müfessir ve şârihlerin Beytülmağdis ve Mescid-i Aksâ ile ilgili rivayetleri onları destekleyen âyetler doğrultusunda yorumladıkları, bu konudaki sahih hadisleri zayıf olanlardan tefrik ettikleri anlaşılmaktadır. Buna mukabil Hz. Peygamber'in hak peygamber, Kur'an'ın ilahî kitap olduğunu inkâr eden ya da bundan şüphe duyan, bundan dolayı Kur'an'ı Hz. Muhammed'in eseri olarak kabul edip onun diğer ilahî kitaplardan ve kültürlerden faydalanılarak meydana getirildiğini iddia eden bazı oryantalistlerin Beytülmağdis ve Mescid-i Aksâ ile ilgili âyet ve hadisleri isabetli bir şekilde değerlendirmeleri beklenemez. Oryantalistlerin Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'te olmadığını, onun faziletini ifade eden rivayetlerin siyasî sebeplerle uydurulduğunu iddia etmeleri, ilgili rivayetleri tetkik ederek ulaştıkları bir sonuç olmayıp siyasîdir. Daha açık bir ifade ile bazı oryantalistlerin Mescid-i Aksâ ve Kudüs'e dair rivayetlerin siyasî sebeplerle uydurulduğunu iddia etmelerinin temelinde Hz. Peygamber'in hak olduğunu ve vahiy aldığını kabul etmemeleri, siyâsî rekabet ve çekişmelerin hadis rivayetini etkilediğini, menfaat için hadis uydurulduğunu ve rivayetlerin güvenilir olmadığını ispat etme ve hadis râvilerinin otoritesini sarsma çabaları yatmaktadır. Bunun için onlar, Goldziher ve Schacht'ın Ebû Hüreyre ve İbn Şihâb ez-Zührî ile ilgili iddialarında olduğu gibi, yeri geldiğinde amaçlarına hizmet eden bilgiyi, kaynağının güvenilirliğini sorgulamadan kabul edebilmektedir.

Müsteşriklerin İslâm'ı ve Hz. Muhammed'i hak olarak kabul etmemeleri, kendi tercihleri ve buldukları pozisyon gereği olup onlardan Müslüman tavrı beklemek isabetsiz ise de ilmî bir meselede bir iddiada bulduklarında ilmî ve hakkaniyetli davranmalarını ummak hakkımızdır. Meselâ çağdaş oryantalistlerin babası sayılan ve pek çok İslâmî kaynağa erişip onları kendine göre değerlendiren ve birtakım tez ve iddialar ortaya atan Goldziher'in, kullandığı bazı kaynaklarda geçen bilgileri ve ilmî gerçekleri tahrif ettiğine şahit olmaktayız. Kaynak gösterdiği Şii tarihçi Ya'kûbî bile Zührî'nin "üç meşicid hadisi"ni uydurduğunu iddia etmemişken Goldziher'in bunu yegâne kaynak olarak Ya'kûbî'ye atfetmesi ve kesin bir bilgi gibi nakletmesi ilmî dürüstlikle bağdaşmamaktadır. W. Caskell, Charles Mathews gibi oryantalistler bu hususta Goldziher'i desteklese de Emevîlerle Şîa arasındaki hilafet çekişmesinin tarafı olan Şii tarihçi Yakubî'nin güvenilir bir kaynak olamayacağını Alman Yahudi şarkiyatçı Shelomo Dov Goitein, M. H. Shurrab, Oleg Crabar ve J. Horovitz gibi bazı oryantalistler de vurgulamışlardır. Nitekim Horovitz, haklı olarak Zührî'nin "üç meşicid hadisi"nin kaynağı değil râvisi olduğunu ve onu Said b. Müseyyeb'ten işittiğini ifade eder. Goldziher'in Sünnet'in temelini sarsmaya yönelik olarak hadislerin tedvininde resmî bir görev üstlenen ve isnadlarda medar bir râvi ve muhaddis olarak Zührî'yi hedef aldığı, onun siyâsî sebeplerle hadis uydurulabileceğini ispat etmeye çalıştığı dikkat çekmektedir. Suçladığı siyasî figür olan Emevî halifesi Abdülmelik b. Mervân ise dindar bir halife olup fıkıh ve hadis âlimlerinden ders almış, fakih ve muhaddis denebilecek evsafa biridir. Böyle bir halifenin hac mahallini değiştirmeye kalkışması makul değildir.

Onun böyle bir amacı olsa bunu Zührî'ye değil amacında başarılı olabilmesi için hayatta olan sahâbîlere yaptırması daha makul olurdu. Ayrıca hayatta olan sahâbîleri gören, özellikle dinî hususlarda büyük tâbiîn âlimlerine itibar eden dönemin Müslümanların böyle bir uygulamayı kabul etmesi mümkün değildir.

Bazı oryantalistler İsrâ sûresinin ilk iki âyetinin bu sûreye sonradan eklendiğini, bir şehir ismi olarak Kudüs'ün Kur'ân'da hiç geçmediğini, Mescid-i Aksâ'nın yapımının ise Hz. Peygamber'in vefatından 60 yıl sonra gerçekleştiğini, Kudüs'ün hiçbir zaman bir kültür ve ilim merkezi olmadığını iddia etmeleri ilmî gerçeklerle bağdaşmamaktadır. İsrâ ve mi'racı akıllarına sığdıramayan müşriklerin, Beytülmakdis'teki mescid hakkında Resûlullah'a (sav) sorular yöneltmeleri, sahih hadislerde ifade edildiğine göre Allah Teâlâ'nın Mescid-i Aksâ'yı Resûl-i Ekrem'in gözünün önüne getirerek cevap vermesi, oraya seyahat eden müşriklerin en azından giriş kapıları ve bazı duvarları mevcut olan bu mescidi görüp tanıdıklarını göstermektedir. Bu hadis, aynı zamanda Kudüs'ün isrâ ve mi'rac duraklarından olduğunu inkâr eden oryantalistlere karşı bir delildir. Mescid-i Aksâ'nın Hz. Peygamber'in semaya yükseldiği yerle göklerin bağlantı noktasını teşkil eden dünyevî mekân olması onun faziletinin en açık göstergesidir. Sonuç olarak – Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ rivayetlerini değerlendirmelerindeki gayri ilmî ve siyasî tavırları örneğinde olduğu üzere– kullandıkları kaynak ve metotlarla amaçları dikkate alınarak ve bunlar iyi tetkik edilerek oryantalistlerin görüşlerine ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

## KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm (1982/1403). *Musannef*. thk. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.
- Acâc, M. H. (1400/1980). *es-Sünne kable't-tedvîn*. Beyrut: Dârü'l-Fikr.
- Acâc, M. H. (1402/1982). *Ebü Hüreyre râviyetü'l-İslâm*. Beyrut: Mektebetü'l-Vehbe.
- Ahmed b. Hanbel (1421/2001). *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût, Adil Mürsid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Akpınar, A. (1996). "Mi'rac Gecesi Hz. Peygamber'e Verildiği Söylenen Âyetlerle İlgili Bazı Mülâhazalar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/95-101.
- Altun, İ. (2017). "Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 47/153-169.
- Altun, İ. (2019). "Müsteşrik Alfred Guillaume'nin Mescid-i Aksâ'nın Yerine Dair Görüşlerine Eleştirel Bir Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52/287-309.
- Altun, İ. (2017). "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksâ Var mıydı?". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları* 12 (2) 1-22.
- Aynî (t.y.). *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî.
- Aynî (1420/1999). *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Ebü'l-Münzir Hâlid b. İbrahim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- A'zamî, M. Z. (1973). *Ebü Hüreyre fî dav'î merviyâtih*. Mekke Câmîatü Melik Abdî'l-Aziz, Yüksek Lisans Tezi.
- Azimli, M. (2010). *Siyeri Farklı Okumak, Mekke Yılları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları
- Azimli, M. (2009). "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Bilimname: Düşünce Platformu* 7 (16) 43-58.
- Ateş, S. (1997-2003). "Mescid-i Aksâ". *Kur'ân Ansiklopedisi*. 13/272. İstanbul: Kur'an Bilimleri Araştırma Vakfı.
- Bâcî (t.y.). *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*. Mısır: Matbaatü's-Saâde.
- Bayram, M. (2001). "Kur'ân'da Adı Geçen Mescidü'l-Aksâ Nerededir?". *İktibas* 274 (Ankara), 46-47.

- Begavî (1403/1993). *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Züheyr eş-Şâviş. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî.
- Bloom, J. M. (2003). "Mosque". *Encyclopaedia of the Qur'an*. 3/426-437. edit. Jane Dammen McAuliffe, Leiden – Boston: Brill.
- Bozkurt, N. (2004). "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/269-271. Ankara: TDV.
- Buhl, F. (1977). "Kudüs". *İslâm Ansiklopedisi*. 6/ 953 İstanbul: MEB Yayınları.
- Busse, H. (1991). "Jerusalem in the Story of Muhammad's Night Journey and Ascension". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (14), 1-40.
- Caskel, W. (1936). *Der Felsendom und die Wallfahrt nach Jerusalem*. Köln ve Opladen.
- Duri, A. A. (1957). "ez-Zuhrî", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 19/1-12.
- Ebû Ya'lâ (1404/1984). *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. Hüseyin Selîm Esed. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs.
- Elmalılı, M. H. (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat.
- Fesevî (1981/1401). *el-Ma' rife ve't-târîh*. thk: Ekrem Ziya Ömerî. Beyrut: Müessesu'r-Risâle.
- Fück, J. (1939). "Die Rolle des Traditionalismus im Islam". *ZDMG*. (93) 23-24.
- Gibb, H. A. R. (1986). "Abd Allâh b. al-Zubayr", *EP* (İng.), 1/54-55. Edit. Gibb, Kramers vd. Leiden: E. J. Brill.
- Goldziher, I. (1971). *Muslim Studies*. İngilizceye çev. C. R. Barber-S. M. Stern. Albany: State University of New York Press.
- Goitein, S. D. (1986). "al-Kuds". *The Encyclopaedia of Islam* 5/322-376. edit. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis And Ch. Pellat, Leiden: Brill.
- Goitein, S. D. (1966). "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in early Islam Studies in Islamic History and Institutions". *The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: Brill.
- Goitein, S. D. (2010). *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden, Boston: Brill.
- Grabar, O. (1991). "Al-Masjîd Al-Aksâ". *Encyclopaedia of Islam*. edit. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis And Ch. Pellat, (6)707-708. Leiden: Brill.
- Guillaume, A. (t.y.). "Where was al-Masjîd al-Aqsâ?". *Al-Andalus* 18 (2), 323-336.
- Hâkim (1915). *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Haydarabad: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Hamevî (1995). *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- Hamidullah, M. (1990). *İslâm Peygamberi*. ter: Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Harmar, Ö. F. (2002). "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/324-327. Ankara: TDV.
- Hasson, I. (1996). "The Muslim View of Jerusalem: The Qur'an and Hadith". *Joshua Prayer and Haggai Ben-Shammai* (1953), (eds.), *The History of Jerusalem*, Jerusalem, 349-385.
- Horovitz J. (1919). "Muhammeds Himmelfahrt". *Der Islam* (9) 159-183, 162-163.
- Horovitz, J. (1926). *Koranische Untersuchungen*. Berlin, Leipzig.
- İbn Asâkîr (1995/1415). *Târîhu Dimaşk*. thk. Amr b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Ebî Şeybe (1409). *el-Musannef*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Hacer (1379). *Fethu'l-Bârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Hişâm (1955/1355). *es-Sîretü'n-nebeviyyi li İbn Hişâm*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaat Mustafa el-Bâbî.
- İbn Kesîr (1408/1988). *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî.
- İbn Kesîr (1435). *el-Bâisü'l-hasîs şerhu İhtisârî ulûmi'l-hadisşerh Ahmed Muhammed Şakir*. Demmam: Dâru İbnü'l-Cevzi.
- İbn Receb (1417/1996). *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmud b. Şaban vd. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye.
- Johnson, N. J. (2001). "Aqsâ Mosque". *Encyclopaedia of the Qur'an*. edit. Jane Dammen McAuliffe. 1/125-126. Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Kandemir, M. Y. (1994). "Ebû Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/160-167. İstanbul: TDV Yayınları.
- Kaplon, A. (2009). "The Mosque of Jerusalem (Masjîd Bayt al-Maqdis)". *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade, Jerusalem und Austin*. ed. Grabar, Oleg und Kedar, Benjamin Z. (Hgg.). 100-131; 396-398.
- Kâtîp Çelebi (1941). *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenneâ.
- Kister, M. J. (1969). "You Shall Only Set Out for Three Mosques": A Study of an Early Tradition". *Le Muséon*. (82)173-96, 190.

- Koçyiğit, T. (1967). "1. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* (15), 43-55.
- Kummî (1432/2011), *Münthehe'l-Âmâl*. Beyrut: Dâru'l-Mustafâ'l-Âlemiyye.
- Kuraşî (1340/1921), *el-Câmiu'l-Latif fi Fadli Mekketi ve ehlihî ve binâi'ş-şerif*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî.
- Kurtubî (1384/1964). *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye.
- Kutluay, İ. (2009). *Mukaddes Zaman ve Mekânlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kutluay, İ. (2023). "Bazı Oryantalistlerin Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın Kudsiyetine Taalluk Eden Rivayetleri Mevzû Olarak Nitelemelerinin Arka Planı Üzerine". Ankara: TDV. İksay (yayın aşamasında).
- Kutluay, İ. (2022). "Oryantalistlerin Vahiy ve Kur'ân'ın Kaynağı Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Vahiy Anlama Yolunda II: Kerim Elçinin Mesajı Vahiy*. edit. Furkan Çakır, Raşit Akpınar. İstanbul: Siyer Akademi, 297-333.
- Livne-Kafri, O. (2001). "The Early Shi'a and Jerusalem". *Arabica*. (48)112-20, 115.
- Makdisî (1405/1984). *Fezâilü beyti'l-makdis*, thk. Muhammad Mutî al-Hâfiz. Dimaşq: Dâru'l-Fikr.
- Meclisî (1983/1403), *Bihâru'l-envâr*. Beyrut: Müessesetü'l-vefa.
- Mukâtil b. Süleyman (2003). *Tefsîr*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye.
- Mübârekfûrî (t.y.). *Tuhfetü'l-ahvezi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Neuwirth, A. (1999). "Jerusalem and the Genesis of Islamic Scripture". *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. edit. L.I. Levine (New York:), 315-25, 318-20.
- Öğüt, S. (1997). "Harem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/127. İstanbul: TDV Yayınları.
- Pipes, D. (2001). "Muslim Claim to Jerusalem". *Middle East Quarterly*. 4/49-66.
- Ratrou, H. F. (2004). *The Architectural Development of al-Aqsa Mosque in the Early Islamic Period: Sacred Architectural Shape of Holy*. Al-Maktoum Institute Academic Press.
- Râzî (1420/1999). *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Roslan, M. (2011). "Orientalist view on the Night Journey An Analysis". *Journal of Islamicjerusalem Studies*. 11/59-70
- Rubin, U. (2008). "Muhammad's Night Journey (Isr') to Al-Masjid Al-Aqsâ Aspects of The Earliest Origins of The Islamic Sanctity of Jerusalem". *Al-Qantara*. 29 (1) 147-164.
- Schacht J. (1950). *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, London: Clarendon Press.
- Schrieke B.; Horovitz J. (1993). *The Encyclopaedia of Islam 2. "Mi'raj"* (7)97-100. edit. C.E. Bosworth, E. Van Donzel W.P. Henrichs, Ch. Pellat. Leiden, New York: Brill.
- Schrieke, B. (1916). "Die Himmelsreise Muhammeds". *Der Islam* 6/1-30.
- Schrieke, B - Horovitz J. (1993). "Miradj". *Encyclopaedia of Islam*. edit. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, B. Lewis And Ch. Pellat. 7/97-100. Leiden: Brill.
- Sehâranfûrî (1427/2006). *İtina ve ta'lik: Takiyyüddin en-Nedvî. Bezlül-mechûd fi halli Sünen-i Ebî Dâvûd, Hind: Merkezü'ş-şeyh Ebi'l-Hasan en-Nedvî li'l-buhûs ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*.
- Shamon, S. (t.y.). "Muhammad's Alleged Night Journey to The Jerusalem Temple". [www.answering-islam.org/Shamon/night\\_journey.htm](http://www.answering-islam.org/Shamon/night_journey.htm). 14.09. 2023.
- Sivan, B. (1971). "The Beginnings of the Fada'il al-Quds Literature". *Israil Oriental Studies*, 1.
- Sübki. (t.y.). *Fetâva's-Sübki*. Beyrut: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Şâkir, A. M. (t.y.). *Bâisü'l-hâfis*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle.
- Taberânî (t.y.). *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tânk b. İvazullah, Kahire: Dâru'l-Harameyn
- Taberî (1420/2000). *Câmiu'l-beyân fi tevili'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Tahâvî (1994/1415). *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnâut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Tüzün, İ. (2022). "Emevî Halifeleri ve Hadis - Süfyâniler Dönemi". *Hadith*, 8/86-112.
- Wansbrough, J. (1977). *Quranic Studies*. Oxford: 69.
- Wellhausen, J. (1963). *Arap Devleti ve Sukutu*. çev. Prof. Dr. Fikret Işıltan. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ya'kûbî (1415/1995). *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Dâru Sâdir.
- Yavuz, S. S. (2020). "Mi'rac". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/232-235. Ankara: TDV.
- Wansbrough, J. (1977). *Quranic Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Zemahşerî (1407). *el-Keşşâf*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî.
- Zehebî (1419/1998). *Tezkiratü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.