Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadīth and Sīra Studies

Cilt/Volume: VII | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year 2021

Hadis ve Siyer Araştırmaları | Hadīth and Sīra Studies

ISSN: 2149-9071

e-ISSN: 2149-908X

Meridyen Derneği Adına Kurumsal Sahibi
Publisher
Havva Mehveş Kanbur

Genel Yayın Yönetmeni
Editors
Fatma Kızıl
Yalova Üniversitesi
Halil Ortakçı
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi

Dil Editörü
English Language Editor
Merve Tosun

Genel Yayın Danışmanı
Advisor to the Editor in Chief
Fatma Ekinci

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Managing Editor
Av. Emine Doğan

Editöryal Sekreterya
Editorial Secretary
Turgay Bakırtaş

Logo Tasarım: Salih Pulcu
Mizanpaj: Yunus Emre Kaya

Baskı ve Cilt: Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Sitesi
4. Cadde No:77 Bağcılar - İstanbul
Tel: 0212 629 06 15
Matbaa Sertifika No: 12068

İletişim / Contact
Altunizade Mah. Mahir İz Cad. No: 26 Kat: 3
34662 Altunizade, Üsküdar / İstanbul
Tel: +90 216 310 30 39 | Fax: +90 216 310 10 92
e-mail:
editor@hadisvesiyer.info
editor@hadithandsira.info
www.hadisvesiyer.info
www.hadithandsira.info
www.sonpeygamber.info
www.lastprophet.info

Danışma Kurulu | *Advisory Board*
Cemal Ağırman
Cumhuriyet Üniversitesi
Ali Akyüz
Marmara Üniversitesi
Tayfun Amman
Sakarya Üniversitesi
M. Fatih Andı
Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi
Adem Apak
Uludağ Üniversitesi
Emin Aşıkkutlu
Trabzon Üniversitesi
Seyit Avcı
Selçuk Üniversitesi
Jonathan Brown
Georgetown University
Mete Çamdereli
İstanbul Ticaret Üniversitesi
Garrett Davidson
College of Charleston
Adnan Demircan
İstanbul Üniversitesi
Yasin Dutton
University of Cape Town
Mustafa Ertürk
İstanbul Üniversitesi
Bünyamin Erul
Ankara Üniversitesi
Tahsin Görgün
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Sohail Hanif
Cambridge Muslim College
İbrahim Hatiboğlu
Yalova Üniversitesi
Yusuf Ziya Keskin
Kocaeli Üniversitesi
Huriye Martı
T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı
Pavel Pavlovitch
Sofia University
Salahattin Polat
Erciyes Üniversitesi
Ruggero Vimercati Sanseverino
Eberhard Karls Universität Tübingen
Mirza Tokpınar
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İsmail Hakkı Ünal
Ankara Üniversitesi
Yavuz Ünal
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

***Hadis ve Siyer Araştırmaları* Index Islamicus'ta taranmaktadır.**

© Meridyen Derneği / Meridyen Association
2021

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.
Dergideki yazıların içeriğinden yazarları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

MAKALELER | *ARTICLES*

Hz. Peygamber'i Rüyada Görmeye Dair Tasavvufî Yorumlar ve
Ru'yet-i Nebî Hadisi BağlamındaYusuf b. Yakub el-Halvetî'nin Risalesi
Ömer Sami Uzuner *7*

ادعاء اعتراف أهل السنة بولادة الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية دراسة حديثية نقدية
Yusuf Oktan *29*

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | *BOOK REVIEWS*

Nesep Atlası - Hakan Temir
Muhammed Karaca *63*

Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü - Mehmet Özşenel
Muharrem Bayram *69*

MAKALELER
ARTICLES

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sira Studies
Cilt/Volume: VII | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year 2021
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 10.06.2021
Makale Kabul Tarihi: 30.06.2021

Hz. Peygamber'i Rüyada Görmeye Dair Tasavvufî Yorumlar ve Ru'yet-i Nebî Hadisi BağlamındaYusuf b. Yakub el-Halvetî'nin Risalesi*

Ömer Sami Uzuner**

Özet

İslam düşünce geleneğinin bir parçası olan tasavvufun kendine has bilgi, düşünce ve yorumlar barındırdığı malumdur. Bunların içerisinde İslam toplumu açısından hassas bir konu olan Hz. Peygamber'in rüyada görülmesine dair bilgiler bulmak da mümkündür. Tasavvufun özgün düşünce yapısı dikkate alındığında bu konuyla alakalı yorumlar daha dikkat çekici bir hal alır. Zira görmenin mahiyeti, keyfiyeti ve neticeleri tasavvufun yorumuyla farklı çıkarımlara kapı aralar. Bu sebeple tasavvufî yorumları bu konu özelinde değerlendirmek önem arz etmektedir. Diğer yandan Hz. Peygamber'i rüyada görmeye dair hadisin tasavvuf nezdinde nasıl ele alındığı da önemli bir noktadır. Dolayısıyla hem Hz. Peygamber'i görmeye yönelik bilgi ve yorumlar hem de hadis bağlamında konunun değerlendirilmesi incelemeye değerdir. Böylece öncelikle tasavvufun hassas bir konuya nasıl yaklaştığını görmek ve ikinci olarak da muteber bir hadisin tasavvuf açısından değerini göstermek şeklinde iki türlü hedefe odaklanmak mümkündür. Bu çalışmada tasavvuf literatüründe konuya dair yorumları değerlendirmek ve Yusuf b. Yakub el-Halvetî'nin ilgili hadis bağlamında yazdığı risalenin literatürdeki yerini göstermek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Hz. Peygamber, hadis, rüya, Yusuf b. Yakub

---

* Bu makale, yazarın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda tamamlanan *Tenbîhu'l-Gabî Fî Ru'yeti'n-Nebî (Metin ve İnceleme)* adlı yüksek lisans tezinden geliştirilerek üretilmiştir.

** *Dr. Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı, omer.sami@marmara.edu.tr, orcid: 0000-0003-3463-6384.*

Sufi Interpretations About Seeing the Prophet in A Dream and Yūsuf b. Yaʿqūb al-Halwatī's Treatise in the Context of Hadīth of Seeing the Prophet

Abstract

It is known that Sufism, which is a part of the tradition of Islamic thought, has its own knowledge and interpretations. It also contains information about seeing the Prophet in dreams, which is a sensitive issue for Islamic society. Considering the original thought structure of Sufism, the existing comments on this subject become more remarkable. The nature of seeing, its circumstance and its consequences open the door to different conclusions through the interpretation of Sufism. For this reason, it will be useful to evaluate the Sufi interpretations in this context. It is also an important point how the hadīth about seeing the Prophet in a dream is handled by Sufism. Therefore, it is worth examining both the information and comments about seeing the Prophet and the evaluation of the subject in the context of hadīth. Thus, it is possible to focus on two types of goals: the first is to see how Sufism approaches to this sensitive issue and the second is to show the value of a reliable hadīth in terms of Sufism. On this occasion, it is aimed to evaluate the comments on the subject in the Sufi literature and to show the place in the literature of the treatise written by Yūsuf b. Yaʿqūb al-Halwatī in the context of the relevant hadīth.

Keywords: Sufism, the Prophet, hadīth, dream, Yūsuf b. Yaʿqub

Giriş

İslam düşüncesi içerisinde kendine özgü bir yapıya sahip olan tasavvuf, bilgi üretiminde de diğer ilim dallarından farklı yönler barındırır. Nitekim bilgiyi fıkıh ve kelam gibi etkili iki düşünce ve uygulama alanının yanında farklı argümanlarla üreten tasavvufun referanslarını da benzer bir yaklaşımla ele aldığını söylemek mümkündür. Bu noktada temel referans kaynaklar olan Kur'ân ve sünnet tasavvuf açısından da değişmezdir. Ancak bu iki kaynağı fıkıh ve kelam değerlendirmelerinin ötesinde kendine özgü bir bilgi türüne kaynaklık etmesiyle ele aldıklarını da söyleyebiliriz. Öyle ki Kur'ân ile irtibatı her ilim dalı gibi en üst seviyede olan tasavvufun teşekkülünden itibaren özellikle hadislerle iç içe bir tarzda olduğunu bir yandan hadis rivayetine konu olan sûfîlerin diğer taraftan hadisleri referans alarak üretilen bilginin varlığıyla görmekteyiz. Ayrıca tasavvufun ilk dönemlerinden itibaren kaleme alınan eserlere ve daha sonra bunlarla ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında bu durum açıkça görülmekte, dolayısıyla tasavvuf alanının hadislerle çok sıkı bir ilişki içerisinde olduğu da ortaya çıkmaktadır. O halde hadis-tasavvuf ilişkisini gösteren her türlü çalışma literatüre katkı sağlaması adına mühimdir.

Bu çalışmada Hz. Peygamber'i rüyada görmeye dair yorumlar ve başlıca hadis kaynaklarında yer alan ru'yet-i Nebî hadisine yönelik düşüncelerin öncelikle sufi muhayyiledeki yeri gerekli düzeyde örneklerle tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu sayede Hz. Peygamber'i rüyada görmeye dair anlatımın tasavvufun bilgi ve düşünce üretimindeki yeri görülecektir. İkinci kısımda ise 16. yüzyılda yaşamış ve Halvetiyye tarikatının şubesi olan Sünbüliyye'nin şeyhlerinden biri olan Yusuf b. Yakub el-Halvetî'nin (ö. 989/1581) Hz. Peygamber'i rüyada görmeye dair hadis bağlamında telif ettiği *Tenbîhu'l-Gabî fî Ru'yeti'n-Nebî* isimli risalesini değerlendireceğiz. Böylece tasavvufî düşüncenin ve uygulamaların bu rivayet özelinde ele alınışını, etkisini ve mahiyetini müstakil bir risale üzerinde görme imkanı olacaktır.

Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber'i rüyada görmeyle alakalı ve özellikle söz konusu rivayet çerçevesinde başta hadis sahası olmak üzere muhtelif çalışmalar mevcuttur. Bunlar, ilgili rivayetin hem sened hem de metin yönünden tahlil edilmesi ve hadis literatürü açısından incelenmesine odaklanmaktadır. Aynı zamanda rivayetin diğer ilim dalları ile ilgisine de ihtiyaç düzeyinde yer verilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada amaçlanan, rivayetin hadis ilmi açısından değerlendirilmesinden ziyade bu yönünü de dikkate alarak Hz. Peygamber'in rüyada görülmesine dair tasavvufun yaklaşımını irdelemek ve ilgili rivayet üzerinden telif edilen tasavvufî bir risale sayesinde konunun literatürdeki yerini tespit etmektir.

Hz. Peygamber'i Rüyada Görmeye Dair Tasavvufî Yorumlar

Hz. Peygamber'i rüyada görmek müslüman toplumu açısından mutluluk ve müjde anlamı barındırdığını söylemek gerekir. Zira rüyaların müjdeleyici anlamlar barındıran *rahmânî*, aldatma ve vesveseye bağlı şekilde *şeytânî* ve nefis kaynaklı olarak *nefsânî* olmak üzere üç çeşidinden bahsedilirken, peygamberin rüyada görülmesi de müjde mahiyetinde kabul edilerek rahmanî rüya kategorisinde değerlendirilebilir.[1] Böylece onu rüyada gören kimse için manevi bir motivasyon, sıkıntılarından kurtulmanın veya başka bir müjdeye nail olmanın habercisi olarak görülmektedir. Dolayısıyla rüyada Hz. Peygamber'in görülmesi hem İslam toplumunda son derece olumlu bir anlam taşımakta hem de İslam düşüncesinde önemli bir olgu haline gelmektedir. Başta hadis ilmi olmak üzere fıkıh ve kelam açısından da bu yönüyle ele alınan bu olgu özellikle tasavvuf sahasına girildiğinde kendine has yorumlara kapı aralamaktadır.

Hz. Peygamber'in rüyada görülmesiyle ilgili yorum ve tahliller zaman içerisinde yaşanan pek çok tecrübe üzerinden gündem olmuştur. Zira rüyaların insan yaşamı ve psikolojisine etkisi bakımından zaman zaman dikkate alındığı bilinen bir gerçektir. Bu sebeple rüyanın mahiyeti ve görülenin gören kimse özelindeki etkisi farklı ilim dalları açısından da değerlendirilmiştir. Bu noktada hadis ilmi literatüründe yer alan Hz. Peygamber'in rüyada görülmesini ifade eden rivayetler İslam toplumu ve düşüncesi bağlamında dikkat çekicidir. Söz konusu hadisin bazı lafız farklılıkları olmakla birlikte genel manada birbiriyle çelişmeyen rivayetleri mevcuttur. Bu rivayetlere bakıldığında hadisin en yaygın ifadesi "Uykusunda beni gören muhakkak ki beni görmüştür. Zira şeytan benim suretime giremez/temessül edemez"[2] şeklindedir.[3]

Hadisin metnine baktığımızda ana unsurlar, uyku hali, görme durumu ve şeytanın temessülü olarak öne çıkmaktadır. Buradan hareketle tasavvufun düşünce ve uygulama alanları düşünüldüğünde hadise dair kendine has kullanım ve yorumları beraberinde getireceği öngörülebilir. Nitekim tasavvufî tecrübe ve bilgi açısından önemli bir yerde olan keşf ve ilhamla müşterek bir noktaya sahip rüya, amel etme, bilgi alma ve bu yolla bir iletişim kurma gibi kendine özgü motifler taşımaktadır. Dolayısıyla tasavvuf literatüründe Hz. Peygamber'in

1 İlyas Çelebi, "Rüya", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 35: 307.

2 Rivayetler için bk. Buhârî, "İlim", 38, "Edep", 109, "Tabir", 10; Müslim, "Rüya" 10-13; Ebû Dâvûd, "Edeb", 88. (من رآني في المنام فقد رآني فإن الشيطان لا يتمثل بي)

3 Hadisin hadis literatürü açısından ayrıntılı incelemeleri bk. Hüsamettin Akçay, *Rüyada Hazreti Peygamber'in Görülmesi ile İlgili Hadislerin Değerlendirlmesi* (yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, 2015), 16-116; Hayati Yılmaz, "Peygamberimiz'i Rüyada Görme: Mahiyeti ve Bilgi Değeri", *Usul Dergisi*, 32 (2019): 9-39.

rüyada görülmesi, daha ziyade hangi bağlamda değerlendirildiği, düşünce ve uygulama anlamında nasıl bir sonuca varıldığı noktasında mühimdir. Tasavvuf literatüründeki her eseri bu bağlamda incelemenin zorluğuna mahsuben konunun önemli noktalarını temsil eden belli başlı eserlere kronolojik olarak bakmak yeterli olabilir. Bu sebeple konunun ele alındığı eserlere baktığımızda hem Hz. Peygamber'i rüyada görmeye dair yorumları hem de ilgili hadis bağlamında yapılan değerlendirmeleri görmek yerinde olacaktır.

Bu doğrultuda öncelikle Kelâbâzî'nin (ö. 380/990) *Taarruf* adlı eserine bakabiliriz. Kelâbâzî rüya bahsinde aktardığına göre rüyada Hz. Peygamber'i görmeyi mutad hale getirmiş bir kimse rüyasında onunla istişare ederek ondan bilgi almaktadır. Diğer taraftan bir başka zatın Medine'de muhtaç bir haldeyken uykuya daldığını ve rüyasında Hz. Peygamber'in gelerek onun ihtiyacını karşıladığını bildirmektedir.[4] Bu aktarımlar tek başlarına düşünüldüğünde büyük manalara hamledilemeyebilir, ancak Kelâbâzî'nin *Taarruf*'ta sûfîlerin akidelerini izah ettiği ve bu sayede tasavvufun akaid açısından sorunlu bir alan olmadığını anlatma çabası göz önünde bulundurulduğunda farklı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Böylece tasavvufun itikadî anlamda çerçevesini çizilmesini sağlayan eserlerin başında gelen *Taarruf*'ta meselenin böyle ele alınması ve aksi bir fikir beyan edilmemesi Hz. Peygamber'in rüyada görüleceğine hatta bilgi dahi alınabilecek olduğuna delalet eder.

Tasavvufun bir ilim olarak teşekkülünde etkin isimlerden biri olan Kuşeyrî de (ö. 465/1072) *Risâle* adlı eserinde rüya konusuna genişçe yer vermiş ve konunun başlarında söz konusu hadisi nakletmiştir. Ona göre bu hadisin manası Peygamber'in görüldüğü rüyanın sadık ve salih kabul edilerek te'vil ve tabirinin de hak olduğudur. Bu kısa izahının akabinde asıl dikkat çeken nokta Kuşeyrî'nin rüyanın konu olduğu uykunun mahiyeti üzerinde durmasıdır. Zira uyku ilk önce sade haliyle bir gaflet fakat riyazet ve mücahede ehli açısından Allah'ın bir lütfu olmaktadır. Bu söyleme binaen gaflet ehli olmayan kimselerin rüyalarında Hakk'ı, Hz. Peygamber'i ve veli kabul edilen pek çok kimseyi gördüklerine dair nakiller yaparak insanın manevi müjdeler ve ibret alma açısından rüyalardan istifade ettiğini anlatır. Bu nakiller arasında Hz. Peygamber'i rüyada görerek ondan manevi bir eğitim alma, bilgi elde etme gibi hususlar yer almaktadır. Öyle ki, Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi ilgili hadise taalluk eden yönüyle bir hakikat durumunda, tasavvufî bilgi ve uygulamalar açısından da imkan dahilindedir. Bu durumda tasavvufun ilim olarak inşasında önemli bir yerde olan Kuşeyrî, bu hadisi önemli bir referans olarak görmekte ve rüyanın bir tür keramet olduğunu

4 Muhammed b. İbrahim Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1994), 119-120.

da belirterek tasavvufî bilgi ve tecrübe anlamında tesirini, önemini ve imkanını ortaya koymaktadır.[5]

Kuşeyrî'nin çağdaşı ve tasavvufun önemli isimlerinden olan Hucvîrî de (ö. 470-1077) uykunun bir gaflet ya da perde halinde olduğunu söylerken diğer yandan peygamberlerin ve velilerin rüyada görüldüğünü sözlerine ekler. Nitekim o, uykunun maddî-manevi belli şartlarla nitelik kazanacağını belirterek ru'yete taalluk eden rüyaların bu nevi durumlarda meydana geldiğini işaret eder.[6]

Tasavvufun bir ilim olarak tanınmasında önemli katkıları olan bu klasik dönem eserlerine baktığımızda ortak kanaat, rüyada Hz. Peygamber'i görmenin bir hakikat olduğu ve bu görmenin tasavvufî bilgi üretimine imkan sağladığıdır. Öte yandan bu meselenin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) tasavvufî düşünceleri ekseninde daha geniş bir bakış açısı kazandığını söyleyebiliriz. Tasavvuf tarihi ve düşüncesinde özel bir yeri olan İbnü'l-Arabî'nin genel düşünce yapısı içerisinde rüyada Hz. Peygamber'i görmeye dair yorumu da dikkat çekicidir. Nitekim önceki eserlerde konu bilgiyle bağlantılıyken, İbnü'l-Arabî'de bilgiyle birlikte varlık düşüncesine dahil edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin bu konuylailgili hadisi yazıları arasında zikretmesinin yanında anlatımı Hz. Peygamber'in rüyada görülmesinin mahiyetinde yoğunlaşmaktadır. Öncelikle onun varlık düşüncesine odaklanan geniş anlatımına bağlı merkezi kavramlarını göz önünde bulundurmak gerekir. Her ne kadar anlatımı hemen her konuyla alakalandırılabilse de genel düşünce yapısının varlık ve varlığın hakikati ile hakiki varlığın alemle olan ilişkisi üzerinde yoğunlaştığını söylemek yanlış olmaz. Bu nedenle konu, onun açısından sınırlı değil aksine geniş düşünce yapısının bir parçasıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki bakışını ele alırken konuyu sınırlayarak sunmak daha yerinde olacaktır.

İbnü'l-Arabî, rüyada Peygamber'i gören kimsenin gerçekte onu gördüğünü belirtir ve ona göre görülen Hz. Peygamber'in bizzat kendisidir. Yani bunun anlamı, onu rüyada görmekle uyanıkken görmek aynı şeydir.[7] Öte yandan Hz. Peygamberin başka bir surette ama iyi bir hal ile görüldüğünde bunun gören kişi ya da onun yaşadığı yer açısından müspet, kötü şekilde görülürse de gören kişiye veya o bölgeye yönelik menfi bir duruma işaret ettiğini belirtir. Nitekim kendisi

5 Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kâhire: Dâru Cevâmi'l-Kelim, 2008), 423-434.

6 Ali b. Osman Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb* (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007), 596-597.

7 Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 6: 274; 7: 271; 8: 118.

de bu yönde pek çok tecrübe yaşadığını aktarmaktadır.[8]

İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu diğer husus şeytanın Hz. Peygamber'in suretine giremeyişidir. Nitekim o, "Muhammed" isminin keşif ya da rüyada hiçbir mahlukatın şekline bürünemeyeceği bir korunmaya sahip olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî burada varlık açısından dikkat çekici bir yorum yapar. Buna göre Hak, hakikatte varlığın kendisidir ve O, varlık olması bakımından tüm mahlukatı kuşatmaktadır. Bu sebeple mahluk olan şeytan da kendini suretten münezzeh olan Hakk'ın bir suretiymiş gibi gösterme imkanı bulabilir. Fakat Hz. Peygamber ontolojik açıdan Hakk'ın en güzel sureti olduğundan şeytanın onun suretine girmeye kudreti yoktur.[9]

Onun ifadelerinde yer alan bir başka husus da Hz. Peygamber'e varis olan kimselerle onu rüyada görmenin alakasıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre varislerin onun risaletinden payı vardır. Bunun anlamı ise onun risaletine varis olan kimseler onunla kıyamette haşrolmalarıdır. İbnü'l-Arabî bunlar arasında muhaddisleri zikreder. Çünkü onlar vahyin aktarıcıları ve tebliğde nebilerin varisleridir. Ayrıca salihlerden olup onu keşf veya rüya yoluyla gören kimselerin de yine aynı derecede olduklarını söyler. Fakat bu noktada şu kimseleri de ayırır ki onlar her gece rüyada Peygamber'i görseler, uyanıkken görüp onunla konuşarak bilgi alsalar hatta bir hadisi tashih etseler de aynı derecede olmayabilir. Öyle ki İbnü'l-Arabî, rüyada Hz. Peygamber'i görme hususunda Peygamber'le kurbiyet ve veraset ilişkisi olan kimselerden bahsederken rüyada ya da uyanıkken görme ve ondan bilgi almanın tek başına yeterli olmadığı kanaatindedir. Yine bu noktada İbnü'l-Arabî, rüyada Hz. Peygamber'den bilgi alınabileceğini ve hadisler gibi bazı bilgilerin tasdik edilebileceğini ifade eder. Hatta bu hususta kendinin de tecrübeler yaşadığını, rüyada Hz. Peygamber'den bazı hadisler aldığını veya rüyada kendine bildirilen bazı ifadelerin alimler tarafından hadis olduğunun tasdik edildiğini söyler.[10] Dolayısıyla ona göre bir veraset ve yakınlık ilişkisi olan kimselerin rüyada Hz. Peygamber'le ilmî ve manevî münasebetleri olması kendisinin de yaşadığı tecrübelerle de görülen bir hakikattir.

Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî'nin konuya bakışı kendi düşünce yapısı içinde değerlendirilmesi gereken farklı bir yönü de ihtiva eder. Ancak genel hatlarıyla onun düşüncesinde Hz. Peygamber'i rüyada görmek gerçekten onu

8 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* 2: 234, 7: 271, 3: 381.

9 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* 8: 118, 5: 103.

10 İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye,* 5: 73, 5: 103. İbnü'l-Arabî'nin rüyada hadis rivayeti yöntemi ve mahiyetine yönelik geniş bilgi için bk. Mehmet Ayhan, "Özel Bir Rivayet Yöntemi Olarak *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Rüya İle Hadis Rivayeti", *Marife Dergisi,* 2 (2011): 49-76.

görmek olup, ona yüklenen vasıflardan dolayı şeytan asla onun suretine giremez. Bununla birlikte vurguladığı nokta görmenin bir hakikat olması için bir anlamda veraset benzeri bir yakınlık şartı vardır. Böyle olduğu takdirde gören kimse için Hz. Peygamber'den bilgi edinme ve olan bilginin tasdik edilmesi gibi haller geçerli olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu anlatımlarının akabinde onun düşünce yapısını sistemleştirerek anlatan ve yine varlık düşüncesine odaklanan talebesi Sadreddin Konevî'ye (ö. 673/1274) bakabiliriz. O, kırk hadisi ihtiva eden şerh mahiyetindeki eserinde söz konusu hadisin de şerhini yapmıştır.

Konevî, ilgili hadisi şerh ederken öncelikle şeytanın Hz. Peygamber'in suretine girememesini ele alır. Buna göre Hz. Peygamber hidayet sıfatının mazharıyken, şeytan ise dalâlet sıfatından tezahür eder. Bu sebeple Hz. Peygamber ve şeytan, sıfatları ile birbirine zıttır. Dolayısıyla suretlerinin geçişliliği imkansızdır. Bunun yanında Konevî'ye göre şeytanın Hz. Peygamber suretine girmesi mümkün olsaydı insanların hidayeti adına gösterilen mucizelere güven kalmazdı. O halde her ikisinin taşıdığı sıfat surette birleşme olmasını imkansız hale getirmektedir. Bu bağlamda Konevî, şeytanın Peygamber suretine giremediğini ancak Hakk'ın hem Hâdî hem de Mudil ismini taşımasıyla imkan bulduğunu belirtir. Böylece şeytan Mudil ismine mazhar olması ve Hakk'ın belirli bir sureti olmaması sebebiyle herhangi bir suretle Hak olduğunu söyleyebileceğini ifade eder.[11]

Öte yandan Konevî rüyada görülenin Hz. Peygamber olarak tasdik edilmesini hadis kitaplarındaki şemâile benzemesi şartına bağlamaktadır. Böylece şemâildeki vasıflar rüyada görülen suretle uygunsa onun Hz. Peygamber olduğu doğrudur. Bu yorumu yaparken şeyhi İbnü'l-Arabî'nin bu tarz pek çok tecrübesi olduğunu da sözlerine ekler. Ayrıca bu konudaki muhtelif rüya örneklerini vermesi de işin hakikatini ortaya koyan farklı olgulardır.[12]

Konevî, hadisin şerhinde genişçe varlık konusuna girmekte ve misal alemi başta olmak üzere varlık mertebeleriyle alakalı izahlarda bulunmaktadır. Meselenin özellikle bu bağlantılarla izah edilmesi, Hz. Peygamber'in rüyada görülmesinin sadece bir görmeden ziyade varlık noktasındaki konumuyla irtibatlandırılabilir. Nitekim o hem bilgi hem de varlık bakımından iki şey arasındaki münasebetin beş durum üzerinden gerçekleştiğini ifade eder. Bu beş durum, sıfat, fiil, hal, mertebe ve zattır. O halde varlık anlatımının bir parçası haline gelen Hz. Peygamber'in rüyada görülmesi konusunda görülen ve görenin münasebeti yine bu olgular üzerindendir. Meseleyi özetle ifade etmek gerekirse Konevî, bu olgular üzerinden rüyada Peygamber'i görmeyi varlık hakikati açısından değerlendirmektedir. Neticede insan bu münasebetler

11 Sadreddin Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen* (Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992), 122-124.

12 Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, 124-126.

sonucunda farklı derecelerde bulunmakta ve rüyada Hz. Peygamber'i görme hadisesi de bu derecelere göre te'vile ihtiyaç duymakta veya duymamaktadır. Bu bağlamda dikkat çeken bir nokta da ruhların tecessüdünü mümkün görmesidir. Bu da Hz. Peygamber'in ruhen ya da misalen görülmesinin cismen görülmek anlamına gelebileceğine işarettir. Konevî'ye göre son tahlilde rüya gören kimse ile Hz. Peygamber arasında münasebet şartları sağlanmışsa gördüğü rüya sahih olmaktadır.[13]

Görülüyor ki Hz. Peygamber'i rüyada görmeye dair yorumlar tasavvuf düşüncesinde bilgi ve varlık olmak üzere iki konuda yoğunlaşmaktadır. Böylece Hz. Peygamber'i rüyada görmenin gerçekten görmek olduğu, bu vesileyle onunla irtibat kurulabileceği, bilgi alma ve var olan bilgiyi onaylama hususunda rol oynadığı söylenmektedir. Diğer yandan bu durum varlık konusuna dahil edildiğinde alemlerin varlığı, Hz. Peygamber'in varlık düşüncesindeki konumu ve insanın bu noktada onunla irtibatı meselesi ön plana çıkmaktadır. O halde tasavvuf düşüncesine dair yorumlar bu konu özelinde de kendi gelişim ve değişimine göre şekillenmektedir.

Burada bir isimden daha bahsetmek gerekmektedir. 7/13. asırda yaşamış olan İbn Ebî Cemre konumuzla irtibatı noktasında önemli sayılabilecek bir isimdir. Zira o, muhaddis bir sûfî olarak nitelenirken tasavvufî bir hadis şerhi kaleme almasının yanında çalışmamız açısından daha dikkat çekici bir eseri bulunmaktadır. Bu ise İbn Ebî Cemre'nin sadece Hz. Peygamber'in görüldüğü rüyaları ihtiva eden *Merâi'l-Hisân* adlı eseridir. Böyle bir eserin literatürde yer alması da konumuz açısından önemlidir. Ancak söz konusu isim ve eseriyle ilgili bir çalışmanın zaten var olması[14] burada konumuzla irtibatı olması hasebiyle esere değinmekle iktifa etmemizi gerektirmektedir. Ayrıca konunun gereğinden fazla uzamaması ve amacına uygun bilgilere yer verilmesi açısından da bu bilgiyi vermekle yetinmek daha sağlıklı olacaktır.

13 Ayrıntılı bilgi için bk. Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*,129-150. Konevî'nin ilgili hadis çerçevesinde hadis şerhçiliğine dair geniş bilgi için bk. Mehmet Eren, "Sadreddin Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği Hazreti Peygamber'in Rüyada Görülmesi Hadisi Çerçevesinde", *I. Ulusulararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, koord. Hasan Yaşar (Konya: MEBKAM Yayınları, 2010), 99-115.

14 Ayrıntılı bilgi için bk. Halit Özkan, "Bir Muhaddis-Sûfînin Rüyaları: İbn Ebî Cemre ve el-Merâi'l-Hisân'ı", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2011/2): 33-58.

Ru'yet-i Nebî Hadisi ve Yusuf b. Yakub el-Halvetî'nin Risalesi

Yusuf b. Yakub el-Halvetî'nin Hayatı

Yusuf b. Yakub el-Halvetî'nin hayatına dair kısaca bilgi vermek gerekirse tam adı ve künyesi Yusuf (Sinâneddin) b. Yakub el-Germiyânî el-Halvetî'dir. Halvetiyye'nin bir şubesi olan Sünbüliyye tarîkatının dördüncü şeyhi Yakub el-Germiyânî'nin oğludur. Yakub Efendi'nin Yanya'da Mehmet Ağa tarafından yaptırılan zaviyede şeyhlik yaptığı sırada dünyaya gelmiştir.[15] Doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber tarihi kaynaklardan anlaşılabildiği kadarıyla miladî 936-946/1530-1540 tarihleri arasında doğmuş olması muhtemeldir.[16]

Yusuf Efendi, İstanbul'da zahirî ilimleri tahsil etmiş, Fatih Semaniyye Medresesinde Şah Efendi'den mülâzim olmuş,[17] belirli bir ilmi seviyeye yükseldikten sonra ise Ebu's-Suûd Efendi'den (ö. 982/1574) ders almıştır.[18] Medrese ilmini tahsil ettikten sonra bazı medreselerde müderrislik yapmış, 40 akçelik bir maaşla medrese müderrisliğinden ayrıldığı sırada Kocamustafapaşa hangâhında şeyh olan babası Şeyh Yakub Efendi'ye intisap etmiştir.[19] Babasına intisab edişi şöyle anlatılmaktadır: "Yusuf Sinâneddin danişmentliği (asistanlığı)

15 Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti'ş-Şakâik,* nşr. Abdülkâdir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 359; Cemaleddin Mahmud Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, nşr. Mehmet Serhan Tayşî (İstanbul: İFAV, 1993), 483; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri,* nşr. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1972), 228.

16 Yusuf Efendi, babası Yakub Efendi'nin Yavuz Sultan Selim'in kızı ve aynı zamanda Sadrazam Lütfi Paşa'nın hanımı olan Şah Sultan'ın Davutpaşa'da yaptırdığı zaviyeye şeyh olarak tayin edilmesi üzerine, dört yaşındayken ailesiyle birlikte İstanbul'a gelmiştir. Sünbüliyye şubesinin ikinci şeyhi olan Merkez Efendi'nin (ö. 959/1552) sohbetlerine yetişmiş ve onun hayır duâsını almıştır. Rivâyete göre, Yakub Efendi'nin ricası üzerine gerçekleşen bu duâ sırasında Merkez Efendi tebessümle "Senin bu oğlunun geleceği iyidir. Hatta senin seccadene otursa gerektir. Hacca gitmek de ona nasip olacaktır." demiştir. Bk. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ,* nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 3: 283, 409; Fatih Köse, *İstanbul Halvetî Tekkeleri* (İstanbul: İFAV, 2012), 295; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 484.
Şah Sultan'ın eşi Lütfi Paşa'nın 1539 yılında sadrazam olarak İstanbul'a tayin edilmesinin akabinde kızı Davutpaşa'da zaviye yaptırmış ve Yakub Efendi burada şeyh olmuştur. Buraya geldiklerinde 4 yaşında olduğunu belirten Yusuf Efendi'nin sözlerine bakılarak böyle bir tarih aralığı ortaya çıkmıştır. Bk. Yusuf b. Yakub el-Halvetî, *Tezkire-i Halvetiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasib Efendi, 1371), 35b;

17 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 483; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 359.

18 Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik,* 206.

19 Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik,* 359.

sırasında, diğer arkadaşları gibi dünyâ ve işaret âlemine meyledip, hevâ ve hevesine kapılıp günlerini geçirmekteydi. Pederleri ne zamân kendisine ruhânî âlemin zevkini anlatıp kendisini oraya çekmek istese, oğluna tesiri olmazdı. Bir gün Şeyh Yakub Efendi vaaz etmekteyken cemaate hitaben "Ey İhvan-ı safâ, ben sizlere duâ ve teveccüh etmekte iken sizlerin de âmin demenizi istiyorum. Öyle ki, bizim duâmız sizin âminlerinizle Hak katında kabul olur da bu hüzünlü kalblerin meyvesi olarak oğlumuz Sinan'a rahmet ve hidayet nasip olup kendisi âbidler ve zâhidler zümresine dâhil olur" diye duâ etti, bizler de âmin dedik. Şeyhin duâsı bereketi ve cemaatin âminleriyle Hak Teâlâ'nın hidayeti nasip oldu. Daha duâ bitip de eller yüze sürülmeden Sinan Çelebi şeyhin meclisine gelerek babasına inabet getirdi. Bundan böyle tarîkat üzere yaşadı".[20] Bu hadise neticesinde Yusuf Efendi medrese eğitiminden sonra tasavvufa yönelmesiyle devrinin tasavvuf ve ilmiye birleşiminin önde gelen isimlerinden birisi olmuştur.[21]

Şeyh Yakub Efendi, onu halvete sokup, uzun mücâhede ve birçok riyazetten sonra kendisine hilafet ve icazet verdi.[22] Tasavvufta seyr-ü sülûkunu de tamamlayan Yusuf Efendi, Kanunî'nin veziri Semiz Ali Paşa'nın kethüdâsı Ferruh Efendi'nin Balat'ta Mimar Sinan'a yaptırdığı zaviyeye 972/1565 yılında şeyh olarak tayin edildi.[23]

Babası Yakub Efendi'nin 979/1571 yılı Zilkade ayında vefatı üzerine Kocamustafapaşa Sünbülî Hangâhına naklen şeyh olarak tayin edildi ve burada 6 yıl şeyhlik görevi yaptı.[24] Yusuf Efendi, sahip olduğu zâhir ve bâtın ilmin yanında hafız olup musıkîye âşina ve güzel bir sese sahip, müfessirliği ve etkili vaazlarıyla da meşhurdu.[25] Merkez Efendi külliyesinde düzenlenen bir merasimde o da konuşmacı olarak katılmış, aynı gün Sultan III. Murad da Merkez Efendi'nin türbesini ziyarete gelmişti. Yusuf Efendi burada bir aşır okuduktan sonra okuduğu bu aşrın tefsirini yaptığında mecliste bulunan III. Murad bundan çok etkilendi. Yusuf Efendi'yi kendisine imâm-ı sultânî edinmek istedi. Ancak sultanın birinci imâmını azletmesi makul ve münasip görülmediğinden Yusuf Efendi 985/1577

20 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye,* 483-484.

21 Eyüp Tanrıverdi, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Bilginlerinden Halvetî-Sünbülî Şeyhi Merkezzâde Ahmed Efendi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 28/1 (2011): 44.

22 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 484; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik,* 359.

23 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 484; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik,* 359; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 409.

24 Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik,* 206-359; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 484; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 409.

25 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye,* 484; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 409; Hür Mahmut Yücer, "Sünbüliyye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 38: 137.

yılında Medîne'ye Şeyhu'l-Harem olarak gönderildi.[26] Medine'de dört yıl[27] görev yapan Yusuf Efendi burada bulunduğu zaman diliminde irşad vazifesini de yerine getirdi. 989/1581'de vefat ettiğinde Medîne'deki Kubbe-i Abbas Kapısı civarında Cennetü'l-Bakî'de defnedilmiştir.[28]

Ru'yet-i Nebî Hadisi Bağlamında Bir Risâle: Tenbîhu'l-Gabî fî Ru'yeti'n-Nebî

Yusuf Efendi'nin eserleri arasında *Menâsik-i Hac*, *Tadlîlü't-Te'vîl*, *Risâletü't-Tahkîkiyye li Tâlibi'l-îkân* ve *Tezkire-i Halvetiyye* adlı risaleler bulunmaktadır. Çalışmamızda değerlendireceğimiz eseri ise *Tenbîhu'l-Gabî fî Ru'yeti'n-Nebî* isimli risalesidir. Yusuf Efendi risaleyi telif sebebini Medine'de göreve tayin olmasından dolayı padişaha bir hediye sunma niyetiyle açıklar. Bu niyetteyken kendisi manevi bir işaretle Hz. Peygamber'i müşahedeyle alakalı bir risale telif etmeyi kararlaştırmıştır. Bunun üzerine Buhârî'nin zikrettiği ru'yete dair hadisleri araştırırken Seyyid Ahmed el-Hadramî isimli bir zatın kendisine görünerek Hz. Peygamber'i gördüğünü ve niyet ettiği risaleyi tamamlaması gerektiğini söylemiştir. Yusuf Efendi bunun üzerine Buharî, Müslim ve Ebu Dâvûd'da yer alan rivayetleri göz önünde bulundurarak "*Beni rüyada gören gerçekte beni görmüştür şeytan benim suretime giremez*" hadisini nakle ve akla, müşahede ve mücahede ehlinin kelamına uygun şekilde izah etmeyi ve manasındaki zorlukları aşarak faydalı olmayı amaçlamıştır.[29]

Bu bilgilerin akabinde risale, kuvvetli ve zayıf görüşleri değerlendirmekle beraber hadisin manasını içeren *mukaddime*, görmenin mahiyetini izah eden *birinci bâb*, Hz. Peygamber'i görmeye yönelik nakiller ile meşayıhın bu konudaki tecrübelerinden oluşan *ikinci bâb*, meleklerin görülmesine dair nakilleri barındıran *üçüncü bâb* ve Hz. Peygamber'i görmeye vesile olan amelleri bildiren *hâtime* bölümünden meydana gelmektedir.

Yusuf Efendi öncelikle hadisin manasına dair mevcut yorumları değerlendirmiştir. Hadisin manasına yönelik ilk yoruma göre Hz. Peygamber'i rüyada görmek demek aslında onu ahirette görecek olmak demektir. Ancak o, bu yorumu doğru bulmaz. Çünkü müslümanlar zaten onu ahirette göreceklerdir ve

26 Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 485; Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik,* 359.

27 Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik,* 359; Hulvî bu süreyi iki yıl olarak belirtmiştir, bk. Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 485.

28 Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik,* 359; Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye*, 359; Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, 3: 409; Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 200.

29 Yusuf b. Yakub el-Halvetî, *Tenbîhu'l-Gabî fî Ru'yeti'n-Nebî* (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2111), 2a-4b.

bu durum dünyada iken rüyada görmesine bağlı değildir.[30]

İkinci yoruma göre Hz. Peygamber'i rüyada görmek onun asr-ı saadette görüleceğine delalet eder. Yani asr-ı saadette bir kimse onu görmeden iman edip rüyasında görse o kimse ölmeden önce Peygamber'i bizzat görecektir. Yusuf Efendi'ye göre mananın o zamana ait şekilde verilmesini gerektirecek bir delil bulunmamaktadır ve bu mana isabetli değildir.[31]

Bu noktada Yusuf Efendi hadisin bir rivayetinde yer alan lafızdan dolayı ulemanın ihtilaf ettiğini belirtir. Buna göre rivayette "*Beni yakazada görecektir*" ifadesi geçmektedir. Ulema da yakazadan kastın berzah yani kabirdeki yakaza olduğunu söylemişlerdir. Zira kabirde sual melekleri Hz. Peygamber'i sorduklarında müminler onu tanıyacaklardır. Bu izahtan yola çıkarak Yusuf Efendi, şeytanın kabirde temessüle kadir olmadığı fikrine binaen rüyada görenlerin kabirde onu göreceklerine dair yoruma değinir. Bu yorum da ona göre isabetli değildir. Zira uyku, şehadet aleminde/dünyada oluyorsa yakaza da şehadet aleminde olmalıdır. Yani görmenin bir tarafı dünyada diğer tarafı berzahta olması makul değildir. Dolayısıyla bu yorum, Peygamber'in ahirette görüleceğine yönelik isabetsiz bulduğu ilk yoruma yakındır.[32]

Yusuf Efendi rivayette "*yakazada görecektir*" lafzını esas alarak hadisin manasının "beni rüyasında gören kalp gözüyle görecektir" şeklinde olduğunu söyleyen yorumu da doğru bulmaz. Çünkü bu lafızdan kalp gözüyle görme manasını çıkarmak zorlama olacaktır.[33] Son olarak zikrettiği yoruma göre Hz. Peygamber'i rüyada görmek onu zahirde görmek gibidir. Ancak Yusuf Efendi'ye göre bu mana da zorlamadır. Uykuda görmek ve yakazada görmek iki ayrı durumdur ve uykuda görmenin sonraki aşaması yakazada görmek şeklindedir. Bu sebeple rüyada görmek zahirde görülmüş gibidir manasına hamledilmesi doğru olmaz.[34] Bu noktada Yusuf Efendi, hadisin manasını kendi ifadeleriyle şöyle açıklamaktadır:

> Ma'lûm-i şerîf ola ki, hadîs-i şerîfin ma'nâ-yı latîfi ve fehvâ-yı münîfi demek olur: -Allah ve Resûlu daha iyi bilir- Bir kimesne beni vâkıasında görüp yani şol şekil ve sûret üzere ki, Hak Sübhânehû ve Teâlâ Hazretleri Hazret-i Resûlullah'ı (sallallâhu Teâlâ aleyhi ve sellem) ol sûret ve hey'et üzere halk etmiştir. Bi aynihî, bilâ-teğayyür ve lâ-tebeddül kâmilü'l-a'zâ görse, bu makûle kimesne isti'dâd ve kâbiliyyet sâhibi olup fıtratında selâmet üzere olmaya delâlet edip

30 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 5b.
31 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 6a.
32 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 6b-7a.
33 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 7a.
34 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 7b.

elbette ehl-i hâl olmaya lâyık olur. Uyanıklığı halinde dünyâda baş gözüyle dahi görse gerektir. Uyanıklığı halinde göreceği sahîh benim, şeytan benim sûretime temessül edip, gelip âşikâre görünmeye kâdir değildir..[35]

Yusuf Efendi, hadisin manasını bu şekilde izah ettikten sonra Hz. Peygamber'i rüyada görmenin bazı neticelerine değinmektedir. Buna göre onu rüyada görmek büyük bir saadettir ve onu dünyada baş gözüyle görmeye sebep olur. Ona göre bu da Hz. Peygamber'in mucizelerinden biridir. Ayrıca onu rüyada gören salih bir kimseyse dünyada baş gözüyle görmesine, kafirse de imanına vesile olur. Şayet gören fâsık bir kimseyse onun son nefesinin selametine işaret olup bu durum, şeytanın son nefesinde onun imanına kastetmesine engel olmasına vesiledir.[36]

Yusuf Efendi risalenin devamında şeytanın Hz. Peygamber'in suretine temessül edememesinin mahiyetini de izah eder. Nitekim şeytan dalâletin simgesi ve karanlığın kaynağı, Hz. Peygamber ise hidayetin simgesi ve alemin nurudur. Dolayısıyla zulmetin nur karşısında varlığı mümkün değildir. Ayrıca mazhar olmaları bakımından hidayet ve dalâletin de bir araya gelmesi mümkün olamaz.[37] Bu izah daha önce Konevî'nin de üzerinde durduğu hususla müşterek olmasıyla dikkat çekicidir. Burada da Yusuf Efendi'nin hadis çerçevesinde yapılan tasavvufî izahlardan haberdar olduğunu görmek mümkündür.

Mukaddimenin sonunda ise mazhariyyet bağlamındaki izahının tüm peygamberler için de geçerli olduğunu ve şeytanın hiçbir peygamberin kendi zamanları dahilinde suretine temessül edemeyeceğini belirtir. Ancak daha sonraki zamanda peygamberlerin şemâilinin tam olarak bilinmediği için şeytanın kendini diğer peygamberler gibi göstermesi mümkündür. Yani mazhariyyet açısından hiçbir zaman temessülü mümkün değilken, suretlerinin bilinmemesi sebebiyle herhangi bir surette rüyada görülüp temessül etmesi imkan dahilindedir. Bunun yanında şeytanın rüyada kendisini Rab olarak göstermesi de mümkündür. Zira Allah'ın hem Hâdî hem Mudil ismi vardır. Bu sebeple Mudil isminin mazharı olarak böyle bir aldatmacaya girmesi mümkündür fakat ilim ehli olanlar onun şeytan olduğun idrak ederler.[38]

Mukaddimedeki bu izahlardan sonra Yusuf Efendi'ye göre hadisin manası şudur; bir kimse rüyada Hz. Peygamber'i gördüyse onu zahirde baş gözüyle de görecektir, nitekim şeytan onun suretine girmeye kadir değildir. Yani o, İbnü'l-Arabî'nin de vurguladığı gibi rüyasında Hz. Peygamber'i gören kimsenin gerçekte bizzat onu gördüğü sonucuna varır. Hadisin manasının ahirette göreceğine,

35 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 7b-8a.
36 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 8a-9a.
37 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 9a-9b.
38 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 9b-10b.

kalp gözüyle göreceğine veya bahsettiği diğer yorumlara hamledilmesi manayı doğru yansıtmamaktadır. Bu manaların sebebi de görmenin keyfiyetinin müşkil olmasından dolayı meselenin anlaşılamamasıdır.[39]

Yusuf Efendi, hadisin manasını ifade ettikten sonra bunu destekleyen izahlarına devam etmektedir. Bu minvalde birinci bâbda Hz. Peygamber'i görmenin keyfiyetini, mahiyetini ve bu konudaki ihtilaf, açıklama ve örnekleri aktarmaktadır. Bu bölümde bazı alimlerin ölen bir kimsenin tekrar dünyaya gelmesi ve dolayısıyla burada görülmesine itiraz ettiklerini belirten Yusuf Efendi, itirazların mesnetsiz olduğunu ve kerametin gerçekliğini vurgulamaktadır. Nitekim sahih hadisler, açık deliller ve Kur'ân'da yer alan kıssalar meselenin hakikatine delalet eder. Öyle ki konuyu ayetlerde geçen kesilmiş bir ineğin parçası ile ölüye vurulup dirilmesi, Hz. İbrahim'in kuşları bölüp parçalarını dağ başlarına koyduktan sonra kuşların canlanması gibi kıssalar ile delillendirmektedir. O halde böylesi açık deliller varken meselenin inkarı peşin hüküm olmaktadır.[40]

Yusuf Efendi'ye göre meşayıh Hz. Peygamber'in dünyada baş gözüyle uyanık halde görüleceği hususunda ittifak etmişlerdir. Buna binaen Gazzâlî'nin sufiyye tarîkini izah ederken onların yakazada nebileri ve melekleri görüp işittiklerini söylediğini, yine bazı zâtların nebîleri ve melekleri gördüklerini, böylece bunların sahih ve vâki olduğunu beyan eder.[41]

Yusuf Efendi görme olgusunu izah ederken bu durumun bazı şartlara bağlı olduğunun da altını çizer. Buna göre iki kimse arasındaki yakınlık zat, sıfat, hal, kâl (fiil) ve mertebedeki birlikteliğinden kaynaklanmaktadır. Bu noktalarda yakınlık ne kadarsa birliktelik de o denli olur.[42] Onun bu izahatı Konevî'nin de üzerinde durduğu söz konusu beş olguyla alakası noktasında dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra o, Hz. Peygamber ile münasebetin ehemmiyetine bir başka açıdan da dikkat çekmektedir. Buna göre sünnete ittiba ve âdâba riayet ne ölçüde olursa münasebet de o ölçüde artmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber ile münasebet ona ittiba ile birebir bağlantılıdır.[43]

Ru'yetin aşamalarına da değinen Yusuf Efendi, bunun öncelikle rüyada olduğunu daha sonra yakazada gerçekleştiğini söyler. Bu ise ilk önce kalp gözüyle akabindeki terakkî neticesinde baş gözüyle olmaktadır. Ancak baş gözüyle görmek insanların birbirini görmesi gibi değildir. Zira bu görme bir vecd anıdır ve baş gözü kalp gözüne bir gözlük mesabesindedir. Böylece kalp ve

39 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 11b.
40 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 12a-13a.
41 Bk. Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 13b-14b.
42 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 14b-15a.
43 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 15a-15b.

kalıp bir olarak ru'yet gerçekleşir. Bu derecede olmayanlar içinse ru'yet mümkün değildir.[44] Yusuf Efendi bu noktada görmenin ruhen mi, misalen mi yoksa cismen mi olduğu sorusu üzerinde durur. Ona göre evlâ olan görüş ruhunun mütecessid hale gelip misal gerektirmeyecek şekilde zahirde görünmesidir. Zira meşâyıhın ru'yeti bu şekilde gerçekleşmektedir.[45]

Diğer taraftan Yusuf Efendi Hz. Peygamber'in rüyada görülmesini şemâilinde vasfedilen özelliklerine uygunluğuyla da değerlendirildiğini aktarmaktadır. Şayet şemâile uygunsa görülen Hz. Peygamber'dir. O, şemâile uygunluk şartını kabul etmekle beraber sadece şeklen bir değerlendirme yapmaz. Çünkü o, Hz. Peygamber'in hakikaten diri ve halen tasarruf sahibi olduğunu da dile getirir. Hatta bununla ilgili İbnü'l-Arabî'den de örneklere yer verirken Gazzâlî'nin görmenin misal alemi ile alakalı olduğuna dair izahını aktarmakta ancak tahkik ehlinin mütecessid olarak sureten gözüktüğü konusunda ittifak ettiklerini beyan etmektedir. Neticede o, Hz. Peygamber'in ceseden de görüldüğü fikrine kâildir.[46]

Bu düşüncelerle ikinci bâbı sonlandıran Yusuf Efendi, üçüncü bâbda ru'yete dair nakiller sunmaktadır. Buna göre meşayıhtan pek çok zâtın ve Hulefâ-yı Râşidîn'in Hz. Peygamber'i rüyada, yakazada veya cismen bizzat gördüklerine yönelik anlatımlara yer vermektedir. Bu anlatımlara bakıldığında gören ve görülen arasında bir ihtiyaca cevap verme, bilgi elde etme ya da bilgileri onaylama gibi açık bir iletişim durumu olduğu görülmektedir. Bâbın sonunda yine daha önce bahsettiği ru'yet aşamalarına yer vermekte ve kişinin gayret edip önce rüyada sonra yakazada ve terakkîsi neticesinde de zahirde görme mutluluğuna erişmesi gerektiğini dile getirir.[47]

Bakıldığında tasavvufî yorumlarda rastladığımız ru'yete dair anlatılar burada da kendine yer bulmuş ve ortaya çıkan fonksiyonları pek çok nakille tekrar dile getirilmiştir. Öyle görülüyor ki Yusuf Efendi'de tasavvufî düşünce içerisinde yer alan genel kanaatin yansımaları bulunmaktadır. O halde onun da bu konudaki tasavvufî düşüncelere eklemlendiğini söyleyebiliriz. Hatta onun düşüncelerini az sayıdaki eseri arasında müstakil bir risalede ele alması literatür değerlendirmesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

Yusuf Efendi, üçüncü bâbda melekleri görmenin imkanını hadisler ve muhtelif nakillerle değerlendirirken, bunu şehâdet alemi açısından gayb kabul edilen meleklerin görülmesinin Hz. Peygamber'in görülmesine delil teşkil etmesi açısından yaptığı söylenebilir. Nitekim bu bâbda Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),

44 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 16a.
45 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 16b.
46 Ayrıntılar için bk. Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 17a-20b.
47 Ayrıntılar için bk. Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 21a-29a.

Tirmizî (ö. 279/892), Beyhakî (ö. 458/1066), Nevevî (ö. 676/1277), gibi muhaddis ve alimlerden referanslar ile konuyu delillendirmesi meseleyi sağlam bir zemine oturtma veya zaten öyle olduğunu ispat etmeye yönelik bir çaba şeklinde okunabilir. Bu bölümün sonundaki ifadeleri maksadını da bir anlamda ortaya koymaktadır;

> Muhassal-i kelâm sahâbe-i güzîn de melâikeyi görmüş ve kelâmlarını istima‘ etmiş kimesnelere hadd ü hasr yoktur. Cümlesi baş gözüyle görmüşlerdir. Belki bizim zamânımızda dahi melâikeyi insan sûretinde görmüşlerdir. Eğer gazâlarda esîr olan kâfirler bizi bağlayan siz değilsiz gayrı şekl-i âdemlerdir deyû taaccüb ettikleri meşhûr ve müteâriftir. ...Muktezâ-yı hikmet-i İlâhî gör ki kâfire dahi görünmek olur. Enbiyâ aleyhimü’s-selâm’ın dahi görünmeleri melâike kabîlinden olup asla ve kat‘â inkâr câiz değildir. Bu ki inkâr hatâ-i mahz ve cehl-i sırf ve sebeb-i hırmândır. Gayet hazer olunmak gerektir.[48]

Yusuf Efendi, risâlesinin hâtime bölümünde Hz. Peygamber’i görmeye vesile olan amellerden ve görmenin fayda ve neticelerinden bahseder. Buna göre Hz. Peygamber’i görmek isteyen kimse, öncelikle ona çok salavât getirmelidir. Aynı zamanda kalbiyle şemâilini tefekkür ve onun güzel ahlakını tedebbür ederek sünnetine uygun yaşamalıdır. Ona göre, Hz. Peygamber’in manevî sureti şeriattır ve şeriat kuvvetli oldukça sureti de müstakim olmaktadır. Bunların yanında uyku âdâbını bilerek abdestli yatmak ve hatta mümkünse guslederek uyumak ru’yete vesile olabilecek bir başka ameldir. Tüm bunlarla birlikte nafile namaz, zikir ve dualardan bahseden Yusuf Efendi, naklettiği bilgilerle bunların ru’yete vesile olacağını örneklendirmektedir.[49]

Yusuf Efendi Hz. Peygamber’i görmeye vesile olan amelleri anlattıktan sonra onu görmenin faydalarını maddeler halinde sıralamaktadır. Buna göre Hz. Peygamber’i bahsettiği hallerde gören kimse;

- Hakk’ın rahmetine vasıl olup O’nu görmüş gibi olur.
- Ebedi bir kazanç ve sonsuz bir izzet sahibi olur.
- Muhabbeti artar, ona ittiba eder ve dünyadan uzaklaşır.
- Cismen ve manen insanların görmek istediği bir kimse halini alır.
- Sabır, tevekkül ve kanaat sahibi olarak dünyanın varlığı ve yokluğu eşit olur.
- Ölümünden sonra hayırla yad edilir.

48 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu’l-Gabî*, 34b-35a.

49 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu’l-Gabî*, 35a-39a.

- İbadetinde lezzet bularak her amelin sırrına vakıf olur.
- Hakk'a teslimiyeti artar.
- Amellerinin ecri artar ve az zamanda ömrü çok kimse gibi amellerinin karşılığını alır.
- Son olarak, Allah dostlarının ve meleklerin sevdiği, kıyamette de Hz. Peygamber'e yakın şefaatçi kimselerden olur.[50]

Değerlendirme

Konunun genel hatlarıyla görünümü açık olmakla birlikte tasavvufî yorumlar kendi zaman dilimi ve düşünce yapıları dahilinde makul ölçüdedir. Girişte de belirttiğimiz gibi tasavvuf, referans kaynaklarını kullanırken hadis, kelam ya da fıkıh alanına ait görüşleri reddetmek ya da karşıt bir görüş ortaya koymak adına kullanmamaktadır. Aksine tasavvuf genel ilmî muhtevaya sahip bilgi, düşünce ve nakilleri kendine özgü düşünce tarzıyla başka bir şekilde de anlamlandırmaktadır. Yani külli kaideler ve genel-geçer İslamî prensipler tasavvuf açısından daima geçerlidir. Farklı olan taraf, tasavvufun hakikat arayışı ve ideal bir inanç söyleminin getirdiği neticelerdir. Bu sebeple pek çok konuda özgün bir tavrın ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu konu bağlamında bakıldığında da tasavvufî yorumlar İslam ve inanç noktasında hedef ve ideale ulaşma çabasının birer ürünü olmaktadır. Hem müstakil hem de genel değerlendirmelere tabi tutulabilecek her yorum tasavvufun içindeki pek çok bağlamda muhtelif sonuçlar verecektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in görülmesine dair yorumların neticesinde bunun bir hakikat olduğu, keşf ve ilham benzeri bir bilgi kaynağı ve daha sonra varlık düşüncesine entegre edilebilen daha geniş bir konu halini aldığı görülmektedir. Sufîlerin yorumlarına bakıldığında Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi isimlerle ilk dönem itibariyle bu düşünce dile getirilmekte, ilerleyen dönemde İbnü'l-Arabî ve Konevî gibi isimlerle de özel bir konumda değerlendirilmektedir. Çalışmamızda yer alan Yusuf b. Yakub el-Halvetî'nin bu noktadaki katkısı ise ilgili konuda var olan düşüncelerin bir bakıma temsilcisi olması ve bunu risalesinde müstakil olarak ele alarak literatüre katkı sunmasıdır. Böylece konu, ilmi açıdan mahiyeti, kaynakları, delilleri ve çıkarımlarıyla geniş tasavvuf literatürü arasında yerini almaktadır.

50 Yusuf b. Yakub, *Tenbîhu'l-Gabî*, 39a-40a.

KAYNAKÇA

Akçay, Hüsamettin, *Rüyada Hazreti Peygamber'in Görülmesi İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*, yülsek lisans tezi, Dicle Üniversitesi, 2015.

Atâî, Nev'izâde, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmileti'ş-Şakâik*, nşr. Abdülkâdir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.

Ayhan, Mehmet. "Özel Bir Rivayet Yöntemi Olarak *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de Rüya İle Hadis Rivayeti", *Marife Dergisi,* 2 (2011): 49-76.

Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Dâru Sahnûn, 1992.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri,* nşr. A. Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul: Meral Yayınevi, 1972.

Çelebi, İlyas. "Rüya", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 35: 307.

Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, İstanbul: Dâru Sahnûn, 1992.

Eren, Mehmet, "Sadreddin Konevî'nin Tasavvufî Hadis Şerhçiliği Hazreti Peygamber'in Rüyada Görülmesi Hadisi Çerçevesinde", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, koord. Hasan Yaşar, Konya: MEBKAM Yayınları, 2010.

Hucvîrî, Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb*, Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2007.

Hulvî, Cemaleddin Mahmud, *Lemezât-ı Hulviyye*, nşr. Mehmet Serhan Tayşî, İstanbul: İFAV, 1993.

Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ,* nşr. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, İstanbul: Kitabevi, 2006.

Kelâbâzî, Muhammed b. İbrahim, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1994.

Köse, Fatih, *İstanbul Halvetî Tekkeleri*. İstanbul: İFAV, 2012.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Risâletü'l-Kuşeyriyye*, Kâhire: Dâru Cevâmi'l-Kelim, 2008.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, İstanbul: Dâru Sahnûn, 1992.

Özkan, Halit, "Bir Muhaddis-Sûfînin Rüyaları: İbn Ebî Cemre ve el-Merâi'l-Hisân'ı". *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41 (2011): 33-58.

Sadreddin Konevî, *Şerhu'l-Erbaîne Hadîsen*, thk. Hasan Kamil Yılmaz, Kum: İntişârât-ı Bîdâr, 1992.

Tanrıverdi, Eyüp, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Bilginlerinden Halvetî-Sünbülî Şeyhi Merkezzâde Ahmed Efendi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, 28 (2011): 44.

Yılmaz, Hayati, "Peygamberimiz'i Rüyada Görme: Mahiyeti ve Bilgi Değeri", *Usul Dergisi*, 32 (2019): 9-39.

Yusuf b. Yakub el-Halvetî, *Tenbîhu'l-Gabî fî Ru'yeti'n-Nebî,* İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 2111, 1b-41b.

Yusuf b. Yakub el-Halvetî, *Tezkire-i Halvetiyye*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasib Efendi, 1371.

Yücer, Hür Mahmut. "Sünbüliyye". *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, 38: 137.

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sira Studies
Cilt/Volume: VII | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year 2021
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Makale / Article

Makale Gönderim Tarihi: 23.05.2021
Makale Kabul Tarihi: 30.06.2021

ادعاء اعتراف أهل السنة بولادة الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية دراسة حديثية نقدية

Yusuf Oktan**

الملخص

أدت الأحداث السياسية والمذهبية التي ظهرت بعد وفاة محمد ﷺ إلى تكون الحركات الطائفية وعلى ذلك تشكلت فرق الشيعة في مثل هذه البيئة السياسية الإشكالية، وبعد ذلك تحولت إلى مذهب عقدي في الفترة التالية. واعتقدت الشيعة الإمامية أن الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن هو المهدي، وأسست الشيعة أسسها العقدية على ذلك، وزعم الشيعة أن ولادته مسلمة من قبل أهل السنة أيضا. وعلى ذلك يهدف هذا البحث إلى دراسة الأخبار والروايات المتعلقة بولادة الإمام الثاني عشر، والتي وردت عند بعض علماء أهل السنة، وبهذه الروايات استدلت الشيعة الإمامية على اعتراف أهل السنة بولادة إمامهم الثاني عشر؛ بغرض الاستدلال على صحة عقيدتهم الإمامية. وتكمن أهمية البحث في إزالته هذا الادعاء، وتوضيح أسباب ورود هذه الأخبار والروايات في كتب أهل السنة والجماعة، وبذلك اتبع البحث المنهج الاستقرائي إضافة إلى منهج تحليل النصوص الواردة عن الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الحديث، أهل السنة، الشيعة الإمامية، المهدي، الغيبة.

---

* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Narrations on the Existence and Occultation of the Twelfth Imam in the Imamiyyah Shi'ah: A Comperative Analyse of the Imamiyyah and Ahl al-Sunnah", supervised by Prof. Dr. Mohamed Abul Lais Al-Khair Ābādī (Ph.D. Dissertation, International Islamic University Malaysia, Malaysia/Kuala Lumpur, 2019).

** *Dr. Öğr. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, oktanyusuf@gmail.com orcid.org/0000-0002-9196-8919.*

İmâmiyye Şia'sının Ehl-i Sünnet'in On İkinci İmamın Doğumunu Kabul Ettiği İddiası: Konuyla İlgili Hadislerin Tahlil ve Tenkidi

Özet

Hz. Peygamber'in vefatından sonra yaşanan siyasî olaylar ve fikrî ayrılıklar muhtelif fırkaların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Şiî fırkalar da böyle problemli bir siyasî çevrede ortaya çıkmış ve ardından takip eden süreçte kelâmî bir mezhebe evrilmiştir. İmâmiyye Şia'sı on ikinci imam Muhammed b. Hasan'ın mehdî olduğuna inanmış ve akidelerini bunun üzerine bina etmiştir. Ayrıca Sünnîlerin on ikinci imamın doğumunu kabul ettiklerini de iddia etmişlerdir. Bu nedenle, hâlihazırdaki çalışma on ikinci imamın doğumu ile ilgili bazı Sünnî âlimler tarafından rivayet edilen haber ve rivayetleri incelemeyi hedeflemektedir. İmâmiyye Şia'sı bu rivayetlerden, kendi akîdelerinin geçerliliğini desteklemek amacıyla, Sünnîlerin de on ikinci imamın doğumunu kabul ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Makale, söz konusu rivayetlerin Ehl-i sünnet'in kitaplarında yer almasının nedenlerini ortaya koymayı ve mezkûr konudaki iddianın izalesini hedeflemektedir. Bu amaçla çalışma, araştırma prensiplerine dayanarak konu ile ilgili rivayetlerin tahlilini yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ehl-i sünnet, İmâmiyye Şia'sı, Mehdî, Gayb.

The Imami Shiites' Claim of the Ahl al-Sunnas' Recognition of the Birth of the Twelfth Imam: a Critical Hadīth Study

Abstract

The political and sectarian events that emerged after the death of Prophet Mohammad (Pbup) led to the formation of sectarian movements. Accordingly, Shiite sects were formed in such a problematic political environment, and then turned into a creedal doctrine in the following period. The Imami Shiites believed that the twelfth Imam, Mohammad İbn al-Hassan, is the al-Mahdi, and the Shiites based their doctrinal foundations on it. Also They claimed that his birth was accepted by the Sunnis as well. Accordingly, the research aims to study the report (al-akhbâr) and narrations reported by some Sunni scholars related to the birth of the twelfth imam, which the Imami Shiites inferred on the Sunnis' recognition of the birth of their twelfth imam for the purpose of inferring the validity of their Imamate creed. The importance of the research lies in its removal of this claim, and the clarification of the reasons for the occurrence of these reports and narrations in the books of Ahl al-Sunnah. Thus, the research followed the two inductive approaches and analyzed the texts supplied on the subject.

Keywords: Hadîth, Ahl al-Sunnah, Imāmî Shiites, al-Mahdī, Occultation.

مقدمة

ما كاد يتوفى رسول الله ﷺ، إلا وتوسعت الدولة الإسلامية يوماً بعد يوم بالفتوحات التي توالت على أصحابه من بعده، كما ودبَّ الخلاف في أمته، إضافةً إلى الاحتكاك بدول وحضارات مختلفة ذات أديان ومذاهب متفرقة، فبدأت رياح الانفصال بين الأمة بسبب التأثيرات الداخلية والخارجية الحاصلة على الخلافة الإسلامية، والتي أنتجت أفهاماً جديدة آراءً واستنباطات واجتهادات، وهكذا تفرقت الأمة، وأخذت الشيعة الإمامية –التي كوَّنت عقيدة الإمامية– أفكارها الأساسية التي بنت عليها فهمها للإسلام من هذه البيئة المختلطة.

وبناء عليه؛ وضعت عقيدة الشيعة الإمامية في تلك الفترة بعض النظريات التي بنت عليها أسسها، ومن أهمها نظرية عصمة الأئمة، حيث اعتقدوا على إثرها استمرار العصمة إلى ما بعد رسول الله ﷺ عبر إمام معصوم ألهمه الله رشده في الأمور الدينية والدنيوية، وكلفه بإقامة السلطة التشريعية والسلطة القضائية، ورغم اتفاقهم على تقرير عقيدتهم هذه وإيمانهم بها، أنهم لم يتفقوا على إمام واحد، بل تفرقت الشيعة فرقاً بعد موت كل إمام حتى وصل الأمر إلى ادعاء إمامة الإمام الثاني عشر، وقد اعتقدوا دخول إمامهم الثاني عشر الغيبةَ، ومن هنا تكونت عقيدة المهدوية عند الإمامية التي استغلها بعض علمائهم وسيلة في ترسيخ نظرية ولاية الفقيه التي ينوب العالم فيها عن الإمام الثاني عشر.

واستقرت الشيعة الإمامية على أن المهدي المنتظر هو الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري المغيب[1]، إنهم استغلوا روايات أهل السنة لتأييد عقيدتهم إيجاد مصطفين منها ما يوافق عقائدهم بصرف النظر عن قيمته العلمية والمراد منه، ملفقين بذلك ما يناسبهم

---

[1] النعماني، محمد بن إبراهيم، *الغيبة* (طهران: نشر الصدوق، ١٣٩٧هـ)، ٩٣؛ الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه، *كمال الدين وتمام النعمة* (طهران: الإسلامية، ١٣٩٥هـ)، ١: ٢٥٣؛ الطوسي، محمد بن الحسن ، *الغيبة* (قم: دار المعارف الإسلامية، ١٤١١هـ)، ١٤٧؛ الأيمان، مهدي الفقيه ، *الإمام المهدي عند أهل السنة* (بيروت: دار التعارف، ١٤٠٢هـ)، ٩.

من دون مراعاة لمنهج العلمي السليم؛ وادعوا اعتراف أهل السنة بولادته[٢]، وكأن هذا يكفي لعدّه مهدياً.

من هنا تسعى الدراسة إلى تحليل الأخبار الواردة في كتب أهل السنة والمتعلقة بالإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية وولادته، والتي أدت إلى زعم الشيعة الإمامية قولها باعتراف بعض علماء أهل السنة بولادة الإمام الثاني عشر وقبلوها، وكذلك تروم الدراسة إلى الوقوف على صحة احتجاج الشيعة الإمامية بأقوال بعض علماء أهل السنة والجماعة على معتقداتهم، راجياً أن تفيَّ دراستي استيعاب الموضوع من النواحي العلمية في ضوء الروايات والنصوص الحديثية والأخبار والأقوال التي ورد ذكرها عند بعض علماء السنة في كتبهم.

١. تعريف مصطلح "الشيعة الإمامية الاثني عشرية"

لا نجد عبارة "الشيعة الإمامية الاثني عشرية" في مصاد الشيعة الإمامية ومصادر أهل السنة أنها متشكلة في آنٍ معاً، بل تصدّرت فرقتان أعدّتا تشكلها، إذ إن عبارة "الشيعة" و"الشيعة الإمامية" و"الشيعة الإمامية الإثني عشرية" تدرجت حسب تطور العقيدة، كما يأتي:

١. ١. الشيعة

جرى لفظ "الشيعة" على لسان أبان بن تغلب (ت١٤١هـ) من تلاميذ جعفر الصادق (ت١٤٨هـ)، فقد اعتبر أبان بن تغلب أن الشيعة هم الذين يأخذون بقول علي ﷺ عند اختلاف الناس عن رسول الله ﷺ، ويأخذون بقول جعفر الصادق عند الاختلاف عن علي[٣].

وهكذا أجمل أبان بن تغلب القول، فلم يشر إلى عقيدة الإمامة وعدد الأئمة، والعبارة لا تتجاوز معناها اللغوي، ولا عجب أن أخذ الناس بقول جعفر الصادق أيضاً؛ لأنه

---

[٢] الجزائري، علي اليزدي، *كتاب إلزام الناصب* (بيروت: النعمان، ١٣٩٠هـ)، ١: ٣٢١؛ العميدي، ثامر هاشم، *المهدي المنتظر في الفكر الإسلامي* (قم: مركز الرسالة، ١٤٢٥هـ)، ١٣٣؛ السادة مجتبى، *النور الثاقب* (بيروت: دار الرسول الاكرم، ١٤٢٨هـ)، ١٢٦.

[٣] النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس، *رجال النجاشي* (قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤٠٦هـ)، ١٢.

كان فقيهاً مشهوراً، وأرجع سعد بن عبد الله القمي[٤] (ت٢٩٩هـ) والحسن بن موسى النوبختي[٥] (ت٣٠٠هـ) العبارةَ إلى وقت رسول الله ﷺ قائلين بوجود "شيعة علي" في زمان النبي ﷺ، وبعد وفاة النبي ﷺ أصبحوا معروفين بانقطاعهم إليه والقول بإمامته، وعرّفها ابن النديم (ت٣٨٤هـ) صاحب كتاب "الفهرست" بمن اتبع علياً لما خالفه طلحة والزبير ﷺ وقاتلاه[٦]، وعرّفها المفيد (ت٤١٣هـ) بأتباع علي ﷺ على سبيل الولاء والاعتقاد لإمامته بعد رسول الله ﷺ مباشرة من دون غيره من الصحابة[٧]، وقال محمد بن جمال الدين العاملي المعروف بالشهيد الأول (ت٧٨٦هـ): إن الشيعة[٨] "من بايع علياً وقدّمه"[٩]، وقسمها جعفر السبحاني من المعاصرين في تعريفه للشيعة ثلاثة أقسام، وعرّفها في المقام الثاني بأنها: "من يفضّل عليّاً على عثمان أو على الخلفاء عامّة مع اعتقاده بأنّه رابع الخلفاء"[١٠]، هذا التعريف موافق لأول استخدام لعبارة الشيعة وهو تقديم علي ﷺ في الخلافة أو تأييده.

واللافت للنظر في تعريفاتهم للشيعة أن العبارة لم تستخدم عقَدياً استخداماً صريحاً حتى القرن الرابع الهجري، بل كان المقصود بها معناها اللغوي لا غير، ويمكن أن تفهم إمامة علي ﷺ بعد رسول الله ﷺ في تعريف القمي والنوبختي للشيعة اصطلاحاً كما يمكن أن يفهم تعريفه أحقية علي بالخلافة بدلاً من أبي بكر، وأشار ابن النديم إشارة لغوية إلى أن الشيعة من أيّد علياً في الحرب، وبتعريف المفيد صارت العبارة تشير إلى المعنى الاعتقادي بإمامة علي مباشرة بعد رسول الله ﷺ، من دون إشارة إلى عدد الأئمة والإمام الاثني عشر، وقول الشهيد

---

[٤] القمي، أبو القاسم سعد بن عبد الله أبي خلف الأشعري، *كتاب المقالات والفرق* (طهران: مطبعة حيدرية، ١٣٦٠هـ)، ١٥.

[٥] النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى، *فرق الشيعة* (بيروت: منشورات الرضا، ١٤٣٣هـ)، ٥١.

[٦] ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق، *الفهرست* (بيروت: دار المعرفة، ١٤١٧هـ)، ٢٤٩.

[٧] المفيد، محمد بن النعمان، *أوائل المقالات* (قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ)، ٣٥.

[٨] ويفسر ذلك زين الدين العاملي (ت٩٦٥هـ) بأن تقديم علي على غيره في الإمامة يجعل المرء شيعياً وإن لم يوافق على إمامة باقي الأئمة الذين يعتقد الشيعة إمامتهم بعد علي ﷺ. انظر: العاملي، الشهيد الثاني زين الدين الجبعي، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية* (بيروت: منشورات الأعلمي، د.س.)، ٣: ١٨٢.

[٩] العاملي، أبو عبد الله محمد بن جمال الدين المكي، *اللمعة الدمشقية* (قم: منشورات دار الفكر، ١٤١١هـ)، ٨٩.

[١٠] السبحاني، جعفر، *بحوث في الملل والنحل* (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، د.س.)، ٦: ٧، ٨.

الأول بمبايعة علي ﷺ وتقديمه يوافق تعريف أبي الحسن الأشعري[١١] (ت٣٢٤هـ) من أهل السنة في القسم الأول من تقسيمه الشيعة إلى ثلاثة أقسام، ولهذا حينما شرح زين الدين العاملي (ت٩٦٥هـ) قول الشهيد الأول للشيعة؛ عدّ الشيعة من اتبع علياً في الإمامة وإن لم يوافق على إمامة سائر الأئمة بعد علي[١٢]، فيدخل على هذه الشاكلة فيهم كثير من الفرق من الغلاة[١٣] والروافض[١٤] والزيدية[١٥] والإسماعيلية[١٦]، الذين لا يعترفون بإمامة غير علي، فإمامة علي عندهم هي الفيصل في النسبة إلى التشيع.

١. ٢. من الشيعة إلى الشيعة الإمامية

تشكلت عقيدة "الإمامة" بعد وفاة علي ﷺ بين الشيعة ومنها الكيسانية[١٧] التي ادعت أن علياً ﷺ نص على إمامة ابنه محمد بن الحنفية (ت٨١هـ)[١٨]، والمغيرية من أصحاب المغيرة بن سعيد، والتي ساقت النص عن النبي ﷺ على إمامة علي ﷺ حتى انتهت بها إلى علي بن الحسين[١٩]، والناوسية التي ساقت الإمامة عن علي ﷺ وأولاده إلى جعفر بن محمد (ت١٤٨هـ) وهو حي لم يمت ولا يموت حتى يظهر أمره، وهو القائم المهدي[٢٠]، والمباركية،

---

[١١] الأشعري، علي بن إسماعيل، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين* (فيسبادن: دار فرانز شتايز، ١٤٠٠هـ)، ٥.

[١٢] العاملي، *الروضة البهية*، ٣،: ١٨٢.

[١٣] سبب تسميتهم بالغالية؛ لأنهم غلوا في علي ﷺ وقالوا فيه قولاً عظيماً. انظر: الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ٥.

[١٤] قيل لهم الروافض بسبب رفضهم إمامة أبي بكر وعمر. انظر: الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ١٦.

[١٥] بسبب تمسكهم بقول زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب انظر: الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ٦٥.

[١٦] سميت الإسماعيلية بسبب قولهم: إن الإمام بعد جعفر الصادق (ت. ١٤٨/٧٦٥) هو ابنه اسماعيل بن جعفر (ت. ١٣٨ت/٧٥٥-٥٦). انظر: القمي، *كتاب المقالات*، ٨٠؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١١٤؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١: ١٩٠.

[١٧] افترقت هذه الفرقة إلى إحدى عشرة فرقة في داخلها. انظر: الأشعري، *مقالات الإسلاميين* ، ١: ١٨.

[١٨] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ١٨؛ القمي، *كتاب المقالات*، ٢١؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ٥٨؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١: ١٤٦.

[١٩] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ٢٣؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٠٤؛ الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١: ١٧٢.

[٢٠] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ٢٥،

والسميطية، والفطحية، والزرارية، والتيمية، والممطورة[٢١]...، وهم تقريباً أربع وعشرون فرقة[٢٢] وهم مجمعون على أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب ﷺ باسمه، وأنه أظهر ذلك وأعلنه، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين[٢٣]، وبناء على ذلك بيّن المفيد نسبة الإمامية بأنهم: "القائلون بوجوب الإمامة، والعصمة، ووجوب النص، وإنما حصل لهم هذا الاسم في الأصل لجمعهم في المقالة هذه الأصول فكل من جمعها فهو إمامي"[٢٤]، وهكذا تميزت "الشيعة الإمامية" باعتقاد بإمامة علي ﷺ واعتقاد أن الأئمة من نسله، فسميت كل فرقة باسم مختلف حسب اعتقادهم بإمامة الشخص الذين يعتقدونه من نسل علي ﷺ، واتفقت كلها على إمامة علي ﷺ نصاً وتعييناً، واختلفت في الإمام بعده.

١. ٣. من الشيعة الإمامية إلى الشيعة الإمامية الإثني عشرية

بعد وفاة أبي عبد الله جعفر بن محمد (ت١٤٨هـ) -وهو الإمام السادس عندهم- تفرقت شيعته إلى ستة فرق[٢٥]، وكان له ستة أولاد، وهم: محمد وإسحق وعبد الله وموسى وإسماعيل وعلي[٢٦]، وزعم بعض الإماميين أن جعفر بن محمد حي لم يمت ولا يموت وهو المهدي، فسميت هذه الفرقة "الناوسية"[٢٧]، وبعضهم ساقوا الإمامة من جعفر الصادق إلى ابنه إسماعيل وسمُّوا "الإسماعيلية"[٢٨]، وبعضهم قالوا بإمامة محمد بن إسماعيل بن جعفر وسمُّوا المباركية، على اسم رئيس لهم كان يسمى "المبارك" مولى إسماعيل بن جعفر[٢٩]، وذهب بعضهم إلى إمامة

---

[٢١] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ٢٧

[٢٢] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ١٧، وقال بعضهم إن الشيعة لم تتفق على تعيين الأئمة بعد الحسن والحسين وعلي بن الحسين رضي الله عنهم على رأي واحد، وافترقت بعدهم أكثر من سبعين فرقة. انظر: الشهرستاني، *مقالات الإسلاميين*، ١٦١.

[٢٣] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ١٦.

[٢٤] المفيد، محمد بن محمد، *الفصول المختارة* (قم: مؤتمر الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ)، ٢٩٦.

[٢٥] القمي، *المقالات*، ٧٩؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١١٣.

[٢٦] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١: ١٦١.

[٢٧] القمي، *المقالات*، ٧٩؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١١٣.

[٢٨] القمي، *المقالات*، ٨٠؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١١٤.

[٢٩] القمي، *المقالات*، ٨٠؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١١٦.

محمد بن جعفر وبعده ابنه وسمُّوا "السمطية"[٣٠]، والفرقة الخامسة بعد جعفر ادعوا إمامة عبد الله بن جعفر وسمُّوا "الفطحية"[٣١] والفرقة السادسة ذهبت إلى إمامة موسى بن جعفر(ت١٨٣هـ) — وكان الإمام السابع عندهم- وبعد موته زعم بعضهم عدم موته، والآخرون قالوا بموته ورجوعه، وبعضهم قال باختفائه، وبعضهم بموته ورفعه إلى الله عز وجل، وعلى ذلك افترقت شيعته بعد موته إلى خمس فرق[٣٢]، والفرقة الخامسة ذهبت إلى إمامة ابنه علي بن موسى (ت٢٠٢هـ) وسميت هذه الفرقة "القطعية"؛ لأنهم قطعوا بوفاة موسى بن جعفر وإمامة ابنه علي بن موسى ولم يشكوا في إمامته[٣٣]، وبعد وفاة علي بن موسى أصبحت شيعته فرقاً، منهم من قال بإمامة ابنه محمد بن علي (ت٢٢٠هـ)[٣٤] -وكان الإمام التاسع-، وبعد وفاته ادعوا إمامة ابنه علي بن محمد الهادي (ت٢٥٤هـ)[٣٥] - وكان الإمام العاشر-، وبعد وفاته ذهب بعضهم إلى إمامة ابنه محمد وقد كان مات في حياة أبيه، والآخرون ادعوا[٣٦] إمامة ابنه الحسن العسكري (ت٢٦٠هـ)- وهو الإمام الحادي عشر عندهم-، وبعد وفاته افترق من تبعه إلى أربع عشرة فرقة[٣٧]، وذهب بعضهم إلى غيبة الحسن العسكري، وبعضهم إلى حياة الحسن بعد موته وهو القائم المهدي، وبعضهم ساقوا الإمامة إلى أخيه جعفر، ورأى بعضهم انقطاع الإمامة من بعده...[٣٨]، ورفضت فرقة من هذه الفرق تلك المقالات كلها، وذهبت إلى أن لله في الأرض حجة من ولد الحسن بن علي قد خفيت ولادته، وهو وصي

---

[٣٠] القمي، *المقالات*، ٨٦؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٢١.

[٣١] القمي، *المقالات*، ٨٧؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٢٦.

[٣٢] القمي، *المقالات*، ٨٨؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٢٨.

[٣٣] القمي، *المقالات*، ٨٩؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٢٩.

[٣٤] القمي، *المقالات*، ٩٣؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٣٦.

[٣٥] القمي، المقالات، ٩٩؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٤٥.

[٣٦] القمي، *المقالات*، ١٠١؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٤٩.

[٣٧] القمي، *المقالات*، ١٠٢؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٥١. وذهب القمي في افتراق الفرق بعد الحسن العسكري إلى خمسة عشر فرقة. وقال النوبختي "أربع عشرة فرقة"، ولكنه عدّ "ثلاث عشرة فرقة" في كتابه "فرق الشيعة" والحسين بن علي المسعودي ذهب في افتراق الشيعة إلى عشرين فرقة بعد الحسن بن علي. انظر: المسعودي، *مروج الذهب*، ٤: ١٦٠؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ٥٠:٣٣٦.

[٣٨] القمي، *المقالات*، ١٠٦-١١٥؛ النوبختي، *فرق الشيعة*، ١٥١-١٦٦.

لأبيه، مستسلمين بأن للحسن العسكري خلفاً قائماً من صلبه، وأن خلفه هو الإمام من بعده حتى يظهر ويعلن أمره، فهو خائف مستور بستر الله تعالى، وعرّف القمي والنوبختي –من الشيعة– هذه الفرقة بالإمامية[٣٩]، كما عرفّهم الأشعري والمسعودي –وهو شيعي– بالقطعية[٤٠]، وأشار الأشعري إلى أنهم جمهور الشيعة.

ولعل[٤١] أول من حصر العدد باثني عشر وذكره هو المسعودي (ت٣٤٥هـ)، حيث قال: "والقطعية بالإمامة الإثنا عشرية منهم الذين أصلهم في حصر العدد"[٤٢] واستدل بحديث من كتاب سليم بن قيس (ت٧٦هـ) والذي قال فيه رسول الله ﷺ لعلي ﷺ: «أنت واثنا عشر من ولدك أئمة الحق»[٤٣]، ولعل أول من عرّفهم بالإثني عشرية عند أهل السنة هو عبد القاهر البغدادي (ت٤٢٩هـ) حيث قال: "ويقال لهم الإثنا عشرية أيضاً لدعواهم أن الإمام المنتظر هو الثاني عشر من نسبه (أي من نسب علي بن موسى الرضا) إلى علي بن أبي طالب"[٤٤] وعدّ الشهرستاني الاثني عشرية في فرق الإمامية أيضاً[٤٥].

وأصبحت عبارة "الإثني عشرية" شاملةً "الإمامية" عند المتأخرين، إذ إن ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) قال: "أمّا الاثنا عشريّة فربّما خصّوا باسم الإماميّة عند المتأخرين"[٤٦]، واستخدمت عبارتا "الإثني عشرية" و"الإمامية"، للمفهوم نفسه[٤٧].

---

[٣٩] القمي، *المقالات*، ١٠٢؛ النوبختي، *فرق الشعية*، ١٦٦.

[٤٠] الأشعري، *مقالات الإسلاميين*، ١: ١٦؛ والمسعودي، *مروج الذهب*، ٤: ١٦٠.

[41] Etan Kohlberg, Early Attestations of the term "Ithnâ 'Ashariyya", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 29 (2000), 352.

[٤٢] المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي، *التنبيه والإشراف* (بيروت: دار الهلال، ١٩٩٣م)، ٢١٤.

[٤٣] المسعودي، التنبيه والإشراف، ٢١٥؛ ولكن هذه الرواية لم ترد في الكتاب، بل جاءت الرواية التي قال فيها رسول الله ﷺ لبني عبد المطلب: «ومن أهل بيتي اثنا عشر إمام هدى كلهم يدعون إلى الجنة: علي والحسن والحسين وتسعة من ولد الحسين واحدا بعد واحد» انظر: الهلالي، سليم بن قيس ، *كتاب سليم بن قيس الهلالي* (قم: الهادي، ١٤٠٥هـ)، ٢: ٩٠٧.

[٤٤] البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ٤٧.

[٤٥] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ١: ٢٠.

[٤٦] ابن خلدون، *ديوان المبتدأ*، ٢٥٢.

[47] Israiel Friedlaender, "The heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm ", *The Journal the American Oriental Society* 29 (1908), 151.

ويتّضح مما سبق ذكره أن عبارة الشيعة في أول استخدامها ترجع إلى معناها اللغوي، وهو تقديم علي ﷺ في الخلافة، أو تأييده في حروبه، من دون إشارة إلى أنه إمام بالنص. ويتضح أيضًا أنه وبعد وفاة علي ﷺ شهد التشيع منعطفاً آخر هو محاولة ربط الميول إلى علي والتشيع له بالنصوص الشرعية الداعية إلى إمامته وتقديمه، فتشكلت كثير من الفرق التي ادعت كل واحدة منها إمامة واحد من نسله، وبذلك تصدرت عبارة "الشيعة الإمامية" فدخلت فيها عدة فرق، واستمرت التفرقة بين الشيعة الإمامية حتى الحسن العسكري- الإمام الحادي عشر-، وافترق بعده من تبعه إلى أربع عشرة فرقة، منهم "الشيعة الإمامية الإثني عشرية"، وبعد مدة تصدرت هذه الفرقة بين الفرق الأخرى واشتهرت بالشيعة الإمامية، وذلك ما ذهب إليه الشيعي المعاصر جعفر السبحاني في تعريف الشيعة، إذ إنه عرّفهم بأنهم: "من يشايع عليّاً وأولاده باعتبار أنّهم خلفاء الرسول وأئمّة الناس بعده، نصبهم لهذا المقام بأمر من الله سبحانه، وذكر أسماءهم وخصوصيّاتهم"[٤٨].

وعلى ذلك فالمقصود بالشيعة الإمامية في بحثنا هذا هو "الشيعة الإمامية الإثني عشرية".

٢. الإمامة عند الشيعة الإمامية

نجد أول من عرف الإمامة في مصادر الشيعة الإمامية إمامهم الثامن أبو الحسن علي بن موسى الرضا (ت٢٠٣هـ)، إذ إن الكليني أورده في باب بعنوان: "باب نادر جامع في فضل الإمام عليه السلام وصفاته"، وتكلم موسى الرضا على الإمامة وخصائصها وصفات الأئمة مشيراً إلى أن الإمامة جاءت في مرتبة ثالثة بعد النبوة والخلافة، وأن الإمامة خلافة الله ورسوله ﷺ ومقام أمير المؤمنين، وأنه لا تمام للصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد إلا بالإمام[٤٩].

وبعد الغيبة الصغرى (٢٦٠هـ) نجد تعريف الإمامة عند القمي (ت٢٩٩هـ)، بقوله: "الإمام هو الذي له الرئاسة العامة في الدين والدنيا جميعاً، هو الرئيس الشرعي الأوحد للمسلمين من الوجهة الدينية والدنيوية، وهو الذي خوّله الله الإمامة وخصه بها"[٥٠]، فأشبه التعريف تعريف أهل السنة إلا في القسم الأخير، وبه تميز عن أهل السنة، وجاء أبو جعفر

---

[٤٨] السبحاني، *بحوث في الملل والنحل*، ٦: ٨.

[٤٩] الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، *الكافي* (قم: دار الحديث، ١٤٢٩هـ)، ١: ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣.

[٥٠] القمي، *المقالات*: ١١٨.

الطوسي (ت٤٦٠هـ) وأضاف إلى التعريف اسم الإمام وهو علي ﷺ أنه معصوم بنص النبي ﷺ،[٥١] وأما ابن المطهر الحلي (ت٧٢٦هـ) فقد عرف الإمامة بأنها "عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول ﷺ في إقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على الأمة كافة وجنسها البعيد الإضافة"[٥٢]، وجدير بالتنبيه هنا أن سبب عدم اشتراط العصمة للإمام وتعيينه بالنص في التعريف قد يكون الحلي أخذه من تعريف سيف الدين الآمدي (ت٦٣١هـ) [٥٣] – وهو من أهل السنة–، وتقاربت تعريفات الإمامة عند المتأخرين، كالتستري (ت١٠١٩هـ) [٥٤]، والزنجاني (ت١٣٥١هـ) [٥٥]، وكاشف الغطاء (ت١٣٧٣هـ) [٥٦]، والكاظمي القزويني (ت١٤١٤هـ)[٥٧]، ودارت بين أن منصب الإمامة منصب إلهي واصطفاء الإمام من قبل الله، وأن الإمام حافظ للدين وتعاليمه من التغيير والتبديل.

وبالنظر إلى هذه التعريفات عند الشيعة الإمامية نرى أن مقام الإمامة رئاسة عامة في الدين والدنيا جميعاً، وأن الإمام خليفة النبوة في إقامة قوانين الشّرع وهذا القدر متشابه بين السنة والشيعة الإمامية، والفرق بينهم نشأ حينما أضافت الشيعة الإمامية إلى التعريف أن الإمام معصوم ومنصبه منصب إلهي وتعيينه بالنص. وبتلك الشروط لا نتعجب أن تذهب الشيعة إلى أن اختيار الإمامة لا يكون إلا من قبل الله، إذ كيف يكون اختيار المعصوم من قبل غير المعصومين؟ وكذلك إذا كان تعيينه بالنص ولا صلة للناس في تعيين الإمام.

---

[٥١] الطوسي، محمد بن الحسن بن علي، *الرسائل العشر* (قم: مؤسسة النشر الاسلامي، ١٤١٤هـ)، ١٠٣.

[٥٢] الحلي، جمال الدين الحسن بن يوسف، *الألفين في امامة امير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام* (الكويت: مكتبة الالفين، ١٩٨٥م)، ٢٢.

[٥٣] الآمدي، *أبكار الأفكار*، ٥: ١٢١.

[٥٤] التستري، نور الله الحسيني المرعشي، *إحقاق الحق وإزهاق الباطل* (قم: مكتبة أية الله العظمى المرعشي، ١٠١٩هـ)، ٢: ٣٠٠.

[٥٥] الزنجاني، إبراهيم الموسوي *عقائد الامامية الاثني عشرية* (قم:مؤسسة الوفاء، ١٤٠٢هـ)، ٣٠٥.

[٥٦] آل كاشف الغطاء، محمد الحسين، *أصل الشيعة وأصولها* (بيروت: دار الاضواء، ١٩٩٠م)، ١٤٥.

[٥٧] القزويني، أمير محمد الكاظمي، *الشيعة في عقائدهم وأحكامهم* (بيروت: دار الزهراء، ١٤١٣هـ)، ٤٢.

وتعتقد الشيعة الإمامية أن الأئمة معصومين[58] من الكبائر كلها والصغائر؛ لأن الإمام حافظ للشرع فلو لم يكن معصوماً لم يؤمن عليه، وهم موصوفون بالتمام والكمال في كل أحوالهم من ولادتهم إلى مماتهم، وهم لا يوصفون في شيء من أحوالهم بجهل ولا بنقص[59].

وعدد الأئمة اثنا عشر عند الشيعة الإمامية بدءًا من علي ﷺ بنص رسول الله ﷺ على خلافته حتى الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن الذي دخل الغيبة سنة ٢٦٠ هـ، ولا يكون المهدي غيره؛ لأن النبي ﷺ والأئمة دلوا عليه باسمه ونسبه[60].

٣. ادعاء ولادة الإمام الثاني عشر عند أهل السنة

٣. ١. أقوال العلماء من أهل السنة التي اعتمد عليها الشيعة الإمامية في التصريح بولادة الإمام الثاني عشر

حاولت الشيعة الإمامية إثبات ولادة إمامهم الثاني عشر بأقوال علماء أهل السنة، هادفين إلى تقرير عقيدتهم باستخدام أقوال أهل السنة، ولذلك قاموا بتأمل كتب السنة في مجالات مختلفة، واصطفَوا ما وافق عقيدتهم من تلك الأقوال، وكذلك ادعوا أن ولادته لم تكد تنكر من قبل أهل السنة[61].

---

[58] لم يكن الاتفاق عند الشيعة الإمامية في مسألة وقت العصمة، هل الأئمة معصومون في اثناء إمامتهم أو هم معصومون من أوائل أمورهم إلى أواخرها، واعتقد المفيد بأنهم معصومين في اثناء إمامتهم. انظر: المفيد، محمد بن النعمان *تصحيح اعتقادات الامامية* (قم: المؤتمر العالمي، ١٤١٣هـ)، ١٢٩، بينما ذهب محمد بن علي الصدوق إلى كونهم معصومين من أوائل أمورهم إلى أواخرها، الصدوق، *الاعتقادات*، ٩٦؛ والمفيد قد تصدى للشيخ الصدوق في كتابه "الاعتقادات" بالنقد والرد عليه في كتاب "تصحيح الاعتقاد".

[59] الصدوق، *الاعتقادات*، ٩٦؛ المفيد، *تصحيح اعتقادات الامامية*، ١٢٩؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ٢٥: ٣٥٠.

[60] الصدوق، *الاعتقادات*، ٩٣، ٩٥؛ المفيد، *النكت الاعتقادية*، ٤٠-٤٤؛ الصدوق، *كمال الدين*، ٢: ٣٧٢؛ والخزاز، *كفاية الأثر*، ٢٧٧.

[61] النعماني، *الغيبة*، ١٥، ١٦؛ الحر العاملي، أبو جعفر محمد بن الشيخ الحسن بن علي، *إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات* (بيروت: الأعلمي، ١٤٢٥هـ)، ١: ٥٤، ٥٥؛ والحائري، *كتاب إلزام الناصب*، ١: ٣٢١؛ العميدي، ثامر هاشم، *المهدي المنتظر في الفكر الإسلامي* (قم: مركز الرسالة، ١٤٢٥هـ)، ١٣٣؛ السادة، مجتبى، *النور الغائب* (بيروت: دار الرسول الاكرم، ١٤٢٨هـ)، ١٢٦؛ العميدي، ثامر هاشم حبيب، *دفاع عن الكافي* (بيروت: مركز الغدير، ١٤١٥هـ)، ١: ٥٢٨، ٥٦٨.

فشمس الدين محمد بن يوسف الزرندي (ت٧٤٧هـ) فقيه حنفي من أهل المدينة، وسمع بالحرمين وبلاد الشّام،[٦٢] قال في كتابه "معارج الوصول" عن الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن: "مولده، على ما نقلته الشيعة، ليلة الجمعة للنصف من شعبان سنة خمس وخمسين – بالحق والداعي إلى منهج الحق الإمام أبو القاسم محمد بن الحسن، وكان بسر من رأى في زمان المعتمد، وأمه نرجس بنت قيصر الرومية أم ولد"[٦٣] وعلى هذا القول ذهب الحائري الشيعي إلى أنه اعترف بولادته[٦٤]، إلا أن الزرندي قال: إن محمد بن الحسن عاش إحدى وأربعين سنة ثم غاب، ولم تدع أي فرقة من الشيعة هذا القول الذي ذهب إليه الزرندي، وكذلك أنه لم يعترف بولادته ولا بوجوده، إذ إنه قال: "ما نقلته الشيعة"، وبعد ذلك ذكر الاختلافات والاضطرابات والتناقضات في ولادته واستنتج منها أن الحسن لم يكن له ولداً، وقد يُسأل: إذن لماذا كتب الزرندي هذا الكتاب؟، وهو نفسه يبين سبب تأليفه، إذ إنه قال: "فقد اقترح عليّ بعض السادة الأخيار، أن أجمع له شيئاً من فضائل الأئمة الأبرار"[٦٥]، وذكر أسماء الأئمة، واسم محمد بن الحسن خاصة، وولادته عند الإمامية، لا تدل على أنه اعترف بولادته، بل نفى ولادته وصرّح أن الأخبار عنها متناقضة.

ادعت الشيعة[٦٦] أن الذهبي (ت٧٤٨هـ) اعترف بولادة المهدي في ثلاثة من كتبه، حيث إنه قال في كتابه العبر في خبر من غبر: "وفيها محمد بن الحسن العسكري بن علي الهادي محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق العلوي الحسيني أبو القاسم الذي تلقبه الرفضة: الخلف الحجة، وتلقبه بالمهدي وبالمنتظر، وتلقبه بصاحب الزمان، وهو خاتمة الاثني عشر..." ومن استدل بقول الذهبي فلم يسرده كاملاً[٦٧]، إذ إن الذهبي قال مستمراً: "وضلال الرافضة ما عليه مزيد، فإنهم يزعمون أنه دخل السرداب الذي بسامراء

---

[٦٢] ابن حجر، *الدرر الكامنة*، ٣: ١٨؛ والزركلي، *الأعلام*، ٧: ١٥٢.

[٦٣] الزرندي، جمال الدين محمد بن يوسف بن الحسن بن محمد، *معارج الوصول إلى معرفة فضل آل الرسول والبتول* (قم: مجمع احياء الثقافة الاسلامية، ١٤٢٥هـ)، ١٨٤.

[٦٤] الحائري، *إلزام الناصب*، ١: ٣٣٩.

[٦٥] الحائري، *إلزام الناصب*، ١: ١٨٦.

[٦٦] العميدي، *المهدي المنتظر*، ١٣٤؛ السادة، *النور الغائب*، ١٢٧؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، ١: ٥٧٦، ٥٧٧.

[٦٧] العميدي، *المهدي المنتظر*، ١٣٤.

فاختفى، وإلى الآن، وكان عمره لما عدم تسع سنين أو دونها"،[٦٨] وكذلك يدعون أنه اعترف بولادته في كتابه تاريخ الإسلام في أثناء تعريفه للحسن العسكري، إذ إنه قال: "وهو (الحسن العسكري) والد منتظر الرافضة، توفي إلى رضوان الله بسامراء في ثامن ربيع الأول سنة ستين، وله تسع وعشرون سنة، ودفن إلى جانب والده"، إلا أن الذهبي بعد أن عرف محمد بن الحسن بقوله" وأما ابنه محمد بن الحسن الذي يدعوه الرافضة القائم الخلف الحجة" ذهب إلى إنكار وجوده بقوله "ويعترفون أن أحداً لم يره أبداً، فنسأل الله أن يثبت علينا عقولنا وإيماننا"،[٦٩] وكذلك استدل الشيعة[٧٠] بقول الذهبي في كتابه سير أعلام النبلاء على اعتراف أهل السنة بولادة الإمام الثاني عشر، إلا أن أقوال الذهبي راجعة عليهم تماماً، حيث إنه بعد أن سرد أقواله عن أبي القاسم محمد بن الحسن العسكري قال: "فوددنا ذلك –والله– وهم في انتظاره من أربع مئة وسبعين سنة، ومن أحالك على غائب لم ينصفك، فكيف بمن أحال على مستحيل؟ والإنصاف عزيز – فنعوذ بالله من الجهل والهوى" وبعد أن قال ذلك بدأ يثني على الأئمة مخرجاً لهم من عقيدة الإمامية، وحينما ذكر محمدَ بن الحسن الإمام الثاني عشر قال: "فنقل أبو محمد بن حزم، أن الحسن مات عن غير عقب... وممن قال: إن الحسن العسكري لم يعقب: محمد بن جرير الطبري، ويحيى بن صاعد، وناهيك بهما معرفة وثقة"[٧١]، وعلى هذه الأقوال فإن الذهبي لا يقر بولادته، وإن قيل: ما سبب ذكر اسمه في كتابه؟ يمكن القول: لا عجب في ذكره؛ لأنه كتبه كتب التاريخ وهو يذكر أخبار أهل السنة وغيرهم.

وابن حجر الهيتمي (ت٩٧٣هـ) من الذين استدل الشيعة بقولهم على ولادة الإمام الثاني عشر[٧٢]، قال في كتابه: "ودفن عند أبيه، وعمه، وعمره ثمانية وعشرون سنة، ويقال: إنه سم أيضاً، ولم يخلف غير ولده أبي القاسم محمد الحجة، وعمره عند وفاة أبيه خمس سنين؛ لكن آتاه الله فيها الحكمة، ويسمى القائم المنتظر، قيل: لأنه ستر بالمدينة، وغاب فلم يعرف

---

[٦٨] الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، *العبر في خبر من غبر* (بيروت: دار الكتب العلمية، د ١٤٠٥هـ)، ١: ٣٨١.

[٦٩] الذهبي، *تاريخ الإسلام*، ٦: ٦٩.

[٧٠] العميدي، *دفاع عن الكافي*، ١٣٤؛ السادة، *النور الغائب*، ١٢٧.

[٧١] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ١٣: ١١٩-١٢٣.

[٧٢] الحائري، *إلزام الناصب*، ١: ٣٣٧؛ العميدي، *المهدي المنتظر*، ١٣٤.

أين ذهب..."[٧٣]، أورد الشيعة كلام الهيتمي مجتزأ حتى هنا، ومن يقرأ هذه العبارة يظن أن ابن حجر الهيتمي اعترف بولادته، إلا أن الهيتمي أتمّ كلامه بقوله: "ومر في الآية الثانية عشرة قول الرافضة فيه: إنه المهدي، وأوردت ذلك مبسوطاً، فراجعه، فإنه مهم"[٧٤]، ولما رجعنا إلى ما قال الهيتمي عن ابن الحسن العسكري وجدنا أنه لا يقبله في الحقيقة، إذ إنه ذهب إلى أن الحسن العسكري لا ولد له، فقال: "والكثير على أن العسكري لم يكن له ولد لطلب أخيه جعفر ميراثه من تركته لما مات؛ فدل طلبه أن أخاه لا ولد له، وإلا لم يسعه الطلب، وحكى السبكي عن جمهور الرافضة أنهم قائلون بأنه لا عقب للعسكري، وأنه لم يثبت له ولد بعد أن تعصب قوم لإثباته وأن أخاه جعفرا أخذ ميراثه ... ثم المقرر في الشريعة المطهرة أن الصغير لا تصح ولايته، فكيف ساغ لهؤلاء الحمقى المغفلين أن يزعموا إمامة من عمره خمس سنين"[٧٥]، وبهذه الأقوال ثبت أن ابن حجر الهيتمي لم يقر بولادته ولا مهدويته كما زعمت الشيعة.

واستدلوا أيضاً بمؤمن بن حسن مؤمن الشبلنجي (ت١٣٠٨هـ) من أهل شبلنجة في مصر، درس في الأزهر، وأقام في جواره، وكان يميل إلى العزلة،[٧٦] ومع عدم وجود معلومات كثيرة عنه، فإن الشيعة اهتموا به؛ لأنه ذكر في كتابه ولادة محمد بن الحسن، واستدل الشيعة بقوله على أهل السنة[٧٧]، وبالتأمل في كتابه وجدنا أنه وإن كان قد ذكر ولادته، فإنه ذهب إلى أنه مهدي عند الإمامية، وذكر معظم أقواله من كتاب الفصول المهمة في معرفة أحوال الأئمة لعلي بن محمد بن أحمد المالكي المكي الذي نقل أقواله من الإرشاد للمفيد، ومن كتاب "البيان في أخبار صاحب الزمان" للكنجي[٧٨].

---

[٧٣] الهيتمي، *الصواعق المحرقة*، ٢: ٦٠١؛ العميدي، *المهدي المنتظر*، ١٣٥.

[٧٤] الهيتمي، *الصواعق المحرقة*، ٢: ٦٠١.

[٧٥] الهيتمي، *الصواعق المحرقة*، ٢: ٤٨١-٤٨٣.

[٧٦] الشبلنجي، مؤمن بن حسن مؤمن، *نور الأبصار في مناقب آل بيت النبي المختار* (قم: منشورات دار الرضي، د.س.)، ٣٤٢.

[٧٧] النعماني، *الغيبة*، ١٦؛ العميدي، *المهدي المنتظر*، ١٣٥؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، ١: ٥٨٧.

[٧٨] اتهم الكنجي بالتشيع أو بكونه من الشيعة. انظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، ٤: ١٥٦؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ٥: ١٦٦؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ١٣: ٢٥٦.

وكذلك استدل الشيعة[٧٩] بالمؤرخ الزركلي (ت١٣٩٦هـ) على ولادة محمد بن الحسن العسكري، إلا أن الزركلي أورد أقوالاً وأخباراً ذكرت قبله، وبالتأمل في المصادر التي أورد الزركلي الأقوال منها نجد أنها "وفيات الأعيان" لابن خلكان، و"نور الأبصار" للشبلنجي، و"نزهة الجليس" لأبي الحسن الحسيني الموسوي العاملي – الذي عدّه محسن الأمين في كتابه "أعيان الشيعة"[٨٠]–، و"سفينة البحار" لعباس القمي الشيعي، وكذلك قال: "وفي المؤرخين (كما في منهاج السنة) من يرى أن الحسن بن علي العسكري لم يكن له نسل"[٨١]، وهذه الأخبار التي ذكرها الزركلي لا تدل على أنه قبل ولادته واعترف بها، فقد ذكر أيضاً أخباراً دالة على أن الحسن العسكري لم يعقب.

٣. ٢. من ذكر من أهل السنة ولادةَ الإمام الثاني عشر وعدّه مهدياً عند الشيعة الإمامية

عرّف بعض المؤرخين بالأعلام المتقدمين، وذكروا الأعيان من زمانهم ممن رأوهم أو من أخبارهم التي وصلت إليهم، أو ذكروا من اشتهر بين الناس، إذ ذكر بعضهم أسماء الأئمة وعرّف بهم، ومنهم الإمام الثاني عشر، فاستدل بعض العلماء من الشيعة بأقوالهم على ولادة الإمام الثاني عشر.

فعز الدين ابن الأثير الجزري (ت٦٣٠هـ) قال في كتابه "الكامل في التاريخ" في أثناء إيراده الحوادث في سنة ستين ومائتين: "وفيها توفي الحسن بن علي بن محمد بن علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، أبو محمد العلوي العسكري، وهو أحد الأئمة الاثني عشر، على مذهب الإمامية، وهو والد محمد الذي يعتقدونه المنتظر"،[٨٢] واستدل بعض العلماء[٨٣] من الشيعة بقوله على أنه اعتراف منه بولادة الإمام الثاني عشر، وبالتأمل في الكتاب نجد أن ابن الأثير عرّف الأئمة عند الشيعة الإمامية

---

[٧٩] العميدي، *المهدي المنتظر*، ١٣٥؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، ١: ٥٨٧؛ السادة، *النور الغائب*، ١٢٧.

[٨٠] الأمين، محسن، *أعيان الشيعة* (بيروت: دار التعارف، ١٤٠٣هـ)، ٧: ٤٢٨.

[٨١] الزركلي، *الأعلام*، ٦: ٧٩.

[٨٢] ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، ٦: ٣٢٠.

[٨٣] النعماني، *الغيبة*، ١٦؛ السادة، *النور الغائب*، ١٢٦.

تدرجاً حتى الحسن العسكري، إلا أنه لم يعرّف محمد بن الحسن مستقلاً، بل أورد التعريف به مقترناً بحياة الحسن العسكري، وكذلك نصَّ ابن الأثير في كتابه على أن وجود محمد بن الحسن هو على مذهب الإمامية.

ولعل ابن خلكان (ت٦٨١هـ) من أشهر من استدل الشيعة بقولهم، وكذلك العلماء من بعده جاؤوا بقوله، وأما قول ابن خلكان عن محمد بن الحسن فقد قال عنه: "أبو القاسم محمد بن الحسن العسكري بن علي الهادي بن محمد الجواد المذكور قبله، ثاني عشر الأئمة الاثني عشر على اعتقاد الإمامية، المعروف بالحجة، وهو الذي تزعم الشيعة أنه المنتظر والقائم والمهدي"،[٨٤] وادعت الشيعة أن ابن خلكان اعترف بولادته[٨٥]، ويمكن القول هنا: إن ابن خلكان مؤرخ، يذكر الأخبار التي تصل إليه والأخبار المشهورة عند الناس، فقد قال في مقدمة كتابه: "ولم أقصر هذا المختصر على طائفة مخصوصة مثل العلماء أو الملوك أو الأمراء أو الوزراء أو الشعراء، بل كل من له شهرة بين الناس ويقع السؤال عنه..."[٨٦] وفيما عدا ذلك فقد بين هو عند التعريف بنفسه أنه على اعتقاد الإمامية.

إن المؤرخ العالم بالتراجم الفقيه شمس الدين محمد بن طولون الحنفي (ت٩٥٣هـ) كتب كتاباً سماه "الشذرات الذهبية في تراجم الأئمة الاثني عشر عند الإمامية"[٨٧] وحقق صلاح الدين المنجد كتابه وسماه "الأئمة الاثنا عشر" وذكر ابن طولون في كتابه حياة الأئمة الاثني عشر، وما الذي دفع ابن طولون إلى تأليف هذا الكتاب أظن —كما قال المحقق— أن السبب حبه لهم، إذ إنه بدأ كتابه بقصيدة في فضائلهم، وأتمه بالأحاديث المتصلة بهم،[٨٨] واستدل الشيعة بهذا الكتاب على قبول ابن طولون ولادةَ الإمام الثاني عشر[٨٩]، وقال فيه: "محمد بن

---

[٨٤] ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان* (بيروت: دار صادر، ١٩٧١م)، ٤: ١٧٦.

[٨٥] الجائري، *إلزام الناصب*، ١: ٣٣٨؛ السادة، *النور الغائب*، ١٢٦؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، ١: ٥٧٥.

[٨٦] ابن خلكان، *وفيات الأعيان*، ١: ٢.

[٨٧] ابن طولون، محمد بن علي الصالحي، *الفلك المشحون في أحوال ابن طولون* (بيروت: دار ابن حزم، ١٤١٦هـ)، ١١١.

[٨٨] ابن طولون، شمس الدين محمد، *الأئمة الاثنا عشر* (بيروت: دار صادر، ١٩٥٨هـ)، ٤٠، ١١٩.

[٨٩] العميدي، *المهدي المنتظر*، ١٣٩؛ العميدي، *دفاع عن الكافي* : ١: ٥٨٠، ٥٨١.

الحسن، وهو أبو القاسم محمد بن الحسن بن عليّ... ثاني عشر الأئمة الاثني عشر، على اعتقاد الإمامية، المعروف بالحجّة، وهو الذي تزعم الشيعة أنّه المنتظر، والقائم، والمهديّ"،[٩٠] إلا أن هذه الأقوال لا تدل على قبول ابن طولون لولادة محمد بن الحسن، إذ إن اسم كتابه يدل على ذلك، فقد كتبه حسب اعتقاد فرقة الإمامية، وكذلك تشير العبارات التي استخدمها حينما عرف بمحمد بن الحسن إلى ذلك، إذ يقول – ومثلا–"...على اعتقاد الإمامية" أو "تزعم الشيعة...".

كذلك استدلت الشيعة،[٩١] بقول المؤرخ أبي العباس أحمد بن يوسف القرماني الحنفي (ت١٠١٩هـ)، حيث ذكر ولادة محمد بن الحسن صريحاً، فقال: "وكان عمره عند وفاة أبيه خمس سنين، آتاه الله فيهما الحكمة، كما أوتيها يحيى عليه السلام صبياً"، وقد يقال: إن ولادة محمد بن الحسن لم تأت صريحةً عند أهل السنة إلا في كتاب القرماني، وهو مؤرخ، يذكر الأخبار عن الأمم السابقة، وكذلك أن القرماني أشار إلى أن الشيعة زعم أنه غاب في السرداب، بالإضافة إلى ذلك فقد ذكر عقيدة أهل السنة في هذه المسألة، وقال: "اتفق العلماء على أن المهدي هو القائم في آخر الوقت"[٩٢]، ويمكن أن نقول عن كلامه هذا إن القرماني بيّن رأيه في هذه المسألة، وإن ذكر ولادة محمد بن الحسن.

ومنهم عبد الله بن محمد بن عامر الشبراوي (ت١١٧١هـ) من شيوخ الأزهر والذي عدَّ أسماء الأئمة في كتابه "الإتحاف بحب الأشراف" وذكر عن الإمام الثاني عشر أنه ولد بسامراء قبل موت أبيه بخمس سنين، وأبوه قد أخفاه بسبب خوفه من الخلفاء الذين يعدونهم أعداءهم[٩٣]، واستدل الشيعة[٩٤] بقول الشبراوي على أن عالماً سنياً اعترف بولادة محمد بن الحسن، إلا أننا إذا نظرنا بالتأمل في كتاب الشبراوي نجد أن الأقوال التي جاء بها كانت من

---

[٩٠] ابن طولون، *الأئمة الاثنا عشر*، ١١٧.

[٩١] العميدي، *دفاع عن الكافي*، ١٤٠

[٩٢] القرماني، أبو العباس حمد بن يوسف، *أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ* (بيروت: عالم الكتب، ١٤١٢هـ)، ١: ٣٥٣، ٣٥٤.

[٩٣] الشبراوي، عبد الله بن محمد بن عامر، *الإتحاف بحب الأشراف* (القاهرة: مؤسسة الكتاب الاسلامي، ٢٠٠٢م)، ٣٦٦.

[٩٤] العميدي، *المهدي المنتظر*، ١٣٥.

باب المناقب[٩٥]، وذكر أقواله عنهم إلا ما كان من باب عقيدة الإمامة فإنه تجنب ذكرها، وكذلك فإنه بعد أن ذكر محمد بن الحسن أشار إلى أن الشيعة كانت تلقبه بالحجة والمهدي والمنتظر لأنه كان مهدياً عندهم، وبعد ذلك ذكر أن الصحيح خلاف ما ذهب الشيعة فيه، إذ إن المهدي لم يولد، بل إنه سيولد، وينشأ، وليس هو من المعمرين[٩٦].

٣. ٣. الادعاء باعتراف بعض علماء أهل السنة بولادة محمد بن الحسن العسكري وأنه مهدي

جمع الشيعي علي الحائري اليزدي (ت١٣٣٣هـ) في كتابه "إلزام الناصب" بعض الأسماء مدّعياً أنهم اعترفوا بولادة محمد بن الحسن العسكري وأنهم من علماء أهل السنة، ولكن بالبحث نجد أنهم ليسوا من أهل السنة، بل عدّهم معظم العلماء من المتقدمين عند الشيعة الإمامية وأثنوا عليهم.

ومن هؤلاء العلماء الذين استدل[٩٧] علي الحائري بهم على اعتراف أهل السنة بولادة الإمام الثاني عشر محمد بن العسكري: الحسين بن همدان الخصيبي (ت٣٣٤هـ)، حيث إنه أورد كثيراً من الروايات المشيرة إلى أن محمد بن الحسن وُلد[٩٨] وأنه هو المهدي المنتظر،[٩٩] إلا أننا نقول بكل صراحة إن من يقرأ لهذا الكتاب يرى أن معظم الروايات جاءت في المصادر الشيعية، وكذلك حاول أن يشرح حياة المعصومين الأربعة عشر الذين يعتقد الشيعة الإمامية عصمتهم، وبين تاريخ النبي والأئمّة ومعجزاتهم، وبعد أن ألف هذا الكتاب قدّمه إلى سيف الدولة،[١٠٠] ولا عجب في اهتمامه بأهل البيت؛ لأن الخصيبي كان من أعلام الشيعة الإمامية وإن عدّه الحائري من علماء أهل السنة، بل عدّه بعض العلماء الشيعة فاسد المذهب، ومنهم

---

[٩٥] الشيراوي، *الإتحاف بحب الأشراف*، ٢٣.

[٩٦] الشيراوي، *الإتحاف بحب الأشراف*، ٣٧٤-٣٧٨.

[٩٧] الحائري، *إلزام الناصب*، ١: ٣٣٥، ٣٣٦؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، ١: ٥٧٠.

[٩٨] الخصيبي، *الهداية الكبرى*، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٧٣.

[٩٩] الخصيبي، *الهداية الكبرى*، ٢٢، ٢٨٦، ٣٣٢، ٣٤٨، ٣٨٤.

[١٠٠] السبحاني، جعفر، *بحوث في الملل والنحل* (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، د.س.)، ٨: ٣٢٠.

النجاشي،[١٠١] والحلي،[١٠٢] وذهب ابن الغضائري فيه إلى أنه كذاب، وصاحب مقالة ملعونة، ولا يلتفت إليه،[١٠٣] وإن يقبل أن الغضائري من المتشددين عند الإمامية، إلا أن السبحاني من المعاصرين قال عن الخصيبي: إنه من مشايخ العلويين الكبار،[١٠٤] وكذلك فقد اشتهر عند أهل السنة بمذهبه، إذ قال ابن حجر عنه نقلاً من النجاشي: "خلط وصنف في مذهب النصيرية، واحتج لهم قال: وكان يقول بالتناسخ والحلول"[١٠٥].

واستدل الشيعة[١٠٦] في هذه القضية بكتاب "اليواقيت والجواهر" لأبي المواهب عبد الوهّاب بن أحمد بن علي الشعراني (ت٩٧٣هـ) الفقيه الصوفي الشافعي، إذ إنه ذكر ولادة محمد بن الحسن وعرفه بكونه مهدياً منتظراً في أثناء بيان جميع أشراط الساعة، وكذلك فإنه زعم أن ابن العربي ذهب إليه في كتابه "الفتوحات"،[١٠٧] وأنا أستبعد ذلك بالنظر إلى فكر الشعراني، وإن جاءت هذه العبارة في كتابه؛ لأنه متمسك بأهل السنة، حيث إنه ذهب في أفضل الأولياء بعد الأنبياء إلى أنهم الخلفاء الأربعة[١٠٨]، واعتقد بأن كل الصحابة عدول باتفاق أهل السنة[١٠٩]، وبعد ذلك اعترافه بالمهدي أنه محمد بن الحسن لا يكون اعتراف بسيط، إذ إن هذه عقيدة الشيعة، ويمكن القول هنا ربما هذه العبارة أدخلت في كتابه، إذ إنه كان يشكو في زمانه من الدسيسة عليه ومن عقائد زائغة ومسائل خارقة لإجماع المسلمين التي شدد أنه

---

[١٠١] النجاشي، *رجال*، ٦٧.

[١٠٢] الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، *رجال الحلي* (النجف: دار الذخائر، ١٤١١)، ٤٤٤.

[١٠٣] أحمد بن الحسين ابن الغضائري، *الرجال لابن الغضائري* (قم: دار الحديث، ١٤٠٥هـ)، ٥٤.

[١٠٤] السبحاني، *بحوث في الملل والنحل*، ٨: ٤١١.

[١٠٥] ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد العسقلاني، *لسان الميزان* (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٢م)، ٣: ١٥٨ .

[١٠٦] الطبرسي، الميرزا حسين النوري، *كشف الأستار عن وجه الغائب عن الأبصار* (قم: الحيّام، ١٤٠٠هـ): ٤٧-٥٠؛ الحائري، *إلزام الناصب*، ١: ٢٣٤، ٣٢٥؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، ١: ٥٨١، ٥٨٢.

[١٠٧] الشعراني، أبو المواهب عبد الوهّاب بن أحمد بن علي الأنصاري، *اليواقيت والجواهر* (بيروت: دار الإحياء التراث العربي، ، ١٤١٨هـ)، ٥٦٢. إلا بالتأمل في كتاب الفتوحات المكية لم أعثر على هذه العبارة.

[١٠٨] الشعراني، *اليواقيت والجواهر*، ٤٣٧.

[١٠٩] الشعراني، *اليواقيت والجواهر*، ٤٤٤.

بريء منها[١١٠]، وكذلك الشعراني كان صوفيا وشيد كتابه "اليواقيت والجواهير" من "الفتوحات المكية" لابن العربي، ومع ذلك أنه لا يعني يعتقد صحة كل ما ذكر فيه ويرضيها في عقيدته[١١١].

وكذلك سليمان خوجه إبراهيم القندوزي[١١٢] (ت١٢٩٤هـ) أورد الروايات من مصادر الشيعة الإمامية وفقا لعقيدتهم، واستدل ببعض الأسماء من علماء أهل السنة باعتبارهم اعترفوا بولادة محمد بن الحسن العسكري، ومن هؤلاء العلماء من أهل السنة الذي ادعى القندوزي أنهم من أهل السنة وأنهم اعترفوا بولادة الإمام الثاني عشر:

أولاً: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي (ت٧٦٤هـ)، أخذ بعض الشيعة[١١٣] قول القندوزي مستدلين به على أهل السنة في هذه القضية، وقد أتى القندوزي[١١٤] بهذا الادعاء من كتاب "شرح الدائرة" ناسباً للصفدي والذي لم أجده- حسب جهدي- إلا أن صلاح الدين الصفدي قال في كتابه المشهور "الوافي بالوفيات" في أثناء التعريف بالحسن العسكري: "أحد أئمة الشيعة الذين يدعون عصمتهم... وأما ابنه محمد الحجة الخلف الذي تدعيه الرافضة، فولد سنة ثمان وخمسين وقيل ست وخمسين عاش بعد أبيه سنتين ومات عدم ولم يعلم كيف مات وهم يدعون بقاءه في السرداب من تلك المدة وأنه صاحب الزمان".[١١٥]

ثانياً: زعم القندوزي أن أبا عبد الله محمد بن يوسف بن محمد الكنجي (ت٦٥٨هـ) قال إن المهدي هو ولد الحسن العسكري[١١٦]، إلا أن الكنجي وإن لم يشتهر في كتب

---

[١١٠] الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي، *المنن الكبرى* (بيروت: دار الكتب العلمية، د.س.)، ٦٧٤؛ الشعراني، *اليواقيت والجواهير*، ٢٣.

[١١١] الشعراني، *اليواقيت والجواهير*، ١٦.

[١١٢] إلا أن القندوزي أورد هذه الروايات التي ذكر فيها الإمام الثاني عشر ولادته وغيبته من كتاب كمال الدين للصدوق وغاية المرام لهاشم بن سليمان بن إسماعيل البحراني (ت١١٠٧هـ) من علماء الشيعة والذي أوردها عن الصدوق ومن "فرائد السمطين" لإبراهيم بن محمد الجويني الحموينى.

[١١٣] الطبرسي، *كشف الاستار*، ٧٧؛ العميدي، *دفاع عن الكافي*، ١: ٥٨٦.

[١١٤] القندوزي، *ينابيع المودة*، ٥٣٠.

[١١٥] الصفدي، *الوافي بالوفيات*، ١٢: ٧٠.

[١١٦] القندوزي، *ينابيع المودة* ، ٥٣٠. وإن لم تأت العبارة كما زعم القندوزي فقد ذكر الكنجي في كتابه بعض الأقوال التي تشير إلى أن المهدي هو محمد بن الحسن، على سبيل المثال: حينما يعرّف الحسن العسكري قال: "أبو محمد

الأعلام، فإن الذهبي عرّفه بأنه محدث قتل بجامع دمشق لفضوله[١١٧]، وأما قول الصفدي عنه: يظهر تشيعه، حيث كان عند الكنجي ميل للرفض، وكان يجمع كتباً في التشيع، وله شعر يدل على تشيعه وقتل بالجامع، وكان الكنجي داخل التتار،[١١٨] وأما نقل ابن كثير عنه فقد عرفه بالصراحة حيث بعد تدمير هولاكو دمشق وبلاد الشام وبعد ذلك ظفر المسلمون على التتار بعين جالوت، كان هناك شيخ في جانب التتار، إذ قال ابن كثير: "وقتلت العامة وسط الجامع شيخاً رافضياً كان مصانعاً للتتار على أموال الناس، يقال له: الفخر محمد بن يوسف بن محمد الكنجي، كان خبيث الطوية مشرقياً ممالئاً لهم على أموال المسلمين قبحه الله، وقتلوا جماعة مثله من المنافقين فقطع..."[١١٩] وهذه السطور من المتقدمين توصلنا إلى نتيجة، وهي أن الكنجي ليس من أهل السنة، بل من الشيعة.

ثالثاً: نقل القندوزي[١٢٠] في كتابه عن كتاب "فرائد السمطين" لإبراهيم بن محمد الحموئي الشافعي (ت٧٢٢هـ) أنه روى رواية وصلت إلى دعبل الخزاعي، وهو رواها عن علي الرضا بن موسى الكاظم، إذ إنه قال بعد عد الأئمة: "ثم الإمام من بعده (الحسن العسكري) ابنه محمد الحجة المهدي المنتظر في غيبته، المطاع في ظهوره"،[١٢١] وإن لم تأت الرواية كما أوردها القندوزي، حينما رجعنا إلى كتاب الحموئي وجدنا أنه روى هذه الرواية كما جاءت في المصادر الشيعية، وأن علي الرضا —الإمام الثامن عند الشيعة الإمامية– قال هذا القول على إنشاد دعبل بن علي الخزاعي قصيدة حكت خروج الإمام، فأخبر علي الرضا باكياً ذلك الإمام من ولده،[١٢٢] إن هذه الرواية لم تأت في مصادر السنة، بل جاءت في مصادر الشيعة،

الحسن العسكري" وفي ختامه قال: "وخلف ابنه وهو الإمام المنتظر ...". الكنجي، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد، *كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب وبيانه البيان في أخبار صاحب الزمان* (طهران: فارابي، ١٤٠٤هـ)، ٤٥٨.

[١١٧] الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، ٤: ١٥٦.

[١١٨] الصفدي، *الوافي بالوفيات*، ٥: ١٦٦.

[١١٩] ابن كثير، *البداية والنهاية*، ١٣: ٢٥٦.

[١٢٠] القندوزي، *ينابيع المودة*، ٥٣٠.

[١٢١] القندوزي، *ينابيع المودة*، ٥٣٠.

[١٢٢] الصدوق، *كمال الدين*، ٢: ٣٧٢، ٣٧٣؛ المجلسي، *بحار الأنوار*، ٤٨: ٢٣٧؛ الحموئي، *فرائد السمطين*، ٢: ٣٣٧.

إضافة إلى ذلك فإن راوي الحديث دعبل بن علي خزاعي هو شيعي مشهور، إذ إن النجاشي قال: إنه مشهور في أصحابهم،[١٢٣] وأما الحلي فقد قال عنه: "أبو علي الخزاعي الشاعر مشهور في أصحابنا، حاله مشهور في الإيمان وعلو المنزلة عظيم الشأن..."[١٢٤]، وأما الحمويني وكتابه "فرائد السمطين" فقد دار النقاش حولهما، وإن عده ابن حجر شافعي المذهب[١٢٥]، وكان شيخ الذهبي، فقد قال الذهبي عنه: "قدم علينا طالب حديث روى لنا عن رجلين من أصحاب المؤيد الطوسي"[١٢٦]، وكذلك نقل ابن حجر عن الذهبي قائلاً: إنه كان حاطب ليل، وكان يجمع الأحاديث من الأباطيل المكذوبة[١٢٧]، ولا يخفى تشيعه أيضاً، حيث عدّه محسن الأمين في كتابه "أعيان الشيعة" مشيراً إلى عظمته عند أهل السنة في الحديث والحفظ ومع تلك الروايات التي رواها أظهر تشيعه[١٢٨]، ومحمد محسن بن علي بن محمد الطهراني الشيعي أخبر عن تشيعه أيضاً[١٢٩]، وأما إذا تناولنا كتابه فقد نقول إنه شديد وعميق في التشيع، إذ إنه تحدث عن الأئمة باعتبارهم معصومين بقوله[١٣٠]، والروايات التي رواها من المصادر الشيعية[١٣١] تظهر أنه ضعيف في اختيار الأحاديث في كتابه هذا؛ لأن الروايات متخصصة بعقيدة الإمامية وعصمة الأئمة ووجود الأئمة الاثني عشر[١٣٢].

كذلك صاحب الكتاب المشهور "مرآة الزمان في تواريخ الأعيان" المؤرخ أبو المظفر سبط ابن الجوزي يوسف بن قزغلي (ت٦٥٤هـ) ذكر في كتابه هذا -بعد ذكره الحسن العسكري- "وولده محمد القائم الحجة، لما مرض أوصى إليه، وهو آخر الأئمة، وهو صاحب

---

[١٢٣] النجاشي، *رجال النجاشي*، ١٦٢.

[١٢٤] الحلي، *الرجال*، ٧٠.

[١٢٥] ابن حجر، *الدرر الكامنة*، ١: ٧٥.

[١٢٦] الذهبي، *تذكرة الحفاظ*، ٤: ١٩٩.

[١٢٧] ابن حجر، *الدرر الكامنة*، ١: ٧٦.

[١٢٨] الأمين، *أعيان الشيعة*، ٢: ٢١٩.

[١٢٩] الطهراني، محمد محسن بن علي بن محمد رضا، *ذيل كشف الظنون* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.س.)، ٧٠.

[١٣٠] الحمويني، *فرائد السمطين*، ١: ١٢.

[١٣١] الصدوق، *كمال الدين*، ١: ٢٨٠؛ الخزار، *كفاية الأثر*، ١٩؛ الحمويني، *فرائد السمطين*، ٢: ١٣٢

[١٣٢] الحمويني، *فرائد السمطين*، ٢: ١٣٦-١٤٢.

السرداب بسر من رأى"[١٣٣]، وكذلك ألف كتاباً خاصاً لذكر الأئمة الاثني عشر ومناقبهم، وذكر فيه الروايات عنهم، وكرر قوله عن محمد بن الحسن الإمام الثاني عشر في هذا الكتاب، وذكر ولادته وأنه مهدي قائم منتظر وأنه آخر الأئمة، وإضافة إلى ذلك فإنه ذكر في النهاية شرط الإمام، حيث ذهب إلى أن الإمام ينبغي أن يكون معصوماً حتى لا يقع في الخطأ، إذ إن الإمامة حجج الله على عباده، ومن شرط الحجة أنها عصمة،[١٣٤] وسبط ابن الجوزي حينما تناول رواية: «من كنت مولاه فعلي مولاه» بين كلمة "مولى" بعشر معانٍ، وقرر في النهاية أن هذا نص صريح في إثبات إمامته وقبول طاعته،[١٣٥] وذهب بعض العلماء في سبط ابن الجوزي إلى أنه كان رافضياً، حيث وصف الذهبي كتابه "مرآة الزمان" بأنه ملئ بمناكير الحكايات، قائلاً: إنه ليس ثقة فيما نقله، وكان يجازف فيه، وكذلك نقل عن محيي الدين السوسي قوله: "لما بلغ جدي موت سبط ابن الجوزي قال: لا رحمه الله، كان رافضياً"[١٣٦]، ونقل ابن حجر عن ابن رجب حكمه على سبط ابن الجوزي بأنه ليس حجة فيما ينقله،[١٣٧] وأما رأي ابن تيمية فيه فإنه يظهر وصفه كاملاً، إذ إنه قال:" فهذا الرجل يذكر في مصنفاته أنواعاً من الغث والسمين، ويحتج في أغراضه بأحاديث كثيرة ضعيفة وموضوعة، وكان يصنف بحسب مقاصد الناس، يصنف للشيعة ما يناسبهم ليعوضوه بذلك، ويصنف على مذهب أبي حنيفة لبعض الملوك لينال أغراضه، فكانت طريقته الواعظ الذي قيل له: ما مذهبك؟ قال: في أي مدينة؟! ولهذا في بعض كتبه ثلب الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم لأجل مداهنة من قصد بذلك من الشيعة، وفي بعضها تعظيم الخلفاء الراشدين وغيرهم"[١٣٨]، ونُقد سبط ابن الجوزي لخوضه في مسألة الأسماء والصفات والتأويل أيضاً،[١٣٩] وبعد قراءة أقواله عن

---

[١٣٣] سبط ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف بن قِزْأُوغلي بن عبد الله، *مرآة الزمان في تواريخ الأعيان* (دمشق: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٤هـ)، ١٥: ٤١٩.

[١٣٤] سبط ابن الجوزي، يوسف بن فرغلي عبد الله، *تذكرة الخواص* (قم: منشورات الشريف الرضي، ١٤١٨هـ)، ٣٢٤-٣٢٨.

[١٣٥] سبط ابن الجوزي، *تذكرة الخواص*، ٣٨

[١٣٦] الذهبي، *ميزان الاعتدال*، ٤: ٤٧١.

[١٣٧] ابن حجر، *لسان الميزان*، ٨: ٥٦٥.

[١٣٨] ابن تيمية، *منهاج السنة*، ٤: ٩٨-٩٩.

[١٣٩] الذهبي، *سير أعلام النبلاء*، ٢١: ٣٦٨.

الإمامة والإمام الثاني عشر وكل ما ذكر عنه من المتقدمين يمكن القول إنه وإن لم يكن شيعياً، فإنه أقرب إلى الشيعة الإمامية من أهل السنة.

كذلك علي بن محمد بن أحمد ابن الصباغ المالكي (ت٨٥٥هـ) الذي قرأ عند المشايخ المشهورين في زمانه، وتفقه في الفقه المالكي، له كتاب باسم "الفصول المهمة لمعرفة الأئمة"[١٤٠] ذكر فيه أسماء الأئمة الاثني عشر بصفاتهم ومناقبهم، وبدأ ذكر الإمام الثاني عشر فقال: "الفصل الثاني عشر في ذكر أبي القاسم الحجة الخلف الصالح، ابن أبي محمد الحسن الخالص، وهو الإمام الثاني عشر، وتاريخ ولادته ودلائل إمامته"[١٤١]، إلا أنه نقل بعد ذلك من كتاب "الإرشاد" للمفيد[١٤٢]، وهو من أعلام الشيعة، وإضافة إلى ذلك فإن البحراني الشيعي تعجب من ذلك، وذهب في ابن الصباغ إلى أنه يظهر من أقواله في كتابه أنه إمامي صحيح العقيدة أو إظهاره أحد المذهبين استصلاح وتقية[١٤٣]، ولكن ابن الصباغ دافع نفسه ممن ينسبه إلى الرفض في بداية كتابه[١٤٤]، وأخيراً فإنه لم يشرح ولم يفهم حديث: «من كنت مولاه فعلي مولاه» الذي قاله رسول الله ﷺ يوم "غدير خم" مثل ما فهمه الشيعة، الذين تمسكوا به، وجعلوه عمدة لعقيدتهم، بل شرح كلمة: "مولى" في الرواية بأنها تعني أن علياً أخوه ووزيره وخليفته على أهله في سفرهم إلى تبوك[١٤٥]، ويمكن القول عن ابن الصباغ إنه استدل بروايات السنة والشيعة في الأئمة، وأما الروايات التي أوردها في ولادة الإمام الثاني عشر ومهدويته فلم يذكر لها إلا من المصادر الشيعية، وذلك لا ينظر إليه، وكذلك أنه فقيه في المذهب المالكي لا يجعله من الشيعة، لأن الاعتقاد بعصمة الأئمة، ووجوب ترك تقليد غير المعصومين، مع تقليد غير المعصومين في الفقه مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد تناقض صريح، وابن الصباغ

---

[١٤٠] السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع* (بيروت: دار الجيل، ١٤١٢هـ)، ٥: ٢٨٣.

[١٤١] ابن الصباغ، نور الدين علي بن محمد، *الفصول المهمة لمعرفة الأئمة* (بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٩هـ)، ٢٨١.

[١٤٢] المفيد، *الإرشاد*، ٢: ٣١٣

[١٤٣] البحارني، يوسف، *الكشكول* (بيروت: دار الملال، ١٩٩٨هـ)، ٣: ٢٠.

[١٤٤] ابن الصباغ، *الفصول المهمة لمعرفة الأئمة*، ٢٠.

[١٤٥] ابن الصباغ، *الفصول المهمة لمعرفة الأئمة*، ٤٤.

كتب كتابه "الفصول المهمة" إما ذاكراً مناقب الأئمة الاثني عشر الذين جاء ذكرهم عند السنة والشيعة مناقباً لا عقيدة، أو أنه كان شيعياً اتقى كما زعمه البحراني.

النتائج

مصطلح "الشيعة الإمامية الإثني عشرية" تَشكَّل في القرن الرابع والخامس، ولم يكن تشكُّلُه مفاجئاً دون المرور بمراحل مختلفة، بل تَشكَّل مصطلح "الشيعة الإمامية الإثني عشرية" على ثلاث مراحل بدءً من الشيعة، وبعدها الشيعة الإمامية، وأخيراً الشيعة الإمامية الإثني عشرية، ويلاحظ أن استخدامها الأول كان يلمح المعنى اللغوي وهو تقديم علي ﷺ في الخلافة، أو تأييده في حروبه، من دون الإشارة إلى أنه إمام بالنص.

الشيعة الإمامية يرون أن نصب الإمام واجب على الله، وجعلتها الشيعة الإمامية أصلاً من أصولهم، وبذلك ربطت الشيعة الإمامية مفهومَ الإمامة بقضية المهدي ربطاً عقدياً، واعتبرت كل أئمتهم معصومين مختارين من قبل الله، وعلى ذلك تشكلت مصادرهم وعقيدتهم وأصولهم حول هذه النظرية.

إن الشيعة الإمامية استدلوا على صحة عقيدتهم ببعض أقوال علماء أهل السنة التي تشير إلى ولادة الإمام الثاني عشر وغيبته، وبورود بعض الروايات والأخبار في كتبهم – وذلك يشكل الموضوع المحوري في هذه الدراسة– إلا أنه بتأملنا في هذه الكتب التي ذكر فيها ذلك، وبدراسة سير هؤلاء العلماء اكتشفنا أن هؤلاء العلماء:

- إما أنهم المؤرخون الذين ذكروا مطلق الأعيان والمشاهير في زمانهم ممن رأوهم أو من رووا أخبارهم التي وصلت إليهم، أو ذكروا من اشتهر بين الناس.
- وإما أنهم ليسوا من أهل السنة، بل من الشيعة الإمامية وعدّهم معظمُ علماء الشيعة في طبقاتهم، وأثنوا عليهم.
- وإما أن هؤلاء العلماء من أهل السنة، الذين ذكروا ولادة الإمام الثاني عشر وغيبته في كتبهم أسندوا هذا الرأي إلى الشيعة الإمامية، لا من باب القبول، بل من باب تبيين مذهب الشيعة وإيضاحه؛ فنقل الشيعة الإمامية ما وافق عقيدتهم من تلك الأقوال دون غيره.

- وإما أن هؤلاء العلماء الذين يذكرون الأقوال الموافقة لعقيدة الشيعة الإمامية قد اشتهروا عند أهل السنة بالتشيع أيضاً.
- وإما أن هذه الأقوال الموافقة لعقيدة الشيعة الإمامية قد دُسّت وأضيفت في كتب علماء أهل السنة كما قال ذلك بعض مؤلفيها.

وأما بعض الروايات الواردة في كتب هؤلاء علماء السنة المشيرة إلى ولادة الإمام الثاني عشر وغيبته والتي استدل الشيعة الإمامية بها على صحة عقيدة الشيعة الإمامية فإنها لم ترد في مصادر السنة الحديثية الأصيلة، بل تسربت إليها من مصادر الشيعة الإمامية من دون إشارة إلى ذلك، ومن سلك هذا المنهج من علماء السنة قيل عنه إنه متشيع، أو إنه يميل للرفض أو إنه ليس ماهراً في علم الحديث، بل جرحوه لأنه يجمع الأحاديث من الروايات المكذوبة.

Bibliography

Âmidî, Seyfeddin Ali b. Muhammed. *Ebkârü'l-efkâr.* Kâhire: Dâru'l-kutub ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 2. Basım, 1424.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tahir. *el-Farḳ beyne'l-fırâk.* Beyrut: Daru'l-afâki'l-cedîde, 1977.

Bahrânî, Haşim. *Ġâyetu'l-merâm ve hucecu'l-ḫişâm.* Beyrut: Müessesetü'târihi'l-arabî, 2001.

Bahrânî, Yusuf. *el-Keşkûl.* Beyrut: Dâru'l-hilâl, 1998.

Berkî, Ahmed b. Muhammed. *el-Meḥâsin.* Kum: Dâru'l-kutubi'l-islâmiyye, 2. Basım, 1371.

Berzencî, Muhammed b. Resûl. *el-İşâ'a lieşraṭi's-sâ'a.* Beyrut: Dâru'l-minhâc, 3. Basım. 1426.

Cevherî, İsmail b. Hammad. *eṣ-Ṣıḥâh Tâcu'l-luġa*. Beyrut: Dâru'l-ilm, 4. Basım, 1407.

Ebu'l-me'âlî, Muhammed Siracuddin. *Ṣıḥâḥu'l-aḫbâr fî nesebî's-sâdeti'l-Fâtımiyyeti'l-aḫbâr*. Columbia University Libraries‹ 893.717 R447.

Ednehvî, Ahmed b. Muhammed. *Ṭabaḳâtu'l-müfessirîn*. Suudiyye: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1417.

Emîn, Muhsin. *A'yânu'ş-Şî'a*. Beyrut: Dâru't-te'âruf. 1403.

Erbilî, Ali b. İsa. *Keşfu'l-ġumma fî ma'rifeti'l-eimme*. Tebriz: Benî Haşimî, 1423.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Wiesbaden: Dâru Fıranz Şıtayz. 3. Basım. 1400.

Eymânî, Mehdi Fakih. *el-İmâm el-Mehdî 'inde ehli's-Sünne*. Beyrut: Dâru't-Tearuf. 2. Basım, 1402.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *el-Ḳâmûsu'l-Muḥît*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 8. Basım, 1426.

Hâirî, Ali Yezdî. *İlzâmu'n-nâsib*. Beyrut: en-Nu'mân, 3. Basım, 1390.

Hammûî, İbrahim b. Muhammed. *Ferâidu's-simṭayn*. Kum: Dâru'l-habîb, 1427..

Hilli, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf. *el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn 'Alî b. Ebî Ṭâlib*. Kuveyt: Mektebetü'l-elfeyn, 1985.

İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü'l-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḫtâr*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2. Baskı, 1412.

İbn Bâbeveyh, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin, *el-İmâme ve't-tebṣıra*. Kum: Medresetü'l-imâmi'l-mehdî, 1404.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Dîvânü'l-mübtedeʾ ve'l-ḫaber fî eyyâmi'l-ʿArab ve'l-ʿAcem*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 2. Basım, 1408.

İbn Hallikân, Ebu Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefâyâtu'l-aʿyân*. Beyrut: Daru Sâdır, 1971.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fâṣl fi'l-milel ve'l-ahvâ*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.

İbn Kazı Hân, Alaaddin Ali b. Hüsam. *el-Burhân fî ʿalâmâti mehdî âhiri'z-zamân*. Kum: el-Ḫayyâm, 1399.

İbn Kesir, Ebu'l-fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru İhyai't-turâsi'l-arabir, 1408.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Daru'r-risâleti'l-ʿalemiyye, 1430.

İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem. *Lisânu'l-ʿArab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbn Sabbâğ, Nureddin Ali b. Muhammed. *el-Fuṣûlu'l-mühimme limaʿrifeti'l-eimme*. Beyrut: Dâru'l-eḍvâ, 2. Basım, 1419.

İbn Talha, Kemaleddin Muhammed. *Meṭâlibu's-su'ûl fî menâkib âli'r-resûl*. Beyrut: Müessesetü'l-belâğ, 1419.

İbn Teymiyye, Ahmed b. AbdulHalim. *Minhâcu's-sünneti'n-nebeviyye*. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1406.

İbn Tôlûn, Şemsuddin Muhammed. *el-Eimmetu'l-işnâ ʿaşara*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1958.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*. Kahire: el-Meclisu'l-aʿlâ lissekâfe, 2013.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Telbîsü İblîs*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-arabî, 1405.

İsferâyînî, Şehfûr b. Tâhir. *et-Tebṣîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırḳati'n-nâciye ʿani'l-fıraḳı'l-hâlikî*. Beyrut: Alemu'l-kitâb, 1983.

Kannûcî, Sıddık b. Hasan. *Ebcedu'l-ʿulûm*. Demmâm: Dâru İbn Hazm, 1423.

Kâşânî, Muhammed Muhsin b. Murtaza el-Feyz. *el-Vâfî*. Isfâhan: Mektebetü'l-imâm Emîri'l-mu'minin, 1406.

Kâşifülgitâ, Muhammed Hüseyin. *Aṣlu'ş-Şiʿâ ve Uṣûluhâ*. Beyrut: Dâru'l-eḍvâ, 1990.

Kâzımî, Emîr Muhammed. *eş-Şî'â fî aḳâidihim ve aḥkâmihim*. Beyrut: Dâru'z-zehrâ, 4. Basım, 1413.

Kencî, Muhammed b. Yusuf. *Kifâyetu'ṭâlib fî menâḳibi 'Ali b. Ebî Ṭâlib*. Tahran: Fârâbî, 3. Basım, 1414.

Kettânî, Muhammed Abdülhay. *et-Terâtîbü'l-idâriyye*. Beyrut: Dâru'l-erkâm, 2. Basım. ts.

Kohlberg, Etan. "From Imāmiyya to Ithnā-ʿAshariyya". *In In Praise of the Few*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2020. 213–228

Kuleynî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâfî*. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1429.

Kummi, Ebû Kâsım Sad b. Abdullah. *Kitâbu'l-Maḳâlat ve'l-Fıraḳ*. 2. Basım. Tahran: Matbaba Haydariyye, 1360.

Kundûzî, Süleyman b. İbrahim. *Yenâbi'i'l-mevedde*. Kum: Dâru'l-usve, 1416.

Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Aḥkâmu's-Sulṭâniyye*. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1409.

Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bîḥâru'l-envâr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, 2. Basım, 1403.

Mirâtu'l-'uḳûl fî şerḥi aḫbâri âli'r-Resûl. Tahran: Dâru'l-kutubi'l-islâmiyye, 2. Basım, 1404.

Mesudî, Ebû Hasan b. Ali. *Murûcu'ẕ-Ẕeheb*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2005.

Müfîd, Muhammed b. Muhammed. *el-İrşâd fî ma'rifet Hucecillahi 'ala'l-ibâad*. Kum: Mutemeru'ş-Şeyhi'l-mufîd, 1413.

Müfîd, Muhammed b. Numan. *en-Nüketü'l-İ'tiḳâdiyye*. Kum: el-Mu'temeru'l-Alemî, 1413.

Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Musa. *Fıraḳu'ş-şi'a*. Beyrut: Menşûrâtu'r-rıza, 1433.

Numânî, Muhammed b. İbrahim. *el-Ġaybe*. Tahran: Neşru's-Sadûk, 1397.

Parsa, Muhammed b. Muhammed el-Buhârî. *Faṣlu'l-ḫitâb livasli'l-ahbâb*. Tahran: Sâzmân isnâd kitabhane milli cumhûrî İslâmî Îrân, Rakam: 16435.

Sâde, Müctebâ. *en-Nûru'l-Ġâib*. Beyrût: Dâru'l-Resûl'l-Ekrem, 1378.

Sadûk, Muhammed b. Ali. *Kemalu'd-dîn ve tamamu'ni'me*. Tahran: Dâru'l-me'ârifi'l-İslâmiyye, 1395.

Men lâ yaḥḍuruhu'l-faḳîh. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-islâmî, 1413.

'Uyûnü aḫbâri'r-Rıżâ. Tahran: Neşru Cihân. 1420.

Sâlûs, Ali b. Ahmed. *Ma'a'l-işnayi'l-'aşriyye fi'l-uṣûl ve'l-furû'*. Riyâd: Dâru'l-fazîle, 7. Basım, 1424.

Suyûtî, Abdurrahman b. Ebubekir. *Târiḫu'l-ḫulefâ*. Mısır: Matbaatu'sa'âde, 1952.

Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim. *el-Milel ve'n-niḥal*. Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife, 1404.

Tabersî, Fazl b. Hasan. *İ'lâmu'l-verâ bia'lâmi'l-hüdâ*. Tahran: Dâru'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1390.

Tabersî, Mirza Hüseyin Nurî. *en-Necmu'ş-şaḳıb*. Kum: Envâru'l-hudâ. 1415.

Tarhrânî, Âga Bozorg. *ez-Zeri'â ilâ teṣânîfi'ş-Şî'a*. Beyrut: Dâru'l-eḍvâ, 2. Basım, ts.

Tûsî, Muhammed b. Hasan b. Ali. *er-Resâilu'l-'aşar*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1414.

el-Ġaybe. Kum: Dâru'l-me'ârifi'l-İslâmiyye. 1411.

Tusterî, Nurullah Hüseynî, *İḥḳâḳu'l-ḥâḳ ve İrḥâḳ'ul-bâtıl*. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mara'şî, 1418.

Umeydî, Sâmir Hâşim, *Difa'u 'ani'l-Kâfi*. Beyrut: Merkezu'l-ğadîr, 1415.

el-Mehdî el-Muntaẓar fi'l-fikri'l-İslâmî. Kum: Merkezu'r-risâle, 2. Basım, 1425.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs*. Kuveyt: matbaatu hükümeti'l-kuveyt, 1421.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Mizânu'l-i'tidâl fi naḳdi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife 1382.

Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1405.

Târiḫu'l-İslâm. Tunus: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmi, 2003.

Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1419.

Zencânî, İbrahim Mevsevî. *Aḳâidu'l-İmâmiyyetu'l-işney 'aşriyye*. Kum: Müessesetü'l-vefâ, 5. Basım, 1402.

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ
BOOK REVIEWS

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sira Studies
Cilt/Volume: VII | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year 2021
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Nesep Atlası

Hakan Temir

İstanbul: İFAV, 2021, 247 sayfa.

Hakan Temir Arapların neseplerini konu edindiği eserin başında araştırmanın amacı, önemi, kaynakları ve metodunu vermiş, ardından tablolar halinde nesepleri sıralamıştır. Bu çizelgede Adnân ve Kahtân soylarına ait tüm kabilelerin şecerelerini sunmuştur. Arapların neseplerini doğru bir şekilde analiz etmek için Adnân ve Kahtân'ı iyi bilmek gerekmektedir. Çünkü günümüzde tarih kitaplarında yer alan kabilelerin veya batınların tamamı bu iki soydan gelmektedir. Nitekim geçmişten günümüze Araplar ya Adnân soyuna ya da Kahtân soyuna mensupturlar. Bu ilkeler gözetilip çağın imkânları da seferber edilerek soyların bir bütün halinde renkli şemalarla yansıtılması çalışmayı önemli hale getirmiştir.

Atlası değerlendirmeye geçmeden önce Temir'in yararlandığı kaynaklara ve bunların özelliklerine değinmek gerekirse yazar, bilgileri çoğunlukla ilk dönem kaynaklarından almış gözükmektedir. Nesep konusunda en yetkin isimlerden İbnü'l-Kelbî'nin (ö. 204/819) *Cemhere*'si ve *Nesebü Me'ad ve Yemenü'l-kebîr*'i çalışmanın birinci sacayağı olarak seçilmiştir. Belâzûrî'nin (ö. 230/846) *Ensâbü'l-eşrâf*'ı ve İbn Saʿd'ın (ö. 236/852) *Tabakāt*'ı ikinci önemli kaynak olarak yerini korumuştur. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Cemheretü ensâbi'l-Arab*'ı da üçüncü aşamada önemli bir kaynak olarak kullanılmıştır. Nesep ilminin ana omurgasını oluşturan bu eserler ilk dönem kaynakları olduğundan siyer, hadis, tarih ve nesep ilimlerinde başucu kitaplardır. Temel kaynaklar dikkate alınarak oluşturulan eser, sonraki dönem kaynaklarını göz ardı ediyor gibi görünse de yazar yer yer İbn Abdilberr'in (ö. 463/1071) *el-İnbâh*'ından, İbnü'l-Esîr'in (630/1233) *Üsdü'l-gābe*'sinden, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *el-İsâbe*'sinden istifade etmiştir. Bunlardan nesep bilgilerinin kontrol edildiği ve önemli isimlerin ilave edildiği görülür. Böylelikle eser günümüzde kaynak olma hüviyetini kısmen elde etmiş gözükmektedir.

Kaynak kısmının ardından eserin giriş kısmında *"Nesep İlmi"* başlığı altında Temir, nesebin tarifini yapmış ve zamanla mevcut soyların birçok nedenle birbirine karışmasıyla bazı kopuklukların olduğunu dile getirmiştir. Var olan

eksikliklerle birlikte Arapları bu konuda özgün kılan yetilerden bahsetmiştir. Zira Araplar kendi neseplerini tutma konusunda oldukça mahirdirler. Bu konuya da değinen yazar, onların şecere tutma alışkanlıkları çölde yaşamaları ile birlikte başladığını söylemektedir (s. 16).

Temir, *"Nesebin Gerekliliği"* başlığı altında nesebin koruma, himaye ve sevgi bağlarını geliştirdiğini belirterek meselenin neden önem arz ettiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Çöl ortamında savunmasız kalan birisinin koruma ve himayesinin ancak nesep ile mümkün olacağına da değinen yazar, bu konunun Araplar için önemini dile getirmiştir. Hiç şüphe yok ki nesebin gerekliliğinin faydaları kadar amacı dışında kullanılıp, kişi ve kişileri farklı tanıtmaya neden olan yönleri de mevcuttur. Bu konuya da ayrıca değinen yazar, nesebin taassuba dönüşmesi, yine onun insan hak ve hürriyetlerini ihlal etmesi gibi etmenleri nesebin zararlı kısımları olarak ifade etmiştir. Nitekim bu nedenle tarihte nesep ilminin öğrenilmesine karşı çıkan ve faydasız bir alan olarak görenler de olmuştur. Mesele hakkındaki olumlu ve olumsuz düşünceleri ilmî bir disiplinle sunan yazar, okuyucunun her iki tarafın da iddiasını derli toplu görmesini sağlamıştır (s. 16-18).

"Nesep İlminin Ortaya Çıkışı" başlığı bir nevi Câhiliye döneminde nesebin hangi boyutta olduğunu gözler önüne sermektedir. Câhiliye döneminde nesebin başlı başına bir ilim dalı haline gelmediğini açıkça söyleyebiliriz. Bu dönemde nesep, kişilerin ezberlemeleri halinde muhafaza ediliyordu. Söz konusu ezber metodundan farklı olarak bazı kişilerin yazmış olduğu şiirlerin mısraları arasında da nesepten izler bulunmaktaydı. Tüm bu noktalara hassasiyetle değinen yazar, nesep alanında sahâbîlerin ve tabiînden bazı kişilerin öne çıktığını da ifade etmiştir. Bu konuda öncü isim olarak Hz. Ebu Bekir'i örnek vermiştir. Vurgunun Hz. Ebû Bekir üzerine yapılması anlamlıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir kabile ağırlayacağı veya bir kabileyi ziyarete gideceği zaman o topluluk hakkında Hz. Ebu Bekir'den malumat aldığı bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir ise Mekke idarî yapısı içerisinde yürütmüş olduğu Eşnâk göreviyle kabileler hakkında geniş bilgiye sahipti. Temir, nesebin halifeler zamanında da dikkate alındığını ifade etmiş ve Hz. Ömer'in uygulamalarını örnek vermiştir. Yazarın verdiği örneğe göre; Hz. Ömer, Divan'dan alınacak atıyyelerin temininde, yeni kurulan şehirlere yerleşime kadar nesebin dikkate alındığını ve ona göre bir düzenleme yapıldığını ifade etmektedir. Yazar, tüm bunlardan sonra nesebin tedvin edilmesi yani bu faaliyetin başlamasının da hicrî I. asırda meydana geldiğini dile getirerek bu başlığı noktalamaktadır (s. 18-19).

Temir, *"Neseplerin Sınırı"* başlığında bir nevi neseplerin başlangıç ve nihayet noktasını vermeye çalışmıştır. Yazarın da büyük bir dikkatle değindiği husus, Arapların soylarındaki sınırdan ibarettir. Arapların soyları ne kadar geriye

gidilirse gidilsin nihai nokta Adnân veya Kahtân olmuştur. Bu sebeple bir Arap ya Adnâniler'e ya da Kahtâniler'e mensuptur. Bu önemli konuyu işleyen yazar, önceki dönemlerde de yazılan eserlerde bunların sınır olduğunu dile getirmiştir. Bu isimlerin nihai yer olmasının sebebini de araştıran yazar, Hz. Peygamber'in "*Nesebiniz Adnân'a ulaştığında durun.*" hadisinin dikkate alınarak böyle bir sınırlamanın yapıldığını düşünmektedir (s. 19).

Temir, "*Nesep Tabakaları"* başlığında tabakanın kelime manasına açıklık getirmiş ve nesep içindeki anlamına dikkat çekmiştir. Burada asıl önemli olan ve dikkat çeken durum ise nesep şeceresinin, insan vücuduna benzemesi ve önemli tabakaların yine insan vücudunun bölümleriyle ilişkilendirilmesidir. Yazar verdiği örnekler ile bunu şöyle izah etmiştir: "en büyük tabaka *şa'b* (insan vücudunun sağ ve sol cenahı), *kabile* (baş), *imare* (göğüs), *batın* (karın), *fahz* (baldır), *fasile* (diz)..." Bunun dışında âlimlerin nesepleri beş, altı, yedi ve onlu tabakalara ayırdığına da değinen yazar, örnek olarak sadece altıya ayrılanı ve ona ayrılanı göstermiştir. Bu farklılıkların hatalı olmadığını savunmak için söz konusu taksimatın sebebini açıklayarak ortaya koymuştur (s. 20-22).

"Soyların Birbirine Karışması" başlığında yazar, yapılan bazı anlaşmaların, toplu veya bireysel halde bir kabilenin gölgesine sığınmak ve orada yaşamanın mevcut kabilenin nesebinin ileriki yıllarda karışmasına sebep olduğunu ifade etmiştir. Uzun zaman sonra kabileye sonradan eklenen birinin evlatları artık o kabileden bir üye gibi anılmaya başlanmıştır (s. 23). *"Soyların Sıralanmasında Usûl"* başlığında ise yazar, klasik nesep sıralamasını temel alarak kendi metodunu belirleyip *cizm*'leri ve onun altında oluşan *şa'b*'ları usule uygun aktarmıştır. Temir, *cizm*'leri oluştururken İslâm âlimlerinin görüşünü ve kendi tercihini harmanlayarak öncelikli sırayı Adnân *cizm*'ine vermiştir. Böyle bir önceliğin oluşmasının sebebi ise, Hz. Peygamber'in mensup olduğu Kureyş'in, Adnâniler'e nispet edilmesidir (s. 24).

"Kabile ve Batın Tespiti" başlığında Temir, tarihî veriler ışığında kabile ve batınların tespitini nasıl yaptığını izah etmiştir. Araplar bir topluluğu kabile olarak değerlendirirken sayılarına bakmazlardı. Bir topluluğu kabile sıfatıyla tavsif etmek için öncelikle asabiyet ve şöhret gibi özellikleri aramaktaydılar. Tüm bunları dikkate alan yazar, bir kabilenin tespitinde öncelikle ana kaynaklarda ihtilâf bulunmayan bilgileri tespit etmekle işe koyulmuştur. Karşılaşılan ihtilâflı bilgilerde ise ciddi araştırma ve kaynak taraması ile kabile oluşumlarının asıllarına ulaşılmaya çalışmıştır. Takip edilen bu sistemli usul neticesinde eser, neseplerin tespiti ve kabilelerin varlığı hakkında en az hata ile doğru bilgi akışı sağlamaktadır (s. 24).

"İsimlerin Transkripsiyonu" başlığı kelimelerin ve isimlerin Arap grameri açısından tespit ve telaffuzunda takip edilen yöntemi içermektedir. Yazar bu

bölümün başında her ne kadar bu transkripsiyona riayet ettiğini söylese de Türkçeye intikal etmiş bazı kelimelerin yaygın kullanımı nedeniyle kısmen bu yöntemi takip etmeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü bazı kelimeler ve isimler Türkçede yaygınlık kazandığından bunların farklı şekilde yazımı ilmî eserlerin yazımındaki birliğe zarar verecektir. Bu ilmî teamülü dikkate alan yazar, en doğru seçim ve tespite ulaşmak için birkaç farklı yol takip etmiştir. Bunlar arasında İSAM verileri ve Adnan Demircan editörlüğünde hazırlanan İbn Saʿd'ın *Tabakātü'l-kebir* çevirisi dikkat çekmektedir (s. 25).

"İsimlerin Seçimi ve İhtilafların Çözümü" başlığı içerik itibari ile çok titiz bir çalışma gerektiren bölüm olma özelliğine sahiptir. Yazarın da ifade ettiği gibi Araplarda bir kişinin üç farklı ismi bulunuyordu. Bu çeşitlilik içinde öncelikle kişinin gerçek ismi, lakabı ve künyeleri yer almaktaydı. Araplar söz konusu isimleri kullanacağı zaman aralarında en meşhur olanı öncelikle ele alıyorlardı. Tüm bu isimlerin hepsini aynı anda vermenin çalışmanın sıhhati açısından yorucu olacağını ifade eden yazar, Arapların metodunu takip ederek bu üçleme arasında en meşhur olanı tercih etmiştir. Yazarın bu tercihi, isimlerin daha rahat tespit edilmesine ve okuyucuların söz konusu eserden aradıklarını pratik bir şekilde bulmasına olanak sağlamıştır. Konunun anlaşılması için yazarın eserinde verdiği örneklerden birisi şöyledir: "Hz. Peygamber'in beşinci göbekten olan dedesinin asıl adı Zeyd, lakabı Kusay, künyesi ise Ebu Muğire'dir." Bu üçleme arasında en meşhuru zikredilmek sureti ile gerekli yöntem ve kural takip edilerek uygulanmıştır. İsimlerin tespiti sırasında karşılaşılan ihtilâflarda yazar, takip edilebilecek en makul yolu benimsemiştir. Bir kelimenin iki farklı şekilde vücut bulması halinde en yaygın olanı ana kelime olarak kabul etmiş; diğer kelimeyi ise parantez içinde nakletmiştir (s. 26).

"Kutuların Renklendirilmesinde Usûl" eserin iç düzeninin rahat anlaşılması açısından en önemli kısımdır. Yazar, çalışma içerisinde renkleri üç gruba ayırdığını ifade etmiş ve şöyle tanımlamıştır: birincisi arka plan rengi, ikincisi nesep tabakalarındaki katmanların rengi, üçüncüsü ise Peygamberlerin ve sahâbîlerin bulunduğu kutunun rengidir. Bu ayrım nesebin içindeki taksimatın ve tespit edilecek kişilerin olduğundan daha hızlı bulunması açısından son derece başarılı olmuştur. Yazarın, Hz. Peygamber'in soyunu ayrı bir renk ile göstermesi de tarih ve siyer çalışmalarında en fazla müracaat edilen nesep silsilesinin belirgin bir şekilde okuyucuların karşısına çıkmasını sağlamıştır. Bu soyun rengini altın rengi olarak belirleyen yazar, erkek sahâabîleri altın sarısı, hanım sahâbîleri de pembe renk ile belirgin hale getirmiştir. Yazar nesep tabakalarını da tutarlı bir renk ile sembolize etmiştir. Buna göre yazarın tercih ettiği renkler şöyledir; diplomatik işleri ifade eden gri tonlar *şa'b*, gelişme ve yenilenme ifade ettiği için yeşil ton *kabile*ler, kanla ilgili olduğu için kırmızı ton ise *batın*lar içindir. Renkler, neseplerin şecereleri için son derecec önemlidir (s. 26-27).

"Sayfa İçi Numaralandırma Sistemi" soyların öncesini ve sonrasını göstermesi bakımından anlaşılır bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Temir, okuyucunun eserden kopmaması ve çalışma ortamının daha hızlı ilerlemesi için numaralandırma sistemini tercih etmiştir. Yine bunu da ayrıntısına kadar planlayıp eserinde işlemiştir. Bir örnek vermek gerekirse çalışmada yedinci sayfa Mudar ile başlar, ancak okuyucu Mudar'ın atalarını yani Mudar'dan önceki soyları görmek isterse Mudar'ın üstünde yazan rakama yani beş nolu sayfaya gitmelidir. Yazar, bununla birlikte bu karışık gözüken sistemin daha net anlaşılması için iki renk seçmiştir. Bu renklerden beyaz soyun öncesi, siyah ise soyun devamını göstermektedir (s. 28).

Okuyucunun *Atlas*'ta kullanılan teknik ve yöntemlerden haberdar olması için gerekli olan giriş kısmının ardından birinci sayfa ile atlas başlamıştır. İlk sayfada sol tarafta nesep tabakaları hiyerarşik olarak sıralanmış, sağ tarafta da kutu renklerinin ifade ettiği gruba dair açıklamalar yapılmıştır. Hz. Âdem ile başlayan nesep sıralamasında hurafe bilgilere dikkat çekilerek nesepler öncelikle soyu tükenen ve devam eden Araplar şeklinde kategorize edildikten sonra soyu tükenenler bir sayfada toplu olarak verilmiştir. Soyu devam eden Araplar ise Adnân ve Kahtân şeklinde ikiye ayrıldıktan sonra her birisinin üç *şa'b* ile ifade edileceği belirtilmiştir. Temir, bu iki grubu sıralarken Hz. Peygamber'i merkeze alarak Adnânîleri öncelemiş ve yüz sayfa ile onların soylarını izah etmiştir. Geriye kalan kısımda ise Kahtânîler detaylı bir şekilde işlenmiştir. Eserin sonunda üç ayrı indeksin (kabile, batın ve şahıs) olması da atlastan kolay bir şekilde istifa etmeyi sağlamıştır.

Sonuç olarak Temir'in ilim dünyasına kazandırdığı *Nesep Atlası,* özellikle akademik alanda yapılacak nesep, kabile, biyografi ve şahıs çalışmalarında önemli bir kaynak olmaya adaydır. Bununla birlikte araştırmacının bir önceki çalışmasıyla bu kitabın bir bütün olduklarını söylemek gerekir. Zira nesep ve kabile birbirinden ayrılmaz ikilidir. Dolayısıyla bu konuların daha iyi anlaşılması için yazara ait *Arap Yarımadası'nda Kabile Hayatı* kitabına da müracaat edilmelidir. Çünkü ifade ettiğimiz üzere nesep ve kabile başlıkları birçok özellik bakımdan paralellik göstermektedir. Yazarın da genel olarak çalışmaları bu alana ait olduğu için söz konusu iki eser birbirini tamamlayıcı niteliktedir.

Muhammed Karaca

(Yüksek Lisans Öğrencisi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, krcmhmmd10@gmail.com; orcid.org/ 0000-0002-1973-902X)

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadith and Sira Studies
Cilt/Volume: VII | Sayı/Number: 1 | Yıl/Year 2021
hadisvesiyer.info | © Meridyen Derneği

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü

Mehmet Özşenel

İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019, 120 sayfa.

İslâm dininin temel kaynakları Kitap, sünnet, icmâ ve kıyastır. Bu deliller arasında icmâ ve kıyasa yönelik çeşitli itirazlar bulunsa da, üzerinde ittifak edilenlerin Kitap ve sünnet olduğunu söylemek mümkündür. Hakkında herhangi bir şüphe bulunmayan bu iki aslın ortak özelliği ise, nesilden nesile ilkin şifahî olarak, devam eden süreçte de yazılı bir şekilde nakledilmeleridir. Ancak rivayet yoluyla nakledilen bu iki delilden Kur'ân-ı Kerîm'in sübûtunda herhangi bir şüphe bulunmazken aynı durum sünnet yani hadis için söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin büyük bir bölümü âhâd yolla rivayet edilmiştir. Tevâtür yoluyla gelmeyen hadislerin hangisinin güvenilir ve sağlam, hangisinin de zayıf ve uydurma olduğunun tespiti hususunda İslâm âlimleri büyük bir gayret göstermiş ve bu yönde birtakım kriterler belirlemişledir. İşte Mehmet Özşenel tarafından kaleme alınan bu eser de hadislerin tevsîk yönünün Hanefî mezhebi bağlamında yansımasını konu edinen bir çalışmadır.

Bir giriş ve iki bölümden oluşan kitabın ön sözünde yazar, "Hanefî Hadis Anlayışı" olarak isimlendirdiği çalışmasını Hanefî fıkıh doktrininde önemli bir yeri olan Fahrülislâm el- Pezdevî'ye (ö. 482/1089) kadar uzanan yaklaşık dört asırlık bir dönemle sınırlandırdığını kaydetmektedir. Eserin giriş bölümünde, hadislerin tevsîki konusunda genel bir değerlendirme yapılmış, Hanefî hadis anlayışının kökleri üzerinde durularak hadislerin hangi sebeplerle çeşitli kısımlara ayrıldığı ana hatlarıyla anlatılmaya çalışılmıştır. Yine bu bölümde, hadislerin tedvîn aşamasında izlenen süreç ve İslâm âlimlerinin bu yönde almış oldukları tedbirlere kısaca değinilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümü "Hanefî Hadis Anlayışının Kökleri: Teşekkül Dönemi" şeklinde başlar. Bu bölümde yazar, haberlerin ricâl tenkidi yanında muhteva açısından da kontrol edilmesini temin eden ehl-i rey ekolünün temel prensiplerini anlatır ve çalışmasının hemen başında değindiği kurucu imam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) hadis anlayışını şu cümlelerle özetler:

Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in söylediği ile ona isnad ve izafe edilenin arasını dikkatli bir şekilde ayırmakta, Hz. Peygamber'den râvîler vasıtasıyla gelen bir haberin tenkidinin Hz. Peygamber'i tenkid etmek olmadığını bilakis, onu ve onun sahih/gerçek sünnetini ortaya çıkarma faaliyeti olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir.

Genel hatlarını Ebû Hanîfe'nin çizmiş olduğu bu anlayışın öğrencisi Ebû Yûsuf'ta (ö. 182/798) da görüldüğünü söylemek mümkündür. Nitekim yazar bu ayrıntıya temas ederek Ebû Yûsuf'u "Hanefî hadis anlayışının bânisi" olarak nitelemiştir. Ayrıca o, Hanefî fukahasının hicrî II. asırda hadisler tedvîn ve tasnif edilirken ortaya çıkan rivayetleri Kur'an ve sabit sünnet gibi sağlam delillere arz ettiklerini, bu sayede sahih ve sakîm olanları birbirinden ayırdıklarını belirtmiş, bu bağlamda Ebû Yûsuf'un *Kitâbü'r-Redʿale's-Siyeri'l-Evzâʿî*'de haberlerin değerlendirilmesi özelinde sergilediği tavrın "arz" kriterinin Hanefî hadis anlayışının açık delillerden biri olduğunu gösterdiğini de vurgulamıştır. Arz yöntemi özelinde Ebû Yûsuf'un hadis anlayışının aktarıldığı bu satırlar akla, arkadaşı Muhammed eş-Şeybânî'yi (ö.189/805) getirmekte, onun bu konuda ne düşündüğünü tevehhüm ettirmektedir. Doğrusu yazar bu minvalde herhangi bir açıklamada bulunmamış ancak, İmam Muhammed'in *el-Ḥücceʿalâ ehli'l-Medîne* isimli eserinde reycilik ithamını ortadan kaldırmaya dönük faaliyetlerinden bahsetmiştir.

Birinci bölümün ikinci başlığı "Hanefî Hadis Anlayışının Tedvîni" olarak belirlenmiştir. Bu başlık altında yazar, başlangıçta ehl-i hadîs iken hocası İmam Muhammed ile tanıştıktan sonra fikirleri değişen ve onun önde gelen öğrencilerinden biri olan Îsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) arz yönteminde temel aldığı genel ilkeleri detaylı bir şekilde aktarır. Ardından, halku'l-Kur'ân konusunda çekimser kaldığı için ehl-i hadîsin yoğun eleştirilerine maruz kalan Selcî'nin (ö. 266/880) Hanefî hadis anlayışının teşekkülündeki katkısını zikreder. Mezhep içerisinde önemli bir konumda olan Selcî, tıpkı Tahâvî (ö. 321/933) gibi Hanefîlerin delillerini illetleriyle birlikte ortaya koyarak bu delilleri hadislerle temellendirmeyi başarabilen ender şahsiyetlerden biridir.

Haberlerin tetkik edilmesi bağlamında Hanefîlerin özellikle de İsâ b. Ebân'ın uygulamış olduğu arz yöntemi Şâfiî fakihleri ve ehl-i hadîs tarafından ağır bir şekilde tenkit edildiği gibi, Hanefî cenahından da bu iki ekole yoğun eleştiriler yöneltilmiştir. Belli bir süre Şâfiî fakihleri kendileri hakkındaki itirazlara cevapsız kalmış, nihayetinde İbn Süreyc (ö.306/918) ile bu sessizlik son bulmuştur. Fakat ne ilginçtir ki, aynı geleneğin temsilcisi konumundaki Tahâvî de İsâ b. Ebân'a reddiye yazmıştır. Özellikle *Şerhu Meâni'l-âsâr*'da mezhebin delillerini savunan Tahâvî'nin, İsâ b. Ebân'a yönelttiği itirazları değerlendiren Özşenel, bu tutumu, Hanefî mezhebindeki hadisçi çizginin devamı olarak yorumlamaktadır.

Hicrî III. asrın ortaları itibariyle yoğunlaşan hadisçi eğilim, yazarın ifadesiyle Tahâvî'nin vefatıyla son bulmuş ve yerini fıkıhçı bakış açısına bırakmıştır. Kerhî'nin (ö. 340/952) kaleme aldığı risâle ile başlayan bu dönemde haberlerin sübût açısından taksimi Hanefî bakış açısıyla özetlenmeye çalışılmıştır. Akabinde Ebû Ali eş-Şâşî (ö. 344/955) ile daha belirgin bir yapıya bürünen bu anlayışın Îsâ b. Ebân'ın arz teorisi bağlamındaki düşünce sistemini yansıttığını söylemek mümkündür.

Yazarın kronolojik olarak takip ettiği metot çerçevesinde yer verilen diğer bir isim hicrî IV. asrın önemli simalarından Cessâs'tır (ö.370/981). Hocası Kerhî'den edindiği Hanefî hadis anlayışını Îsâ b. Ebân'ın teliflerini de dikkate alarak ayrıntılı bir şekilde eserlerine yansıtan Cessâs, bu birikime kendi özgün yorumlarını da katarak mezhep görüşünün şekillenmesine büyük ölçüde katkı sağlamıştır. Nitekim haber-i vâhidlerin kabul edilmeme sebepleri arasında gösterdiği "akla aykırılık" ilkesi ilk olarak Cessâs'ta görülür. Ancak Özşenel'in de vurguladığı üzere ilginç olan durum, Cessâs'ın dile getirdiği bu kriterin sonraki usul eserlerinde yer almamış olmasıdır.

Çalışmanın ikinci bölümünü "Hanefî Hadis Anlayışında Tekâmül Dönemi" şeklinde isimlendiren müellif, bu başlık altında Semerkand âlimlerinden Debûsî'nin (ö. 430/1039) kısa biyografisine yer vererek onun âhâd haberle ilgili hangi tenkit metodunu kullandığını maddeler halinde sıralar. Aktardığı dört madde içerisinde en dikkat çekici olan şey, Debûsî'nin de aynı Îsâ b. Ebân gibi arz metodunu ilk sıraya aldığıdır. Hiç şüphesiz ki onun bu tavrı, izlediği çizginin ne doğrultuda olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Debûsî'den sonra onunla aynı dönemde yaşayan bir diğer Hanefî usulcü Saymerî'nin (ö. 436/1045) görüşlerine de yer verilen eserde, onun, daha çok ihtilâflı olan usul meseleleriyle ilgilenen bir kişilik olduğu vurgulanmıştır. Hemen ardından Serahsî'nin hadis anlayışına değinilerek onun, ehl-i hadîsin dilini kullanmasına rağmen mezhep içerisinde kendine has bir yöntemi olduğu, muasırı Pezdevi'de ise Îsâ b. Ebân yönteminin takip edildiği belirtilmiştir.

İlk dönem Hanefî hadis anlayışının arz yöntemi özelinde oluşum ve gelişim evrelerini konu edilerek özellikle mezhebin kurucu şahsiyetlerinin meseleyi değerlendirme biçimlerinin sistematik olarak yansıtıldığı bu çalışma, ilimle yoğrulan yılların süreç içerisinde kazandırdığı akademik birikim ve tecrübenin yansıması görünümündedir. Ayrıca eser, hadis alanında araştırma yapanlara hitap ettiği gibi, İslâm hukukuyla ilgilenenlere de kıymetli bilgiler sunmaktadır.

Muharrem Bayram

(Doktora Öğrencisi, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
harunmusa30@gmail.com; orcid.org/0000-0002-3832-4591)

DERGİ HAKKINDA

Hadis ve Siyer Araştırmaları

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Altı ayda bir yayımlanır.

Hadis ve Siyer Araştırmaları Hakkında:

Hadis ve Siyer Araştırmaları hakemli bir dergidir. Klasik ve çağdaş hadis ve siyer çalışmalarının bütün yönlerini ele alır. Hadis ve siyer alanlarına bilhassa diğer İslâmî ilimlerin yanı sıra edebiyat, tarih, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri sahalarından gelecek interdisipliner katkıları desteklemektedir. Uluslararası perspektife sahip olmayı vurgulamakta ve farklı ilmî geleneklerden akademisyenlerin çalışmalarını önemli kabul etmektedir. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, Türkçe, Arapça, İngilizce, Almanca ve Fransızca makalelerin yanı sıra araştırma notu, tercüme, kitap, sempozyum, konferans tanıtım ve değerlendirmelerini de yayınlar.

Makale Gönderimi:

Yazılar hadisvesiyer.info adresine gönderilmelidir. Yazar çalışması ile birlikte unvanını, görev yaptığı kurumu, iletişim bilgilerini belirtmelidir. Makale başvurusunun ardından üç gün içerisinde makalenin alındığına dair elektronik posta yazara gönderilir.

Hakemlik Süreci:

Dergiye gönderilen yazıların şekil şartlarına uygunluğu editör tarafından kontrol edildikten sonra uygun bulunan makaleler iki hakeme gönderilir. Raporlardan birinin olumlu diğerinin olumsuz olması hâlinde makale editörün kararıyla üçüncü bir hakeme yönlendirilir. Hakemlerin değerlendirmelerinin ardından yazara ulaştırılan makalelerin gerekli değişiklikler yapılarak en geç yirmi gün içerisinde gönderilmeleri gerekmektedir.

Şartlar ve Yayın Süreci:

Makalelerin daha önce başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olması şartı aranır. Bilimsel bir toplantıda sunulmuş olan tebliğler, başka bir yerde yayımlanmamışsa makale formuna konularak ve bu durum belirtilmek şartıyla kabul edilir.

Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez. *Hadis ve Siyer Araştırmaları*'nda yayımlanan yazıların bilimsel sorumluluğu yazarlara aittir.

Kaynak Gösterme Kuralları:

Eserlerin ilk geçtikleri yerde bibliyografik künyeleri tam olarak verilmelidir. İkinci kez geçtikleri yerlerde yazar(lar)ın soyadı, kısaltılmış eser/makale adı, sayfa numarası yeterlidir.

a.y. bir önceki dipnotta geçen çalışmalar için kullanılabilir. a.g.e., kısaltması kullanılmamalı, a.mlf. kısaltması ise yalnız aynı dipnot içerisinde kullanılmalıdır.

Kitap:

Dipnotta:

Emin Âşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997), 10.

Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, 10.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Hicr li't-tıbâa ve'n-neşr, 1999), 1: 10.

Tayâlisî, *Müsned*, 1: 10.

G. H. A. Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 10.

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, 10.

Kaynakçada:

Âşıkkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi: Cerh ve Ta'dîl İlmi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yay., 1997.

Tayâlisî, Süleyman b. Dâvûd b. Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4 cilt, nşr. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî, Cîze: Hicr li't-tıbâa ve'n-neşr, 1419-1420/1999.

Juynboll, G. H. A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Çok Yazarlı Kitap:

Dipnotta:

Scott Lash ve John Urry, *Economies of Signs & Space* (London: Sage Publications, 1994), 241-51.

Lash ve Urry, *Economies of Signs & Space*, 241.

Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 25.

Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

Kaynakçada:

Lash, Scott ve John Urry, *Economies of Signs & Space*, London: Sage Publications, 1994.

Topaloğlu, Bekir v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Kitap Bölümü:

Dipnotta:

Sean W. Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki (Leiden: Brill, 2010), 385-465.

Anthony, "Crime and Punishment in Early Medina", 465.

Kaynakçada:

Anthony, Sean W., "Crime and Punishment in Early Medina: The Origins of a Maghāzī Tradition", *Analysing Muslim Traditions: Studies in Legal, Exegetical, and Maghāzī Hadīth*, ed. Harald Motzki, Leiden: Brill, 2010.

Makale:

Dipnotta:

Salih Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-80.

Karacabey, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri", 90.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87.

Koren ve Nevo, ""Methodological Approaches", 87.

Kaynakçada:

Karacabey, Salih, "İsrâiliyyât'ı Belirleme Kriterleri Çerçevesinde İlâhî Mesajın Birliği Meselesi", *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 12/1 (2003): 71-104.

Koren J. ve Y. D. Nevo, "Methodological Approaches to Islamic Studies", *Der Islam*, 68 (1991): 87-107.

Ansiklopedi Maddesi:

Dipnotta:

İsmail Lütfi Çakan, "Câbir b. Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537.

Çakan, "Câbir b. Zeyd", 538.

Kaynakçada:

Çakan, İsmail Lütfi, "Câbir b. Zeyd", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6: 537-8.

Tez:

Dipnotta:

Sabri Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi* (doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008), 67.

Çap, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, 67.

Kaynakçada:

Çap, Sabri, *Hadis İlminde Merfû-Mevkuf İlişkisi*, doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.

Online Kaynak:

Kasım Şulul, "Siyer Araştırmalarına Dair Tespitler I", http://www.sonpeygamber.info/siyer-arastirmalarina-dair-tespitler-i (eriş. tar. 26 Mart 2015).

Yazarın bilinmemesi halinde:

"Sonpeygamber.info'dan Yeni Bir Bölüm: Hadislerden Hayata", http://www.sonpeygamber.info/hadisten-hayata-basligi (eriş. tar. 17 Eylül 2017).

Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes:

el-A'raf 7/157

Tekvin 16/15

Kısaltmalar:

a.mlf.	aynı müellif
a.y.	aynı yer
Bk/bk.	bakınız
çev.	çeviren/tercüme eden
der.	derleyen

Hadis ve Siyer Araştırmaları
Hadīth and Sīra Studies
ISSN: 2149-9071 | e-ISSN: 2149-908X

MAKALELER | ARTICLES

Hz. Peygamber'i Rüyada Görmeye Dair Tasavvufî Yorumlar ve Ru'yet-i Nebî Hadisi BağlamındaYusuf b. Yakub el-Halvetî'nin Risalesi
Ömer Sami Uzuner

ادعاء اعتراف أهل السنة بولادة الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية دراسة حديثية نقدية
Yusuf Oktan

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Nesep Atlası - Hakan Temir
Muhammed Karaca

Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü - Mehmet Özşenel
Muharrem Bayram

MERİDYEN
HADİS VE SİYER ARAŞTIRMALARI MERKEZİ