



**T.C.**

**ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ŞİÎ HADİS LİTERATÜRÜNDE KUDÜS'ÜN EHL-İ SÜNNET  
KAYNAKLARIYLA KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**EBUBEKİR AKIN**

**Tez Danışmanı**

**DR. ÖĞR. ÜYESİ CUMALİ KÖSEN**

**ÇANAKKALE – 2023**





T.C.

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**Şİİ HADİS LİTERATÜRÜNDE KUDÜS'ÜN EHL-i SÜNNET  
KAYNAKLARIYLA KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TEZİ HAZIRLAYAN EBUBEKİR AKIN

Tez Danışmanı

DR. ÖĞR. ÜYESİ CUMALİ KÖSEN

ÇANAKKALE – 2023



## ETİK BEYAN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kuralları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi taahhüt ve beyan ederim.

Ebubekir AKIN

20/07/2023

## TEŞEKKÜR

Bu tezin gerçekleŐtirilmesinde, katkılarından dolayı saygı değer danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Cumali KÖSEN'e ve çalışma süresi boyunca yardımlarını bir an olsun esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Mustafa DİK MEN hocama teŐekkürü bir borç bilirim. Her daim desteğini arkamda hissettiğim annem Gülseven AKIN'a ve gerek tez çalıŐmamda gerekse hayatımın her aŐamasında bana yardımcı olan babam Nimetullah AKIN'a, hayatımın her anında sevgisini bir an olsun esirgemeyen güzel eŐim Fadime AKIN'a sonsuz teŐekkürlerimi sunarım. Ayrıca desteklerini esirgemeyen dost, akraba ve arkadaşlarıma da çok teşekkür ederim.

Ebubekir AKIN  
anakkale, Temmuz 2023

## ÖZET

# Şİİ HADİS LİTERATÜRÜNDE KUDÜS'ÜN EHL-İ SÜNNET KAYNAKLARIYLA KARŞILAŞTIRMALI İNCELEMESİ

Ebubekir AKIN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Cumali KÖSEN

20/07/2023, 84

Yahudilerin Süleyman Mabedi, Hristiyanların Kıyamet Kilisesi, Müslümanların Mescid-i Aksâ'sı gibi mekanlarıyla semavi dinlerin ortak mukaddesi olan Kudüs, günümüzün tarihi ve önemli dini merkezlerinden biridir. Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam'da da birçok önemli hadiselerin öznesi konumundadır. Bu yönüyle dikkate alındığında İslam nezdindeki konumunun ne olduğu, bu konumun neden ve nereden kaynaklandığı, İslam'ın iki farklı yorumu olarak ortaya çıkan Şîi ve Sünnî yaklaşımın bakışının nasıl olduğu gibi sorular önem arz etmektedir. Özellikle günümüzde Kudüs'ün bulunduğu durum gerek Sünnî gerekse Şîi yaklaşımın mensupları tarafından dikkatle takip edildiği ve kimi zaman her iki taraf tarafından bölgedeki direnişin desteklendiği de göz önüne alındığında, bu soru daha da önem kazanmaktadır. Bu sebeple tezde, Kudüs'ün değeri hakkında iki yaklaşımında temel kaynaklarından olan hadisler incelenecek, yer alan rivayetlere karşılaştırmalı olarak değerlendirilecek ve her iki yaklaşımın Kudüs'e verdiği değer temelleri aranarak bir değer araştırması yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kudüs, Şiâ, Sünnî, Hadis, Fazilet, Kutsal.

## ABSTRACT

### A COMPARATIVE EXAMINATION OF JERUSALEM WITH THE SOURCES OF AHL-I SUNNET IN THE SHI'I HADITH LITERATURE

Ebubekir AKIN

Çanakkale Onsekiz Mart University

School of Graduate Studies

Master of Science Thesis Basic Islamic Sciences

Advisor: Asst. Prof. Dr. Cumali KÖSEN

20/07/2023, 84

Kudus, with its iconic places such as the Jews' Temple Mount, Christians' Church of the Holy Sepulchre, and Muslims' Al-Aqsa Mosque, is one of the historical and significant religious centers of our time. Like other Abrahamic religions, Islam also regards it as a focal point for numerous important events. Considering this aspect, questions arise regarding its position in Islam, why and where this position originated from, and how it is viewed by the two distinct interpretations of Islam, namely the Shia and Sunni approaches. Especially in today's world, the situation of Jerusalem is closely followed by the adherents of both Sunni and Shia perspectives, and at times, both sides support the resistance in the region. Therefore, this question gains further importance. In this thesis, the hadiths, which are the primary sources of both approaches regarding the value of Jerusalem, will be examined. The narrations will be evaluated comparatively, and an exploration of values will be conducted by searching for the foundations of the significance attributed to Jerusalem by both approaches.

**Keywords:** Al-Quds, Shia, Sunni, Hadith, Virtue, Sacred.



## İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

JÜRİ ONAY SAYFASI .....	i
ETİK BEYAN .....	ii
TEŞEKKÜR .....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
SİMGELER VE KISALTMALAR .....	viii

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### GİRİŞ

1.1. Amaç, Kapsam ve Yöntem .....	1
1.2. Literatür Taraması ve Önceki Çalışmalar .....	3

### İKİNCİ BÖLÜM

#### KUDÜS: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARK APLAN

2.1. Kudüs'ün İsimlendirilmesi .....	5
2.1.1. Kutsal Metinlerde Kudüs'ün İsimlendirilmesi .....	9
2.2. Kudüs'ün Kısa Tarihi .....	10

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### ŞİÂ'DA HADİS

3.1. Şiâ'nın Oluşumu ve Gelişimi .....	23
3.2. Şiâ'da Hadis'in Gelişimi .....	32

3.2.1. Şîî Hadis Tarihi .....	32
3.3. Şîî Hadis Literatürü .....	36
3.3.1. İlk Hadis Mushafları .....	37
3.3.2. Dörtüyz Asıl.....	40
3.3.3. Kütüb-i Erbaa.....	40
3.3.4. Diğer Külliyyatlar .....	41
3.4. Şîâ'da Hadislerin Bilgi Değeri .....	42

#### DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

#### HADİS LİTERATÜRÜNDE KUDÜS

4.1. Kur'an'da Kudüs .....	45
4.2. Sünnî Hadis Literatüründe Kudüs .....	47
4.3. Şîî Hadis Literatüründe Kudüs .....	58
4.5. Rivayetlerin Karşılaştırmalı Değerlendirmesi .....	67
4.5.1. Sünnî Hadis Literatüründeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi .....	67
4.5.2. Şîî Hadis Literatüründeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi .....	69

#### BEŞİNCİ BÖLÜM

#### SONUÇ

KAYNAKÇA .....	75
ÖZGEÇMİŞ.....	I

## SİMGELER VE KISALTMALAR

as	Aleyhi's-selam
b.	Bin
b.y.	Basım Yeri Yok
Bkz.	Bakınız
bs.	Basım
çev.	Çeviren
Ed.	Editör
H.	Hicri
Hz.	Hazreti
M.Ö.	Milattan Önce
M.S.	Milattan Sonra
nşr.	Neşreden
ra	Radiyallahu Anhu
sav	Sallallahu aleyhi ve sellem
thk.	Tahkik
ts.	Tarihsiz
vd.	Ve Diğerleri
yy.	Yüzyıl
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı

# BİRİNCİ BÖLÜM

## GİRİŞ

Yahudilerin Süleyman Mabedi, Hristiyanların Kıyamet Kilisesi, Müslümanların Mescid-i Aksâ'sı gibi mekanlarıyla semavi dinlerin ortak mukaddesi olan Kudüs, günümüzün tarihi ve önemli dini merkezlerinden biridir. Diğer semavi dinlerde olduğu gibi İslam'da da ilk kible olması, isrâ ve mi'racın burada gerçekleşmesi gibi birçok önemli ve kutsal hadiselerin öznesi konumundadır. Bu tür olayların merkezinde yer almış olması, Kudüs ile ilgili farklı soruları akla getirmektedir. Bu soruların özellikle Kudüs'ün değerinin ne olduğu ve bu değer nereden kaynaklandığı hakkında olduğunu söylemek mümkündür. Bu sorular sadece üç semavi dinin genelinde değil, İslam dini özelinde de sorulabilir. İslam nezdindeki konumunun da ne olduğu ve bu konumun neden ve nereden kaynaklandığı gibi sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Bununla beraber İslam'ın farklı yorumlarının Kudüs hakkındaki yaklaşımlarının ne olduğu da ayrı bir soru olarak ortaya çıkmaktadır.

İslam'ın iki farklı yorumu olarak ortaya çıkan Şîî ve Sünnî yaklaşımın Kudüs'e bakışının nasıl olduğu gibi sorular da ayrıca dikkat çekmektedir. Özellikle günümüzde Kudüs'ün içinde bulunduğu karmaşık durumun hem Sünnî hem de Şîî yaklaşımın mensupları tarafından dikkatle takip edildiği ve kimi zaman her iki taraf açısından da bölgedeki direnişin desteklendiği de göz önüne alındığında, bu soru daha da önem kazanmaktadır. Bu sebeple tezde, Kudüs'ün değeri hakkında iki yaklaşımında temel kaynaklarından olan hadisler incelenecek, yer alan rivayetler karşılaştırmalı olarak değerlendirilecek ve her iki yaklaşımında Kudüs'e verdiği değer temelleri aranarak bir değer araştırması yapılacaktır.

### 1.1. Amaç, Kapsam ve Yöntem

Tezde asıl amaç, İslam dininin iki farklı yorumu olarak ortaya çıkan Şîî ve Sünnî yaklaşımın, Kudüs bölgesi hakkındaki yaklaşımlarını hadis literatürleri ekseninde ele alarak karşılaştırmalı bir değer araştırması yapmaktır. Bu çalışmada, temelde Şîî yaklaşımın hadis literatüründeki Kudüs algısı irdelenmiş olup, Sünnî rivayetler, bu yaklaşımın daha net anlaşılması için bir referans noktası olarak görülmüştür.

Kudüs hakkında yapılan bu değer araştırması sadece İslam dini özelinde olup, diğer semavi dinlere gerekmedikçe değinilmemiştir. Nitekim tüm semavi dinlerde bu konunun detaylı bir biçimde incelenmesi, hem dinler tarihinin araştırma kapsamına girmekte hem de tezin amacı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla bu kısımlara genel hatlarıyla değinilmiş ve konumuzun sınırlılıkları kapsamında kalınmıştır. Kudüs'ün İslam dinindeki yeri araştırılırken de sadece hadisler üzerinden bir çalışma yapılmıştır. Nitekim tez, hadisler üzerinde yapılan bir değer araştırmasını ihtiva etmektedir. Ayrıca Kudüs'ün değeri sadece hadisler ekseninde ele alındığından varılan sonucun hem Sünnî hem de Şîî düşüncenin Kudüs hakkındaki nihai yaklaşımı olarak görülmemelidir. Varılan sonuç, iki düşüncenin de Kudüs hakkındaki yaklaşımlarının tespiti konusunda bir kaynak mahiyetine sahip olacaktır.

Tezin temelinde Şîî yaklaşımın yer alması, Şîî tanımının kapsamını da belirlemeyi gerektirmektedir. Nitekim Şîî tanımı, içerisinde birden fazla yaklaşımı ihtiva etmektedir. Bu tezde Şîî yaklaşım ele alınırken Şîî yaklaşımın günümüzdeki en güçlü temsilcisi sayılabilecek İsnâaşeriyye kolu merkeze alınmıştır. Bu tutumun ana sebebi, günümüzde Şîâ'nın en güçlü temsilcisi olmasının yanısıra Kudüs'e ayrı bir ilgi gösteren ve Şîâ'ya mensup olan İran'ın da kabul ettiği yaklaşımın İsnâaşeriyye olmasıdır. Bu yönüyle bakıldığında tez, başka bir yönden İran'ın Kudüs'e önem vermesinin dini temellerini de ele almış olacaktır.

Gerek Şîî gerekse Sünnî hadis literatürlerinin tamamının ele alınması tezin kapsamı bakımından güç bir durum oluşturmaktadır. Bu sebeple her iki literatür de ele alınırken literatürün genelini temsil etme otoritesine sahip olan eserler seçilmiş olup literatürlerinin genel düşünesi bu örneklerle tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda Sünnî literatürün en güçlü külliyatı sayılan Kütüb-i Sitte külliyatı, Şîî literatürde ise yine bu külliyatın Şîâ'daki karşılığı olarak görülebilen Kütüb-i Erbaa külliyatı merkeze alınacaktır. Kütüb-i Erbaa dışında ayrıca Şîî hadis literatürünün en kapsamlı eseri sayılabilecek *Bihârü'l-Envâr*'dan da yararlanılacaktır. Bu şekilde her iki literatürün ana fikri anlaşılmasına çalışılacaktır.

Tezde literatür taramasına dayalı deskriptif yöntem kullanılmıştır. Zira konu olarak hadis literatürlerinin ele alınması, farklı bir yöntemin kullanılmasını gereksiz kılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi her iki yaklaşımda düşüncesini yansıtabilecek otoriter eserler seçilerek bu eserler üzerinden literatürün genel düşüncesi tespit edilmeye çalışılmıştır.

## 1.2. Literatür Taraması ve Önceki Çalışmalar

Kudüs'ün fazileti hakkında hadis literatürüne bakıldığında konunun rivayetler bağlamında ele alındığını görmek mümkündür. Genel itibariyle hadis kitaplarında bölüm olarak ele alınmasına karşın Sünnî literatürde sadece konu hakkındaki rivayetlerin derlendiği eserlere de rastlanmaktadır. Sünnî literatürde tespit edilebilen bu eserlere Şîî literatürde rastlanmamıştır. Sünnî literatürde rivayetler bağlamında Kudüs'ün faziletini ele alan eserlere baktığımızda, ilk olarak konuya dair rivayetleri içeren Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Vâsıtî'nin, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî'nin ve Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî'nin derlediği hadis kitapları dikkat çekmektedir. Bu üç müellife ait üç farklı eser<sup>1</sup>, aynı adı kullanarak “*Fezâyilü'l-Beyti'l-Makdis*” başlığı altında kaleme alınmıştır. Bunlar dışında Kudüs'ün faziletine dair bir çok eser yazılmışsa da konu, rivayetlerden ziyade tarih vb. bağlamda ele alınmıştır. Konuyla alakalı yapılmış tezler incelendiğinde Kudüs'ün faziletine dair rivayetler bağlamında bir teze rastlanmamakla beraber “*Kur'an'da Kudüs ve Mescid-i Aksâ*”<sup>2</sup> adlı yüksek lisans tezinin Kudüs'ün değerine dair yazılmış bir tez olduğu söylenebilir. Konuyla ilgili makaleler incelendiğinde ise en azından Sünnî literatürdeki Kudüs'e dair rivayetlerin incelendiği çalışmalara rastlamak mümkündür. Bu çalışmalara “*Hadis Kültüründe Kudüs ve Mescid-i Aksâ*”<sup>3</sup>, “*Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksâ*”<sup>4</sup>, “*Kudüs ve Mescid-i Aksâ'nın Faziletine Dair Hadisler ve*

---

<sup>1</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Mûsâ el-Vâsıtî, *Fezâyilü'l Beytil Makdis* (Lefkoşa: Merkezi Beytü'l Makdis li Dirasati'l Sekafiyeti, 2010); Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn İbnü'l-Cevzî, *Fezâyilü'l Beytil Makdis* (Kahire: Mektebetü'l İmam Buhari, 2013); Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid el-Makdisî, *Fezâyilü'l Beytil Makdis* (Suriye: Daru'l Fikr, 1405 H.)

<sup>2</sup> Handan Yıldız Bayrak, *Kur'an'da Kudüs ve Mescid-i Aksa* (Konya: TC Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019)

<sup>3</sup> Ali Karakaş, “Hadis Kültüründe Kudüs ve Mescid-i Aksa”, *Dinî, Târihî ve Edebî Açısından Kudüs*, (2018), 15-31.

<sup>4</sup> Mehmet Emin Çiftçi, “Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksa”, *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 20/3 (2020), 319-336.

Yorumu<sup>5</sup>”, “Kudüs ve Mescid-i Aksâ’yla İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi<sup>6</sup>” makaleleri örnek gösterilebilir. Rivayetler bağlamında olmasa da Kudüs’ün değerine dair yazılmış makaleler de mevcuttur. “İslam Açısından Kudüs<sup>7</sup>”, “İslam Kaynaklarında Kudüs ve Kubbetü’s-Sahra<sup>8</sup>”, “İslam’da Kudüs ve Önemi<sup>9</sup>”, “Kudüs’ün Üç Semavi Dindeki Dinî ve İlmî Değeri<sup>10</sup>”, “Kur’an’da Kudüs<sup>11</sup>” “Kutsal Mekân: Kudüs’ün Kutsiyeti<sup>12</sup>”, “Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ<sup>13</sup>”, “Yahudilik ve İslam’da Beyt-i Makdis (Mescid-i Aksâ)<sup>14</sup>” makaleleri bu çalışmalara örnek olarak gösterilebilir. Literatürün geneline bakıldığında Kudüs’ün değerine dair Şîh hadis rivayetlerini genel kapsamlı olarak inceleyen bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Bu bağlamda sayılabilecek tek çalışma Ahmet Tarık Hicazi’nin “Şîh ve Mescid-i Aksâ” adlı eseri olarak görülebilir. Eserin hadisler üzerine olmayıp çok az hadis rivayeti barındırması ve genel itibarıyla sadece bir fikri destekleyen rivayetleri içermesi gibi durumları dışında en azından Şîh’deki Kudüs düşüncesini rivayetler bağlamında ele alan bir çalışma olduğu söylenebilir. Eserin ayrıca Sünnî kaynaklardan örnekler vermesi de yine bir karşılaştırma mahiyeti taşımaktadır. Bu tez ise, hem Şîh hadis rivayetleri üzerine Kudüs’ün incelenmesi bakımından hem de bu rivayetleri Sünnî literatürle karşılaştırarak değerlendirme yapması bakımından ayrılmakta, özgünlüğünü bu noktada ortaya koymaktadır.

<sup>5</sup> Aşır Örenç, “Kudüs ve Mescid-i Aksâ’nın Faziletine Dair Hadisler ve Yorumu”, *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 133-150.

<sup>6</sup> Mustafa Celil Altuntaş, “Kudüs ve Mescid-i Aksâ’yla İlgili Bazı Rivayetlerin Değerlendirilmesi”, *Hece: Aylık Edebiyat Dergisi* XXVI/306-308 (2022), 102-113.

<sup>7</sup> Âdem Apak, “İslam Açısından Kudüs”, *İnsanlığın Kırmızı Çizgisi: Kudüs*, (2019), 86-93.

<sup>8</sup> İsmail Taşpınar, “İslam Kaynaklarında Kudüs ve Kubbetü’s-Sahra”, *Kudüs: Din, Toplum, Siyaset*, (2020), 193-208.

<sup>9</sup> Eldar Hasanoğlu, “İslam’da Kudüs ve Önemi”, *Huzuru Bekleyen Şehir Kudüs* (2020), 163-171.

<sup>10</sup> Rahim AY, “Kudüs’ün Üç Semavi Dindeki Dinî ve İlmî Değeri”, *Uluslararası Orta Asya’dan Anadolu’ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, (2021), 143-153.

<sup>11</sup> Abdullah el-Khatip, “Kur’an’da Kudüs”, çev. Ramazan Işık, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX/1, (2004), 109-143.

<sup>12</sup> Karen Armstrong, “Kutsal Mekân: Kudüs’ün Kutsiyeti”, çev. Merve Eren Burkankulu, *Hece: Aylık Edebiyat Dergisi* XXVI/306-308, (2022) 61-72.

<sup>13</sup> İsmail Altun, “Sahabe Gözünde Kudüs ve Mescid-i Aksâ”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 47, (2017), 153-169.

<sup>14</sup> Ahmet Güç - Süleyman Sayar, “Yahudilik ve İslam’da Beyt-i Makdis (Mescid-i Aksâ)”, *Kudüs: Din, Toplum, Siyaset*, (2020), 193-208.

## **İKİNCİ BÖLÜM**

### **KUDÜS: KAVRAMSAL ÇERÇEVE VE TARİHİ ARK APLAN**

Kudüs, günümüzün ve tarihin önemli dini merkezlerinden biri olarak görülmüştür. Kudüs'ü diğer dini merkezlerden ayıran en önemli özelliği üç semavi dinin de ortak noktası olduğunu söylenebilir. Bu yönüyle dikkate alındığında Kudüs'ün semavi dinlerin odak noktası olarak karşımıza çıkması ve Kudüs'e dini bir değer atfedilmesinin kaynağı ne olduğu sorusu akla gelebilecek bir husustur. Bu sorunun cevabının tamamıyla ele alınması için Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam kaynaklarının detaylı bir biçimde incelenmesi gerekmektedir. Ancak bunun hem dinler tarihi araştırma kapsamına girmesi hem de tezimizin kapsamının dışında kalmasından dolayı bu kısımlara genel hatlarıyla değinilecek ve konumuzun sınırlılıkları kapsamında kalınacaktır. Tezin asıl meselesini oluşturacak olan rivayetler bağlamında bir inceleme yapılarak konu daha farklı bir açıdan ele alınacaktır.

Kudüs'ün İslam dinindeki yerine ve Kudüs hakkındaki rivayetlerin incelenmesine geçmeden önce bizatihi Kudüs'ün ana hatlarıyla anlatılması tezin daha net anlaşılması bakımından önem arz etmektedir. Nitekim bu anlatım, Kudüs'ün önemine dair rivayet bağlamında yapılacak olan bir değer araştırmasını refere edecek nitelikte görülebilir. Bu doğrultuda coğrafyanın adlandırılma serüvenini incelemek, doğru bir başlangıç noktası olacaktır. Zira bir yerin adlandırılması o yerin anlamlandırılma çabası olarak görülebilir. Adlandırılmanın tarihi sürecinde toplumlarda ve dinlerde farklı kelimeler kullanılması, hem tarihsel-sosyolojik olguları hem de dinsel referans noktalarını ifade etmesi bakımından çokça önemlidir.

#### **2.1. Kudüs'ün İsimlendirilmesi**

Günümüzde Kudüs olarak adlandırdığımız coğrafya, tarihi süreç boyunca farklı isimlendirmelere sahip olduğu gibi ayrıca dinlerde de farklı adlandırılmalarla tesmiye edilmiştir. İlk yerleşimcileri tarafından verilen adların yanı sıra zamanla değişimlere uğrayarak farklılaşmış, kısaltılmış veya toplumlar tarafından coğrafyayı kendilerine has kılmak için farklı isimlerle zikredilmiştir. Ayrıca atfedilen değere uygun isimler de tercih edilmiştir. Bu sebeple isimler, araştırmacılar tarafından farklı şekillerde yorumlanmış ve farklı kaynaklara dayandırılmıştır. Bu farklılaşmanın akademik bir çaba neticesinde ortaya



çıkmasının yanında, ayrıca coğrafya üzerinde hak iddia etmek gibi siyasi sebeplerle de ortaya çıktığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Coğrafyanın isimlendirme serüvenine tarihi belgelerle bakıldığında, ilk olarak UrŞalim'den başladığı görülmektedir.<sup>15</sup> Sami dil ailesine mensup Akadça veya Süryanice dillerinden olduğu düşünülen bu isim, iki kelimeden oluşmaktadır. İhtiva ettiği anlam itibarıyla bakıldığında “Uru” “-ın diyarı” anlamını kapsamakta ve bu konuda genel itibarıyla farklı bir görüş ortaya çıkmamaktadır.<sup>16</sup> Ancak ismin ikinci kısmına gelindiğinde ortaya farklı görüşler çıkmaktadır. Şalim kelimesinin “barış” anlamına geldiği ve dolayısıyla “barışın kenti” gibi bir isme sahip olduğu görüşü, farklı dillerdeki barış anlamına gelen çevirileriyle desteklense de bu anlamıyla hem tarihi hem etimolojik olarak hatalı gözüktüğü ileri sürülerek araştırmacılar tarafından pek kabul görülmemiştir. Şalim kelimesinin, adın ilk kullanıldığı dönemlerde bölgenin sakinleri olan Kenanlı Amorilerin tanrısı Şulmanu yahut Şalim'in adı olabileceği ihtimali daha yüksek görülmüştür.<sup>17</sup> Şalim isminin, bölgenin meliki olabileceği yönünde de yaklaşımlar vardır. Tarihte UrŞalim isminin ilk olarak M.Ö. XIX. yy. civarındaki Mısır metinlerinde de “Roşremam”<sup>18</sup> şeklinde, M.Ö. XVI. yy. tarihli tel-Amarna tabletlerinde ve aynı dönemlerde Amoriler ve Mısır Firavunları arasında gerçekleşen mektuplaşmalarda görülmesi, bu ismin bölgenin ilk adı olduğu fikrini destekler niteliktedir. Sonraki dönemlerde bu isim, dönüşerek Arapçada “Daru'l-Selem”, İbranicede “Yeruşalim” olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönüşüm göz önüne alındığında özellikle günümüzde Yahudilerin Yeruşalim şeklindeki isimlendirmeyi ilk ve asıl kabul etmeleri, bu ismin farklı şekillerdeki dini yorumlarıyla coğrafyayı sahiplenmeleri pek makul bir zemine oturmamaktadır. UrŞalim adının M.S. VII. yy.'a kadar kullanımda olduğunu veya bilindiğini söylemek mümkündür. Nitekim câhiliye devri şairlerinden olan Meymûn b. Kays'ın divanında, UrŞalim adının kullanıldığı ve şerhinin incelendiğinde Uri-Şalim isminin

---

<sup>15</sup> Ömer Faruk Harman vd., “Kudüs”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/323.

<sup>16</sup> James A. Montgomery, “Paronomasias on the Name Jerusalem”, *Journal of Biblical Literature* 49/3 (1930), 277.

<sup>17</sup> Othmar Keel, *Jerusalem and the One God: A Religious History* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 28.

<sup>18</sup> Nadav Na'aman, *Ancient Israel and Its Neighbors: Interaction And Counteraction: Collected Essays* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2005), 177-179.

*Beytülmağdis*<sup>19</sup> olarak açıklandığı görülmektedir.<sup>20</sup> Bahsi geçen bu dönemde coğrafyanın *Beytülmağdis* ve *Aelya* olarak da adlandırıldığını da görmek mümkündür.

Coğrafyanın diğer isimlerinden biri olan *Beytülmağdis*'in, UrŞalim kadar eski olmasa da tarihi serüveninin uzun olduğu söylenebilir. Tarihi bilgi ve belgeler incelendiğinde *Beytülmağdis* isminin ilk ne zaman ve nasıl kullanıldığına dair net bir bilgiye rastlanmaması iki ismin hangisinin daha eski olduğu konusunda bir fikir belirtmenin önünde engel teşkil etmektedir. İsim hakkında en azından İslam'dan önce bilindiği ve kullanıldığını söylemek mümkündür. Bu bilgiyi, İslam öncesi dönemlerde yaşamış olan ünlü şair İmruü'l-Kays'ın şiirlerinde, bu bölgeden olan bir rahipten "Mağdisli" olarak bahsetmesiyle destekleyebiliriz.<sup>21</sup> Diğer yandan Hz. Peygamber'in (sav) isrâ ve mi'rac ile ilgili rivayetlerinde bölge, *Beytülmağdis* olarak zikredildiğinde müşriklerin coğrafyayı bu isimle tanıyor olması da bunu desteklemektedir.<sup>22</sup> İki kelimedden oluşan *Beytülmağdis*'in ilk kısmını oluşturan "beyt" ilk anlamıyla "ev" şeklinde kullanılmaktadır.<sup>23</sup> Bunun dışında belirtili haliyle Kâbe anlamında kullanımı da Kur'an'ı Kerim'de sıkça görülmektedir.<sup>24</sup> İsmi'nin ikinci kelimesi mağdis veya mukaddes ise k-d-s kökünden türemiş ve "kutsal-kutsanmış" anlamlarına gelmektedir.<sup>25</sup> Bu haliyle ismin "kutsanmış ev" veya "kutsal ev" anlamında kullanıldığı anlaşılabilir. İsmi'nin İbraniceden geçen "*Beyt Hamikdaş*"ın bir çevirisi olduğuna dair fikirlerin temellendirmeye ihtiyacı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>26</sup> Mukaddes veya Kudüs adının Kenan tanrısı Kadiş isminden türetildiği yönündeki fikirlerin varlığı, ismin ne kadar eski olabileceğine dair fikir vermektedir.<sup>27</sup> Ayrıca bu görüşü, "beyt" ismiyle şehirlerin adlandırılmasının Kenanlılara kadar dayanmasıyla da desteklemek

<sup>19</sup> Meymûn b. Kays el-A'sâ, *Divânu'l-A'sâ el-Kebîr* (Doha: Vezâretü's-Sekâfiye ve'l-funûni't-türâs, 2010), 1/179.

<sup>20</sup> Detaylı Bilgi için Bkz. Khalid A. el-Awaisi, *Mapping Islamic Jerusalem: A Rediscovery of Geographical Boundaries* (Dundee: Al-Maktoum Institute Academic Press, 2007).

<sup>21</sup> Ebü'l-Hâris Hunduc b. Hucr İmruülkays, *Şerhu Divânu Reisu's-Şuarâ Ebu'l-Hars eş-Şehîr bir İmruu'l-Kays b. Hacer el-Kindî* (Kahire: Matbaa Hindiye, 1906), 147.

<sup>22</sup> Ebu'l Huseyn İmâm Müslim b. Haccâc, *el-Musnedi's-Şahîhi'l-muhtaşar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî), "İman", 170.

<sup>23</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru'l Sadr, 1993), 2/14.

<sup>24</sup> El-Bakara, 2/125, 127, 158; Kureyş, 106/3

<sup>25</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 6/168-169.

<sup>26</sup> Abd al-Fattah Muhammad el-Awaisi - Muhittin Ataman (ed.), *Kudüs: Tarih, Din, Siyaset* (Ankara: SETA, 2020), 22.

<sup>27</sup> George Adam Smith, *Jerusalem: The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D. 70* (Edinburgh: T. & A. Constable, 1907), 1/269-271.

mümkündür.<sup>28</sup> Ancak bu bilgilerin varlığı böyle bir iddia için yeterli olmayıp sadece ihtimal belirtecek düzeydedir. Beytülmağdis isminin başlangıcı kadar son kullanımını da net değildir. Nitekim coğrafya her ne kadar yeni adlar olsa da eski isimlendirmeler kullanılmaya devam etmiş, aynı dönemlerde kullanılan Aelya gibi tarihin bir parçası olarak kalmamıştır.

Coğrafyanın diğer bir ismi olan Aelya hakkında, başlangıcı ve sonu bakımından diğer isimlendirmelere nazaran çok daha net bilgiler mevcuttur. İsim, M.S. 135 yılında şehrin Romalılar tarafından ele geçirilmesiyle şehre konulmuş, yaklaşık 7-8 yüzyıl kadar varlığını sürdürmüştür. Beş iyi imparatorun üçüncüsü sayılan Hadrianus kendi döneminde kutsal tapınağın olduğu yere -ki muhtemelen Mescid-i Aksâ toprakları- tanrıları adına Jupiter tapınağı inşa etme girişimine karşı ayaklanan Yahudileri bastırması ve bu isyana karşılık olarak bölgeye Aelia Capitolina adında bir koloni tesis etmiştir. Hadrianus, bu adı kendi soyunun adı olan “Aelie” ile koloninin Capitoline Triad'a adanmış olduğu anlamında “Capitolina”yı birleştirerek tesis ettiği anlaşılmaktadır.<sup>29</sup> Aelya adı hakkında, anlamının Allah’ın Evi olduğu<sup>30</sup> veya Hz. Nuh’un oğlu Sam’ın oğullarından birinin adı olduğu<sup>31</sup> şeklinde rivayetler varsa da Aelya adının Hadrianus’tan geldiği tarihi verilerin tuttuğu ışık sayesinde net bir şekilde anlaşılabilir.<sup>32</sup> Şehrin bu şekilde isimlendirilmesi İslam öncesi ve sonrası dönemlerde de kullanılmaya devam etmiştir. Hadislere bakıldığında bölgenin bu isimle kullanımına rastlandığını görmek mümkündür.<sup>33</sup> Diğer verilerin de desteğiyle M.S. 135 yılından itibaren, İslam sonrası döneme kadar bölgenin isminin bu olduğu söylenebilir. Ne zamana kadar bu isimle anıldığının takibi, yine tarihi verilerden elde edilebilmektedir. Nitekim Emevi döneminde halife adına basılan paralarda ve kilometre taşlarında Aelya ismine rastlanmakta<sup>34</sup>, Halife Me’mun döneminde halife adına basılmış olan paralarda ise Kudüs adı ortaya çıkmaktadır.<sup>35</sup> Beytülmağdis’ten türetilen Kudüs ismine

---

<sup>28</sup> Awaisi - Ataman, *Kudüs*, 22.

<sup>29</sup> Shlomit Weksler-Bdolah, *Aelia Capitolina – Jerusalem in the Roman Period In Light of Archaeological Research* (Leiden: Brill Academic Pub, 2019), 51-54.

<sup>30</sup> İbn Abdülhak Şafiyuddîn, *Merâşidu’l-İttılâ alâ Esmâ’i’l-Emkine ve’l-Bikâ* (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1991), 3/138.

<sup>31</sup> Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu’cemü’l-Büldân* (Beyrut: Dâru Şadr, 1995), 1/293.

<sup>32</sup> William E. Metcalf, *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage* (Oxford University Press, 2012), 492.

<sup>33</sup> Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İsmâ‘il b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmi‘u’l-musnedi’s-şahîhi’l-muhtaşar min umûri Rasûlillah sallallahu ‘aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihi*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavk en-Necât), “Tesfir”, 200.

<sup>34</sup> Khalid el-Awaisi, “From Aelia To Al-Quds: The Names Of Islamic Jerusalem In The Early Muslim Period”, *Mukaddime* 4/4 (2011), 14-16.

<sup>35</sup> el-Awaisi, “From Aelia To Al-Quds: The Names Of Islamic Jerusalem In The Early Muslim Period”, 28-29.

bir geri dönüş gibi gözükürken bu değişimin sebebinin ne olduğu sorusu akıllara gelmektedir. Bu durum, o dönemde bölgenin İslam hakimiyeti altında olması ve bölgede yaşayan Müslümanların kendi dininden olmayan bir kişinin adının bölgeye verilmesini istememelerinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim Müslümanların şehrin kutsallığını kabul ve tasdik ettiğini göz önüne aldığımızda bölge için putperest bir inanca ait bir isimlendirmeyi kabul etmemeleri gayet tabii bir durumdur. Bu düşüncüyü dönem hakkındaki rivayetlerle desteklemek de mümkündür.<sup>36</sup> Düşünüldüğünde bölgenin İslam dinindeki kutsallığına daha uygun olacak Beytülmakdis veya o dönemlerde tercih edilen şekliyle Kudüs'ün tercih ve teşvik edilmesi son derece olağan bir durumdur. Bu yaklaşım Aelya ismini tarihin satırlarında bırakmaya yetmiş ve bölge özellikle hicri III. yy. başlangıcında artık yeni ismiyle Kudüs olarak anılmaya başlamıştır.

### 2.1.1. Kutsal Metinlerde Kudüs'ün İsimlendirilmesi

Bölgenin ismi tarihi belgeler dışında, dini metinlerde de farklı şekillerde anılmıştır. Kitabı-ı Mukaddes<sup>37</sup> incelendiğinde bölge için en çok Yerusalem<sup>38</sup> isminin kullanıldığı söylenebilir. Bunun dışında muhtemelen bölgede yaşayan halka nispetle *Yebus*,<sup>39</sup> bölgede yerleşimin ilk kurulduğu zamanki tanrı veya kralının ismine nispetle *Salem*,<sup>40</sup> tapınak dağı olarak bilinen dağın adına nispetle *Sion*,<sup>41</sup> Hz. Davud'un Sion kalesini ele geçirerek kurduğu krallığın başkenti olarak Davud Şehri<sup>42</sup> şekillerinde isimlendirildiği görülmektedir. Davud'un Şehri kullanımının kaynaklarda *Ir-Davud* şeklinde kullanımı da mevcut olduğu görülebilmektedir.<sup>43</sup> Ayrıca Davud'un Şehri'nin Hakikat Şehri şeklinde anılacağı bir isimlendirme de mevcuttur.<sup>44</sup> İki günahkâr kız kardeşten bahsederken kız kardeşlerden biri

<sup>36</sup> Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Şadr, 1995), 5/167; Şihâbuddîn Ebû Mahmud el-Makdisî, *Mesîru'l-Ğarâm ilâ Ziyareti'l- Kuds ve 'ş-Şâm* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1993), 208.

<sup>37</sup> *Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlasma (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Bible Society in Turkey & the Translation Trust, 2014).

<sup>38</sup> Bkz. Yşu.10:1, 10:3, 10:5, 10/23, 12/10, 15/8, 15/63, 18/28; Hak.1:7, 1:8, 1:21, 19:10; 1.Sa.17:54; 2.Sa.5:5, 5:6, 5:13, 5:14, 8:7, 9:13, 10:14, 11:1, 11:12, 12:31, 14:23, 14:28. Örnekler daha da çoğaltılabilir.

<sup>39</sup> 1.Ta.11:4.

<sup>40</sup> Yar.14:18.

<sup>41</sup> Zek.8:3.

<sup>42</sup> 1.Sa.5:7.

<sup>43</sup> Richard Gottheil vd., "Jerusalem", *The Jewish Encyclopedia* (New York: Funk & Wagnalls Company, 1901), VII/120-121.

<sup>44</sup> Zek.8:3.

olan Oholibanın Yaruselem'e simgesel bir biçimde benzetilmesi, başka bir isimlendirme sayılabilir.<sup>45</sup>

Kuran'ı Kerim de ise bölgenin açık bir şekilde geçtiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Ancak tarihi bilgiler ve kıssa bağlamlarına bakıldığında bazı kullanımların bu bölgeyi tanımlamak için olduğu anlaşılabilir. Bu şekilde doğrudan veya yorumlamayla 21 surede 70 kadar yerin olduğu tespit edilmiştir.<sup>46</sup> Doğrudan olmasa da *Arz-ı Mukaddese*<sup>47</sup> *Bük'atü'l-mübareke*<sup>48</sup>, *el-arz elletî bâreknâ*<sup>49</sup>, *Mübevvee Sıdk*<sup>50</sup>, *Karye*<sup>51</sup> gibi kavramlarla mekân bağlamında, Mescid<sup>52</sup>, Kible<sup>53</sup>, Mihrab<sup>54</sup> gibi ibadet yeri bağlamında veya sembolik benzetmelerle<sup>55</sup> bölgeye atıfların yapıldığı görülmektedir.<sup>56</sup>

## 2.2. Kudüs'ün Kısa Tarihi

Kudüs'ün ve öneminin anlaşılması, aynı zamanda tarihi serüvenini de incelemeyi gerekli kılmaktadır. Tarihsel olayların bahsi geçen bölgede nasıl cereyan ettiği ve bu gelişmelerin bölgenin hangi özellikleri sebebiyle olduğunu incelemek, bölgenin tarihi süreçte hangi bağlamlarda önem kazandığını anlamaya yardımcı olabilir. Bu sebeple Kudüs tarihi, birkaç dönem altında incelenecek ve tarihi verilerin yanı sıra kutsal metinlerden ve dini anlatımlardan da yararlanılarak tarihi verileri metinlerle, metinleri tarihi verilerle destekleyen bir araştırma üslubu takip edilecektir.

Kudüs şehri, tarihi verilere bakıldığında M.Ö. IV. binyılına kadar gidebildiği görülmektedir. İlk olarak erken bronz çağında Kenan şehirleriyle beraber tarih sahnesinde yer almıştır. M.Ö. XIX. yy. tarihli Mısır tabletlerinde Kenan site devletinin bir parçası olarak geçtiği görülmektedir.<sup>57</sup> Eski dönemler olması sebebiyle çok fazla kayıt olmamasının

---

<sup>45</sup> Hez.23:4.

<sup>46</sup> Abdallah El-Khatib, "Jerusalem in the Qur'an", *British Journal of Middle Eastern Studies* 28 (2001), 35.

<sup>47</sup> Maide 5/21

<sup>48</sup> Kasas, 28/30'

<sup>49</sup> Araf 7/137, Enbiya 21/71

<sup>50</sup> Yunus 10/93

<sup>51</sup> Bakara 2/58

<sup>52</sup> İsrâ 17/7

<sup>53</sup> Bakara 2/142-146

<sup>54</sup> Al-i İmran 3/37, Sâd 38/21

<sup>55</sup> (Tin 95/1) ayetindeki zeytinin sembolik anlamda Kudüs'teki Zeytin Dağı olduğu şeklinde yorumlanmıştır.

<sup>56</sup> Ömer Faruk Haraman, "İslamiyet ve Kudüs", *Milel ve Nihal*, (01 Temmuz 2019), 12-16.

<sup>57</sup> Harman vd., "Kudüs", 26/324.

yanında kutsal metinlerde var olan bölgenin bu zamanlarıyla alakalı bilgilerle çok net olmamakla beraber tarihi bir çizgi oluşturulabilir.

Kitabı-1 Mukaddes'teki anlatıları göz önüne aldığımızda, Kudüs'ün tarihinin İsrâiloğullarıyla beraber ele alındığını görmek mümkündür. İsrâiloğulları Hz. Musa önderliğinde Firavun'dan kaçarak Mısır'ı terk ettikten kırk yıl sonra Filistin topraklarına gelerek buradaki krallarla savaşmış ve aralarında Kudüs'ün de bulunduğu bölgeye hâkim olmuşlar ancak Yebusiler'in yaşadığı Kudüs şehrine girmemişlerdir.<sup>58</sup> Daha sonraki dönemlerde Kudüs'e saldırılar olsa da Hz. Davud zamanına kadar şehir alınamamış, Hz. Davud döneminde ele geçirilerek "Davud'un Şehri" ilan edilmiş ve başkent olarak kullanılmıştır.<sup>59</sup> Hz. Davud'un imarıyla şehir yükselmiş ve Hz. Davud tarafından dini bir merkez haline getirilmek istenmiştir. Bu sebeple Hz. Davud buraya bir mabed inşa etme girişiminde bulunsa da Rab buna müsaade etmemiştir. Sonraki dönemlerde Rab, Hz. Davud'un oğlu Hz. Süleyman tarafından bir mabed yapılmasını istemiş ve Hz. Davud döneminde getirilmiş olan ahid sandığı bu mabede yerleştirilmiştir.<sup>60</sup> 40 yıl süren<sup>61</sup> hükümeti sonrasında Hz. Süleyman'ın ölümü akabinde ise bu krallık zayıflayarak kuzeyde İsrâil krallığı, güneyde Yehuda Krallığı olarak ikiye ayrılmış, Kudüs ise Yehuda Krallığı'nın başkenti olmuştur. Yehuda Kralı olan Hz. Süleyman'ın oğlu Rehoboam döneminde Mısır tarafından,<sup>62</sup> Filistinliler ve Kûşlular'ın yanında yaşayan Araplar tarafından olmak üzere iki kez mabed ve krallık yağmalanmış<sup>63</sup> buna rağmen halkın çoğalmasıyla şehir büyümüştür. Putperestliğin yayılması<sup>64</sup>, Rabbin gönderdiği peygamberlere zulümleri<sup>65</sup> gibi sapkınlıklar sebebiyle Yehuda Krallığı felaketlerle uğraşmış ve bunların sonunda Bâbil Kralı Nebukadnezzar üç yıl arayla iki kere Kudüs'e saldırmış, yağmalamış, kralları esir almış ve yeni krallar atamıştır.<sup>66</sup> Bâbil Kralı Nebukadnezzar üçüncü kez şehre saldırdığında Kudüs düşmüş, şehir ve mabed ateşe verilerek halk sürgün edilmiştir.<sup>67</sup> Şehir terk edilmiş şekilde

---

<sup>58</sup> Yşu.10.

<sup>59</sup> Hak.1:1-8; 2.Sa.5:6-9.

<sup>60</sup> 1.Kr.3:1, 3:5-7, 8:1-6, 9:15.

<sup>61</sup> 1.Kr.11:43.

<sup>62</sup> 1.Kr.14:25-27.

<sup>63</sup> 2.Ta.21:16-17.

<sup>64</sup> 2.Kr.16:2.

<sup>65</sup> 2.Ta.24:21.

<sup>66</sup> 2.Kr.24:1-16; 2.Ta.36:6-7.

<sup>67</sup> II. Krallar, 25

elli yıl boyunca kalmış, bu durum Pers Kralı Koreş'in M.Ö. 539 yılında Babil'i almasına<sup>68</sup> kadar devam etmiştir. Pers Kralı Koreş'in izni ve görevlendirmesiyle<sup>69</sup> Zerubbabel'in mabedi imar etme girişimi başlamış<sup>70</sup>, Nehemya'nın şehri inşa etmesi<sup>71</sup> ve Ezra'nın dini öğretileri yeniden tesis etmesiyle<sup>72</sup> Kudüs, Pers krallığının altında tekrar Yahudiliğin merkezi olmuştur.

Perslerin Büyük İskender tarafından yıkılmasıyla<sup>73</sup> Kudüs, Makedonların hakimiyetine girmiştir. Büyük İskender'in ölümünden sonra arkasında bir varis bırakmaması, ülkenin generalleri arasında bölünmesine sebep olmuş ve bu bölünme sonrası Kudüs, generallerden biri olan Ptolemaios'un krallığının hakimiyet bölgesi altında kalmıştır.<sup>74</sup> Çeşitli kargaşa ve savaşlardan sonra Kudüs bölgesi, Ptolemaios'un ardından Büyük İskender'in diğer bir generali olan Seleukos tarafından kurulan imparatorluğun VI. imparatoru III. Antiyokus'un Filistin bölgesini ele geçirmesiyle bu imparatorluğun hakimiyetine geçmiştir. Ancak VII. imparator IV. Antiyokus'un Kudüs'teki mabedi Helenistik bir tapınak gibi kullanması, Yahudi ayinlerini engellemesi Yahudileri kızdırmış, bu da Yahudilerin mabedi arındırma girişimi olarak görülebilecek olan Makkabiler İsyanını başlatmış ve isyanın sonucunda Haşmoni Krallığı'nın<sup>75</sup> Kudüs'teki hakimiyetini sağlamıştır. Krallığın taht kavgalarıyla geçen serüveniyle beraber gelişmekte olan Roma İmparatorluğunun güç kazanarak ilerlemesi ve bu bölgeye gelmesiyle Roma, bölgeye Haşmoni hanedanlığından belirledikleri birini yönetici olarak atamış ve kendi hakimiyetine almıştır.<sup>76</sup> Bu yöneticilerden biri olan Herod, zaman içinde gelişen olaylardan dolayı zarar gören şehrin duvarlarını ve mabedi yeniden imar etmiş, bu faaliyetler Hz. İsa zamanına kadar da sürmüştür.<sup>77</sup> Herod zamanında din kaynaklı olan Yahudi ve Romalı halkın çatışmaları sebebiyle ortaya çıkan birinci ve ikinci Yahudi-Roma savaşları sonucunda Yahudiler kısmen

---

<sup>68</sup> Kemalettin Köroğlu, *Eski Mezopotamya Tarihi. Başlangıcından Perslere Kadar* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 208.

<sup>69</sup> 2. Tarihler 36:22

<sup>70</sup> Ezra 3:2, 8

<sup>71</sup> Nehemya 3:16

<sup>72</sup> Nehemya 8:13

<sup>73</sup> Cuma Ali Yılmaz, "Pers İmparatorluğu'nun Çöküşü", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1 (2020), 422.

<sup>74</sup> Cuma Ali Yılmaz, "Mısır'da Makedon Hakimiyeti: I. Ptolemaios Dönemi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Akademik Matbuat* 6/2 (2022), 182-183.

<sup>75</sup> MÖ 140-MÖ 37 yılları arasında yaşayan bağımsız bir Yahudi devleti olan İsrail Krallığı

<sup>76</sup> Tolga Savaş Altınel, "Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 117-119.

<sup>77</sup> Harman vd., "Kudüs", 26/325.

Kudüs'ü ele almalarına karşın Romalı Komutan Titus tarafından kuşatılarak Kudüs ve mabed yerle bir edilmiş, şehir neredeyse tamamen yakılmıştır.<sup>78</sup> Yıkılan mabedin yerine İmparator Hadrianus kendi döneminde Helenistik bir tapınak yaptırma girişimine karşı ayaklanan Yahudilerle üçüncü Yahudi-Roma savaşı yapılmıştır. Bu savaşın Roma'nın mutlak zaferiyle sonuçlanması üzerine Hadrianus, Kudüs'ü Yahudi geleneğinden tamamen ayırma çabasına girmiş ve şehri Aelia Capitolina olarak adlandırıp bir Roma şehri haline getirmiştir. Bunun sonucunda Yahudilerin şehre girişi yasaklamış, ayrıca mabedin yerine de Jüpiter Capitolina'ya adanmış bir tapınak inşa edilmiştir.<sup>79</sup> Bu tarihten itibaren 500 sene kadar Kudüs putperest bir şehir olarak kalmış, Roma'nın Hıristiyanlığı kabulüne kadar dini mahiyetten uzak durmuştur. Roma'nın Batı ve Doğu olarak ayrılmasından sonra Doğu Roma İmparatorluğu'nun kurucusu ve Hristiyanlaşmasının öncüsü olarak bilinen I. Konstantin, sınırları içinde bulunan Kudüs'ü tekrar dini bir mahiyete büründürmüş, burayı Hristiyan din merkezi haline getirmesinin yanı sıra Yahudilere olan yasağı da kaldırmıştır. Bu dönemde şehirdeki yıkık halde bulunan tapınağın yerine kutsal kitaptaki buyruk üzerine<sup>80</sup> yeni bir mabed inşa edilmemiştir. Bölgede güçlenen Sasani Devleti hükümdarı II. Husrev, şehri ele geçirip Hristiyan kıyımından geçirmiş, ancak on beş sene sonra İmparator Herakleios zamanında tekrar şehir Bizans tarafından alınarak Hz. Ömer dönemine kadar Bizans toprağı olarak kalmıştır.<sup>81</sup>

Hz. Ebubekir döneminde hızlanan fetihler sonrası Müslüman orduları Suriye ve Filistin bölgelerine kadar ulaşmış, özellikle hicri 13 yılındaki *Ecdadeyn* savaşındaki kesin zaferle Filistin'in güneyinin fethinin önü açılmıştır.<sup>82</sup> Sonrasında Bizans'la yapılan savaşlarda Müslümanların üstün gelmesi Bizanslıların Kudüs'e kadar çekilmelerine sebep olmuş, Kudüs'e kadar dayanan İslam ordularına karşı Kudüs halkı diğer bölgelerde yapıldığını duyduğu ahit karşılığı teslim olmayı teklif etmişlerdir. Kudüs halkı ahdi bizzat Halife Ömer ile yapmak istemeleri üzerine Hz. Ömer, Kudüs'e gelerek ahdi gerçekleştirmiş,

---

<sup>78</sup> Hatice P. Erdemir - Halil Erdemir, "Kudüs'te Yahudi İsyanı ve Yahudiler", *History Studies 2/Özel Sayı* (2010), 125.

<sup>79</sup> Suat Tural, "Roma İmparatorluk Dönemi'ndeki Yahudi İsyanlarına Genel Bakış", *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi 5/1* (2021), 137-139.

<sup>80</sup> Mat.24:2.

<sup>81</sup> Çeken Muhittin, "VII.Yüzyılda Bizans-Sasani Hâkimiyet Mücadelesi Arasında Kalan Mukaddes Bir Şehir: KUDÜS", *Yeni Fikir Dergisi 10/21* (2018), 59-66.

<sup>82</sup> Hakkı Dursun Yıldız, "Ecdadeyn Savaşı" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/385.



net olmamakla beraber hicri 16-17 yıllarında Kudüs'ün fethi gerçekleşmiştir.<sup>83</sup> Kudüs tarihine bakıldığında, kutsallığına yakıştığı şekliyle muamele gördüğü ilk fetih olduğunu söylemek mümkündür. Verilen emanla ilgili olan rivayetlere bakıldığında ise ibadethanelerin güvenliği, dini özgürlük, mal güvenliği gibi konularda tam bir güvenlik anlaşması olduğu görülmektedir. Nitekim şehirden çıkmak isteyenlerin tüm mal varlıklarıyla beraber istedikleri yere varana kadar güvence altına alınmış, hiçbir mal ve varlığa el konulmaması, hiçbir ibadethanenin zarar görmemesi ve kendi işlevinden farklı bir amaçta kullanılmaması gibi sözler verilmiş ve bunlar uygulanmıştır. Fetihden sonra Hz. Ömer patrik Sophronios'la beraber şehri gezmiş, patrik tarafından namaz kılması için Mezar kilisesine götürülmesine karşın ibadethanelere verdiği güvence sebebiyle kilisede değil avlusunda namaz kılmıştır.<sup>84</sup> Ayrıca Kudüs'e yerleşmek isteyen Kudüslülerin de geri dönüp yerleşmelerine izin verilmiştir.<sup>85</sup> Hz. Ömer ayrıca Süleyman Mabedinin bulunduğu Mescid-i Aksâ topraklarının tespiti için çalışma başlatmış, bu alanı harabe ve çöplük içinde bulduktan sonra alanı Yahudilerle birlikte temizleyerek kullanıma uygun hale getirmiştir. Yahudilerin de Kudüs'te iskân etmelerine hatta çeşitli görevler almasına müsaade etmiştir.<sup>86</sup> Gerek emannâmeye gerekse Hz. Ömer'in tavrına bakıldığında, şehrin tarih boyunca yaşadığı tüm zulüm ve yıkımların aksine bu fetihde tam bir teminat altına alındığı ve halkına hoşgörü ile muamele edildiği rahatlıkla söylenebilir. Her ele geçirilişinde yıkıma uğrayan ve sürekli zulüm altında olan Kudüs, İslam sancağı atında barış şehrine dönüşmüş, hem kilise hem de camilerin var olduğu bir şehir görüntüsüne bürünmüş, semavi dinlerin ortak alanı olarak kullanılmaya başlamıştır. Bu durum Kudüs, haçlılar tarafından işgal edilinceye kadar devam etmiştir.

Hz. Ömer dönemi sonrası siyasi değeri giderek artan Kudüs özellikle Emevi döneminde devlet yönetiminin Dımeşk şehrine taşınmasıyla daha da önem kazanmış, Abdülmelik döneminde Kubbet's-sahre ve Mescid-i Aksâ gibi imarlarla şehrin dini yapıları zenginleştirilmiştir. Abbasi döneminde devlet merkezinin Bağdat'a taşınmasıyla siyasi anlamda zayıflamış olsa da İslam dininin üç kutsal mekânından biri olmasıyla dini önemini

---

<sup>83</sup> Muammer Gül, "Müslümanların Kudüs'ü Fethi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2001), 49.

<sup>84</sup> Gül, "Müslümanların Kudüs'ü Fethi", 50.

<sup>85</sup> Osman Aydın, "Kudüs'ün Fethi ve Hz. Ömer Emannamesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 622.

<sup>86</sup> Mustafa Yiğitoğlu, "Hz. Ömer'in Kudüs'ü Fethinden Sonra İzlediği Tapınak Dağı Politikası", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 138-139.

devam ettirmiştir. Yıllar içinde deprem, isyan gibi sebeplerle tahrip olan mescid ve şehir, çeşitli Abbasi halifeleri tarafından tekrar imar edilmiş, şehre gerekli önem verilmiştir. Bu dönemde Kudüs, sadece İslam'ın halifeliğini yapan Abbasi yönetimi tarafından desteklenmemiş, ayrıca Hristiyan Karolenj İmparatoru Charlemagne tarafından şehre kütüphane ve ziyaretçiler için han kurulmuştur. Aynı dönemlerde bir ilim merkezine dönüşmeye başlayarak çeşitli alimlere ev sahipliği yapmış, önemli sufilerin de bölgeye getirilmesiyle sufiler için çekici hale gelmesi sağlamıştır. Bu dönemde Abbasilerin yeni yollar inşa etmesiyle ticaret merkezi, alimlerin gelmesi ve ilim halkalarının güçlenmesiyle bilim merkezi, semavi dinlerin ortak kutsal olması yönüyle de din merkezi haline gelmeye başlamıştır. Abbasilerin zayıflamasıyla hicri 264 yılında Filistin'de güçlenen Tolunoğulları'nın idaresine, hicri 292 yılında İhşidiler'in idaresine, İhşidiler'in Fatimiler tarafından yıkılmasıyla Fatimiler'in idaresine geçmiş ve ilk kez Kudüs Şîî bir yönetim altına girmiştir.<sup>87</sup>

Fatimi Devleti'nin Filistin bölgesini hakimiyeti altına alması, yanında birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Nitekim Hamdani ve Karmati baskıları ve doğu topraklarını güçlendirmek isteyen Bizans'ın ilerlemesi, bölgeyi zorlu bir hale getirmiş ve tüm bunlar Fatimi Devleti'ni siyasi olarak zorlamıştır. Kudüs'ün Fatimilerle beraber İslam sancağı altında farklı bir döneme girdiği söylenebilir. Hoşgörü ve özgürlük ortamı yavaşça baskı ve zorlamaya dönüşmüş, bu durumdan Hristiyan ve Yahudilerden daha çok Sünnî Müslümanlar etkilenmiştir. Nitekim Fatimi yönetimi ilk zamanlarından itibaren Sünnî Müslümanların Kudüs'e girmelerine engeller ortaya çıkmaya başlamış, bunun sonucunda Hristiyan hacıların daha çok gelmesiyle Hristiyan nüfusu Müslümanlara göre ciddi bir oranla artmıştır. Yahudiler için Zeytin Dağı'nda sinagog satın alma, Tapınak Dağı'nın doğu surunda ibadet edebilme gibi haklar sağlanmıştır. Sünnî Müslümanlar için oluşan bu baskı Kudüs'ün Hristiyan bir şehir görüntüsüne bürünmesine sebep olacak kadar ilerlemiş, ancak küçük yaşta başa gelen ve beyin rahatsızlığı olduğu rivayet edilen el-Hâkim-Biemrillâh'ın halife olmasıyla Hristiyanlar ve Yahudiler için de bu baskı kendini göstermeye başlamıştır. Dengesiz hareket ve politikalarıyla el-Hâkim-Biemrillâh Kudüs'te Şîî inanca sahip olmayanlara ciddi baskılar kuran bir yönetim sergilemiştir. Gayri müslimlerin Müslümanlardan ayrı kıyafet giyme zorunluluğu, ayrı hamama gitmesi, ayrı gemilere

---

<sup>87</sup> Harman vd., "Kudüs", 26/328.

binmesi gibi toplumda ayrımcı bir politika belirlemesinin yanında Hristiyanları Müslümanlığa zorlamaya kadar ilerlemiştir. Kiliselerin yağmalanması ve yıkılması, mescide çevrilmesi gibi durumlar Bizans İmparatoruna kadar gitmiş, Bizans'ın uyarı ve isteklerine rağmen bu tutumunu devam ettirmiştir. Hz. Ömer'in saygıdan dolayı avlusunda namaz kıldığı Kutsal Mezar Kilisesi bu dönemde yıkılmıştır. Hicri V. yüzyıldan itibaren art arda gerçekleşen depremler Kudüs'ü ve Filistin bölgesini farklı zamanlarda tahrip etmiş, bölgedeki karışıklıkların da etkisiyle Fatimiler zayıflamaya başlamıştır. Alparslan'ın bölgeye fetihler yapması için Atsız'ı görevlendirmesi ve çeşitli girişimler sonucu 1071'de Kudüs'ü almasıyla Kudüs, Fatimi hakimiyetinden çıkmıştır. Selçuklu hakimiyetine giren Kudüs'ü, 25 yıl gibi kısa bir süre ellerinde tuttuktan sonra tekrar Fatimilerin eline geçmiş, ancak bir yıl sonra I. Haçlı Seferiyle şehir Hristiyanların eline geçmiştir.<sup>88</sup>

1096 yılında başlayan I. Haçlı Seferi üç yıl kadar sürmüştü ve 1099 yılında Haçlı ordusu Kudüs'ün surlarına varmış, 15 Temmuz 1099 tarihinde şehir düşmüştür. Haçlılar için mucizevi olan bu durumun muhtemelen en büyük sebebi bölgedeki otorite boşluğu olarak görülebilir. Nitekim bölgede tek bir güçlü otorite devlet yerine birbirine pek güvenmeyen küçük yönetimler hâkim olması, bu düşüncüyü destekler niteliktedir.<sup>89</sup> Bu boşluktan yararlanan ve geçtikleri birçok yeri yıkarak ilerleyen ordu, üç yılın sonunda hedefine varmış olmanın azgınlığıyla kutsal şehre girerek vahşi bir katliam gerçekleştirmiştir. Surların aşılmasıyla şehre giren ordunun haberini alan Müslüman halk, Kubbetü's-sahre'ye ve Mescid-i Aksâ'ya sığınmış, kurtulma parası teklif edilmiş ve Aksa'ya sancak asılmış, ancak haçlı kıyımından kurtulamamıştır. I. Haçlı Seferi'nin liderlerinden Tancred, mescidleri basmış, ayrıca kadın, çocuk veya yaşlı ayrımı olmaksızın şehirde var olan tüm Müslümanlar katledilmiştir. Tarihçi Raimundus, mabedlerin olduğu bölgeye doğru gittiğinde cesetler ve dizine kadar yükselen kan birikintilerinin içinden geçtiğini rivayet etmiştir. Topluca baş sinagoglarına sığınan Yahudiler ise Müslümanlara yardım etmekle suçlanmış, sığındıkları baş sinagogun kapıları kapatılarak yakılmış ve tüm Yahudiler yakılarak öldürülmüştür. Şehrin yöneticileri ise Davud kalesine sığınmış, şehrin düştüğü ve umut kalmadığı için kaleyi çokça altınla beraber canları karşılığı teslim etmeyi teklif etmiştir. Haçlı birliğinin bu

---

<sup>88</sup> Mustafa Yıldırım, “Şii Müslüman Fâtımiler Hakimiyetinde Kudüs”, *Tarih ve Gelecek Dergisi* 7/1 (2021), 503-508.

<sup>89</sup> Marshall G. S. Hodgson - Alp Eker, *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 287-289.

teklife olumlu cevap vermesiyle şehirden canlı ayrılan tek grup olmuşlardır.<sup>90</sup> Hristiyan anlatılarda sokakların kesilmiş kol ve bacaklarla dolduğu, cesetlerin kızıl bir nehir üzerinde yüzdüğü ve kol, kafa gibi ceset parçalarının yüzerek birbirine çarptığı şeklinde övünçle bahsedilen o günün vahşeti üç yıldır Kudüs'ün kurtuluşu için savaşıyor ve nihayetinde Kudüs'ü kurtarmış olan Haçlı ordusunun sevincine yetmemiş, ertesi gün Katolik olmayan tüm insanların katledilmesi kararı alınmış, altmış bin Müslüman, Ortodoks ve Yahudi katledilerek Kudüs'ün kurtuluşu gerçekleşmiştir.<sup>91</sup>

Haçlıların Kudüs'ü ele geçirdikten sonra bölgenin yönetimiyle alakalı tartışmalar yaşamış, sonucunda bölgenin genelinde farklı krallıklar kurulmuş, Kudüs bu krallıklardan "Kudüs (Yaruşalim) Krallığı" topraklarının içinde kalmıştır. Haçlıların hakimiyeti altında şehirdeki Müslümanlara ait tüm yapılar tahrip edilip yağmalanmış, bu yağma girişiminden Mesid-i Aksa ve Kubbetu's-sahre de nasibini almıştır. Eserler çalınarak götürülmüş, mescidler amaçları dışında kullanılmıştır. Kible Cami; ev ve iş yeri gibi amaçlarla kullanılmış, Mervani Mescidi ise ahıra çevrilerek "Süleyman Ahırları" olarak adlandırılmıştır. Kubbetu's-sahre'nin üstüne bir haç yerleştirilip Hristiyan bir mabede dönüştürülmüştür.<sup>92</sup>

Kurulan Kudüs Krallığına ilk olarak I. Haçlı Seferi'nin öncüsü olan Godfrey de Bouillon getirilse de kendisi kral unvanını kullanmamıştır. Bu tavrında Kudüs'ün teokratik bir krallık olmasını istemesi etkili olduğu söylenebilir. Her ne kadar kral unvanını kullanmasa da Kudüs Krallığı'nın ilk yöneticisi olarak görülmesi üzerine ölümünden sonra yasal vasi olarak düşündükleri Urfa Kontu I. Baudouin, birinci unvanıyla Kudüs'ün ilk kralı olmuştur. Kendi döneminde Kudüs Krallığı'nın sınırlarını genişleterek Filistin'in sahil şeridinde hakimiyetini arttırmış, var olan Haçlı devletleriyle de ilişkilerini iyi tutmuştur. Ölümünden sonra daha öncesinde Urfa Kontluğunu bıraktığı II. Baudouin Kudüs Kralı olmuştur. II. Baudouin'in dönemi, sınır komşusu Büyük Selçuklu Devleti'ne bağlı Şam Atabeyliğinin yöneticisi Tuğtekin ve Artukluların kurucusu olan İlgaziyle mücadeleyle geçmiştir. Ölümünden sonra erkek bir varisi olmaması sebebiyle yerine kızı Melisende ve kocası Foulques yönetime geçmiştir. Bu dönemde Kudüs Krallığı sınır güvenliğine

<sup>90</sup> Steven Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, çev. Fikret Işıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2008), 216-222.

<sup>91</sup> H. A. Nomiku, *Haçlı Seferleri*, çev. Kriton Dinçmen (İstanbul: İletişim, 1997), 33-35.

<sup>92</sup> Awaisi - Ataman, *Kudüs*, 48.

yoğunlaşarak genişleme faaliyetlerini askıya almıştır. Zira bölgede Müslümanları etrafında toplayan Büyük Selçuklu Musul ve Halep Atabeği İmâdüddin Zengî tehdidiyle karşı karşıya kalmışlardır. Özellikle Zengi'nin Urfa kontluğunu ele geçirmesiyle ciddi bir tehdit haline gelmesi, Kudüs Krallığı'nın Papa'dan yardım istemesine sebep olmuş, bu yardım isteği II. Haçlı seferine kadar gitmiştir. Çağrıyla beraber harekete geçen II. Haçlı Seferi daha Anadolu'dan geçerken büyük kayıplara uğramış, Kudüs'e az bir kuvvetle varmayı başarabilmiş, burada da kalkıştığı Suriye bölgesini zapt etme hareketi büyük bir hüsrarla sonuçlanmıştır. I. Haçlı Seferi'nin aksine bölgede İmâdüddin Zengî'nin bıraktığı Zengi Hanedanlığı'nın güçlü otoritesinin varlığı, seferin büyük bir hüsrarla sonuçlanmasında etkili olmuştur. Zengi Hanedanlığı'ndan İmâdüddin'in oğlu Nüreddin Mahmud Zengî'nin Dımaşk bölgesine hâkim olması, Kudüs Krallığı'nın üzerindeki baskıyı arttırmıştır. Bu sırada III. Baudouin'in annesi Melisende'yi devirerek Kudüs Krallığına gelmiş, bu baskıyı kırmak amacıyla bölgede güçlü bir imparatorluk olan Bizans'la iyi ilişki kurmak için Bizans İmparatorunun yeğeniyle evlenmiş, fakat üç sene sonra ölmüştür. Kendisinden sonra kral olan kardeşi I. Amalrik bu iyi ilişki politikasını devam ettirmiştir. Özellikle Kudüs'ün güvenliği açısından önemli bir konumda olan Mısır'ın, Nureddin tarafından ele geçirilmemesi için uğraşmış, Mısır, Fatimi kontrolü altındayken Mısır'a birkaç sefer düzenlemiş, ancak sonucunda burayı alamadığı gibi 1169 yılında Nureddin'in kumandanı Şirkuh tarafından Mısır ele geçirilmiştir. Tekrar ele geçirme girişimleri olsa da başarısız olmuş, bu isteğini gerçekleştirilmeden ölmüştür. Ölümü üzerine üç yaşındaki oğlu kral olmuş, yaşının küçüklüğü sebebiyle krallık, naibleri tarafından yönetilmeye başlamıştır. Naiblerle beraber iç sorunlar oluşmuş, ayrıca Bizans'ın zayıflamasıyla da dışarıdan gelecek bir yardım beklentisi de kalmamıştır. Krallık, kralların sürekli küçük yaşta tahta çıkması ve sürekli ölmeleri sebebiyle iyice sıkışmıştır. Bu sıralarda Nureddin'in vefatı sonrası Şam Atabeyliğinde bulunan Selahaddin Eyyubi bölgede yükselmiş, Müslümanları etrafında toparlamayı başarmış, Kudüs Krallığı'na kendisiyle iyi ilişkiler içinde olmaktan başka çare bırakmamıştır. Ancak Kudüs Krallığı pek barışçıl bir tavır içinde olmamış, nihayetinde Müslüman bir kervana saldırılarına sonucunda Selahaddin Eyyubi'nin dikkatini üzerine çekmiştir. Barışçıl bir tavır içinde olmaları gerekirken bu saldırgan tutumlarının muhtemel sebebi, tam bir Müslüman düşmanlığı içinde olan ve Müslümanların öldürülmesini tutkuyla arzulayan Templier Şövalyeleri'nin Kudüs krallığında etki ve otoritelerinin artması olduğu düşünülebilir.

Son kervan baskısıyla harekete geçen Selahaddin Eyyubi krallığa yürüyerek Kudüs Krallığının ordusunu yok etmiş, ordunun yok olmasıyla Kudüs Krallığının şehir ve kaleleri ardı ardına düşmeye başlamıştır. Kudüs'e kadar ilerlediğinde Selahaddin Eyyubi teslim için müzakere teklif etse de Krallık bunu kabul etmemiş, bunun üzerine Eyyubi, Kudüs'ü kuşatmak için sefer düzenlemiştir. Bunu haber alan Müslümanların da Selahaddin Eyyubi'ye katılmasıyla Kudüs'e varılmış ve kuşatma başlamıştır. Kuşatma başarıyla ilerlemiş, duvarlarda gedikler oluşturulmuş ve savunma kırılmış, savunması çöken şehrin düşeceği anlaşılınca savunma lideri Balian d'İbelin artık ümidin kalmamasıyla Selahaddin Eyyubi'nin karargâhına gelerek teslim olmayı ve antlaşma yapmayı teklif etmiştir. Haçlıların aksine bu teklife çok cömert bir şekilde karşılık veren Selahaddin Eyyubi zengin fakir ayrımı yapmadan erkek başı onar, kadınların beşer ve çocukların ikişer dinar fidye verilmesi hususunda anlaşmıştır. Fidye verenlerin tüm mal ve mülkleriyle beraber şehri terk etmesine izin verilmiştir. Fidye ödemeye gücü olmayanların fidyeleri gerek Selahaddin gerekse kardeşi tarafından ödenerek serbest kalmışlardır. Selahaddin'in bu cömertliği karşılığında ne Templier ne de Hospitailer tarikatı kendi hazinelerinden halk için fidye ödememiş, Patrik ise sadece kendisi için olan on dinarı ödeyerek gerek kilisenin gerekse kendi altın ve gümüşlerini arabalara yükleyerek şehri terk etmiştir. Bu durum karşısında sultan kâtibi İmâduddin el-İsfahanî'nin Selahaddin Eyyubi'ye "Bu piskopos, en azından iki yüz bin dinar edecek mal ile şehri terk ediyor. Yalnızca kendilerine ait malları götürebilmelerine izin verdik, kiliselerin ve manastırların hazinelerini götürmesine müsaade edilmemeli" şeklinde itirazda bulunmuş, "Hıristiyanlar gittikleri her yerde iyiliğimizi anacaklar, müminlerin antlaşmalarına sadık olduklarını bileceklerdir." cevabını almıştır.<sup>93</sup> Haçlıların aksine şehirdeki hiçbir yapıya zarar verilmemiş, ibadethaneler sahiplerine teslim edilmiştir. Mescid-i Aksâ'nın üzerindeki değişiklikleri kaldırıp tekrar mescid olarak açmıştır. İki yüzyıllık Haçlı yönetimi sona ermiş, bu haber tüm İslam coğrafyasında sevinçle karşılanmıştır. Kudüs'ün fethi sonrası Kudüs Krallığı bir asır daha Suriye'nin sahil şeridinde varlığına devam etmiştir. Kudüs'ün İslam sancağı altına geçtiği haberi üzerine İngiltere, Fransa ve Almanya İmparatorlukları III. Haçlı seferini düzenlemiş, ancak sıkıntılı bir sürecin ardından Kudüs'ü ele geçirememiştir. Aynı amaçla düzenlenen IV. ve V. Haçlı seferleri de başarıya ulaşamamış, ancak VI. Haçlı seferlerinde askeri yolla elde edilemeyen Kudüs,

---

<sup>93</sup> Mustafa Hizmetli, *Kudüs'ün Haçlılar (1099) İle Müslümanlar (1187) Arasında El Değiştirmesi Sırasında Şehir Halkına Yapılan Muamele Hakkında Bazı Değerlendirmeler*, ed. Necati Sümer - Ahmet Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 14-15.

diplomatik yollarla kısmen Kudüs Krallığının eline geçmiştir. Nitekim Kudüs'ün özellikle Mescid-i Aksâ gibi kutsal mekanları Müslümanların elinde kalmış, ancak geri kalanının da tam bir savunmaya hâkim olmasına izin verilmemiştir. Bu durum 15 sene kadar sürdükten sonra Harizmliler tarafından Kudüs ele geçirilmiş ve Kudüs kesin olarak haçlıların elinden çıkmıştır.<sup>94</sup> Harizmlilerin Eyyubilerin buyruğuna girmesiyle Kudüs, bir süre daha Eyyubilerde kalmış, Eyyubilerin yıkılışı sonrasında Memlûklülerin idaresine geçerek 270 sene kadar Memlûklü idaresinde kalmıştır.

Memlûklülerin yönetimi altındaki Kudüs'ün, Haçlı tehdidinin ortadan kalkmasıyla siyasi değeri azalmış, ticaret yollarına uzak olması ve bölgede fazla askeri gücün bulunmaması da bunda etkili olmuştur.<sup>95</sup> Her ne kadar siyasi olarak değeri azalmış olsa da dini anlamı şehrin önemini korumuş, Memlûklü idaresi bu öneme uygun hareket etmiştir. Memlûklü-Eyyubi arasında kaldığı dönemde Moğol istilasına uğramış olan Kudüs'ün bu istila sonrası gördüğü büyük zararın izleri Memlûklü döneminde giderilmeye çalışılmıştır. Bunun göstergesi olarak günümüzde Kudüs'te bulunan 150 eserin 80 tanesinin Memlûklü döneminde imar edilmesi gösterilebilir.<sup>96</sup> Kudüs'ün siyasi olarak durgun olduğu bu dönemler Memlûklülerin XV. yüzyılda genel itibariyle zayıflamasına kadar devam etmiş, Mercidâbık Savaşı ile Suriye bölgesini zapteden ve akabinde Kahire'yi de alarak Memlûk yönetimine son veren Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'le beraber Kudüs'ün yeni hâkimi Osmanlı Devleti olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin hakimiyeti altına giren Kudüs, Osmanlının otoriter ve güçlü bir devlet olması sayesinde uzun süre siyasi olarak durgun ve huzurlu bir zaman geçirmiş, XVII. yüzyıla kadar bu sükûnet ortamı devam etmiştir. Bu süreç içerisinde Kudüs'ün dini değeri Osmanlı Devleti tarafından da gözetilmiş, buna uygun olan yapı ve hizmetler çeşitli padişah ve devletliler tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak özellikle XVII ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlının merkezi otoritesinin zayıflaması, bölgede sorunların oluşmasına sebep olmuştur. Hac ve ticaret için Kudüs'e giden kervanların, bedevi baskınlarına uğramaları gibi durumlar ortaya çıkmış, alınan güvenlik önlemleriyle bu durum çözülmüştür. Yine aynı yüzyılda Kudüs sancak beyi Muhammed Paşa'nın uyguladığı ağır vergi yaptırımları isyanlara sebep

---

<sup>94</sup> Tülay Yürekli, "El-Melikü's-Sâlih Necmeddin Eyyüb Hâkimiyetinde Harizmliler", *Journal of Turkish Studies* 12/26 (01 Ocak 2017), 261.

<sup>95</sup> Harman vd., "Kudüs", 26/333.

<sup>96</sup> Harman vd., "Kudüs", 26/333.

olmuş, isyanlar sonrasında iki yıl süreyle Kudüs'ün yönetimi isyancıların elinde kalmış, bu durum ancak Şam eyaletinin ordusuyla düzene sokulabilmiştir. Merkezi otoritenin zayıflamasının bir diğer sonucu ise bölgedeki güçlü ailelerin Kudüs üzerinde etkili olmaları ve yönetime geçmeleri şeklinde ortaya çıkmıştır. Kudüs'ün üst kademe yöneticileri tek aile mensuplarından oluşmaya başlamış, aileler arası yönetim çekişmeleri de zaman zaman varlığını hissettirmiştir.

XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Napolyon'un Mısır'ı işgal etmesi ve devamında bölgede ele geçirdiği Remle gibi bölgeler Kudüs'ü Napolyon tehdidiyle karşı karşıya getirmiş, ancak Cezzar Ahmed Paşa'nın galibiyetiyle Kudüs'teki bu tehdit def edilmiştir. XIX. yüzyıla gelindiğinde dönemin siyasi akımı Kudüs'ü de etkilemiş, zayıf merkezi otoritenin etkisiyle de birtakım isyanlar baş göstermiş, uzun sürse de isyanlar bastırılarak Osmanlı hakimiyeti tesis edilmiştir. Gittikçe zayıflayan Osmanlı Devleti'nin Kudüs hakimiyetini sadece iç isyanlar tehdit etmemiş, ayrıca Avrupalı devletlerin siyasi çıkarları doğrultusunda Kudüs planları da devreye girmiştir. Kudüs'te İngiliz konsoloslğunun açılması ve diğer batılı devletlerinde takiben kendi konsolosluklarını açması, Kudüs üzerine yapılan ilk siyasi hamleler olarak görülebilir. Bölgedeki azınlıkların hamiliğini üstlenme gibi bir anlayışla açılan konsolosluklar bölgeye yatırımlar yaparak siyasi amaçları doğrultusunda gelecekteki planlarının altyapısını oluşturmaya başlamıştır. Bu yatırımlar ve yasa dışı Yahudi göçünün beraberinde şehrin yapısı değişmiş, surların dışında adeta yeni bir şehir oluşmuş, bölgenin kuzeydoğu ve kuzeybatı kısımlarına Yahudiler, kuzey ve doğu kısımlarına Araplar yerleşmeye başlamıştır. Osmanlı, bu dış etkiler karşısında otoritesini korumak ve bölgenin asimile edilerek elde edilmesini engellemek adına bazı girişimlerde bulunmuştur. Kudüs'ün bağlı olduğu sancağı değiştirerek direkt olarak İstanbul'a bağlaması bunun en önemli örneklerinden biri olduğu söylenebilir. Ancak batı destekli girişimlerin neticesinde Yahudi göç dalgası, imarı ve mülkiyeti gibi yönlerden şehrin demografik yapısı değişmeye başlamış, Yahudi yerleşimi giderek artmıştır. Bu şekilde Kudüs gelecekteki gelişmelere batılılar tarafından hazırlanmış, siyasi amaçlarına uygun hale getirilmiştir.

1917 yılında İngilizlerle gerçekleştirilen Kudüs Muharebesi sonrasında Kudüs, yeni bir döneme girmiş, 1200 yıllık Müslüman hakimiyeti sona ermiş, artık Osmanlı himayesinden çıkarak İngiliz mandası olmuştur. Lozan'la beraber İngiliz mandalığı kesinleşen Kudüs, bu dönemde ciddi demografik değişikliklerle karşılaşmıştır. Ciddi Yahudi



göçleri yaşanan bu dönemde bu duruma karşı Arap isyanları ortaya çıksa da İngiliz yönetimi tarafından bastırılmış, 1947 yılına kadar bu manda dönemi devam ettirilmiştir. 1947 yılında Birleşmiş Milletler Kudüs'ün paylaşılmasına karar vermiş ayrıca Kudüs'ü uluslararası bir statüye yerleştirmiştir. Ancak 1948 yılında gerçekleşen Arap-İsrâil Savaşından sonra işler değişmiş, İsrâil'in yayılmacı politikasıyla beraber Kudüs tüm tepkilere rağmen işgal edilmeye devam edilmiştir. 1980 yılında Birleşmiş Milletlerin kararını ihlal ederek Kudüs "İsrâil'in Ebedi Başkenti" ilan edilmiş Birleşmiş Milletler bu duruma sadece kınayarak tepki göstermiştir. Yayılmacı politikaları karşısında bölgedeki Arap sakinler "intifada" direnişleriyle haklarını savunmaya çalışmış, ancak İsrâil'in gayrı meşru yayılmacı politikasının devam etmesinin önüne geçilememiştir. Hali hazırda İsrâil yönetimi hala Filistinli haklın gayrimenkullerine yasadışı yollarla el koymak, evlerini yıkararak başka ülkelerden getirilen Yahudilere bu yerleşimleri vermek gibi yöntemlerle Filistin halkını Kudüs'ten uzaklaştırmaya devam etmektedir.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ŞİÂ'DA HADİS

Tezin temelinde yer aldığını söyleyebileceğimiz Şîâ mezhebinin -yine tezin konusunun daha rahat anlaşılabilmesi açısından- kısa bir tanıtımının yapılması yerinde olacaktır. Şîâ mezhebinin tek çatı altında pek çok firkadan oluştuğunu söylemek mümkündür. Neredeyse her imamın vefatından sonra farklı farklı kollara ayrılan Şîâ mezhebinin tamamının ele alınması hacim açısından fazlaca olacağı aşıkardır. Ayrıca bütün kollardan bahsetmek tezin teması açısından gerekli gözükmemektedir. Özellikle tezin, günümüzde Şîâ mezhebinin siyasi temsilcisi sayılabilecek İran'ı da ele aldığını göz önünde bulundurduğumuzda, İran'ın da kabul ettiğini söyleyebileceğimiz<sup>97</sup> İsnâaşeriyye üzerinden ilerlemesi daha doğru olacaktır. Tez de genel olarak Şîâ kavramı kullanıldığında bununla İsnâaşeriyye mezhebi kastedilmektedir. Aşağıda tarihi ele alınırken, bu fırka merkeze alınarak oluşan diğer firkalara gerekmediği sürece pek yer verilmeyecektir.

#### 3.1. Şîâ'nın Oluşumu ve Gelişimi

İslam'ın ilk döneminde Hz. Peygamber (sav) hayatta olduğu için onun liderliğinin ilahi bir otoriteye sahip olması ümmet içinde herhangi bir ihtilafın oluşmasını engellemiştir. Ancak Hz. Peygamber'in (sav) kendinden sonrası için açık bir şekilde lider tayin etmemesi; sonraki dönemlerde siyasi karmaşalara sebep olmuş, bu karmaşalardan farklı fikirler etrafında toplanan siyasi firkalar doğmuştur. Sonraki dönemde ise bu siyasi firkaların mensupları tarafından gerek otoritesini meşru dayanaklara bağlamak gerekse iddialarını desteklemek için farklı itikadî yapılanmalara gidilmiştir. Bu süreç içinde gerek ihtilaflar gerekse kısmi ayrılıklar da yaşanmıştır.

Bu itikadî yapılanmalardan biri olan Şîâ'nın doğuşunda Sakîfetü Benî Sâide'de gerçekleşen biat, sonrasında Cemel ve Siffin gibi olaylara özellikle yer verilmektedir. Şîâ, bu olaylar sonrasında ayrılık gösteren Hz. Ali taraftarları tarafından sonradan şekillendirilmiş ve "Hz. Peygamber'in (sav) vefatından sonra hilafetin Hz. Ali'nin (ra) ve

---

<sup>97</sup> Hasan Onat, "İran İslam Devrimi ve Şiilik", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* VI/2 (2013), 224.

onun soyundan gelenlerin hakkı olduğu savı etrafında birleşen gruplar” olarak tarih sahnesinde yerini almıştır.<sup>98</sup>

Arapça ş-y-‘a kökünden türeyen Şi‘a kelimesi şin harfinden sonra elif getirilip (Eşâ‘e) alâ harf-i ceriyle kullanıldığında bir şeyi izlemek, uymak; ondan yana olmak anlamlarına gelmektedir. Teşeyye‘a kalıbında ...den yana olmak; cemaate katılmak; Şi‘î olmak, anlamlarına gelmektedir. Kelime anlamına bakıldığında aynı amaç için bir araya gelen grup anlamına geldiği söylenebilir.<sup>99</sup> Bu anlamıyla kullanımı daha sonralarda özelleşerek “Hz. Ali’yi ve soyunu, siyasi ve dini otorite olarak kabul gören topluluklar” şeklinde terimsel bir anlama evrilmiştir.<sup>100</sup> Dönemin kaynakları incelendiğinde Şiâ kelimesinin daha çok “tarafdar” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu kullanımıyla siyasi olaylar neticesinde şîatü Osmân ve şîatü Alî şeklinde isimlendirmelerin oluşması ve zamanla şîatü Osmân kullanımının el-Osmâniyye şeklinde meşhur olması, Şiâ kelimesinin Hz. Ali taraftarlarına has kılınmasında etkili olduğu da söylenebilir.<sup>101</sup>

Şiâ’nın tarih sahnesinde yer alması ve itikadî bir yapılanma haline gelmesi çoğu oluşum gibi belirli aşamalardan sonra meydana gelmiştir. Şiâ olarak adlandırılan grupların ortaya çıkışı konusunda birkaç fikir mevcuttur. Şiâ’nın Hz. Peygamber’den (sav) önce var olduğu<sup>102</sup> gibi çok kabul görmeyen fikirlerin yanı sıra Hz. Peygamber (sav) döneminde ortaya çıktığı<sup>103</sup>, Hz. Peygamber’in (sav) vefatı sonrası hilafet konusunda ortaya çıktığı, Hz. Osman dönemindeki karışıklıklar esnasında ortaya çıktığı<sup>104</sup>, Sıffin Vak‘ası sonrası ortaya çıktığı<sup>105</sup> ve Hz. Hüseyin’in (ra) şehit edilmesinden sonra ortaya çıktığı gibi fikirler ortaya atılmıştır. Tarihi veriler incelendiğinde Şiâ fikrinin oluşum sürecinin tam net çizgilerle belirgin olmadığı görülebilmektedir. Bakıldığında Hz. Ali’nin (ra) Hz. Muhammed’in (sav) vefatından sonra hilafet için net ve keskin iddiaları olmadığı gibi o dönemde siyasi olarak da geniş bir desteğe sahip olmadığı da anlaşılmaktadır. Nitekim Sakîfetü Benî Sâide’de ani bir

<sup>98</sup> Mustafa Öz, “Şia”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/111.

<sup>99</sup> Hasan Hüseyin Güneş, “Şia Kelimesi Üzerine Etimolojik Bir Tahlil”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi* 7 (2014), 203.

<sup>100</sup> İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, 8/189.

<sup>101</sup> Öz, “Şia”, 39/111.

<sup>102</sup> Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ya‘kûb Küleynî, *el-Kâfi* (Tahran: Daru’l Kitabi’l İslamî, 1987), 1/437.

<sup>103</sup> Hasan Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 80.

<sup>104</sup> Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”, 96.

<sup>105</sup> Onat, “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”, 100.

kararla Hz. Ebû Bekir'e (ra) biat edilmesini hoş karşılamayan Hz. Ali taraftarları Şiâ'nın savunduğu gibi bir nas veya tayin bilgisine sahip olsalardı muhtemelen hem dini hem de siyasi sebeplerden dolayı bunu dile getirirlerdi. Özellikle bir topluluk olarak var oldukları düşünülürse hilafet konusunda en azından tartışmanın bir unsuru olarak görülürdü. Buradan anlaşıldığı üzere Şiâ'nın iddia ettiği gibi bahsi geçen dönemde bu tür siyasi veya itikadî bir yapı mevcut değildir. Devam eden süreçte ise Hz. Ebu Bekir (ra) ve Hz. Ömer (ra) dönemlerindeki istikrarlı ve adaletli yönetimleri neticesinde yeni bir yönetici ihtiyacı çıkmadığını ve itikadî olarak da bir farklılaşma olmadığını göz önüne aldığımızda bu dönemlerde de herhangi bir yapılanma oluşmadığı düşünülebilir. Hz. Osman (ra) döneminde kendisinin şehit edilmesine kadar giden siyasi sorunlar neticesinde ilk defa belirli bir Hz. Ali taraftarlığından söz edildiğini görmek mümkündür. Ancak bu taraftarlık hem sınırlı hem de sadece siyasi anlamda olup itikadî olarak hiçbir anlama sahip olamamıştır. Akabinde Hz. Ali'nin hilafeti döneminde Cemel ve Sıffin vakaları neticesinde ortaya çıkan Harici adındaki grup tarafından Hz. Ali'nin şehit edilmesi, sonrasında yerine tayin edilen Hz. Hasan'ın dönemin valilerinden olan Muaviye'yle anlaşması ve hilafetten çekilmesi, Muaviye'nin ardından yerine Yezid'i tayin etmesi, Hz. Hüseyin'in Kerbela olayında şehit edilmesi gibi olaylar, Şiâ fikrinin oluşumunda etkili olmuştur. Kerbela olayı sonrası yönetimdeki sorunlarından dolayı yayılan Emevi düşmanlığı Hz. Ali taraftarlığıyla birleşmiş, bu birleşim Hz. Ali ve evlatlarına duyulan siyasi taraftarlığa dönüşmüştür. Siyasi açıdan ele alındığında aslında bu olayların İslam öncesi dönemde de güçlü olan Ümeyyegoğulları ve Haşimoğullarının yönetimdeki sürtüşmesinden kaynaklı olduğunu söylemek yanlış gözükmemektedir.<sup>106</sup> Şiâ'nın bu sürtüşmenin sonucu siyasi bir taraf olarak ortaya çıktığı da farklı bir yorum olarak sunulabilir. Genel olarak düşündüğümüzde Şiâ'nın itikadî teşekkülünün bu siyasi farklılaşmanın desteklenmesi amacıyla ve sahabe döneminden sonra oluştuğunu görmek mümkündür. Sonradan oluşan bu itikadî yapılanma geçmişe dönük olarak kendi fikri ve itikadî temellerini oluşturmuştur.<sup>107</sup>

Bu şekilde oluşumu gerçekleşen, sonralardan siyasi ve dinî mahiyette bir fırka olarak ortaya çıkan Şiilik, Hz. Ali'den sonra imamlığın ve hilafet hakkının kime geçtiğine dair olan

---

<sup>106</sup> Fetihden sonra bir nevi mecburen İslam'ı kabul ettikleri göz önüne alındığında Ümeyyegoğullarının ellerine hilafet gibi bir gücün geçmesi çok mümkün gözükmemekteydi. Bu sebeple Hz. Osman'la elde ettikleri bu imtiyazı koruma isteklerini de bu olayların bir sebebi olarak görmek mümkündür.

<sup>107</sup> Sıddık. Korkmaz, *Şiâ'nın oluşumu: Hz. Ali'nin vasiliği düşüncesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 58-68, 79-92.

ayrılıklar yaşamış, bu ayrılıklardan imamet merkezli farklı fırkalar ortaya çıkmıştır. Burada göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus ise Hz. Ali'nin hayatta olduğu dönemlerden itibaren var olan bir imamlik iddiası olmayışıdır. Onun ve torunlarının imam olduğu, onların ölümünden daha sonra oluşan itikadî fikir tarafından ortaya atılmıştır. Başka bir deyişle kendilerinden sonra gelenler tarafından imam ilan edilmişlerdir.

Bu ayrılıkların ilkinde, Keysâniyye olarak bilinen imametin Hz. Ali'den sonra Muhammed b. Hanefiyye'ye geçtiğine inananlar<sup>108</sup>, Zeynelâbidîn'e geçtiğine inanlar<sup>109</sup> ve imametin kesintiye uğradığına inanlar<sup>110</sup> olmak üzere üç grup ortaya çıkmıştır. Bu üç koldan da farklı fırkalar oluşmaya başlamıştır. Daha sonrasında oluşacak olan İmamiyye düşüncesi etrafındaki fırkalar Zeynelâbidîn imametini takip etmiş, İmamiyye düşüncesi bu yönde ilerlemiştir. Bu koldan ilerleyen imamet Zeynelâbidîn'den sonra Zeyd b. Ali'ye geçmiş ve Zeydiyye kolu böylece oluşmuştur.<sup>111</sup> Zeydiyye'nin yanı sıra ayrıca sırasıyla Zeynelâbidîn'in oğlu Muhammed el-Bakır, oğlu Ca'fer es-Sâdık, oğlu Musa el-Kâzım'a ilerleyen bir kol da takip etmiştir.<sup>112</sup> Musa el-Kazım'ın vefatından sonra onun ölmediğini ve bir gün döneceğini ileri süren Vâkıfe<sup>113</sup>, kesinlikle öldüğünü kabul eden Kat'iyiye<sup>114</sup> gibi gruplara ayrılmıştır. Daha sonraları imamet Ali er-Rıza'ya geçerek ilerlemiş, imamet fikrinin kelâmî açıdan düzenlenmesinde önemli katkıları olan Hişâm b. Hakem'in çalışmaları neticesinde kesin bir biçimde ortaya konulan Şîî nazariyesi on birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatına kadar devam etmiştir. Hasan el-Askerî'nin kendisinden sonra imamlığı kimseye bırakmaması ve soyundan bir imamın olmaması tartışmalara yol açmıştır. Burada vurgulanması gereken önemli hususlardan biri İsnâaşeriyye'nin oluşum aşamasının bu noktadan sonra başladığıdır. Nitekim, sayısı on beşlere varan farklı fırkalar olduğu söylenen bu tartışmalar neticesinde İsnâaşeriye fırkasının da temelini oluşturacak olan Hasan el-Askerî'nin imam olacak bir oğlu bulunduğu, ancak tehlikeden dolayı gizlendiğini ve

<sup>108</sup> İçlerinden bir kısmı Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra Muhammed b. Hanefiyye'ye geçtiğini kabul etmektedir. (Bkz. Sa'd ibn 'Abd Allâh Qummî - al-Hasan ibn Mûsâ Nawbakhtî, *Şii fırkalar*, çev. Hasan Onat (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 109.)

<sup>109</sup> M. Hüseyin Tabatabai, *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia*, çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz (İstanbul: Kevser Yayınları, 2005), 69-70.

<sup>110</sup> Qummî - Nawbakhtî, *Şii fırkalar*, 108.

<sup>111</sup> Tabatabai, *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia*, 71.

<sup>112</sup> Burada unutulmamalıdır ki tarihi süreçte İsnâaşeriyye kolunu ele alma amacıyla imametin sadece bu kolu zikredilmiştir. Her imam vefatından sonra farklı yönlerde ayrılıklar olmuş ancak burada onlar zikredilmemiştir.

<sup>113</sup> Mustafa Öz, "Vâkıfe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/478.

<sup>114</sup> Mustafa Öz, "İmâmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/208.

zamanı gelince ortaya çıkacağı fikri daha çok taraftar bulmuş, bu fikir etrafında toplanan fırkalar zaman içinde İmâmiyye adını üstlenmiştir.<sup>115</sup> Bu fırkalardan olan ve kabul ettikleri imamların sayısının on iki oluşundan dolayı İsnâaşeriyye olarak adlandırılan fırka, fikri nazariye bakımından güçlenmiş, İmamiyye fikrinin en güçlü temsilcisi sayılacak kadar ilerlemiştir. İmamet fikri etrafında toplanmış fırkalar anlamında kullanılan İmamiyye, Şiâ'nın temeline imamet anlayışının yerleşmesiyle genel olarak Şiâ anlamında da kullanılmıştır. Daha sonraları İsnâaşeriyye'nin güçlenmesiyle özel olarak İsnâaşeriyye fırkası anlamında da kullanılmaya da başlamıştır.<sup>116</sup>

Genel hatlarıyla oluşumu ve gelişimi bu şekilde seyreden İsnâaşeriyye fırkasının itikat nazariyesi, tarihindeki önemli olaylara paralel olarak gelişmiştir. Siyasi bir tercih olarak başlayan fırkanın itikadî yapısı da doğal olarak siyasi yaklaşımlarını destekleme üzerine şekil almıştır. Her ne kadar sistematik hale getirildiği zamanlarda siyasi bağlamdan uzak olsa da önceki olayların açıklanması açısından etkileri gözükmektedir. Siyasi yaklaşımın yanı sıra fırkanın inanç sistemine ters düşen olayların gerçekleşmesi de büyük ölçüde itikadî anlayışlarında etkili olmuştur. Şiâ'nın temellerinden biri olan gaybet anlayışı bunun en açık örneği olarak gösterilebilir. Yerine tayin edebileceği bir oğlu bulunmayan Hasan el-Askeri'nin vefatı sonrası itikadî anlamda sarsılan Şiâ nazariyesi, bu duruma karşı gaybet inancını ortaya atmıştır. İmamet fikri, imamların Hasan b. Ali soyundan devam edeceğine olan itikatları sebebiyle bu soyun kesilemeyeceğine inanmaktadır. Bu yüzden Hasan el-Askeri'nin Muhammed adında cariyesinden olma bir oğlu olduğunu ve oğlu olan Muhammed b. Hasan'ın babasının vefatı üzerine evlerindeki mahzene girerek kaybolduğu şeklinde bir inanç ortaya çıkmıştır. Bu kaybolma sürecini "Gaybet" olarak adlandıran mezhep, bu dönemi gaybetü's-suğrâ ve gaybetü'l-kübrâ olarak ikiye ayırmaktadır. Gaybetü's-suğrâ dönemi, on ikinci imamın kaybolmasından imam ile irtibatı sağlamakla görevli sefirlerin kesilmesine kadarki süreç olduğu söylenebilir.<sup>117</sup> Son sefir olan Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin döneminde on birinci imamın ölümünün ardından uzunca bir süre geçmiş olması ve imamın zuhur etmemesi sonrası Semerrî kendisine imam tarafından altı gün sonra vefat edeceğini, kendisinden sonra bir sefir tayin edilmemesini, asıl gaybetin

---

<sup>115</sup> Öz, "İmâmiyye", 22/207.

<sup>116</sup> İlyas Üzüm - Ethem Ruhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/142.

<sup>117</sup> Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şiası (Ca'feriyye mezhebi): doğuşu, gelişmesi ve görüşleri* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008), 181.

başladığını, Allah dilemedikçe zuhur gerçekleşmeyeceği ve bundan sonra da bir sefiri bulunmayacağını, gerektiğinde Ehl-i beyt'in hadislerine ve ravilerine danışılmasını söylemiş, böylece günümüze kadar süren gaybetü'l-kübrâ dönemi başlamıştır.<sup>118</sup> Günümüzdeki İsnâaşeriyye fırkası gaybet konusunu bu şekilde kabul etmelerine karşın gizlilik süresinin insana ait ömür müddetini aşması halinde durumun ne olacağı meselesi ve imamların sayısı hakkında tam bir görüş birliği içinde bulunmamaktadır. Yine benzer bir şekilde ortaya çıkan inançları ise rec'attır. Sözlükte "geri gelmek" anlamında olan Rec'at, Şîâ nazariyesinde gaip imamın zuhur ettiği dönemde tarih boyunca zulme uğrayan Ehl-i beyt mensuplarıyla onlara zulmedenlerin diriltilip tekrar dünyaya gelmeleriyle bir nevi intikam alınacağı inancıdır.<sup>119</sup> İnançların hepsi sadece hilafetin kime geçtiği veya yaşanan zulümler gibi siyasi bağlamda şekillenmemiştir. Şîî tarihinde imamların veya sefirlerin gaybdan ve olacak olan olaylardan haber verdiği çokça denk gelinebilmektedir. Bunun imamın ve sefirin uluhiyetine delalet eden bir özellik olmasının yanında birtakım sorunlar da getirdiği söylenebilir. Gelecekte verilen haberin doğru çıkmaması imamın otoritesini ve imamlık iddiasını sarsacak bir durum olabilmektedir. Mesela Muhtar es-Sekafî gelecekte haber vermiş, bu olay gerçekleşmemiştir.<sup>120</sup> Bunun gibi olaylar neticesinde itikadî olarak açıklama, beda anlayışıyla gerçekleşmiştir. Beda kelime anlamı itibariyle "daha sonra ortaya çıkmak"<sup>121</sup> anlamına gelmektedir. Şîâ nazariyesinde ise "Allah'ın ilim ve iradesinde sonradan ortaya çıkan gelişmelerle değişmeler" anlamındadır. Bu şekliyle gelecekte verilen haberin gerçekleşmemesi, Allah'ın o olayı haber verdikten sonra değiştirdiği, bu sebeple gerçekleşmediği şeklinde açıklanabilmektedir. Daha sonraları fırka âlimlerinin çoğunluğu insanlar tarafından gerçekleşmesi düşünülmeyen bir olayı Allah'ın yaratması ayrıca kevnî olaylarda da değişiklik yapabileceği anlamında kullanmaya başlamıştır.<sup>122</sup>

Siyasi yaklaşımlarının etkisiyle gelişen itikadî meselelere başka bir örnek olarak takiye anlayışı da verilebilir. Terim anlamıyla kesin veya muhtemel tehlikeden sakınmak için inancın gizlenmesi ve karşısındakiyle aynı görüşteymiş gibi olma<sup>123</sup> anlamına gelen

<sup>118</sup> Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Biḥârü'l-Envâr* (Beirut: Mu'essesatü'l-Vefâ, 1983), 51/360-361.

<sup>119</sup> Detaylı Bilgi İçin Bkz. İlyas Üzüm, "Rec'at", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007).

<sup>120</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beirut: Muessesetü'l-ḥalebî, ts.), 1/149.

<sup>121</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 14/65-69.

<sup>122</sup> Avni İlhan, "Beda", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 5/290.

<sup>123</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 15/404.

takiye, Şiâ'nın gelişim sürecinde özellikle siyasi duruşları sebebiyle inançlarını gizleme ihtiyacı hissetmelerinden ortaya çıkmıştır. Takiyyenin gaybet anlayışıyla da birebir örtüşmesi onun Şiâ inanç nazariyesinde önemli bir yere sahip olmasını desteklemiştir. Nitekim gaip imam tehlikelerden dolayı gizlenmektedir. Takiyyenin önemli bir konumda olduğunu Şiî kaynaklarda görmek mümkündür. Takiyyenin vâcip olduğu, bunu terk etmekle namazı terk etmenin eş değer olduğu ve hatta gaip imamın zuhur etmeden takıyyeyi terk edenin İmâmiyye'den çıkacağı şeklindeki rivayetlere rastlamak mümkündür.<sup>124</sup>

Karşılaşılan olaylar neticesinde geliştirilen belli inançların yanında mezhebin kendisine ait sistematik bir inancı da zaman içinde geliştirmiştir. Mezhep alimleri kelami görüş bakımından ilk zamanlarda çok geniş meselelere değinmemiş, genel itibarıyla ulûhiyyet, kader ve imâmet gibi Şiâ'nın oluşum serüveniyle ilgili diyebileceğimiz eserler kaleme almışlardır. Bu dönemlerde itikadî problemlerle ilgili meselelerde fikir birliği sağlanamadığı gibi herhangi bir kelam yöntemi veya inanç sistemi geliştirilememiştir. Sonrasında Şiî alimler, özellikle hicri III. ve IV. yüzyıllarda itikat anlayışlarını daha sistematik halde ele almış, on iki imam anlayışı ve gaybet üzerinde delillendirme çalışmaları yapmıştır. İsnâaşeriyye müellifleri, gerek inanç meselelerinde gerekse siyasî konular üzerine çalışmış, bu çalışmalarda Mu'tezile kelamından ve rasyonel metotlarından yararlanmışlardır. Özellikle imâmet ve gaybet görüşlerinin sağlamlaştırılması, tevhid, Allah'ın sıfatları, Ru'yetullah meselesi, kaza ve kader konuları, imamların sözlerinin toplanması, gibi çalışmalar ortaya çıkmıştır. Çalışmalarda kullanılan akli istidlal yöntemlerinde büyük ölçüde Mu'tezile mezhebinin izleri görünmektedir. İsnâaşeriyye Şeyh Sadûk, Şeyh Müfid ve Şerîf el-Murtazâ'nın çalışmalarıyla daha sistematik hale getirilmeye çalışılmış, özellikle Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye ait olan *el-İktisâd fima yete'allaku bi'l-i'tikad*'la en sistematik haline kavuşmuştur. Sonraki dönemlerde Nasîrüddin-i Tûsî, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, Kutbüddin er-Râzî gibi önemli isimler kelâm alanında ortaya çıkmıştır. İran'da Safevîler'in iktidara gelmesiyle çalışmaları hızlanmış, genel olarak eserlerin şerh ve hâşiyeleri kaleme alınmış, inkârcıların iddialarını reddetmeye yönelik eserler yazılmıştır. Günümüzde ise Ali Şerîfatî ve Murtazâ Mutahharî gibi İsnâaşeriyye'nin itikadî ve siyasî görüşlerini günümüz fikirlerine uyarlayan müellifler yetişmiştir.<sup>125</sup> Tarihte bu şekilde seyrederek günümüze gelen

<sup>124</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Saduk, *Kitabü'l-i'tikadat* (Kum: Muessesetü'l İmami'l-Hadi, 2014), 343.

<sup>125</sup> Üzümlü - Fırlıklı, "İsnâaşeriyye", 23/147-154.



İsnâaşeriyye fırkasının kelami sistemi, yapılan çalışmalarla daha sistemli hale getirilerek birtakım esaslar üzerine inşa edilmiştir. Bu esaslar iki türlü tasnif edilebilmektedir. Bu tasniflerin ilki tevhid, adl, nübüvvet, imâmet ve meâd şeklinde beş esas<sup>126</sup>, ikinci ise bu esaslardan adl ile tevhidi, imamet ile nübüvveti birleştirerek üç esas şeklindedir.<sup>127</sup>

Temel olarak alınan beş esasın ilki olarak kabul edebileceğimiz Tevhid ilkesi, Allah'ın varlığı ve birliği hakkında deliller üzerine durmuştur. Şîî itikadı Allah'ın sıfatları konusunda sıfatlarıyla zâtının aynı olması, fiilî sıfatların hâdis oluşu ve Rü'yetullah meselesinin kabul edilmemesi hususlarında Mu'tezileyle ortaklık içindedir.<sup>128</sup> İlahi sıfatları ise çoğunlukla sübûti ve selbî şekilde tasnif etmiştir. Bu tasnife göre Allah'ın sübûti sıfatları kadir (Dilediğini yapabilen, bir şeyi yapmaya mecbur olmayan), alîm (her şeyi bilen), hay (hayatta olması), mürid (bir şeyde maslahat olduğunu bildiğinde onu yapmayı tercih etmesi) ve karih (bir şeyde mefsetet olduğunu bildiği zaman onu yapmamayı tercih etmesi), müdrik (varlıkları idrak eden), kadîm (ezelde mevcut) ve bâkî (ebediyen mevcut), mütekellim (gayesini insanlara ulaştırmak için kelamı bir cisimde yaratması) şeklinde, selbî sıfatları ise, ortağı bulunmama, cisim, araz veya cevher olmama, hâdislere mahal teşkil etmeme, gözle görülmeme, sıfatları zâtından ayrı olmaması gibi başlıklar altında ele almıştır. Ayrıca tevhidi zâtî, sıfâtî, fiilî ve ibadetî gibi şekillerde tasnif etmişlerdir.<sup>129</sup>

Esaslardan ikincisi olan Adl esası ayrıca önemlidir. Nitekim kaza ve kader konusunda kaderde yazılan insan idaresinin etkisi olmaksızın gerçekleşir gibi bir anlayışın Hz. Hüseyin'i katledenler gibi zalimlerin aklanmasına sebep olabileceğinden dolayı reddetmesi, Muteziledeki adl prensibini kabul etmesine sebep olmuştur. Bu prensiple ilgili olarak iyi ve çirkin şeylerin akıl yoluyla bulunabileceği, iradi fiillerin kullar tarafından yaratıldığı, hidayet ve sapıklığın kulların iradelerinde olduğu şeklindeki kabullerin ortaya konması da yine Hz. Hüseyin'in katledilmesiyle ilgili gözükmektedir.<sup>130</sup>

<sup>126</sup> Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî el- Bağdâdi Şeyh Müfid, *el-İ'lâm fima ittefa'katu'l-İmâmiyye aleyhi mine'l-aḥkâm* (Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li'l-fıḫhu'-Şeyh el-Müfid, 1992).

<sup>127</sup> el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 66/128.

<sup>128</sup> Kamil Güneş, "Şia ile Mutezile arasında İttifak yada İhtilaf Edilen Bazı Kelami Meseleler", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 2 (2004), 182.

<sup>129</sup> Şeyh Müfid, *el-İ'lâm fima ittefa'katu'l-İmâmiyye aleyhi mine'l-aḥkâm*, 16-30.

<sup>130</sup> Şeyh Müfid, *el-İ'lâm fima ittefa'katu'l-İmâmiyye aleyhi mine'l-aḥkâm*, 32-33.

Şîî düşüncesindeki Nübüvvet ilkesi de yine Mutezile etkisi altında görülmektedir. “Peygamber göndermek, lütfunun gereği olduğu için Allah’a vaciptir” görüşü benimsenmiştir. Nübüvvetin delili olarak mucizeyi görmekte, peygamberlerin masum olup hayatları boyunca kusur ve hatalardan uzak olduklarını da kabul etmektedir.<sup>131</sup> Ayrıca Kuran Hz. Muhammed’in en büyük mucizesi olarak görülmüş, ilk zamanlar bir kısım Şîî alimler Kur’an’ın tahrif olduğu gibi farklı anlayışlara sahip olsa da genel düşünce Kur’an’ın Hz. Muhammed’e indirilen mushaf olduğu ve onda herhangi bir değişikliğin bulunmadığı şeklindedir.<sup>132</sup>

Mutezile ve Ehl-i Sünnetten en büyük farklılıkları olan imamet esasları ise ilk başlarda Hz. Ali lehinde siyasî bir tercih olmasına karşın sonraları dini bir akaîd haline gelmiş ve Şîî düşüncenin en önemli unsurlardan biri olmuştur. “Peygamber’i temsilen dini ve dünyevî otorite” olarak tanımlanabilen imamlık, nübüvvetin bir bağlantısı olarak görülmüş ve bu sebeple yine Allah’ın lütfu gereği vacip anlayışı benimsenmiştir. Bu yolla vahiy dışında ismet,<sup>133</sup> mucize gibi peygamberlik özellikleri imamlara da yüklenmiştir.<sup>134</sup> Hz. Peygamber’den (sav) sonra bu özelliklerin Hz. Ali’de toplandığını kabul eden mezhep, onu ilk imam olarak görmekte, ondan önceki üç halifenin hilafetini batıl kabul etmektedir.<sup>135</sup>

Dönüş zamanı ve yeri anlamındaki meâd ilkesi ise âhîret konularını işledikleri ilke olarak tanımlanabilir. Ahîret konusunda Kur’an ve hadislerle inanmanın şart olup inkârının kişiyi küfre düşüreceğini kabul eden fırka, bu konuda diğer mezheplerle hemen hemen aynı fikirlere sahiptir.<sup>136</sup> Buna karşın kıyamet konusunda ayrıldığı görülmektedir. İmâmetin önemine binaen kabirde “İmamın kimdir?” sorusunun bulunması, mahşerdeki “velâyet” adını taşıyan geçiş yerlerinden ancak on iki imama bağlılık gösterenlerin geçebileceği gibi anlayışlar mevcuttur. Ayrıca şefaati de hak olarak görmekle beraber bu yetkinin imamlara da verilmiş olduğu kabul edilmektedir.<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Şeyh Müfid, *el-İ'lâm fîma ittefa'katu'l-İmâmiyye aleyhi mine'l-ahkâm*, 34.

<sup>132</sup> Üzümlü - Fırlalı, “İsnâaşeriyye”, 23/148.

<sup>133</sup> el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 25/211.

<sup>134</sup> Şeyh Müfid, *el-İ'lâm fîma ittefa'katu'l-İmâmiyye aleyhi mine'l-ahkâm*, 39-45.

<sup>135</sup> Şehrazat ZENGİN KARAYILAN, *Şia Kelamında İlahi Sıfatlar* (Adana: T.C. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 48.

<sup>136</sup> Şeyh Müfid, *el-İ'lâm fîma ittefa'katu'l-İmâmiyye aleyhi mine'l-ahkâm*, 46-47.

<sup>137</sup> Üzümlü - Fırlalı, “İsnâaşeriyye”, 23/148.

Gerek itikatlarına bakıldığında gerekse beda, rec'at gibi anlayışlar göz önüne alındığında, Şiâ mezhebinin çıkış noktası itibariyle siyasi bir yönelimden kaynaklandığı ve gelişiminin de bu siyasi tercih ekseninde ilerlediğini anlamak mümkündür. Daha önce de belirtildiği gibi siyasi bir tercihin itikadî fikirlerle güçlendirilmesi amacı, mezhebin oluşumunu ve gelişimi doğrudan etkilemiştir. Bu durum mezhebin en karakteristik özelliği denilebilir. Her ne kadar Harici olarak adlandırılan mezhep de siyasi bir temelden ortaya çıksa da gerek itikadî gerekse amelde ortaya sistemli denilebilecek bir ürün koyamadıkları için onları itikadî bir mezhep olarak görmek mümkün gözükmemektedir. Ancak Şiâ'ya baktığımızda hem itikadî bir mezhep olarak şekillenmiş hem de siyasi ayrılık temelini kaybetmemiştir. Bu yönüyle diğer mezheplerden ayrı bir özellik taşımaktadır. Şiâ'nın tarihi gelişiminde de görülen bu siyasi kimlik, mezhebin sadece itikadını değil diğer İslami ilimler alanlarını da etkilemiştir.

### **3.2. Şiâ'da Hadis'in Gelişimi**

Tarihi serüveni ve itikadî yapısından kısaca bahsettiğimiz Şiâ mezhebinin hadis anlayışı ve metodolojisine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Yukarıda görüldüğü üzere inanç esaslarında farklı görüş ve yöntemlere sahip olan Şiâ, bu farklılığını hadis anlayışına da yansıtmıştır. Farklılığın büyük ölçüde siyasi ayrılıklara ve bu ayrılıklardan doğan itikadî düşüncelere dayanmakta olduğu ileri sürülebilir. Mezhebin siyasi görüşleri itikadî yaklaşımlarını etkilediği gibi itikadî yaklaşımları da İslami ilimlere olan bakışlarını etkilediğinden girişte Şiâ hadis literatürü, bu literatürün oluşumu ve hadisleri ele alış biçimlerine değinilecektir.

#### **3.2.1. Şiâ Hadis Tarihi**

Hz. Peygamber (sav) hayatta olduğu dönemlerde onun ilahi bir otoriteye sahip olması, ümmet içinde herhangi bir ihtilafın oluşmasını engellemiştir. Onun vefatından sonra sadece siyasi anlamda bir lider tartışması ortaya çıkmamış, aynı zamanda da dini başvuru kaynağı problemini de gündeme getirmiştir. Sahabenin, Hz. Peygamber'in (sav) rahle-i tedrisinden geçmesi, onun oluşturduğu atmosferde yetişmesi, daha öncesinde toplumda çıkan sorunların Hz. Peygamber (sav) rehberliğinde çözülmesi sebebi ile sahabe döneminin başlarında inanç ve amel bağlamında büyük sorunlar ortaya çıkmamıştır. Ancak zamanın

ilerlemesi, İslam coğrafyasının genişlemesiyle farklı toplum yapılarıyla karşılaşmış, bu karşılaşma toplumun kültürel dokusuna etki etmiş, toplumda yeni değişimleri ve yeni dini sorunları gündeme getirmiştir. Bu sorunların çözümü için Hz. Peygamber'in (sav) dini olarak kendisinden sonra bağlı kalmalarının gerekli gördüğü iki otorite tayin etmiştir. Kendisinden sonra ümmetine rehberlik etmesi için Kur'an'ı ve sünneti bırakmış<sup>138</sup>, ayrıca ümmetinin yanlış üzere birleşmeyeceğini dile getirerek toplumsal kabul anlamında icmayı da bu iki otoritenin destekçisi olarak zikretmiştir.<sup>139</sup> Müslümanlar bu temel kaynakların etrafında dini nazariyatı geliştirmiş ve ilk dönemlerde ortaya çıkan sorulara bu kaynaklar çerçevesinde cevap aramışlardır. Fakat gelişen siyasi olaylar etrafında oluşan gruplaşmaların ortaya çıkardığı itikadî farklılıkları bu alanı da etkilemiştir. Nitekim daha önce de zikredilen Şiâ'nın geliştirdiği imamet nazariyesinin sadece siyasi bir liderlik makamı olarak değil dini bir otorite anlamı da taşıması, Şiâ için bahsi geçen üç kaynağa yeni bir kaynak daha eklemiştir. Şiâ için dinin sarsılmaz otoritesi olarak görülen ve peygamberliğin bir uzantısı olarak devam eden imamet müessesesi islami ilimlerde kaynakları ele alış biçimini ciddi ölçüde etkilemiş, bu etkilenmeden hadis ilmi de payına düşeni almıştır.

Şiâ'nın hadis anlayışını ele alabilmek için öncelikle bu anlayışın dine ve dini kaynaklara yaklaşım şekillerini incelemek gerekir. Özellikle Şiâ'nın Mutezile ve Ehl-i Sünnet'ten en belirgin farkı olan imamet fikri, diğer alanlarda olduğu gibi hadis alanında da kendini göstermiştir. Şiî itikadında imamların konumunun peygamberlerin konumuna eşit denecek kadar yakın olması, imamların masum kabul edilmesi, vahiy olarak adlandırılmasa da ilham benzeri bir yolla Allah'la iletişim kurabilme iddiaları, hadis usulündeki yaklaşımlarını doğrudan etkilemiştir. Örneğin, hadis kavramını, kapsamı ve mahiyeti bakımından diğer mezheplerden farklı olarak yorumlamışlardır: "Hz. Peygamber'e (sav) nispet edilen söz, fiil ve takrirler"<sup>140</sup> olarak tanımlanan hadis kavramına Şiâ alimleri tarafından imamet inancının etkisiyle imamlar da eklenerek "Masum kimseden nakledilen

---

<sup>138</sup> Bünyamin Erul, "Vedâ Hutbesi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/592; Ahmet Özdemir, "Son Peygamber'in (S.A.V.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 104.

<sup>139</sup> Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Fiten", 7.

<sup>140</sup> Celaluddin Abdurrahman b. Ebubekir es-Suyûtî, *Tedribü'r-Râvî* (Beyrut: Daru'l kitâbi'l-arabî, 1989), 23.

söz, fiil ve takrir”<sup>141</sup>, “Hz. Peygamber’in (sav) ve İmamların sözleri”<sup>142</sup> gibi tanımlar yapılmıştır. Ehl-i sünnetin hadis usulü incelendiğinde Hadis tanımının sahabe ve tabiûn sözleri içinde kullanıldığını görmek de mümkündür. Burada ehl-i sünnetin hadis tanımının sadece Hz. Peygamber’e (sav) nispet edilen şekliyle ele alınmasının sebebi, Şîî hadis anlayışındaki imamların konumuna dikkat çekmek içindir. Nitekim ehl-i sünnetin hadis anlayışında sahabe ve tabiunun sözlerinin dahil edilmesindeki amaç, aslında yine de Hz. Peygamber’in (sav) sözlerine ulaşmaktır. Zira sahabe sözlerinin, Hz. Peygamber’den (sav) duyularak öğrenilen bilgileri içerdiği düşüncesiyle hadis kavramının içerisine dahil olduğu görülebilir.<sup>143</sup> Aynı şekilde tabiunun sözlerinin de bu kanalla nebevî sünnetten bir öz barındırma ihtimali düşünülebilir. Ancak Şîî hadis anlayışına bakıldığında imamların sözleri sadece Hz. Peygamber’e (sav) ulaşma anlamını taşımamaktadır. Ayrıca İmamların bizzat kendilerinin hüccet kabul edilmesinden dolayı, onların sözlerine ulaşma amacı da güdülmüştür. Bu durumu Şîâ’nın temel hadis kaynaklarında görmek mümkündür. Hadislerin azımsanmayacak bir kısmı doğrudan imamlara nispet edilmekte, birçok yerde imamların aynı dönemde yaşamamış olmalarına rağmen doğrudan Hz. Peygamber’e (sav) nispet edilen hadisleri zikredilmektedir.<sup>144</sup> Bu bakımdan Şîâ’da hadis ilminin amacı ehl-i sünnetten farklı olarak sadece Hz. Peygamber’in (sav) değil, imamların da sözlerine ulaşmaktır. Bu amaç farklılığı tanımı da bu yönde anlamayı gerektirmektedir. İmamet inancı, Şîî hadis anlayışını sadece hadis tanımı bakımından etkilememiş, asıl etkiyi doğrudan hadis usulünün gelişiminde göstermiştir. Hadis usulünün İslam dinindeki gelişim serüvenine göz attığımızda daha çok sahabe dönemi sonrasına denk geldiğini görmek mümkündür. Bunun şüphesiz en temel sebebi bu zamana kadar bir sıhhat arayışına ihtiyaç duyulmamasıdır. Nitekim sahabe döneminde Peygamber’in (sav) uyarıları,<sup>145</sup> oluşmuş olan güven ortamı gibi sebeplerle hadislerin sıhhatlarında bir şüphe ortaya çıkmamıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde hem karışıklıklar hem sahabilerin vefatı neticesinde sayılarının azalması gibi sebeplerden dolayı artık bir sıhhat arayışı içine girilmiş, bunun neticesinde ise hadislerin güvenilirliğinin tesisi

<sup>141</sup> Ali Ekber Seyfi el-Mazenderânî, *Mikyâsu’r-Rivâye fî İlmi’d-Dirâye* (Kum/İran: Muessesetü Nerşî’l İslami, 1421), 57-58.

<sup>142</sup> Zeynuddîn b. Ali el-Âmilî, *Şerhu’l-Bidâye fî İlmi’d-Dirâye* (Kum/İran: Menşûrâtu Diyâu’d-dîn Fîrûzâbâdî, 1390), 7.

<sup>143</sup> Sabri Çap, *Hadis İliminde Merfu-Mevkuf İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 53-54.

<sup>144</sup> Bekir Kuzudışli, *Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa’ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik, 2017), 98-99.

<sup>145</sup> Buhari, “İlim”, 38

için bir isnad sistemi geliştirilmiş ve hadis usulü oluşmaya başlamıştır.<sup>146</sup> Fakat Şîî itikadına baktığımızda bu süreç farklı işlemektedir. Bunun en büyük sebebi imamet tesisinin varlığı olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü imamın bir nevi peygamber görevi görüyor olması, masum ve hatalardan uzak olması, ilham gibi bir ilahi bağlantısının olması onun çok güçlü bir dini otorite olmasını sağlamıştır. Bu sebeple hadislerde sıhhat problemi imama danışılarak çok rahat bir şekilde çözülebilmüş ve böylesi bir sıhhat araştırma ihtiyacı ortaya çıkmamıştır.<sup>147</sup> Bu durum son imamın gaybeti akabinde sefirlerin bitmesine kadar bu şekilde sürmüş ancak son sefirin de vefatı sonrası zaman içerisinde ortaya hadisleri doğrulama ihtiyacını çıkarmış, bu şekilde hadis usulünün doğuşu da oldukça geç bir zamana kalmış ve özgün bir hadis usulünün gelişimini engellemiştir. Bu ihtiyacın ortaya çıktığı zamanda ehl-i sünnet hadis usulünü şekillendirmeye ve sistemleştirmeye başlamıştır. Şîâ alimleri özgün bir hadis usulü oluşturmaya fırsat bulamamış ve ehl-i sünnet alimlerince geliştirilen hadis usulünü esas alarak kendi itikadlarına göre şekillendirmiştir. Bu sebeple Şîâ hadis usulünü genel olarak ele aldığımızda çok fazla farklılığın ortaya çıkmadığını görebilmek mümkündür.<sup>148</sup>

Şîâ'nın hadis anlayışının şekillenmesindeki bir diğer unsur ise, hilafet meselesinde Hz. Ali'nin siyasi ve dini lider olarak seçilmeyerek ona haksızlık edildiği düşüncesidir. Şîî hadis usullüleri bu haksızlığın, yapan kişilerin güvenilirliğine gölge düşürdüğü kanaatindedirler. Bu sebeple ehl-i sünnetin hadislerden ve tarihi olaylardan da delil göstererek adil saydığı sahabe tabakası, hilafet konusunda yaptıkları haksızlıklardan dolayı Şîâ müelliflerce adil kabul edilmemiş, hatta adaletlerini düşüren bir vaka olarak kabul edilmiştir.<sup>149</sup> Bu sebeple Şîâ'ya mensup olmayan sahabe ve hatta tabiun sadece Şîâ'ya tabi olmamaları sebebiyle bile adalet konusunda ciddi eleştirilere maruz kalmış, bu durum Şîî hadis usulünde adalet anlayışlarının bu yönde şekillenmesine sebep olmuştur. Söz konusu şekillenmenin usul literatüründe izlerini görmek mümkündür. Nitekim Şîâ'ya mensubiyet hadis tanımlarında sıkça karşılaşılan bir husustur. Örneğin ehl-i sünnetin hadis taksiminde güvenilir anlamında kullanılan sahih tanımı “Adil ve zabıt ravilerden muttasıl olarak

---

<sup>146</sup> İsmail Lütfi Çakan, *Şekil ve Örneklerle Hadis Usulü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 16-17.

<sup>147</sup> İbrahim Çoşkun, “Şîâ'da İmamların Otoritesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 36-38.

<sup>148</sup> Şîî ve Sünni Hadis Usulü kıyaslaması için bkz. Ali Nasirî, *Hadis İlmine Giriş*, çev. Muhammed Mehdi Turan (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014).

<sup>149</sup> Harun Reşit Demirel, “Adâlet Kavramı ve Şîâ'da Sahâbenin Adâleti Meselesi”, *Mütefekkir* 2/3 (2015), 58-60.

Peygamber (sav)’e ulaşan muallel ve şaz olmayan hadisler”<sup>150</sup> şeklindeyken, Şîî alimlerce bu tanımı “İmami adil ravilerle muttasıl olarak masumlara ulaşan hadisler”<sup>151</sup> olarak yapmaktadırlar. Şaz olup olmama konusunda mütekaddimun ve müteahhirun dönemlerinde farklı fikirler olsa da genel kabul şazlığın sahihliğe zarar vermeyeceği yönündedir.<sup>152</sup> Sünnî ve Şîî hadis usulünün Sahih kavramındaki bu farklılık, tamamıyla imamet fikrinin bir sonucu olduğu ve içtihadi bir ayrılık olmadığı anlaşılabilir. Daha açık bir ifadeyle farklılığın kaynağı aynı konu hakkında ortaya atılmış farklı bir fikir değildir. Mezhebin itikadî anlayışının gerektirdiği şekliyle bir tanım yapılmasından ibarettir. Bu tür farklılık ehl-i sünnette bulunmayan ve Şîî alimlerce oluşturulmuş “*muvasak*” tanımında da ortaya çıkmaktadır. Muvassak hadis, akaidinde fasidlik olmakla beraber ehl-i beytin güvenilir kabul ettiği ravileri içeren muttasıl hadis şeklinde tanımlanabilir.<sup>153</sup> Burada akaidinde fasidlik, imamiyeye dahil olmaması anlamındadır.<sup>154</sup> Bu ıstılah aslında sadece ravilerinden biri veya birkaçının Şîâ’ya mensup olmamaları bakımından sahih kavramından ayrılmaktadır. Buna rağmen sıhhat sıralamalarında hasenden sonra gelmektedir. Bu yaklaşımı ehl-i sünnetteki bidat ehli olan ravi anlayışıyla benzerliği olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Şîâ’ya göre imametın kabul edilmemesi bir bidat sebebi olarak görülmüştür. Hadis usul anlayışlarının büyük ölçüde ehl-i sünnetle benzediğini, sadece imamet anlayışlarının gereği değişikliklere gidildiği buradan da yola çıkılarak düşünülebilir. Usulde bu ve benzeri birçok yönden benzerlikler ortaya çıksa da Şîâ hadis literatürün oluşumunda bu neviden bir örtüşmenin görüldüğünü söylemek güç gözükmektedir.

### 3.3. Şîî Hadis Literatürü

Şîâ’nın hadis literatürünün oluşumu ehl-i sünnetten farklı bir seyir izlemiştir. Bu farklılık hem oluşum hem usul hem de literatürde kendini göstermektedir. Tespiti ve yazımı ehl-i sünnete göre daha erken dönemlerde başladığı kendi müntesipleri tarafından iddia edilen Şîî hadis musannefatının oluşum ve gelişimi kendi kaynaklarından yola çıkılarak bazı başlıklar altında incelenebilir.

<sup>150</sup> es-Suyûtî, *Tedribû ’r-Râvî*, 42-43.

<sup>151</sup> el-Mazenderânî, *Mikyâsu ’r-Rivâye fi İlmi ’d-Dirâye*, 56-57; el-Âmilî, *Şerhu ’l-Bidâye fi İlmi ’d-Dirâye*, 21.

<sup>152</sup> el-Mazenderânî, *Mikyâsu ’r-Rivâye fi İlmi ’d-Dirâye*, 44-51; el-Âmilî, *Şerhu ’l-Bidâye fi İlmi ’d-Dirâye*, 22.

<sup>153</sup> el-Âmilî, *Şerhu ’l-Bidâye fi İlmi ’d-Dirâye*, 25.

<sup>154</sup> el-Mazenderânî, *Mikyâsu ’r-Rivâye fi İlmi ’d-Dirâye*, 66; el-Âmilî, *Şerhu ’l-Bidâye fi İlmi ’d-Dirâye*, 25.

### 3.3.1. İlk Hadis Mushafları

Bu dönem, Hz. Peygamber (sav) döneminden imam Zeynelabidin dönemine kadar olan süreyi kapsayan musannefat oluşumunun ilk dönemi olarak kabul edilebilir. Şîî rivayetlerde hadis alanındaki ilk isim Hz. Ali kabul edilmektedir. Şîî rivayetlerde Hz. Peygamber (sav)'ın Hz. Ali'ye sonraki imamlara aktarılmak üzere bir metin yazdırıldığı geçmekle<sup>155</sup> birlikte Sünnî kaynaklarında da bu metin sahife olarak yer edinmiştir. Ancak Sünnî ve Şîî kaynaklarda bu sahifenin mahiyeti açısından ciddi farklıklar söz konusudur. Sünnî kaynaklarında Hz. Ali'ye Hz. Peygamber (sav) tarafından hadisleri yazma izni verildiği ve bunları yazdığına dair rivayetler mevcuttur.<sup>156</sup> Rivayetlerde Hz. Ali'nin yazdığı hadisleri kılıcının kınında taşıdığı<sup>157</sup> ifadesi geçmesinden büyük bir hacme sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Buna karşılık Şîî kaynaklarda büyük bir hacme sahip olduğu, uzunluğunun 35 metreyi bulduğu gibi rivayetler mevcuttur.<sup>158</sup> Ali'nin sahifesi, Şîî inancına göre imamlardan imamlara aktararak muhafaza edilmiştir. Şîâ alimlerine göre bu sahife bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından Hz. Ali'ye yazdırıldığı için tüm bilgileri ihtiva eder ve bu sebeple de imamlar her şeyi bilirler. Bu sahifenin imamlarda bulunduğu ve meseleleri buna bakarak çözdüklerine dair Şîî kaynaklarda birçok rivayet bulunmaktadır. Şîâ tarafından hadis literatürünün başlangıcı olarak kabul edilmekte olan bu sahife, günümüzde varlığını müstakil olarak korumamakta ancak Şîî akaidine göre imam nezdinde korunmaya devam etmektedir.<sup>159</sup>

Şîâ'nın Hz. Ali'ye nispet ettiği bir diğer eser ise mahiyetini tam olarak belirgin olmayan, hakkında farklı rivayetler barındıran *Cefr*'dir. Cefr sözlükle koyun yavrusu, oğlak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>160</sup> Üzerine yazı yazılabilmesi için bu hayvanlardan elde edilen deri veya deriden yapılmış korucu kap anlamında kullanılmış,<sup>161</sup> sonrasında da Şîî anlayışta kendine özgü bir anlam kazanmıştır. Cefr'e dair rivayetler onun ne olduğu hakkında kafa karışıklığına yol açmaktadır. Nitekim rivayetler incelendiğinde ona yakın tanım

<sup>155</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b el-Hasan Saffar, *Beşâiru'd-Deracâti'l-Kübrâ fi Fedâili âl-i Muhammed (a.s.)* (Kum: 'Itr 'Itrat, 2013), 3005-3306.

<sup>156</sup> Yaşar Kandemir, "Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 30.

<sup>157</sup> Müslim, "Hac", 467

<sup>158</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *el-Kâfî* (Kum: Daru'l Hadis, 2009), 1/593-594.

<sup>159</sup> Hasan b. Hâdi Şadr, *Te'sisu's-şîa li-ulumi'l-islâm* (Manşurat el-â'lemî, 1980), 279.

<sup>160</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 4/142.

<sup>161</sup> Saffar, *Beşâir*, 900.



kullanılmıştır.<sup>162</sup> Mesela kimi rivayetlerde Cefr'in, kırmızı ve beyaz olmak üzere iki tane muhafaza olduğu ve beyazın içinde Mushaf-ı Fatıma gibi ilmi bilgi içeren kitaplarla beraber kutsal kitaplarında bulunduğu, diğerinde ise silah olduğu şeklindedir.<sup>163</sup> Bir farklı varyasyonunda ise beyaz Cefr'in içinde Hz. Ali'nin sahifesi var olduğu geçmektedir.<sup>164</sup> Bir diğer tanım Cefr'in, Hz. Peygamber'in (sav) kıyamete kadar olacak olanların bilgilerini içeren bir deri parçası olduğu şeklindedir. Rivayetlerde Allah'ın emriyle Hz. Peygamber'in (sav) Hz. Ali'ye bir oğlak derisine (cefr) gelecekte olacak olan tüm olayları yazdırdığı mucizevi bir olay şeklinde geçmekte olduğu görülmektedir.<sup>165</sup> Benzer rivayetlere rastlamakla beraber rivayetler iki anlamda toplanabilir. Bunlardan biri üzerine yazı yazılı olan deri, diğeri ise deriden yapılan bir kılıf şeklindedir. Ancak bu formatta bile yazılması, oluşması, içeriği gibi konularda rivayetler oldukça karışık ve çoktur. Bu sebeple kimi çağdaş Şîî alimler birden fazla Cefr olduğu şeklinde yorumlarla bunu açıklamaktadır.<sup>166</sup> Rivayetlerin genelinden ise Cefr'in muhteva açısından gayb bilgisini içeren, sadece imamlarda bulunan ve imamlardan imamlara aktarılarak devam eden deri parçası şeklinde olduğu anlaşılabilir. Şîâ itikadının hadis literatürü de tıpkı imamet teorisinde de olduğu gibi “gaybi bilgi” anlayışı etrafında şekillendiği ifade edilebilir. Bu durum Şîâ'nın bilgi kaynaklarının muhtevası hakkında fikir vermesinin yanı sıra imamların da bilgi kaynağı olarak görülmesini de desteklemektedir.

Şîâ'nın yine “gaybi bilgi” kapsamında ele alınabilecek bir diğer eser ise *Mushaf-ı Fatıma*'dır. Şîî düşüncede Mushaf-ı Fâtıma, şer'i hükümlerle beraber gayb bilgisi içeren kitap olarak kabul görmektedir. Şîîlerce Hz. Fatıma babası olan Hz. Peygamber'in (sav) vefatına çok üzülmeye üzerine Yüce Allah'ın, Hz. Fatıma'ya melek göndermesi ve Hz. Ali'nin meleğin Hz. Fatıma'ya söylediklerini yazmasıyla bu Mushaf oluşmuştur.<sup>167</sup> Muhtemelen adının Mushaf olmasından dolayı Kur'an'ın farklı bir nüshası olarak anlaşılmasından kaynaklı, Şîî rivayetlerde onun Kur'an'dan tek bir harf bile içermediğine dair rivayetler sıkça karşımıza çıkmaktadır.<sup>168</sup> Buna karşın imamlar tarafından Mushaf,

<sup>162</sup> Doğan Kaplan, “Ehl-i Beyt'in Gizli İlmi: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kitâb-I Ali (Sahife- Câmia), Cefr Ve Mushaf-I Fâtıma Hakkında Bir İnceleme”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (ts.), 85.

<sup>163</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 2009, 1/597-598.

<sup>164</sup> Saffar, *Beşâir*, 280.

<sup>165</sup> Saffar, *Beşâir*, 900.

<sup>166</sup> Kuzudişli, *Şîa ve hadis*, 137.

<sup>167</sup> el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 26/41.

<sup>168</sup> el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 26/38-40.

kaynak gösterilerek bazı ayetlere ek yapıldığı rivayetler de gelmektedir.<sup>169</sup> Bu tür çelişkiler farklı yorumlarla giderilmeye çalışılmıştır. Genele bakıldığında ise Hz. Fatıma'ya Allah tarafından gönderilen meleğin ilham ettiklerini Hz. Ali'nin yazması şeklinde kabul edildiği söylenebilir.

Bu üç kitap, erken dönem Şiâ kaynaklarını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Üçü de ele alındığında, yukarıda bahsettiğimiz “gaybi bilgi” meselesine örnek teşkil etmektedir. Sadece imamlarda var olan bu kitaplar iki hususta dikkat çekmektedir. Birincisi, bu kitapları barındırmanın imamet alameti olmasıdır.<sup>170</sup> Nitekim rivayetlerde bu kitaplar ancak imam olan kişiye aktarılmaktadır. Bir diğer husus ise imamların bilgi bakımından çok daha üstün tutulmasını sağlamasıdır. Bu eserler sadece imamlarda bulunmasıyla onları gerek şer'i hükümler gerekse gayb hakkındaki bilgiler bakımından üstün bir hale getirmektedir. Bu eserlerin yanında ilerde bahsedilecek olan imamların muhaddes olmaları da eklendiğinde bilgi anlamında imamların büyük bir otorite olmalarını sağlamaktadır.

Şiâ'nın ilk tasnifleri olup gizli bilgileri içeren ve günümüze gaip imam tarafından ulaştırıldığına inanılan bu üç eser dışında bazı Şiî çalışmalarda bu döneme ait yaklaşık on eserin var olduğu iddia edildiği görülebilmektedir. Bu eserler kısaca Roma Devleti tarafından, İslam dini hakkında bilgi edinilmesi adına gönderilen Katolik din adamlarıyla Hz. Ali'nin konuşmalarını ihtiva eden Selman-i Farisi kitabı, Ebuzer-i Giffari'ye nispet edilen *Kitabu'l-Hutbe*, Hz. Ali'nin verdiği hükümleri içeren Abdullah İbn Abbas'ın sayfaları, *Sahife-i Cabir* diye meşhur olan Cabir b. Abdullah kitabı, Ali b. Ebu Râfi kitabı, Esbağ b. Nebâte kitabı, Hz. Ali'nin bir nevi Kur'an tefsiri olan Meysem-i Temmar kitabı, Zeyd b. Vehb Cuheni kitabı, Hz. Ali ile bir Yahudi arasında geçen diyalogları toplayan Haris el-Aver kitabı, Ubeydullah b. Hürr el-Cufi kitabı olarak zikredilmektedir.<sup>171</sup> Yine aynı çalışmada bu döneme ait olan ve günümüze ulaşan eserler Seyyit Razi tarafından Hz. Ali'nin hutbe, mektup ve hikmetli sözlerinin toplanmasıyla ortaya çıkan *Nehc'ül Belaga*, İmam Zeynelabidin'den (as) nakledilen çeşitli konularda önemli öğretilerin saklı olduğu bir dua

<sup>169</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1987, 8/58.

<sup>170</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 1987, 1/276.

<sup>171</sup> Ali Nasirî, “Şia Hadis Tarihine Genel Bir Bakış”, *Misbah* 7-8 (2014), 138.; Nasirî, *Hadis İlmine Giriş*, 47-48.

mecmuası olan *Sahife-i Seccadiye* olarak sıralanmıştır.<sup>172</sup> Ancak bu çalışma kaynak ve veri açısından belirgin değildir.

### 3.3.2. Dört Yüz Asıl

İlk tasniflerden sonra, özellikle İmam Muhammed Bakır ve Cafer-i Sadık zamanlarında görülen ve Şiâ hadis literatürünün temelini ihtiva edecek *Asıl* olarak adlandırılan hacim olarak küçük eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu eserler İmamların öğretilerinin etrafındaki talebeleri tarafından yazılması, hıfzedilmesi veya aktarılması yoluyla oluşmuşlardır.<sup>173</sup> Şiâ literatüründe Asılların kitaplardan farklı bir konumu vardır. Her ne kadar kitabın eş anlamlısı şeklinde kullanımlarına rastlansa da genel itibariyle bir masum imamdan doğrudan veya ravi yoluyla alınan tasnife tabi tutulmadan direkt olarak yazılan sahife benzeri eser olarak tanımlanabilir.<sup>174</sup> Yani sadece masumlardan duyulan ifadelerin ilk yazıldığı çalışmalardır. Müellif, bazen doğrudan masumdan işittiği ifadeleri bazen de masumdan duyduklarını nakleden başka bir raviden alır. Usul eserlerinin tedvini gaib imama kadar devam etmekte, ilk ve çoğunluğu Cafer es-Sadık'ın öğrencilerine nispet edilmektedir. Bu sebeple Cafer es-Sadık'tan imamın gaybetine kadarki süreci kapsadığı düşünülebilir. Asılların sayısı dört yüz olarak kabul edildiği için bu dönem "*Usul-i Erba'a Mi'e*" olarak meşhur olmuştur. Ancak bunların yalnızca on altı asıl günümüze kadar ulaşabildiği bilinmektedir. İmamın gaybete gitmesiyle ortaya çıkan sorunlar ve dini kaynak ihtiyacı bu asıllara dayanan yeni bir tasnif döneminin kapılarını aralamıştır.

### 3.3.3. Kütüb-i Erbaa

İmamın gaybetine kadar Şiâ alimleri oluşturdukları asılları kendi yöntemleriyle korumuş, kendileri istifade etmiş, belli hadis sahifeleri oluşturma çabalarına girişmişlerdi. Ancak imamın varlığı sayesinde bu tür çalışmalara fazlaca ihtiyaç duyulmaması sebebiyle kapsamlı eserler ortaya çıkmamıştır. İmamın gaybeti ve son sefirinde ölmesi sonrasında dini kaynak ihtiyacı ortaya çıkmaya başlamış, Şiî alimler de asıllar olarak biriktirilen bu Ehl-i beyt'e ait hadis mirasına başvurma ihtiyacı hissetmiştir. Ancak asılların dağınık olması ve

<sup>172</sup> Nasirî, "Şia Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", 138-143.; Nasirî, *Hadis İlmine Giriş*, 48-55.

<sup>173</sup> Jonathan Brown, "Şia'da Hadis", çev. İbrahim Kutluay, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 139.

<sup>174</sup> Kuzudişli, *Şia ve hadis*, 189-192.

kapsamlı bir hadis külliyatının eksikliği, Şîî alimlerin yeni çalışmalar yapmasını zaruri hale getirmiştir. Ayrıca mutlak bir otoritenin olmayışı da özgür bir din sahası bırakmış olduğu söylenebilir. Zira din alanında konuşma imkânı genişlemiş, farklı çalışmaların önü açılmıştır. Bu çalışmalar ilk kitapların ortaya çıkmasının öncüsü olmuş ve Şîî hadis literatürünün külliyatları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde var olan Usul-i Erba'a Mi'e'nin kaynak alınarak oluşturulan ve Sünnî gelenekte Kütüb-i Sitte'nin Şîâ düşüncesinde karşılığı sayılabilecek Şîâ'nın dört temel hadis kaynağı Kütüb-i Erbaa'a tasnif edilmiştir. Bu kitaplar;

1- *Kâfi, Sıkat'ul İslam Muhammed b. Yakub Kuleyni (ö. 329)*

2- *Men La Yahzuru'l Fakih, Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Babeveyh Kummi (ö. 381)*

3- *Tahzibu'l Ahkâm fi Şerhu'l Muknia, Şeyhu't-Taife Muhammed b. Hasan Tusi (ö. 460)*

4- *el-İstıbsar fi ma İhtalaf min'el Ahbar, Şeyh Tusi (ö. 460)*

şeklinde sıralanabilir.

### 3.3.4. Diğer Külliyatlar

Kütüb-i Erbaa sonrası hadis külliyatları gelişerek devam etmiş, hadis mecmularının tekmil ve tanzim çalışmaları ilerlemiştir. Daha detaylı ve ayrıştırılmış metinler oluşmuş, usul üzerine de çalışmalar gerçekleştirilmiştir. Hadis külliyatı alanında zikredebileceğimiz bazı önemli eserleri şunlardır;

- *Bihârü'l-Envâr el-Cami'a li Dürer Ahbaru'l E'immetu'l Athar, Allame Muhammed Bakır Meclisi (ö. 215)99*
- *Tefsil-i Vesailu's-Şîâ ila Tahsilu'l Mesailu'l Şer'iyye, Muhammed b. Hasan Hürr-i Amuli (ö. 1104)108*
- *Müstedreku'l Vesail ve Müstenbetu'l Mesail, Mirza Hüseyin Nuri (ö. 1320)124*
- *Camiu'l Ahadis eş-Şîâ, Ayetullah Burucerdî (ö. 1380)133*
- *el-Va'fi fi Cem'i Ahadisi'l Kutubi'l Erba'a el-Kadimiyye136, Molla Muhsin Feyzi Kaşani (ö. 1091)*
- *Münteki el-Ciman fi Ahadis elSihah v'el Hisan143, Cemaleddin Hasan b. Zeynuddin (ö. 1011)*

Şeyh Tusi'nin 1067 yılında vefat etmesiyle medreselerde gözle görülür bir durgunluk hâkim olmuş ve hadisle ilgili kayda değer bir çalışma ortaya çıkmamaya başlamıştır. Siyasi

tarih olarak da incelediğimizde aslında Şîî devletlerin daha zayıf olduğu dönemlere denk gelmesi bu durgunluğun siyasi bir sebebinin de olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim XIV.yy'dan itibaren özellikle İran devrimi sonrası çalışmaların daha akademik ve modern olarak ele alındığı modern döneme kadar bu durgunluk kendini göstermiştir. Bu da yeniden siyasi olarak güçlendikten sonra tekrar çalışmaların yapıldığı bir dönem olduğu izlenimini vermektedir. İran devrimi sonrası Şîâ hadis çalışmaları daha modern ve akademik bir bakışın hakimiyeti altında gelişimine devam etmiş ve günümüzdeki halini almaya başlamıştır.

### 3.4. Şîâ'da Hadislerin Bilgi Değeri

Şîâ'nın hadis anlayışı ve hadis literatürü kadar, hadislerin konumu ve bilgi değeri de ehl-i sünnete nazaran farklılık arz etmektedir. Öncelikle Şîâ'nın hadis kavramının ehl-i sünnete göre daha geniş kapsamlı olduğu göz önüne alındığında, bilgi değeri konusunun daha ehemmiyetli olabileceği kanısına varılabilir. Bu kanıya birkaç yönden destek sunulabilir. İlk olarak hadisin sadece Hz. Peygamber'in (sav) sözleri bağlamında bir hüccet değeri atfedilmediği daha önce bahsedilen kısımlardan anlaşılabilir. Sünnî anlayışta Kur'an'ı ve beraberinde İslam dinini tüm insanlığa iletmekle görevli olan bir elçinin, bu görevinden dolayı bir bilgi kaynağı olacağı yönünden hüccet belirtilmesi, hadis ilminin temel fikrini oluşturmaktadır. Sadece Hz. Peygamber'in (sav) sözleri değil, sahabe ve tabiun sözleri de Hz. Peygamber'in (sav) söz, fiil ve takrirlerinden bir öz barındırma ihtimali sebebiyle hadis kavramı içerisinde yer almaktadır.<sup>175</sup> Bu yönden bakıldığında ehl-i sünnetin hadis anlayışında doğrudan doğruya Hz. Peygamber'in (sav) sözlerinin temele alınarak bir hüccet belirlemesi söz konusudur. Hadisin bilgi değeri ise rivayetin Hz. Peygamber (sav)'e nispet edildiği kuvvetle doğru orantılı olarak ilerlemekte, rivayetle ne kadar güçlü ittisal kurulabilirse o kadar çok bilgi değeri ihtiva etmektedir. Şîî hadis anlayışında da benzer bir yaklaşım sergilense bile bilgi kaynaklığı bakımından farklı bir yönü dikkat çekmektedir. Rivayetlerde önemli olan sadece Hz. Peygamber (sav)'e ulaşmak değil aynı kapsamda değerlendirilen imamların sözlerine de ulaşmaktır. Bu durumda şu düşünülebilir; Hz. Peygamber'in (sav) sözlerinin belirttiği hüccet değeri, bahsedildiği gibi onun İslam dininin bir elçisi olarak gönderilmesiyle ilişkilidir. Peki İmamların sözlerinin bilgi değeri nereye

---

<sup>175</sup> Çap, *Hadis İlminde Merfu-Mevkuf İlişkisi*, 53-54.

dayanmaktadır? Bu değer araştırmasının temelde üç başlıkla izah edilebilmesi mümkün gözükmemektedir. İlk olarak İmam sözlerinin Hz. Peygamber'in (sav) sözlerini ihtiva etmesi olarak söylenebilir. İmamların bilgisi dahilinde sadece Ehl-i beyt üzerinden aktarılan Hz. Peygamber'e (sav) nispet edilen rivayetlerin var olduğu şeklinde açıklanan bu durum, özellikle imamların arada bir isnad belirtmeksizin Hz. Peygamber'den (sav) direkt olarak aldığı hadislerin açıklanması konusunda ortaya atılmıştır.<sup>176</sup> Bu açıklama rivayetlerin doğrudan Hz. Peygamber'den (sav) yapılmasını meşru bir zemine oturtmaya çalışmasının yanında bize farklı bir bilgi daha kazandırmaktadır. Nitekim böyle bir aile isnadının varlığı, sadece İmamların bildiği Hz. Peygamber'e (sav) ait sözlerinin de olduğu anlamına gelmektedir. Bu da İmamların sözlerinin Hz. Peygamber'in (sav) sözlerini de kapsamı bakımından bilgi değeri kazanacağı anlamı taşımaktadır. Daha net bir ifadeyle imamların sözleri sadece onların bildiği, dedelerinden ve babalarından aldıkları Hz. Peygamber'in (sav) sözlerini de içerdiğinden nebevi bir mahiyete sahiptir. Peki bu durum imamların tüm sözleri için geçerli olabilir mi? Bu özellikle imamların Hz. Peygamber'den (sav) aldığını belirtmediği rivayetler düşünüldüğünde pek makul gözükmemektedir. Bu sebeple burada İmamların Hz. Peygamber'den (sav) aldığını belirtmediği rivayetlerin durumunun nasıl açıklanacağı sorusu ortaya çıkabilir. Bu soruyu imamların bilgi kaynaklarını ele alarak açıklamak mümkündür. İmamların bilgi kaynaklarının ilki, ilk dönem Şîî hadis literatüründe bahsedilen Kitab-ı Ali, Cefr ve Mushaf-ı Fatıma'dır. İmamların korumasında olan bu kaynakları sadece onların kullandığı rivayetlerde görülmektedir. Bu rivayetlerin varlığı, imamların başka bir yönden hüccet belirttiğini göstermektedir. Nitekim imamların sözleri bu kaynakları da içermektedir. Bu da imamların sözlerine bu yönden bir bilgi değeri atfetmektedir. İmamların bilgi kaynağı olması hakkında bir diğer husus -ki bu muhtemelen en güçlüsüdür- onların muhaddes oldukları anlayışıdır. Kısaca kendilerine ilham yoluyla bilgi gelen kişi<sup>177</sup> anlamında kullanılan bu kavram imamların bizzat kendilerinin kaynak olduğuna dair inanç olarak görülebilir. Bu durumda imamların sözleri onların muhaddes olmalarıyla hüccet belirtmektedir.<sup>178</sup> Özetle Şîî anlayışta Hz. Peygamber'in (sav) sözünü içerme ihtimali, temel Şîî kaynakları içermesi ve imamların bizzat muhaddes olmaları şeklinde sıralayabileceğimiz üç sebep sayesinde imamların sözleri de en az Hz. Peygamber'in (sav) sözleri kadar bilgi değerine sahiptir.

<sup>176</sup> Subhani, Tatavvuru'l-Fıkh 'inde's-Şîâ 20

<sup>177</sup> Nezir Maviş, "Şîâ-İmâmiyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2022), 417-418.

<sup>178</sup> İmamların Muhaddes olmalarıyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Kuzudişli, *Şîâ ve hadis*, 164-169.

Şîî rivayetlerin Şîî anlayıştaki bilgi değeri hakkında başka bir açıdan bakılacak olursa Şîî akaidinde var olan inançların temellendirilmesindeki ihtiyaç göz önüne alınabilir. Nitekim Şîî akaidinde var olan imamet, takiyye, beda gibi inançların temellendirilmesi Kur'an veya Sünnî bir hadis anlayışıyla mümkün değildir. Bu inançlara dayanak sağlaması açısından Şîî rivayetler önemli ölçüde yer tutmaktadır. Zira gerek Kur'an'dan gerekse Sünnî hadis literatüründen yola çıkarak bu inanç esaslarını temellendirmek, kapsam ve şekillerini netleştirmek zor gözükmemektedir. Bu durum Şîî hadis literatürüne ayrı bir bilgi değeri yüklediği söylenebilir. Şîî akaidinin desteklenmesi açısından Şîî rivayetler büyük yer kaplamaktadır. Özellikle Kitab-ı Ali, Cifr ve Mushaf-ı Fatıma gibi Şîî inançta önemli yer tutan kaynakların da rivayetler bağlamında kabul edildiğini göz önüne alınca, hadisin bilgi değerinin ciddi bir yer tuttuğunu söylemek yanlış gözükmemektedir. Bu sebeple Şîî hadis literatürü Şîî akaidinin temelini oluşturacak değere sahip olduğu söylenebilir. Bu değer bağlamı dışında rivayetlerin ittisali anlamında Şîî alimler arasında Ahbari ve usuli olmak üzere iki yaklaşımın mevcut olduğu görülmektedir. Bu iki yaklaşımında bilgi değeri bakımından hadislere atfettikleri değer temelde aynı olmakla beraber Kur'an ve Şîî rivayetlerin dışında kalan kaynakların bilgi değerinin kabulü hakkında farklılık gösterdiği anlaşılabilmektedir.<sup>179</sup>

---

<sup>179</sup> Daha detaylı bilgi için bkz. Abdullah Es-semâhici, "İmâmîyye Şîî'nin İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 137-153.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### HADİS LİTERATÜRÜNDE KUDÜS

Üç dinin kutsal mekânı olan Kudüs'ün İslam dinindeki önemi, İslam'ın temel kaynakları sayılan Kur'an-ı Kerim ve sünnetten yola çıkılarak ele alınabilir. Nitekim Kudüs'ün İslam dinindeki kutsallığının asıl temelleri, bu iki kaynaktan ortaya çıkmaktadır. Ayrıca İslam dininde, bir beldenin kutsallığı konusunda Kur'an ve sünnet birbirini tamamlayıcı olarak işlev görmekte, kimi zaman Kur'an'da ve sünnete mekânın kutsallığı bildirilmekte, kimi zaman ise sadece bu kutsallık sünnet üzerinden aktarılmaktadır. Örneğin Mekke'nin harem bölgesi sayılması "*Biz Kâbe'yi insanlar için bir toplantı ve emniyet yeri yaptık.*"<sup>180</sup> gibi ayetler ve "*Allah Mekke'yi harem kıldı...*"<sup>181</sup> şeklindeki hadislerden anlaşılmasına karşın Medine'nin harem bölgesi olması sadece "*İbrahim'in Mekke'yi harem kıldığı gibi ben de Medine'yi harem kılıyorum*"<sup>182</sup> anlamındaki hadisle bildirilmektedir. Bu durum, İslam'ın bir mekânın kutsallığını bildirmesinin sadece Kur'an'a bağlı olmadığını göstermektedir.<sup>183</sup> Bu da kutsal mekanların tespitinde hadislerin önemini vurgulamakta ve böylesi bir araştırmada Kur'an'la beraber hadislerin de ele alınmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple Kudüs'ün önemi ve kutsallığı öncelikle kısa bir şekilde Kur'an'dan yola çıkılarak incelenecek, sonrasında konunun aslını oluşturan hadisler ele alınacaktır.

#### 4.1. Kur'an'da Kudüs

Kudüs, Kur'an'ı Kerim'de Aelya, Beytülmağdis, Daru's-selâm gibi Kur'an'ın indiği zamanda bilinen adlarıyla direkt olarak geçmemektedir.<sup>184</sup> Ancak müfessirlerce bu bölgeden bahsedildiği tespit edilen isimlendirmelerle Kur'an'da geçmektedir. Bu işaretlerin bir kısmı direkt bölgeye isim vererek bir kısmı ise dolaylı bir anlatımla bölgeye işaret etmektedir. Dolaylı olan kullanımların hepsinin Kudüs veya civarı bölgelerden bahsettiği fikri ittifakla kabul edilmemekte, fazlaca ihtilafın olduğu söylenebilmektedir.<sup>185</sup> Bu dolaylı kullanımlara

---

<sup>180</sup> el-Bakara, 2/125

<sup>181</sup> Buhari, "Ebvabu'l-Muhsar ve Cezâi's-Sayd", 20.

<sup>182</sup> Buhari, "Buyu", 53

<sup>183</sup> Aşır Öreñ, "Kudüs Ve Mescid-İ Aksa'nın Faziletine Dair Hadisler Ve Yorumu", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 320.

<sup>184</sup> İsmail Altun, "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var Mıydı?", *Journal of Turkish Studies* 12/Volume 12 Issue 2 (01 Ocak 2017), 9.

<sup>185</sup> Ümmühan Özkan vd. (ed.), *Mescid-i Aksa Sempozyumu: The Symposium of Masjid al-Aqsa* (Mescid-i Aksa Sempozyumu, İstanbul: İHH İnsani Yardım Vakfı, 2009), 40.



örnek olarak et-Tîn suresi gösterilebilir. Et-Tîn suresinin ilk ayetindeki zeytin kullanımı, ihtilaf olsa da bölgedeki zeytinliklere atıf yapılarak mecazi bir kullanımın olduğu ve bu kullanımın Kudüs'teki mabede işaret ettiği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>186</sup> Başka bir kullanımda Hz. Zekeriyya'nın mabedi<sup>187</sup> ve Hz. Davud'un mihrabı<sup>188</sup> olarak zikredilmektedir. Mihrap Elmalılı tarafından cüz'ünü zikretme yoluyla mabet olarak yorumlanmıştır.<sup>189</sup> Bunun gibi dolaylı yollardan bölgeye işaret eden diğer ayetler ya Kudüs'teki mabede ithafla ya da anlatılan olayın sadece mekanla ilişkisinden dolayı zikredilmiş gibi gözükmektedir.<sup>190</sup>

Doğrudan Kudüs'e isim verilerek işaret edildiği ayetler hakkında -dolaylı olarak kullanımlar kadar olmasa da- farklı fikirler ortaya atılmış, ancak genel kabul, bölgenin Kudüs veya civarı olduğu şeklindedir.<sup>191</sup> Bu anlatımlarda özellikle "*Arzu'l-Mukaddes*"<sup>192</sup> ve "*barekna fiha*"<sup>193</sup> kullanımları dikkat çekmektedir. Arzu'l-mukaddes olarak kullanılan bölgenin sınırları tam belirgin olmasa da Kudüs'ü de içine alan bir bölge olduğu söylenebilmektedir.<sup>194</sup> Barekna fiha kullanımının isrâ suresinin birinci ayetinde Mescid-i Aksâ için de kullanılması, Mescid-i Aksâ'nın Kudüs topraklarında bulunduğu konusunu destekler niteliktedir. Ayrıca Kudüs'ün bereketli olduğu zikredilen ayetlerde doğrudan Kudüs'e bereketli denmesine karşın Mescid-i Aksâ'dan bahsedilen ayette "Bereketli topraklar" yerine "*çevresini bereketli kıldığımız*" ifadesinin kullanımı Kudüs'ün bereketli olmasını sanki kutsal mabede yağın bereketin taşarak çevreye sirayet etmesiyle açıklar niteliktedir.<sup>195</sup> Bu durum yine bölgenin mabetle ilişkisinden kaynaklı bir değerinin olduğu izlenimini vermektedir.

Genel itibariyle Kur'an'da dolaylı veya doğrudan Kudüs ve çevresiyle ilgili ayetler bulunmakta, bu ayetler toprakların kutsiyetini dile getirmekle beraber çoğunlukla bölgedeki

---

<sup>186</sup> Ismâ'îl ibn 'Umar İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muḥammed es-Salâme (Dâru Ṭaybe lin-neşr ve'tevzî, 1999), VIII/434-435.

<sup>187</sup> Meryem, 19/11

<sup>188</sup> Sa'd, 38/21

<sup>189</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili: (inceleme - tenkitli metin)*, ed. Âsım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), II/90.

<sup>190</sup> Ayetlerin detaylı açıklamaları için bkz. Handan Yıldız Bayrak, *Kur'an'da Kudüs ve Mescid-i Aksa* (Konya: TC Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 22-65.

<sup>191</sup> Bu ayetlerle ilgili açıklamalar için bkz. Özkan vd., *Mescid-i Aksa Sempozyumu*, 41-47.

<sup>192</sup> Maide, 5/21

<sup>193</sup> Araf, 7/137; İsrâ 17/1; Enbiya 21/71, 81; Sebe 34/18

<sup>194</sup> Hayreddin Karaman (ed.), *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), II/246.

<sup>195</sup> Altun, "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var mıydı?", 10.

kutsal mabedin etrafında şekillenmektedir. Kur'an da “*el-Mescidu'l Aksa*” olarak nitelendirilmiş olan<sup>196</sup> bu mabet, hadislerin de bildirmesiyle İslam'ın kutsal mekanları arasında yerini almıştır.

Kur'an'da açık ifadelerle Kudüs'ün adı geçmemesine karşın gerek Sünnî gerekse Şîî rivayetlerde bölgenin adı sıkça geçmekte, bölgeye verilen önem, Kur'an'la desteklenerek net bir şekilde ortaya konulabilmektedir. Kudüs'le alakalı kıyaslamalı bir değer araştırması yapılabilmesi adına Sünnî kaynaklar ve Şîî kaynaklar ayrı olarak ele alınıp, sonrasında yapılan değerlendirmeler karşılaştırılarak bir sonuca varılmaya çalışılacaktır. Rivayetler ele alınırken literatürün tamamıyla taranmasının hacim ve yük açısından büyük olması, bunun yerine dar ama genel fikriyatı belirtecek bir taramanın yapılmasını makul kılmaktadır. Bu sebeple her iki mezhebin literatüründe otorite sayılan eserler seçilerek araştırmaya girilecektir.

Rivayetlerin incelenmesine ilk olarak Sünnî kaynaklardan başlanması yerinde olacaktır. Nitekim tezde asıl ele alınan Şîî rivayetlerdeki Kudüs algısı olması sebebiyle, Şîî rivayetler ele alınırken Sünnî rivayetlerin önceden incelenmiş olması, karşılaştırma yapmayı daha mümkün hale getirecektir. Sünnî literatür incelenirken, Sünnî hadis külliyatında en otoriter kabul edilen eserlerden oluşan Kütüb-i Sitte külliyatının Sünnî literatürün genel fikriyatını ortaya koyabilecek güçte olması sebebiyle bu külliyat özelinde hadisler ele alınacaktır.

#### **4.2. Sünnî Hadis Literatüründe Kudüs**

Kütüb-i Sitte külliyatı incelendiğinde Kudüs bölgesinin farklı isimlerle geçtiğini görmek mümkündür. Bu isimler özellikle Beytülmakdis, Aelya, ve Mescid-i Aksâ etrafında toplanmaktadır.<sup>197</sup> İsimlerin aynı yeri ifade ettiği ve burasının Kudüs veya Kudüs'ün içinde olduğuna dair bilgi, yine bu rivayetlerin çerçevesinde anlaşılabilir. Bu tespiti, ilk olarak aynı rivayetin farklı versiyonlarının incelenmesiyle anlamak mümkündür. Nitekim

---

<sup>196</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Şemsüddîn Ahmed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 2009), 5/4.

<sup>197</sup> Mehmet Emin Çiftçi, “Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksa”, *Journal of Islamicjerusalem Studies* 20/3 (2020), 320.

bazı hadislerde isimlerin birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir.<sup>198</sup> Ayrıca Kur'an'ı Kerim'de isrâ hadisesinden bahsedilirken “*el-Mescidü'l Aksa*” şeklinde bahsedilmesi<sup>199</sup> ve isrâ hadisesiyle alakalı hadislerde açıkça Hz. Peygamber'in (sav) Beytülmakdis'e ve Aelya'ya götürüldüğü belirtilmesinden, bu üç ismin aynı yere işaret ettiği ve bu yerin Kudüs olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Başka bir açıdan Kureyşlilerin isrâ hadisesini yalanlaması üzerine Hz. Peygamber'den (sav) Beytülmakdis'i tarif ettiğini dile getirdiği hadisler<sup>200</sup> de yine bu yerin o zamanlarda bilinen bir mekân olduğunu göstermektedir. Tüm bunlardan yola çıkarak Kur'an-ı Kerim'de bahsedilen el-Mescidü'l Aksa'nın, hadislerde geçen Beytülmakdis ve Aelya'nın aynı yer olduğu, bu yerin de günümüzdeki Kudüs topraklarında bulunduğu sonucuna varılabilir. Bu sebeple hadislerde bu isimlendirmeleri doğrudan Kudüs bölgesi hakkında söylenmiş olarak kabul etmekte bir sorun gözükmemektedir. Başka bir açıdan duruma bakıldığında Kur'an-ı Kerim'de, Kudüs'e atıf yapılan yerlerin bir kısmında ortaya çıkan ihtilafların hadisler özelinde pek mevcut olmadığı gözükmemektedir. Hadislerde Kudüs'e işaret eden isimlerin kullanımına baktığımızda ise Aelya'nın yaygın olmadığı gözükmemektedir. Hadislerin çoğunluğunda Kudüs bölgesinde bulunan mabedin ismi olup sonradan bölgenin adı olarak kullanılan<sup>201</sup> Beytülmakdis ismi geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu mabedin Mekke'ye uzaklığından dolayı el-Mescidü'l Aksâ (en uzak mescid) şekilde geçmesi<sup>202</sup> sebebiyle de bu kullanım, hadislerde yaygın bir şekilde görülmektedir.

Kütüb-i Sitte'deki Kudüs ile ilgili rivayetler incelendiğinde birkaç konu etrafında toplandığını görmek mümkündür. Özellikle isrâ ve mi'rac hadisesi hakkındaki rivayetler dikkat çekmektedir. Gece yürüyüşü anlamına gelen isrâ<sup>203</sup> Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'in (sav) Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya bir gecede ulaştığı ve buradan göğe yükseldiği mucizevi olay olarak geçmektedir.<sup>204</sup> isrânın yaşandığı gece ile ilgili birçok tarih zikredilmekle beraber en sahih kabul edilen rivayete göre hicretten bir yıl kadar önce

<sup>198</sup> Buhari, “Tefsir”, 200; Müslim, “İman”, 259

<sup>199</sup> İsrâ 19/1

<sup>200</sup> Buhârî, “Fazalil'ül Sahabi” 70; Müslim, “İmân” 170.

<sup>201</sup> Harman vd., “Kudüs”, 26/324.

<sup>202</sup> Nebi Bozkurt, “Mescid-i Aksâ”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/268.

<sup>203</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV/381.

<sup>204</sup> İsrâ 17/1

Ebu Talib'in vefatından sonra gerçekleşmiştir.<sup>205</sup> Allah'ın ayetlerinden birkaçını göstermek için Hz. Peygamber'i (sav) bir gecede Mescid-i Aksâ'ya gece yürüyüşü yaptırması, bu yolculuk esnasında Mescid-i Aksâ'da namaz kıldırması ve peygamberlere imam olması,<sup>206</sup> buranın Müslümanlar nezdinde değerini arttırmıştır. Kur'an'da birçok yerde geçtiği üzere bozulmuş olan önceki semavi dinlerin yanlış yönlerini tashih eden İslam'ın,<sup>207</sup> bu bölgenin değerini önceki dinlerden miras aldığı da göz önünde bulundurulduğunda bu hadiseyle beraber Kudüs ve Mescid-i Aksâ İslam dininin kutsal mekanları arasında yer aldığı vurgulanmıştır. Kur'an'da detaylıca anlatılmayan isrâ hadisesine kapsamlı olmamakla beraber bazı ayetlerde de bu hadiseye atıf yapılmıştır.<sup>208</sup> Kur'an'daki bu duruma karşın bu olayın detaylarına sahih hadislerde rastlamak mümkündür. isrâ ve mi'rac hadiselerinin nasıl gerçekleştiğine dair farklı rivayetler ele alındığında bir bütün olarak hadise şu şekilde aktarılabilir;

Hz. Peygamber (sav) gece uykuyla uyanıklık arasında iken Cebrail (as) gelerek Hz. Peygamber'in (sav) göğsünü açtı, zemzemle yıkayıp, imanla doldurduktan sonra kapattı.<sup>209</sup> Hz. Peygamber'e (sav) beyaz, uzunca, eşekten büyük, katırdan küçük bir hayvan olan, adımını gözünün gördüğü en son noktaya atlayarak ilerleyen Burak adında bir binek getirildi ve Hz. Peygamber (sav) ona bindirilerek Beytülmakdis'e götürüldü.<sup>210</sup> Beytülmakdis'e vardıklarında burada iki rekât namaz kıldı. Sonrasında Cebrail (as) tarafından birinin içinde süt, diğnerinin içine şarap olan iki kadeh Hz. Peygamber'e (sav) uzatıldı ve Hz. Peygamber, (sav) süt olan kadehi tercih edince Cebail (as) "Fıtrata uygun olanı seçtiren Allah'a hamd olsun. Eğer şarabı seçseydin ümmetin azgınlaşırdı." dedi ve onu semaya çıkarttı.<sup>211</sup> İlk semada Hz. Âdem'le (as), ikinci semada Hz. İsa (as) ve Hz. Zekeriya'yla (as), üçüncü semada Hz. Yusuf'la (as), dördüncü semada Hz. İdris'le (as), beşinci semada Hz. Harun'la (as), altıncı semada Hz. Musa'yla (as), yedinci semada Hz. İbrahim'le (as) görüştü ve Sidretü'l-müntehâ'ya varınca Allah ona vahyetti ve elli vakit namaz farz kılındı. Dönüşte

<sup>205</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr İbn Kesîr, *es-Sîre en-Nebeviye (Mine'l-Bidâye ve'n-Nihâye li-İbn Kesîr)* (Kahire: İsa el-bâbî el-halebî, 1986), 2/93,107.

<sup>206</sup> Müslim, "İmân", 162; Ebû 'Abdirrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ĥorâsânî en-Nesâî, *es-Sünenul'l-kubrâ*, thk. Hasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001), "Salât", 1.

<sup>207</sup> Maide 5/3 Ayrıca bkz. Bekir Topaloğlu, "İslam", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/5.

<sup>208</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi İlmî't-Tefsîr*, 7/275.

<sup>209</sup> Bu kısım Buhârî, "Şalât", 1' zikredilmektedir.

<sup>210</sup> Sahîh-i Müslim İmân 259, Sünen-i Nesâî, "Salât", 1

<sup>211</sup> Müslim, "İman", 259, Nesai, "Eşribe", 41,

Hz. Musa (as) elli vaktin fazla olduğunu ve ümmetine ağır geleceğini söyleyerek onu geri döndürdü ve namaz beş vakte düşene kadar Allah’a müracaat etti. Daha da düşürmesini söyleyen Hz. Musa’ya (as) karşı bundan fazlasını istemeye utanır hale geldiğini dile getirerek buyruğu bu şekilde kabul etti.<sup>212</sup> Hadislerde Beytülmakdis’te peygamberlere imamlık yaptığı ve Beytülmakdis’e giderken yol üstünde farklı yerlerde de namaz kıldığı<sup>213</sup> gibi farklı ifadeler de mevcuttur.

Hadislerde bu şekilde geçen isrâ olayı gerçekleşikten sonra müşrikler tarafından duyulmuş, Hz. Peygamber’in (sav) bu mucizevi yolculuğu yalanlanmış ve müşrikler tarafından sıkıştırılmıştır. Bu sorgulama karşısında sözlerini doğrulama konusunda sıkıntıya giren Hz. Peygamber’e (sav) Yüce Allah tarafından yardım edilmiş, bu yardım rivayetlere şu şekilde yansımıştır;

*"Kureyş beni inkâr edince Hicr'e gidip dikildi. Allah bana Beytûlmakdis'i tecelli ettirdi. Ben de Beytûlmakdis'e bakıp onun özelliklerini Kureyşlilere haber vermeye başladım."*<sup>214</sup>

İsrâ ve mi'rac la ilgili hadisleri ele aldığımızda rivayetlerin genelinden konum itibariyle bu olayın Kudüs'te yer alan mabede doğru olduğu anlaşılmaktadır. Kudüs'ün, böylesi mucizevi bir olayın mekânı olması sebebiyle kutsallığı pekiştirilmiştir. Bunun yanı sıra bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sav) Beytülmakdis'te peygamberlere imamlık yaptığı dikkate alındığında bu durum, Kudüs'te bulunan bu mabedin önceki dinlerden gelen kutsallığı İslam diniyle de devam ettiği ve İslam'ın bu kutsal mirası sırtlandığı gibi bir yoruma müsaade etmektedir.

Kudüs'le ilgili rivayetlerin bir başka odak noktası ise Müslümanların ilk kiblesi olmasıdır. İlk kible olması, Kur'an'da net bir şekilde belirtilen bir husus olmamakla beraber özellikle hadislerle anlaşılmakta, bununla birlikte var olan diğer bilgilerde bu olguyu desteklemektedir.<sup>215</sup> Kible ile ilgili olarak hadislerin çoğunluğundan Mescid-i Aksâ'ya doğru

<sup>212</sup> Buhârî, “Şalât”, 1’ “Tevhîd”, 37, “Enbiyâ”, 5, “Bed’ü'l-halk”, 7, “Menâkıb”, 24; Müslim, “İman”, 259, Nesai, “Eşribe”, 41

<sup>213</sup> Nesai “Salat” 1,

<sup>214</sup> Buhârî, “Fazalil’ül Sahabi” 70, Müslim, “İmân” 170.

<sup>215</sup> Ahmet Özel, “Kible”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 25/25/366.

yaklaşık 16-17 ay kadar namaz kılındığı anlaşılmaktadır.<sup>216</sup> Bu rivayetlerden biri Nesai'de şu şekilde geçmektedir;

*Bize Muhammed b. Beşşâr, ona Yahya b. Said, ona Süfyan, ona Ebu İshak'ın rivayet ettiğine göre Bera şöyle demiştir: "Rasulullah'la (sav) birlikte on altı veya on yedi ay Beytülmakdis'e (Kudüs) doğru namaz kıldık. Sonra kible, Kâbe'ye çevrildi."*<sup>217</sup>

Kaç ay kible olarak kullanıldığı dışında ayrıca kiblenin değiştirilme nedenleriyle alakalı hadislerden bilgi alınabilmektedir. Birçok hadiste "...Rasulullah (sav), yüzünün Kâbe'ye döndürülmesini arzu ediyordu..."<sup>218</sup>, "...Allah, Peygamberinin kalbinin Kâbe'yi arzuladığını biliyordu..."<sup>219</sup> şeklindeki ifadelerden Hz. Peygamber'in (sav) Kabe'ye yönelme isteği anlaşılabilir. Bunun üzerine "*Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin.*"<sup>220</sup> Ayetinin nazil olduğu da rivayetlerle desteklenmektedir.<sup>221</sup> Kiblenin değişme ayetiyle beraber ortaya önceki kible olan Mescid-i Aksâ'ya doğru yönelerek namaz kılmış ve kible değişmeden önce ölmüş olanların namazlarının ne olacağı sorusu ortaya çıktığı ve bunun üzerine "...Allah imanınızı asla zayıf edecek değildir..."<sup>222</sup> ayetinin nazil olduğu da hadislerde karşımıza çıkmaktadır.<sup>223</sup> Konuyla ilgili diğer hadislerde ise Yahudilerin kible değişmesine karşı verdikleri olumsuz tepki ve bununla alakalı olan şu hadis yer almaktadır;

*"Bize Abdullah b. Recâ, ona İsrâil, ona Ebu İshak, ona el-Berâ b. Âzib'in şöyle dediğini rivayet etti: ...İnsanlar arasından beyinsizler –ki bunlar Yahudilerdi-:*

<sup>216</sup> Buhârî, "Tefsîr", 20, "Temni", 10, "İman", 29, "Kible", 4; Müslim, "Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât", 12; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 3 "Salât", 138; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şu'ayb Arnavut-Muhammed Kâmil qarh Beleli (b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye), "Salât", 27; Ebû 'Abdillâh b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fu'âd b. 'Abdîlâkî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye;Fayşal 'İsa el-Bâbî el-Halebî), "İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ", 56 Nesâî, "Salât", 22, "Kible", 1.

<sup>217</sup> Nesâî, "Salât", 22

<sup>218</sup> Buhârî, "Kible", 4

<sup>219</sup> İbn Mâce, "İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ", 56

<sup>220</sup> Bakara 2/144

<sup>221</sup> Müslim, "Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât", 15

<sup>222</sup> Bakara 2/143

<sup>223</sup> Buhârî, "İman", 29

*“Onları daha önce yöneldikleri kiblelerinden döndüren nedir?” dediler. “De ki: doğu da batı da Allah’ındır. O dilediği kimseyi doğru yola iletir”<sup>224</sup> <sup>225</sup>*

Genel itibariyle Mescid-i Aksâ ve kible ile ilgili hadisler bu mihverde toplanmaktadır.

Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilgili hadislerde bir başka konu ise Mescid-i Aksâ’nın imarıyla ilgilidir. Bununla ilgili iki rivayet dikkat çekicidir. Bunlardan ilki Ebu Zerr’in yeryüzündeki ilk mescidi sorması üzerine Hz. Peygamber’le (sav) aralarında geçen diyalogdur. Hadis genel hatlarıyla şu şekildedir;

*Bize Ömer b. Hafs, ona babası, ona A’meşe, ona İbrahim et-Teymiyye, ona babasından, ona Ebû Zerr şöyle demiştir: Ben bir keresinde: “Yâ Rasûlallah, ilk mescid hangisidir?” dedim. Rasûlullah: “el-Mescidi’l Harâm” buyurdu. “Sonra hangisi?” dedim. Rasûlullah: “Sonra el-Mescidu’l-Aksa” buyurdu. “Bu iki mescidin imarı arasında ne kadar zaman vardır?” dedim. “Kırk sene” buyurdu, sonra şunu söyledi: “Sana namaz her nerede yetişirse, sen namazı orada kıl, bütün yeryüzü senin için bir mescittir”<sup>226</sup>*

Mescid-i Aksa’nın imarıyla ilgili bir başka hadis ise şu şekildedir;

*“Bize Amr b. Mansur, Ebu Müshir, ona Said b. Abdülaziz, ona Rabia b. Yezid, ona Ebu İdris el-Havlânî, ona İbn Deylemî, ona da Abdullah b. Amr’ın (ra) naklettiğine göre Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Hz. Davud’un oğlu Hz. Süleyman (sav) Beytülmakdis’i inşa edince Allah’tan üç şey istedi...”<sup>227</sup>*

Bu iki hadisle beraber Kabe’nin inşasının Hz. İbrahim tarafından yapıldığı<sup>228</sup> bilgisini içeren ayet de dikkate alındığında çelişik bir bilgi ortaya çıkmaktadır. Nitekim tarihi ve dini bilgiler Hz. İbrahim’in Hz. Süleyman’dan yaklaşık bin sene önce yaşadığını göstermektedir.<sup>229</sup> Bu durumda aralarında kırk yıl olması bilgisi sorunlu gözükmektedir.

---

<sup>224</sup> Bakara 2/142

<sup>225</sup> Buhârî, “Kible”, 4

<sup>226</sup> Buhârî, “Enbiya”, 41

<sup>227</sup> Nesâî, “Mesâcid”, 6

<sup>228</sup> Bakara 2/127

<sup>229</sup> Ebû Abdillâh Muhammed Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Şer’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin vd. et-Türkî (Beyrut: Muessesetü’l Risâle, 2006), 5/207.

Aslında hadisin iki mescidin de ilk yapıldığı zamana göre sıralaması olarak düşünüldüğünde bir sorun gözükmemektedir. Nitekim Kur'an'da muhtelif ayetlere bakıldığında<sup>230</sup> Kabe'nin Hz. İbrahim'den önce var olduğu, fakat zaman içinde yıkılarak kaybolduğu için Hz. İbrahim'e Allah tarafından tekrar yaptırıldığı anlaşılabilen, Mescid-i Aksâ'nın da yine benzer bir şekilde Hz. Davud'dan önce var olduğu ve Hz. Süleyman tarafından sonradan temelleri üzerine tekrar inşa edildiği kabul edilmektedir.<sup>231</sup> Bu bilgilerle beraber düşünüldüğünde hadiste bir problem gözükmemekte, İslam dininin yeryüzündeki ikinci mescidi Mescid-i Aksa olarak kabul edilebilmektedir.

Mi'rac ve kible gibi İslam dininin önemli konu ve olaylarının öznesi olması, yeryüzündeki ikinci mescit olarak kabul edilmesi gibi değer atfeden durumların dışında Sünnî hadis kaynaklarında Mescid-i Aksâ'nın değerine doğrudan atıf yapan hadisler de mevcuttur. Bunların en çok rivayet edileni üç mescid hadisi olarak görülebilir. Nitekim hadis, Sünnî hadis kaynaklarında 15'i Kütüb-i Sitte de olmak üzere 109 kere rivayet edilmiştir.<sup>232</sup> Hadiste Hz. Peygamber (sav) "*(İbadet maksadıyla) Ancak şu üç mescide sefere çıkılır. Mescid-i Haram, Rasulullah'ın (sav) mescidi ve Mescidi Aksâ.*"<sup>233</sup> şeklinde buyurarak Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksâ'nın, İslam'ın kutsal mekanları arasındaki yerini teyit etmiştir. Hadisin Mescid-i Aksâ'yı İslam'ın kutsal mekanları arasına sokması, Mescid-i Aksâ'yla Kudüs'teki mabedin farklı yerler olduğu iddialarıyla zıt düşmesi sebebiyle bu fikrin savunuculuğunu yapanlar tarafından birtakım eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu hadisle alakalı eleştirinin temel unsuru tasnifin önemli isimlerinden ve hadisin ravilerinde Zührî'ye dayandırılmakta, bu durum ilk olarak oryantalist Goldziher tarafından ortaya atılmaktadır. Goldziher siyasi gayelerle bu hadisin Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervan'ın emriyle Zührî tarafından uydurulduğunu ileri sürmüştür. Goldziher'e göre Halife Abdülmelik Mekke'de Abdullah b. Zübeyr'in Suriye bölgesinden gelen hacılardan biat alma ihtimaline karşı hacı yasaklamış, alternatif bir seçenek olması açısından Kudüs'teki mabedin faziletli olduğuna dair delil olması adına bu hadisi uydurasını istemiştir.<sup>234</sup> Bu iddia, farklı açılardan değerlendirilmiş, iddiaya farklı cevaplar verilmiştir. İddianın tarihsel anlamda tutarsızlığı dikkat çekilmektedir. Nitekim kaynaklarda Zührî'nin Halife Abdülmelik'le görüşmesi

<sup>230</sup> Âl-ü İmrân 3/96; İbrahim 14/37; Hac 22/26

<sup>231</sup> Altun, "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var mıydı?", 8.

<sup>232</sup> Hande Nuran Alparslan, *Üç Mescid ile İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 84.

<sup>233</sup> Buhârî, "Tatavvu", 14

<sup>234</sup> Ignác Goldziher, *Muslim Studies. I* (Albany: State Univ. of New York Pr, 1977), 45.



Abdullah b. Zübeyr'in ölümünden sonraya denk gelmektedir. Bunun yanında Goldziher'in iddiasının bir parçası olan Abdulmelik'in hacı çekmek maksadıyla Kubbetü's Sahre'yı inşa ettiği<sup>235</sup> meselesinde, Sahre'nin inşa tarihi Zührî'nin çok genç yaşlarına denk gelmesi ve bu yaşta Zührî'nin böyle bir dini otoriteye sahip olmaması da başka bir tarihi tutarsızlık olarak zikredilmektedir.<sup>236</sup> Ayrıca Zührî'nin Goldziher'e kadar en küçük bir eleştiriye dahi tabi tutulmamış olması, hatta ondan övgü ve güvenirliliğiyle bahsedilmiş olduğu da göz önüne alındığında onun kişiliği bakımından böyle bir uydurma faaliyetinde bulunmasının pek olası olmadığı gözükmemektedir.<sup>237</sup> Bu durum, Goldziher'in iddiasını temellendirmek için kullandığı Yakubi'nin rivayetlerinde bile ortaya çıkmakta, Ya'kubi ilgili rivayetinde Zührî'nin hadis uydurduğunu söylememektedir.<sup>238</sup> Ayrıca Ya'kubi'nin Şii temayülünde olduğu görüşleri<sup>239</sup> de göz önüne aldığımızda onun bu temayülü sebebiyle Emevi düşmanlığı yaptığı da düşünülebilir.<sup>240</sup> Goldziher'e farklı açılardan da cevap verilmiş ancak bu kadarının zikredilmesi yeterli gözükmemektedir. Goldziher'in bu hadisi eleştirmek için tercih etmesi başka bir açıdan yorumlandığında hadisin Mescid-i Aksâ'a değer atfetmekteki gücünü de gösterdiği fikrini vermektedir.

Mescid-i Aksâ'nın değerine doğrudan atıf yapan hadislerden biri de Mescid-i Aksâ'da kılınan namazın sevabı bakımından üstün olduğunu ifade eden "*Kişinin evinde kıldığı namaz bir namazdır. Kabilesinin mescidinde kıldığı namazı yirmi beş namazdır. Cuma kılınan bir mescitte kıldığı namazı beş yüz namaz gibidir. Mescid-i Aksâ'da kılınan bir namaz elli bin namaz, benim Mescidimde kılınan bir namaz elli bin namaz, Mescid-i Haram'da kılınan bir namaz yüz bin namaz gibidir.*"<sup>241</sup> şeklindeki rivayettir. Rivayet, Kütüb-i Sitte de sadece İbn Mace'de geçmekle beraber sıhhat açısından birtakım eleştirilere konu olmuştur. Hadisin ravilerinden Ebu'l-Hattab ed-Dımeşk'in halinin bilinmemesinden dolayı Busiri rivayeti zayıf kabul etmiştir. Ayrıca senette bulunan başka bir ravi olan Zureyk hakkında İbn Hibban, hem sika hem de zayıflar arasında zikrederek tek kaldığı rivayetlerin

<sup>235</sup> Goldziher, *Muslim Studies*. 1, 45.

<sup>236</sup> Haraman, "İslamiyet ve Kudüs", 18.

<sup>237</sup> Talat Koçyiğit, "1. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (1967), 47.

<sup>238</sup> Koçyiğit, "1. Goldziher'in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi", 49.

<sup>239</sup> Yernar Mahzen, *Ya'kûbî'nin Târîhu'l-Ya'kûbî Ve İbnü'l-Esir'in El-Kâmil Fi't-Târîh'ine Göre Emevî Halifelerinin Kişilikleri* (KONYA: T.C. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 24.

<sup>240</sup> Alparslan, *Üç Mescid ile İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, 128.

<sup>241</sup> İbn Mâce, "İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ", 198

delil olarak gösterilemeyeceğini, Ebu Zur'a ise Zureyk hakkında sorun olmadığını söylemiştir. İbn Hacer senedinin zayıf olduğunu, İbn'ül Cevzi ise sahih olmadığını zikretmektedir.<sup>242</sup> Suyuti ise hadisi diğer tariklerinden dolayı sahih kabul etmektedir.<sup>243</sup> Genel itibariyle tartışmalar senetteki zikredilen iki ravinin halleri etrafında dönmektedir. Her ne kadar senedi bakımından tartışmalı olsa da bu hadis, benzer hadislerin varlığıyla<sup>244</sup> beraber genel itibariyle Mescid-i Aksâ'nın değerine dair destekleyici bir mahiyettedir.

Mescid-i Aksâ ile ilgili rivayetlerin muhtemelen en meşhur olanı kandillerinde yakılması üzerine yağ gönderilmesi hadisidir. Rivayetin tam metni şu şekildedir;

*“Bize en-Nüfeylî, ona Miskîn, ona Said b. Abdülaziz, ona Ziyâd b. Ebu Sevde, ona da Hz. Peygamber'in (sav) azatlısı Meymune şöyle rivayet etti: Hz. Peygamber (sav)'e, "Yâ Rasulullah, Beytülmakdis hakkında bize fetva verin" dedim. "Oraya gidip namaz kılın." buyurdu. -O zamanlar orada savaş vardı.- Eğer oraya gidip namaz kılamazsanız, kandillerinde yakılmak üzere zeytin yağı gönderin." ”<sup>245</sup>*

Hadisin metni farklı yönlerden ele alınabilir. Bunlardan ilki şüphesiz Mescid-i Aksâ'da namaz kılmanın Mescid-i Haram ve Nebevi hariç diğer mescitlerden faziletli olduğudur. İkincisi ise Mescid-i Aksâ'nın Müslümanlar nezdindeki konumu ve Müslümanların oraya karşı tutumunun nasıl olması gerektiğini ortaya koyar nitelikte olmasıdır. Zira hadis Mescid-i Aksâ'ya gidilemese dahi oraya sahip çıkılması gerektiğini vurgulamakta, oranın imarı için yapılabilecek en küçük şeyin dahi yapılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum, o dönemde Mescid-i Aksâ'nın Müslüman toprağı olmadığı bilgisi göz önüne alındığında daha net anlaşılmaktadır. Nitekim İslam toprağı olmayan bir bölgenin imarını tavsiye etmek, o bölgenin bizzat kendisinin değerini ifade etmektedir. Hadisin İbn Mace'de geçen rivayetinde Meymune'nin *“Peki, benim oraya kadar gitmeye katlanacak gücüm yoksa ne buyurursun?”* sorusu üzerine bu cevabı vermesi, ifadenin tavsiye boyutunun üstünde bir anlam taşıdığı izlenimini vermektedir. Yine aynı rivayette Mescid-i Aksâ için Hz. Peygamber (sav) *“Orası mahşer yeridir ve amel defterlerinin*

<sup>242</sup> Muhammed Abdürraûf el-Münâvî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr*. (Mısır: el-mektebetü'tticâriye el-Kübrâ, 1356), 4/219; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâil el-Bûşîrî, *Mişbâhu'z-Zücâce fi Zevâ'idî İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Müntekâ el-Kişnâvî (Beyrut: Dâru'l-Arabiye, 1403), 2/15.

<sup>243</sup> Örenç, “Kudüs Ve Mescid-İ Aksâ'nın Faziletine Dair Hadisler Ve Yorumu”, 144.

<sup>244</sup> Detaylar için bkz. Örenç, “Kudüs Ve Mescid-İ Aksâ'nın Faziletine Dair Hadisler Ve Yorumu”, 145.

<sup>245</sup> Ebu Davud, “Salât”, 13

verileceği yerdir. Oraya gidin, orada namaz kılın, çünkü orada kılınan bir namaz başkasında kılınan bin namaz gibidir.” şeklindeki ifade, hem değerini vurgulamakta hem de bir önceki zikredilen orada kılınan namazın sevabı hakkındaki hadisi destekler niteliktedir.<sup>246</sup> Bu hadis ile ilgili dikkat çeken başka bir nokta, Hz. Peygamber (sav) zamanında Kudüs’te Mescid-i Aksâ bölgesindeki mabedin yıkık olması bilgisiyyle ele alındığında ortaya çıkmaktadır. Kudüs bölümünde bahsedildiği gibi Titus tarafından yıkılan mabed, sonraki dönemlerde tekrar inşa edilmemiş, oraya bir mescidin yapılması Hz. Ömer dönemine kadar sürmüştür. Bu durum yağ gönderilecek kandillerin nerede olduğu ve nereyi aydınlattığı sorusunu akla getirmektedir. Bu sorunun tarihi ve dini verilerden net bir cevabını bulamamakla beraber hadisin kendisini ve konuyla alakalı başka hadisleri de ele alarak bir yorum yapılabilir. İlk olarak hadiste Mescid-i Aksâ’da namaz kılınması tavsiye edildiğini göz önüne aldığımızda mabed bölgesinde namaz kılınan bir mekânın olduğu anlaşılabilir. Dönemdeki mescid imar ve yapılarının şimdiki gibi bir mahiyette olmadığı, daha çok etrafi çevrili veya üstü yapraklarla kapalı toplu namaz kılınması için özelleştirilmiş bir mekân olduğu bilgisi<sup>247</sup> de mabedin bir imar olmasa bile mescid görevi üstlenebileceğini gösterir niteliktedir. Bu sebeple ibadet maksadıyla ziyaret edilmesi için bir yapının var olması gerekmediği düşünülebilir. Bölgenin bu maksatla ziyaret edildiği, bölgede namaz kılmak için adak adandığı hadislerin varlığıyla anlaşılabilir. Örneğin Mekke’nin fethi akabinde bir adam Hz. Peygamber’e (sav) “*Mekke'nin fethini sana nasip ederse Allah'a Beytülmakdis'de iki rekat namaz kılacağım diye adakta bulundum*” demiş, bunu üzerine Hz. Peygamber (sav) “*burada kıl*” cevabı vermiş, ancak adamın ısrarı üzerine buna müsaade etmiştir.<sup>248</sup> Bu durum Mescid-i Aksâ’da namaz kılmanın o dönemlerde var olduğunu düşündürmektedir. Tüm bunları bir arada ele aldığımızda Hz. Peygamber (sav) döneminde Mescid-i Aksâ’ya namaz kılmak için gidildiği ve burada ibadet edenler için bir bölüm olduğu, hadiste de kandillerinden bahsedilen yerin burası olabileceği yorumunu yapmayı mümkün kılmaktadır. Tabi böyle bir yargıya varılabilmesi için çok daha fazla veriye ihtiyaç olduğundan bunun sadece yorum olarak zikredilmesi daha doğru olacaktır. Hadisle alakalı başka bir husus ise Hz. Peygamber’in (sav) özellikle kandillerini zikrederek bölgeye sahip çıkılmasını ifade etmesinin dikkat çekiciliğidir. Zira birçok şekilde bunu dile getirebileceği halde kandillerine zeytinyağı gönderin şeklinde bir anlatımı tercih etmiştir. Bununla alakalı hadisin

<sup>246</sup> İbn Mâce, “İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ”, 196

<sup>247</sup> Murat Aksoy, “Kutsal Sanat Söylemini Mescid-i Nebevi Üzerinden Yeniden Düşünmek”, *Çeşm-i Cihan (Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi) E-Dergisi* 8/1 (2021), 69-71.

<sup>248</sup> Ebu Davud, “Eymân ve'n-Nuzûr”, 20

yorumlarına bakıldığında namazın müminler için nur olduğu<sup>249</sup> gibi kandillerin de Mescid-i Aksâ için nur olacağı benzetmesinin yapıldığı görülmektedir.<sup>250</sup> Bu cihetten bir yaklaşımla böyle bir kullanım tercih edilmiş olabilir.

Sünnî rivayetlerde konuyla ilgili bir başka hadis ise yukarıda da zikredilen Hz. Süleyman'ın mabedi inşa ettikten sonra Allah'a duasını ele alan şu hadistir;

*“Bize Ubeydullah b. Cehm el-Enmâtî, ona Eyyub b. Süveyd, ona Ebu Zür'a eş-Şeybanî Yahya b. Ebu Amr, ona Abdullah b. ed-Deylemî, ona Abdullah b. Amr, Nebi'nin (sav) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: Davud oğlu Süleyman Beytülmakdis'in yapımını bitirdikten sonra Allah'tan üç şey diledi; Doğru hüküm vermeyi, kendisinden sonra kimsenin ulaşamayacağı kadar mülk ve namaz kılmak isteğiyle bu mescide gelen her kişinin doğurulduğu günkü gibi günahlarından kurtulması. Nebi (sav): “İkisi ona verildi, üçüncüsünün de ona verilmiş olacağını umarım” buyurdu.”<sup>251</sup>*

Hadiste özellikle Hz. Peygamber'in (sav) üçüncüsünün de verilmesi hususunda dile getirdiği duası aynı zamanda bu maksatla ibadete gelen müminlerin günahlarına kefarete olacağına dair bir te'kid olarak yorumlanmıştır.<sup>252</sup> Bu te'kid Mescid-i Aksâ'nın değerine bir atıf olarak görülebilir. Nitekim mekânın günahlara kefarete olabilmesi, onun İslam nezdindeki önemini göstermektedir. Konuyla ilgili başka bir hadiste yine Mescid-i Aksâ'nın günahlara kefarete olması bağlamına dikkat çekilmiştir;

*Bize Ebu Bekr b. Ebu Şeybe, ona Abdüla'lâ b. Abdüla'lâ, ona Muhammed b. İshak, ona Süleyman b. Suhaym, ona Umeyye kızı Ümmü Hakîm, ona da Ümmü Seleme'nin rivayet ettiğine göre Rasulullah (sav): “Beytülmakdis'ten umre için ihrama girenin günahları bağışlanır” buyurdu.”<sup>253</sup>*

<sup>249</sup> Müslim, “Taharet”, 223

<sup>250</sup> Muhammed b. Abdu'l-hâdî es-Sindî et-Tetevî, *Kifâyetü'l-hâce fi şerhi Süneni İbn Mâce - Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce* (Beyrut: Dâru'l-ceyl, ts.), 1/451.

<sup>251</sup> Nesâî, “Mesâcid”, 6, İbn Mâce, “İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ”, 196

<sup>252</sup> Muhammed Ali Abdullah, *Beytü'l-mukaddes fi'l-kitâbi ve's-sünne* (Nablus: Camiatü'n-Necâh, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 62.

<sup>253</sup> İbn Mâce, “Menâsik”, 49

Hadis yine benzer bir şekilde Mescid-i Aksâ'nın günahların bağışlanma ve kefaret olmasına dikkat çekmiştir. Hadisin Ebu Davud'da geçen versiyonunda<sup>254</sup> Beytülmakdis yerine Mescid-i Aksâ olarak zikredilmiş, buradan Beytülmakdis'ten kastın Hz. Süleyman'ın dileği geçen rivayetteki mabetle aynı yer olduğu anlaşılabilir. Hadisin ravileri, bu hadisi zikrettikten sonra bu hadis sebebiyle de ihrama Kudüs'te girdiklerini belirterek mescidin değerine dikkat çekmişlerdir. Kütüb-i Sitte'de Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilgili tespit edilen hadisler, genel itibariyle bu şekildedir.

### 4.3. Şîî Hadis Literatüründe Kudüs

Kur'an'da ve Sünnî literatürde değerine değinilen Kudüs ve Mescid-i Aksâ, Şîî rivayetlerde farklı bir konumda olduğu gözlemlenebilir. Bu durumu incelemek için bir nevi Kütüb-i Sitte'nin Şîî literatürde karşılığı olan Kütüb-i Erbaa'dan ve bu eserlerin beraberinde Şîî literatürünün en kapsamlı eseri sayılabilecek *Bihârü'l-Envâr*'dan yararlanmak yerinde olacaktır. Nitekim bu eserler Şîî hadis literatürünü inceleme konusunda yeterli otoriteye sahip gözükmektedir.

Kütüb-i Erbaa külliyyatını incelendiğinde konuyla ilgili rivayetlerde ilk olarak Beytülmakdis<sup>255</sup> ve Mescid-i Aksâ<sup>256</sup> adlarının kullanılmasına karşın Aelya adının geçmediği dikkat çekmektedir. Bazı rivayetlerin farklı versiyonlarında iki adın birbiri yerine kullanıldığı görülse de<sup>257</sup> iki mekânın aynı yer olmadığına dair rivayetlerde Şîî literatürde mevcuttur.<sup>258</sup> Ancak yine de rivayetlerden Beytülmakdis adının kullanıldığı yerlerin günümüz Kudüs olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Sünnî rivayetlerde de mevcut olan insanların isrâ sonrası Hz. Peygamber'i (sav) yalanlaması üzerine Hz. Peygamber'in (sav) Beytülmakdis'i tarif ettiği hadisler, Şîî literatüründe de mevcuttur.<sup>259</sup> Aynı rivayetin farklı versiyonlarından birinde Beytülmakdis, diğerinde Mescid-i Aksâ olarak geçmesinden de

<sup>254</sup> Ebu Davud, "Menâsik", 9

<sup>255</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2009, 15/291; Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ İbn Bâbeveyh, *Men Lâ Yahdurühü'l-Fakîh*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Kum: Intişârât' il İslâmî, 1992), 1/229; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü'l-Aḥkâm* (Tahran: Dâru'l kitâbi'l-İslâmî, 1946), 2/43.

<sup>256</sup> el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 3/320; eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü'l-Aḥkâm*, 3/251.

<sup>257</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2009, 6/661; eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü'l-Aḥkâm*, 3/83; el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 83/359; el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 100/403.

<sup>258</sup> el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 37/317, 100/405.

<sup>259</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2009, 6/802-804.

Mescid-i Aksâ kullanımından günümüzdeki Kudüs bölgesinin kastedildiği anlaşılmaktadır.<sup>260</sup>

Tespit edilen rivayetleri yine Sünnî literatürde ele aldığımız bazı konular etrafında toplamak mümkün gözükmemektedir. Bu başlıklar altında hadisleri ele almak, bir inceleme, kıyas ve değer araştırması yapabilmek açısından daha verimli olacaktır. Tezde bu konulardan ilki, isrâ ve mi'rac hadiseleri hakkındaki rivayetler olarak zikredilmiştir. Bu sebeple Şîî hadis literatüründe de ilk olarak bu rivayetler ele alınacaktır.

Daha önce de bahsi geçen isrâ ve mi'rac hadiseleriyle alakalı Şîî literatürde, diğer konulara nazaran daha fazla rivayet olduğu söylenebilir. Rivayetler, birbirinden birçok yönden farklı olmakla beraber Sünnî literatürde var olan olay örgüsüne benzer ilerlemektedir. Hz. Peygamber'in (sav) isrâ hadisesi esnasında yol üzerinde farklı mekanlarda namaz kılması, Beytülmakdis'te Burak'ı peygamberlerin bağladığı duvara bağlaması, diğer peygamberlere namaz kıldırması gibi Sünnî literatürde bulunan kısımların birebir benzediği de ayrıca dikkat çekmektedir.<sup>261</sup> Şîî literatürdeki isrâ ve mi'rac hadisesinin anlatıldığı rivayetleri bir arada ele alarak hadisenin şu şekilde gerçekleştiği söylenebilir;

Cebraîl (as) katırdan küçük ve eşekten büyük, arka ayakları ön ayaklarından uzun olan, adımını gözünün gördüğü en son noktaya atlayarak ilerleyen Burak adında bir hayvanla Resûlullah'a (sav) geldi.<sup>262</sup> Hz. Peygamber (sav) binmek üzereyken Burak'ın huysuzluk yapması üzerine Cebraîl (as) "O Muhammed'dir, Ondan önce sana ne böyle bir peygamber binmiştir ne de böyle bir peygamber binecektir"<sup>263</sup> şeklinde ikaz edince Burak yere yapışana kadar kendini alçalttı. Hz. Peygamber (sav) Burak'a binerek Beytülmakdis'e geldi. Burak'ı peygamberlerin bağladığı duvara bağladı. Sonra Cebraîl (as) kayanın altından çıkartarak Hz. Peygamber'e (sav) birinde süt birinde şarap, birinde bal veya su olan üç kap verdi. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sav) sütü ve balı içtikten sonra şarabı içmediği veya sadece sütü içtiği geçmektedir. Sonrasında Cebraîl'le (as) beraber göğe yükselmiş, burada karşılaştıkları kişi ve diyaloglar rivayetlere göre farklılık göstermektedir. Genel itibarıyla cennet ve cehennemi gördüğü, cehennem bekçisi Malik ve ölüm meleğiyle karşılaştığı ile

<sup>260</sup> el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 100/403.

<sup>261</sup> el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 18/319-320, 332-336.

<sup>262</sup> Bir rivayette Cebraîl, İsrâfil ve Mikail'le beraber gelmiştir. el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 18/319.

<sup>263</sup> Benzer bir rivayet Sünnî literatürde de geçmektedir. Bkz. Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 18

karşılaştığı, Hz. İbrahim (as), Hz. Âdem (as), Hz. İsa (as) ve Hz. Musa (as) ile görüştüğü şeklindedir. Sonrasında elli vakit namaz farz kılındı. Bunu duyan Hz. Musa (as) ümmetine ağır geleceği düşüncesiyle onu hafifletmesi için Allah'a müracaat etmesini söyledi. Bu şekilde beş vakte kadar indirilen namaz için Hz. Musa, (as) tekrar başvurmasını söylemesine karşın Hz. Peygamber (sav) çok fazla istediğinden dolayı utanır hale geldiğini dile getirdi.<sup>264</sup> Genel hatlarıyla bu şekilde toplanan rivayetlerin bazısında yol üzerinde Taif'e uğrayıp namaz kılındığı ve Cebrail'in (as) burası hicret edeceğin yer dediği, sonrasında Sina Dağı'na uğrayıp namaz kılındığı ve Cebrail'in burası Hz. Musa'nın Allah'la konuştuğu yer dediği, sonrasında Beyt'ül Lahm'e uğrayıp namaz kılındığı ve en sonunda Beytülmakdis'e varıldığı eklenmektedir.<sup>265</sup> Buralara uğradığı şeklindeki rivayet Sünnî kaynaklarda da yer edinmiştir.<sup>266</sup> Ayrıca aynı rivayette Hz. Peygamber'in (sav) Hz. İbrahim (as) Hz. Musa (as) ve Hz. İsa'yla (as) beraber Beytülmakdis'te namaz kıldığı, ve onlara imamlik ettiği de geçmektedir.

İsrâ hadisesiyle alakalı başka rivayet ise *"Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, "Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?"*<sup>267</sup> ayetiyle alakalı olarak sorulan Hz. Peygamber'in (sav) kendinden önceki peygamberlere nasıl soru soracağı sorusu üzerine bu durumu isrâ ve mi'rac olayı sırasında gerçekleştiği şeklinde açıklayan şu rivayettir;

Nefi, Ebu Cafer'e şöyle sordu: Bana Allah'ın şu sözünü anlat: *"Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?"* Hz. Muhammed (sav) bunu kime sordu? Onunla İsa (as) arasında beş yüz yıl yok mu? Ebû Cafer (as) cevaben şu ayeti okudu: *"Bir gece, kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir."*<sup>268</sup> Allah Hz. Muhammed'i (sav) Beytülmakdis'e yürüttüğünde ona gösterdiği ayetler arasında, gönderilen tüm nebi ve resullerin haşredilmesi vardı. Allah, (o gece) Cebrail'e iki ezan oku ve iki gamet getir diye emretti. Bunun üzerine Cebrail "hayya'lel-hayri'l-

<sup>264</sup> Küleynî, *el-Kâfî*, 2009, 15/291, 802-803; el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 18/318-336.

<sup>265</sup> el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 18/319-320.

<sup>266</sup> Nesai, "Salat", 1

<sup>267</sup> Zuhuf 43/45

<sup>268</sup> İsrâ 17/1

amel” diyerek kamet getirdi. Sonra Hz. Muhammed (sav) öne çıkararak bu gruba namaz kıldırdı. Sonra Allah ona şöyle vahyetti: *"Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, "Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?"* Allah'ın Resulü, onlara şöyle dedi: Şahit misiniz? Neye tapıyorsunuz? Dediler ki: "Allah'tan başka ilah olmadığına, bir olduğuna, ortağı olmadığına ve senin Allah'ın Resulü olduğuna şahadet ederiz. Ahdimizi ve doğrulamızı aldın." Bunu üzerine Nafi: "Doğru söylüyorsun ey Ebû Cafer" dedi.<sup>269</sup>

Rivayette bulunan Hz. Peygamber'in (sav) diğer peygamberlere imamlık yapması Sünnî literatürde de geçmektedir. Nesai'de *"Beytülmakdis'e girdim. Peygamberler benim için burada toplandı. Cibril beni ileri geçirdi ve onlara imamlık yaptım. Sonra da dünya semasına yükseldim."*<sup>270</sup> şeklinde geçen rivayet, zikredilen rivayetteki olay örgüsüyle benzerlik göstermektedir.

Yukarıda geçen rivayetin incelenen Şii kaynaklarda tespit edilen tüm versiyonlarında isrâ'nın sonunda Beytülmakdis'e varıldığı, bu olayın da burada gerçekleştiği geçmektedir.<sup>271</sup> Ancak benzer bir olayın geçtiği bir başka rivayette bu olayın Mescid-i Aksâ'da geçtiği ve Mescid-i Aksâ'nın da Beytül Ma'mur olduğu şeklinde açıklama da mevcuttur. İlgili rivayet şu şekildedir;

Müminlerin Emiri (sav) Küfe mescidinde iken bir adam geldi ve kılıcının kayışlarına sarınarak şöyle dedi: Ey Müminlerin Emiri, Kur'an'da bir ayet vardır. "Dinimi bozan ve beni dinimden şüpheye düşüren bir şey. O: Bu nedir?" dedi. Cenab-ı Allah buyurdu ki: *"Senden önce gönderdiğimiz peygamberlerimize sor bakalım, Rahmândan başka tapılacak ilâhlar belirlemiş miyiz?"* O dönemde Hz. Muhammed'den (sav) başka bunu sorabileceği bir peygamber var mıydı? Müminlerin Emiri (sav) ona: Otur da sana anlatayım, dedi. Cenâb-ı Hak kitabında buyuruyor ki: *"Bir gece, kendisine bazı ayetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden*

<sup>269</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2009, 15/291.

<sup>270</sup> Nesai, "Salat", 1

<sup>271</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2009, 5/626-627, 6/67-68, 13/336, 660-662, 15/291, 802-804; et-Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 3/83, 251, 9/192, 2/43-44; el-Meclisî, *Biḥârü'l-Envâr*, 10/161, 17/84, 18/2, 308, 318-330, 37/317-318, 83/359, 100/403.



*münezzehdir.*"<sup>272</sup> Muhammed, Cebrail'in onu Mescid-i Aksâ'ya -ki o Beytu'l-Ma'mur'dur- götürdü ve ona abdest alabilmesi için bir kap getirip şöyle dedi: Ey Muhammed, abdest al. Sonra Cebrail ayağa kalkıp ezan okudu. Peygamber'e: "Öne geç ve cehri kıraatle namaz kıldır, çünkü senin arkanda, sayısını ancak Allah'ın bildiği meleklerden bir ufk ve en ön safta Adem, Nuh, İbrahim, Hud, Musa, İsa ve göklerin ve yerin yaratılışından, Muhammed'i gönderene kadar, bizi rahmandan başkasına ibadet etmeyenlerden kılan Allah'ın gönderdiği tüm peygamber vardır. Allah'ın resulü onlara dönerek "Şahit misiniz?" diye sordu. Dediler ki: Allah'tan başka ilah olmadığına, bir olduğuna, ortağı olmadığına, senin Allah'ın Resulü, Ali'nin Müminlerin Emiri olduğuna şahadet ederiz..."<sup>273</sup>

Rivayette açıkça Mescid-i Aksâ Beytü'l Ma'mur olarak açıklanmaktadır. Bu durum Şîr rivayetlerde Mescid-i Aksâ'nın Beytülmakdis olup olmadığı konusunda net bir fikir elde edilmesinin önünde engel olarak gözükmektedir. isrâ ve mi'rac la ilgili diğer rivayetlere baktığımızda çoğunluğunda isrâ yolculuğunun Beytülmakdis'te bittiği görülmektedir. Bunlardan en bariz örnek *el-Kâfi*'de geçen mi'rac sonrasında Hz. Peygamber'i (sav) yalanlayanlara cevap verdiği rivayette açık bir şekilde "...*Rasullullah (sav) gece yürütüldüğünde Cebrail ona Burak ile geldi, o da ona bindi ve Beytülmakdis'e gitti...*" şeklinde geçmesi ve onu sıkıştırmak için soru soranlar ise "*Şam nasıl bir yerdi, çarşısı nasıldı?*" şeklinde sormaları, isrânın Beytülmakdis'e doğru olduğunu doğrulamaktadır.<sup>274</sup> Mi'rac ile ilgili çoğu rivayetlerde ise yine Beytülmakdis ön plana çıkmaktadır. Cebrail'in (as) Hz. Peygamber'e (sav) "*burası Beytülmakdis, Burası Beytü'l Aksa'dır.*"<sup>275</sup> şeklindeki açıklaması ve başka bir rivayette ise Beytülmakdis şehrinin kapılarının açılmasından bahsetmesi<sup>276</sup> yine buranın Kudüs bölgesindeki Beytülmakdis olduğuna işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in (sav) mucizelerinden bahseden başka bir rivayette "*Gecenin üçte birinden daha kısa bir sürede arası bir aylık mesafe olan Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gitmiş, buradan semaya elli bin yıllık mesafe yükselmiştir.*"<sup>277</sup> şeklinde geçmesi, yine Beytülmakdis'e isrâ yapıldığı ve mi'rac olayının da burada gerçekleştiğini desteklemektedir. Tüm bunları göz önüne alındığında incelenen kaynaklarda isrâ ve mi'rac

<sup>272</sup> İsrâ 17/1

<sup>273</sup> el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 18/394.

<sup>274</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2009, 15/802-804.

<sup>275</sup> el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 18/318.

<sup>276</sup> el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 18/332-336.

<sup>277</sup> el-Meclisi, *Bihârü'l-Envâr*, 3/320.

konusundaki rivayetlerin çoğunluğunda Kudüs'te bulunan Beytülmakdis geçmekte olduğu, Mescid-i Aksâ'nın başka bir yer olduğuna dair sadece bir rivayetin geçtiği anlaşılabilir. He ne kadar Şîî itikadında Mescid-i Aksâ'nın Kudüs'teki mabet olmadığı fikri yaygın olsa da<sup>278</sup> Kütüb-i Erbaa ve *Bihârü'l-Envâr* rivayetlerinden bu fikrin tam bir şekilde desteklenemeyeceği kanaatine varılabilir. Bu yönden baktığımızda sadece bu kaynakların özelinde Kudüs'teki mabede isrâ ve mi'rac gibi mucizevi olayların öznesi olması bakımından bir değer atfedilebileceği gözlenebilir. Yine de bu çıkarımın sadece Kütüb-i Erbaa ve *Bihârü'l-Envâr* özelinde yapıldığı akılda tutulmalıdır. Ayrıca isrâ ve mi'rac olayının öznesi olmadığı fikrini kabul ederek ilerlendiğinde, bu konu dışında farklı özelliklerden de Beytülmakdis'in – yani Mescid-i Aksâ'nın- değerine işaret bulunabilir. Nitekim Şîî kaynaklara bakıldığında Sünnî rivayetlerde olduğu gibi İlk kible olmasıyla alakalı rivayetlere rastlamak mümkündür.

Beytülmakdis'in ilk kible olmasıyla ilgili olarak Şîî rivayetlerde birkaç farklı rivayet söz konusu olmakla beraber tümü bu konuda net bir bilgi ortaya koymaktadır. Bu konuyla ilgili şu rivayet zikredilebilir;

*Ali b. İbrahim babasından, o da İbn Ebi Umeyr'den, o da Hammad'dan, o da Halabi'den, o da Ebu Abdullah'tan (as) rivayetle şöyle dedi: Ona "Allah'ın Resulü, Beytülmakdis'e doğru namaz kıldı mı?" diye sordum. O da evet dedi. Dedim ki: Kâbe'yi arkasına mı aldı? O, Mekke'yken hayır, ancak Medine'ye hicret ettikten sonra ise kible Kâbe'ye çevrilene kadar evet dedi.*<sup>279</sup>

Rivayetten Medine döneminde kiblenin Beytülmakdis'e doğru olduğu net bir biçimde anlaşılabilir. Mekke döneminde de kiblenin Beytülmakdis olmasının yanında Kabe'nin de önüne denk gelecek şekilde kıldığı anlaşılabilir. Başka bir rivayette ise Sünnî literatürde de sıkça rastlanan sahabenin namazda iken kible değiştiğini haber almaları üzerine yönlerini değiştirdiği hadisesi,<sup>280</sup> benzer bir şekilde geçmektedir. Rivayet şu şekildedir;

<sup>278</sup> Cafer Murtaza El-Âmili, *Eş-Şahih min siyreti'n-Nebiyyi'l-A'zam* (Beyrut: Daru'l Hadis, 2007), 3/104.

<sup>279</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2009, 6/67-68.

<sup>280</sup> Buhârî, "Kible", 4; "Tefsîr", 14; Müslim "Mesâcid ve Mevâdi'u's-salât", 15.

Allah'ın "İnsanlardan bir kısım sefihler, "Onları şimdiye kadar yöneldikleri kableden vazgeçiren sebep nedir?" diyeceklerdir. De ki: "Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir." Sözü üzerine ona dedim ki, "Allah ona Beytülmakdis'e namaz kılmasını mı emretti?" O da: "Evet, görmüyor musun ki, Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: "Biz bu yöneldiğin kibleyi özellikle resule uyanlarla sırt çevirenleri açıkça ayırt edelim diye belirledik. Bu, Allah'ın hidayet verdiği kimselerden başkasına elbette ağır gelecektir. Allah imanınızı asla zayıf edecek değildir. Çünkü Allah insanlara karşı çok şefkatli, çok merhametlidir." Dedi ki: İnsanlar namaz kılarken – ki onlar namazın iki rekâtını Beytülmakdis'e doğru kılmışlardı- Beni Abdü'l-Eşhal yanlarına geldi ve onlara Peygamber'in Kâbe'ye doğru yöneliğini haber verdi. Bunun üzerine kadınlar erkeklerin yerini, erkekler de kadınların yerini alarak kalan iki rek'atı Kâbe'ye doğru kılarak bir namazda iki kibleye yönelmiş oldular ve bu nedenle mescitlerine İki Kibleli Mescit adı verildi.<sup>281</sup>

Kıblenin Beytülmakdis'e doğru olduğuyla alakalı diğer bir rivayetse şu şekildedir;

Bera b. Ma'rur el-Ensari ölümü yaklaştığında Medine'de, Allah'ın Elçisi ise Mekke'deydi. Allah Resulü, ve Müslümanlar Beytülmakdis'e doğru namaz kılıyorlardı. Bera öldüğünde yüzünün Peygamber (sav)'e doğru dönük olmasını ve parasının üçte birini İslam yolunda harcanmasını vasiyet etti.<sup>282</sup>

Tüm bu rivayetlere bakılarak Şîh hadis literatüründe net bir şekilde ilk kıblenin Beytülmakdis olduğu anlaşılabilir. Bu durum Sünnî literatürden bahsedilirken de zikredildiği gibi Beytülmakdis'i değerli kılacak bir özellik olduğu söylenebilir.

Kütüb-i Erbaa ve *Bihârü'l-Envâr* özelinde bakıldığında Kudüs ve bölgedeki mabetle alakalı rivayetlerin etrafında toplandığı diğer bir konu ise onun fazileti üzerinedir. Bu konudaki hadislerin hepsinin tam anlamıyla olumlu olduğu pek söylenemese de rivayetlerin çoğunluğunda faziletli olduğuna dikkat çekilmiştir. Faziletiyle alakalı rivayetlerde önceki rivayetlerde de olduğu gibi Sünnî literatürdeki rivayetlerle benzerlik gösterdiği noktaların

<sup>281</sup> et-Ṭūsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 2/43-44.

<sup>282</sup> et-Ṭūsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, 9/192 Ayrıca diğer rivayetlerin bkz. ; Küleynî, *el-Kâfi*, 2009, 13/356, 5/626-627.

olduğu görülebilmektedir. Şîî literatürde Beytülmakdis'in faziletine dair şu riayetler zikredilebilir;

*Muhammed bin Hasan, Ebi Muhammed el-Neyfali'den, o da Es-Sakuni'den, o da Cafer'den, o da babasından, o da Ali'den (as) rivayetle şöyle demiştir: Beytülmakdis'te kılınan bir namaz bin vakte, Mescidü'l-A'zam'da kılınan bir namaz yüz (bin)<sup>283</sup> vakte, kabilenin mescidinde kılınan bir namaz yirmi beş vakte, çarşı mescidinde kılınan bir namaz on iki vakte, bir kişinin yalnız evinde kılacağı namaz bir vakte eşittir.<sup>284</sup>*

Benzer bir hadis birkaç farklılıkla beraber Sünnî literatürde İbn Mace'de de geçmektedir.<sup>285</sup> İbn Mace'de zikredilen sayılar ve Kufe Mescidini içermemesi bakımından farklılık gösterse de evde, kabile mescidinde gibi ifadeler yer almaktadır. Başka bir rivayet ise şu şekildedir;

*Ebu Cafer (as), Ebu Hamza El-Sümalı'ye şöyle dedi: "Dört mescit vardır; Mescid-i Haram, Mescid-i Nebevî, Mescid-i Beytülmakdis ve Kufe Mescidi. Ey Ebu Hamza, burada (Kufe mescidinde) kılınan farz namaz hac, nafile namaz da umre gibidir."<sup>286</sup>*

Şîî literatürde bu şekilde dört mescidin zikredildiği birçok rivayet mevcuttur.<sup>287</sup> Sünnî literatürde ilk üç mescit sayılırken Kufe mescidine yer verilmemektedir.

Bu tür rivayetlerin varlığı Şîî hadis literatüründe Beytülmakdis'in isrâ hadisesinin bir parçası olsun veya olmasın ayrıca bir değeri olduğuna işaret etmektedir. Bu tür hadislerin yanında Beytülmakdis'in değersiz olduğuna işaret ettiği söylenen<sup>288</sup> farklı rivayetler de mevcuttur. Bu rivayetlerden özellikle Beytülmakdis'te namaz kılmayı isteyen birinin bu fikri karşısında aldığı cevap dikkat çekmektedir. Rivayet şu şekildedir;

<sup>283</sup> Bihar'ul-Envar rivayetlerinde bin kısmı eklenmiştir. Bkz. el-Meclisî, *Biḥârü'l-Envâr*, 83/380, 84/15, 102/270.

<sup>284</sup> eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü'l-Aḥkâm*, 3/253.

<sup>285</sup> İbn Mâce, "İkâmetu's-salât ve's-sünnetü fihâ", 198, /229

<sup>286</sup> İbn Bâbeveyh, *Men Lâ Yahdurühü'l-Fakîh*, 1/229.

<sup>287</sup> İbn Bâbeveyh, *Men Lâ Yahdurühü'l-Fakîh*, 1/229; el-Meclisî, *Biḥârü'l-Envâr*, 37/52-53, 100/396, 102/270-271.

<sup>288</sup> Tarık Ahmed Hicazi, *Şia ve Mescid-i Aksâ*, çev. İsmail Yaşa (Konya: Meva Yayınları, 2010), 14-15.

*Müminlerin Emiri Küfe mescidinde iken bir adam geldi ve "Selam sana ey Müminlerin Emiri Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerine olsun, sana feda olayım. Ben Mescid-i Aksâ'ya (ibadet amacıyla) gitmeyi istiyorum, bu yüzden sana selam verip veda etmek istedim." dedi. O da ona "Bununla (Mescid-i Aksâ'ya gitmekle) ne istersin?" diye sordu. Adam "Ben sana feda olayım Fazilet elde etmek isterim" diye cevap verdi. Bunu üzerine "Öyleyse deveni sat, rızkını ye ve şu mescitte (Kufe Mescidi) namaz kıl. Orada kılınan bir farz namaz bir hacdır, bir nafile namaz bir umredir Onun bereketi on iki mildir. Sağında hayır, solunda hile, ortasında yağdan bir nehir, süttten bir nehir, müminlerin içeceği bir nehir ve müminleri temizleyecek bir nehir vardır. Buradan Nuh'un gemisi yüzmüştür. Orada hem yardım eden hem karşı koyan bir kartal vardır. Orada yetmiş peygamber ve yetmiş veli namaz kıldı, - elini göğsüne koyarak- ben onlardan biriyim. Darda olan bir kimse, bir ihtiyacı için orada dua ettiğinde, Allah ona icabet eder ve onu sıkıntıdan kurtarır." dedi.<sup>289</sup>*

Rivayetin muhtevassından Beytülmakdis'in fazilet için gidilmeyecek bir mescid olduğu anlamı çıkartılabilmesi, Şîî rivayetlerde bu mescidin bir değeri olmadığı fikrine destek sağlamaktadır. Ancak rivayetin özellikle Kufe mescidinin övüldüğü kısım dikkate alındığında, konunun aslında Küfe mescidinin fazileti hakkında olduğu düşünülebilir. Başka bir deyişle rivayetin amacı aslında Beytülmakdis'e gitmeyi men etmek değil, fazilet uman bir kişinin Küfe mescidinde de namaz kılarak bu fazileti ele edebileceğini anlatmak gibi gözükmektedir. Sünnî rivayetlerde benzer bir durum, Ebu Davud'daki Mekke fethedilirse Beytülmakdis'te namaz kılacağım diye adak adayan bir sahabiye Hz. Peygamber'in (sav) "burada kıl" diye tavsiye verdiği rivayette gerçekleşmektedir.<sup>290</sup> Bu rivayette de aynı şekilde bir men söz konusu olmamakla beraber Mescid-i Haram'ın faziletine dikkat çekilmektedir. Ayrıca aynı rivayetin *Bihârü'l-Envâr*'daki versiyonunda "Namazını burada kıl çünkü burası dört mescidden biridir."<sup>291</sup> şeklinde geçen kısımdan da bu düşünce anlaşılabilir. Zira rivayette Küfe mescidinin, Beytülmakdis'in de dahil olduğu üç mescit kadar faziletli olduğuna dikkat çekilmektedir.

<sup>289</sup> Küleynî, *el-Kâfi*, 2009, 6/660-662; eṭ-Ṭûsî, *Tehzîbü'l-Aḥkâm*, 3/83.

<sup>290</sup> Sünen-i Ebu Davud, "Eymân ve'n-Nuzûr", 24

<sup>291</sup> el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 83/359.

Bu şekilde Beytülmakdis'in faziletli olmadığına işaret olarak yorumlanan bir başka rivayetse şu şekilde geçmektedir;

*“Ben ona (Ebu Abdullah'a) faziletli mescitleri sordum. Mescid-i Haram ve Mescid-i Resul diye cevap verdi. Ben de ya Mescid-i Aksâ'ya? diye sordum. O da “Resul'ün yürütüldüğü göklerdeki yerdir” dedi. Dedim ki: İnsanlar buranın Beytülmakdis olduğunu söylüyorlar, o da: Küfe mescidi ondan daha hayırlıdır, dedi.”<sup>292</sup>*

Rivayette net bir şekilde Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis ayrımı yapılmakta, faziletli Mescitler arasında sayılmamakta, Küfe Mescidinin ondan daha hayırlı olduğu söylenmektedir. Bu durum, rivayetin Beytülmakdis'in Şîî rivayetlerde dini bir değere sahip olduğu düşüncesine ters olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak yine de Kütüb-i Erbaa ve *Bihârü'l-Envâr*'da yapılan araştırmada bu rivayet ve versiyonları dışında bu mihrimde bir rivayete rastlanmamış olması, genel muhtevanın bu olduğu fikrinin ortaya atılmasına engel olduğunu düşündürmektedir. Özellikle rivayetin sadece *Bihârü'l-Envâr*'da olması ve Kütüb-i Erbaa'da bu şekilde bir rivayete denk düşülmemesi de bu fikri zayıflatan başka bir noktadır.

#### **4.5. Rivayetlerin Karşılaştırmalı Değerlendirmesi**

Tüm bu verileri toplu bir şekilde ele alınarak her iki literatür, Kudüs ve Mescid-i Aksâ'ya atfettiği değer bakımından karşılaştırarak incelenebilir. İlk olarak Sünnî rivayetler, ikinci olarak ise Şîî rivayetler değerlendirilecek, sonrasında her iki literatürden elde edilen bilgiler karşılıklı olarak incelenecektir.

##### **4.5.1. Sünnî Hadis Literatüründeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi**

Sünnî rivayetler ele alındığında Kudüs ve Mescid-i Aksâ'yla ilgili ilk dikkat çeken husus, mi'rac hadisesindeki yeri ve ilk kible olarak tayin edilmesidir. Sünnî rivayetlerde bu iki konu net bir şekilde işlenmekte, Sünnî rivayetler özelinde dikkate alındığında Mescid-i Aksâ'nın bu iki hususun öznesi olduğu konusunda toplandığı söylenebilmektedir. Kimi hadislerde mi'rac olayının detaylarında Hz. Peygamber'in (sav) Mescid-i Aksâ'da namaz

<sup>292</sup> el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 100/405.

kıldığı, burada tüm peygamberlere imamlık yaptığı gibi ifadelerinde mevcudiyeti, mi‘rac olayıyla bağlantısının sadece mekânsal bir anlam içermediği düşüncesini desteklemektedir. Başka bir deyişle Mescid-i Aksâ, İslam dininde kutsal ve mucizevi olarak görülen bir olayın bir parçası olmasından ziyade merkezinde yer almış gözükmektedir.

Mescid-i Aksâ’yla ilgili ikinci olarak dikkat çeken husus, ilk kible olması meselesiyle alakalı hadislerle baktığımızda karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda zaman bakımından küçük farklılıkların olmasına karşın özellikle Medine döneminde kiblenin Mescid-i Aksâ olduğu konusunda hiçbir ihtilaf gözükmemektedir.<sup>293</sup> Kible olmak gibi bir özelliğe sahip olması, İslam dinindeki önemini göstermektedir. Ayrıca başka bir açıdan baktığımızda bahsi geçen iki olayında İslam dininin temellerinden olan namazla doğrudan ilişkili olması, başka bir yönden değer atfı olarak görülebilir. Nitekim namaz, mi‘rac hadisesiyle beraber farz kılınmış ve ilk kibleye doğru kılınmıştır. Bu durum, İslam dininin namaz ibadetini ön planda tutan tavrı göz önüne alındığında bir değer atfı olarak görülebilir.

Bu iki mesele dışında Mescid-i Aksâ’nın başka bir özelliği, Sünnî hadis literatüründe yeryüzündeki ikinci mescit olarak zikredilmesidir. Bu şekilde zikredilmesi, Mescid-i Aksâ’nın İslam dininin kutsal mabetleri arasında olduğunu desteklemektedir. Bu düşünce “*Ancak şu üç mescide sefere çıkılır...*”<sup>294</sup> hadisiyle beraber düşünüldüğünde İslam’ın üç kutsal mescidinden biri olduğu da anlaşılmaktadır. Oryantalistlerin üç mescid hadisi üzerinden birtakım iddialar atılarak hadise olan güveni sarsmaya çalışılması, bu hadisin Mescid-i Aksâ’nın İslam’ın kutsal mekanları arasında sayılmasındaki gücünü gösterir niteliktedir. Sünnî literatürde geçen bir başka rivayet de Mescid-i Aksâ’da kılınan namazın elli bin namaz yerine geçmesiyle ilgili hadistir. Her ne kadar hadisin güvenilirliği bakımından eleştirilere konu olsa da benzer nitelikte hadislerin de farklı kaynaklarda mevcut olmasıyla dikkate değer bir hadis oluşu düşünülebilir. En azından Sünnî hadis literatürünün Mescid-i Aksâ düşüncesine dair fikir verdiği söylenebilir. Ayrıca kandillerine yağ gönderilmesiyle ilgili hadisin İbn Mace rivayetinde “*orada namaz kılın, çünkü orada kılınan bir namaz başkasında kılınan bin namaz gibidir*” geçmesi de bu rivayeti anlam itibariyle desteklemektedir. Kandillerine yağ gönderilmesiyle ilgili rivayetin diğer kısımları da Mescid-i Aksâ’nın değerine dair birçok yönden fikir vermektedir. Orada namaz kılmanın

---

<sup>293</sup> Özel, “Kible”, 25/366.

<sup>294</sup> Buhârî, “Ebvabu’t Tatavvu”, 14

faziletli olduğu, imarı ve ihyası için oraya sahip çıkılması gerektiği gibi net fikirlerin yanı sıra Hz. Peygamber (sav) döneminde oraya ibadet maksatlı gidildiği yorumunu da orada namaz kılmak için adak adandığı rivayetlerin desteğiyle çıkartılabilir. Hz. Süleyman'ın mabedi inşa ettikten sonra buraya ibadet için gelenlerin günahlarının bağışlanmasını dilemesi ve Hz. Peygamber'in (sav) bu dileği te'kid etmesi de bu mescidin dini değerini göstermektedir. Mescid-i Aksâ'dan ihrama girip umre veya hac yapanların günahlarına kefarete olması rivayetini de göz önüne aldığımızda, Mescid-i Aksâ'nın günahlara kefarete olabilecek bir mahiyete sahip olduğu görülebilmektedir. Bu da değerini destekleyen bir durum olarak düşünülebilir. Sünnî literatürde söz konusu bölgeyle ilgili neredeyse tüm değer atıflarının bölgedeki mabed ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olduğu sonucuna varılabilmektedir. Başka bir deyişle bölge, içinde barındırdığı mescidin değeriyle değer kazanmış gibi gözükmektedir. Bu da Sünnî literatürde Kudüs bölgesinin değerinin Mescid-i Aksâ'nın değeri olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

#### **4.5.2. Şî Hadis Literatüründeki Rivayetlerin Değerlendirilmesi**

Şî rivayetleri toplu bir şekilde ele aldığımızda Kudüs ve Mescid-i Aksâ hakkında net bir değer yargısı ortaya konulmasa da en azından ele alınan rivayetlerden bir kaniya ulaşmak mümkündür. Şî literatürde Kudüs ve Mescid-i Aksâ ile ilgili rivayetlerin en çok toplandığı konu, mi'rac hadisesi olarak gözükmektedir. mi'rac ile ilgili tespit edilen rivayetlerin hepsinde isrâ hadisesi net bir şekilde Kudüs'te bulunan Beytülmakdis mabedine doğru olduğu görülmektedir. Gerek miracın detaylı olarak anlatıldığı gerekse bazı ayetlerin anlamının araştırıldığı ve açıklamalarının yapıldığı rivayetlerde olsun, isrâ hadisesinin bu mabede doğru olduğu görülmektedir. Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis'in ayrı yerler olduğuna dair çok az rivayet olmakla beraber bu rivayetlerin sadece birinden Beytülmakdis'in faziletinin olmadığı anlamı çıkartılabilmektedir. Nitekim Mescid-i Aksâ'yı semada olan Beytül Ma'mur olarak belirtmek isrâ hadisesinin Beytülmakdis'e doğru olmadığı anlamını taşımamakla beraber iki rivayeti birleştirmek mümkündür. Zira isrâ hadisesiyle beraber Beytülmakdis'e varılmış, oradan semaya yükselerek Mescid-i Aksâ'ya ulaşılmış şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple bir rivayet dışındaki tüm rivayetlerde Beytülmakdis, Mescid-i Aksâ olarak kabul edilsin veya edilmesin isrâ ve mi'racın bir parçası olduğu görülmektedir. Buna ek olarak rivayetlerde Hz. Peygamber'in (sav) Beytülmakdis'te diğer peygamberlere namaz kıldığı rivayetler de göz önüne alınırsa buranın isrâ ve



mi‘racın önemli bir parçası olduğu görülebilir. Bu sebeple Kudüs’teki mabedin Şîî rivayetlerde isrâ ve mi‘rac bağlamında bir anlamı ve önemi olduğu söylenebilir.

Şîî rivayetlerde dikkat çeken bir diğer konu ise ilk kıblenin buraya doğru olduğunu içeren rivayetlerdir. Şîî rivayetlerde ilk kıblenin Beytülmakdis’e doğru olduğu net bir şekilde ifade edilmektedir. İlk kible olması dini bir değeri olması açısından önemli bir veri olarak görülebilir. Genel olarak Şîî akaidinde de ilk kıblenin buraya doğru olduğu kabul gören bir durumdur. Bu rivayetler ise bu durumu desteklemektedir. Bu bağlamda bakıldığında Şîî akaidinde bu mabede bir değer atfedilmesi gayet olası bir durumdur.

Şîî rivayetlerde dikkat çeken başka bir konu ise Beytülmakdis’in faziletiyle ilgili farklı rivayetlerdir. Bu konuda faziletli olduğu konusundaki rivayetlerin daha yoğun olmasının yanında aksi durumu belirten rivayetler de mevcuttur. Şîî rivayetlerde dört mescitten biri olarak sayılması, Beytülmakdis’in Şîî rivayetlerdeki faziletine işaret etmektedir. Ayrıca Beytülmakdis’te kılınan namazın, bin vakit namaza denk geldiğine dair rivayetler, onun faziletli olduğuna dair düşünceyi desteklemektedir. Bu rivayetler dışında faziletli olmadığını gösterdiği söylenen farklı rivayetler de söz konusudur. Bu rivayetlerden biri Beytülmakdis’te namaz kılmak isteyen birinin Küfe mescidine yönlendirildiği rivayettir. Her ne kadar rivayetten bir kişiyi fazilet elde etmek için Beytülmakdis’e gitmekten men etme gibi bir anlam anlaşılrsa da hem rivayetin devamında Küfe mescidinin övülmesi, hem de farklı versiyonlarında Küfe mescidinin dört mescitten biri olduğu zikredilmesi, aslında rivayetin Küfe mescidinin faziletiyle alakalı olduğunu göstermektedir. Bir diğer ifadeyle Beytülmakdis’in faziletsiz olduğu değil, Küfe mescidinin de onun kadar faziletli olduğu ifade edilmektedir. Faziletiyle alakalı bir diğer rivayet olan ve faziletli mescitler arasında sayılmadığı gibi bir önemi olmadığını ifade eden rivayet ise tüm literatürde olumsuz sayılabilecek tek rivayettir. Tüm geri kalan rivayetler olumlu bir anlam ifade ederken bu rivayeti baz alarak genel fikrin bu şekilde olduğunu söylemek pek yerinde olmayacaktır. Ayrıca rivayetin muhtevası Mescid-i Aksâ ile Beytülmakdis’in aynı yer olmadığını ifade etmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi Beytülmakdis’le Mescid-i Aksâ aynı yer olmasa bile Beytülmakdis’e bir değer atfedilebileceği genel olarak anlaşılabilir. Bununla beraber faziletli sayılan mescitler arasında Küfe mescidinin de sayılmamış olması, rivayette dikkat çeken farklı bir noktadır. Zira her rivayette faziletinden bahsedilen Küfe mescidi burada zikredilmektedir. Beytülmakdis’in de bu şekilde zikredilmemiş olması mümkündür.

Bunları göz önüne aldığımızda bu rivayetin tek başına olumsuz bir fikir üretemeyeceği görülebilmektedir. Genel olarak rivayetleri ele aldığımızda Kudüs'teki mabedin Şîî hadis literatüründe isrânın Beytülmakdis'e doğru olduğu, ilk kiblenin Beytülmakdis olarak görüldüğü ve faziletli bir mekân olduğu fikrinin daha ağır bastığı görülebilmektedir. Tabi genel olarak Şîî akaidinde bu mabedin değerli olduğu sonucuna sadece bu bilgilerle varılması pek mümkün olmamakla beraber en azından Hadis literatüründe böyle bir ağırlığın olduğu söylenebilir.



## BEŞİNCİ BÖLÜM

### SONUÇ

Sünnî ve Şîî literatürde Kudüs ve Mescid-i Aksâ hakkındaki rivayetleri karşılaştırmalı olarak ele aldığımızda literatür bakımından Şîî literatürün daha hacimli olmasına rağmen Şîî literatürde bu konuyla alakalı çok daha az rivayetin bulunması dikkat çekici bir durumdur. Bu durum, Sünnî literatürün Kudüs ve Mescid-i Aksâ konusunda daha zengin olduğunu düşündürmektedir. Rivayet sayılarındaki farklılığa rağmen rivayetlerin genel mahiyetine bakıldığında bir uyuşma olduğu söylenebilir. Özellikle her iki literatürde de rivayetlerin toplandığı konuların hemen hemen aynı olması, konu içeriğinde ise rivayetlerin benzerlik göstermesi bunu destekler niteliktedir. Bunun yanı sıra farklılık gösterdiği alanlarda mevcuttur.

Literatürlerdeki benzerlik konusunda ilk dikkat çeken kısım, bahsedildiği üzere rivayetlerin benzer konular etrafında toplanmasıdır. isrâ ve mi'rac hadisesinin öznesi olması, ilk kible olması ve fazileti hakkındaki rivayetlerin benzerlik içinde olması bu durumu destekler niteliktedir. mi'rac ile ilgili rivayetlerde Şîî literatürde Şîî inancıyla alakalı farklı ifadeler olmakla beraber yaşanan olay örgüsünün ciddi ölçüde uyduğu görülebilmektedir. Geceleyin Cebrail'in Hz. Peygamber'e (sav) gelip onu Burak'a bindirmesi, Burak adındaki bineğin fiziksel tanımı, Burak'ın huysuzluk çıkarması üzerine Cebrail'in uyarısı, sonrasına Beytülmakdis'e doğru yola çıkmaları, yol üzerinde belli yerlere uğrayıp Hz. Peygamber'in (sav) buralarda namaz kılması, Beytülmakdis'e varınca Cebrail'in şarap ve süt ikramı üzerinde Hz. Peygamber'in (sav) bunlardan sütü tercih etmesi, Hz. Peygamber'in Beytülmakdis'te peygamberlere namaz kıldırması, buradan göğe yükselmesi, namazın farz kılınması ve bu konuda Hz. Musa'nın tavsiyesi üzerine Hz. Peygamber'in (sav) Allah'a birkaç kez müracaat ederek namazı beş vakte indirmesi hadisleri her iki literatürde de ortak olarak anlatılmaktadır. Tüm bu hadiselerin isrâ ve mi'rac olayının tamamını oluşturduğu düşünülebilir. Nitekim gerek Sünnî literatür gerekse Şîî literatür bu konular dışındaki kısımlarda kendi içlerinde de farklılık göstermektedir. Tüm bunlardan hareketle Sünnî ve Şîî literatürde isrâ ve mi'rac hadisesi ortak bir anlatıda bulunduğu söylenebilir. İkinci olarak, ilk kible meselesinde farklı rivayetler olmasına karşılık ilk kiblenin Beytülmakdis olduğu ortak bir sonuç olarak çıkmaktadır. Bu konuda benzer rivayetlerde söz konusudur. Buna örnek olarak kible değiştiği sırada Hz. Peygamber'in (sav) yanında bulunan bir kişinin sonrasında

başka yerde namaz kılan insanları görüp onlara kiblenin değiştiğini haber vermesi ve onların da kiblelerini değiştirmesi rivayeti, iki literatürde de geçmektedir. Beytülmakdis'in fazileti konusuna baktığımızda ise benzerlik gösteren rivayetlerin mevcut olduğunu, bazı rivayetlerin aynı olmasa bile mahiyet açısından uyumlu olduğu söylenebilir. Sünnî literatürde üç mescit hadisi olarak bahsedilen rivayet, Şîî literatürde Küfe Mescidi de eklenerek dört mescit olarak zikredilmektedir. Her ne kadar farklı rivayetler olsa da İslam dininin kutsal mescitlerini anlatması ve ikisinin de Beytülmakdis'i içermeleri bakımından benzer rivayetlerdir. Başka bir rivayette ise Beytülmakdis'te kılınan namazın faziletinden bahsedilirken benzer bir metin içeriği kullanılan rivayettir. Bu rivayette her ne kadar sayı ve mekanlar arasında net bir ortaklık olmasa da ikisinde de Beytülmakdis'te kılınan namazın zikredilen diğer yerlerde kılınan namazdan kat kat faziletli olma anlamı mevcuttur. Ayrıca zikredilen kabile mescidinde, evde kılınan namaz gibi kısımlar da yine benzerlik göstermektedir. Bu tür benzerlikler iki literatürün birbirinden etkilenmiş olması ihtimalini düşündürmektedir. Tabi aynı olayların farklı kanallarla aktarılmış olması da benzerliğin bir başka sebebi olarak görülebilir. Her hâlükârda iki literatürde de benzer bir değer atfi görülebilmektedir. Benzerlikleri bakımından iki literatür de Kudüs ve buradaki mabedin değerli ve faziletli olduğu noktasında buluşmaktadır.

Her ne kadar benzerlikleri olsa da ciddi farklılıklar da söz konusu olmaktadır. Bunlardan en barizi Sünnî hadis literatüründe Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ arasında bir ayrımın olmamasına karşın Şîî hadis literatüründe bu konuda bir ayrılığın görülmesidir. Şîî hadis literatüründe Beytülmakdis ve Mescid-i Aksâ'nın farklı yerler olduğunu dile getiren rivayetlerin tüm rivayetlere kıyasla daha az olması dikkat çekmeye değer bir husustur. Her ne kadar Şîî akaidinin genelinde böyle bir anlayış bulunsa da<sup>295</sup> bu anlayışın hadis rivayetleri üzerinden temellendirilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Sünnî literatürden diğer bir farklılık ise Sünnî literatürde yer etmiş olan yeryüzündeki ikinci mabedin Beytülmakdis olduğu rivayetinin Şîî kaynaklarda yer etmemiş olmasıdır. Bu yönden bir rivayete, ele aldığımız Şîî Hadis kaynaklarında denk düşülmemiştir. Başka bir farklılık ise Beytülmakdis'in fazileti üzerine olan farklı fikirlerin mevcudiyetidir. Zira Sünnî hadis literatüründe Beytülmakdis'in önemsiz olduğuna dair bir rivayete denk gelinmemesine karşın Şîî hadis literatüründe bu anlamı taşıma ihtimali olan rivayete denk gelinebilmektedir.

---

<sup>295</sup> El-Âmili, *Eş-Şahih min siyreti'n-Nebiyyi'l-A'zam*, 3/104; Abbas el-Kummî, *Münthe'l-Âmâl* (Beyrut: Dâru'l-Mustafâ'l-Alemiyye, 2011), 1/79.

Her ne kadar farklı anlamlara hamledilmeye çalışılarak rivayetin olumsuz yönü törpülenebilse de bu yönünün tamamen örtülmesi pek mümkün değildir. Yine de bu yönde bir rivayetin genele kıyasla ciddi manada az olması genel mahiyete etkisindeki gücünü ciddi manada kırdığı söylenebilir. Ayrıca metninden farklı anlamlarda bir yorum yapılabilir olması da bu gücünü kırar niteliktedir. Bunlar göz önüne alındığında Şîî literatür, genel olarak Beytülmakdis'in fazileti bağlamında olumsuz bir havaya sahip olmasa da tam bir olumlu tavır içinde olmaması, bu özelliğin Şîî literatürünün Sünnî literatürden farkları arasında zikredilebilmesine imkân vermektedir.

Benzerlikleri ve farklılıkları ele aldıktan sonra son bir değerlendirme şu şekilde yapılabilir. Sünnî ve Şîî hadis literatürü Kudüs'teki mescit özelinde ele alındığında benzer bir yaklaşım içinde gözükmektedir. Her iki literatürde bu mescidin değerli ve faziletli bir mekân olduğu fikrinin ağır olduğu görülmekle birlikte bu konu, Sünnî hadis literatürü tam bir fikir birliği içinde gözükmektedir. Bununla beraber her ne kadar Şîî akaidinde farklı söylemler yer edinse de Şîî hadis literatüründe Kudüs'teki mescit, birçok yönden faziletli ve değerli bir mekân olarak kendini göstermektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdullah, Muhammed Ali. *Beytü'l-mukaddes fi'l-kitâbi ve's-sünne*. Nablus: Camiatü'n-Necâh, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Aksoy, Murat. “Kutsal Sanat Söylemini Mescid-i Nebevi Üzerinden Yeniden Düşünmek”. *Çeşm-i Cihan (Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi) E-Dergisi* 8/1 (2021), 58-81. <https://doi.org/10.30804/cesmicihan.912767>
- Alparslan, Hande Nuran. *Üç Mescid ile İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019. <http://openaccess.izu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12436/1502>
- Altınel, Tolga Savaş. “Soyun Önemi Bağlamında Yahudi-Haşmoni Krallığı ve Vaftizci Yahya”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (2017), 115-138.
- Altun, İsmail. “Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksa Var mıydı?” *Journal of Turkish Studies* 12/Volume 12 Issue 2 (01 Ocak 2017), 1-22. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.9956>
- Âmilî, Zeynuddîn b. Ali el-. *Şerhu'l-Bidâye fi İlmi'd-Dirâye*. Kum/İran: Menşûrâtu Diyâu'd-dîn Fîrûzâbâdî, 1390.
- Awaisi, Abd al-Fattah Muhammad el- - Muhittin Ataman (ed.). *Kudüs: Tarih, Din, Siyaset*. Ankara: SETA, 2020.
- Awaisi, Khalid A. el-. *Mapping Islamicjerusalem: A Rediscovery of Geographical Boundaries*. Dundee: Al-Maktoum Institute Academic Press, 2007.
- Awaisi, Khalid el-. “From Aelia To Al-Quds: The Names Of Islamic Jerusalem In The Early Muslim Period”. *Mukaddime* 4/4 (2011), 1-42.
- Aydınlı, Osman. “Kudüsün Fethi ve Hz. Ömer Emannamesi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 608-630.
- Bozkurt, Nebî. “Mescid-i Aksâ”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 29/268-271. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

- Brown, Jonathan. “Şia’da Hadis”. çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2012), 134-154.
- Buhârî, Ebû ‘Abdullah Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm el-. *el-Câmi‘u’l-musnedi’s-şahîhi’l-muhtaşar min umûri Rasûlillah sallallâhu ‘aleyhi ve sellem ve sunenihi ve eyyâmihî*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâşır. b.y.: Dâru Tavk en-Necât.
- Bûşîrî, Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl el-. *Mişbâhu’z-Zücâce fi Zevâ’idi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Müntekâ el-Kişnâvî. Beyrut: Dâru’l-Arabiye, 1403.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Şekil ve Örneklerle Hadîs Usûlü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Çap, Sabri. *Hadis İlminde Merfu-Mevkuf İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Çiftçi, Mehmet Emin. “Hadislerde Kudüs ve Mescid-i Aksa”. *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 20/3 (2020), 319-336.
- Çoşkun, İbrahim. “Şia’da İmamların Otoritesi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 27-57.
- Demirel, Harun Reşit. “Adâlet Kavramı ve Şia’da Sahâbenin Adâleti Meselesi”. *Mütefekkir* 2/3 (2015), 41-76.
- El-Âmili, Cafer Murtaza. *Eş-Şahih min siyreti’n-Nebiyi’l-A’zam*. Beyrut: Daru’l Hadis, 2007.
- El-Khatib, Abdallah. “Jerusalem in the Qur’an”. *British Journal of Middle Eastern Studies* 28 (2001), 25-53.
- Erdemir, Hatice P. - Erdemir, Halil. “Kudüs’te Yahudi İsyanı ve Yahudiler”. *History Studies* 2/Özel Sayı (2010), 117-136.
- Erul, Bünyamin. “Vedâ Hutbesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/591-593. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Es-semâhici, Abdullah. “İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahabârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”. çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 137-153.

Ezdî es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk b. Beşîr b. Şeddâd b. 'Amr el-  
*Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Şu'ayb Arnavut-Muhammed Kâmil karh Belelî. b.y.:  
Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şîası (Ca'feriyye mezhebi): doğuşu, gelişmesi ve görüşleri*.  
İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008.

Goldziher, Ignác. *Muslim Studies. 1*. Albany: State Univ. of New York Pr, 1977.

Gottheil, Richard vd. “Jerusalem”. *The Jewish Encyclopedia*. VII/118-148. New York: Funk  
& Wagnalls Company, 1901.

Gül, Muammer. “Müslümanların Kudüs'ü Fethi”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Dergisi* 2 (2001), 47-58.

Güneş, Hasan Hüseyin. “Şia Kelimesi Üzerine Etimolojik Bir Tahlil”. *Alevilik Araştırmaları  
Dergisi* 7 (2014), 203-213.

Güneş, Kamil. “Şia ile Mütezile arasında İttifak yada İhtilaf Edilen Bazı Kelami Meseleler”.  
*Bakü Devlet Ünivesitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmuası* 2 (2004), 183-202.

Hamevî, Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şadr, 1995.

Hamevî, Yâkût b. Abdillâh el-. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Şadr, 1995.

Haraman, Ömer Faruk. “İslamiyet ve Kudüs”. *Milel ve Nihal*, 9-30.

Harman, Ömer Faruk vd. “Kudüs”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 26/323-338. Ankara:  
Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

Hicazi, Tarık Ahmed. *Şia ve Mescid-i Aksâ*. çev. İsmail Yaşa. Konya: Meva Yayınları, 2010.

Hizmetli, Mustafa. *Kudüs'ün Haçlılar (1099) İle Müslümanlar (1187) Arasında El  
Değiştirmesi Sırasında Şehir Halkına Yapılan Muamele Hakkında Bazı*



*Değerlendirmeler.* ed. Necati Sümer - Ahmet Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017. <https://acikerisim.bartın.edu.tr/handle/11772/2159>

Hodgson, Marshall G. S. - Eker, Alp. *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih.* İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

İbn Bâbeveyh, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ. *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakih.* thk. Ali Ekber Gaffârî. 4 Cilt. Kum: İntişârât'ül İslâmi, 2. Basım, 1992.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *es-Sîre en-Nebeviye (Mine'l-Bidâye ve'n-Nihâye li-İbn Kesîr).* 3 Cilt. Kahire: İsâ el-bâbî el-ḥalebî, 1986.

İbn Kesîr, İsmâ'îl ibn 'Umar. *Tefsîrü'l-Ḳur'âni'l-'Azîm.* thk. Sâmi b. Muḥammed es-Salâme. 8 Cilt. Dâru Ṭaybe lin-neşr ve'-tevzî, 1999.

İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab.* Beyrut: Daru'l Sadr, 1993.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fi İlmi't-Tefsîr.* thk. Şemsüddîn Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiye, 2009.

İlhan, Avni. "Beda". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 5/290-291. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

İmâm Müslim b. Ḥaccâc, Ebu'l Huseyn. *el-Musnedi's-şahîhi'l-muḥtaşar bi nakli'l-'adli 'ani'l-'adli ilâ Rasûlillah sallallâhu 'aleyhi ve sellem.* thk. Muḥammed Fu'âd 'Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşî'l-'Arabî.

İmruülkays, Ebü'l-Hâris Hunduc b. Ḥucr. *Şerḫu Divânu Reîsu's-Şuarâ Ebu'l-Hars eş-Şehîr bir İmruu'l-Ḳays b. Ḥacer el-Kindî.* Kahire: Matbaa Hindiye, 1906.

Kandemir, Yaşar. "Hadis". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Kaplan, Doğan. "Ehl-i Beyt'in Gizli İlmi: Hz. Ali'ye Nispet Edilen Kitâb-I Ali (Sahîfe-Câmia), Cefr Ve Mushaf-I Fâtıma Hakkında Bir İnceleme". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (ts.), 75-92.

- Karaman, Hayreddin (ed.). *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Qazvîni İbn Mâce, Ebû 'Abdillâh b. Yezîd el-. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fu'âd b. 'Abdilbâkî. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye;Fayşal 'İsa el-Bâbî el-Halebî.
- Keel, Othmar. *Jerusalem and the One God: A Religious History*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.
- Koçyiğit, Talat. "1. Goldziher" in Hadisle İlgili Bazı Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1-4 (1967), 43-56.
- Korkmaz, Sıddık. *Şia'nın oluşumu: Hz. Ali'nin vasiliği düşüncesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Koroğlu, Kemalettin. *Eski Mezopotamya Tarihi. Başlangıcından Perslere Kadar*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- Kummî, Abbas el-. *Münthe'l-Âmâl*. Beyrut: Dâru'l-Mustafâ'l-Alemiyye, 2011.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin vd. et-Türkî. Beyrut: Muessesetü'l Risâle, 2006.
- Kuzudişli, Bekir. *Şia ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Tahran: Daru'l Kitabi'l İslamî, 1987.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâfi*. 15 Cilt. Kum: Daru'l Hadis, 2009.
- Mahzen, Yernar. *Ya'kûbî'nin Târîhu'l-Ya'kûbî Ve İbnü'l-Esîr'in El-Kâmil Fi't-Târîh'ine Göre Emevî Halifelerinin Kişilikleri*. KONYA: T.C. Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Mağdisî, Şihâbuddîn Ebû Mahmud el-. *Mesîru'l-Ğarâm ilâ Ziyareti'l- Kuds ve 'ş-Şâm*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1993.

- Maviş, Nezir. “Şiâ-İmâmiyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Mart 2022), 416-440.
- Mazenderânî, Ali Ekber Seyfî el-. *Mikyâsu'r-Rivâye fî İlmi'd-Dirâye*. Kum/İran: Muessesetü Nerşi'l İslami, 1421.
- Meclisî, Muhammed Bâkır el-. *Bihârü'l-Envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Mu'essesatü'l-Vefâ, 1983.
- Metcalf, William E. *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*. Oxford University Press, 2012.
- Montgomery, James A. “Paronomasias on the Name Jerusalem”. *Journal of Biblical Literature* 49/3 (1930), 277.
- Muhittin, Çeken. “VII.Yüzyılda Bizans-Sasani Hâkimiyet Mücadelesi Arasında Kalan Mukaddes Bir Şehir: KUDÜS”. *Yeni Fikir Dergisi* 10/21 (2018), 54-71.
- Münâvî, Muhammed Abdürraûf el-. *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi'i's-Şağîr*. Mısır: el-mektebetü'tticâriye el-Kübrâ, 1356.
- Nasirî, Ali. *Hadis İlmine Giriş*. çev. Muhammed Mehdi Turan. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Nasirî, Ali. “Şia Hadis Tarihine Genel Bir Bakış”. *Misbah* 7-8 (2014), 137-166.
- Na'aman, Nadav. *Ancient Israel and Its Neighbors: Interaction And Counteraction: Collected Essays*. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2005.
- Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb b. 'Alî el-Ḥorâsânî en-. *es-Sunenul'l-kubrâ*. thk. Ḥasan 'Abdulmun'im eş-Şalebî. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001.
- Nomiku, H. A. *Haçlı Seferleri*. çev. Kriton Dinçmen. İstanbul: İletişim, 1997.
- Onat, Hasan. “İran İslam Devrimi ve Şiilik”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* VI/2 (2013), 223-256.

- Onat, Hasan. “Şiiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 79-118.
- Örenç, Aşır. “Kudüs Ve Mescid-İ Aksa’nın Faziletine Dair Hadisler Ve Yorumu”. *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 11/22 (2016), 133-150.
- Öz, Mustafa. “İmâmiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/207-209. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. “Şia”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. “Vâkıfe”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/487-488. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Özdemir, Ahmet. “Son Peygamber’in (S.A.V.) Son Mesajı Olarak Vedâ Hutbesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005), 95-112.
- Özel, Ahmet. “Kıble”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 25/365-368. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Özkan, Ümmühan vd. (ed.). *Mescid-i Aksa Sempozyumu: The Symposium of Masjid al-Aqsa*. İstanbul: İHH İnsani Yardım Vakfı, 2009.
- Qummî, Sa’d ibn ‘Abd Allâh - Nawbakhtî, al-Hasan ibn Mūsá. *Şii fırkalar*. çev. Hasan Onat. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Runciman, Steven. *Haçlı Seferleri Tarihi*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2008.
- Şadr, Hasan b. Hâdi. *Te’sîsu’s-şîa li-ulumi’l-islâm*. Manşurat el-â’lemî, 1980.
- Saffar, Ebu Ca’fer Muhammed b el-Hasan. *Beşâiru’d-Deracâti’l-Kübrâ fî Feđâili âl-i Muhammed (a.s.)*. Kum: ‘Itr ‘Itrat, 2013.
- Şafiyuddîn, İbn Abdulhak. *Merâşidu’l-İttılâ alâ Esmâi’l-Emkine ve’l-Bikâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Ceyl, 1991.

- Sindî, Muhammed b. Abdu'l-hâdî es-, et-Tetevî. *Kifâyetü'l-hâce fi şerhi Süneni İbn Mâce - Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*. Beyrut: Dâru'l-ceyl, ts.
- Smith, George Adam. *Jerusalem: The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A.D.70*. 2 Cilt. Edinburgh: T. & A. Constable, 1907.
- Suyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebubekir es-. *Tedribü'r-Râvî*. Beyrut: Daru'l kitâbi'l-arabî, 1989.
- şâ, Meymûn b. Kays el-A'. *Divânu'l-A'şâ el-Kebîr*. 2 Cilt. Doha: Vezâretü's-Seğâfiye ve'l-funûni't-türâs, 2010.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Muessesetü'l-halebî, ts.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî. *el-I'lâm fima ittefaķatu'l-İmâmiyye aleyhi mine'l-aḥkâm*. Kum: el-Mu'temerü'l-âlemî li'l-fıḫhu'-Şeyh el-Müfid, 1992.
- Şeyh Saduk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh el-Kummî. *Kitabü'l-i'tikadat*. Kum: Muessesetü'l İmami'l-Hadi, 2014.
- Tabatabai, M. Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslam'da Şia*. çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 2005.
- Tirmizî, Ebü 'İsâ Muhammed b. 'İsâ et-. *Sunen*. thk. Beşşar 'Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "İslam". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/5-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Tural, Suat. "Roma İmparatorluk Dönemi'ndeki Yahudî İsyanlarına Genel Bakış". *Uluslararası Toplumsal Bilimler Dergisi* 5/1 (2021), 132-147.
- Ṭûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-. *Tehzîbü'l-Aḥkâm*. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l kitâbi'l-islamî, 1946.

- Üzüm, İlyas. “Rec’at”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/504-506. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas - Fırlalı, Ethem Ruhi. “İsnâaşeriyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/147-149. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Weksler-Bdolah, Shlomit. *Aelia Capitolina – Jerusalem in the Roman Period In Light of Archaeological Research*. Leiden: Brill Academic Pub, 2019.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur’an dili: (inceleme - tenkitli metin)*. ed. Âsım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2021.
- Yıldırım, Mustafa. “Şii Müslüman Fâtımiler Hakimiyetinde Kudüs”. *Tarih ve Gelecek Dergisi* 7/1 (2021), 501-510.
- Yıldız Bayrak, Handan. *Kur’an’da Kudüs ve Mescid-i Aksa*. Konya: TC Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yıldız, Hakkı Dursun. “Ecdadeyn Savaşı”. 10/385. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yılmaz, Cuma Ali. “Mısır’da Makedon Hakimiyeti: I. Ptolemaios Dönemi Üzerine Genel Bir Değerlendirme”. *Akademik Matbuat* 6/2 (2022), 182-189.
- Yılmaz, Cuma Ali. “Pers İmparatorluğu’nun Çöküşü”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 30/1 (2020), 413-427.
- Yiğitoğlu, Mustafa. “Hz. Ömer’in Kudüs’ü Fethinden Sonra İzlediği Tapınak Dağı Politikası”. *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 135-142.
- Yürekli, Tülay. “El-Melikü’s-Sâlih Necmeddin Eyyûb Hâkimiyetinde Harizmliler”. *Journal of Turkish Studies* 12/26 (01 Ocak 2017), 255-265.
- ZENGİN KARAYILAN, Şehrazat. *Şia Kelamında İlahi Sıfatlar*. Adana: T.C. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

*Kutsal Kitap: Eski ve Yeni Antlasma (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Bible Society in Turkey & the Translation Trust, 2014.*

