

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 2822-2539

tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi
Scientific and Academic Research Journal مجلة البحوث العلمي والأكاديمي

İstanbul 2024



tasavvuf

İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi
Scientific and Academic Research Journal مجلة البحوث العلمي والأكاديمي

ISSN 1302-3543 | e-ISSN 2822-2539

Sayı: 53 | Issue: 53 (Haziran 2024 | June 2024)

KAPSAM

SCOPE

İslâmî İlimler, Tasavvuf
Islamic Sciences, Sufism

PERİYOT

PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran | 30 Aralık)
Biannually (30 June | 30 December)

YAYIN DİLİ

LANGUAGE OF PUBLICATION

Türkçe & Arapça & İngilizce
Turkish & Arabic & English

YAYINCI

PUBLISHER

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul 34303, Türkiye

İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul 34303,

Adres

Address

Telefon/Telephone

E-posta/E-Mail

Web Sitesi/Website

Tasavvufa dair makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.

Articles, book reviews, thesis reviews, conference and symposium papers and scientific interviews on Sufism are published.

Tasavvuf Dergisi yılda iki defa yayınlanan ulusal, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.

Tasavvuf is a national, peer-reviewed and academic journal. The journal is published biannually.

Yazarlar Tasavvuf Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The authors retain the copyright of their works published in the Tasavvuf Journal. The legal responsibility for the content of the articles rests with the authors.

Tasavvuf Dergisi'nin tüm giderleri İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır.

Dergimiz İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret almamaktadır. Dergide makalesi yayınlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Turkey Tasavvuf Journal are covered by İstanbul Sabahattin Zaim University. Our journal does not charge any fees from authors for article evaluation and publication process. Authors whose articles are published in the journal do not receive any payment.

Halkalı Yerleşkesi, Halkalı Merkez, Halkalı, 34303,
Küçükçekmece – İstanbul, Türkiye

+90 (212) 692 88 12

istam@izu.edu.tr

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvufdergisi>

İMTİYAZ SAHİBİ
OWNER

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
MANAGING EDITOR

EDİTÖR
EDITOR-IN-CHIEF

Alan Editörleri/
Executive Editors
Tefsir/Tafsir

DİL EDİTÖRLERİ/
LANGUAGE EDITORS
ARAPÇA
ARABIC

Prof. Dr. Ahmet Cevat Acar
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi adına
On Behalf of İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
acara@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4550-2480>

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
kamil.yilmaz@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2203-2831>

Doç. Dr. Veysel Akkaya
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
veysel.akkaya@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4760-9951>

Dr. Ali İhsan Kılıç
Kocaeli Üniversitesi
Kocaeli University
Kocaeli/Türkiye
ihsan.kilic@kocaeli.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5638-6948>

Dr. Ömer Sami Uzuner
Bülent Ecevit Üniversitesi
Bülent Ecevit University
Zonguldak/Türkiye
omer.uzuner@beun.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3463-6384>

Dr. Hatice Gargu Karadeniz
Adnan Menderes Üniversitesi
Adnan Menderes University
Aydın/Türkiye
hatice_gorgu34@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4225-4941>

Dr. İyat Erbakan
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
iyat.erbakan@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8410-8056>

Arş. Gör. Büşra Yüksel
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye
busra.yuksel@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4370-7180>

İNGİLİZCE
ENGLISH

Arş. Gör. Elif Beyza Demirtaş
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Hadis
Istanbul Sabahattin Zaim University
Faculty of Islamic Sciences Hadith
İstanbul/Türkiye
elif.demirtas@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8184-5683>

Furkan Mehmed
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf
Marmara University Faculty of Theology Sufism
İstanbul/Türkiye
furkan.mehmed@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2023-5280>

SON OKUMA
PROOF

Arş. Gör. Mücahit Akbal
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf
Istanbul Sabahattin Zaim University
Faculty of Islamic Sciences Sufism
İstanbul/Türkiye
mucahit.akbal@izu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9450-8531>

SEKRETER
SECRETARY

Seybetullah Yüce
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Tasavvuf
Istanbul Sabahattin Zaim University
Faculty of Islamic Sciences Sufism
İstanbul/Türkiye
atrabzon@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2878-230X>

TASARIM
DESIGN

Muhammed Fatih Küçük
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam
Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı
Istanbul University Faculty of Theology Basic Islamic
Sciences Department of Qur'anic Exegesis
İstanbul/Türkiye
mfatihkucuk@outlook.com
<https://orcid.org/0000-0002-2825-9335>

BASKI
PRESS

YAYIN KURUULU
EDITORIAL BOARD

Prof. Dr.
Hasan Kamil Yılmaz

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

Prof. Dr.
Süleyman Derin

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | sderin@marmara.edu.tr

Prof. Dr.
Necdet Tosun

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | ntosun@hotmail.com

Prof. Dr.
Ramazan Muslu

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University
İstanbul/Türkiye | ramazan.muslu@istanbul.edu.tr

Prof. Dr.
Kadir Özköse

Sivas Cumhuriyet Üni./Sivas Cumhuriyet University
Sivas/Türkiye | kozkose@cumhuriyet.edu.tr

Prof. Dr.
Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | ceyhan@marmara.edu.tr

Prof. Dr.
Hikmet Yaman

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | yaman.hikmet@marmara.edu.tr

Prof. Dr.
Ali Namli

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | ali.namli@marmara.edu.tr

Prof. Dr.
Hür Mahmut Yücer

Sağlık Bilimleri Üniversitesi/University of Health Sciences
İstanbul/Türkiye | hurmahmut.yucer@sbu.edu.tr

Prof. Dr.
Hamide Ulupınar

İzmir Kâtip Çelebi Üni./İzmir Kâtip Çelebi University
İzmir/Türkiye | hamide.ulupinar@ikcu.edu.tr

Doç. Dr.
Ercan Alkan

Marmara Üniversitesi/Marmara University
İstanbul/Türkiye | ercan.alkan@marmara.edu.tr

Doç. Dr.
Veysel Akkaya

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye | veysel.akkaya@izu.edu.tr

Dr.
Hamit Demir

Sivas Cumhuriyet Üni./Sivas Cumhuriyet University
Sivas/Türkiye | hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

**DANIŐMA KURULU/
ADVISORY BOARD**

Prof. Dr.

Dilaver Grer

Prof. Dr.

Ethem Cebeciođlu

Prof. Dr.

Hamid Algar

Prof. Dr.

Hasan Kamil Yılmaz

Prof. Dr.

Himmet Konur

Prof. Dr.

İlhan Kutluer

Prof. Dr.

Mahmut Erol Kılıç

Prof. Dr.

Mustafa AŞkar

Prof. Dr.

Mustafa Çiçekler

Prof. Dr.

Mustafa Kara

Prof. Dr.

Mustafa Tahralı

Prof. Dr.

Mustafa Uzun

Prof. Dr.

Ramazan Muslu

Prof. Dr.

ReŐat Öngören

Prof. Dr.

Safi ArpaguŐ

Prof. Dr.

S. Hayri Bolay

Prof. Dr.

Süleyman Uludağ

Prof. Dr.

Nodirkhon Khasanov

Doç. Dr.

Faudzinaim Badaruddin

Doç. Dr.

Che Zarrına Binti Saarı

Doç. Dr.

Ousman M Kobo

Necmettin Erbakan Üniversitesi/Necmettin Erbakan University

Konya/Türkiye | dgurer@erbakan.edu.tr

Ankara Üniversitesi/Ankara University

Ankara/Türkiye | cebeciog@divinity.ankara.edu.tr

California Üniversitesi/California University

Berkeley/Amerika | algar@berkeley.edu

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi/

İstanbul Sabahattin Zaim University

İstanbul/Türkiye | kamil.yilmaz@izu.edu.tr

Dokuz Eylül Üniversitesi/Dokuz Eylül University

İzmir/Türkiye | himmet.konur@deu.edu.tr

Marmara Üniversitesi/Marmara University

İstanbul/Türkiye | kutlueri@yahoo.com

skdar niversitesi/Üsküdar University

İstanbul/Türkiye | mahmuterol.kilic@uskudar.edu.tr

Ankara Üniversitesi/Ankara University

Ankara/Türkiye | musaskar@hotmail.com

İstanbul Medeniyet Üniversitesi/

İstanbul Medeniyet University

İstanbul/Türkiye | mustafa.cicekler@medeniyet.edu.tr

Bursa Uludağ Üniversitesi/Bursa Uludağ University

Bursa/Türkiye | mkara@uludag.edu.tr

Marmara Üniversitesi/Marmara University

İstanbul/Türkiye | mustafatahrali@hotmail.com

Marmara Üniversitesi/Marmara University

İstanbul/Türkiye | muzun@hotmail.com

İstanbul Üniversitesi/Istanbul University

İstanbul/Türkiye | ramazan.muslu@istanbul.edu.tr

skdar niversitesi/Üsküdar University

İstanbul/Türkiye | resat.ongoren@uskudar.edu.tr

Marmara Üniversitesi/Marmara University

İstanbul/Türkiye | sarpagus@marmara.edu.tr

Necmettin Erbakan Üniversitesi/Necmettin Erbakan University

Konya/Trkiye | hbolay@erbakan.edu.tr

Bursa Uludağ niversitesi/Bursa Uludağ University

Bursa/Trkiye | usuleyman@uludag.edu.tr

TaŐkent niversitesi/Taskent University

TaŐkent/zbekistan | nkhasanov@karabuk.edu.tr

Malezya Kebangsaan niversitesi/

University of Kebangsaan Malaysia

Selangor/Malezya | fnaim@ukm.edu.my

Malezya niversitesi/University of Malaya

Kuala Lumpur, Malezya | zarrina@um.edu.my

Ohio Devlet Üniversitesi/The Ohio State University

Columbus/ABD | kobo.1@osu.edu

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/Editorial _____ IX

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Arşiv Belgeleri Işığında Kâzerûniyye'nin Anadolu'daki Varlığı
The Presence of Kazarûniyya In Anatolia According to Archival Documents
الوجود الكازرونية في الأناضول في ضوء الوثائق الأرشيفية
Seval Günbal Bozkurt _____ 1

İlahi Aşk ve Dünyevi Aşk Arasında: Gavs Şuayb'ın Şiirlerinde İlahi Aşk
Felsefesine Dair Bir Çalışma
Between Divine Love and Udri Love: A Study in The Philosophy of Divine
Love in The Poetry of Al-Ghouth Shuaib
بين الحب الإلهي والحب العذري: دراسة في فلسفة الحب الصوفي عند الغوث شعيب
Radwan Muh'd Said Eazolli _____ 35

Tasavvufun Erken Evresindeki Boşlukları Bir Sûfi Portresinden Okumak:
Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) Örneği
Reading the Gaps in the Early Periods of Taşavwuf from the Portrait of a
Şûfi: The Case of Abû Sulaymân al-Dârânî (d. 215/830)
قراءة فجوات في المرحلة الأولى من التصوف من رسم الصوفي: نموذج أبي سليمان الداراني
(ت 215 /830)
Feyza Ketenci _____ 59

Derleme Makaleler/Review Articles

Sadi Özen ve Daru'l-Hazen Dergâhı (1938-2012)
Sadi Ozen and The Dergah of Daru'l Hazen(1938-1912)
سعدی اوزن وتکیه دار الخزن (2012-1938)
Ergün Yıldırım _____ 91

Editörden | Editorial

Tasavvuf Dergisi'nin kıymetli okuyucuları,

Dergimizin 53. sayısını takdim etmeyi bizlere nasip eden Cenâb-ı Hakk'a hamd u senâlar olsun...

Bu sayımızda dört makale yer almaktadır.

Sevâl Günbal BOZKURT'un, "**Arşiv Belgeleri Işığında Kâzerûniyye'nin Anadolu'daki Varlığı**" başlıklı makalesini;

Feyza KETENCİ'nin, "**Tasavvufun Erken Evresindeki Boşlukları Bir Sûfi Portresinden Okumak: Ebû Süleymân ed-Dârânî (öl. 215/830) Örneği**" başlıklı makalesini;

Rdadwan Eazolli'nin "**İlahi Aşk ve Dünyevi Aşk Arasında: Gavs Şuayb'ın Şiirlerinde İlahi Aşk Felsefesine Dair Bir Çalışma**"; başlıklı makalesini;

Ergün YILDIRIM'nın "**Sadi Özen ve Daru'l Hazen Dergâhı (1938-2012)**" başlıklı makalesini okuyucularımızın istifadesine sunuyoruz.

Dergimizin bu sayısına makâleleriyle katkı veren tüm yazarlarımıza, hakem olarak görev yapan tüm akademisyenlerimize verdikleri değerli katkılar nedeniyle Dergimiz ve Yayın kurumumuz adına teşekkür ediyorum. Bir sonraki sayımızda buluşmak temennisiyle...

Doç. Dr. Veysel Akkaya
İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
<https://orcid.org/0000-0002-4760-9951>
veysel.akkaya@izu.edu.tr

Arşiv Belgeleri Işığında Kâzerûniyye'nin Anadolu'daki Varlığı

The Presence Of Kâzarûniyya In Anatolia According To Archival Documents

Dr. Seval Günbal Bozkurt

İstanbul Medeniyet Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi,
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü,
seval.gunbal@medeniyet.edu.tr

İstanbul Medeniyet University
Faculty of Literature
Eastern Languages and Literatures
<https://orcid.org/0000-0001-5564-0572>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	29 Nisan April 2024
Kabul Tarihi Accepted	29 Mayıs May 2024
Yayın Tarihi Published	30 Haziran June 2024
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
Sayı Issue	53
Sayfa Pages	1-34

Atıf | Cite as

Seval Günbal Bozkurt, "Arşiv Belgeleri Işığında Kâzerûniyye'nin Anadolu'daki Varlığı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 53 (Haziran 2024), 1-34.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Seval Günbal Bozkurt).

z

Kzerniyye, X. yzylda arif ve muhaddis Őeyh Eb Őhak Kzerni (352-426 h./963-1035 m.) tarafından İnan'ın Fars eyaletindeki Őiraz Őehrinin bir kasabası olan Kzern'da kurulmuŐtur. Kzerniyye'nin n, Őeyhinin sağlığında Anadolu, Ćin ve Hindistan'a kadar yayılmıŐ olup, bu tarikat kendine ciddi bir geniŐleme alanı bulmuŐtur. Gaza anlayıŐı ile hareket eden Eb Őhak'ın kurmuŐ olduğu tarikatın ortaya Ćıktıđı lke dıŐında baŐka coğrafyalarda da neŐvünema bulacak kadar yayılmacı bir siyaset izlemesi onun gerek Anadolu'da gerekse baŐka İŐlm lkelerinde etkili olmasına sebep olmuŐtur. Nitekim Anadolu sahasında da Kzerniyye tarikatı adına kurulan zaviye ve tekkelerin olduğu bilinmektedir. Kzernlik araŐtırmalarında çoğunlukla benzer eserler kaynak gösterilerek belli baŐlı Őehirlerdeki zaviyelerin isimleri zikredilmiŐtir. Ancak arŐiv belgeleri incelendiğinde Kzerniyye'nin Anadolu sahasında zikredilenden daha geniŐ bir yayılma alanı bulduğu görülmüŐtür. Ankara'da bulunan Kzerni zaviyesi buna bir örnektir. Tasavvuf ve tarikatların Anadolu'daki yayılıŐına dair incelemelerde buradaki zaviyeye değinilmemesi dikkat Ćekmektedir. Bu ĆalıŐma ile Anadolu'nun diğer Őehirlerinde de benzer bir durum söz konusu olabilir mi sorusundan yola Ćıkılarak arŐiv belgeleri incelenmiŐ ve bu kurumlara ilgili belgelerin tarihleri göz önünde bulundurularak tarikatın Anadolu'da etkin olduğu yıllara yönelik bir araŐtırma yapılmıŐtır. Bu ĆalıŐmada yer verilen baŐı belgelerden istifade ile tarikatın nasıl bir yayılma izlediğine deđinilmiŐtir.

Anahtar Kelimeler: Kzerniyye, Eb Őhak Kzerni, Anadolu, Arşiv, Zaviye.

The Presence Of Kâzarûniyya In Anatolia According To Archival Documents

Abstract

In the 10th century, the renown of the Kâzarûn-based Kâzarûniyya sufi order was established by the sage and **muḥaddith** Sheikh Abū Ishāq al-Kâzarûnī (963-1035 C.E.) in the town of Kâzarûn, a suburb of Shiraz in Iran's Fars province, had expanded during the sheikh's lifetime to encompass Anatolia, China, and India, thereby finding substantial ground for expansion. The sufi order, founded by Abu Ishaq, who acted with the understanding of **gaza**, followed an expansionist policy that spread in other geographies outside the country where it emerged, causing it to be influential both in Anatolia and other Islamic countries and to gather many supporters. As a matter of fact, it is known that there are lodges and dervish lodges established in the name of the Kâzarûniyya sufi order in Anatolia. However, when the archive documents were examined, it was seen that Kâzarûniyya had a very wide spread area in Anatolia. Kâzarûnī lodge in Ankara is an example of this. It is noteworthy that the lodge here is not mentioned in sufi studies. In this study, archival documents are examined based on the question of whether a similar situation could be in other cities of Anatolia, and research is conducted on the years when the sufi order was active, taking into account the dates of the documents related to these institutions. In this study, it is mentioned how the sufi order spread, using some of the documents included.

Keywords: Kâzarûniyya, Abū Ishāq al-Kâzarûnī, Anatolia, Archive, Lodge.

الوجود الكازرونية في الأناضول في ضوء الوثائق الأرشيفية

الملخص

تأسست الكازرونية في القرن العاشر على يد الشيخ أبي اسحاق الكازروني (352-426 هـ) في كازرون بلدة شيراز في مقاطعة فارس في إيران. وامتدت شهرة طريقة الكازرونية إلى الأناضول والصين والهند في عهد شيخها، ووجدت هذه الطريقة لنفسها مساحة جديدة التوسع. الطريقة التي أسسها أبو اسحاق الكازروني، والذي عمل بفهم غزوة، اتبعت سياسة توسعية انتشرت في مناطق جغرافية أخرى خارج البلاد التي ظهرت فيها، مما جعلها مؤثرة في الأناضول وغيرها من البلدان الإسلامية، وجمعت الكثير من المؤيدين. ومن المعروف أن هناك محافل و محافل الدراويش أقيمت باسم طائفة الكازرونية في الأناضول. وقد ورد ذكر وجود المحافل والمحافل التي أقيمت باسم الكازرونية في أناضول في العديد من الدراسات. في هذه الدراسات، يتم الاستشهاد في الغالب بأسماء النزل في المدن الكبرى، مع الإشارة إلى أعمال مماثلة. ومع ذلك، عندما تم فحص الوثائق الأرشيفية، تبين أن الكازرونية كانت لها مساحة انتشار أوسع في الأناضول مما ذكر. ويعتبر نزل الكازروني في أنقرة مثالاً على ذلك. ويذكر أن المحافل هنا لم تذكر في الدراسات الصوفية. في هذه الدراسة، تم فحص الوثائق الأرشيفية بناء على سؤال ما إذا كان يمكن أن يحدث وضع مماثل في مدن أخرى في الأناضول، و تم إجراء بحث حول السنوات التي كانت فيها الطريقة نشيطة في الأناضول، مع الأخذ في الاعتبار تواريخ الوثائق التي تتضمنها هذه الدراسة، يتم ذكر كيفية انتشار الطريقة.

الكلمات المفتاحية: كازرونية، أبو اسحاق الكازروني، الأناضول، الأرشيفية، زاوية.

Giriş

Anadolu'nun İslâmlaşması ve Türkleşmesinde Horasan'dan gelen şeyh ve dervişlerin etkisi dikkate değerdir. Yerli halk ve kitlesel göçlerle yeni fethedilen topraklara yerleştirilen topluluklar, bu kişilerin etrafında toplanmıştır. Yeni bir sosyal hayat içerisinde halkın birbiriyle iyi geçinmesini ve birleştirici bir güç olan din ekseninde toplanmasını sağlayan şeyh ve dervişler, aynı zamanda halkın mevcut siyasi otoriteye uyum sağlamalarını da kolaylaştırmışlardır. Dervişlerin gaza faaliyetlerinde bulunup mensup oldukları tarikat içindeki faaliyetlerini yürütebilmeleri için açılan zaviye ve tekkeler, hükümdarların ve halkın manevi bir değer atfettiği bir tarikatın kurucusu adına inşa edilen ribat, hankâh ve makam türbeler zamanla sosyal hayatın canlanmasını sağlayan önemli kurumlar hâline gelmiştir. Zaviyeler genellikle medrese, vakıf, cami, hamam gibi yapıların iç içe olduğu bir külliye içinde bulunuyordu. Bu şekilde yeni yerleşim yerlerindeki sosyal hayata canlılık kazandırılıyordu.

X. yüzyılda arif ve muhaddis Şeyh Ebû İshak Kâzerûnî'nin (352-426 H./963-1035 M.) İran'ın Fars eyaletindeki Şiraz şehrinin bir kasabası olan Kâzerûn'da kurduğu Kâzerûniyye de yukarıda değindiğimiz amaçlarla Anadolu'ya gelmiştir. Kâzerûniyye'nin ünü, şeyhinin sağlığında Anadolu, Çin ve Hindistan'a kadar yayılmış olup, tarikat kendine ciddi bir genişleme sahası bulmuştur. Gaza anlayışı ile hareket eden bir şeyhin kurmuş olduğu Kâzerûniyye'nin ortaya çıktığı ülke dışında başka coğrafyalarda da neşvünemâ bulacak kadar yayılcı bir siyaset izlemesi onun gerek Anadolu'da gerekse başka İslâm ülkelerinde etkili olmasına ve birçok taraftar toplamasına sebep olmuştur. Osmanlı Devleti'nde bazı sultanlar tarafından bu tarikatın kurucusu adıyla kurulan zaviye ve tekkeler de göstermektedir ki; Kâzerûniyye tasavvufi düşünce ve pratikleri yaymayı benimsemiş ve bu nedenle de gittiği her İslâm beldesinde ciddi bir değer görmüştür.

Kâzerûniyye'ye mensup dervişlerin Anadolu'da ilk olarak yerleştikleri kabul edilen Ahlat ve Malazgirt'teki hankâhlar dışında Bursa, Amasya, Konya, Edirne ve Erzurum'da ve daha sonraki yıllarda tespit edildiği üzere Kayseri gibi şehirlerde Ebû İshak Kâzerûnî ismiyle anılan zaviye, tekke ve makam türbeler bulunmaktadır. Bu zaviyelerden Bursa ve Konya'daki yapıların vakfiye ve kitabelerinden anlaşılacağı üzere kuruluş tarihleri bellidir. Ancak Kâzerûnî dervişleri adına Anadolu'nun diğer şehirlerinde bulunan zaviye ve tekkelerin kuruluş tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Bu

yapılara ait en eski vakıf belgeleri göz önünde bulundurularak bunların kuruluş tarihlerine dair yaklaşık bir tahminde bulunulabilir. Bu doğrultuda tarikatın Anadolu'ya ilk ne zaman geldiğine, Anadolu'da Kâzerûniyye'ye mensup dervişler adına kurulan kaç tane zaviye ve tekke olduğuna ve buradaki tesirlerine dair bazı sorular gündeme gelmektedir. Bu sorulara cevap bulmak amacıyla uzun zamandır sürdürdüğümüz çalışmamızda arşiv belgelerinden yararlanarak ismi zikredilen veya zikredilmeyen Anadolu'daki diğer muhtemel Kâzerûnî zaviyeleri araştırılmıştır. Bu süreçte daha önceki Kâzerûniyye araştırmalarında adı hiç geçmeyen Ankara'daki Ebû İshak Zaviyesinin varlığına rastlanılmıştır.

Bu çalışmada Amasya, Edirne, Erzurum, Ankara ve Şile gibi bazı Anadolu şehirlerinde bulunan Ebû İshak Kâzerûnî ismiyle kurulan ve bu şekilde bilinen zaviye, tekke ve makam türbelerine dair bazı vakıf belgelerine yer verilmiştir. Daha önceki Kâzerûnîlik çalışmalarında bu belgelerin yayınlanmamış oluşu bizi böyle bir çalışmayı gerçekleştirmeye sevk etmiştir. Bu amaç doğrultusunda bahsi geçen arşiv belgeleri, Kâzerûnîliğin Anadolu'daki seyri bakımından bu alandaki araştırmacılara yeni bir bakış açısı sunmaktadır. Aynı zamanda tarikatın âtil ya da etkin olduğu yılları tahmin etmemizi sağlaması açısından da önem arz etmektedir.

Bu makalenin amacı, Kâzerûnîliğin Anadolu'daki yayılış sürecini ortaya koymaktır. Bu amaçla çalışmanın ilk bölümünde Kâzerûniyye'nin İnan coğrafyasında ortaya çıkışı ele alınacak olup ikinci kısımda ise bazı arşiv belgelerine dayanarak Kâzerûnîliğin Anadolu'daki varlığı ve tesiri incelenecektir.

Makalemizin bu kısmında Kâzerûniyye hakkında daha önceden yapılmış bazı çalışmalara değinmekte fayda görülmüştür: Fritz Meier'in **Firdevsü'l-Mürşidiyye**'nin giriş kısmında yazdığı önsöz ve Arthur. J. Arberry'nin "**The Biography of Shaikh Abu Ishak al-Kazaruni**" adlı çalışması, mezkûr eserin mahiyetine dair önemli bilgiler içermekte olup, M. Fuad Köprülü'nün "**Abu İshak Kazruni ve Anadolu'da İshakî Dervişleri**" başlıklı makalesi ise Kâzerûniyye'nin daha çok Anadolu'daki varlığına işaret eden ilk kaynaklar arasındadır. **Firdevsü'l-Mürşidiyye**, Şevkî Çelebi tarafından **Menâkıb-ı Ebû İshak-ı Kâzerûnî** adıyla Farsçadan Türkçeye tercüme edilmiştir ve bu çevirinin tıpkıbasımına Fatih Bayram tarafından yazılan ön söz, Kâzerûnî çalışmalarına dair önemli tarihî bilgiler

içermektedir. “**Mürşidiyye ve Bâztâb-ı Ân der Şibh-i Karre**” isimli makale ise Kâzerûniyye’nin Hint alt kıtasındaki varlığına değinmektedir.¹

1. Kâzerûnîliğin İran’da Ortaya Çıkışı

Şeyh Ebû İshak, 981 yılında (370 h.) Şeyh Ebû Ali Hüseyin Akkar’ın elinden hırka giydiğinde sadece on sekiz yaşındadır. **Firdevsü’l-Mürşidiyye**’de bu durum, henüz yirmi yaşına girmemişti, ifadesiyle yer alır.² Bu bilgiyi esas alırsak, Kâzerûniyye tarikatının temellerinin de X. yüzyılının son çeyreği veya XI. yüzyılın başı gibi atılmış olduğu söylenebilir. **Firdevsü’l-Mürşidiyye**’ye göre; Ebû İshak’tan önce Kâzerûn’un olduğu yer küçük bir köydü. Bu köyün halkı da çoğunlukla Mecûsilerden oluşmaktaydı. Şeyhin ribâtının bulunduğu yere Neverd diyorlardı yani Şehr-i Köhne. Yine burada yaşayan Mecûsilerden yirmi dört bin kişinin Ebû İshak’ın eliyle Müslüman olduğu belirtilmektedir.³ Ebû İshak, Medrese-i Mürşidi olarak bilinen mescitte vaazlarını verir, her yıl müritlerini gazaya hazırlar ve manen onların yardımına erişirdi. Bir defasında da müritlerini küffarla savaşmaları için Rum’a göndermişti.⁴ Gâziler, her cuma gecesi şeyhin huzurunda üç defa nevbet çalardı. Her üç defada davul vuruşunun ayrı ayrı anlamı vardır. İlkine, kudüm ve gülbank derler. İkinci vuruşa sağrı ve sultânî, üçüncü vuruşa fetih ve beşâret denir.⁵ Davulun gücün temsili ve düşmanı korkutma gibi anlamları düşünüldüğünde Kâzerûnî şeyhinin sayıca üstün, donanımlı ve düşmana korku veren niteliklere sahip bir İslâm ordusu kurmaya yönelik bir amacı olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyhin vefatından sonra da bu ordunun gazaya devam ettiği ve Kâzerûn halkının her yıl davul ve sancağını alarak gazaya gittiği anlaşılmaktadır.⁶ **Firdevsü’l-Mürşidiyye**’de anlatıldığına göre bir gün bu

¹ İlgili eserler için bkz: Mahmud b. Osman, **Firdevsü’l-Mürşidiyye fi Esrari’s-Samediyye (Sîretname-i Şeyh Ebû İshak Kâzerûnî)**, nşr. İrec Efşar, (Tahrân: Kitabhâne-i Dâniş, 1333 hş). Arthur. J. Arberry, “The Biography of Shaikh Abu Ishak al-Kazaruni”, c. III, **Oriens**, (Leiden: 1950). 163-182. M. Fuad Köprülü, “Abu İshak Kazruni ve Anadolu’da İshaki Dervişleri”, çev. Cemal Köprülü, **TDK-Belâten**, (1969): 225-236. Şevki Çelebi, **Menâkıb-ı Ebû İshak Kâzerûnî**, Hz. Fatih Bayram, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı: Ankara, 2016). İrfani Vahid, Fatma, Abdullah Vasık Abbasi ve Muhammed Emir Meşhedî, “Mürşidiyye ve Bâztâb-ı Ân der Şibh-i Karre”, **Mutâlaât-ı Şibh-i Karre** / 23 (1394), 77-96.

² Mahmud b. Osman, **Firdevsü’l-Mürşidiyye fi Esrari’s-Samediyye (Sîretname-i Şeyh Ebû İshak Kâzerûnî)**, nşr. İrec Efşar, (Tahrân: Kitabhâne-i Dâniş, 1333 hş), 25.

³ Mahmud b. Osman, a.g.e., 29.

⁴ a.g.e., 181.

⁵ a.g.e., 183.

⁶ a.g.e., 183.

ordu yolda Bağdat halifesi ile karşılaşır. Halifenin ismi zikredilmez ve zaman da belirtilmediğinden hangi halifeden bahsedildiğini anlamak mümkün değildir. Ancak Bağdat halifesinin de kendi askerleriyle beraber Kâzerûnî ordusuna katılması onlara duyulan güven ve verilen itibar açısından dikkat çekicidir.

Ebû İshak'ın müritlerinden oluşan bu ordu dışında onun kurmuş olduğu ribatlara da bakmakta fayda vardır. Zira bu ribatların sayısı altmış beştir. Şeyh her aşûre gününde Kâzerûn'da Havid ile Cere bölgesi arasında ne toplanırsa bunları bu altmış beş ribatın geçimini sağlamak için bölüştürmüştür. Bu ribatlarda yolcular, derviş ve fakir kimseler de ağırlandırmıştır.⁷ Ribatlara ayrılan para miktarından, aşure gününde şeyhin mescidinde dağıtılan hurma ve ekmeğe varıncaya kadar Kâzerûniyye'nin oluşum aşamasına dair birçok husus **Firdevsü'l-Mürşidiyye**'de ayrı ayrı belirtilmiştir. Bu bilgi, şeyhin kurmuş olduğu ribatların bir vakıf müessesesi gibi sosyal hayatın içinde olduğuna, buralarda ihtiyaç sahiplerine ve yolculara yardım edildiğine işaret eder.

Kâzerûniyye'nin Şiraz'da hem askeri hem de sosyal alanda etkili olması onun ortaya çıktığı dönem ile ilişkilendirilebilir. Zira Terry'e göre; "Ebû İshak'ın İslâmiyet öncesi hiyerarşik çağda alt tabakadan sayılabilecek bir sınıftan gelip önemli bir ruhani lidere dönüşmesi düşünülemezdi."⁸ Bu ancak İslâmiyet sonrasında mümkün olacaktır. Bu görüş değerlendirildiğinde o dönemin şartlarında Ebû İshak gibi sufi bir şahsiyete ihtiyaç olduğu anlaşılmaktadır.

Dinî-tasavvufî rolünün yanı sıra sosyoekonomik boyutuyla da dikkat çeken Kâzerûniyye, İran'da olduğu gibi diğer İslâm ülkelerinde de hankâh ve ribatlar kurarak gazaya yönelmiş ve Kâzerûnî-İshakî dervişleri, halkın ilgisinin yanı sıra devlet büyüklerinin de teveccühüne mazhar olmuşlardır. Özellikle 13 ve 14. yüzyıllarda ilim ve meslek sahibi Müslüman göçmenler Çin ve Hindistan'da özel bir ilgiyle karşılanmışlardır. Çin ve Hindistan'da daha çok Mürşidiyye ismiyle bilinen Kâzerûniyye tarikatına mensup sufiler siyasi ve ictimai bir nüfuza sahiptiler.⁹ Fıkıh ilmine olan bilgileri nedeniyle

⁷ a.g.e., 186.

⁸ Graham Terry, "Abu Ishaq Kaziruni: Founder of Sufism's First Order", **Sufi**, m: 55 (2002). 24-28.

⁹ Tahran Üniversitesi Tarih Bölümü hocalarından Muhammed Bakır Vusuki ile yapmış olduğum görüşmede kendisi Çin ve Hindistan'da Kâzerûniyye tarikatına dair bazı kaynakların mevcut olduğuna işaret etmiştir. Lakin çalışmamız yalnızca Anadolu coğrafyasını kapsadığı için bunlara yer

Müslüman halk arasında kadılık görevlerinde bulundular. Buradaki okyanuslardan geçen denizciler, Ebû İshak'a saygı beslemiş ve onun hürmetine Kâzerûnî dervişlerinin geçiş yollarına birçok hankâh kurmuşlardır.¹⁰ Aynı şekilde bir tüccarın tavsiyesiyle, Hindistan'da bir limana bir mihrap yapıp, etrafına Kur'ân ayetleri bırakılıyor ve teberrüken Ebû İshak'ın kabrine gönderiliyordu.¹¹ İbn Battûta'nın Seyahatnâme'sinde belirttiği gibi, İslâm'ın yayılmasında etkili olan sufi meşrep tüccarlar, Fars Körfezi'nden geçen denizciler vatanlarına sağ salim varabilmek için Kâzerûn hankâhına adaklar adıyor ve yardımda bulunuyorlardı. Yalnızca tüccarların ya da yolcuların değil, fakir halkın da himaye edildiği Kâzerûnî zaviyelerindeki bu geleneğin Ebû İshak'ın vefatından sonra da sürdüğü İbn Battûta'nın verdiği bilgiler doğrultusunda anlaşılmaktadır.¹²

Kervansaray, medrese ve misafirhane gibi sosyal müesseseler inşa ettirerek kurulduğu bölgenin gelişmesini, özellikle şeyhinin gaza düşüncesiyle Şiraz'daki Zerdüştlere de İslâm dinine girmesini sağlayan Kâzerûniyye'nin İran'daki faaliyetleri, 1503 (909 h.) yılında Şah İsmail'in emriyle sona ermiş ve tarikata ait olan yapılar yıkılmıştır. Ancak Kâzerûniyye'nin faaliyetleri şeyhin müritleri aracılığıyla diğer İslâm ülkelerinde devam etmiştir. Hindistan'dan Çin'e, Şam'dan Anadolu'ya varıncaya dek birçok bölgede yayılarak faaliyetlerini sürdürmüştür.

Kâzerûniyye, Şeyh Ebû İshak'ın vefatının ardından eski canlılığını yitirmiştir. Kâzerûniyye'nin yeniden güçlenmesi ancak sonraki yüzyıllarda Şeyh Emînüddin Muhammed Belyânî (668-745 H. /1275-1345 M.) eliyle gerçekleşecektir. Zira onun yaşadığı dönemde Kâzerûniyye silsilesine bağlı olan müritler, Belyânî'nin yakın takipçisi olmuştur. Bu durum onun Kâzerûnî silsilesinden olduğu gibi yanlış bir kanıya varılmasına yol açmıştır.

XIV. yüzyılın meşhur sufilerinden olan Belyânî, Şeyh Ebû İshak gibi Şiraz'ın Kâzerûn kasabasında dünyaya gelmiştir. 1300 (693 H.) yılında henüz yirmi beş yaşlarında babasının yerine geçmiş ve 1342 (745 H.) yılında yetmiş yedi yaşında vefat edene dek Belyâniyye tarikatının başında

veremiyoruz. Kâzerûnîlik üzerine çalışan araştırmacıların Çin ve mevcutsa Hindistan'daki kaynakları akademiye kazandıracaklarını umut etmekteyiz.

¹⁰ Fatma İrfani Vahid-Abdullah Vasık Abbasi-Muhammed Emir Meşhedi, "Mürşidiyye ve Bâztâb-ı Ân der Şibh-i Karre", *Mutâlaât-ı Şibh-i Karre*, 23 (1394), s.87.

¹¹ İrfani Vahid Fatma, "Mürşidiyye ve Bâztâb-ı Ân der Şibh-i Karre", 77-96.

¹² İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi I*, çev. A.Sait Aykut (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 298-299.

bulunmuştur. Üç hankâh kuran Emînüddin Belyânî'nin tarikatinin hırka, hilafet ve hankâh nizamı açısından Kâzerûniyye silsilesi ile bir bağı yoktur. Fakat Belyânî'nin Ebû İshak'a olan özel ilgisi ve onun adına yaptığı hayır işleri Kâzerûniyye'nin bu dönemde şeyh Belyânî'nin manevi tesiri altına girmesine sebep olmuştur.¹³ Belyânî, hem dönemin idarecileri hem de halk tarafından değer gören bir dini kişiliktir. Mürit ve halifeleri de onun tesiri altında kalarak Kâzerûnîliğe ilgi duymuş olabilirler. Nitekim Şeyh Emînüddin Belyânî'nin müridi Mahmud b. Osman da Kâzerûnîliğin kurucusundan etkilenmiştir. Mahmud b. Osman, 1327 (728 H.) yılında Ebû İshak'ın Sîretnâme'si olan **Firdevsü'l-Mürşidiyye**'yi kaleme almıştır. Aslında bu eser, aslı Arapça olan ve bugün elimizde bir nüshası bulunmayan eserin Farsça tercümesidir. Aynı şekilde Zerkûb-i Şîrâzî, XIV. yüzyılda kaleme aldığı **Şiraznâme** isimli eserde, Ebû İshak'a değinir. Ebû İshak'ın bizzat altmış dört hankâh kurduğunu¹⁴ ve dört bin Mecûsî'nin Müslüman olmasını sağladığını yazar.¹⁵ Ancak burada bir hususa işaret etmekte fayda vardır. O da şu ki; Şeyh Ebû İshak Kâzerûnî'nin 1035 (426 h.) yılında vefatından, Şeyh Emînüddin Belyânî'nin bu tarikatın yeniden öne çıkmasını ve faaliyetlerinin artmasını sağladığı XIV. yüzyılın başına kadar geçen süre zarfında Kâzerûniyye'nin, Şiraz ve Kâzerûn'da çok da bilinmediği ve zayıflamış olduğu görülmektedir. Bu durum, geçen süreçte Kâzerûniyye'nin faaliyetlerini ortaya çıktığı topraklar dışında başka İslâm ülkelerinde mi sürdürdüğü sorusunu akla getirmektedir. Hâkezâ, XIV. yüzyıl, tarikatın Anadolu'da nispeten meşhur olduğu yüzyıldır.¹⁶ Bu birkaç asırda tarikat mensupları Şiraz dışında nerelerde ve hangi ülkelerde bulunmuştur? Buldukları ülkelerde edebî-irfânî nitelikte eserler üretmişler midir? Bu sorular henüz aydınlanmamış olsa da Anadolu sahasında kaleme alınan bazı kaynak eserler bizlere ipucu vermektedir. Aşağıdaki satırlarda bu ipuçlarından yola çıkarak bazı varsayımlarda bulunulacaktır.

2. Kâzerûnîliğin Anadolu'daki Tesirleri

¹³ Mahmud b. Osman, **Miftâhü'l-Hidâye ve Misbâhü'l-İnâye (Sîretnâme-i Şeyh Emînüddin Muhammed Belyânî)**, nşr. İmâdüddin Şeyhü'l-Hükemâyî, (Tahran: İntişârât-i Rûzne, 1376 hş.), 9.

¹⁴ Bu sayı, Firdevsü'l-Mürşidiyye'de altmış beş olarak verilmiştir, ayrıca Müslüman olan Mecûsî halkın sayısı da yirmi dört bin olarak verilmiştir.

¹⁵ Zerkûb-i Şîrâzî, **Şiraznâme**, nşr. M. Cevad Ceddî-İhsanullah Şükrollahî (Tahran: Metn, 1389 hş.), 209.

¹⁶ Hamid Algar, "Kâzerûniyye" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 25, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 147.

Moğol istilâsı, birçok devlet üzerinde büyük yıkıcı etkiler gösteren önemli bir hadisedir. Bu istilâ öncesi ve sonrasında gelişen olayların bir sonucu olarak Anadolu halkının, kendilerine manevi güç aşılayacak müritlerin etrafında toplanmaya ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Selçuklu devlet adamları da bu manevi şahsiyetlerden güç almış, meclislerinde bulunup onlarla görüşmüşlerdir. Osmanlı padişahları da kuruluş ve yükseliş döneminde mutasavvıflara ve meşâyıha büyük hürmet göstermiştir. Yeni fethedilen yerlere göç eden şeyh, abdal, baba isimleriyle anılan bu kişiler kendilerine bağlı derviş ve müritlerle birlikte sultan tarafından bağışlanan tekke ve zaviyelerde yaşar, halka dinî-tasavvufî terbiyeyi aşıladılar. Zaviyeler, yalnızca dinî-manevi, sosyo-kültürel yönüyle dikkat çeken kurumlar olmayıp, aynı zamanda devletin yeni fethettiği yerlerdeki güvenliği sağlama konusunda önemli bir rol üstleniyorlardı: Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı Devleti'nde yeni fethedilen yerlere inşâ edilen zaviyeler, buraları imar ve iskân etmek hususunda büyük bir rol oynamaktadır. Boş toprak aramak, dağdan ve bayırdan toprak açmak, iskân edilemeyecek bir hâlde ıssız, tenhâ ve vahşi bir tabiat ortasında, hırsız yatağı yerlerde yerleşmek gibi işler ancak azimkâr insanların yapabileceği türden işlerdir. Zaviyelerin ekseriya devlet tarafından bilhassa seyahat ve mübâdele işleri için tehlikeli addedilen yerlerde tesisi teşvik edilmiştir. Bu açıdan zaviyeler, dağlarda korkunç boğazlarda tesis edilen “melce'lere”, jandarma karakollarına benzemektedirler.¹⁷

Zaviyelerin yanı sıra Osmanlı idari yapısının ileri bir seviyeye taşıdığı vakıf kültürü ile Anadolu'nun birçok şehrinde sosyal hayatın kolaylaştığı ve yaşanan şehrin çeşitli açılardan geliştiği görülmüştür. Bu noktada bu kurumlardaki şeyh ve dervişler, yerli halk ile göçebe halk arasındaki uyumun sağlanması konusunda birleştirici unsur olarak da etkili olmuşlardır. Bu doğrultuda doğuş yeri Anadolu coğrafyası olan tarikatlar haricinde bir de Horasan ve İran gibi bölgelerden Anadolu'ya gelen derviş ve şeyhler bulunuyordu. Bunlar ordu ile savaşa katılır, bazıları Emir Sultan (ö.833 h. / 1429 m.) örneğinde olduğu gibi bizzat padişah tarafından taltif edilirdi. Şiraz'lı sufi, Ebû İshak'ın müritleri de bu dervişlerdendi. Fatih Bayram'ın ***Ebû İshak Kâzerûnî Menâkıbnâmesi***'nin tıpkıbasımının ön sözünde yazdığı ve

¹⁷ Ömer Lütfi Barkan, ***İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri (Nüfus ve İskân Meselelerine Dair Toplu Çalışmalar)***, Hz. Yahya Kemal Taştan, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021). 185-186.

tarafımızca yapılan son çalışmalarla da¹⁸ ortaya konulduğu üzere Kâzerûniyye'nin Anadolu'ya çok erken zamanlarda geldiği bilinmesine rağmen, Kâzerûniyye'nin büyük bir devletin himayesine girmesi Yıldırım Bayezid (1389-1403) döneminde gerçekleşmiştir. Bayezid dönemi, **Ebû İshak Kâzerûnî Menâkıbnâme**sinde tasvir edilen gaza idealinin gerçekleştiği dönemlerden biri olarak incelenebilir.¹⁹

Anadolu'daki Kâzerûnî dervişlerine geçmeden önce İran'dan çeşitli dönemlerde farklı sebeplerle Hindistan ve Türkiye'ye yapılan göçlere değinmek gerekir. Bu göçlerin sebebi her dönemde değişmektedir. Ancak burada söz konusu olan, yukarıda değinildiği gibi Kâzerûnî dervişlerinin cihat faaliyetlerine katılmak için Hindistan ve Anadolu'ya yaptıkları yolculuklardır. İran'ın her iki coğrafyaya da komşu olması ilmî ve kültürel alışverişin hızlanmasını sağlamıştır. Kaynaklar, bu amaçla Hindistan'a yerleşen ilk Kâzerûnî dervişinin Ebû İshak'ın yeğeni Şeyh Safiüddin Kâzerûnî olduğu bilgisini aktarır.²⁰ Ama Ebû İshak'ın Anadolu'ya gönderdiği halifelerin ismine dair herhangi bir bilgiye henüz ulaşılammıştır. Kâzerûnî dervişleri, Şiraz kütüphanelerinde nakkaş ve kâtip olarak çalışmışlardır.²¹ Belki bu özelliklerini Anadolu'ya geldikten sonra da sürdürmüş olabilirler.

Şiraz'da dikkate değer bir durumda bulunan Kâzerûniyye, teşkilatlanmış ilk tarikatlardandır. Aynı zamanda sahip olduğu gaza düşüncesiyle birçok İslâm ülkesinde bu nüfûzunu devam ettirmiştir. Ama zamanla etkisini yitirdiği görülmüştür. Kâzerûnî dervişlerinin Anadolu'da kalıp kalmadığına ya da İran'a geri döndüğüne dair yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. Tabii olarak, Kâzerûnî dervişlerinin davranışlarını, devlet yönetiminde görev alıp almadıklarını ve tarikatı canlandırmak adına neler yaptıklarını bilemiyoruz. Dervişler yalnızca orduyla beraber savaşa katılıp sonrasında zaviyelerine mi çekilmişlerdir? Bu durumun kabul edilmesi durumunda Kâzerûnî dervişlerinin, Ebû İshak'ın tasavvufî düşüncesine bağlı kaldıkları sonucu ortaya çıkmaktadır. Zira şeyh, müritlerine gazadan sonra en çok ilim öğrenmeyi tavsiye etmiştir. Dervişlerin de gaza faaliyetlerinden

¹⁸ Günbal Bozkurt, S. "Firdevsü'l-Mürşidiyye'nin Tasavvuf Literatürü Açısından Önemi." **İran Çalışmaları Dergisi**, 6/2, (2022), 379-400.

¹⁹ Bayram, Fatih, "Kâzerûnî İdealinden Osmanlı Pratiğine: Şeyh Ebû İbrahim b. Şehriyar ve Sultan Bayezid Han b. Murad Han", **XVII. Türk Tarih Kongresi içinde**, c.IV, III. Kısım, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 918.

²⁰ İrfani Vahid, Fatma. "Mürşidiyye ve Bâztâb-ı Ân der Şib-i Karre", 86.

²¹ Filiz Çağman, Zeren Tanındı, "Manuscript Production at the Kazaruni Orders in Safavid Shiraz", ed. Sheila R. Candy, **Safavid Art & Architecture** içinde (London: British Museum Press, 2002), 45.

sonra ilim öğrenmek için seyahatler yaptığı düşünülmektedir. Bu dervişlerin özellikle şeyhleri gibi hadis ilmiyle ilgilendikleri bilinmektedir. Kaynağı Türkiye'nin dışında olan birçok tarikatın silsilesinin buraya göç ettikten sonraki halifeleri bilinmesine rağmen Kâzerûniyye'ye dair böyle bir şey söyleyememekteyiz. Kâzerûnî dervişlerine dair bilinen en yakın tarihli belge, XVI. yüzyılın sonlarına aittir. 1582'de Sultan III. Murad (1574-95)'in oğlu, Şehzade Mehmed'in sünnet töreni için yapılan kutlamalarda Kâzerûnî-İshakî dervişlerinin varlığı, XVI. yüzyılda hâlâ Kâzerûniyye'nin Osmanlı Devleti'ndeki takipçileri olduğunu göstermektedir.²² Bu tarihten sonra Kâzerûnî dervişlerinin Anadolu'daki varlığından -geldiğimiz aşamadaki mevcut bilgiler ışığında- söz edilememektedir.

Bazı kaynaklara göre; Kâzerûniyye, Mevleviyye gibi güçlü bir tarikatın olduğu Anadolu'da uzun süre tutunamamış ya da Nakşîbendîler arasında erimiştir.²³ Nitekim Gölpinarlı, merkezi Anadolu'da olmayan ve sıkı prensipleriyle Selçuk camiasının şekillendiği bir çevrede tutunmasına imkân bulamayan Kâzerûniyye'nin, Mevlanâ gibi dinlerüstü bir felsefeye, insancı ve halkçı bir sevgiye ve müsamahaya sahip mütefekkir ve şair bir dehaya nispet edilen ve Ulu Arif Çelebi gibi coşkun erlerle yayılmaya başlayan genç bir tarikat ile hiçbir zaman rekabet edecek özelliğe sahip olmadığını söyler.²⁴ Bu bakış açısı değerlendirildiğinde Kâzerûniyye'nin gazaya ağırlık veren düşünce yapısının onun varlığını, bir arada yaşama kültürünü geliştirmiş daha hoşgörülü bir tarikat karşısında zayıflattığı görülmektedir. Yine bu düşünceden yola çıkarak, Kâzerûnî dervişlerinin Anadolu'da yayılma çabalarının diğer tarikatlara mensup dervişlerin yanında sönük kaldığı fikri de ortaya çıkmaktadır. Bu yoruma açık bir durumdur. Mevlevîlerin küçük cihattansa büyük cihada daha çok ağırlık verdiği bilinmektedir. Kâzerûnîler ise X. asırda aynı toplumda bazı sıkıntılara göz yumarak Mecûsî halk ile yaşayıp, yavaş yavaş devlet teşkilatına benzer bir yapıya dönüşmesiyle dikkat çekmiştir. Tam da bu doğrultuda bir örneğe yer vermek faydalı olacaktır. Cahit Telci bir makalesinde, Manisa Mevlevîhânesi'nin aslında Ebû İshak Zaviyesi olarak kurulduğu görüşünü oldukça da kabul edilebilir delillerle öne

²² Candy, R. Sheila (ed.). *Safavid Art & Architecture* içinde (London: British Museum Press, 2002), 44.

²³ Bkz. Algar, Hamid. "Kâzerûniyye", 147. Köprülü, M. Fuad. "Abu İshak Kazruni ve Anadolu'da İshakî Dervişleri", 232.

²⁴ Abdülbâki Gölpinarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953). 12-13.

sürmüştür.²⁵ Evliya Çelebi'nin naklettiği üzere buranın kitabesinde yer alan İshakiyye ifadesine dikkat çekerek, yapının Mevlevîhâne olarak değil, İshâki/Kâzerûni zaviyesi olarak yapılmış olabileceğine işaret eder. Telci, söz konusu yapının cami ve medresenin de bulunduğu külliyenin bir parçası olarak ama bunların uzağında ve şehrin nispeten dışında yer almasına dikkat çekmiştir.²⁶ Kâzerûniyye'nin cihatçı bir yapısı olduğu ve gittikleri ülkelerde bu faaliyetlerini yerine getirebilmek için özellikle sınır şehirlerindeki ribatlara ve önemli merkezlere yerleştikleri düşünüldüğünde Manisa Mevlevîhânesinin ilk zamanlarda Kâzerûni dervişleri adına kurulmuş olabileceği görüşü dikkat çekmektedir. Kâzerûniyye'nin Amasya'daki varlığı bilindiğine göre Manisa'daki söz konusu varlığı da Kâzerûniyye'nin yayılma düşüncesine aykırı değildir. Çünkü ikisi de şehzadelerin çoğunlukla görev aldığı şehirlerdir. Kâzerûniyye'nin Amasya, Bursa, Konya, Edirne, Erzurum gibi Osmanlı'nın önemli şehirlerinde yayılmaya ağırlık verdiği görülüyor. Bu hem devlete yakın olmakla ilişkilendirilebilir hem de Amasya'nın Orta Karadeniz'deki, Manisa'nın Ege Bölgesi'ndeki konumu dikkate alındığında onun tam da Barkan'ın yukarıda ifade ettiği gibi melce görevi üstlendiğini gösterir. Aynı zamanda yoğun gaza düşüncesiyle bilinen Kâzerûni dervişlerinin sınır illerinde kurdukları ribatlara yerleşerek faaliyetlerini bu bölgelerden sürdürmeleri hem tehlike anında fethedilen yerleri korumada hem de savaş durumunda orduya katılmaları açısından önemlidir.

Manisa Mevlevîhânesi'nin belirtildiği gibi öncesinde Kâzerûniyye'ye ait bir zaviye olması ve sonradan Mevlevîlere verilmesi söz konusu ise, Gölpinarlı'nın yukarıda yer verdiğimiz düşüncesinin kısmen geçerli olduğu söylenebilir. Ancak Kâzerûniyye'nin Anadolu'da tutunamamasının sebebi, onun merkezinin Anadolu'da olmaması ile açıklanamaz. Zira merkezi Anadolu olmamasına rağmen burada hâlen sürmekte olan tarikatlar mevcuttur. Ayrıca şu noktaya da değinmek yerinde olacaktır ki Kâzerûniyye hem gaza anlayışı hem de sünni inancıyla zamanla ortaya çıktığı yer olan Şiraz'daki otoriteye karşı bir figür şeklini almıştır. İslâm sancağını taşıma ideale sıkıca bağlı kalması Kâzerûniyye'yi daha çok merkeziyetçi bir konuma getirmiştir denilebilir. Onun Anadolu halkıyla ne kadar iç içe geçtiği bilinmiyor. Belki de günümüze dek varlığını sürdürememiş olmasının

²⁵ Telci Cahit, "Manisa Mevlevîhânesi Mevlevîhâne Olarak mı Yapıldı? Kitabesi Üzerinden Yeniden Düşünmek", *Mevlânâ Düşüncesi Araştırmaları Derneği Sufi Araştırmaları*, 8/15 (2017), 1-22.

²⁶ Telci Cahit, "Manisa Mevlevîhânesi Mevlevîhâne Olarak mı Yapıldı? Kitabesi Üzerinden Yeniden Düşünmek", 1-22.

nedenlerinden biri de bu olabilir. Yani Kâzerûniyye'nin Anadolu'daki karşılığı tam olarak nedir ve Anadolu halkı tarafından ona ne derecede bir katılım sağlanmış, bilinmiyor. Ancak sünnî bir yapıya sahip olduğu için İran'da zayıflaması ve dervişlerin de bu durumun üzüntüsüyle eski şevklerini yitirmeleri de Kâzerûniyye'nin Anadolu'da uzun süre devam etmemesinde etkili olmuş olabilir. Sonuç olarak Ebû İshak'ın kendi çağının ihtiyaçlarının doğurduğu bir sufi olduğu söylenebilir. Belki ihtiyaçların değişmesi belki de doğduğu coğrafyadaki etkisinin zamanla zayıflaması onun kurduğu Kâzerûniyye'den, bugün Anadolu'da yalnızca bazı şehirlerde izleri kalmış bir tarikat olarak bahsetmemize sebep olacaktır. Bu açıklamalardan sonra Kâzerûniyye'nin Anadolu'da hangi şehirlere yerleştiğinden/yerleştirildiğinden söz edilebilir.

Gölpınarlı, Kâzerûniliğin Moğol akınlarna kapılarak Anadolu'ya gelmiş olduğunu söylese de²⁷ sonraki çalışmalar Kâzerûniyye'nin Anadolu'daki varlığını çok daha öncelere götürmekte ve onun Büyük Selçuklu devleti ile birlikte Anadolu'ya yayıldığını göstermektedir.²⁸ Anadolu'da Kâzerûnî dervişleri için kurulan ilk yapı olarak Erciş'teki hankâh bilinir. Ahlat, Erciş ve Malazgirt'teki hankâhlar, Kâzerûniyye'nin XIV. ve XV. yüzyıldaki şöhretinin birdenbire olmadığını kanıttır. Zira Yıldırım Bayezid'in Ebû İshak adına 1399 yılında Bursa'da yaptırdığı zaviye, daha sonra Karamanoğlu Alaaddin Bey'in oğlu Sultan Mehmed'in 1418 yılında Konya'da yaptırdığı tekke, Kâzerûniyye'nin böylesine önemli şehirlerde etkili olmasının, uzunca bir sürece yayılarak mümkün olabileceğini göstermektedir. Muhtemelen Erzurum ve Edirne'deki zaviyeler bunlardan sonra yapılmıştır. Bilhassa bu şehirlerdeki Kâzerûnî zaviye ve türbesinden ilk haber veren kaynakların başında Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si gelmektedir. Nitekim Kâzerûniyye'nin buralardaki varlığına dair yapılan çalışmaların birçoğunda Evliyâ Çelebi kaynak gösterilmiştir. Kayseri'deki Ebû İshak Zaviyesinin varlığı da yakın zamanlarda yayınlanan vakfiyesiyle ortaya çıkmıştır.²⁹ Amasya'daki zaviyenin ise diğer şehirlerden sonra ve muhtemelen de II. Bayezid (1481-1512)'in şehzade olarak Amasya'da bulunduğu yıllarda kurulduğunu düşünmekteyiz. Bizi bu düşünceye iten sâikler ise köken itibarıyla İranlı olup Amasya'da doğan ve Ebû İshak'a

²⁷ Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 12.

²⁸ Fatih Bayram, *Menâkıb-ı Ebû İshak Kâzerûnî* adlı kitabına önsöz, (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 26.

²⁹ Refet Yinanç, Mesut Elibüyük, *Kayseri İli Tahrir Defterleri (Hicri 992, 971, 983 / Milâdi 1584, 1563, 1575)*, (Kayseri B.B. Kültür Yayınlar, 2009), I: 69-70.

manevi bir yakınlık duyan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö.1516)'nin II. Bayezid'in yakınındaki isimlerden biri olmasıdır. Ankara'daki Ebû İshak Zaviyesine dair ise tasavvufî kaynaklarda daha önce bir bilgiye rastlanmamıştır.

Arşiv belgeleri incelendiğinde Edirne şehrinin tıpkı Bursa gibi Kâzerûniliğin yayılmasında önemli bir şehir olduğu görülmektedir. Zira Kâzerûniyye buradan Balkan şehirlerindeki fetihlere katılabilecek ve batıya doğru yayılacaktır. Ancak onun Balkanlardaki varlığını ne derece gerçekleştirdiği çalışmamızın dışındadır. Belgeler Edirne'de Kâzerûniyye'ye ait tekke ve türbenin varlığına işaret etmektedir. Bursa, Konya, Edirne ve diğer şehirlerdeki durum Osmanlı'nın medeniyet tasavvurunun bir göstergesidir. Bursa da Edirne de Osmanlı'ya başkentlik yapmış şehirlerdir ve çeşitli imaretler aracılığıyla buraların bayındır kılınması, sosyo-kültürel gelişimin sağlanmasına yönelik çalışmalardır. Cami, medrese, tekke, türbe, hamam gibi yapıların külliye tarzı tam donanımlı bir yapının içinde bulunması bu amacı gerçekleştirmeye dönüktür. Ayrıca Anadolu'nun birçok şehri tasavvufî araştırmalar açısından önemli bir konumdadır. Zira bu şehirler başkent oldukları dönemler ve sonrasında önemli ilim ve kültür merkezlerine dönüşmüştür. Bursa, Osmanlı Devleti'nin ilk başkenti olması sebebiyle oldukça imar görmüş, birçok alanda ilerlemiş, çeşitli ilimlerin yanı sıra tasavvuf kültürünün de Anadolu'da yayılmasında etkili olmuş bir şehirdir. Bursa'daki zaviyede Fatih Sultan Mehmed zamanında yapılan onarımda, Ebû İshak'ın burada bulunan halifeleri ve müritlerinin çalıştığı anlaşılır. Cami, Ebû İshak'ın ashabından el-Mürşid el- Karşî'nin bizzat çalışmasıyla yenilenmiştir.³⁰ Bu dervişler daha sonraki zamanlarda Anadolu'da mı kalmış yoksa gaza düşüncesiyle başka şehir veya ülkelere mi seyahat etmişlerdir? Bu sorular belki de yeni belgelere ulaşılmasıyla cevaplandırılabilecektir.

Bu çalışmada ulaştığımız bir cihetin tevcihi, tevliyet kaydı türünden belgelere tarih sırasıyla yer verilmiştir. Belgelerde çoğunlukla Ebû İshak zaviyelerinin vakıflarına ve buralara yapılan atamalara ilişkin bilgilere yer verilmektedir. Bu belgelerden Edirne'de bulunan Ebû İshak tekkesine ait h. 1004 tarihli belge göz önünde bulundurulduğunda buradaki tekkenin bu tarihten çok öncesinde kurulmuş olması gerekmektedir. Bursa ve Konya'dan sonra Edirne'de de bir Ebû İshak tekkesi kurulması, Kâzerûnî dervişlerinin

³⁰ Adnan Erzi, "Bursa'da İshaki Dervişlerine Mahsus Zaviyenin Vakfiyesi", 424.

Bursa'daki faaliyetlerinden sonra Edirne'nin fethine katıldıkları düşüncesini akla getirmektedir. Bu da Edirne'de bulunan tekkenin bu şehrin fethinden sonra kurulmuş olabileceği ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Hatta İstanbul'un fethinde bile Kâzerûnî dervişlerinin varlığı muhtemeldir. İstanbul'da da bu dervişler adına bir tekke yaptırılmış, zamanla yok olmuş ya da başka tarikatlara devredilmiş olabilir. Zira gaza düşüncesine sahip olan bu dervişlerin İstanbul'da bulduklarını haber veren kaynaklar böyle bir kanaate varmamıza sebep olmuştur. Kâzerûniyye'nin Edirne, Ankara ve Şile ile neredeyse İstanbul'u çevreleyip, burada olmaması mümkün görünmemektedir. Tarikatın Şile'deki varlığını gösteren h. 1076 tarihli belge, sınır illerinde ve deniz kıyılarında kurduğu ribatlar ile meşhur olan Kâzerûniyye'nin, Karadeniz sahillerinde bulunduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Şile kazasında Sultan Yıldırım Bayezid'in rızasıyla Ebû İshak Kâzerûnî adına bir zaviye yaptırılmıştır. 1522/3 ve 1565/6 tarihli evkaf defteri kayıtlarında Şile kazasındaki Ebû İshak Kâzerûnî Zaviyesinin varlığına işaret edilmektedir.³¹

Osmanlı Devleti'nin, vakıf kültürü açısından önemli bir geçmişe sahip olduğu bilinmektedir. Bu açıdan Kâzerûnîlik araştırmalarında daha önceden adı zikredilmeyen Ankara'daki Ebû İshak Zaviyesinin de söz konusu belgeler ışığında XV. yüzyılın ortalarında veya aynı yüzyılın sonuna doğru inşa edildiğini düşünmekteyiz. Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defteri'nin 1530 yılındaki Ankara Livâsı bölümünün kayıtlarına göre Ankara ve kazalarında birçok vakıf bulunmaktadır. Bu vakıfların bir kısmının merkezleri Ankara Sancağı sınırlarında iken, bir kısmının ise merkezleri değişik vilayetlerdedir.³² 1530 yılı muhasebe kayıtları göstermektedir ki; Ankara'nın merkezi, camii ve mescid vakıfları açısından oldukça zengin bir durumdadır. Ankara merkezde bulunan vakıflar incelendiği zaman burada Ebû İshak Zaviyesi vakfının varlığı dikkat çekmektedir.³³

Erzurum'daki Ebû İshak Zaviyesi'nin varlığına işaret eden tevliyet kaydına göre Erzurum kadısının arzıyla bu şehirdeki zaviyede görevli Şeyh Muhammed'in görevini lâyıkıyla yerine getirmediği sebebiyle onun yerine Ebû Bekir isimli şahsın atandığı görülmektedir. h. 1116 tarihli bu belge, söz

³¹ Aziz Adiloğlu, **XV- VI. Yüzyıllarda Şile Kazası**, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021) 39.

³² Mustafa Kaya, **438 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defterindeki (937-1530) Ankara Livâsı Bölümünün Transkripsiyon ve Değerlendirmesi**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000, s.71.

³³ Kaya, a.g.e., s.74.

konusu yıllarda zaviyenin faaliyetlerinin sürdüğünü göstermektedir. Amasya'da Ebû İshak'ın adıyla kurulan türbenin varlığına işaret eden belge ile Kâzerûniyye'nin Orta Karadeniz'in iç kesimlerinde de faaliyet gösterdiği anlaşılmaktadır.

Söz konusu belgelerin içerikleri şu şekildedir:

Edirne'deki Ebû İshak Tekkesi ve Türbesine Dair Belge

Mahalli görüle

Esâmi derkenar oluna.

“İzzetli ve saadetli sultanım hazretlerinin hâk-i pâ-y-i şeriflerine arz-ı hâli hakîr bende budur ki bu kulları zümre-i silahdârandan olup ve ehl-i iyâl ve vâki' olan seferlerin dahi birisinden kalmayıp envâ'-ı emeğim hizmetim sebkât edip lâkin şimdiki halde mecrûh amel-mânde olmağın sefere iktidarım olmadığı ecilden yevmî onbeş akçe mutasarrıf olduğum ulûfem hazineye kalıp mâdâm ki zikrolunan ulûfem hazinede oldukça Edirne'de vâki' Ebû İshak tekkesi mukabele bu kullarına sadaka ve inâyet buyurula. Bâki ferman mürüvvetli sultanımdır.”

el-hâkir bende Receb sipahi

“Zikrolunan zaviye sabıka âsitâne kâtiplerinden ber-vech-i tekâ'üd Hüseyin nâm kimesneye verilmiştir. Bilfiil defterde onun üzerinde mukayettir.”

Mahalli görüle

“Ulûfesi hazineye kalmak üzere zaviye-i mezbûra verilip min ba'd âhara mukarrer olmaya diye buyuruldu. Fi 20 Şevval [10]04

An cemaat-i silahdaran

180

Nakil

....

Tevliyet

....

ba hatt-ı hümayun mezkur defterde mestûr olup ... iken dört kıst mevacicleri hazineye kalmak üzere mukarrer ? olmuştur.³⁴

“Der-i devlet-mekine arz-ı dâi-i kemine budur ki; mahrûse-i Edirne’de vaki Ebû İshak Kâzerûnî türbe-i şerifi evkâfı mahsûlünden almak üzere yevmî iki akçe vazife ile tevliyet cihetine mutasarrıf olan Derviş İsmail b. Süleyman nâm kimesne bilâ-veled fevt olup, ol vecihle yeri hâlî ve hidmet-i lâzimesi mu’attal kalmağan erbâb-ı istihkaktan bâis-i arz-ı ubûdiyet es-Seyyid Muhammed Efendi ibn-i es-Seyyid Mustafa her vecihle lâyıq ve mahall müstehik olmakla cihet-i merkume vazife-i mersumesiyle müteveffâ-yı mezbûrun mahlûlünden merkûm dâilerine tevcih ve yedine müceddeden berât-ı şerif-i âlişan sadaka ve ihsan buyurulmak ricasına ol ki vâki’ül-haldir, bi’l-iltimâs pâye-i serîr-i ma’delet karara arz ü i’lâm olundu. Bâki emr li-hazret-i men lehü l-emrindir, fi’l-yevmi’s-sâlis ve’l-işrin min Recebi’l ferd li-sene tis’a ve tisin ve mi’e ve elf.”

Ed-Dâi li-Devleti’l- Âliyyeti’l -Osmaniye

Es-Seyyid mehmed Faiz el-kadı bi - mahruse-i Edirne

Mucibince tevcih olunmak buyuruldu: 3 (Şaban) 1199

Tevliyet kaydı

Tevcihatı nazırı vakıf Edirne kadısı efendi arzıyla ola gelmiştir.

Mucibi defter-i hazine-i amire der-nezaret-i kadı-i Edirne vakfı türbe-i Ebû İshak Kâzerûnî der Edirne

Derviş İsmail b. Süleyman el-mütevelli bera-yı ... an mahlul-i es-Seyyid Mehmed b. es-Seyyid Veli ba- arzı Arslanzade Mustafa Efendi kadı-i Edirne en-nazır ve ruus-ı hümayun fi 15 Safer sene 1176.

Vech-i meşruh üzere defterde mesturdur. Emr ü ferman devletli izzetli sultanım hazretlerindir. Fi 3 Şaban sene 1199.³⁵

Şile’deki Ebû İshak Kâzerûnî Vakfı’na Dair Belge

Üsküdar mollasına ve şile nahiyesi serdarına hüküm ki:

“Nahiye-i mezburda vaki müteveffa Şeyh Ebû İshak Kâzerûnî Vakfı reayası arzuhal edip vakf-ı mezbur toprağında sakin Selman oğlu Hasan ve Alasefer ve Gedik Ahmet ve Emrullah ve Hüseyin ve Muslu ve Ruziye oğlu

³⁴ BOA, AE.SAMD.I. 1/94. bkz: EK-1

³⁵ BOA, C.EV.485.24504.1. bkz: EK - 2.

Mustafa ve sair yeniçeri ve acemi oğlanıylaolup bunları daima hilaf-ı şer raiyetten(?) hali olmayıp müft ü meccanen yemeklerin yiyip ve ehli örf taifesi yanlarına varıp gamz edip akçelerin alıp ve gündüz ve gece ile evlerine girip zulüm ve taaddi etmeleriyle men ve def olunmak için yeniçeri çavuşu Mehmet Çavuş tayin olunmağın taife-i mezburdan olup bu makule fesatları(?) edenleri Meclis-i şer'a ihzar ve teftiş ve tefahhuz olunup mihman(?) sahibi olanları hüccet edip üzerlerine numude(?) Olan mevaddın suret-i siciliyle çavuş-ı merkuma teslim ve asitane-i saadetime ihzar eyesin ki şerle görülüp cezalarını verile diye ağa mektubu mucibince yazılmıştır.

Tarih-i fi evayili zilkadde sene 1076 hüküm”³⁶

Ankara'daki Ebû İshak Zaviyesi'ne Dair Belge

Hüverrezzak

“Der-i devlet-mekine arz-ı dâi-i kemine budur ki; Medine-i Ankara'da vâki' Ebû İshak evkâfının evlâdiyet ve meşrutiyet üzere mütevellisi olan es-Seyyid Mustafa fevt olup tevliyet-i mezbûra mahlûle olmağın yerine evlâtın iş bu râfi'-i ruk'a-i ubûdiyet es-Seyyid Halil dâileri ziyâde eslah ve evfak olmakla tevliyet mezkûra merkûm dâilerine tevcih olunup yedine berât-ı şerif-i âlişân sadaka ve ihsan buyurulmak ricasına pâye-i serir-i âlâ-ya arz olundu. Bâki ferman ve lütf-i kerem dergâh-ı adalet ünvanındır. Hurrîre fi şehr-i Rebiülevvel. Sene selâse aşere ve mie vü elf.”

El-Abdüd-dâi li'd-Devleti'l-Âlîyye

İsmail el-Müvellâ, bi hilafet-i medine-i Ankara

Ankara'da vâki' Ebû İshak Zaviyesinin Anadolu muhasebesinde kaydı bulunamamıştır. Emr ü ferman saadetli sultanımıdır. Fi 7 Recep 1113

Divan kaydı görüle

Divan-ı hümayun tarafında dahi kaydı bulunamamıştır.

Ferman devletli sultanımıdır.

Askerisi görüle

Tevliyeti vaki ise şart-ı vakıf üzere nişan buyuruldu: 10 şevval 1113.³⁷

³⁶ BOA, A. {DVNSMHHM.d.95.47. bkz: EK – 3.

³⁷ BOA, AE.SMTS.II.26.2589.1. bkz: EK – 4.

Erzurum'daki Ebû İshak Zaviyesi'ne Dair Belge

“Der-i devlet-mekine arz-ı dâi-i kemine oldur ki; Medine-i Erzurum'un dâhilinde âsûde olan Ebû İshak Kuddise Sirruhu'l-Azizin zaviyesinin mütevellisi Şeyh Muhammed'in ismi mevcûd ve cismi nâmevcut olup yeri hâlî ve hizmet-i lâzimesi mu'attal olmakla merâhim-i aliyye-i cihan mutaa'dan istidâ olunur ki işbu bâis-i arz-i dâi-i kemter erbâb-ı istihkaktan Ebû Bekir dâileri her veçhile mahal ü müstehik olmağın tevliyet-i mezbûre vazife-i muayyenesiyle merkûm dâilerine ba-berât-ı âlişan sadaka ve ihsan buyurulmak ricâsına der-i adle arz olundu.”

Bâki emr ü ferman men lehü'l-emrindir hurrîre fi gur-re-yi şehri Zilhicce sene hamse aşere ve mie ve elf.

El abdüddai liddevletil aliyye

Ahmed el kadı bi-medineti er-zenirrum (Erzurum)

Kimsenin meşrûtası olmayıp berât ile âhârın üzerinde değil ise mûcibince nişân buyuruldu: 9 Cemâziyelevvel 1116

Askeri kaydı derkenar

Tevliyet-i mezbûrenin kaydı askeri ruznamçesinde bulunamamıştır. Baki ferman sultanım hazretlerindir.

Divan-ı hümayun tarafında dahi kaydı bulunamamıştır. Ferman devletli sultanım hazretlerindir.

Vakf-ı mezbûrun mahalli Anadolu muhasebesinde umur-ı vakfiyyede olup tevliyet kaydı bulunamamıştır. Emr ü ferman saadetli sultanım hazretlerindir fi 17 zilkade sene 1116.

Defterde derkenarı(?) mukayyedir.

Divan kaydı görüle.

Nahiye-i Erzurum der liva-i mezbur zaviye-i Ebû İshak Kâzerûnî der nefsi-i Erzurum meşihat der tasarrufu Seyyid Şeyh Can veled-i Seyyid Kasım ber mucib-i defter-i atik aliya der tasarrufu Abdülbari (?) Ba berat-ı hümayun

Çiftlik an vakf-ı zaviye-yi mezbure an kîbeli padişah hasıl 1440 (akçe)

Hamam

Vakf-ı zaviye-yi mezbûre.³⁸

Amasya'daki Ebû İshak Türbesi'ne Dair Belge

“Devletli inâyetli merhametli veliyyü'n-niam efendim

Sultanım hazretleri sağ olsun.

Amasya'daki Ebû İshak Türbesi'ne Dair Belge

Arz-ı hal-i kullandır ki Amasya'da vâki İshak türbesi vakfından olmak üzere yevmi bir akçe vazife ile ba berât-ı şerifi mutasarrıf olduğum cüzhanlık ciheti hüsni rızam ile erbâb-ı istihkaktan es-Seyyid Mustafa b. es-Seyyid Ahmed'e feragat ve kasr-ı yed edip beratımı teslim itmekle merâhim-i aliyyelerinden mercûdur ki berat kaydı kaleminden derkenar olunup ferağ ve kasr-ı yedimden merkûm kullarına tevcih ve müceddeden yedine bir kıt'a berât-ı şerif itâsı bâbında emr u ferman devletli inâyetli merhametli efendim sultanım hazretlerindedir.”

Bende Ahmed halife b. Ali kulları

Ulûfesi hazineye nakş olan cüzhanlık tevcih edildi: 24 Şaban 1252.

Evkaf-ı hümayun müfettişi efendi iktizasını ilan eyleye diye buyuruldu:

Ramazan 1252

Vaki olan tevcihatı (2 kelime boşluk) nazırın saadetli âtîfetli efendi hazretlerinin arzı ve ilamı emr ü ferman devletli saadetli sultanım hazretlerindedir. Gurre-i Recep (?) 1252

Vakfı mezburdan almak üzere yevmi bir akçe vazife ile cüzhanlık ciheti Ahmet halife b. Alinin üzerinde mestur ve mukayyettir. Emr ü ferman devletli saadetli sultanım hazretlerindedir.

Fi gurre-i Recep sene 1252

Cihet-i mezkure kasr-ı yedinden merkum Seyyid Mustafaya tevcihi hususu evkafı hümayun nazırın âtîfetli efendi hazretlerinin inhalarına mütevakıf mevaddan olup ancak evvel emirde evkafı hümayun müfettişi efendi işbu arzihal ve derkenara nazaran vilayetlüsünden der-aliyyeden misafiren sakinun bi-garaz mevsukül kelim kimesnelerden etrafıyla

³⁸ BOA, AE.SAMD. III. 70/7017. bkz: EK - 5.

ba'dettahkik müktezasını ilan eylemesi için havale buyurulmak babında emr ü ferman devletli sultanım hazretlerindir.³⁹

“Ma'ruz-i dâî-i Devlet-i Âliyyeleridir ki;

Sâdır olunan fermân-ı âlilerine imtisâlen derkenar mantuki üzre ba irâde-i seniyye-i Nezâret-i Evkâf-ı Hümâyun-ı mülûkaneye mülhak Amasya'da vâki' Ebu İshak türbesi vakfından olmak üzere yevmi bir akçe vazife ile cüzhan cihetine ba berat-ı ali mutasarrıf olan Ahmed Halife ibn Ali velediş cihet-i mezkûru hüsn-i rızâ ve Tayyib-i ihtiyarıyla es-Seyyid Mustafa Halife ibn es-Seyyid Ahmed'e ferağ ve kasr-ı yed ve yedinde olan berâtını teslim edip ve mezbûr es-Seyyid Mustafa Halife cihetine mezkûra ehil ve mahall ve müstehik idüğü sikatdan ve Amasya ahalisinden Mehmed Nuri b. Burhan ve Mehmed Raşid bin es-Seyyid Ali nâm kimesnelerin haberleriyle zâhir ve nümâyân olmakla ciheti mezkûr vazife-i mersûmesiyle fariğ-i merkûmun kasr-ı yedinden mezbûr es-Seyyid Mustafa Halife'ye tevcihi emri sevâb ve evkâf-ı hümâyun nâzırı âtîfetli efendi bendelerinin i'lâm eylemeleri iktizâ-yi nizamından idüğü huzûr-i âlilerine i'lâm olundu. El-emru li-men lehül-emr. fi'l-yevmi'r-rabiu ve'l işrîn min Recebi'l ferd li-sene isnâ vü hamsîn ve mîteyyn ve elf.”

Maruz-ı bendeleridir ki işbu arzihal ve derkenar ve evkafı hümâyun müfettişi efendi dailerinin ilamında muharrer olduğı üzere yevmi bir akçe vazife ile cüzhan ciheti mutasarrıfı Ahmet Halifenin hüsn-i rızasıyla keff-i yedinden bi'l-ihbar indeşşeri'l-enver ehliyeti nümayan Seyyid Mustafa bin Seyyid Ahmed Halifeye ber mucibi nizam bi'n-nefs bila-kusur eda-ı hizmet etmek ve terk ve tekasül eder ise ref'inden ahara verilmek şartıyla ba-ruus-u humayün tevcih ve atik beratı kaleminde hıfz olunarak müceddeden yedine beratı ita olunmak babında emr ü ferman hazreti menlehül emrindir.

Mucibince müceddeden beratı verilmek buyuruldu. Fi 4 ramazan 1252.⁴⁰

Sonuç

Arşiv belgeleri değerlendirildiğinde Kâzerûniyye'nin Osmanlı Devleti'nin erken dönemlerinde faal olan önemli tarikatlardan olduğı görülmektedir. Bu önem Kâzerûnî dervişlerinin yalnızca hankâh ve

³⁹ BOA, C.EV.00557.28131.001. bkz: EK - 6.

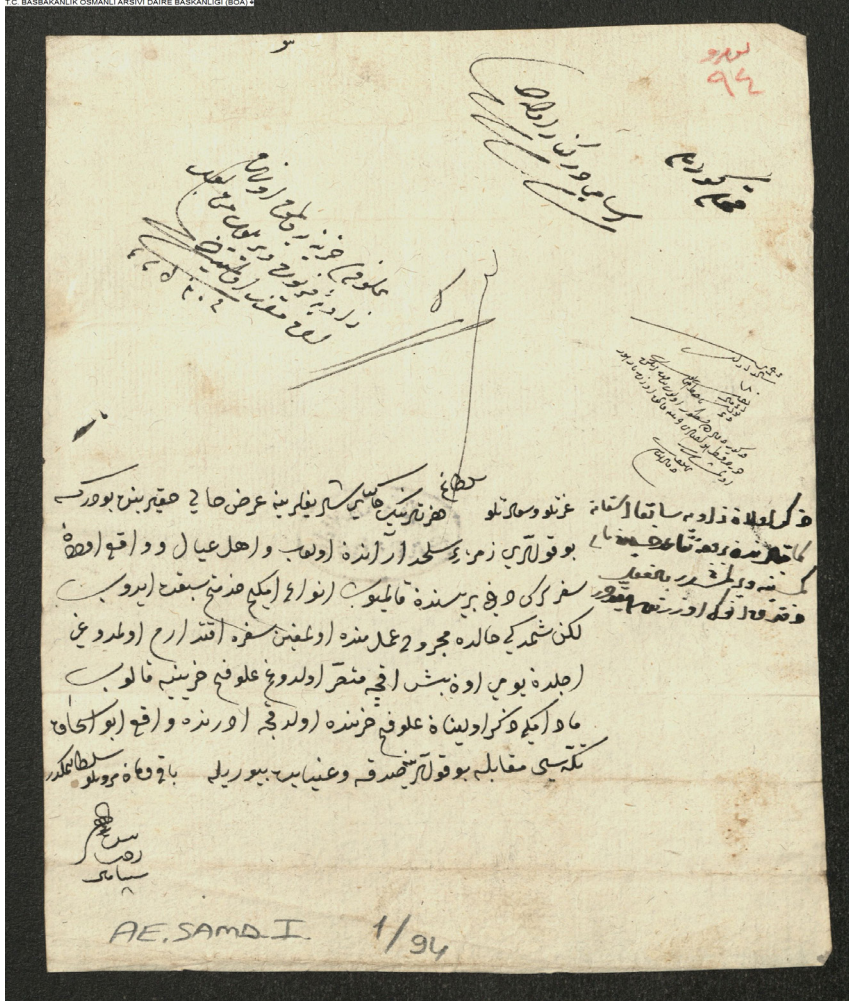
⁴⁰ BOA, C.EV.00557.28131.001. bkz: EK - 7.

zaviyelerde sülûklarını tamamlamakla kalmadıklarından, aynı zamanda Osmanlı ordusu ile savaflara katılmaları, sahip oldukları zanaatları Anadolu'da uygulayarak hem tarikatın iktisadî açıdan gelişimine katkı sağlamalarından hem de Anadolu'da öğrenci yetiştirerek ilim-kültür alışverişinde bulunmuş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan söz konusu tarikatın, tekke ve zaviyeye kapanmış olduğu ve halktan kopuk bir şekilde yaşadığı düşünülemez. Nitekim Şeyh Ebû İshak'ın, müritlerine ilim öğrenmeyi ısrarla tavsiye etmesi göz önünde bulundurulduğunda onun modern bir düşünce içerisinde olduğu ortaya çıkmaktadır. Arşiv belgelerine göre; Erciş, Malazgirt, Bursa, Konya, Edirne, Erzurum, Şile, Kayseri ve Amasya'daki hankâh, zaviye ve tekkeler dışında Ankara'daki zaviye de bunlara eklendiğinde Kâzerûniliğin Anadolu'da ciddi bir şekilde faaliyet gösterdiği görülmektedir. Anadolu'da Ebû İshak adıyla kurulan tekke ve zaviyelerin ortaya çıkmış olduğu muhtemel yüzyıllara siyasi ve sosyal yönleri ile bakılacak olursa, Kâzerûniyye'nin Anadolu'ya geliş amacının onun gaza anlayışıyla örtüştüğü görülecektir. Selçuklular ve Osmanlı Devleti'nin önemli şehirlerine gelip, buraları mesken edinerek gaza faaliyetlerinde bulunan Kâzerûniliğin Anadolu şehirlerindeki tekke ve zaviyelerde günlük hayat içinde ne kadar etkin olduğunu anlayabilmek için bu alanda daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır. Kâzerûnî dervişleri Anadolu'da yalnızca gaza faaliyetleriyle mi ilgilenmişler? Geçimlerini nasıl temin etmişler? Kâzerûn'da olduğu gibi hadis ilmiyle iştigal etmişler midir? Bu sorular henüz cevap bulamamıştır. Ancak Kâzerûniyye'nin Anadolu sahasında kendine ciddi bir yayılma alanı bulduğu söz konusudur. Böylesi bir yapının bu denli hızlı bir şekilde ortadan kaybolması pek mümkün gözükmemektedir. Kâzerûnî dervişleri gaza idealine ulaştıktan sonra zamanla bulunduğu yerden başka fetih bölgelerine doğru hareket etmiş olabilir. Bu durum Ebû İshak adına kurulan tekkelerin başka tarikatlara devredilmesine sebebiyet vermiş olabilir. Ebû İshak'ın da gençliğinde ilim yolculuklarına çıkması müritlerinin de bu yolu takip etmelerinde yol gösterici olmuş olabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Kâzerûnî dervişlerinin aslında bir yerde sabit kalmadıklarını söylemek mümkündür. Belki de Kâzerûniyye'nin Anadolu'daki varlığının ne zaman ve ne şekilde sonlandığına ve Kâzerûnî dervişlerinin faaliyetlerine dair ayrıntılı bilgilere ulaşılamamasının sebebi budur.

Bu çalışma ile Edirne'deki tekkenin, Ankara ve Erzurum'daki zaviyenin, Şile'deki vakıf ve Amasya'daki türbenin varlığına dair bilgiler arşiv

belgeleri ile ortaya konulmuştur. Kayseri'deki tekkenin varlığına ise son yıllarda incelenen Kayseri tahrir defterleri üzerine yapılan bir çalışmada yer verilmiştir. Konya ve Bursa'daki zaviye ve türbeler de Kâzerûnîlik alanında yapılan daha önceki çalışmalar aracılığıyla belgelenmiştir. Hakkında bir belge olmasa da varlığı hakkında kaynaklarda güvenilir bilgiler verilen Erçiş ve Malazgirt'teki hankâh ve bunların vakıfları da düşünüldüğünde Anadolu'da Kâzerûniyye'ye dair birçok yapı bulunduğu anlaşılmaktadır. Henüz belgeleri ile tespit edemediğimiz ancak olası diğer şehirlerdeki zaviyeler de ilerleyen zamanlarda bu listeye eklenecek olur ise bu sayının giderek artacağını söylemek mümkündür. Bu çalışma göstermektedir ki; arşiv belgeleri gün yüzüne çıkarıldıkça tarikatın Anadolu'daki seyri hakkında daha fazla bilgiye ulaşma imkânı sağlanmış olacak ve tasavvufî düşünce alanında Kâzerûnîlik'ten bahsedilirken kullanılan birbirini takip eden ve benzer dil değişecektir.

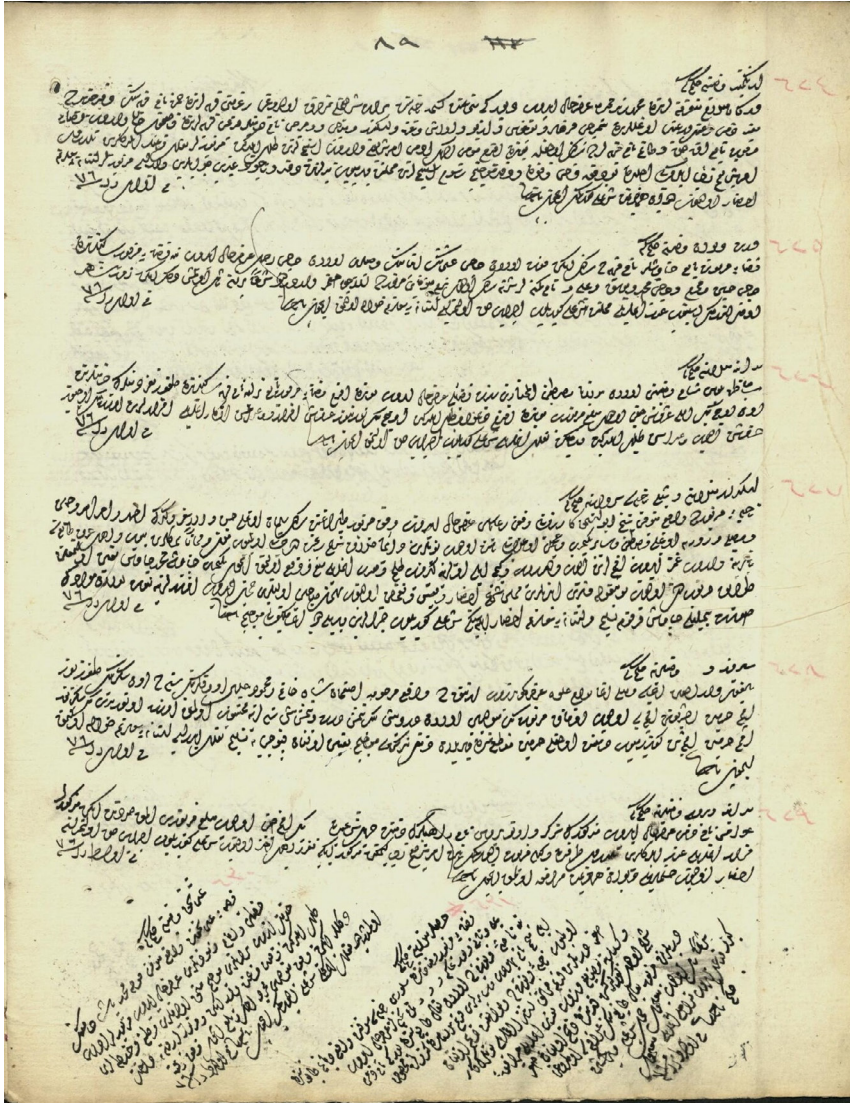
EK - 1



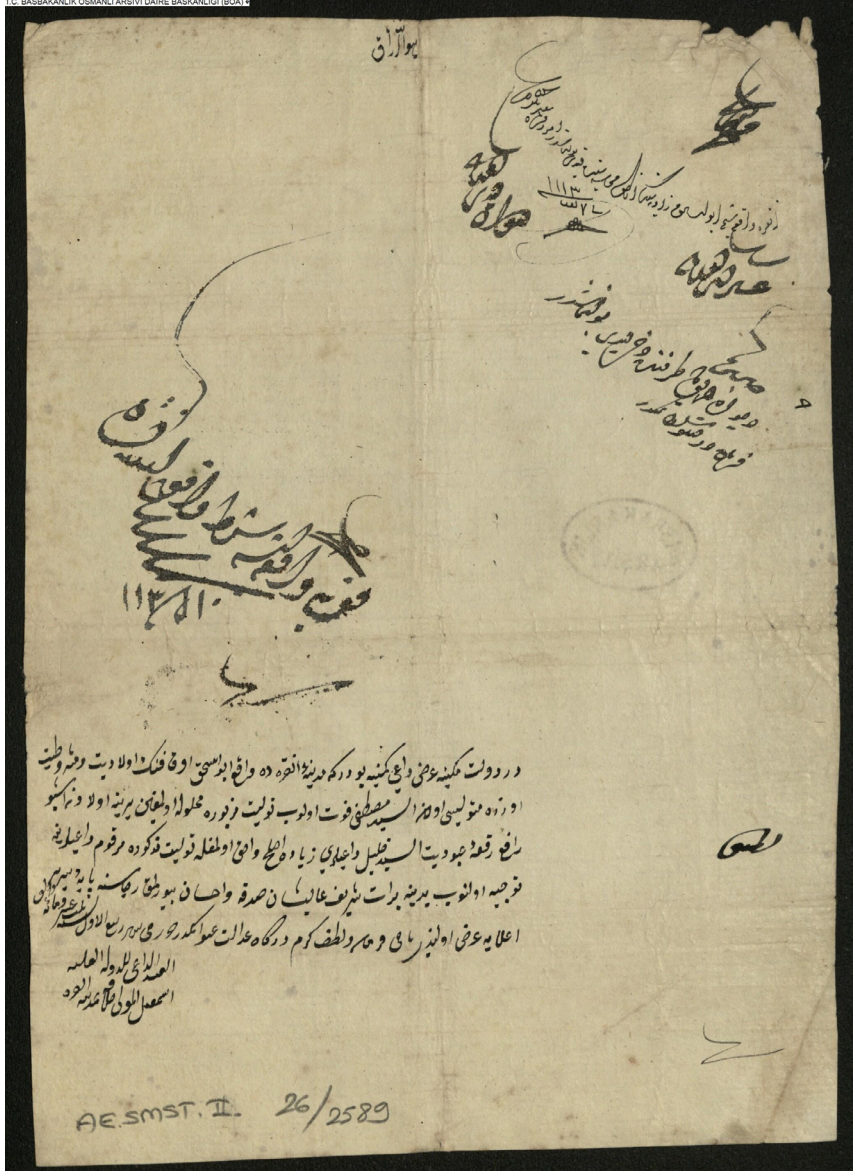
AE.SAMD.I.00001.00094.001

Yaralı ve iş göremez durumda olan Sipahi Recep'e ulufesi hazineye kalmak kaydıyla Edirne'de bulunan Ebü İshak Tekkesi'nin tevcihi: AE.SAMD.I.1.94.1.

EK - 3



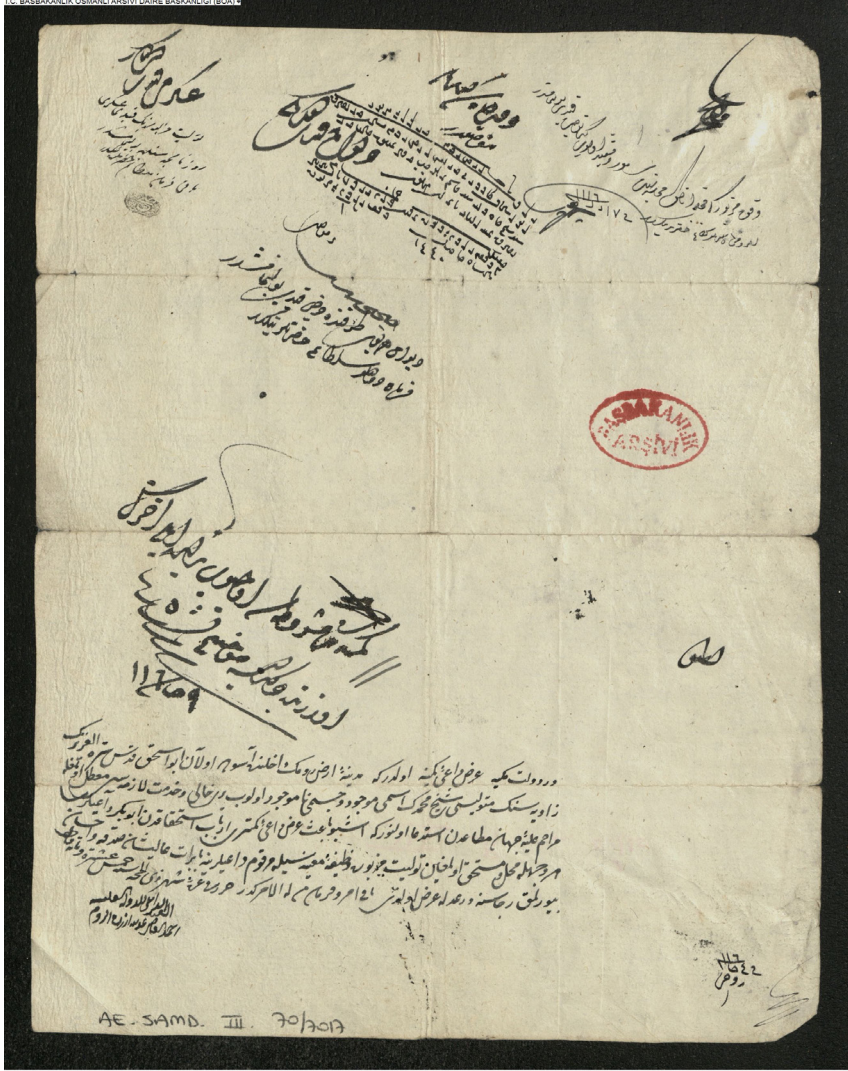
Üsküdar Mollasına, Şile Serdarına: Şile'de Ebû İshak Kâzerûni Vakfı reayasını rencide ve düşmanlık eden eşkıyanın yargılanması: A. {DVNSMHM.d.95.47



AE.SMST.II..00026.02589.001

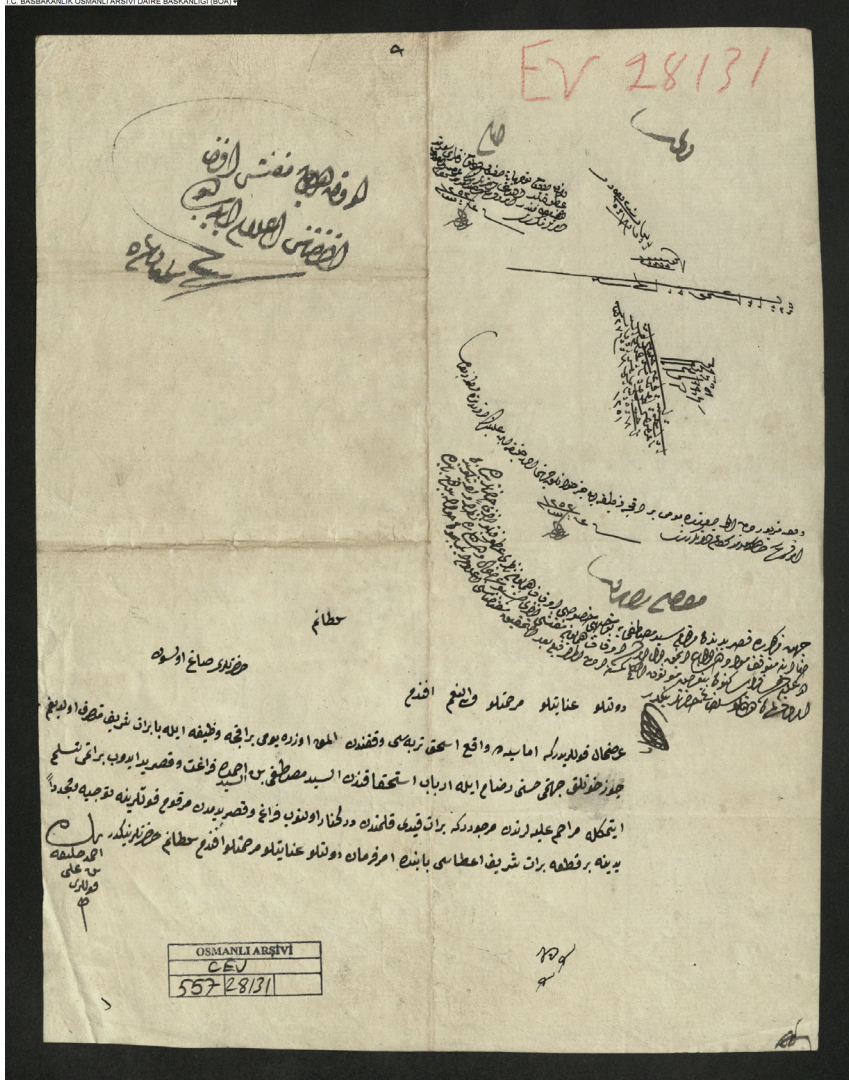
Ankara'da Ebü İshak Evkafı Mütevellisi Seyyid Mustafa'dan mahlûl vazifenin Seyyid Halil'e tevcihi: AE.SMST.II.26.2589.1.

EK-5



AE.SAMD.III.00070.07017.001

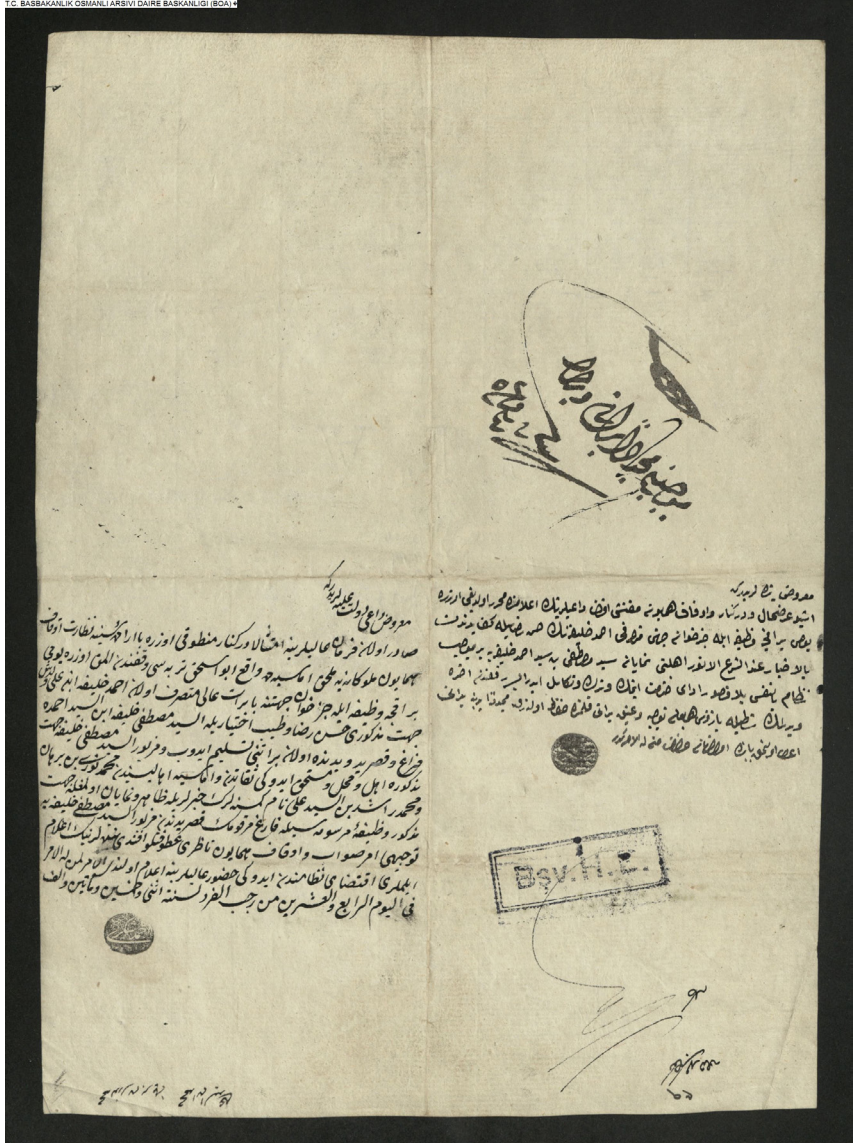
Erzurum'da bulunan Ebû İshak Zaviyesi mütevellisi Şeyh Mehmed'in hizmeti atıl kalıp yerine Ebubekir nam şahsın geçilme talebi üzerine "kimsenin meşrutası üzerinde olmayup berât ile başkasının üzerinde değil ise mucebince nişân" verilmesi hakkında hüküm ısdarı: AE. SAMD.III 70-7017.



C.EV.00557.28131.001

Amasya'da vaki' Ebü İshak Türbesi'nde cüzhanlık cihetinin tevcihi:
C.EV.557.28131.1.

EK - 7



C.EV.00557.28131.001

C.EV.557.28131.1.

Kaynakça

- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA),
AE.SAMD.I.1.94.1.
C.EV.485.24504.1
Mühimme Defteri, A. {DVNSMHH.d.95.47.
AE.SMTS.II.26.2589.1.
AE.SAMD.III 70-7017.
C.EV.557.28131.1.
C.EV.557.28131.1.

Kaynak Eserler

- Adiloğlu, Aziz. **XV- VI. Yüzyıllarda Şile Kazası**, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021.
- Algar, Hamid. "Kâzerûniyye" **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, c. 25, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 146-148.
- Arberry, A. J. "The Biography of Shaikh Abu Ishak al-Kazaruni", **Oriens**, c. III, Leiden (1950), 163-182.
- Barkan, Ömer Lütfi. **İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri (Nüfus ve İskân Meselelerine Dair Toplu Çalışmalar)**, hz. Yahya Kemal Taştan, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2021.
- Bayram, Fatih. "Kâzerûni İdealinden Osmanlı Pratiğine: Şeyh Ebû İbrahim b. Şehriyar ve Sultan Bayezid Han b. Murad Han", **XVII. Türk Tarih Kongresi içinde**, c.IV, III. Kısım, 915-923. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Bayram, Fatih. **Menâkıb-ı Ebû İshak Kâzerûni adlı kitabına önsöz**, 26. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Çağman, Filiz. Tanındı, Zeren. "Manuscript Production at the Kazaruni Orders in Safavid Shiraz", ed. Sheila R. Candy, **Safavid Art& Architecture içinde**, London: British Museum Press, 2002.
- Erzi, H. Adnan. "Bursa'da İshaki Dervişlerine Mahsus Zaviyenin Vakfiyesi", **Vakıflar Dergisi**, 1942, sayı: 2, s. 423-429.
- Graham, Terry. "Abu Ishaq Kaziruni: Founder of Sufism's First Order", **Sufi**, m: 55, 2002. 24-28.
- Gölpınarlı, Abdülbâki. **Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik**, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1953.
- Günbal Bozkurt, S. "Firdevsü'l-Mürşidiyye'nin Tasavvuf Literatürü Açısından Önemi." **İran Çalışmaları Dergisi**, 6/2, (2022), 379-400.

- İbn Battûta. **İbn Battûta Seyahatnâmesi** I, çev. A.Sait Aykut, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- İrfani Vahid, Fatma-Vasık Abbasi, Abdullah-Emir Meşhedi, Muhammed. "Mürşidiyye ve Bâztâb-ı Ân der Şibh-i Karre", **Mutâlaât-ı Şibh-i Karre**, / 23, (1394), 77-96.
- Kaya, Mustafa. **438 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Anadolu Defterindeki (937-1530) Ankara Livâsı Bölümünün Transkripsiyon ve Değerlendirmesi**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yeniçağ Tarihi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2000.
- Kılıç, Orhan. **XVI. Yüzyılda Adilceva ve Ahlat (1534-1605)**, Ankara: Tamga Yayıncılık, 1999.
- Köprülü, M. Fuad. "Abu İshak Kazruni ve Anadolu'da İshakî Dervişleri", Çeviren Cemal Köprülü. **TDK-Bellekten**, (1969): 225-236.
- Mahmud b. Osman. **Miftâhü'l-Hidâye ve Misbâhü'l-İnâye (Sîretnâme-i Şeyh Eminüddin Muhammed Belyânî)**, nşr. İmâdüddin Şeyhü'l-Hükemâyî, Tahran: İntişârât-i Rûzne, 1376 hş.
- Mahmud b. Osman. **Firdesü'l-Mürşidiyye fi Esrari's-Samediyiyye (Sîretnâme-i Şeyh Ebû İshak Kâzerûni)** nşr. İrec Afşar, Tahran: Kitabhâne-i Dâniş, 1333 hş.
- Telci, Cahit. "Manisa Mevlevihânesi Mevlevihâne Olarak mı Yapıldı? Kitabesi Üzerinden Yeniden Düşünmek", **Mevlânâ Düşüncesi Araştırmaları Derneği Sufi Araştırmaları**, 8/15 (2017), 1-22.
- Yinanç, Refet-Elibüyük, Mesut. **Kayseri İli Tahrir Defterleri (Hicri 992, 971, 983 / Milâdi 1584, 1563, 1575)**, (Kayseri B.B. Kültür Yayınlar, 2009), I: 69-70.
- Zerkûb-i Şirâzi. **Şiraznâme**, nşr. M. Cevad Ceddî-İhsanullah Şükrullahî, Tahran: Metn, 1389 hş.

**İlahi Aşk ve Dünyevi Aşk Arasında:
Gavs Şuayb'ın Şiirlerinde İlahi Aşk Felsefesine Dair Bir Çalışma**

Between Divine Love and Udri Love

A Study in The Philosophy of Divine Love in The Poetry of Al-Ghouth Shuaib

Dr. Radwan Muh'd Said Eazolli

Al-Balqa' Üniversitesi
Aclun Fakültesi,
Arap Dili Bölümü,
radwan.kurdi@bau.edu.jo

Al-Balqa' University
Faculty of Ajloun
Department of Arabic Language
<https://orcid.org/0000-0003-3799-2755>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types

Araştırma | Research Article

Geliş Tarihi | Received

25 Ocak | January 2024

Kabul Tarihi | Accepted

15 Mayıs | May 2024

Yayın Tarihi | Published

30 Haziran | June 2024

Yayın Sezonu | Pub Date Season

Haziran | June

Sayı | Issue

53

Sayfa | Pages

35-57

Atıf | Cite as

Radwan Muh'd Said Eazolli, "İlahi Aşk ve Dünyevi Aşk Arasında: Gavs Şuayb'ın Şiirlerinde İlahi Aşk Felsefesine Dair Bir Çalışma". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 53 (Haziran 2024), 35-57.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Radwan Muh'd Said Eazolli).

Öz

Bu araştırma, ilahi muhabbeti işrak felsefesine bir kaynak kılan sufi şairlerin, ilahi muhabbet ve şiir arasında kurdukları bağa ışık tutmaktadır. Bununla beraber sevgilide fenâ bulma, zikir ve sevgili dışında her şeyden gaybet bulma halinden intaç eden tecelliler incelenecek, platonik aşk ve aşırı muhabbet halini anlatan gazeller ele alınacaktır. Sevgililerine muhabbet ile meşhur olmuş, Leyla ve Mecnun, Cemil ve Büseyne, Kays ve Lebna ve onlardan başka Arap edebiyatında aşk temalı şiirler yazan şairlerin tesiri ele alınacaktır. Ayrıca aşk temalı batı edebiyatında başyapıt niteliğinde olan Romeo ve Juliet, Ahmedî Hanî'nin Mem ü Zin isimli eseri incelenecektir.

Araştırmacı, aşk şairleri arasından özellikle İbnü'l-Fârız, Bûsîrî, Gavs Şuayb gibi ilahi aşk şairleri üzerinde odaklanmıştır. Araştırmacı, ayrıca aşk'ın her iki kesim için neye taalluk ettiğini tartışmakta, ilahi aşkın terim anlamı ve sufi şiirindeki ilahi aşk sembolizmini, platonik aşk, şarap vb. kullanımlarını ve vecd hallerini tabir etmedeki etkilerini, aşkın hâkimiyetinin onlar üzerindeki etkisini ele almaktadır.

Araştırma, sufi sembolizminin, insani/mecazi aşk dilinden etkilenmesi beyan edilmiş ve araştırmacı bu bağlamda ilahi aşkla alakalı şairlerin şiirlerinden irfani sembollere dair örnekler sunmuştur. Bunların yanında dillerinin ve kullandıkları terimlerin, gazel şairlerinin kadına dair hissettikleri maksatlardan uzak olduğu ifade edilmiştir. Gazel şairi ile sufi her ne kadar benzer bir dil kullansa da, Gazel şairinin aşkı hissi ve arâzî iken, sufi ise ilahi aşk ile yükselmiş, sonsuz aşka ulaşmış, aşkı ölümden sonrasına taşınmıştır. Zira sufinin aşkı, gazel şairinin aşkı gibi fani bir şeye değildir. Asla yok olmayan ilahi zatadır. Oysa zamanın geçmesi ile insana ve fani olan şeye taalluk eden her şey yok olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dünyevi Aşk, Sufi Aşkı, Sufi Edebiyatı, Eleştiri

Between Divine Love and Udri Love A Study in The Philosophy of Divine Love in The Poetry of Al-Ghouth Shuaib

Abstract

This study focuses on the relationship between the divine love poetry of Sufi poets and the impact of virgins in their poetry such as Laila and Mecnun in Arabic literature, Romeo and Juliette in western literature and Mem u Zin which Ahmad al-Khāni has written. The researcher discussed the love affairs of the two teams, between the terminological meaning of divine love and the symbolism of Sufi poetry in Ibn al-Fāriḍ, Būṣīri and al-Gavth Shuaib's poems and its impact on the language of Virgins, which they found an outlet to express their existence, and the impact of the power of love. Although both the Virgin and the Sufi share the same language, the Virgin's love is only sensual and earthly, while The Sufi exalted in his divine love and raised his love unlike the Virgin whose love disappear after death. And the study also dealt with some models in support of the research requirement.

Keywords: Udhri Love, Mystical Love, Mystical Literature, Criticism

بين الحب الإلهي والحب العذري

دراسة في فلسفة الحب الصوفي عند الغوث شعيب

المخلص

هذه الدراسة تسلط الضوء على العلاقة بين شعر الحب الإلهي عند الشعراء الصوفيين الذين اتخذوا من الحب الإلهي مصدراً للإشراق، والتجليات الناتجة عن الفناء في المحبوب ودوام ذكره والغيبة عما سواه، وأثر شعراء الغزل العذري والمثيمين من الشعراء الذين عرفوا بالوفاء والإخلاص خيوباتهم، مثل مجنون ليلي، وجميل وبثينة، وقيس وليلى وغيرهم من شعراء الحب في الأدب العربي، ومثل قصص الحب الأسطوري الذي اشتهر فيه روميو وجوليت في الأدب الغربي، ومموزين المدفونين في جنوب تركيا، حيث خلد الشاعر أحمد الخاني هذا الحب الأسطوري، وركز الباحث على العذريين والمؤقتين من الشعراء على شعراء الحب الإلهي مثل ابن الفارض، والبوصيري والغوث شعيب، وناقش الباحث متعلقات الحب لدى الفريقين، فبيّن المعنى الاصطلاحي للحب الإلهي، ورمزية الشعر الصوفي وتأثره بلغة العذريين والخميرين التي وجدوها متنفساً ومجالاً لهم للتعبير عن مواجدهم، وأثر سلطان الحب عليهم، وبيّن الباحث أثر انزياح الرمز الصوفي عن اللغة الإنسانية العذرية، وقدم الباحث بعض النماذج المتعلقة بالحب الإلهي من نصوص الشعراء الصوفيين وانزياح لغتهم إلى مصطلح ورمز عرفاني، ابتعدت عما كان عليه شعراء الغزل العذري والخميرين من مقاصد حسيّة مادية تتعلق بالمرأة، بالرغم من اشتراك كل من العذري والصوفي باللغة ذاتها فالعذري حبه لا يكون إلا أرضياً حسيّاً، بينما تسامى الصوفي في حبه الإلهي فارتقى في حبه وتسامى نحو الحب الخالد الأبدي الذي لا يفنى بل ينتقل معه هذا الحب بعد موته لأنه حث تعلق بالذات التي لا تفنى هو حبّ الذات الإلهية وهذا خلافاً للحب العذري، الذي يتعلق بالفاني والمشاعر الإنسانية التي ستلاشي مع مرور الزمان.

الكلمات المفتاحية: الغزل العذري، الغزل الصوفي، الأدب الصوفي، النقد

المقدمة

الشعر الصوفي تعبير عن إشراق يفيض على قلوب الصوفيين يصور تجليات التجربة الصوفية بأسرارها التي تجلي بها الله على عباده وما صاحبها من إشراق بعد طول عناء واستغراق، فتحققوا بمقائيق القرب، وظهرت لهم مكونات الأسرار الربانية، وأنعم عليهم بجميل آلائه، وخفايا نعمائه، ففاضت تلك الأنوار على ألسنتهم شعرا رقيقا، عبّروا خلاله بلغتهم الخاصة، عن مواجيدهم ووجداتهم، وما أصابهم من تباريح الحب الإلهي، وهيامهم وفنائهم عن وجودهم، فهم بين خوف ورجاء، وقبض وبسط، فهجروا في سبيل محبوبهم الأوطان، واستوحشوا من الخلان، واستأنسوا بخلوتهم وتحققوا بصدقهم.

وقد لاحظ النقاد مؤخر القيمة الفنية للأدب الصوفي بعد إهمال طال أمده، لدراسة الأدب الصوفي وفي استثنائه يفقد الشعر العربي للمسمة الفنية الروحية الكامنة فيه وهو من أم أجزائه الفنية المتعلقة بالروحانيات، القائمة على الرقائق واللطائف والاشارات والرموز والابحاث، يصور أحوال الروح، ودفقات شعور القلب، بعيد عن التزلف والتكلف والمجاملات والنفاق للملوك والحكام والامراء، هدفه سام ومطلبه رفيع وغاية تفوق الغايات فلا يعاين الا الجمال المطلق المتعلق بالذات الالهية، والحب الصوفي وتمكن فلسفة الحب الالهية في التذلل على اعتبار الحضرة وبذل النفس والتضحية بها وهو ما يقوم عليه الحب العذري أيضا، فكلاهما يعيشان المعاناة في سبيل المحبوب، ويتحلمان ما يلاقونه يأس ويؤس وحرمان بل واستماتة في سبيل المحبوب، ولذا نجد شعراء الصوفيين قد استعاروا ألفاظ العذريين وعبروا عن مواجيدهم بلغتهم، فظاهر حبهم عذري وحقيقه تجلٍ إلهي انزاح لمقاصدهم، ضمن رموز حملت لغة خاصة.

ونتيجة لاستخدامهم لألفاظ العذريين لم يقع ذلك أكثر الدارسين فنبسبوا غزلهم هذا الى غزل العذريين لما بينهما من أوجه التلاقي وما له من حضور في الشعر الصوفي فصورهم وأساليبهم، بل ألفاظهم عينها، وما ذلك الا لعجزهم عن اختراع لغة خاصة بالحب الإلهي لتكون لغة بديلة عن لغة العذريين، فالشاعر الصوفي لم يتوصل للحب الإلهي الا بعد نعاينة الحب الحسي التي هي في الاصل انزاح عن المعنى الحقيقي للحب فترجم الشاعر الصوفي ذلك الحب لينزاح هو بالتالي عن انزياح العذريين ليميل نحو الحب الإلهي الخالص فتحوّلت لغة الصوفي إلى لغة روحية، فهام هيام وغاب في محبوبه وأشره العشق والغرام فسكرو واصطلم وعاش مع الوجود الحق، فنفقوا الشعر الصوفي على أنه شعر غزل وخمرة لما استحوذت عليه لغة المحبين المتيمين والخمريين بكل أشكالها وقوالبها الفنية، فيصورون مشاعرهم وأخيلتهم وقد أحوالها الى رموز عرفانية بعيدة عن عالم الحس، لا يعرفها ولا يتذوقها إلا من خاض التجربة الصوفية، فلا المعاجم الصوفية تعبر عنها ولا يفك شيفرتها الا العارفون، الذائقون الذين يلاحظون سريان أسرارها ووردها على قلوبهم فهي افكار تعاش ولا تحسن التعبير عنها الا تلميحا وتلوينا، فإذا حاولنا توضيحها زاد غموضها لأنها مشاعر وأكار وخواطر ومناجاة لها لذة خاصة.

فالحب الصوفي والعذري حب عفيف طاهر بريء لا يخرج عن الوفاء والفناء ودوام الشهود فهو حب مثالي سام فالعذريون شاعت أخبارهم، وسجلت آثارهم في سجل الخالدين ولا ينسى ذكرهم الى يوم الدين

والذي يعيننا في هذا البحث هو الحب الصوفي وتفوقه على العذري لوامه ويقائه مع المحب ليلقى الله عاشقا خالدا

الفصل الاول

أولا: المدخل الى الحب الإلهي والحب العذري ولما قرنا الحبين في عنوان هذه الدراسة فهل هناك علاقة بين العذري والصوفي غير استعمال لغة العذريين وأسمائهم وصورهم والتأسي بهم؟

ولنجيب على تساؤلنا هذا نقول لا شك ان هناك أوجه تلاق بينهما وأوجه تفارق وهو ما سنبينه فيما يلي

- **أوجه التلاقي بين العذري والصوفي:** ومن أهم أوجه التلاقي فيما بين الحبين هي ظهور آثار الحب على كلا الحبين كالضنى والتلف واللوعة والشوق والخوف والجنون في المحبوب واستعداد العذاب وكما يلتقيان في الوفاء للمحبيب إن وصل أو صدّ، والاخلاص والرضى بالقليل من المحبوب، وعدم إشراك محبوب آخر في حبهما، والتعلّق الروحي عند كليهما ولا مجال للمادية عندهما ، وحضور المحبوب بعد أو قرب.
- **أوجه عدم التلاقي:** بالرغم من هذا التلاقي بين الحبين:الاهلي والعذري والذي يجعل الناظر فيهما فيظنهما وجهين لعملة واحدة لشدة الشبه بين التجريبتين الا أن هناك تميزا للحب الصوفي على العذري يجعلهما لا يلتقيان فمن ذلك سمو الحبّ الصوفي فسمو الحبّ يكون بسمو المحبوب فالصوفي حبه إلهي والعذري حبه أرضي، والمحب حبا إلهيا لا يذبله ذهاب الشباب كما هو عند العذريين وهذا الحب سير وسلوك يرحل مع صاحبه عارفا بالله بعد خوض التجربة التي توصله بمحبوبه؛ وهي الغاية من الحبّ الإلهي، كما أن تضحية المحب الصوفي التي يستमित فيها تجاه محبوبه لا يرتقي إليها المحبّ العذري فقد يتحول المحبّ العذري عن محبوبته في وقت ما، كما نجد عند صاحب بئينة، وقد يطلب السلو عنها ونسيانها كما في قوله:

فيا قلبِ دَعِ ذِكْرِي بُئِينَةَ إِهْمًا وَإِنْ كُنْتَ تَهَوَّاهَا تَضَنَّ وَتَبْخَلْ

أَلَا مِنْ لِقَابٍ لَا يَمَلُّ فَيَدْهَلُ أَفَقُ فَالْتَعَزِّيْ عَنِ بُئِينَةِ أَجْمَلْ

فَمَا هَكَذَا أَحَبَبْتَ مَنْ كَانَ قَبْلَهَا وَلَا هَكَذَا فِيمَا مَضَى كُنْتَ تَفْعَلْ

على العكس عما نجد عند المحب الصوفي كما في أبيات ابن الفارض في تائيته:

وما ردَّ وجهي عن سبيلكِ هَوْلُ ما لَقَيْتُ وَلَا ضِرَاءُ فِي ذَاكَ مَسْتَبْ

وقوله: وَنَفْسٌ تَرَى فِي الْحَبِّ أَنْ لَا تَرَى عَنَّا مَتَى مَا تَصَدَّدَتْ لِلصَّبَابَةِ صُدَّتْ

وقوله: وَلَوْ أُبْعِدْتُ بِالصَّدِّ وَالْهَجْرِ وَالْقَلْبَى وَقَطَعَ الرَّجَا عَنْ حُلِّيِّ مَا تَخَلَّتْ

وما نجدُه في قول ابن عطا أبي العباس¹

إذا صدّ من أهوى صددت عن الصبر وإن حال عن عهدي أقمت على العهد

فالحب الصوفي لا يتخلّى عن محبوبه وإن صدّ عنه محبوبه فهو يتلذذ بهذا العذاب لانه صادر من أحب

والحب الصوفي مطلق لا تضبطه ضوابط الألفاظ والمعايير الأدبية فهو يطلق العنان لألفاظه فيلجأ

للإيماء والرمز والازدياح عن ظواهر اللفظ العذري ولذا يحتاج قارئ الشعر الصوفي إلى استعداد وإلا عانى قبل أن يصل إلى متعة التلقي.

الفصل الأول: الحب لغة واصطلاحاً

الحب لغة نقيض البغض، والحبُّ: الودادُ والمحبة. والحبُّ من حَبَّبَ² ويقال: "حَبَّبَ الشيءَ إليه: جعله يُحِبُّه. قال تعالى: (ولكنَّ اللهَ حَبَّبَ إليكم الإيمانَ) ، وتجمع على أحبباء، وأحبَّة، وهي حبيبة"³ وفي القرآن: ورد الحبُّ في أكثر من سبعين موضعاً⁴ وقد دعا الله الناس إلى حبه؛ لأنه إله فقال تعالى: (ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحب الله) (البقرة: 16). والله يحبُّ الإنسان لأسباب: لصفته فيه، كالإحسان، والتوبة، والتطهر، والتقوى، والصبر، والتوكل، والإقسط، والقتال في سبيله، ولاتباعه لرسول الله.⁵ ودُونَ الإشارة إلى سَبَبِ اسْتِحْقَاقِهِ بِهِ الْعُبْدُ هَذِهِ الْمِحْبَةُ.⁶

الحب في الاصطلاح الصوفي

هو "ميل دائم بقلب هائم، ويظهر هذا الميل أولاً على الجوارح الظاهرة بالخدمة وهو مقام الأبرار، وثانياً على القلوب الشائقة بالتصفية والتحلية وهو مقام المريدين السالكين، وثالثاً على الأرواح والأسرار الصافية بالتمكين من شهود المحبوب، وهو مقام العارفين"⁷. وعند معروف الكرخي "الأنس بالمحبوب، وبذل النفس في هوى المطلوب، وأن لا تنظر إلى سواه مخافة أن تضل فلا تراه ، لأن من نظر إلى سواه ضلّ عن طريق هذاه. وعند أبي يزيد البسطامي: هو دهش في لذة وحيرة في نعيم وأعلى درجات المحبة محبة خاصة الخاصة من الصديقين والعارفين، وهو حبُّ الله بلا علة، وسقوط المحبة عن القلب والجوارح، حتى لا يكون فيها المحبة، وتكون الأشياء بالله والله، فذلك المحب لله. وقال أبو يعقوب السوسي: لا تصح المحبة حتى يخرج من رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب؛

1 طبقات السلمي ص268.

2 محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، باب الباء فصل الحاء (بيروت: دار صادر، د ت).

3 إبراهيم مصطفى مذكور وآخرون، المعجم الوسيط، مادة حبّ (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 1/151.

4 محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 191.

5 انظر الآيات: (الصف/61/4) (الملتحنة/60/8) (البقرة/222) (آل عمران/31/3) (المائدة/53/5).

6 سعد الحكيم، المعجم الصوفي (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، 1980م)، 301.

7 عبدالله أحمد ابن عجيبة، معارج النشوف إلى حقائق التصوف، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيالي (الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي)، 32.

بفناء علم المحبة من حيث كان له المحبوب في الغيب ولم يكن هو بالمحبة، فإذا خرج المحب إلى هذه النسبة كان محباً من غير محبة.⁸

والمحبة الصوفية توصل المحب إلى درجة الفناء في المحبوب. "فما إن تتعلق الإرادة بمحبوب حتى تظهر على المحب أحكام الحب، إذ إن للحب سلطاناً به يحكم ويتحكم".⁹ والحب عند التلمساني دوام الاتصال، والمشاهدة، واتصال ذكر المحبوب والفناء فيه وعدم رؤية سواه، فالسوى هالك في الماضي والحاضر والمستقبل.¹⁰ والتلمساني كما عرفنا من ترجمته يعتبره ابن عربي شيخاً له وكثيراً ما كان يشهده بأقواله، وعليه فما يراه ابن عربي في المحبة هو ترجمة لمعاني المحبة لدى التلمساني.

هذا هو الحب وهذا حكم الحب، الاستهلاك بالكلية فهو: "حب الذات للذات في الحضرة الأحادية بفناء رسم الحدوث في عين الأزلية."¹¹

الفصل الثاني: لغة العذريين والحمريين وأثرها في لغة الصوفيين

كلا الشاعرين "العذري والصوفي" يعبران عما يتملكهما من عاطفة عارمة تجاه المحبوب، بلغة العذريين وصورهم وألفاظهم فهما يعبران عنها بألفاظ حسية تتشابه في طرق التعبير عن الحب والهيام، فنجده في شعر المصوفين: كراعبة العدوية، وابن عربي، وشعر سلطان العاشقين عمر ابن الفارض، وعمر البياتي، وعبد الغني النابلسي، وأمين الجندي، والبياتي، وأبي مدين الغوث التلمساني، والشاغوي، والكردي والعلوي وغيرهم من شعراء الصوفية المشهورين.

وفي شعر العذريين نجده لدى قيس وكثير جميل، وغيرهم من العذريين. حيث تجمعهما المعاناة الإنسانية؛ لأنهم من البشر.

وعليه فالعلاقة بين الصوفي والعذري، علاقة مشابهة في الإخلاص والتوكل للمحبوب، فكلاهما يصل إلى درجة الفناء في محبوه، وكلاهما نصح النهج نفسه، نصح المتعطفين من العشاق، ونعلم ما بين العقبة والزهد من تشابه، فكلاهما يترفع عن الغريزة الهابطة، ويتسامى بشعوره، فالعذري يتعلق بمحبوبته تعلقاً مثالياً، والصوفي ترتقي نفسه تأملاً، حتى إذا فاض عليها الإشراق، تحققت بأن الله هو المعشوق الأول... "الظاهر في كل محبوب لعين كل محب... فما أحب أحدٌ غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالي بحب زينب وسعاد وهند ولبلى، فالشعراء استهلكوا كلامهم في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزلاً إلا فيه

8 أبو نصر السراج الطوسي، المتمع، تحقيق: عبد الحلیم محمود= وعبد الباقی سرور (مصر: دار الكتب الحديثة، 1960م)، 86-88.

9 سعاد الحكيم، الحب الإلهي والحب الإنساني عند ابن عربي، بحث للدكتورة الحكيم قدم في معهد العالم العربي-باريس-1993.

10 شعيب أبو مدين التلمساني، تضيق بنا الدنيا، ديوان الغوث شعيب التلمساني، إعداد: نجله محمد بن العربي (دمشق: مطبعة الرقي، 1938م)، ط1، ص1.

11 عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، 308.

[الله] من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن لا يُحِبَّ سواه فالحبُّ سببه الجمال وهو له؛ لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال¹². وعليه فما أحب احد غير خالقه كما يرى ابن عربي في فلسفته للحب والمعبر بالجمال المطلق

وصرِّح بإطلاقي الجمال ولا تُثُلُّ بِتَقْيِيدِهِ مِمَّا لِزِينَةِ رُحُوفِ

في بحثي هذا درست الحبَّ الصَّوْفِيَّ معناه وخصائصه ومظاهره، وكذلك الحبَّ الإنساني من خلال علاقة التأثر بالغزل العذري والعذريين، وشعر الخمرة والخمريين، واستخدام مصطلحاتهم وألفاظهم، متخذاً من الشاعر أبي مدين شعيب التلمساني نموذجاً للحب الإلهي وقبل الانتقال للتطبيق على ما قدمنا له لا بدّ من الحديث عن الخمرة التي هي عند الصوفية معنى من معاني الحبِّ الإلهي حيث إنهم استفادوا من المعنى اللغوي للخمرة والسكر الذي يعنى الذهول والغيبة، وتركوا حقيقة الخمرة الحسية لشاربيها فالخمرة معيار حي لا علاقة له بالخمرة الأرضية فكما أن حبهم إلهي فخرمتم كذلك حبُّ إلهي أخذوا منه الغيبة في المحبوب والفناء فيه فتحولت الخمرة من خلال انزياحها عن معناها اللفظي حيث إنَّ أثرها يكمن بما يرد على قلب المحبِّ من واردات وخواطر وتجليات تؤدي إلى الفناء بالمحبوب فأصبح الشيخ ساقياً والشراب وارداً والحان مجلس ذكرٍ ومجتمع الأحبة والسكر الفناء والصحو بقاء... الخ من مصطلحات تعارف عليها القوم وهو ما نجد عند التلمساني¹³ نموذج الدراسة.

12 محي الدين محمد ابن عربي، الفتوحات المكية، (مصر: دار الكتب العربية الكبرى)، د ط، دت، 326/2.

13 أبو مدين التلمساني (514/م-1120م-589/م-1193م) هو شعيب بن الحسن، أصله من الأندلس، من حصن منتوجب قرب إشبيلية. أقام بفاس وسكن بجاية، وكثر أتباعه حتى خافه السلطان أبو يوسف يعقوب المنصور. وقد أخذ الشيخ أبو مدين علومه وترتيبه عن الشيخ الفقيه: أبي الحسن علي بن حرزهم (ت: 559/م-1164م). ذكره أبو عبد الله الأتار، وقال: توفي بتلمسان في نحو التسعين وخمسمائة، وكان آخر كلامه: الله الحي، ثم فاضت نفسه. وكذلك ذكره الشعراي في "الطبقات" وروى عنه بعض القصص والأحوال، ومن ذلك أنَّ سبب دخوله لتلمسان أنَّ أمير المؤمنين أمر بإحضاره من بجاية، فلما وصل الشيخ شعيب إلى تلمسان، قال: ما لنا وللسلطان، الليلة نوزر الإخوان. ثم نزل وذهب إلى المسجد الجامع هناك، واستقبل القبله وتشهد وقال: ها قد جئت، ها قد جئت، وعجلت إليك ربِّ لترضى، ثم قال: الله الحي، ثم فاضت روحه إلى بارئها قبل أن يرى السلطان.

تخرَّج مئات الشيوخ والعلماء على يدي أبي مدين، ولذلك يقال له شيخ مشايخ الإسلام. وإمام العباد والزهاد، وقد كان له الفضل في نشر الإسلام في شمال إفريقيا والتيه تعود جذور الطريقة الشاذلية من خلال عبد السلام بن مشيش (ت: 625/1228) والعديد من الطرق الأخرى. اختلف المؤرخون في تاريخ وفاة أبي مدين؛ فمنهم من قال توفي سنة 594، ومنهم من قال إنه قارب الثمانين أو تجاوزها، (ما يعني أنه توفي بعد سنة 594)، وقال ابن الملقن في طبقات الأولياء إنه توفي سنة 593. ولكن ابن العربي قد أرنج وفاته سنة 589 بشكل صريح (ولكن غير مباشر) وذلك في عنوان الباب السادس والخمسين وخمسمائة من الفتوحات المكيَّة "في معرفة حال قطب كان منزله (تبارك الذي بيده الملك) وهو من أشياخنا درج سنة تسع ومئتين وخمسمائة رحمه الله"، ثم قال في هذا الباب إنَّ هذا الذكر كان لشيخه أبي مدين. ولعلَّ هذا الخطأ في تأريخ وفاة أبي مدين أذى لبعض الدارسين، مثل أسنين بلايوس، للحدديث عن احتمال لقاء الشيخ محي الدين مع شيخه أبي مدين، لأنَّ ابن العربي كان في تلمسان سنة 590 وفي بجاية سنة 597، فيقول بلايوس إنه ربما زاره في سنة 590 أثناء زيارته الأولى لتونس مروراً في بجاية. على كلِّ حال، يُعدُّ الشيخ أبو مدين من الرجال الذين تأثر بهم الشيخ الأكبر كثيراً لكثرته ما ينقله عنه من أخبار وأقوال ويدعوه "إشيختنا"، ويقول إنه كان يدعى في العالم العلوي بأبي النجا، وكان يحبه ويحبُّ من يحبه ويغضه من يغضه.

الفصل الثالث: الحبّ الإلهي عند التلمساني

خاض أبو مدين التجربة الصوفية وتعلق بالذات الإلهية تعلقاً أفناه عما سواه، وصعقته تجليات الذات فنراه لا يتصور حياة دون مطالعة أنواره، واستشراق عرفانه، ودوام اتصاله، فالبعد موت والقرب حياة، ولا يتصور غياب تجليات الذات عنه لتَنقِسي واحد، والتلمساني لا يمكنه أن يتخيل للحظة غياب أنوار الذات، التي يراها في مجالي الصفات الربّانية، رؤية استحضار لمعاني تلك الصفات الإلهية، رؤية متواصلة قليلاً في منامه، ونهاراً في قلبه، ولولا تلك المشاهدات لأنوار الذات التي يعيشها الشاعر لمات اشتياقاً إليها. وذكر الحبيب يصيبه بالرعدة والاهتزاز وعدم الاستقرار لعدم القدرة على التحمل تعبيراً عن وجده باهتزازه إذا ذُكر اسمُ محبوبه. ويعلل ذلك الاهتزاز لما يعانيه من حرقة الحب الذي استقر في قلبه، فإذا ما سمع الشادي يشدو باسمه اهتز شوقاً للقاء، فيقول التلمساني بلغة عذرية صوفية عن مواجيدته تجاه الذات الإلهية فيقول: [الطويل]

تصيّقُ بنا الدنيا إذا غبِئتمُ عنا وتَذهبُ بالأشواقِ أرواحنا منّا
فُبعدُكمُ موتٌ وقرْبكمُ حياةٌ فإنْ غبتموا عَنّا ولو نفساً منّا
نموتُ ببعدكمُ ونحيا بقرْبكمُ وإنْ جاءنا عنكمُ بشيرٌ اللقا عشنا
ونحيا بذكرِكمُ إذا لم نراكمُ ألا إنَّ تذكّارَ الأحبّةِ يعشّنا
فلولا معانِكمُ تراها قلوبنا إذا نحنُ أبقاؤُ وفي النومِ إنْ غبنا
لمننا أسمى من بعدكمُ وصبايةٌ ولكنَّ في المعنى معانِكمُ معنا
يُحرِّكنا ذِكرُ الأحاديثِ عنكمُ ولولا هوائكمُ في الحشا ما تحرَّكنا
فقلُّ الذي يَنْهَى عن الوجدِ أهلهُ إذا لمْ تَذقْ مَعنَا شرابَ الهوى دَعنا

انه تعلق العاشق الواله الغاني عن ذاته بمحبوبه، فلا يرى في الوجود سواه، فحياته بذكر محبوبه وهو غاية مطلوبه، يعيش مستغرقاً استغراقاً تاماً في التجليات ليبقى قريباً منه على الدوام، وهذه هي الحياة، دوام الاتصال، والموت ببعده عنه، واختفاء تلك التجليات ولو للحظة، انه الفناء الصوفي الذي يغيبه عن كل ما في الوجود بحيث لا يرى ما سواه، فكل لفظ وكل شكل وكل حركة وسكون يرى فيها محبوبه، مهما كان ذلك الشيء، والحب الصوفي يفنى بجمال الذات الإلهية عن ذاته مذ أطلت عليه تلك البوارق والطلوع واللوامع، حتى فني عن ذاته ومحقق عن صفاته، فغاب الحادث، وبقي القديم، وعبر التلمساني عن ذلك بوصفه لحال المحبين العارفين بقوله: [الكامل]

فالعارفون قَنُوا وَلَمَّا يَشْهَدُوا شَيْئاً سِوَى الْمُتَكَبِّرِ الْمُتَعَالِ
وَرَأَوْا سِوَاهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ هَالِكاً فِي الْحَالِ وَالْمَاضِي وَالْآسْتِغْبَالِ
يَجِدُ الْجَمِيعَ يُشِيرُ نَحْوَ جَلَالِهِ يَلْسَانِ حَالٍ أَوْ لِسَانِ مَقَالٍ¹⁴

14 التلمساني، ديوان أبو مدين التلمساني، 1.

هذا حال المحبين إذا ما ذكر المحبوب يحن شوقاً، ولا يرى استقراراً، وهو مرض العشاق، كالذي أصاب
 ابي صخر الهذلي (ت: 80هـ) من زلزال يهز أعماقه، ويرجّ قلبه، إذا ما ذكرت ليلي، فتأخذه الرعدة وكأنما أصابه
 مسّ وجنون قال: ¹⁵

وإني لتعروني لذكرارك هزّةً كما انتقضَ العصفورُ بَلَلَهُ القطرُ
 فيا حبّها زدي جوى كلِّ لئيلةٍ وبيا سلوةَ الأيامِ موعِدَكَ الحشُرُ
 فما هو الا ان أراها فجاءةً فأبجّت لا عرِفْتُ لذيّ ولا نُكْرُ
 تكاد يدي تُنْدى إذا ما لَمْسْتُها وَيُنْبُتُ في أطرافها الورقُ الحُضْرُ

فالميام والاصطلام ديدن العاشقين من المحبين العذريين، والفناء ديدن العشاق العارفين من الصوفيين،
 فهم يفنون عمّا سوى المحبوب؛ في حالة من السكر الإلهي، والغيبية عن الذات في حالة من الاستغراق، فلا يرون
 الحياة إلا من خلال الفناء به، ففي الفناء حياة لأرواحهم، فيتلاشى الكون، ويبقى المكوّن، وهذه غاية الصوفي
 لأنّ العاشق الكامل هو المحبّ الكامل، ولا يكون الكمال إلا بتلاشي المحب كون الفناء يحقق لهم البقاء، وهذا
 ما أشار إليه شاعرهم بقوله: ¹⁶

[مجزوء الرمل]

فِيهِ تَعَفَى فَتَحِيي فترى الكوّنَ اغْتِيبارا
 وتَرى الأَفْلاكَ تَجْرِي وإلى الله القَرارا

وأشار ابن الفارض بأنّ الفناء عن ذاته هو عين الحياة، ويرى في ظهور ذاته موت بقوله: ¹⁷

[الجنث]

صارتُ جبالي دُكّا من هَيبَةِ المُنْتَجَلِي
 ولاخ يبرّ خَفِيّ يَدْرِيهِ مَنْ كَانَ مثلي
 المؤثّ فيه حَيَاتِي وفي حَيَاتِي قَتْلِي
 وصيرتُ مُوسَى زَمَانِي مُدَّ صَارَ بَعْضِي كُلِّي

فاللعنى الصوفي في قوله: صارت جبالي دكّا "أي: جبال وجود الشاعر، وهذه الجبال ينسفها ربي نسفاً،
 في مرحلة الفناء عن الذات، فيحصل الزوال من هيبة نور المتجلي، وهو الكبير المتعال ولا يكون ذلك إلا بعد
 موت النفس وقهرها، فإنما حينئذ تحيا بشهود ربّها، حياة لا يليها موت. وفي قوله: "مد صار بعضي كلي"، أي:

15 علي بن الحسين الأموي القرشي أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: لجنة احياء التراث- عبدالستار السيد (بيروت: دار الثقافة- الدار التونسية للنشر، 1983م)، 268/23-277-281. وجاء في الأغاني: هو عبد الله بن سلم السهّمي، وأبو صخرٍ شاعر مشهور، وشهرته بالغزل، فله قصائد عديدة في الغزل وذكر محاسن المحبوب وتظهر على أسلوبه ملامح البادية واضحة جلية، كما تظهر فيه اللوعة والحسرة لفراق المحبوب، قال قصيدته في ليلي بنت سعد وتكنى أم حكيم.

16 عبدالرحمن عابدين الشاغوري، ديوان الحلائق النادية في السمات الروحية (حلب: مكتبة اسامة بن زيد، 1996)، 122.

17 عُمر ابن القارظ، ديوان عمر ابن الفارظ (بيروت: المطبعة الأديبة، 1891م)، 83، وكذلك انظر حول ذلك عبد الغني النابلسي، وحسن الجوريفي، شرح ديوان ابن الفارظ (بيروت: دار التراث، د.ت)، 215/1.

إنما حصلت له المناجاة والقرب الحقيقي حين فئبت دائرة حسه، فاتصل جزء معناه بكل المعنى المحيط به، وهو بحر المعاني المفيء للأواني، فحصل السرور والهناء باللقاء،¹⁸ وقد عبر قبله عن المعنى نفسه أبو مدين التلمساني فقال:¹⁹ [الطويل]

أُحِبُّ لِقَا الْأَحْبَابِ فِي كُلِّ سَاعَةٍ لَأَنَّ لِقَا الْأَحْبَابِ فِيهِ الْمَنَافِعُ
أَيَا فِرَّةَ الْغُيُوبِ ثَالِثَهُ إِنِّي عَلَى عَهْدِكُمْ بَاقِي وَفِي الْوَصْلِ طَامِعُ
لَقَدْ نَبَتَ فِي الْقَلْبِ مِنْكُمْ مَحَبَّةٌ كَمَا نَبَتَ فِي الرَّاحَتَيْنِ الْأَصَابِعُ
حَرَامٌ عَلَى قَلْبِي مَحَبَّةٌ غَيْرُكُمْ كَمَا حَرَمَتْ عَنْ مُوسَى تِلْكَ الْمَرَاضِعُ
وما ذلك إلا سلطان الحب، فهو صاحب الفعل والتأثير، فهم قوم أخذ الحب ألبهم، فهماموا بمن عشقوا، ورضوا بمقام العبودية، والتذلل للحبيب، فاستعذبوا العذاب من أجله، كما في قول ابن الفارض:²⁰

عبد رقي ما رقي يوماً لعتق لو تخليت عنه ما خلاكا
بجمال حجبتة بجمال هام واستعذب العذاب هناك
وقال التلمساني قبله:²¹

كم صدودٍ وكم قِلا ووضالي بكم غِلا
لو ضلّي القلبُ بِلَطْيِ ما سَلَكَكُمْ وما قَلا
عذبوا كيف شئتم فعذابي بكم خلا

وها هو يضحى بأهله ووطنه، وأصحابه، ويستوحش من الخلق، ويستأنس بحبيبه الذي يسكن قلبه ولا يبرحه، ويرضى بالذل من أجله، بل ويرى الذلّ له عين العزّ، لأنه من أجل المحبوب، بل يتهمونه بالجنون فيرى في الجنون لذة. ويعبر عن ذلك بقوله:²²

طال اشتياقي ولا خِلُّ يوانسني ولا الزمان بما تحوى يوافيني
هذا الحبيب الذي في القلب مسكنه عليه ذقت كؤوس الذل والمحن
عليه أنكرني من كان يعرفني حتى بقيت بلا أهل ولا وطن
قالوا جنتت بمن تحوى فقلت لهم ما لذة العيش إلا للمجانين

حين نظر الدارسون في دواوين الموهلين من شعراء الصوفية، وقارنوها بشعراء الحب والغزل الحسي، لم يجدوا اختلافا في التعبير عن مواجدهم تجاه من يحبون، مما جعل الناظرين فيه ينسبونهم إلى الحب الأرضي الذي اعتادوه لدى شعراء الحب، مما أوقعهم في تفسير نصوصهم خلافا لمقاصد الشعراء من المتصوفة، فما وجد شعراء الحب الإلهي مناصا من تركها على ظاهر اللفظ، لأنه يعبر عن مشاعر المحبتين تجاه محبوب له وجود على الأرض.

18 النابلسي - البوريني، شرح ديوان ابن الفارض، 2/243.

19 التلمساني، ديوان أبو مدين التلمساني، 64.

20 ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 84.

21 التلمساني، ديوان أبو مدين التلمساني، 85.

22 التلمساني، ديوان أبو مدين التلمساني، 66.

كثيرة هي الألفاظ والأسماء والعبارات التي تتردد في ثنايا دواوين الصوفية والتي تشكل إشكالية لفظية، أدت إلى احتمال الكثير منهم أنّ هذه الألفاظ إنّما هي ألفاظ دينويّة توحى بالحسيّة المحضة التي يستخدمها الموهوبون في التعبير عن معاناتهم، فظهرت المرأة في الأدب الصوفي، والغزل الإنساني: العذري منه والصريح. فالغزل "بنوعيه العذري والصريح [أو الإباحي] مصدر مهم من مصادر الأدب الصوفي. إنّ الحب الإلهي في الشعر الصوفي فرع من فروع الغزل، لا يختلف عن الغزل العادي في المعاني والألفاظ ولكن في التفسير والتأويل فقط" 23.

ومن تلك الألفاظ: العشق، والمهر والضحى، والوجد والتذلل، والدّل والدلال، والملح والغنج، ورشف اللمي، وصقالة الخد، والشوق والهيام، واللقاء والفرق، والرقّة والصبابة والأسى وغيرها من ألفاظ ومصطلحات الغزل العذري والصريح.

كل هذه الألفاظ وردت لدى الفريقيين، وكلّ يغني على ليلاه، فشعراء الغزل العذري والصريح يتغزلون بحبيب حسيّ فاني، وشعراء الصوفية يتغزلون بباقي دائم لا يفنى، وللصوفيين دلالاتهم ومبرراتهم على ما في قولهم من مبالغة ظاهرة لكلّ ذي لبّ سليم ولكرّ منطوق بعض الألفاظ لا يليق بأن يكون تغزلاً في الذات الإلهية، كما في قول ابن الفارض:

وتهكم فالحسن قد أعطاك ²⁴	ته دلالات فأنت أهل لذلك
روحي فداك عرفت أم لم تعرف ²⁵	وقوله: قلبي يحدثني بأنك متلفي
أملني وماطلت إنّ وعدت ولا تفي	إن لم يكن وصلّ لكديك، فعبد به
يجلو كوصل من حبيب مسعف	فالمطل منك لديّ إنّ عزّ الوفا
لَوْضَعْتُهُ أَرْضًا وَلَمْ أَسْتَكْفِ ²⁶	أَوْ كَانَ مَنْ يَرْضَى بِحَدِّي مَوْطِئًا

يخاطب الذات الإلهية بما يخاطب المحبين محبوباتهم: ته دلالات، والحسن أعطاك، وماطل، ولا تف، يرضى بخدي موطنًا، وقوله من حبيبي جئتني برسالة، وما هو على شاكلة هذه الألفاظ التي نجدها في دواوينهم فظاهر اللفظ لا يليق بأن يخاطب بها الذات الإلهية، مما جعل الكثير من النقاد يصرون على أنّها موجهة لإنسان، فلمتلقي والناقد لهما الظاهر، والمعنى الحقيقي في بطن الشاعر، وليس كلّ متلقٍ صوفيا وهذه الألفاظ قد تحمل على ظاهرها. 27 مع اعتذارنا لهم فيما سوى ذلك من ألفاظ الحب التي أحييت إلى رموز عرفانية يعرفها الصوفية أنفسهم، والمتخصصون المتمرسون في الأدب الصوفي.

23 عمر فروخ، التصوف في الإسلام (بيروت: دار الكتاب العربي، 1981م)، 98.

24 ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، 83.

25 السابق 81.

26 السابق 81.

27 وقع في هذا الإشكال اللغوي للألفاظ الصوفية الأستاذ الدكتور ناصر الدين الأسد، فقال لأحد مشايخ الطرق الصوفية "فتنوعوا بصوفيتكم مع ابن الفارض ونحن نتمتع بشاعريته وجمال تعبيره وتلقاه على ظاهرة" مجالس الأدب حلقة تلفزيونية بثت على قناة التلفزيون الأردني حول الأدب الصوفي.

فهذا النابلسي في مقدمة شرحه لديوان ابن الفارض، يقول: "إن كل تغزل يقع في كلامه" ابن الفارض " سواءً كان مذكراً أو مؤنثاً أو تشبيهاً في رياض أو زهر أو نحر أو طير، ونحو ذلك فمراده به الحقيقة الظاهرة المتجلية بوجهها الحق الباقي في ذلك الشيء الفاني، وليس مراده ذلك الشيء الذي هو في نظره وتحقيقه مجرد رتبة وهمية وصورة تقديرية". قال ذلك تعليقاً على بيت ابن الفارض الذي يقول فيه:²⁸

كَجَلَّتْ عَيْنِي عَمِّيْ إِنْ عَيَّرَهُ نَظَرْتُهُ إِلَيْهِ عَيْنِي ذَا الرَّئِثِيِّ

نرى الشاعر يدعو على نفسه بالعمى إن نظرت إلى غير هذه المحبوبة، يعني أنه لا ينظر إلا إليها من قبيل قول العفيف التلمساني من أبيات له:

[الطويل]

نَظَرْتُ إِلَيْهِ وَالْمَلِيخُ يَنْظُرُنِي نَظَرْتُ إِلَيْهَا لَا وَمُبْسَمِهَا الْأَلْمَى

ولكنْ أَعَارَتْهُ إِلَى الْحُسَيْنِ وَصَفَّهَا صِفَاتُ جَمَالٍ فَادَّعَى مُلْكَهَا ظُلْمًا²⁹

وللاطلاع على تفسير علماء الصوفية لكل لفظ من ألفاظهم على أنه معنى صوفي، أثبت أمثلة من شرح عبدالغني النابلسي لديوان ابن الفارض، واخترت بعض ما ورد منها من ألفاظ الحب والعشق - كون البحث مبني على الحب الإلهي في الشعر الصوفي - أثبتنا كنموذج ينطبق على شرحه لقصائد ابن الفارض ومن ذلك الألفاظ التالية: "سائق الأضغان: هو الله تعالى، والأضغان: الناس، وكثبان طي: المقامات المحمدية، والصادي: العطشان الذي شرب من البحر المحيط وهو: بحر التوحيد بعد فناء الأغيار، وظهور المتجلي الحق، وسواد الشيب: سواد الأكوان وظلمة الأعيان، والشيب: نور التجلي ووضوح الأسرار، والرؤية: رتبة أهل الخصوص، ومحاربة الأسد: حرب المحبة والعشق الرباني من النفس والشهوات والصيد: الوقوع في حبال التجليات وخبالات التنزلات، والمهارة والظني: المحبوبة الحقيقية، وشهم القوم: رجال السلوك، وسهم عيون المحبوبة: هو الناقد في تحقيق العرفان، وشوى الأحشاء: التحقق بعدمية كل شيء في الوجود الحق الواحد الأحد، والآسي: الطبيب الروحاني والكامل الرباني الذي علم أنه لم يبق فيه دعوى غيرية، وأنه متوجه نحو الغيب المطلق معشوقة الأرواح لتحققه بالظهور، وانكشاف الأمور، والأجفان: صور الأكوان المحسوسة والمعقولة، ومعسول الثنايا: كناية عن حضرة الأسماء الإلهية، واللحاظ: حضرة الروح المدبر لعالم الأجسام، وقوس الحاجب: عالم الجسم، وكونه قوسا: يعني اعوجاجه بالكثافة، والمحبوبة: كناية عن التجليات الإلهية، ودار الخلد: اللطائف ولذاذ المعارف، الغرام: الغرام القلبي والحب الإلهي، وهو الوسيلة بين الحادث والقديم، وموت القلب في المحبوب: حياة حقيقية لأنها قيام بأمر الله تعالى لا بحكم الطبيعة، وهو الموت الاختباري الذي من طريق العارفين، السر بين المحب والمحبوب: هو سر الوجود الحق، أدر لحاظك في محاسن وجهه: كرر ملاحظتك ومراقبتك، لوجه المحبوب، أي صور تجليات الوجه، ضل المتيم: فني واطمحل في الوجود الحق، ارسال الدمع: فناء النفس واطمحلها في الوجود الحق، غزال كناسه:

28 النابلسي - البوريني، شرح ديوان ابن الفارض، 60/1.

29 النابلسي - البوريني، شرح ديوان ابن الفارض، 61/1.

الحقيقة المحمدية، وأبيت سهرانا أمثّل طيفه : اي لا غفلة عنه والطيّف هو طيف الحقيقة المحمدية التي هي المحلّي
التام للحقيقة الإلهية³⁰

وهكذا يستطرد النابلسي في تحليله وشرحه للغة ابن الفارض بالمعنى الصوفي مهما كان ظاهر اللفظ،
فإنه يؤوله تأويلاً صوفياً، يستجر المعاني المبطونة، ويطبق عليها المصطلح الصوفي الذي تعارفوا عليه، ويحيل ظاهر
الالفاظ الى رموز عرفانية من خلال فهمه الخاص للغة القوم الرمزية الغامضة التي لا يدركها سواهم، مدعين أنّ
لكل علم مصطلحاته وللصوفية مصطلحات تعارفوا عليها ، ومن خلالها يؤولون ما لا يحتمل التأويل.
وحقيقة شعر أبي مدين التلمساني، وغيره من شعراء الصوفية هذا شأنه، ويصرح لقرائه بأنه في حبه
ورفاقته لم يقصد إلا حبه السامي الرفيع البعيد عن كل الشبهات الأرضية والإنسانية، على الرغم من التقائه مع
العاشقين والمحبين من شعراء الحبّ العذري والحبّ الصريح في الحبّ وأشجانه والغرام وهيامه، والشعر وألفاظه
إلا أنه يختلف معهم بالمقصد ، ويقول في ذلك:³¹

أوفيق قَوْماً صَمَّمَهُمْ مَقْعُدُ الْهُوَى	وإنَّ كَانَ كُلُّ مَنْهُمُ قاصِداً فَتَنَا
فهذا يُورِي بِالْغَرَالَةِ غَيْرَةً	وهذا يَعِينُ السُّكْرَ يَسْتَخْلِجُ الْغُصْنَا
وهذا بِلِينِ الْعَطْفِ يُبِيدِي صَبَابَةً	وهذا يَبْرِي مَبِلاً إِلَى الْمُقَلَّةِ الْوَسْنَا
وذا فِي سُرُورٍ بِالذُّنُوقِ وَذا لَهُ	عِزَامٌ وَهَذَا بِالنُّوَى يُظْهِرُ الْحِزْنَا
وذا تَابِسَمٌ إِذْ نَالَ مَا كَانَ طَلَبًا	وهذا يُسِيلُ الدَّمْعَ قَدْ قَرَّحَ الْجَفْنَا
وذا خَائِفٌ مِنْ قَطْعِهِ بَعْدَ وَصْلِهِ	وذا بِالرَضَى مِنْ خَالِهِ وَجَدَ الْأَمْنَا
وهذا مُحِبٌّ بِمَنْعَمٍ	وذا آخِذٌ بِالصِّدِّقِ مِنْ قُرْبِهِ مُضَيٌّ
وهذا تَسَاوَى الْوُضْلَ وَالْحُجْرَ عِنْدَهُ	فَأُنْحَى إِلَيْهَا يَقْطَعُ السَّهْلَ وَالْحِزْنَا
وهذا يَبْرِي بِالسَّيْفِ مِنْهَا إِشَارَةً	فَيَسْتَأْتِي سَعْيًا نَحْوَهَا الضَّرْبَ وَالطَّعْنَا
وَهَذَا يَبْرِي كُلَّ الْجِهَاتِ مَقاصِداً	وهذا يَبْرِي مَهْداً عَلَى مَنْتَهَى يُبْنَى
وما ضَرَّ هَذَا الْخَلْقَ وَالْقَصْدُ واجِدٌ	إِذَا نُحْنُ أَخْلَصْنَا إِلَيْهَا تَوْجُهْنَا
دعا بِاسْمِهَا الْحادي وَنَحْنُ عَلَى الْغَصَا	فَقُلْنَا لَهُ بِاللَّهِ مِنْ ذِكْرِهَا رِذْنَا
فَجَادَ إِلَى أَنْ أَهْدَتِ الرَّكْبَ نَشْوَةً	ونحنُ عَلَى الْأَكْوَارِ مِنْ طَرْبٍ مِلْنَا
لَعَمْرُكَ حَتَّى الْعَيْسُ لَدَّهَا السُّرَى	عَجِبْتُ لِبَشُوقِ يَشْمَلُ الرَّكْبَ وَالْبُدْنَا
وحَتَّى غُصُونِ الْبَانِ مالتَ تَرْحَا	وغنتَ عَلَيْهَا كُلَّ صادِحَةٍ مِغْنَى
أهلُ عَائِدٍ لِي رَقْدَةٌ كَيْ أَرَى بِهَا	خيالَ رَسولٍ زائِراً مُضْجِعِي وَهنا

30 النابلسي - البوريني، شرح ديوان ابن الفارض الصفحات: 109، 61، 36، 35، 34، 31، 28، 20، 127، 128، 239، 240، ج 2، 4.

31 عاطف جوده نصر ، الروم الشعري عند الصوفية (لبنان: دار الأندلس ، 1983)، 168. وقد عزا المؤلف البيتين إلى أبي مدين التلمساني.
انظر الفصيحة كاملة في "ديوان التلمساني" موسوعة الشعر العربي الالكترونية، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 72.

فإن جاءني بالقرب منها مبشّرٌ وهبثُ لَهُ سروراً وما أغنى
حبيبتنا بما دهرًا وقد حكمتُ لنا ونحْنُ بِهَا نُحْيَا تَقِينًا إذا مِنَّا
فلست أرى عندي لجالي تَغْيِيرًا ولا مُطْرِفًا فِكْرًا ولا قَارِعًا سِنًّا
وإِنِّي على ما أكَّدَ العَهْدُ بيننا مدى الدهر لا حُنًّا العهودَ ولا حَلْنًا

يلتقي التلمساني مع العذريين بمجنون الحب؛ ودليل ذلك حضور شخصية المجنون وغيره من العذريين عند ابي مدين التلمساني ، ونجده في القصيدة السابقة يعبر عن عشقه للمحبيب متخذًا من شخصية مجنون ليلي والعذريين مثالًا لاستغراقه وشوقه واستعذاب العذاب ، بل يوافقهم في ألم الهوى صراحة ولكن يختلف معهم في المقصد الذي تسامى نحو الذات الالهية كما في قوله:

أوافق قومًا ضمهم مقعد الهوى وإن كان كل منهم قاصدا فنّا
فهذا يورى بالغزاة غيرة وهذا بعين السكر يستملح الغصنا
وهذا بلين العطف بيدي صباية وهذا يرى ميلا إلى المقللة الوسنا
وذا في سرور بالدنو وذا له غرام وهذا بالنوى يظهر الحزنا
وذا باسم إذ نال ما كان طالبا وهذا يسيل الدمع قد قترح الجفنا
وذا خائف من قطعه بعد وصله وذا بالرضى من حاله وجد الأمنّا

والتلمساني يشكو ألم الفراق وأرقه، فهذا هو يصرح بانه تماهى مع المجنون وان حالهما واحدة فلذلك يقول تسميت بالمجنون من ألم الهوى، كما يرشد العشاق للموت ميتة قيس الذي مات معذبا من صباية الهوى، وهذا ما نقرؤه في قوله:

تذَلَّتْ فِي الْبُلْدَانِ حِينَ سَبَيْتِي وبثُّ بأوجاع الهوى أَثْقَلْتُ
فلو كان لي قلبان عشتُ بواحدٍ وأتْرُكُ قلباً في هواك يَعْدَبُ
ولكنَّ لي قلباً مَمْلُوكُهُ الهوى فلا العيشُ يهنا لي ولا الموتُ أَقْرَبُ
كعصفورةٍ في كَيْطَفِلي يَضْمُها تَدُوُّ سِيَّاقِ الموتِ وَالطِّفْلِ يَلْعَبُ
فلا الطِّفْلُ ذو عَقْلٍ يَحْسُ لِمَا بِهَا وَلَا الطَّيْرُ ذو ريشٍ يَطِيرُ فَيَدْعَبُ
تَسْمِيْتُ بِالْمَجْنُونِ مِنْ أَلَمِ الهوى وَصَارَتْ بِي الْأَمْثَالِ فِي الْحَيِّ تُضْرَبُ
فِيَا مَعْشَرَ الْعُشَّاقِ مُؤْتُوا صَبَابَةً كَمَا مَاتَ بِالْهَجْرَانِ قَيْسٌ مَعْدَبُ

لعشق، والنأي والهجران، والوداع والبين وانفطار القلب من الفراق، كما يعاني من نار الوجد واصطلامها. ولما عاش معاناة المحبين وتحقق من محبته بما جرى عليه من أثر الحب الذي عبر عنه بمصطلحات العذريين يكون التلمساني قد بلغ الذروة في الحب والغرام .

ومن يطالع قصائد الحب الإلهمي مجردة من قائلها، يتبادر لذهنه شعرا في الغزل القائم على العلاقات الإنسانية، فلنستمع لشعيب التلمساني وهو يشدو شاكيا آلام الفراق والتباكي على فقد الحبيب، مستوحيا ألفاظه من سورة يوسف:

لست أنسى الأحباب ما دمت حيا	مُدُّ نَأْوًا لِلنَّوَى مَكَانًا قَصِيًّا
وَتَلَّوْا آيَةَ الْوَدَاعِ فَخَرُّوا	خَيْفَةَ الْبَيْنِ سَجْدًا وَبِكَيْنَا
وَلِدِكْرَاهُمْ تَسِيخُ دُمُوعِي	كَلَّمَا اسْتَقْتِ بَكَرَةً وَعَشِيَا
وَأُنَاجِي الْإِلَهَ مِنْ قُرْطٍ وَجُدِي	كُمُنَاجَاةَ عَبْدَهُ زَكْرِيَّا
وَهَرَّ الْعَظْمُ بِالْبَعَادِ فَهَبَّ لِي	رَبِّ بِالْقُرْبِ مِنْ لَدُنْكَ وَلِيَّا
وَاسْتَجَبَّ فِي الْهَوَى دُعَائِي فِلَانِي	لَمْ أَكُنْ بِالِدُّعَاءِ رَبِّ شَقِيًّا
قَدَ فَرَى قَلْبِي الْفِرَاقَ وَحَقًّا	كَانَ يَوْمَ الْفِرَاقِ شَيْئًا فَرِيَا
وَاخْتَفَى نَوْرَهُمْ فَنَادَيْتَ رَبِّي	فِي ظِلَامِ الدَّجَى نِدَاءً خَفِيَا
لَمْ يَكِ الْبَعْدَ بِاخْتِيَارِي وَلَكِنْ	كَانَ أَمْرًا مَقْدَرًا مَقْضِيَا
بَا خَلِيلِي خَلِيَانِي وَوَجْدِي	أَنَا أَوْلَى بِنَارِ وَجْدِي صَلِيَا
إِنَّ لِي فِي الْعَرَامِ دَمْعًا مُطْبِعًا	وَفُوَادًا صَبًّا وَصَبْرًا عَصِيًّا
أَنَا مِنْ عَاذِلِي وَصَبْرِي وَقَلْبِي	خَائِرٌ أَيْهُمْ أَشَدُّ عَتِيًّا
أَنَا شَيْخُ الْعَرَامِ مَنْ يَتَّبِعِي	أَهْلِيهِ فِي الْهَوَى صِرَاطًا سَوِيَا
أَنَا مَيْتُ الْهَوَى وَيَوْمَ أَرَاهُمْ	ذَلِكَ الْيَوْمِ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا

هنا تطالعنا لوحة فنية مليئة بالشوق والحزن والبكاء والشكوى وانفطار القلب من ألم الفراق ، فنجد الشاعر يتضرع بين يدي الله في جوف الليل طالبا الوصال، كما نجد الشاعر في لوعته ووجده الذي صلى كبده صابرا ، وبقي كذلك إلى أن وصف نفسه بشيخ الغرام بمعنى انه وصل إلى أعلى درجات الحب والشوق المحرق والخوف المقلق مما جعله اشد معاناة من العذريين.

كل تلك الألفاظ العذرية والحميرية، خلقت إشكالية لدى دارسي الشعر الصوفي، وبيانا لمقصودهم الحقيقي لجأ بعض شعراء الصوفية للتصريح بمقصوده لكي لا يساور القاريء، شكا بأن مقصدهم أرضي بل سماوي روحاني، كما فعل ابن عربي في شرح ديوانه "ترجمان الأشواق" حين أنكر عليه بعض الفقهاء.

يقول ابن عربي: "فشرعت في شرح ذلك، وقرأ عليّ بعضه القاضي ابن العديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المنكر الذي أنكره، تاب إلى الله ورجع عن الإنكار على الفقراء، وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون بذلك الأسرار الإلهية³² نعم إنما أسرار إلهية، فذات الشاعر مفقودة، يخلق في توحيده فيفنى عن وجوده، لا يرى غير الله.

32 محيي الدين ابن عربي، ذخائر الأعلام في شرح ترجمان الأشواق (بيروت، 1312هـ)، 4-5.

وَمَجْدَ ذَلِكَ وَاضِحًا خِلَالَ شِعْرِهِمْ، كَمَا جَاءَ فِي خَمْرِيَةِ أَبِي الْحَسَنِ الشَّشْتَرِيِّ فِي مَوْشَحِهِ التَّالِي:

تَرْجِي أَنْ تُفَرِّبَ	وَتَرَى مَا يَسُرُّكَ
وَمِنَ الصَّفْوِ تُكْتَبُ	وَيَهْمُ يَبْدُو أَمْرَكَ
مِنْ شَرَابِي إِشْرَبُ	وَتَنْعَمُ بِسُكْرِكَ
لَا شَرَابَ الدُّوَالِي	إِنَّمَا أَرْضِيًا
خَمْرُهَا غَيْرُ خَمْرِي	خَمْرِي أَبَدِيَا
عَطْفُهُ الْحَبِّ عِنْدِي	بَهْجَةٌ وَسُرور
أَضْرَمْتُ نَارَ وَجْدِي	فَعَلَيْهَا تَدورُ
جَنَّتِي يَا أَهْلَ وُدِّي	فُرْتَمَا وَالْحُضورُ
فَمَتَى مَا يَبِينُ لِي	زَالَتْ التَّبَسُّرِيَا
وَمَحَوْلْتُ عَيْرِي	فِي صِفَا رَوْحَانِيَا
مَنْ يُطِيقُ إِنْ تَجَلَّى	نورُ وَجْهِ الْحَبِيبِ
الْأَقْبَابُ تَمَلَّأَ	بِالْقَرِيبِ الْمُجِيبِ
مَا الْهُوى إِلَّا دُلَّاءُ	ذَاوِنِي يَا طَبِيبِ
فَشِفَانِي وَصَالِي	وَالْوِصَالِ مَتِي لِيَا
وَعَذَابِي هَمْرِي	وَيَخُفِي نَفْسِي الشَّجِيَا
يَا أَخِي أَفْنَا تُشَاهِدُ	كُلَّ سِرِّ عَجِيبِ
وَتَجَلُّ فِي مَشَاهِدِ	أَنْسُ قَرَبِ الْحَبِيبِ
حَيْثُ لَا يَبْقَى شَاهِدِ	أَوْ عَدُولِ أَوْ رَقِيبِ
يَا لَهَا مِنْ تَجَالِي	حَضْرَةَ قُدُوسِيَا ³³

والحب على قدر التجلي، والتجلي على قدر المعرفة، وكل من ذاب في المحبة وظهرت عليه أحكامها لسر تعطيه، لا يعرفه إلا العارفون فالحُبُّ العارف حتى لا يموت، روح مجرد، لا خير للطبيعة بما يحملها من المحبة، حبه إلهي، وشوقه رباني، مؤيد باسمه القدوس على تأثير الكلام المحسوس، برهان ذلك هذا الذي ذاب حتى صار ماء، لو لم يكن حب ما كان، هذا حاله، فقد كان محباً ولم يذب حتى سمع كلام الشيخ، فنار كامرئ حبه، فكان منه ما كان.

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلاً لخراف زينة

فكل ملح حسنه من جماليها معاز له بل حسن كل مليحة

33 أبو الحسن علي بن عبد الله الششتري، ديوان الششتري، تحقيق: الدكتور علي سامي النشار (الاسكندرية: دار المعارف، 1960)، 310.

بها قيس لبني هام بل كل عاشق
كمجنون ليلي أو كثير عزّة

.....

وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسن بديعة

ففي مرة لبني وأخرى بثينة وأونة تُدعى بعزة عزّت

ولسن سواها، لا ولا تُكرّ غيرها وما إن لها في حسنها من شريكة

ففي مرة قيساً وأخرى كثيراً وأونة أبدو جميل بثينة

تجلى فيهم ظاهراً واحتجبت با طناً بهم فاعجب لكشف بستره³⁴

فالعاشق الإلهي يترقى في مدارج عشقه كلما ازدادت معرفته، حتى إننا نستطيع أن نقول مع ابن عربي العارف الكامل هو العاشق الكامل³⁵.

وقد وجد الصوفيون ضالتهم في التعبير عن مواجيدهم في ألفاظ الغزل العذري؛ لما بينهما من علاقة في المعاناة والحرمان، والشوق، والحنين، والتذلل للمحبوب، إلا أن الصوفية نقلوا ذلك الرمز الصوفي ورفعوه إلى "مستوى التجلي الإلهي، ورد الجمال الأنثوي إلى الجمال العالي المطلق الذي لا تعين له في نفسه، والذي تحلل التعينات الجميلة، مع بقائه على ما هو عليه من حيث الوحدة والإطلاق³⁶

والملاحظ عند الشاعر الصوفي أنه اتخذ من لبني ولبلى وعزة، وبثينة وقيس، وكثير، وجميل، - وهم أشهر العذريين ومحبوباتهم في الأدب العربي - نماذج للوحدة بين العاشق والمعشوق، فهم جميعهم شخص واحد وإن اختلفت أسماءهم إشارة إلى الحقيقة الكلية المطلقة وبهذا يكون الشعراء الصوفيون قد "رفعوا الحب الدنيوي إلى أفق له من الرفعة جعله قريباً من الحب الإلهي³⁷ و"من خلال هذا الجوهر الأنثوي رمز الصوفية إلى الحكمة العرفانية، والحب في مظهره الإلهي والإنساني، من حيث ما يتضايقان، ويحيل كل منهما إلى الآخر³⁹ وتأثر شعراء الصوفية بالشعراء العذريين واضح وجلي فهذا قيس بن الملوّح يقول:

"وماذا عسى الواشون أن يتقولوا
سوى أن يقولوا: إني لك عاشق

نعم صدق الواشون أنت حبيبة
إلي وإن لم تصف منك الخلائق

ويقول ابن الفارض:

³⁴ ديوان ابن الفارض، 165.

³⁵ الحكيم، سعاد، الحبّ الإلهي والحبّ الإنساني عند ابن عربي، 14.

³⁶ نصر، عاطف جوده، الرمز الشعر عند الصوفية

³⁷ نصر، عاطف جوده، الرمز الشعر عند الصوفية، 255.

وماذا عسى عني يُقال سوى غدا
بنعم له شغل؟ نعم لي بها شغل

ويقول قيس:

أباليأس، والداء والهيام أصابني
فإياك عني، لايك بك مايبا

ويقول ابن الفارض:

لينح خلي من هواي بنفسه سليماً ويانفسي إذهي بسلام

ويقول المجنون:

وإني لأخشى أن أموت فجاءة
وفي النفس حاجات إليك كما هي

ولابن الفارض:

ذهب العمرُ ضياعاً وانقضى
باطلاً إن لم أفر منك بشيء

وأوجه التلاقي والتأثر كثيرة، وواضحة في مثل هذه المعاني المشتركة³⁸.

ولعل تحوّل شخصية قيس بن الملوّح في الأدب الصوفي إلى شخصية ذات طابع جنوني يظهرها على الصلة الوثيقة بين الغزل العذري والحب الصوفي، حيث لم يكن للجنون في الأصل معنى سوى التعبير عن استغراق قيس في عاطفته، وطغيان هذه العاطفة على جوانب شخصيته³⁹. وقيس عند الصوفية رمز للمحب الذي فني عن أوصافه وذاته، وأنه كان كثير الإغماء عند ذكر ليلى وهذا شبيه لحالة الاستغراق المصاحب للذكر والحضور مع الله، والغيبية عما سواه.

على الرغم من العلاقة الوثيقة بين الغزل العذري والحب الصوفي، في الطهر والنقاء والعفة، والنبيل والحنين، والغياب في المحبوب، والتوحد، والفناء، والعناء والسهر، والتذلل... إلخ، إلا أنّ الفرق يبقى واضحاً بينهما.

ذلك أنّ الصوفيين دفعوا بالحب والمحبوب إلى مرتبة السمو والتعالى لكنّ العذريين كان غزلم يميل إلى اللوعة واللهفة المتصلة بكائن أنثوي لا يخرج عن الدنيوية بأي حال من الأحوال. والصوفيون ترفعوا وارتقوا إلى أرقّ الاتصال بكائن أنثوي ما عدا امرأة دنيوية محددة الهوية والشخصية فلقد بلغوا إلى ضرب من "إلهي المطلقة" التي تشمل المرأة وتتجاوزها في آن واحد، حتى لكأنهم منهكون بماهية الوجود، أو بحوية تجريدية تتراعى للبصيرة ولا تُرى بالبصر.

³⁸ اليوسف، يوسف سامي، ابن الفارض شاعر الحب الالهي، ط1، 1994م، دار الثقافة، مصر الجديدة، 53-55.

³⁹ نصر، عاطف جوده، الرمز الشعري عند الصوفية، 118.

بينما يعمد العاشق العذري إلى التوله بهذه المرأة بالذات فقيس يعشق ليلي، وكثير يعشق عزة وجميل يعشق بثينة مثلاً وبينما تبقى ليلي مجرد امرأة تقبل الشخصوخ والتجسيد والمنول، فإن الشاعر الصوفي جعل من ليلي إسماً للكلية، أو لسر الكينونة المصون عن الأبصار، كما أنه قد وحد جميع المعشوقات في امرأة واحدة لاوجود لها على أي نحو عيني مفرد ثم دمج هذه المعشوقة التجريدية الحيّة في حقيقة تجريدية أخرى، فكان العشق الصوفي مجرد حنين نبيل إلى المطلق والفرق الحاكم بين العذريين والصوفيين أنّ إلهي المطلقة التي يحاورها الصوفيون يرتفعون بواسطتها إلى أفق الروحانية الخالصة⁴⁰

وختاماً مهما طالنا شعراء الصوفية من ألفاظ غزلية صريحة كانت أو عذرية، أو ألفاظ مستوحاة من معجم شعراء الخمرة، فما مقصودهم إلا الذات المطلقة مهما كان اسمها، فليلى وسلمى وسعدى وهند ودعد كلها معنى لأسماء صفات الحسن الإلهية، خاصة أنّ مثل هذه الألفاظ تهمس تارة وتبوح تارة أخرى بمعاناة عاشقين معذبين عاشا تجربة واحدة وأحسوا أحاسيس واحدة، وكلاهما إنسان يعيش التجربة الحيّة، ولكن العلاقة كما أسلفنا علاقة مشابحة في علاقة الحب واختلاف المحبوب، فهو عند الصوفية الذات الإلهية التي يفنى المحب بها فلا يرى وجوداً سوى وجوده تعالى لأنه وجود باق، ووجود ليلي العامرية وهند العيسية، هالك فإن، والتعلق بالسامي الباقي سيبقى خالداً، وهذا ما أشار إليه أبو مدين التلمساني في قوله:

الله قلّ وذو الوجود وما حوى: إن كنت مرتادا بلوغ كمال

فالكلّ دون الله إنّ حقيقته :: عدم على التفصيل والإجمال

واعلم بأنك والعوالم كلّها: لولاه في محو وفي اضمحلال

من لا وجود لذاته من ذاته: فوجوده لولاه عين محال

فالعارفون فتوا بأن لم يشهدوا: شيئاً سوى المتكبر المتعالي

ورأوا سواه على الحقيقة هالكاً: في الحال والماضي والاستقبال

ومن غزلياته المشهورة التي تتردد على مسامع كبار الصوفية والتي اشتملت على ألفاظ العذريين ومقاصد الصوفيين والتي تصرح بتباريح الهوى، في حالة من الهيام والتهيه، والمعاناة في كتم ما يعانیه ، وآثار الحب ظهرت على جوارحه فسالت دموعه غزيرة، إضافة إلى الشهاد والوجد والاكتئاب واللوعة والشوق والسقم والاصفرار، جمع الشاعر خلالها كل معاناة العذريين والصوفيين⁴⁴

تملّكنمو عقلي وطربي ومسمعي وُزجي وأحشائي وکلي بأجمعي

وتيهنموني في بديع جمالكم ولم أدر في بحر الهوى أين موضعي

40 اليوسف يوسف سامي، ابن الفارض شاعر الحب الالهي، 56.

وأوصيتُموني لا أبوحُ بسرِّكمُ فباخُ بما أخفي تفيضُ أذمعي
ولمَّا فئى صبري وقلَّ تجلُّدي فازقني نومي وحزمتُ مضجعي
أتيتُ لِقاضي الحبِّ فُلْتُ أحبِّتي جفوني وقالوا أنت في الحبِّ مدعي
وعندي شهودٌ للصَّباةِ والأسا يزكونُ دعوائِي إذا جئتُ أدعي
شهادي ووجدي واكتنابي ولوعتي وشوقي وسقمي واصفراري وأدمعي
ومن عجبٍ أتى أحزُّ إليهم وأسألُ شوقاً عنهم وهم معي
وتبكيهم عيني وهم في سوادها ويشكو النوى نبي وهم بين أضلعي
فإن طلبوني في حقوقِ هواهم فإني فقيرٌ لا علي ولا معي
وإن سجونِي في سجونِ جفاهم دخلتُ عليهم بالشفيع المشفع

بهذا التوق والوله، نجد الصوفيين يتغزلون بسر غامض لا وجود له في عالم المحسوسات بل وجوده ملاً قلوبهم وشغل أرواحهم، أنسأهم عالم المحسوسات، لاعتقادهم بأن الروح خالده والجسد فان.

النتائج

خلص البحث الى النتائج التالية:

1. الشعر الصوفي شعر يعبر عن مواجيد وتجليات تتعلق بالذات الالهية.
2. استخدام ألفاظ العذريين وشعراء الحمرة واحالتها الى رموز عرفانية تعارفوا عليها.
3. تأثر شعراء التصوف بغيرهم من شعراء الغزل والحمرة
4. الحب الصوفي حبّ الهى ذو ابعاد فلسفية حيث جعل الصوفية حبهم للهى المطلقة، فغزلهم وحبهم تجسد في الجمال المطلق، فلم يكن للجسد فيه حظ ألبته.
5. يعد ابو مدين التلمساني [ت594هـ] من شعراء الصوفية السابقين لاحالة ألفاظ الغزل والحمرة إلى رموز عرفانية تأثر به اللاحقون كابن عربي [ت638هـ] وابن الفارض [ت632هـ] وهما من رواد الشعر الصوفي.
6. الرمز الصوفي رمز عرفاني له دلالاته ومصطلحاته، وبناء عليها يجب أن تقوم الدراسات النقدية والفنية، ولا تدرس على ما تعارفت عليه المدرسة الرمزية الفرنسية الحديثة .

المصادر والمراجع

- ابن الفَارَض، عُمَر. ديوان عمر ابن الفاراض. بيروت: المطبعة الأديبية، 1891م.
- ابن عجيبة، عبدالله أحد. معراج التشوف إلى حقائق التصوف. تقديم وتحقيق عبد الحميد خيالي. الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي.
- ابن عربي، محيي الدين. ذخائر الأعلواق في شرح ترجمان الأشواق. بيروت، 1312هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط3، د ت.
- أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين الأموي القرشي. الأغاني. تحقيق: لجنة إحياء التراث، عبدالستار السيد. المجلد23. بيروت: دار الثقافة، الدار التونسية للنشر، 1983م
- التلمساني، شعيب أبو مدين. ديوان أبو مدين التلمساني. نشره نجله محمد بن العربي. دمشق: مطبعة الترقى، ط1، 1938م.
- الحكيم، سعاد. المعجم الصوفي. بيروت: دندره للطباعة والنشر، ط1، 1980م.
- الحكيم، سعاد. الحب الإلهي والحب الإنساني عند ابن عربي. بحث للدكتورة الحكيم قدم في معهد العالم العربي-باريس-1993.
- الشاغوري، عبدالرحمن عابدين. ديوان الحدائق الندية في النسيمات الروحية. حلب: أقول، مكتبة اسامة بن زيد، ط1، 1996م.
- الششتري، أبو الحسن علي بن عبد الله. ديوان الششتري. تحقيق الدكتور علي سامي النشار. الاسكندرية: دار المعارف، ط1، 1960.
- الشعراني، عبد الوهاب. البيواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر. شيخ الاسلام زكريا الانصاري. الرسالة القشيرية.
- الطوسي، أبو نصر السراج. التمتع. تحقيق: عبد الحلیم محمود- وعبد الباقي سرور. مصر: دار الكتب الحديثة، 1960م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- العروسي، مصطفى. حاشية العروسي: نتائج الأفكار القدسية في بيان شرح معاني.
- غراب، محمود محمود. الحب والحنّة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر.
- فروخ، عمر. التصوف في الإسلام. بيروت: دار الكتاب العربي، 1981م.
- الكاشاني، عبد الرزاق. معجم اصطلاحات الصوفية.
- مذكور، إبراهيم مصطفى وآخرون. المعجم الوسيط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- "ديوان التلمساني"، موسوعة الشعر العربي الالكترونية، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، الاصدار الاول.
- النايلسي، عبد الغني بن إسماعيل- والبوريني، حسن. شرح ديوان ابن الفاراض. ج1. بيروت: دار التراث، ط1.
- نصر، عاطف جودة. شعر عمر ابن الفاراض. بيروت: دار الأندلس، ط1، 1982.
- نصر، عاطف جودة. الرمز الشعري عند الصوفية. لبنان: دار الأندلس ، ط 3 ، 1983.
- اليوسف، يوسف سامي، ابن الفاراض شاعر الحب الإلهي، مصر: القاهرة الجديدة، دار الثقافة الجديدة، ط1، 1994

Kaynakça

- İbn Fârid, Ömer. *Divânü Ömer İbn Fârid*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1891.
- İbn Acîbe, Abdullah Ahmed. *Mî'râcü't-Teşevvüf ilâ Hakâiki't-Tasavvuf*. thk. Abdulmecid Hayâlî. ed-Dârü'l-Beydâ: Merkezü't-Türâsi's-Sekâfi el-Mağribî.
- İbn Arabî, Muhiddin. *Zehâirü'l-A'lâk fi Şerhi Tercümânî'l-Eşvâk*. Beyrut, h.1312.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 3. Basım, t.y.
- Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, Ali b. Hüseyin el-Emevi el-Kureşî. *el-Eğâni*. thk. Lecnetü İhyâi't-Türâs, Abdüssettar es-Seyyid. c. 23. Beyrut: Dârü's-Sekâfe, ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr. 1983.
- Tilmisânî, Şuayb Ebü Medîn. *Divânü Ebî Medîn et-Tilmisânî*. nşr. Muhammed b. el-Arabî. Dimeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1. Basım, 1938.
- Hakîm, Suat. *el-Mu'cemü's-Sûfi*. Beyrut: Dendera li't-Taba'ati ve'n-Neşr, 1. Basım, 1980.
- Hakîm, Suat. *el-Hubbü'l-İlâhiyyi ve'l-Hubbü'l-İnsâniyyi 'inde İbn Arabî*. 1993 Paris'te Arap Dünyası Sempozyumu'nda sunulmuş doktora tezidir.
- Şâgürî, Abdurrahman Abidin. *Divânü'l-Hadâiki'n-Nediyye fi'n-Nesemâti'r-Rûhiyye*. Halep: Mektebetü Üsame b. Zeyd, 1. Basım, 1996
- Şüşterî, Ebü Hasan Ali b. Abdullah. *Divânü's-Şüşterî*. thk. Dr. Ali Sami en-Neşşâr. İskenderiye: Dârü'l-Meârif, 1. Basım, 1960
- Şa'rânî, Abdülvehhab. *el-Yevâkit ve'l-Cevâhir fi Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir*.
- Şeyhülislam Zekeriya el-Ensârî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*.
- Tûsî, Ebü Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalim Mahmûd – Abdülbâki Sürür. Mısır: Dârü'l-Kütübü'l-Hadîse, 1960
- Abdülbâki, Muhammed Fuat. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Arûsî, Mustafa. *Hâşiyetü'l-Arûsî: Netâicü'l-Efkâri'l-Kudsîyye fi Beyâni Şerhi Meânî*.
- Gurâb, Mahmut Mahmut. *el-Hubb ve'l-Muhabbetü'l-İlâhiyye min Kelâmi's-Şeyhi'l-Ekber*.
- Ferruh, Ömer. *et-Tasavvuf fi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Küttâbi'l-Arabî, 1981.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Mu'cemü Istilâhâti's-Sûfiyye*.
- Medkür, İbrahim Mustafa vd. *el-Mu'cemü'l-Vasit*. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- “Divânü't-Tilmisânî”. *Mevsû'ati's-Şi'ri'l-Arabîyyi'l-Elektronîyye*. Müessesetü Muhammed b. Raşit Âli Mektûm, 1. Basım.
- Nablûsî, Abdülgani b. İsmail – Bürînî, Hasan. *Şerhü Divânî İbn Fârid*. 1. Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 1. Basım.
- Nasr, Atif Cevde. *Şi'ru Ömer İbn Fârid*. Beyrut: Dârü'l-Endülüs, 1. Basım, 1982.
- Nasr, Atif Cevde. *er-Ramzû's-Şi'ri 'Inde's-Sûfiyye*. Lübnan: Dârü'l-Endülüs, 3. Basım, 1983.

**Tasavvufun Erken Evresindeki Boşlukları Bir Sûfî Portresinden
Okumak: Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) Örneği**

Reading the Gaps in the Early Periods of Taşavvuf from the Portrait of a
Şûfî: The Case of Abû Sulaymân al-Dârânî (d. 215/830)

Dr. Feyza Ketenci

İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
Tasavvuf Anabilim Dalı,
feyza.ketenci@istanbul.edu.tr

Istanbul University
Faculty of Theology
Department of Sufism
<https://orcid.org/0000-0003-0880-2131>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Types	Araştırma Research Article
Geliş Tarihi Received	12 Kasım November 2023
Kabul Tarihi Accepted	01 Haziran June 2024
Yayın Tarihi Published	30 Haziran June 2024
Yayın Sezonu Pub Date Season	Haziran June
Sayı Issue	53
Sayfa Pages	59-91

Atıf | Cite as

Feyza Ketenci, "Tasavvufun Erken Evresindeki Boşlukları Bir Sûfî Portresinden Okumak: Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830) Örneği". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 53 (Haziran 2024), 59-91.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Feyza Ketenci).

Öz

Ebû Süleymân ed-Dârânî (ö. 215/830), tasavvufun yaygınlaşmaya başladığı dönemde yaşamış ve bu yaygınlaşmada aktif rol üstlenmiş bir isimdir. O, 3/9. asırda sûfiler, fakihler ve kelamcılar arasında şiddetlenen krize şehirden sürülerek şahit olmuştur. Öte yandan başta açlık ve korku hakkındaki görüşleri ile bu krizin bir uzlaşmaya dönüşmesinde de kilit rol oynamıştır. Dolayısıyla Dârânî, tasavvufun teşekkülündeki kırılmalarda ve bu kırılmalara verilen cevapların tahlilinde başvurulabilecek ilk isimlerden birisidir. Onun söylemlerinden tasavvufun erken dönemini takip etmenin yanı sıra İslâm dünyasında gelişim göstermiş entelektüel zümrelere sûfilerin nasıl bir tepki verdiğini de görmek mümkündür.

Bu makalede öncelikle sûfi tabakâtındaki Dârânî portrelerinin bir analizi yapılmakta, sonrasında tasavvufun tarihsel bağlamında hayatı ve fikriyatı incelenmektedir. Bununla birlikte sûfi tabakâtının Dârânî'yi ele alma yöntemlerine dikkat çekilmektedir. Böyle bir değerlendirme, bu eserlerde çizilen Dârânî portrelerinin nasıl birbirinden ayrıştığını da aydınlatmaktadır ki bu bulgu, çalışmanın ilk iddiasını teşkil eder. Kalan bölümde ise Dârânî'nin izleri sadece tasavvuf tabakâtından değil, öteki disiplinlere ait kaynaklardan da takip edilmektedir. Nihai olarak çalışma, ilgili verilere dayalı olarak tasavvufun teşekkül hafızasındaki kırılmaları serimlemeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Zühd, Açlık, Korku, Ebû Süleymân ed-Dârânî.

Reading the Gaps in the Early Periods of Taşavvuf from the Portrait of a Şûfî: The Case of Abū Sulaymān al-Dārānî (d. 215/830)

Abstract

Abū Sulaymān al-Dārānî (d. 215/830) is a şûfî who lived in the period when taşavvuf started to become widespread and took an active role in this issue. He was exiled from his city and bore witness to the escalating conflict between şûfîs and the proponents of fuqahā-mutakallimūn during the 3rd century AH. On the other hand, he played a key role in turning this crisis into a compromise, especially with his views on hunger and fear. Therefore, Dārānî is one of the first names to be referred to in the breakdown in the formation of taşavvuf and in the analysis of the answers given to these breaks. In addition to following the early period of taşavvuf from his discourses, it is possible to see how the şûfîs reacted to groups that developed in the Islamic world.

This article primarily undertakes an analysis of Dārānî's depictions within şûfî tabaqāt, subsequently analysing him within the historical context of taşavvuf. Additionally, the study highlights the varied approaches towards Dārānî within these works. Such an evaluation also illuminates how the portraits of Dārānî drawn in the şûfî tabaqāt differ from one another. This finding constituted the first assertion of this study. The other part of the study, the traces of Dārānî are traced not only in şûfî tabaqāt, but also in other disciplinary sources. Ultimately, the study endeavors to exposit in the fractures within the formative memory of taşavvuf based on the relevant data.

Keywords: Taşavvuf, Asceticism, Hunger, Fear, Abū Sulaymān al-Dārānî.

قراءة فجوات في المرحلة الأولى من التصوف من رسم الصوفي: نموذج أبي سليمان الداراني (ت) (830 / 215)

الملخص

أبو سليمان الداراني (ت 215هـ/830م) هو اسم عاش في الفترة التي أخذ فيها التصوف بالانتشار وكان له دور فعال في هذا الانتشار. هو شهد الأزمة التي اشتدت بين الصوفية والفقهاء خلال القرن الثالث (التاسع الميلادي) بعقوبة النفي. ومن ناحية أخرى، فقد كان له دور أساسي في تحويل هذه الأزمة إلى صلح بأرائه في الجوع والخوف. ولذلك فإن الداراني هو أحد الأسماء الأولى التي يمكن الرجوع إليها في تحليل التمزقات في تشكيل الصوفية والأجوبة المقدمة هذه التمزقات. بالإضافة إلى متابعة الفترة المبكرة من الصوفية من خلال كلامه، فمن الممكن أن نتابع كيف كان رد فعل الصوفية تجاه الجماعات الفكرية التي تطورت في العالم الإسلامي. في هذا المقال، يتم أولاً تحليل صور الداراني في الطبقات الصوفية، ومن ثم يتم فحص حياته وأفكاره في السياق التاريخي للصوفية. بالإضافة إلى ذلك، يتم لفت الانتباه إلى أساليب هذه الأعمال في التعامل مع الداراني. يسلط مثل هذا التحليل الضوء أيضاً على مدى اختلاف صور الداراني المرسومة في الطبقات الصوفية عن بعضها البعض، وتشكل هذه النتيجة الادعاء الأول للدراسة. وفي القسم المتبقي، يتم تتبع آثار الداراني ليس فقط من الصوفية، ولكن أيضاً من مصادر تنتمي إلى علوم أخرى. وفي نهاية المطاف، تحدد الدراسة إلى الكشف عن الانقطاعات في الذاكرة التكوينية للصوفية بناءً على المعطيات ذات الصلة.

الكلمات المفتاحية: التصوف، الزهد، الجوع، الخوف، أبو سليمان الداراني.

Giriş

Tasavvuf, teorisi ile pratiği son derece iç içe geçmiş bir disiplindir. Sûfilerin yaşamlarına dair hemen her şey, başka hiçbir din biliminde rastlanmayacak kadar tasavvufta doktrinin bir parçası olmuştur. Bundan dolayı sûfilerin giyim-kuşamlarından günlük hayatlarındaki tutum ve davranışlarına kadar biçim kapsamındaki her şey tarihsel bilgi olmaktan öte “doktrin” niteliği taşımaktadır ve bunun neticesi olarak da sûfi tabakâtı, tasavvufta öğretinin takip edilebileceği en temel başvuru kaynaklarından biri olmuştur.

Sûfi tabakâtı, doktrininin bir parçası olmasının yanı sıra tasavvufun tarihsel sürecinde oluşmuş belleğinin de kayıtlarını taşımaktadır. Dolayısıyla bir sûfinin hal tercümesi ve görüşleri izlenerek tasavvufun söz konusu dönemdeki durumu tarihsel ayrıntılarıyla birlikte takip edilebilir. Bu bağlamda bir ismin izini sürmek, bize tasavvuf tarihindeki boşlukları doldurma imkânı verebilir. Öyle ki Dârânî gibi tasavvufun teşekkülündeki dâhilî ve hâricî kırılmaların izlerini ele veren sûfileri takip etmek bu seyri anlamada bilhassa önem sağlayabilir. Sûfi tabakâtına dair hemen her kaynakta Dârânî'nin ismi yer almakla birlikte başta hadis olmak üzere diğer din bilimlerine ait tabakât türü eserlerde de onun izlerine rastlamak mümkündür. Ayrıca fıkıh imamları ile görüştüğüne dair hakkındaki rivayetler, fıkıh eğitimi almış olması veya fıkıh meclislerinde de bulunduğu dair ihtimalleri göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir.¹ Bu durum, tahminlerimizin ötesinde Dârânî'nin çok yönlü bir sûfi olduğunu, dolayısıyla hakkındaki verileri farklı saik ve amaçlarla yazılmış tarihsel bilgilerden de teyit edebileceğimizi göstermektedir.

İlk sûfilerin ifadeleri genellikle aktarım düzeyinde metinlerde yer aldığından parçalı bir yapı teşkil etmiştir. Bundan dolayı Dârânî'nin ifadelerinden hareketle parçaların birbirleriyle çelişmediği genel bir perspektif sunmak zordur.² Başka bir ifadeyle, eldeki fragmanlar dikkate alındığında Dârânî'nin kimi zaman bir söylemine bütünüyle zıt başka bir ifadesi veya eylemiyle karşılaşmak mümkündür. Bu durum birden fazla sözünü yan yana koyarak genel görüşüne dair tutarlı ve sistematik yorum yapmayı güçleştirmiştir. Öyle görünüyor ki bu problemin başka

¹ Mehmet Uyar, *Sülemi'nin Tabakât'ında Sûfi Çevreler* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 113.

² Richard Gramlich, “Abû Suleymân ad-Dârânî”, *Oriens* 33 (1992), 25.

bir sebebi, ilk sûfilerin genellikle ana akımı temsil eden Sünnî yaklaşıma sahip kaynaklardan ya da en azından bu düşünce ekseninde yazılmış metinlerden takip ediliyor olmasıdır. Bu metinlerin en erken tarihte yazılmış olanı dahi Dârânî'den yaklaşık iki asır sonra kaleme alınmış olması bakımından geç sayılabilir. Fakat elimize genellikle bu kaynakların ulaşmış olması, sûfileri onlar üzerinden okumayı zorunlu kılmaktadır. O nedenle öncelikle söz konusu kaynaklarda Dârânî'nin izleri sürülebilir. Böyle yaparken bu kaynakların müelliflerinin Dârânî'yi ele alış yöntemleri izlenerek tabakât yazarlıklarında birbirlerinden ayrılıp ayrılmadıkları ve ayrılıyorlarsa bu ayrışmanın hangi açılardan olduğu görülebilir. Böylece başta 5/11. asır yazarlarından Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 412/1021), Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Alî b. Osmân el-Hücvîrî (ö. 465/1072) olmak üzere Sünnî düşünce ekseninde eserlerini kaleme almış yazarların, Dârânî'nin ifadelerini nasıl ele aldığı ve hangi çerçevede yorumladığı yahut hangi yönünü vurgulamaya veya göz ardı etmeye çalıştığı gibi hususlar açığa çıkarılabilir. Çalışmanın ilk bölümünü teşkil eden bu kısımda, kronolojik olarak ele alınan söz konusu müelliflerin üslûplarına bakılarak sûfi tabakâtında çizilen Dârânî portrelerinin nasıl birbirinden ayrıştığı ve bu ayrışmayı sağlayan kırılma noktalarının neler olduğu tespit edilmiştir. Buna göre Farsça yazılmış bir sûfi tabakâtı ile Arapça yazılmış bir tabakâta tasvir edilen portrelerin birbirleriyle bütünüyle örtüşüp örtüşmeme meselesi netleşmiştir. Çalışmanın ilk iddialarının yer aldığı bu kısımdaki literatürü Dârânî'nin vefatından yaklaşık dört asır sonraya denk düşen dönemde yazılmış sûfi tabakâtı ile sınırladık. Daha sonra yazılmış benzer türdeki eserlerin genellikle onları tekrar ediyor olması, Ferîdüddîn Attâr'dan (ö. 618/1221) sonra yazılmış tabakât literatürünü ikinci bölümün referanslarına taşımaya sebebiyet vermiştir. Nitekim söz konusu kaynaklarda dağınık biçimde ele alınan Dârânî'ye ait rivayetlerin hemen tamamının Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-evliyâ's*ında yer aldığı tespiti, bu gerekçeyi destekler niteliktedir. Nihayetinde birinci bölümdeki söz konusu kaynaklar dikkate alınarak Dârânî'nin öncelikle erken dönem tasavvuf literatüründe nerede durduğu konusu açığa çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci kısmında yalnızca sûfi tabakâtına değil, hadis râvilerini tanıtan ve onların güvenilirlik derecelerini tespit etmeye çalışan ricâl kitapları başta olmak üzere öteki disiplinlerde yazılmış kaynaklara da başvuruldu. Yanı sıra Dârânî hakkında şimdiye kadar

yapılmış yerli ve yabancı modern çalışmalar da araştırmaya dahil edildi. Bu eserlerdeki Dârânî izlerinin ardından gidilerek kimliği ve görüşlerine dair gerçekçi bir portre sunulmaya çalışıldı. Öte yandan bu araştırmayla birlikte hakkındaki müstakil çalışmaların çağdaş tasavvuf tarihi araştırmalarında ne kadar az yer tuttuğu anlaşıldı. Buna göre Muhammed Hüsameddin el-Hatîb ed-Dârânî'nin *Târîhu Dâreyya'l-kübrâ*'sında Dârânî'ye inhisar ettiği yaklaşık yüz sayfalık bölüm³ dışında tutulursa, Richard Gramlich'in (ö. 2006) onu ele aldığı yaklaşık altmış sayfalık makalesi⁴ ve ansiklopedi maddeleri⁵ dikkate alındığında şimdiye kadar ona dair fazlaca çalışma yapılmadığı söylenebilir. Ayrıca bahsi geçen eserlerden ilk ikisi, nispeten geniş gibi gözükse de ondan ve ailesinden yapılmış rivayetler, bunların ilkinde biyografik başlıklar altında; ikincisinde de korku, umut, utanç, itaat, sabır, üzüntü ve sevinç gibi bazı konu başlıkları etrafında toplanmış, dolayısıyla söz konusu eserlerde Dârânî'den genellikle aktarım düzeyinde bahsedilmiştir. Bununla birlikte erken dönem tabakâtında çizilen portreler ile oryantalist ve selefi araştırmacıların ileri sürdüğü iddialar arasında birtakım boşluklar ve çelişkiler olduğu fark edildi ve ilgili başlıkta bu iddiaların problemleri tartışıldı. Böylece bu çalışmayla birlikte bir sūfînin söylem ve eylemleri üzerinden tasavvufun teşekkülüne ait belleğin okunma imkânı ortaya konulmaya çalışıldı.

1. Tasavvuf Tabakâtındaki Dârânî Portreleri

1.1. Tabakātu's-sūfîyye

Tabakātu's-sūfîyye'nin müellifi Sülemî ilk tabakada ele aldığı Dârânî'ye; Ebû Yezîd el-Bistâmî (ö. 234/848) ve Ma'rûf-i Kerhî'nin (ö. 200/815-16) arasında olmak üzere dokuzuncu sırada yer vermiştir. Ayrıca Sülemî'nin başka eserlerinde de ondan aktarımlarda bulunduğu görülmektedir. Söz gelimi *Mihanu's-sūfîyye*'sinde, hakkındaki suçlamalara

³ Muhammed Hüsameddin el-Hatîb ed-Dârânî, *Târîhu Dâreyya'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010), 2/93-196.

⁴ Gramlich, "Abû Suleymân ad-Dârânî", 22-85.

⁵ Mustafa Kara, "Dârânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/485; Josef van Ess, "al-Dârânî, Abû Sulaymân", *Encyclopaedia of Islam* (Three), ed. Kate Fleet vd. (Leiden: E.J. Brill, 2013), 2013-2/91-92; Hacı Bayram Başer, "Ebû Süleymân ed-Dârânî", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, haz. İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem; Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022), 2/536-537.

yer ayırmıştır.⁶ Kadın sûfileri ele aldığı *Zikru'n-nisveti'l-müteabbidâti's-sûfiyyat'*ında, aynı başlık altında iki kız kardeşine yer vererek ailesi hakkında bilgi aktarmıştır.⁷

Sülemî *Tabakātu's-sûfiyye'*de, sûfilerin hayatları hakkında az bilgi vermesiyle dikkat çekmektedir. Buna karşın sûfilerden rivayet edilen sözlere ise panoramik bir bakış açısı sunmaktadır. Bu sebeple genel olarak eserde sûfi söylemlerin, biyografik bilgilerin önüne geçtiğinden bahsedilebilir. Bu tutumunu, Dârânî'ye ayırdığı kısımda da sürdürmüştü; künyesi, kabilesi, doğduğu yer, vefat tarihi gibi hayatına dair temel bilgileri vermekle yetinmiştir.⁸

1.2. Hilyetü'l-evliyâ

*Hilyetü'l-evliyâ'*nın müellifi Ebû Nuaym dört halifeden başlamak üzere sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiînün âbid ve zâhidlerine ve en sonunda da 4/10. asra kadar Müslüman toplumda dindarlığıyla öne çıkmış isimlere yer ayırmıştır. Bu tasnifinde 2/8. asır ve sonrasındaki sûfiler arasında *âbid* ve *zâhid* şeklindeki bir ayrıma gittiği görülmektedir. Söz gelimi İbrâhîm b. Edhem (ö. 161/778), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Şakîk-i Belhî (ö. 194/810), Ma'rûf-i Kerhî ilk grupta zikrettiği isimlerden bazılarıdır. Onları ele almasındaki tutumunu, Dârânî ve sonrasındaki isimlerde sürdürmemesiyle dikkat çeker. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda öyle anlaşılıyor ki Ebû Nuaym ilk sûfiler arasında belli bir ayırım gözetmektedir. Hatta onun bu ayırımını, Dârânî'yi ele almadan hemen önceki şu ifadesi ile daha da belirginleştirdiğinden söz edilebilir:

Zühd ve ibadet konusunda ilimlerinin çokluğuyla meşhur olmaları sebebiyle yeryüzünün direkleri olan âlimlerden zikrettiklerimizle yetindik. İbadet ve zühd yönüyle onların yolundan giden fakih ve râvileri de zikretseydik kitap uzayacaktı. [Şimdiyse] Başkalarının

⁶ Sülemî, *Mihanu's-sûfiyye'*sinde mihneye maruz kalan sûfilerden bahsetmektedir. Burada Dârânî'ye de yer vermiş, melekleri görüp onlarla konuştuğunu iddia etmesi sebebiyle Dimeşk'ten ihraç edildiğini kaydetmiştir. Himmet Konur, "Sülemî'nin Mihanu's-sûfiyyesi: İnceleme ve Tercüme", *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 8 (2020), 55.

⁷ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Kendini İbadete Adayan Sûfi Kadınlar*, çev. Ali Akay (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012), 98.

⁸ Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakātu's-sûfiyye*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2018), 40.

nimetlenemediği saat ve vakitlerdeki paylarını ganimet bilen ve zühdleriyle meşhur olan kimseleri zikretmeye geri döndük.⁹

Ebû Nuaym eserinde Muhammed b. Eslem et-Tûsî (ö. 242/856) ve Ahmed b. Âsim el-Antâkî (ö. 239/853) arasında ele aldığı Dârânî'ye nispet edilen yüz seksen dokuz kadar ifadeyi senedleriyle birlikte aktarmış ve bitirirken Dârânî'nin rivayetinde garib kaldığı bir hadisi kaydetmiştir.¹⁰

1.3. er-Risâletü'l-Kuşeyriyye

er-Risâletü'l-Kuşeyriyye'nin müellifi Kuşeyrî, eserinin ricâl kısmında Dârânî'ye on ikinci sırada yer vermiş, onu Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896) ve Hâtim el-Esam'ın (ö. 237/851) arasında ele almıştır. İlk olarak Dârânî'nin künyesinin tamamını kaydettikten sonra doğum yeri ve vefat tarihi gibi biyografik bazı temel bilgilerden bahsederek eserinde yöntem bakımından Sülemî ile mutabakat sağlamıştır. Hâl tercümesi kısmında Dârânî'nin on sözünü aktarmıştır. Bunların dördü Sülemî'nin tabakâtında, dördü Ebû Nuaym'ın eserinde geçmekle birlikte kalan ikisi üzerinde her üç yazarın mealen ittifak ettiği görülmektedir.¹¹

1.4. Keşfü'l-mahcûb

Tabakât türünde olmasa da sûfilere müstakil bir bölüm ayırmasıyla Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si ile benzerlik taşıyan tedvin dönemi tasavvuf telifâtından biri de Hücvîrî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'udur. Hücvîrî'nin bu eserini yazarken başlıca istifade ettiği kaynaklar arasında Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si ve aynı zamanda Kuşeyrî'nin de kaynağı sayılan Sülemî'nin *Tabakâtü's-sûfiyye*'si bulunmaktadır. Öyle ki onun Ahmed b. Ebû'l-Havârî (ö. 246/860) vasıtasıyla Dârânî'den naklettiği üç sözünden ikisi de daha önce Sülemî'nin eserinde geçmişti.¹²

Hücvîrî Dârânî'ye, Serî es-Sakati (ö. 251/865)'den sonra Ma'rûf-i Kerhî'den önce olmak üzere elli ikinci sırada yer vermiş ve Kuşeyrî ile

⁹ Ebû Nuaym el-İsbehâni, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, thk. Komisyon (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1436/2015), 7/293; Karş. için bk. Ebû Nuaym el-İsfahâni, *Hilyetu'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1416/1996), 9/254.

¹⁰ İsbahâni, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/294-350.

¹¹ Abdülkerim el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvi (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1441/2020), 133-135.

¹² Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 88.

benzer biçimde künyesini, dede ismine yer vererek kaydetmiştir. Ancak doğum yeri, vefat tarihi ve kabilesi gibi hakkındaki demografik bilgilerden bahsetmemiştir. Bunun yerine Dârânî'yi “vaktinin şeyhi, hak yol için tecrit ehli, sûfiler taifesinin azîzi, gönüllerin misk kokan çiçeği” gibi birtakım sıfatlarla tavsif etmesiyle göze çarpmaktadır.¹³

1.5. Tabakātu's-sûfîyye

Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed el-Herevî'nin (ö. 481/1089) *Tabakātu's-sûfîyye*'si, Hücürî'nin *Keşfü'l-mahcûb*'u müstakil bir tabakât olmaması hasebiyle dışarıda tutulursa, Farsça yazılmış ilk sûfi tabakâtı olma özelliğine sahiptir. Eser esasında aynı isimle yazılmış Sülemî'nin *Tabakātu's-sûfîyye*'sinin Farsça tercümesidir. Fakat eserin mütercimlerinden Abdurrahmân-ı Câmî (ö. 898/1492) *Nefehâtü'l-üns*'ün mukaddimesinde *Tabakātu's-sûfîyye*'nin yalnızca tercüme olmadığına, bazı eklemelerle Sülemî'nin eserinin genişletilmiş bir versiyonu olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla birlikte eserde, Câmî'nin ifadesiyle “bizzat [Herevî'nin] kendisinin bazı zevklerinden ve vecdlerinden yaptığı ilaveler” bulunması, özgün niteliğe sahip müstakil bir eser olduğu hususunu kuvvetlendirmektedir.¹⁴

Herevî eserinde Dârânî'yi İbrahim b. Ethem'den önce, Ma'rûf-i Kerhî'den sonra ele almış ve künyesini “Abdurrahman b. Ahmed b. Atiyye el-Ansî” olarak kaydederek kabilesi konusunda Sülemî ile birlik sağlayan ilk isim olmuştur.¹⁵ Ayrıca iki ifadeyi çok benzerlik taşıması sebebiyle bir olarak değerlendirirsek Dârânî'den toplamda sekiz söz nakletmiştir.¹⁶

1.5. Tezkiretü'l-evliyâ

Yukarıdaki bilgilerden anlaşılacağı üzere Sülemî, Ebû Nuaym ve Kuşeyrî'nin biyografi yazıcılığında genel olarak aktarıcı bir üslûp hâkimdir. *Tezkiretü'l-evliyâ*'nın müellifi Attâr'ın üslûbu ise aktarıcı bir karaktere sahip olmakla beraber kendisine estetik kaygının eşlik ettiği

¹³ Ebû'l-Hasen Ali b. Osmân el-Hücürî, *Hakikat Bilgisi: Keşfü'l-Mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 178.

¹⁴ Abdurrahman-ı Câmî, *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, çev. Lâmiî Çelebi (İstanbul: Marifet Yayınları, 1400/1980), 3-4.

¹⁵ Ebû İsmâîl Abdullâh b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Tabakātu's-sufiyye*. tsh. Muhammed Sürür Mevlâyî (Tahran: İntişârât-ı Tus, 1362/1973), 44.

¹⁶ Herevî, *Tabakātu's-sufiyye*, 43-45.

özgün bir tarzla öne çıkmaktadır.¹⁷ Hatta ilk kez Hücvîrî'nin üslûbunda kendini gösteren bu tutumun, Attâr ile birlikte zirveye ulaştığından bahsedilebilir. Dolayısıyla bu konudaki değişimin dönüm noktasına, tasavvuf eserlerinin Farsça yazılmaya başlanması gösterilebilir. Öyle görünüyor ki söz konusu eserlerin, Fars dilinde yazılması ile birlikte evveleminde tabakât yazıcılığında aşına olunan yalın dilin yerini, dil sanatlarının ağır bastığı ve yoğun tasvirlerin yapıldığı bir anlatım biçimi almıştır.¹⁸ Bu değişim, Dârânî'yi ele alma üslûbu ve yöntemi bakımından kendisine kadar ele aldığımız yazarların Attâr'dan ayrılmasıyla kendini göstermiştir. Bundan dolayı da Attâr'ın çizdiği Dârânî portresi, neredeyse kendisinden önce ele alınanlardan farklı bir kişi olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Attâr Dârânî'ye, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve İbnü's-Semmâk'ın (ö. 183/799) arasında olmak üzere yirmi üçüncü sırada yer vermiştir. Öncelikle öne çıkan niteliklerinden bahsetmiş ve bu nitelikleri, hakkında söylenen lakaplar ile daha da belirginleştirmiştir: "lâtif" bir kimse olması sebebiyle "reyhânu'l-kulûb" (kalplerin güzel kokulu çiçeği) ve kimsenin onun kadar açlığa dayanmamış olması hasebiyle de "bündâru'l-câîn" (açların reisi) olduğunu zikretmiştir.¹⁹ Bundan dolayı Attâr'dan önce Arapça yazılmış eserlerde öğretici kimliği ve sert üslûbu ile daha çok öne çıkarılan Dârânî portresinin, Attâr'ın eserinde ise nispeten naif bir kimse olarak tasvir edildiği söylenebilir ki nitekim çalışmanın ilk iddialarından biri de Dârânî üzerinden tabakât yazıcılığındaki bu kırılmaya dikkat çekmektir.

Attâr'ın Dârânî'den aktardığı yüz dört sözün önemli bir kısmı, başta Sülemî ve Kuşeyrî olmak üzere daha önceki tabakât yazarlarının aktarımlarında bulunsa da diğer bir kısmının ise onlarda dahi geçmediği görülmektedir. Yalnızca Attâr'ın eserinde yer alan sözlerdeki genel vurgunun, sosyal hayattan uzak durma ve sebeplere tevessül etmeme gibi Dârânî'nin genel dindarlık tutumu hakkında olduğu söylenebilir.

¹⁷ Hacı Bayram Başer, *Sûfiler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 19.

¹⁸ Soner Eraslan, *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Sülemî'nin Tabakâtu's-Sûfiyye'si* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 30.

¹⁹ Feridüddin Attâr, *Evliya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007), 264.

2. Dârânî'nin Kimliği ve Fikriyatı

Dârânî'nin hayatına dair aktarımların bazıları birbiriyle örtüşmez. Ondan yapılan rivayetlerdeki vurgunun hep aynı tonda olduğu da söylenemez. Diğer bir söylemle, Dârânî'nin üzerinde durduğu konular ifadelerinde çeşitlilik gösterir ve bu konular kimi zaman diğerlerine nispetle öne çıkarken kimi zaman da geri planda kalır. Yine de bunlar dikkate alınarak birtakım başlıklar altında Dârânî'nin kimliği ve fikriyatına dair değerlendirmeler yapılabilir. İfadelerinde en dikkat çeken hususlardan biri, Dârânî'nin öldükten sonra başta müridleri olmak üzere dostlarının rüyasına girmesi ve bundan da önemlisi, onlara söylediklerinin kendisinden rivayet edilen sözler arasında yer alıyor olmasıdır.²⁰ Bu durum tasavvufa mahsus bir yöntem olarak sûfilerin rüya yoluyla bilgi almalarına veya bilgiyi doğrulatma delillerine örnek gösterilebilir. Öte yandan Dârânî'nin “bu zümre” diye bahsettiği ve kendisini de onlar arasına hususi olarak kattığı ifadeleri bulunmaktadır.²¹ Öyle anlaşılıyor ki bu türden ifadeleri, döneminde sûfilerin toplum içerisinde belirginleşen bir tabakaya karşılık geldiğini ve onlar arasında kendisinin de öne çıkanlardan biri olduğunu göstermektedir.

2.1. Hangi Ebû Süleymân ed-Darânî?

Dârânî'nin kimliğinin tespitiyle ilgili iki konuda ihtilaf bulunmaktadır. Bunlardan birincisi kabilesinin belirlenmesine yöneliktir. Diğerisi ise nisbesine eklenen farklı sıfatların, Dârânî'nin kimliğini tespit etmede yanıltıcılığa sebep olmasıdır. Kabilesinin tespitine ilişkin ihtilaflar, sözü geçen ikinci ihtilafa nispetle daha güç olmakla birlikte yukarıda ele aldığımız tabakât türündeki eserlerde kısmen bu soruna işaret edilmiştir.

Dârânî'ye nispet edilen kabilelerden biri “el-Ansî” iken diğeri ise “el-Absî”dir. Kaynaklara baktığımızda, yazarların ا یاھut ب harfine

²⁰ Esirüddin Muhammed İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr fi menâkibi'l-ahyâr*, thk. Me'mûn es-Sâgırcı - Adnan Abd Rabbih vd. (el-Ayn: Merkezu Zâyed li't-tûras ve't-tarih, 1423/2003), 2/386; Ebû's-Safâ Salâhuddîn es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Eymen Fuad Seyyid (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1408/1988), 15/397, 18/100; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *Sıfatü's-safve: Resulullah (sav)'ın Ashabının ve Belde Belde Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), 1082.

²¹ Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 271.

vurguda bulunarak birbirleriyle uzlaşa sağlamamakla birlikte ihtilaflarında tercih ettikleri tarafı belirginleştirdikleri görülmektedir.²² İbn Asâkir (ö. 571/1176) bu konuda iki ayrı yolla Ebü'l-Havâri'den söz aktarmaktadır. Râvi zincirleri farklı olan bu aktarımların birinde “el-Ansî” diğeri ise “el-Absî” şeklinde Dârânî'nin nisbesine işaret vardır. Ayrıca İbn Asâkir kendisinden önce yazılmış eserlerde tercih edilen kullanımlara da yer vermiştir. Bu eserlerdeki genel tercih, kabilesinin “el-Ansî” olduğu yönündedir. İmâdî (ö. 1051/1641) bu tercihi kabul etmekle beraber “el-Absî” şeklindeki farklı nüshalardan yapılan aktarımlarda yazım hatası olduğunu söylemiştir.²³ İbn Hallikân (ö. 681/1282) gibi bazı yazarların ise nisbenin karışmaması için tek tek tüm harflere ilişkin açıklama yaptığı görülmektedir. Öte yandan nisbenin arka planına dair görüş sunan yazarlar da vardır. Söz gelimi İbn Hallikân “el-Ansî”nin Mezhac kabilesinden Mâlik b. Uded'in oğullarına nispet edildiğini öne sürerken,²⁴ İbnü'l-İmâd “Mezhac kabilesinden biri olan Ans b. Mâlik'e dayandığını” ifade ederek onunla birlik sağlamıştır.²⁵

İbn Asâkir, “el-Ansî” ve “el-Absî” şeklindeki nisbelerin, hangi yollarla kimden geldiğini göstermek için rivayet zincirlerine de yer vermiştir. Bunlardan “el-Absî” nisbesi ile Dârânî'nin esasında Arap Hristiyanlarından bir kabileye mensubiyetine işaret edildiğini söylemiştir.²⁶ Öyle ki İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) da Dârânî'nin Arap Hristiyanlarından olduğuna dair bir atıfta bulunduğu görülmektedir. Tablo-1'de kabilesi konusunda yazarların kaydettiği nisbelerin derli toplu bir listesi verilmiştir:

²² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, thk. Ruhiyye Nehhas (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 14/188; Ebü Abdillâh Salâhuddin el-Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdır, 1392/1973), 2/266.

²³ Ebü'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ali Şiri (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 34/123-125; Abdurrahmân b. Muhammed İmâdî, *er-Ravzâtü'r-reyya fi men dufine bi-Dâreyya*, thk. Abduh Ali el-Küşek (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1408/1988), 81.

²⁴ Ebü'l-Abbâs Şemsüddin İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Dâru Sâdır, 1389/1970), 3/131.

²⁵ Ebü'l-Felâh Abdülhay İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnaut - Mahmûd Arnaut (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 3/29.

²⁶ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 34/123.

	Ansî	Absî
Sülemî	X	
İsfahânî		X
Herevî	X	
İbnü'l-Cevzî	X	
Câmî	X	
Ebû Hâtîm	X	
İbn Hallikân	X	
Mizzî	X	
Zehebî	X	
İbnü'l-İmâd	X	
Safedî	X	
İbn Tağrıberdî	X	
Şa'rânî		X
Kütübî	X	
İbn Hamîs	X	
İmâdî	X	
İbnü'l-Esîr	X	
Ziriklî	X	
İbnü'l-Gazzî	X	
İbn Manzûr	X	

Tablo-1: Dârânî'nin Kabilesine Dair Görüşler

Dârânî'nin kimliğini tespit etmede güçlük oluşturan ikinci husus, bazı eserlerde nisbesine “el-Cevn” eklenirken bazı eserlerde ise “el-Kebîr”in ilave edilmiş olmasıdır. Bu nisbelere sahip kişilere bakıldığında, onların çalışmada ele aldığımız Dârânî ile aynı isim ve nisbeye sahip iki ayrı kişi oldukları anlaşılmaktadır. Hatîb ed-Dârânî *Târîhu Dâreyya'l-kübrâ*'sında, bu iki zat hakkında bilgi vermiştir. Onlardan ilk ele aldığı, çeşitli tarih kitaplarını referans göstererek ölüm tarihini 185/801 olarak kaydettiği “Süleymân b. Atâbe el-Ansî ed-Darânî Ebû Rebiğ”dir.²⁷

²⁷ Hatîb ed-Dârânî, *Târîhu Dâreyya'l-kübrâ*, 2/74-79.

Hatib'in eserinde ele aldığı diğer kişi "Ebû Süleymân ed-Darânî el-Kebîr" nisbesiyle kaydettiği "Abdurrahman b. Süleymân b. Ebî'l-Cevn el-Ansî"dir. Muhaddis olduğuna ve 190/805 tarihinde vefat ettiğini söylediği bu isme de çeşitli kaynakları referans göstererek bilgi vermiştir.²⁸ Ayrıca Hatib'in onları ölüm sırasına göre ele alacağını daha baştan taahhüt etmesi, "Kebîr" nisbesi ile neyi amaçladığını anlatır.²⁹ Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) ise aynı ismi "Abdurrahman b. Süleymân b. Ebû'l-Cevn el-Ansî ed-Darânî" olarak kaydederek yaşadığı yere de işaret ettiği görülmektedir.³⁰ Ayrıca Zehebî bu zatın, makalemize konu olan Dârânî'den büyük olduğunu zikrederek Hatib'in ayrımını daha da belirginleştirmiştir.³¹ Bununla birlikte Askalânî *Tehzîbü't-tehzi'b*'inde, onun muhtasarı niteliğindeki *Takribü't-tehzi'b*'inde ve *Lisânü'l-mizân*'ında "el-Cevn" nisbesine sahip Dârânî'nin, kimden hadis aldığı ile kime hadis verdiği gibi konulara temas etmiş, onun hadisçilik yönü ağır basan bir isim olduğu üzerinde durmuştur.³² Mizzî (ö. 742/1341) de *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*'inde onun "zayıf bir râvi" olduğunu söylemiştir. Ebû Dâvûd (ö. 275/889) da "zayıf" olduğundan bahsederken Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 277/890) ise onun için "Hadisi yazılır ama rivayetleri delil olmaz." demiştir. Ayrıca Askalânî *Takribü't-tehzi'b*'inde onun "sâdık olduğunu" ancak "hata da edebileceğini" not etmiştir.³³ İbn Mâce (ö. 273/887) ondan bir hadis rivayet etmiştir.³⁴ Tüm bu bilgilerden öyle anlaşılıyor ki söz konusu zatın hadisçi kimliği, çalışmamıza konu olan Dârânî'ye nispetle daha ağır basar.

²⁸ Hatib ed-Dârânî, *Târihu Dâreyya'l-kübrâ*, 2/79-85.

²⁹ Yaşının daha büyük olmasını dikkate alarak ilkinde, "el-Kebîr" nisbesi veren diğer bir yazar Zehebî'dir. Zehebî'nin onları ayırt ettiği başka bir husus da daha sonra yaşayan ve bizim de çalışmamızın konusu olan Dârânî'yi zâhidliği ile meşhur olmasıyla öne çıkarması, diğerini ise muhaddis kimliğiyle tanıtmasıdır. Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003), 4/1148; ed-Dârânî, *Târihu Dâreyya'l-kübrâ*, 2/81.

³⁰ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Takribü't-tehzi'b*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dâru'r-Reşid, 1408/1988), 341-342.

³¹ Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 4/1148.

³² Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzi'b* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1387/1968), 6/188; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1415/1995), 8/490.

³³ Askalânî, *Takribü't-tehzi'b*, 341.

³⁴ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn el-Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992), 17/152-154; el-Askalânî, *Takribü't-tehzi'b*, 490.

Askalânî *Takrîbü't-tehzîb*'inde yalnızca "el-Cevn" nisbesine sahip Dârânî'yi ele alırken *Takrîbü't-tehzîb*'inde ise her ikisine peş peşe olacak şekilde yer vermiştir. İkinci eserinde "el-Cevn" nisbesine sahip Dârânî'nin sekizinci tabakadan, çalışmamıza konu olan Dârânî'nin ise dokuzuncu tabakadan olduğunu söyleyerek aradaki ayrımı netleştirecek hususlar üzerinde durmuştur.³⁵ Ayrıca Hatîb söz konusu dönemde Şam'da iki medresenin (ki bununla bugünkü anlamıyla bir medreseden ziyade *ekol* yahut *gelenek* kastettiği anlaşılmaktadır) var olduğuna dikkat çekmiştir. Bunlardan biri, Ebû Süleymân ed-Darânî el-Kebîr'in içerisinde bulunduğu hadis medresesi iken diğeri ise çalışmamıza konu olan Dârânî'nin de aralarında yer aldığı zühd medresesidir.³⁶ Tüm parçalar bir araya getirildiğinde, bizim ele aldığımız Dârânî dışında aynı isme (Ebû Süleymân), aynı nisbeye (Abdurrahman) ve aynı kabileye (Ansi) sahip üç farklı kişinin, birbirine yakın dönemde aynı bölgede (Şam) yaşadığı söylenebilir. Bu sebeple Dârânî hakkındaki bir bilgiyi kayda geçirirken bu hususları göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Aksi halde çalışmalarda üç farklı kişiye ait tarihsel hafızanın birbirine karıştığı bir Dârânî kimliğinin ortaya koyma riski kendini hep koruyacaktır.

2.2. Ana Hatlarıyla Dârânî'nin Hayatı

Dârânî'nin doğum tarihine ilişkin ilk bilginin Zehebi'nin *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'sında geçtiği görülmektedir. Bu bilgiye göre 140/757 civarında doğmuştur.³⁷ Erken dönemde yazılmış İslâm tarihi kaynaklarında genellikle "Şam'ın büyüklerinden" ve "Şam ehli" diye nitelenmiştir.³⁸ Louis Massignon (ö. 1962) Dârânî'nin 180/796 yılında doğduğu Vâsıt'ı terk ederek Şam'ın Dâreyya isimli köyüne yerleştiğine ve bu yerde de 215/830 senesinde vefat ettiğine ihtimal vermiştir. Bu sebeple de onu, Basra'daki zühd hareketinin Şam'a doğru kaymasında kilit bir isim olarak kaydetmiştir.³⁹ Kaynaklardaki genel kanaatin de bu

³⁵ Askalânî, *Takrîbü't-tehzîb*, 341-342.

³⁶ Dârânî, *Târîhu Dâreyya'l-kübrâ*, 2/74.

³⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 10/182.

³⁸ Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, 4/1148; Ebû Abdullah İbn Hamîs el-Kâ'bi, *Menâkıbü'l-ebâr fi mehâsini'l-ahyâr*, thk. Muhammed Edib el-Câdir (el-Ayn: Merkezu Zâyed li't-Tûras ve't-Tarih, 1426/2006), 1/234; Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 10/4475.

³⁹ Louis Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark (Notre Dame: University of Notre Dame, 1997), 152.

yönde olduğu, Dârânî'nin genellikle Şam ve yakın çevresindeki sûfi eğilimlerin öncüsü olarak ele alındığı görülmektedir.⁴⁰

Öte yandan Dârânî'nin ölüm tarihi konusunda tabakât yazarlarının mütereddit olduğu ve bundan dolayı da ölüm tarihine dair birden fazla tarihi kayda geçirdikleri görülmektedir. Hatta genellikle “En iyisini Allah bilir.” deyip açıklama yapmadan yalnızca bu tarihleri vermekle iktifa etmişlerdir. Çoğunluğunu 205/820⁴¹ ve 215/830⁴² oluşturmakla beraber 204/819,⁴³ 225/839,⁴⁴ 230/844 ve 235/849 tarihlerinin de ihtimal dahilinde bu kayıtlarda yer aldığı görülmektedir.⁴⁵ Sûfi tabakâtı türündeki ilk eserlerin, Dârânî'nin vefatı konusunda genellikle 215/830 tarihi üzerinde birleştiğinden bahsedilebilir. Hatîb el-Bağdâdî'den (ö. 463/1071) edindiğimiz bilgilere göre Dârânî, Ebû Ca'fer b. Ebû'l-Müsennâ el-Mevsilî tarafından sakalı boyalı bir şekilde 203/818 yahut 204/819 tarihinde Bağdat'ta görülmüştür.⁴⁶ Ayrıca İbn Manzûr da aynı rivayetin 202/817 veya 204/819 senesinde gerçekleştiğine işaret etmiştir.⁴⁷ Bu rivayetler dikkate alınır, Dârânî'nin hayatının belli bir döneminde Bağdat'ta bulunduğu söylenebilir.⁴⁸ Ayrıca vefat tarihi konusunda bu kadar görüş farklılığının olması, birden fazla Dârânî olması durumuyla da irtibatlı bir problem olarak düşünülebilir.

⁴⁰ Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu*, çev. Nagihan Doğan (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 6.

⁴¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn ez-Zehebî, *el-İ'lam bi-vefeyâtî'l-a'lam*, thk. Riyad Abdülhamid Murad - Abdülcebbar Zekkar (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1411/1991), 93; Zehebî, her ne kadar ölüm tarihini Sülemî gibi 215/830 olarak kaydetse de talebesi Ebû'l-Havârî'nin bu tarihi 205/820 olarak rivayet ettiği dikkat çekmiştir. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/186; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/131; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve: Resulullah (sav)'ın Ashabının ve Belde Belde Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*, 1089.

⁴² İmâdî, *er-Ravzâtür-reyya fi men dufine bi-Dâreyya*, 81; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zevl'aleyhâ*, 2/266; Kâ'bî, *Menâkübül-ebâr fi mehâsini'l-ahyâr*, 1/234; İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr fi menâkibi'l-ahyâr*, 2/386; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr*, thk. Bessam Muhammed Bârûd (Ebûzabî: el-Mecmau's-Sekâfî, 1421/2001) 8/52.

⁴³ İbnü'l Gazzî 204/819 yanında 205/820 ve 215/830 tarihlerini de ihtimaller dahilinde göstermiştir. Ebû'l-Meâlî Şemseddîn İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm*, thk. Hasan Seyyid Kesrevî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 3/32.

⁴⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 15-18/397.

⁴⁵ İbn Kesîr, *Büyük İslam tarihi: el-Bidâye ve'n-nihâye*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995), 10/173-186. Dârânî'nin ölümüne ilişkin kaynaklarda geçen tarihlerin ayrıntılı bir derlemesi için bk. Dârânî, *Târîhu Dâreyya'l-kübrâ*, 2/173-186.

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 10/248.

⁴⁷ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 14/188.

⁴⁸ Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lam* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1412/1992), 3/294.

Dârânî'nin Suriye'nin başkenti olan Dimaşk'ın batısına dört mil uzaklıkta kalan Dâreyya denilen küçük ama verimli toprağa sahip bir köyde yaşadığı bilinmektedir.⁴⁹ Dâreyya isimli bu yerden, eserlerde "Darya" yahut "Dârâ" olarak da bahsedilmektedir. Fakat çalışma boyunca Dâreyya'nın, söz konusu isimlendirmelerden başka bir şekilde kaydedildiğine rastlanmamıştır. Bu köyde doğduğu, vefat ettiği ve defnedildiği rivayet edilmiştir. Öyle ki İmâdî de Dâreyya bölgesinde defnedilenleri ele aldığı *er-Ravzâtü'r-reyya fi men dufine bi-Dâreyya* isimli eserinde ona yer vermiştir.⁵⁰ Orada defnedildiği bilgisini, daha sonra İbn Battûta (ö. 770/1368-69) *Seyahatnâme*'sinde teyit etmiştir.⁵¹ Öte yandan aslen Vâsıtlı olduğuna ilişkin bilgiye de rastlanmaktadır ki çalışmanın son başlığında hakkındaki iddialar referans alınarak bu konu üzerinde durulmuştur.

2.3. Dârânî'nin Zühd Anlayışındaki Ana Konular

Dârânî'nin ifadeleri, genel olarak fıkıh, kalam gibi diğer din bilimlerine dair görüşlerinden farklılık arz etmez. Zira tasavvuf hakkındaki bir meseleye dair görüşü neyse söz konusu bilimlere ilişkin görüşü de odur. Dolayısıyla 3/9. asrın başında Dârânî'nin zühd hakkındaki bir görüşü, kalam hakkındaki bir eleştirisini de yansıtabilir ki bu veriler aynı zamanda tasavvufun bir din bilimi olarak teşekkülündeki kırılmaları anlamaya imkân tanır. Dârânî'nin bilgi yöntemine ilişkin görüşleri de bu bilimlerden ayrı değildir. Tasavvufun diğer din bilimleri ile ilişkisinde onlara tâbi olduğunu, dolayısıyla onların ortaya koyduklarına karşı alternatif bir yöntem sunmadığını bizzat kendisi de şu ifadeyle dile getirmiştir: "Günlerce sûfi taifesine mahsus nüktelerden bir nükte kalbime gelir de Kitap ve Sünnet'te iki âdil şahit olmadan onu kabul etmem."⁵² Dârânî'yi ele alan hemen tüm kaynaklarda

⁴⁹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, 10/248; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir, Ahmed Ata vd. (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1412/1992), 10/145.

⁵⁰ İmâdî, *er-Ravzâtü'r-reyya fi men dufine bi-Dâreyya*, 58-98.

⁵¹ Ebü Abdullah Muhammed Tancî İbn Battûta, *İbn Battûta Seyahatnâmesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004), 1/146.

⁵² Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu's-sûfiyye*, 41; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 133; Rivayetini Ebü Nuaym'ın tabakâtında geçen versiyonu, Kuşeyrî ve Sülemî'nin eserlerinde kaydettiği ile birebir aynı olmasa da önemli ölçüde benzerlik göstermektedir: "Kişi hadislerde bulunup bulunmadığına bakmadan kendisine ilham edilen her hayırlı işi yapmamalıdır. Şayet bu hayırlı şeyin hadislerde de bulunduğunu görürse yapar ve hadislerde bulunan bir şeyin kalbine ilham

bu ifadesi ile karşılaşmak mümkündür. Bunlar içerisinde Sünnî eksende yazılmış eserlerde ise bu sözün üzerinde özellikle durulduğu ve ifadenin genellikle Sünnî tasavvuf anlayışında otorite olarak görülen Cüneyd-i Bağdâdî'den (ö. 297/909) rivayet edildiği görülmektedir. Anlaşılacağı üzere burada Dârânî bilginin tashih ve tahkik edilmesi için iki delilden söz etmektedir: Kur'an-ı Kerîm ve Sünnet. Dârânî'nin ifadesindeki bu iki delil, 3/9. asırda tasavvufun bilgi ve yöntem anlayışında diğer din bilimleriyle birlik sağlayarak onlarla aynı paydada buluştuğunu gösterirken aynı zamanda söz konusu asra gelinceye değin sûfiler ile fıkıh-kelam âlimleri arasında şeriat-hakikat bağlamında ortaya çıkan tartışmaların bir neticesi olarak da okunabilir.⁵³

Dârânî, *cerh ve ta'dîl* türündeki eserlerin yanında hadis ricâline ilişkin kitaplarda da yer almıştır. Öyle ki adı, *Kütüb-i sitte* râvilerinin anlatıldığı eserlerde de zikredilmiştir.⁵⁴ Bu eserlerde, sûfi tabakâtındaki gibi “zamanın âbid ve seçkini” yahut “Şamlıların şeyhi” şeklinde kendisinden bahsedilmiştir.⁵⁵ Hadis konusunda ise *sika* olduğu fakat *müsned* hadis rivayet etmediği; bunun yerine *vahid* hadis aktardığı söylenmiştir.⁵⁶ İsmnin hadis râvileri arasında yer alması, sûfi kimliğinin yanı sıra ilgilendiği ilimleri de göstermektedir. İbnü'l-Cevzî, Dârânî'nin çok hadis dinlese de ibadet ile çok fazla meşgul olması hasebiyle rivayete vakit bulamadığını ifade etmiştir. İbnü'l-Cevzî ve İbn Kesîr (ö. 774/1373)

edilenle mutabık olmasından dolayı Allah'a hamd eder.” İsbahâni, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/327.

⁵³ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 215. Başer adı geçen eserde tasavvufun teşekkül sürecini, fıkıh ve kelam gibi diğer din bilimlerle ilişkisini ele verecek bir metotla incelemektedir. Ayrıca tasavvufun bu süreçteki seyrinin ancak bu bilimlerle ilişkisinin ortaya konulduğu ölçüde anlaşılacağı meselesi, çalışmanın en temel ön kabullerinden biridir.

⁵⁴ Askalânî, *Takribü't-tehziib*, 341-342.

⁵⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Kitabü's-sikât*, thk. Muhammed Abdürreşid (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifil-Osmaniyye, 1393/1973), 8/376-377; İbn Ebû Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dârü'l-Ümem, 1372 /1953), 8/376-377; Ebû Bekr Şemsüddîn İbn Nâsîrüddîn, *Tavzihu'l-müştebih fi zabtı esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*, thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 4/90.

⁵⁶ Askalânî, *Takribü't-tehziib*, 342; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*, 10/248; İsbahâni, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/350; Mizzi, *Tehziibü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, 17/152-154.

eserlerinde Dârânî'nin hadis dinlediği hocalarına ve ayrıca aktardığı üç hadise yer vermiştir.⁵⁷

Dârânî'nin ifadelerinden öyle anlaşılıyor ki okur-yazardır, yani ümmi değildir.⁵⁸ Duyup beğendiği bazı sözleri deri parçasına yazarak kaydettiğine dair rivayetler vardır.⁵⁹ Bu durum aynı zamanda literatürün de yeni oluşmaya başladığı kurumsallaşma öncesinde sözlerin sûfiler tarafından nasıl kayda geçirildiğini göstermektedir.

Mücâhedesi ile ön plana çıkmış erken dönem sûfileri arasında Dârânî ilk sıralarda sayabileceğimiz isimlerden birisidir. Nitekim onu ele alan hemen bütün eserlerde sıkı riyâzet yöntemlerinin anlatılması ve özellikle de *zühd* ve *verâ'* konusunda meşhur olduğundan bahsedilmesi bunun göstergelerindedir.⁶⁰ Bazı kavramların ise onun görüşlerinde daha çok belirginleştiğini görmekteyiz ki bunları en temelde şu iki başlık altında toplayabiliriz: *korku* ve *açlık*.

2.4. Korku

Dârânî'nin ifadelerinde her ne kadar ilâhî aşk anlayışını yansıtan *rızâ* ve *muhabbet* temaları bulunsa da onun ifadelerinin daha çok *hüzün*, *haşyet*, *endişe* ve özellikle de *havf* yani korku merkezli olduğu görülmektedir. Hatta ifadelerinin bütününe bakıldığında, onun tasavvuf anlayışının temelini korku ve açlık teşkil etmektedir de denilebilir. Bu ikisinin sebepleri ve neticeleri çerçevesinde ahlâkta da bir değişim olduğundan bahsetmiştir.⁶¹

Dârânî'nin korkuyu, daha çok ibadet etme arzusu, takva ve huşû intaç etmesi gerekçesiyle *recâya* öncelendiği görülmektedir. Bu nedenle *havf-recâ* dengesinden ziyade *havfın*, *recâya* baskın olması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda söylediği sözlerden biri şudur: “Kulun Allah'tan korkması, Allah'a olan ümidini bastırmalıdır. Eğer ümidi korkuyu bastırarak olursa kalbi bozulur.”⁶²

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1088.

⁵⁸ İbn Kesir, *Büyük İslam tarihi: el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/435.

⁵⁹ İsbekânî, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilvetü'l-Evliyâ*, 7/306.

⁶⁰ İbn Hamis el-Kâ'bi, *Menâkıbü'l-eberrâr fi mehâsini'l-ahyâr*, 1/234-239.

⁶¹ Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, 271.

⁶² İbn Kesir, *Büyük İslam tarihi: el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/432.

Dârânî'nin "Allah'tan korku, zühdün başlangıcıdır."⁶³ şeklindeki sözüne bakılırsa korkuyu aynı zamanda zühd konusundaki "ilk makam" olarak telakki ettiği düşünülebilir. "Her şeyin bir sıdkı vardır, yakînin sıdkı ise Allah Teâlâ'dan korkmaktır."⁶⁴ ifadesiyle de Tanrı'ya olan yakınlığın sağlamlasının, korku ile yapılabileceğini düşündüğü anlaşılabilir. Ancak buradan hareketle Dârânî'nin düşüncesinde korkunun yalnızca zühdün bidayeti ve yakînin nihayeti olduğunu söylemek yanlış olabilir. Onun anlayışında korku, bir dereceye veya makama karşılık gelmez. Bunun yerine korku ile dinî hayatın tüm sürecine eşlik etmesi gereken üst bir kavrama işaret ettiği anlaşılmaktadır. Korku sayesinde kişinin derecesinin daima yükseleceğinden; olmaması durumunda ise kişinin bulunduğu hâl ve makamdan düşeceği bahsederek kavramın genel olarak İslâm dindarlığına, özel olarak tasavvufi eğitim sürecine ilişkin diğer bütün kavramları taşıyabilecek nitelikte merkezi bir niteliğe sahip olmasının yanı sıra bu kavramlarla daima ilişkili olduğuna dikkat çekerek kişinin dinî yaşamında dinamik bir yere sahip olduğunu vurgulamıştır.⁶⁵

2.5. Açlık

İslâm toplumunda tasavvufun yaygınlaşmaya başlamasından itibaren sûfiler için riyâzet ve mücâhede, bir yandan nefsi terbiye etme yöntemi olmasıyla ahlâka dair iken diğer yandan da ahlâklanmadan sonra bilebilmenin vesilesi olmasıyla epistemolojinin konusu olagelmıştır. Bu durum riyâzet, ahlâk ve bilgi arasında öteden beri bir ilişki kurulduğunu göstermektedir. Ayrıca ilk cümledeki vesile kavramının altını çizmek gerekmektedir, çünkü sûfiler için ahlâklanabilme ve bilebilme, her şeyden öte Mutlak failin Tanrı olduğu anlayışından hareket etmelerinin gereği olarak Tanrı'nın ihsanı ile gerçekleşmektedir. Bu anlayışlarından dolayı onların ifadelerinde bireysel çabanın mukabilini teşkil eden ihsan ve lütuf gibi kavramlar öne çıksa da ahlâken yetkinleşme için aynı zamanda riyâzetin ve mücâhedenin gerekliliğini de sürdürdükleri görülmektedir. Zira riyâzet ve mücâhede, özel anlamda bedeni zayıflatıp ruhun güçlendirilmesini;

⁶³ İbn Ebi'd-Dünya, *Hadislerde Dünyanın Yerilmesi (Zühd)*, çev. Hüseyin Yıldız (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2008), 224.

⁶⁴ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu's-süfiyye*, 43.

⁶⁵ İbnü'l-Cevzî, *Sifatü's-safve*, 1084.

genel anlamda tasavvufun da mevzusunu teşkil eden insan davranışlarındaki değişimi kabul etmeyi gerektirir.

İlk sûfilerin riyâzet ve mücâhedeyi genellikle açlıkla ilişkili kabul ettikleri görülmektedir. Nitekim Dârânî'nin de söz konusu anlayıştan hareket ederek açlık ile duyuların ve bununla irtibatlı olmak üzere ahlâkın yetkinleşmesi anlamında -onun ifadesiyle- "aklın güçlenmesi" ve "berraklaşarak saf hale gelmesi" arasında sıkı bir ilişki kurduğu söylenebilir.⁶⁶ Ayrıca mide ile gözler arasında iki damar olduğundan, mide ağırlaşınca gözlerin kapandığından bahsederek⁶⁷ açlığın fizyolojik temelleri üzerinde durmuş,⁶⁸ tok halin bedeni ağırlaştırarak uykuya sebep olacağından ve dolayısıyla da kişiyi gece ibadetinden alıkoyacağından bahsetmiştir.⁶⁹ Bu minvalde akşam yemeğinde bir lokma eksik yemenin, tok bir halde geceyi ibadetle geçirmekten kendisine daha sevimli geldiğini belirterek⁷⁰ tokluk ile daha çok ibadet yapabileme arasında zannedilenin aksine bir ilişki olmadığını öne sürmüştür. Dârânî açlığın, bedeninin hazlarından uzak tutarak kişiyi cinsellikten de alıkoyacağından bahsetmiştir.⁷¹ Bu durum dikkate alındığında onun düşüncesinde açlığın, bir nefis terbiyesi olarak tüm riyâzet ve mücâhede yöntemlerinin merkezinde durduğu düşünülebilir.

Bilindiği gibi ilk sûfilerin bir kısmına uzun süre aç kalmaları sebebiyle *cûiyye* lakabı verilmiştir. Bu sûfilerin genellikle Dârânî'nin hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Şam ve çevresinde yaşadığı bilinmektedir. Açlığı en genel ifadesiyle "ahiretin anahtarı" olarak tanımlayan⁷² Dârânî'nin de bu bölgedeki açlık anlayışına öncülük eden isimlerden birisi olduğu, en azından bölgenin bu anlayış ile belirginleşmesinde etkili olduğu söylenebilir. Öyle ki Ali Sâmî Neşşâr (ö. 1980) Dârânî'nin görüşlerini "Şam'da Açlık Fikrinin Gelişimi" üst başlığı

⁶⁶ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 4/76.

⁶⁷ İbn Ebi'd-Dünya, *Hadislerde açlık: el-Cü'*, çev. Kadir Kabakçı (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007), 83.

⁶⁸ John Zaleski, *Christianity, Islam, and the Religious Culture of Late Antiquity: A Study of Asceticism in Iraq and Northern Mesopotamia* (Cambridge: Harvard University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), 212-213.

⁶⁹ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb: Kalplerin Azığı*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 4/76.

⁷⁰ İbn Ebi'd-Dünya, *Hadislerde açlık: el-Cü'*, 83, 87; İbnü'l-Cevzî, *Sifatü's-safve*, 1081.

⁷¹ İsbekânî, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/324.

⁷² İsbekânî, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/316.

altında ele almıştır.⁷³ Ayrıca bu bilgilerden hareketle Şam'daki sûfilerin açlık konusuna diğer muntikadakilere nispetle bu isimle öne çıkacak kadar önem verdikleri düşünülebilir ki bölgenin bu yönle öne çıktığına dair rivayetler tasavvuf tarihi literatüründe yer edinmiştir.⁷⁴

Açlık konusu *Sıfatü's-safve* gibi şehir tasnifleri ile sûfileri ele alan eserlerden bölgesel bazlı takip edilebilir. Bu eserde İbnü'l-Cevzî, Şam sûfilerinin “karnını doyurmama” ve “oruçlu ölme” gibi vasıflarla öne çıktığını belirtmiştir. Nitekim bu sûfilerden birisi de Ebü'l-Havârî'den sonra Dârânî'den en çok rivayette bulunan talebesi Ebü'l-Kasım el-Cûî'dir.⁷⁵ Anlaşılacağı üzere o, el-Cûî lakabını alacak kadar açlığa karşı dirayetli olmasıyla öne çıkmıştır.⁷⁶

2.6. Bilgi Araçları Hakkındaki Teorileri Önceleyen İfadeleriyle Dârânî

Sûfiler, erken dönemden itibaren *ilim* ve *marifet* diye ikiye ayırdıkları bilgi konusunda aklın, ilim için yeterli olsa da marifete ulaşmada yetersiz kaldığı fikrinden hareketle başka idrak güçlerinin imkânlarından bahsetmişlerdir.⁷⁷ Nitekim bu konuda en çok üzerinde durdukları kavram, âyet ve hadislerle referansta bulunarak kendi içerisinde bütünlüklü bir iç idrak yapısına sahip olduğunu düşündükleri kalp olmuştur.

Hakim et-Tirmizî (ö. 298/910), velilik hakkındaki görüşlerinin yanı sıra kalp özelindeki görüşleri ile öne çıkmış, hatta bu sayede teorisyen sûfilerden biri olarak ikincil kaynaklarda nitelenmiştir. *Beyânü'l-fark* isimli risâlesinde bu konuyu kapsamlı bir biçimde ele almıştır. Burada Tirmizî kalbin dışarıdan içeriye doğru katmanlı bir yapıya sahip olduğundan ve her katmanın bir iç idrak aracını temsil ettiğinden bahsetmiş, kalbin bu yapısal özelliği sayesinde söz konusu idrak araçları arasında da bir derecelenme yapmıştır. Eserde hem “sadr, kalp, fuâd ve lübb”den oluşan bu araçların hepsini “akletme” üst başlığında toplayarak farklarını açıklamış, hem de kalbin akıl ile ilişkisini

⁷³ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-maârif, 1977), 3/306.

⁷⁴ Hasan Kamil Yılmaz, “Cüyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/83.

⁷⁵ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3/320.

⁷⁶ İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-safve*, 1090-1091.

⁷⁷ Başer, *Şeriat ve Hakikat*, 193.

sistemantik biçimde anlatmıştır. Tirmizî, kalbi konu edindiği bu risâlesinin yanında *Riyâzetü'n-nefs*, *Gavru'l-umûr* ve *el-Fürûk* gibi diğer eserlerinde de bu konuyu çeşitli şekillerde ele almasıyla göze çarpar.⁷⁸ Çağdaşlarından Ebû'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) *Makâmâtü'l-kulûb*'ünde ve Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) *Kitâbü's-sıdk*'ında benzer konular üzerinde durmuştur. Onların bu konudaki görüşleri, hicrî üçüncü asrın gündemini teşkil eden konuları anlamaya imkân tanır.

Sistemantik olmasa da yukarıda ismi geçen sûfilere nispetle Dârânî'nin daha erken tarihte kalp ve ona eşdeğer kavramlar ile aklın ilişkisini kuranlardan birisi olduğu söylenebilir. İç yapısı hakkındaki konuşmaları dışarıda tutarsak, Dârânî'den yola çıkarak bir idrak gücü olarak kalp üzerindeki konuşmaların tarihini, hicrî üçüncü asrın başına götürme imkânı üzerinde durulabilir. Onun "Sûfilerin kalp gözü açılmış, baş gözü kapanmıştır." ifadesinde olduğu gibi sözlerinden bu ilişkinin izleri takip edilebilir.⁷⁹ Kalbi, bir bilgi ve idrak aracı olarak telakki ettiği ifadelerini şu şekilde sıralayabiliriz: "kalbin acıkıp susması", "kalbin körleşmesi", "kalp nurunun pası"⁸⁰, "kalbin nurlanması", "kalbin gözü", "kalbin saf, yumuşak, kalbin kör ve azgın olması"⁸¹, "kalbin ağlaması", "kalbin rikkati", "kalbin saflaşması", "kalbin körelmesi."⁸² Ayrıca bu ifadelerinden dolayı bazı ikincil kaynaklarda Dârânî'den "kalplerin doktoru" diye bahsedilmiştir.⁸³

2.7. Hâller ve Makamların Derecelendiği Söylemleriyle Dârânî

Dârânî, tasavvuf ıstılahlarına dair dereceli bir anlatım benimsemiştir. Bu yaklaşımını, ifadelerinde geçen kavramlar arasında dağınık olsa da belirgin bir kademeli anlatım yaparak sağlamıştır. Ancak ilgili anlatım konusunda çağdaşı Şakîk-i Belhî gibi geride yazılı bir metin bırakmasa da daha sonra *hâller ve makamlar* diye sistemantik şekilde ifade edilen ve tasavvufun mesailini teşkil eden bu meselelerin, ıstılahların

⁷⁸ Salih Çift, *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 186.

⁷⁹ Ebû Bekir el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 209.

⁸⁰ Sülemî, *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtü's-sûfiyye*, 40-43.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Sifatü's-safve*, 1083.

⁸² İbnü'l-Cevzî, *Sifatü's-safve*, 1084.

⁸³ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3/317.

oluştugu ve içerik kazandığı henüz başlangıç dönemindeki ifade sahiplerinden birisi olması, onu tasavvuf tarihinde ayrıcalıklı kılar.

Öte yandan Dârânî'nin zühdün ilk aşamasının *vera* 'ı, son aşamasının *tevekkül* olduğundan bahsettiği ifadesinden de anlaşılacağı gibi kullandığı bir kavram ile *hâle* mi yoksa *makama* mı işaret ettiği konusu son derece belirsizdir.⁸⁴ Benzer ifadeleri hesaba katıldığında Dârânî'nin en az üçlü bir dereceli anlatıma işaret ettiği tespit edilebilir.⁸⁵ Bu anlatım tarzı, zâhidler ve ârifler arasında ayırım yapan ifadelerinde daha da netleşmektedir.⁸⁶ Şu ifadesine bakıldığında, Dârânî'nin kademeli olarak sıraladığı kavramları kendi içerisinde de bir derecelenmeye tâbi tuttuğu düşünülebilir: "Her şeye *rızâ* gösteren kişi, *rızânın* üst sınırına ulaşmış olur. Her şeyden sakınan kişi *vera* 'ın üst sınırına ulaşmış olur. Her şeye karşı *zâhid* davranan kişi de *zühdün* üst sınırına ulaşmış olur."⁸⁷ Daha sonra sûfilerin ifadelerini tasnif eden tasavvuf tarihinin tedvin dönemi yazarlarının bu ifadeler arasında tefadüliyet ilişkisi kurarak *mübtedi*, *mutavassıt* ve *müntehi* ismiyle üçlü ele aldıkları her kavramın öyle anlaşılıyor ki daha erken izleri Dârânî'nin ifadelerinde kendini göstermiştir. Massignon'a göre Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 245/859) hâller ve makamlar doktrini, onun da öncesinde Dârânî'nin anlatımlarında şekillenmiştir.⁸⁸ Neşşâr da Dârânî'nin *zühd*, *vera* 'ı ve *rızâ* olmak üzere tasavvuf tarihindeki üç makamı tespit ettiğini öne sürerek Massignon'un iddiasını desteklemekle birlikte Dârânî'nin makamları yalnızca bunlarla sınırlamadığının altını çizmiştir.⁸⁹ Nitekim öyle anlaşılıyor ki Dârânî yukarıdaki ifadelerinde *rızâ ile rızânın* üst sınırında bulunan kişi, *vera* 'ı ile *vera* 'ın üst sınırında bulunan kişi veyahut da *zâhid* ile *zühdün* üst sınırında bulunan kişi ile bir kavramın aynı derecesinde bulunmayan kişilerine gönderme yapmıştır.

⁸⁴ Sülemî, *İlk Zâhid ve Süfler: Tabakâtü's-süfiyye*, 42; İsbekânî, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/300.

⁸⁵ İsbekânî, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/339.

⁸⁶ İsbekânî, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/297, 301, 319.

⁸⁷ İsbekânî, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/301.

⁸⁸ Massignon, *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, 153.

⁸⁹ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 3/312.

2.8. Selefi, Şii ve Oryantalist İddiaların Kısacasında Dârânî

Bilindiği gibi oryantalist iddiaların ana merkezini menşe ve mebbe sorunu teşkil etmiştir. Mevzubahis tasavvuf olduğunda, onların bu konudaki iddialarının diğer din bilimlerine nispetle önemli bir yekün tuttuğu vakiadır. Bu iddiaların bir kısmında, Müslüman düşüncenin iki kanadını teşkil eden Selefi ve Şii düşüncenin de onlarla uzlaşması sağladığı görülmektedir.

Oryantalistlerin iddiaları ve bu iddialarda esas aldıkları unsurlara bakıldığında farklı bir Dârânî portresi ile karşı karşıya kalındığı söylenebilir. Onlara göre Dârânî aslen Vâsıtlıdır ve düşüncesinin kaynakları esasen burada aranmalıdır. İkiriklikli yaklaşımlarıyla dikkat çeken oryantalizmin erken dönem isimlerinden Reynold A. Nicholson (ö. 1945) Dârânî'nin Vâsıtlı olduğu bilgisinden hareketle bu bölgede uzun süre Sabîilerin yaşadığı üzerinde durmuştur. Fakat Nicholson, çağdaşı Ma'rûf-i Kerhî'nin ifadelerinde söz konusu unsurların izlerini güçlü bir söylemle takip ederken Dârânî'nin ise aslen Vâsıtlı olduğu bilgisi ile yetinerek iddiasını temellendirmeye çalışmıştır. Bu iddialar çerçevesinde Dârânî'nin de içerisinde yer aldığı bir kısım sûfiler ile birlikte tasavvufun "teosofik" bir karakter kazanmaya başladığını öne sürmüştür.⁹⁰ Darânî üzerinde duran başka bir oryantalist, Nicholson'dan önce esasen Albert Merx'dir (ö. 1930). Merx, Dârânî'nin Yeni Eflâtuncu unsurlardan etkilendiğini ve bu unsurların tasavvufa taşınmasında kilit rol üstlendiğini ileri sürmüştür.⁹¹

Neşşâr ise Dârânî'nin kalp hakkındaki ifadeleri ve kalp ile marifet arasında kurduğu ilişki üzerinde durmuş ve bu ifadelerde başta Gnostik unsurlar olmak üzere Yeni Eflâtunculuğa ve Seneviyye'ye dair tesirler olup olmadığını sorgulamıştır. Bununla beraber Darânî hakkındaki rivayetlerin, varsaydığı bu ihtimalleri desteklemeyeceğini de peşinen eklemiştir.⁹² Hristiyanlık etkisine ise ılımlı bakmış, bu görüşünü

⁹⁰ Reynold A. Nicholson, "Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, (1906), 308-319.

⁹¹ Adalbert Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Heidelberg: Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, 1893), 35-37; Feyza Ketenci, *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 31-34.

⁹² Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3/318-319.

Dârânî'nin kimi sözlerinde İslâm öncesi âbidlerden ve keşişlerden bahsediyor olması gerekçesiyle desteklemiştir. Bu sözlerin bir kısmında “Kitaplardan birinde Allah'ın şöyle buyurduğunu okudum.” ifadesi ile başladığına bakılırsa, onları Dârânî'nin bizzat kendisinin okuyarak öğrendiği düşünülebilir.⁹³ Ayrıca Neşşâr'ın bu iddiasında referans gösterdiği isimlerden biri, Kâmil Mustafa eş-Şeybî'dir.

Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'* isimli eserinde Dârânî'ye yer vermiş, Şam'da yaşadığı üzerinde durarak bu şehrin tarihsel arka planı ile onun görüşleri arasında irtibat kurmaya çalışmıştır. Böylece oryantalistlerin aslen Vâsıtlı olduğuna dikkat çekerek ileri sürdükleri iddiaların yönü, Şeybî ile birlikte Şam'a kaymıştır denilebilir. Ayrıca Şeybî, Şam'daki zühd ekolünün oluşumunda her şeyden önce Hristiyanlık etkisi olduğunu ileri sürmüştür. Buradan hareketle Dârânî'nin özel olarak ruhbanlığın genel olarak Hristiyanlığın bu bölgedeki izlerini takip ettiğini iddia etmiştir. Tokluğu kerih görerek açlığı övmesini, tokluk ile cinsel haz arasında irtibat kurmasını ve onları zühdün karşıtı olarak ele almasını Hristiyanlık etkisinin görüşlerindeki izdüşümleri olarak ele almıştır.⁹⁴

İslâm tarihi kitaplarının bir kısmında da Dârânî'nin aslen Vâsıtlı olduğundan bahsedilmektedir. Dârânî'nin aslen Vâsıtlı olduğuna ilişkin en erken kaydın İbn Asâkir'in *Târihu medîneti Dımaşk*'inde olduğu söylenebilir. İbn Asâkir, İbnü'l-Esir (ö. 630/1233) ve İbn Kesir'in de aralarında yer aldığı bazı tarihçiler, Dârânî'nin aslen Vâsıtlı olduğunu ve Dımaşk'ın batısındaki Dâriyâ ismindeki bir kasabaya ise daha sonra yerleştiğini kaydetmişlerdir.⁹⁵ Ancak bu eserlerde Vâsit'a dikkat çekilerek yukarıda zikredilen iddialarda olduğu gibi beslendiği kaynakların yabancı olduğu iddiasına gidilmediği görülmektedir. Vâsit, Kûfe ve Basra ile Ahvâz ve Cebel bölgesinin tam ortasında kalmasından dolayı genellikle Irak'ı ortlayan anlamında “Vâsitû Irâk” olarak bilinen bir yerdir. Dârânî hakkındaki rivayetlerde geçen şehir isimleriyle bir harita çizdiğimizde Irak'ın da bu haritada yer aldığı, hatta bu şehirde âbid bir vasıfla öne

⁹³ İsbahânî, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilvetü'l-Evliyâ*, 7/295.

⁹⁴ Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'* (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1402/1982), 1/339-342.

⁹⁵ İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dımaşk*, 34/123; İbn Kesir, *Büyük İslam tarihi: el-Bidâye ve'n-nihâye*, 10/430; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, 2/266; İbnü'l-Esir, *el-Muhtâr fi menâkibi'l-ahyâr*, 2/369; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 15/397; Ali Sâmi Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, 3/307.

çıkacağı görülmektedir.⁹⁶ Dolayısıyla Dârânî'nin hayatında en az bir kere Vâsıt'ta bulunduğundan söz edilebilir. Ancak bu bilgi, Vâsıtlı olduğu iddiasını doğrular mı sorusunun cevabı, ele aldığımız sûfi tabakâtında yer almaz. Öte yandan bir an için Dârânî'nin Vâsıtlı olduğunu kabul etsek bile hayatı ve fikriyatı, hakkındaki söz konusu iddiaları bütünüyle doğrulamaktan uzaktır. Bu durum söz konusu iddialar ile onlara gösterilen dayanakları arasındaki boşlukların derinliğini gözler önüne sermektedir.

Sonuç

Tasavvuf diğer din bilimlerine nispetle daha geç teşekkül etmiş ve bundan dolayı da temel eserlerini hicrî üçüncü asırdan sonra vermeye başlamış bir disiplindir. Dârânî'nin söylemleri de bu teşekkülün erken evresine denk düşer ve onları ancak Dârânî'den en az iki asır sonra yazılmış metinlerden takip edebiliriz. Vakıa, sözlü aktarım geleneği kuvvetli olmasıyla meşhur olmasına rağmen Arap geleneğinde özel olarak Dârânî'nin, genel olarak onun jenerasyonundaki sûfilerin rivayetlerine nadir rastlanır. Fakat farklı disiplinlerde öne çıkmış Dârânî'nin çağdaşı olabilecek isimler için benzer bir problem çoğu zaman söz konusu değildir. Bu durum esasında ilk sûfilerin aktarıma yönelik çekimser davranarak ortaya koydukları zühd eleştirilerini de yansıtıyor denilebilir. Başta Ebü'l-Havârî olmak üzere takipçilerinin rivayetleri, Dârânî'nin anlaşılabilirliğini bir ölçüde artırsa da bu rivayetleri ele alan metinlerin sayıca yeterliliğinden bahsetmek zordur. Öte yandan bu söylemlerin hangi çerçevede değerlendirileceği meselesi de büyük bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Elimize ulaşan ilk tasavvuf metinleri genellikle dönemin ana akımını teşkil eden bir anlayış doğrultusunda kaleme alınmıştır. Bu yüzden Dârânî'nin ifadelerindeki parçalar birleştirildiğinde bile çoğu zaman birbirleriyle tutarlı bir yapı sunmaz. Yahut görüşlerini yorumlayabileceğimiz sistemin ne olacağı meselesi, yanıtlanması güç bir soru olarak kalır. Öyle ki bu zorluk yalnızca Darânî için değil, erken dönemde yaşamış hemen bütün sûfiler için aynı oranda geçerli bir problem olarak görülür.

Bu çalışmayla birlikte tasavvuf araştırmalarında bir sûfinin izi sürülerek iki meselenin açığa çıkarılma ihtimalinin önemi üzerinde

⁹⁶ İsbahâni, *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*, 7/337; Herevî, *Tabakâtu's-sufiyye*, 41.

duruldu: İlki, sözlerini ele alma, tasnif etme ve bablandırma -ki bu faaliyetlerin hepsi haddizatında bir yorumlama yöntemidir- tarzlarından hareketle tabakât yazarlarının tercihleri yani takip ettikleri usûl ve yaklaşımlar tespit edilebilir. Çalışmanın birinci bölümünde Dârânî portreleri üzerinden söz konusu yazarların ilgili yönleri incelenmiştir. Burada çoğul bir kelime olduğu için portreler kelimesinin altını özellikle çizmek gerekmektedir. Çünkü yalnızca bir sûfi özelinde yapılan bu çalışmada neden yalnızca bir Dârânî portresinin çıkmadığı meselesi, ilk iddiayı ele veren başlı başına bir sorundur. Buradan hareketle daha önce Arapça olan sûfi tabakât dilinin Farsça yazılmaya başlanması ile birlikte ortaya konulan sûfi portrelerinde belirgin bir kırılma yaşandığı görülmüştür ki Dârânî portreleri de bu tespiti önemli ölçüde doğrulamıştır. Dârânî özelinde ilgili portrelerin incelendiği ilk bölümün akabinde ikinci bölüme geçilmiş, burada hakkındaki yan konular üzerine gidilmiştir. Bu kısımda öncelikle Dârânî'nin kimliği ve görüşleri değerlendirilmiştir. İlk bölümdeki sınırlı literatürün de içerisinde yer aldığı ikinci bölümde, Dârânî hakkında şimdiye kadar yapılmış tüm klasik ve modern çalışmalar referans alınmaya çalışılmıştır. Böylece tasavvufun erken dönemindeki kırılmaların, bir ismin araştırılması ile belli ölçüde serimlenebileceği, en azından kısmî düzeyde aydınlatılabileceği ortaya konulmuştur.

Binaenaleyh, bu çalışmayla birlikte öyle anlaşılıyor ki, genellikle tasavvuf tarihi literatüründe açıklık ve evlilik karşıtlığı gibi sosyal hayatın çeşitli alanlarına gösterdiği zühd tepkileriyle öne çıkan Şam bölgesinin söz konusu özellikleri Darânî üzerinden doğrulanabilir. Hatta hayatına dair yaptığımız ayrıntılı incelemeler sonucunda doğduğu yahut en azından hayatının belli bir dönemini geçirdiği rivayet edilen Vâsıt bölgesindeki zühd hareketinin Şam'a doğru kaymasında ve bölgede tasavvuf kavramlarının kendi içerisinde dereceli bir biçimde yerleşmesinde kilit rol oynadığı görülmüştür. Bu durum, Şam hakkında bölgesel bazlı yapılan çalışmalar üzerine giderek ilgili bölgede zühd ekolü dışında hadis gibi başka gruplaşmaların da erken dönemde oluştuğunu açığa çıkarmakla birlikte sözleri dikkate alınarak kişinin bölgedeki hangi ekole intisap ettiğine dair bir kimlik tespitinin de yapılabileceğini göstermiştir. Nitekim çalışmada söz konusu hususlar dikkate alınarak Dârânî'nin Şam'daki öteki ekol ve ekolleşmelerde aynı isimle yer alan kişilerden farklı birisi olduğu netleşmiştir. Ayrıca okuma-yazma bildiği, hatta kutsal kitaplardan da okuma yaptığı ve beğendiği sözleri kaydetme

usûlü, rüyasından ve başkasının da rüyasında ondan bilgi aktarması gibi hakkındaki rivayetler, günlük hayatına dair küçük gibi görünen parçalar olsa da kurumsallaşma öncesinde sûfîlerin bilgi ve sosyal hayatlarındaki temel özelliklerini anlamada yardımcı olup tasavvufun teşekkül dönemindeki boşlukları doldurma imkânı verir.

Çalışmada, Dârânî üzerinden temelde söz konusu iki sorunsalın çözümlenmeye çalışıldığından bahsedilebilir. Neticesinde tasavvufta söylem, eylem ve âsârın aynı zamanda bir doktrin olma niteliği taşıdığına sağlanması da yapıldı denilebilir. Kuşkusuz başka sûfîlerin de bu problematik üzerinden ele alınmasıyla birlikte yapılacak dönemsel ve bölgesel bazlı değerlendirmeler, tasavvufun tarihsel arka planının açıklığa kavuşmasında önemli katkılar sağlayacaktır. Ayrıca bu türden karşılaştırmalarla tasavvufun teşekkül süreci hakkında genel bir çerçeve sunmak hem bu çalışmanın sınır ve hacmini aşmakta hem de disiplinlerarası daha fazla ikincil çalışma yapılmasının gerekliliğini hatırlatmaktadır. Bununla birlikte çalışmada Dârânî örneğinde olduğu gibi, yalnızca bir sûfi üzerinden bütün bir tasavvuf tarihinin ortaya konulamayacağı da izahtan varestedir.

Kaynakça

- Askalâni, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer. *Lisânü'l-mizân*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1415/1995.
- Askalâni, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer. *Takrîbü't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-Reşîd, 2. Basım, 1408/1988.
- Askalâni, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn İbn Hacer. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, Haydarâbâd: 1327/1909'un tıpkıbasımı, 1387/1968.
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf Tarihi Literatürü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Attâr, Feridüddîn. *Evlîya Tezkireleri*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2007.
- Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd ev Medîneti's-selâm*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Başer, Hacı Bayram. *Süfîler ve Sultanlar: Klasik Dönemde Tasavvuf-Siyaset İlişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.
- Başer, Hacı Bayram. "Ebü Süleymân ed-Dârâni", *İslam Düşünce Atlası: Klasik Dönem*, haz. İbrahim Halil Üçer. 2/536-537. İstanbul: İlem; Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2022.
- Büstî, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Kitabü's-sikât*. thk. Muhammed Abdürreşîd. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. çev. Lâmiî Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1400/1980.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Dârâni, Muhammed Hüsâmeddin el-Hatîb. *Târîhu Dâreyya'l-kübrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1431/2010.
- Ess, Josef van. "al-Dârâni, Abü Sulaymân", *Encyclopaedia of Islam* (Three). ed. Kate Fleet vd. 2013-2/91-92. Leiden: E.J. Brill, 2013.
- Eraslan, Soner. *Tabakât Literatürünün Ortaya Çıkışı: Süleimî'nin Tabakâtü's-Süfiyye'si*. İstanbul Üniversitesi SBE, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Gramlich, Richard. "Abü Suleymân ad-Dârâni". *Oriens* 33 (1992), 22-85.
- Herevî, Ebü İsmâil Abdullâh. *Tabakâtü's-süfiyye*. tsh. Muhammed Sürûr Mevlâyî. Tahran: İntişârât-ı Tus, 1362/1973.
- Hücvîri, Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân. *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.

- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. thk Ali Şiri. 35 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 74. Basım, 1416/1996.
- İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed Tancî. *İbn Battûta Seyahatnâmesi*. çev. A. Sait Aykut. 2 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn Ebi'd-Dünya. *Hadislerde açıklık: el-Cû'*. çev. Kadir Kabakçı. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.
- İbn Ebi'd-Dünya. *Hadislerde Dünyanın Yerilmesi (Zühd)*. çev. Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2008.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn. *Vefeyâtü'l-a'yân*. thk. İhsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1389/1970.
- İbn Hamîs el-Kâ'bî, Ebû Abdullah Mecdüddîn Tâcülislâm. *Menâkıbü'l-ebâr fi mehâsini'l-ahyâr*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. 2 Cilt. el-Ayn: Merkezi Zâyed li't-Türas ve't-Tarih, 1426/2006.
- İbn Kesîr. *Büyük İslam tarihi: el-Bidâye ve'n-nihâye*. çev. Mehmet Keskin. 14 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1995.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Muhtasarı Târîhi Dımaşk*. thk. Ruhiyye Nehhâs. 29 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988.
- İbn Nâsirüddîn, Ebû Bekr Şemsüddîn. *Tavzihu'l-müştebih fi zabtı esmâ'ir-ruvât ve ensâbihim ve elkâbihim ve künâhüm*. thk. Muhammed Naîm el-Araksûsî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993.
- İbnü'l-Adîm, Ebû'l-Kâsım Kemâlüddîn. *Buğyetü't-taleb fi târihi Haleb*. thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Sıfatü's-safve: Resulullah (sav)'ın Ashabının ve Belde Belde Allah Dostlarının Hayatı ve Faziletleri*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn el-Bağdâdî. *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir, Ahmed Ata vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Esir, Esirüddîn Muhammed. *el-Muhtâr fi menâkibi'l-ahyâr*. thk. Me'mûn es-Sâgirci - Adnân Abd Rabbih vd. 6 Cilt. el-Ayn: Merkezi Zâyed li't-Türas ve't-Tarih, 1423/2003.
- İbnü'l-Gazzî, Ebû'l-Meâlî Şemseddîn. *Divânü'l-İslâm*. thk. Hasan Seyyid Kesrevî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnâût - Mahmûd Arnâût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İmâdî, Abdurrahmân b. Muhammed. *er-Ravzâtü'r-reyya fi men dufine bi-Dâreyya*. thk. Abduh Ali el-Küşek. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1408/1988.
- İsbehânî, Ebû Nuaym. *Allah Dostlarının Dünyası: Hilyetu'l-Evliyâ*. çev. Komisyon. 12 Cilt. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 1436/2015.

- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Kâ'bî, Ebû Abdullah İbn Hamîs. *Menâkübü'l-ebâr fi mehâsini'l-ahyâr*. 2 Cilt. el-Ayn: Merkezu Zâyed li't-Tûras ve't-Tarih, 1426.
- Kara, Mustafa. "Dârânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/485. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. çev. Nagihan Doğan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Ketenci, Feyza. *Erken Oryantalist Araştırmalarda Tasavvufun Menşei Problemi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Konur, Himmet. "Sülemî'nin Mihanu's-süfiyyesi: İnceleme ve Tercüme". *Akademik İslam Araştırmaları Dergisi*, 8 (2020), 47-62.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Enes Muhammed Adnan eş-Şerfâvî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1441/2020.
- Kütübî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn. *Fevâtü'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*. thk. İhsân Abbâs. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1392/1973.
- Massignon, Louis. *Essays on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. çev. Benjamin Clark. Notre Dame: University of Notre Dame, 1997.
- Mekkî, Ebû Tâlib. *Kütü'l-kulûb: Kalplerin Azağı*. çev. Muharrem Tan. 4 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Merx, Adalbert. *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*. Heidelberg: Universitäts-Buchdruckerei von J. Hörning, 1893.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn. *Tehzîbü'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1412/1992.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 7. Basım, 1977.
- Nicholson, Reynold A. "Historical Enquiry Concerning the Origin and Development of Sufism". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 203-348.
- Ömerî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Mesâlikü'l-ebâr fi memâlikü'l-emsâr*. thk. Bessâm Muhammed Bârûd. 9 Cilt. Abu Dabi: el-Mecmaü's-Sekâfî, 1421/2001.
- Râzî, İbn Ebû Hâtim er-. *el-Cerh ve't-ta'dil*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ümem, 1372/1953.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Eymen Fuâd Seyyid. 30 Cilt. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 2. Basım, 1408/1988.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *İlk Zâhid ve Sûfiler: Tabakâtu's-süfiyye*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2018.

- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Kendini İbadete Adayan Sûfi Kadınlar*. çev. Ali Akay. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2012.
- Şeybî, Kamil Mustafa. *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teşeyyu'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 3. Basım, 1402/1982.
- Uyar, Mehmet. *Sülemî'nin Tabakât'ında Sûfi Çevreler*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Cüiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/83. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Zaleski, John. *Christianity, Islam, and the Religious Culture of Late Antiquity: A Study of Asceticism in Iraq and Northern Mesopotamia*. Cambridge: Harvard University, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *el-İ'lâm bi-vefeyâti'l-a'lâm*. thk. Riyâd Abdülhamid Murad - Abdülcebbar Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1411/1991.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaut. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 6. Basım, 1412/1992.

Sadi Özen ve Daru'l-Hazen Dergâhı (1938-2012)

Sadi Ozen and The Dergah of Daru'l Hazen(1938-1912)

Prof. Dr. Ergün Yıldırım

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi,
Sosyoloji Bölümü,
ergun.yildirim@izu.edu.tr

Istanbul Sabahattin Zaim University
Faculty of Humanities and Social Sciences
Department of Sociology
<https://orcid.org/0000-0002-5076-3466>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types
Geliş Tarihi | Received
Kabul Tarihi | Accepted
Yayın Tarihi | Published
Yayın Sezonu | Pub Date Season
Sayı | Issue
Sayfa | Pages

Biyografi | Biography
12 Kasım | November 2023
01 Haziran | June 2024
30 Haziran | June 2024
Haziran | June
53
93-110

Atıf | Cite as

Ergün Yıldırım, "Sadi Özen ve Daru'l-Hazen Dergâhı (1938-2012)". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 53 (Haziran 2024), 93-110.

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir
This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Yayıncı | Published by

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University

Telif Hakkı | Copyright

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Author(s) publishing with the journal retain(s) the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. | It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ergün Yıldırım).

Öz

Tasavvuf, çok zengin bir düşünce, hareket ve inanç dünyasıdır. Toplumun bütün katmanlarında varlığını göstermektedir. İslam toplumunda çeşitli sosyal hareketler, gruplaşma ve dayanışma toplulukları, eğitim ve sosyalleşme kurumları gibi çok yönlü fonksiyonlar yerine getirmektedirler. Bu açıdan da sosyoloji bilimiyle araştırılmaları önem kazanmaktadır. Sadi Özen de tasavvuf bağlamında ortaya çıkan bir sosyal aktördür. Harput-Elâzığ tasavvuf çevresinde yetişmiş ve hizmetlerini sürdürmüş bir kadiri şeyhidir. Ancak Buhara'ya uzanan bir tarihi ve ailesi bulunmaktadır. Sadi Baba lakaplı şeyh, modern zamanlarda Türkiye'de tekkelerin kapatılması ile beraber yaşanan bütün olumsuz şartlara rağmen yine de bir şehrin dünyasında ve büyük tasavvuf geleneği içinde yer alan çevrenin mirasını sürdürmeyi başarmış bir şahsiyettir. Dar'ul Hazen dergâhında çeşitli sohbetlerle çevresini aydınlatmaya çalışır.

Bu makalede onun düşünceleri, şairliği, ilişkileri ve tasavvufa bakışı üzerinde durulmaktadır. Bir bütün olarak yerel bir şeyh etrafında oluşan inanç, kültür ve ilişkileri ele almaktadır. Sadi Özen'in sosyal aktörlüğü kadar benimsediği düşünceler ve dergâhındaki sosyal ilişkiler ağı da kısaca ele alınmaktadır. Dar'ul Hazen Dergâhı'nın şeyhi Said Özen, tasavvuf sosyolojisi çerçevesinde araştırılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf Sosyolojisi, Dergâh, Kadiri, İnanç, Sosyal Ağ.

Sadi Ozen and The Dergah of Daru'l Hazen(1938-1912)

Abstract

Sufism is a very rich world of thought, movement and belief. It is present at all levels of society. They fulfil various functions such as different social movements, groupings and solidarity communities, educational and socialisation institutions in Islamic society. In this respect, it is important to study them with the science of sociology. Sadi Özen is a social actor who emerged in the context of Sufism. He is a Kadiri sheikh who grew up and continued his services in the Sufi environment of Harput-Elâzığ. However, he has a history and family that goes back to Bukhara. The Sheikh, nicknamed Sadi Baba, is a figure who, despite the unfavourable conditions of modern times with the closure of dervish lodges in Turkey, has managed to preserve the heritage of his environment in the world of a city and within the great Sufi tradition. In the Dar'ul Hazen Lodge, he tries to enlighten his surroundings through various conversations.

This article focuses on his thoughts, his poetry, his relationships and his view of Sufism. Overall, it deals with the beliefs, culture and relationships formed around a local sheikh. Sadi Özen's ideas and the network of social relations in his dervish lodge are briefly discussed, as is his social agency. Said Özen, the Sheikh of Dar'ul Hazen Dargah, is studied within the framework of Sufi sociology.

Keywords: Sufi Sociology, Dargah, Kadiri, Faith, Social Network.

سعدی أوزن وتكية دار الخزن (1938-2012)

الملخص

التصوف عالم غني جدًا بالفكر والحركة والاعتقاد. ويظهر حضوره في جميع طبقات المجتمع. وهي تؤدي وظائف متعددة الأوجه مثل الحركات الاجتماعية المختلفة، والتجمعات والجماعات المتضامنة والتضامن، ومؤسسات التربية والتنشئة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي وفي هذا الصدد، من المهم دراستها بعلم الاجتماع. سعدی أوزن هو فاعل اجتماعي ظهر في سياق التصوف. وهو شيخ قادري نشأ في بيئة صوفية في هارپوت-إليزيغ واستمر في خدمته. ومع ذلك، فإن تاريخه وعائلته يعودان إلى بخارى. الشيخ الملقب بـ "سعدی بابا" هو شخصية استطاعت رغم كل الظروف غير المواتية التي عاشها في العصر الحديث مع إغلاق محافل الدراويش في تركيا، أن يحافظ على إرث بيته في عالم المدينة وفي إطار التقليد الصوفي العظيم. وقد حاول تنوير بيته بأحاديث مختلفة في محفل دار الحضرة. يركز هذا المقال على أفكاره وأشعاره وعلاقاته ونظراته إلى التصوف. ويتناول بشكل عام المعتقدات والثقافة والعلاقات التي تشكلت حول شيخ محلي. ويناقش بإيجاز أفكار سعيد أوزن وشبكة العلاقات الاجتماعية في محفل الدراويش الذي كان يقيم فيه، بالإضافة إلى وكراته الاجتماعية. كما يتم بحث سعيد أوزن، شيخ دار الحضرة في إطار علم الاجتماع الصوفي. الكلمات المفتاحية: علم الاجتماع الصوفي، التكية القادرية، الاعتقاد، الشبكة الاجتماعية. ،

1. Giriş

Yumurta topuklu kunduraları, siyah şalvarı, gövdesindeki gömleği üzerindeki yelege, başındaki takkesi, takkeden boyunların üzerinden omuzlarına sarkan uzun saçları, kısa boyu ve küçük cüssesi ile hep hareket ve neşe içinde kaynayan bir beden. Konuşması tane tane. *Gülistan* ve *Bostan*'dan, *Mesnevî*'den ve *Hâfız*'dan şiirler okur. Günü de konuşur. 450 yıl önce Buhara'dan gelen bir aileden olduğunu söylemişti. Bunu bir üstünlük veya ayrıcalık havasıyla değil, kendisini tanıtmak için söylemişti. Çay ocağında otururken, sokakta yürürken, düğün merasimlerinde konuşurken karşılaştım. Ancak ilk tanışmamız oldukça ilginçti.

Sosyoloji bölümünü kazanmış heyecanlı bir öğrenciyim. Hızlı yaşayan, kanı deli akan, İslam'ı dava bilen, Frantz Fanon, Ali Şeriatî ve Seyyid Kutupla dünyayı fethetmiş bir ruhla konuşuyorum. Üniversite arkadaşım Hayrettin ile İzzet Paşa Camii altındaki mütevazı tespih dükkânına gitmeye ve Sadi Baba'yı ziyaret etmeye karar veriyoruz. Haber vermeden dükkâna daldık. Oradaydı, ayağa kalktı, ve bizi içeri buyur etti. Oturmamız için yer gösterdi. Biz, tasavvufa eleştirel bakan ve hatta muhalefet eden öğrencilerdik. Sorularımızı da buna göre soruyorduk. Sadi Baba, önce bize içmek için çay ve limonata ikram etti. Arkasında o daracık, küçük dükkânda muhabbet koyulaştı. Bir yandan da seyrek de olsa gelen müşteriler vardı ve ben de yeri işgal ettiğimiz için içten içe rahatsızlık duyuyordum. Fakat Sadi Baba, pür dikkat bizi ruhani halesine almıştı. Sonunda "biz halkın pedagoğlarıyız" dedi. Devam etti: "Halk bize gelir. Biz de bildiğimiz kadarıyla meselelerine yardım etmeye çalışırız. Sizin güzergâhınız ise daha farklı". Az ve öz konuşmuştu, ama içimizi fethetmişti¹. O artık Sadi Abimizdi. Kendisini böyle çağrılmasından hoşlanırdı. "Şeyh kim, biz kim" derdi.

Sadi Özen, Harput tasavvuf çevresinde yetişen bir şahsiyettir. Buradaki alimlerden dersler almış ve ariflerin sohbet halkalarında bulunmuş. Harput tasavvuf çevresi, güçlü bir tarihi tecrübeye, çeşitli medrese ve tekkelere, birçok tarikat meşrebine sahip bir sosyal dini ağdır. Yüzyıllar içinde oluşarak sürüp gelmektedir. Harput'un bu tasavvuf çevresinin etkinliği ve derinliği nedeniyle ona "evliyalar diyarı" denmektedir.

¹ 1985 yılında, Hayrettin Düşkün ile İzzet Paşa Camii altındaki tespih dükkânında yaptığımız ziyaret.

Harput'ta birçok zaviyeler bulunmaktadır. Molla Ahmet Peykeri, Hacı Bey, Mansuriye, Derviş Bayezid, Şeyh Sadi, Nazar Baba, Seyyid Kasım, Ankuzu Baba, Şeyh Kainat (Fetih Ahmet Baba) gibi². Zaviyelerle beraber türbeler ve ziyaretgâhlar da dikkat çekmektedir³. Harput'ta medrese ve tekke kültürü iç içedir. Bu nedenle büyük âlimler ve tasavvuf adamları aynı kimliği taşımaktadırlar. Örneğin Perçençli Şeyh Ali Efendi bunlardan birisidir. İstanbul payitahttan da eğitim alarak Harput'a döner ve hizmetlerini burada sürdürür. Sultan Abdülaziz ile görüşür, Huzur dersleri hocalığını yapar⁴. Harput şehri hafızlığın, alimliğın, arifliğın ve şairliğın çok iç içe geçtiği bir sosyal ve dini dünyadır. Bu nedenle kelimadan tasavvufa kadar dînî ilimlerde çeşitli eserler verilmiş ve birçok dîvân yazılmıştır.

Harput kültür çevresi, yerel özelliklerle beraber her zaman İslam dünyasının geniş tasavvuf çevresiyle de etkileşim içerisinde olmuştur. Örneğin ünlü filozof ve mutasavvıf Sühreverdî, bir süre Harput'ta kalmıştır⁵. Şehabeddin Sühreverdî, işrâki ekolün kurucusudur. Bu konuda İşrâku'l-hikmet/İşrak Hikmeti adıyla da önemli bir kitap yazmıştır. Yine ünlü mutasavvıf ve şair Nigârî de Harput'a sürgün edilmiş, burada kalmış ve ruhunu da burada teslim etmiştir⁶.

Mevlânâ Halid-i Bağdadî'nin halifesi Ali Rıza Efendi Harput'a bağlı bir yerleşim olan Palu'da yaşamıştır. Burada ve Harput çevresinde birçok halife yetiştirmiş ve geniş bir mürit çevresi olmuştur. Sadi Özen'in ailesi de Buhara'dan gelerek bu çevreye katılmıştır.

Erzurumlu Osman Bedreddinî ve Musa Kazım Efendi gibi büyük Nakşî şeyhleri de Harput tasavvuf çevresinin önemli şeyhleridir. Özellikle Musa Kazım Efendi, Harput'un hem geleneksel hem de modern eğitim kurumları içerisinde yetişmiştir. Harput'ta açılan Fransız Kolejinde eğitim almış, çeşitli medreselerde okumuş ve zamanında çıkan gazeteleri yakından takip etmiştir⁷. Musa Kazım Efendi, bu özellikleri ile çok farklı bir şeyh tipini temsil

² Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı*, (Ankara: TTKB1986), 218-220.

³ İshak Sunguroğlu, *Harput Yollarında*, I, (Ankara: Elâzığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları: 1958), 322-330.

⁴ A.g.e, II, 125

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi*, (İstanbul: YKY, 2007) 161.

⁶ Mustafa Kara, "Harputta Bir Karabağlı Bir Derviş Şair: Nigari", *Dünü ve Bugünü ile Harput*, (Elâzığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elâzığ Şubesi Yayınları, 2005), 179-198.

⁷ B. Erdem, Şeyh Musa Kazım Efendi, (Elâzığ: Çayda Çıra Yayıncılık, 2011), 46

etmektedir. Said Baba da Musa Kazım Efendinin sohbet halkalarında yer almış ve ondan etkilenmiştir.

Nakşilik kadar Kadirilik de Harput tasavvuf çevresinde güçlü bir ekoldür. Hatta daha fazla bir geçmişe ve etkiye sahiptir. Mesela Ömer Hüdayi Baba, bu açıdan oldukça dikkat çekicidir. Bölgedeki halk üzerinde derin etkileri olmuştur. Sadi Baba da bu Kadiri gelenek içerisinde yer alır. Nitekim Ehli Beyt sevgisi ve Muaviye'ye karşı mesafeli duruşu da bunu göstermektedir⁸.

2. Ailesi, Eğitimi ve Düşünceleri

Sadi Baba'nın ailesi, 1400 yıllarında Anadolu'ya yerleşir. Şeceresi Osmanlı kayıtlarında mevcuttur. Soyu Hz. Cafer-i Tayyar ve Hz. Hüseyin'in kız kardeşi Zeynep'e kadar gider. Osmanlı, aileye tuz vakfiye ve araziler tahsis etmiştir. Aile zaman zaman cihat faaliyetlerine katılmışlar⁹. Farklı beldelerden sonra Palu'ya yerleşmişler. Babası Mehmet Efendi, Palu'dan Elazığ'a göç eder. Mehmet Baba, Nakşiyeden icazetli Kadiri şeyhlerindedir. Sadi Baba, 1938 yılında Elazığ'da doğar. İlkokulu tamamladıktan sonra Ortaokulu terk eder. Buna çok ibret verici bir olay neden olmuştur. Sınıflarındaki iki çocuk esnaftan bir şey yapıyor. Şikâyet üzerine sosyal konumu yüksek olan çocuk cezalandırılmaz. Sadi Baba da bunun üzerine sınıfta öğretmenine itiraz eder ve bunun haksızlık olduğunu söyler. Öğretmen öğrencinin bu tepkisinden dolayı onu disiplin kuruluna verir. Aileler araya girince, özür dilemesi üzerine disiplin kurulunda ceza vermektен vazgeçileceği söylenir. Sadi Baba, bunu kabul etmez ve okuldan atılır¹⁰. Bundan sonraki eğitimini babası Mehmet Baba'nın yanında sürdürür. Arapça, Farsça ve dini eğitimini ondan alır. Babasının vefatı sonrasında eğitimine onun halifelerinden Şeyh Şerif ve Şeyh Mustafa Efendi ile devam eder. Harput'un meşhur âlimlerinden ve Nakşibendi şeyhlerinden Musa Kazım Efendinin sohbetlerine katılır¹¹.

Sadi Özen, bir irfan ve ilim ehlidir. Bunu yazdığı eserlerinde görmek mümkündür. Sadi Baba, tasavvufu hem hal olarak yaşayan hem de ilim

⁸ Çelik, İ-Dumlu, M. (2018) "Kâdiriyye Tarikatı Halisiyye Şubesi Mürşidlerinden Elazığlı Hacı Ömer Baba (v. 1321/1905) Hayatı, Eserleri Fikirleri ", Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:7, sayı: 14, Sayfa: 89-124

⁹ Mehmet Taha Özen, Sadi Özen'in oğlu Muhammed Taha Özen ile 15.02. 2022 tarihinde yaptığımız derinlikli mülakat.

¹⁰ Mehmet Özen ile mülakat, 15.02. 2022

¹¹ Mehmet Özen ile Mülakat, 15.02.2022

olarak ilgilenen bir şahsiyettir. Tasavvuf tarihi, tasavvuf bilgisi ve tasavvuf kavramları alanında yetkin bir bilgi düzeyine sahiptir. Tasavvuf üzerine çağdaş dönemde devam eden çeşitli tartışmalarla yakından ilgilenir. *Ankalar ve Kargalar* adlı eserinde tasavvufun özünü göstermek ister. Anka ve kargayı sembol olarak kullanır. Anka, onun bakışında tasavvufta insan-ı kâmilî temsil eder. Karga ise çöplüklerde gezen ve yaşayan bencil, egoist, kötü sesli ve çirkin insanların sembolüdür. Kitapta bidat ve hurafeler, rabita, teslimiyet, ilham, istidraç, fenafillah gibi kavramların nasıl da yozlaşarak kullanıldığını göstermeye/anlatmaya çalışır¹².

Selef-i sâlihîn (yani ilk Müslüman kuşağın dini anladığı gibi anlamak) anlayışını savunur. Tasavvufa böyle bakar. Bundan dolayı tasavvufa karşı “içten eleştiri”yi temsil eder. Tasavvufun içinde durarak tasavvufa karşı bir eleştirel bilinç ortaya koyar. Örneğin rabitanın tasavvufun ilmî bir hal aldığı 10. ve 11. yüzyılda bile olmadığını ve sonradan ona dâhil olduğunu ileri sürer. Yine tasavvuftaki çeşitli yozlaşmalara işaret eder. Fenafillah kavramına bakışı ve yorumlayışı bunlardan birdir. Öte yandan bu yozlaşmanın ana sebeplerine işaret eder. “İslam tasavvufu bir ilmî ve irfanî seviye ister. Amma şimdi zamanımızda Bit Pazarına düşmüş, ayrı şey...” Evet, çağdaş zamanlarda neyiz bit pazarına düşmedi ki? Bir taşra şehrinin küçük dünyasında yaşayan Sadi Baba, bunu kendi meşguliyeti alanında etkileyici bir şekilde gözlemliyor. Tasavvuf düşüncesini ve pratiğini Kuran ve sünnet önünde yeniden hizaya çeker. Kur’ân ve sünneti temel alarak tasavvufa yaklaşır: “Bizim burada 30-40 kadar Kadirî şeyhi vardır. Ben de dâhil kimse kimseye gitmez. Ben de dâhil hiçbirimiz Kur’an’ın potasında erimiş değiliz. Biz yeni yeni Kur’an okuyoruz.”¹³.

Yine İstanbul’dan kendisini ziyarete gelen bir gazeteci ile arasında geçen şu diyalog da bu açıdan oldukça önemlidir: Gazetecinin ifâdesiyle kendisine: “Ne işin var Elâzığ’da?” diye sorar. Ben de bunu çok söylerim: “Ne yapalım? Ekmek parası” demiştim. Bana şöyle cevap vermişti. “Olur mu? Sen gazetecisin. Sen şeyh misin? Sen yazarsın, ulvî bir iş yapıyorsun. Ekmek parası için bizim gibi şeyhler dolaşır”.¹⁴

¹² Sadi Özen, *Ankalar ve Kargalar*, (Kahramanmaraş: Poza Ofset, 2013), s. 141, 215.

¹³ Aktaran Ruşen Çakır, “Gomaşinen (59)- Elazığ’dan iki portre: Sadi Baba ve Hacı Efrim” <https://medyascope.tv/2021/09/25/>

¹⁴ A.g.m

Sadi Özen, bu eleştirel söylemleriyle ıslahatçı bir tutumu temsil eder. Hem fikri hem de pratikte yaşanan tarikat pratiklerine karşı bu ıslahatçı yaklaşımı sergiler. Nitekim onun ıslahatçı/ tecditçi yönüne oğlu Muhammed Taha da işaret ediyor: “İslam’da tüm konuların Kuran ve sünnet ışığı altında günün meselelerine çözüm bulacak şekilde yeniden ele alınması gerektiğini tasavvuf ve fıkıh açısından tarihte kalmış metot ve fetvalarla günün meselelerine çözüm bulunamayacağını bunların yeniden ele alınması gerektiğini vurgulardı. Bu görüşünün de alt yapısının temelini ilk tasavvuf büyüklerinden kaynakladığını vurgulardı”¹⁵. Bu ifadelerde yenilikçiliği, açık fikirliliği ve bunu da yine tasavvuf öncülerinin yöntemlerinden yararlanarak ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir.

Sadi Baba (Özen), geleneksel bir şeyh tutumunu aşar. Çağdaş dönemin meselelerine karşı açık bir bilinç içerisindedir. Çağdaş gelişmelere karşı duyarlıdır¹⁶. Nitekim dönemin şeyhlerinde pek rastlanmayan çağdaş İslam düşünürlerinden Muhammed İkbâl ve Seyyid Kutup gibi düşünürleri okur. Bu çağdaş Müslüman düşünürlerle beraber yine çağın meseleleri ile alakadar olur. Bu çerçevede “okuyalım” diye çağrıda bulur. Elâzığ’da kitabevi açması ve burada çağdaş İslam düşünürlerine ait çeşitli kitaplar satması ve yine kitabevinin önemli bir entelektüel ortam olması da bu açıdan önem taşımaktadır¹⁷.

*Emir Muaviye Sahabi mi?*¹⁸ adlı eserinde İslam tarihinde ve siyaset pratiğinde en çetrefilli konuya samimice eğilir, cesaretle üzerinde düşünür. Ehlisünnet içinde duran bir tasavvuf şeyhi olarak egemen anlayışa epeyce aykırı bir tutum ortaya koyar. İslam kaynaklarından yararlanarak Emevilerin iktidar ve asabiyet alanındaki yanlışlarını ve sapmalarını ortaya koyar. Ebû Süfyan’ın çeşitli sözlerine ve tutumlarına işaret ederek onun gerçek ve samimi bir müslüman oluşunu ihtilaflı bulur. Hz. Osman’ın Ebu Süfyan’a “kalk git Allah cezanı versin” diyerek onu susturduğunu aktarır. Yine Hz. Osman’ın halife olunca, Ebu Süfyan’ın Hz. Hamza’nın mezarına gelerek onu tekmelediği ve “Ey Hamza dün bizimle uğruna savaştığın şey bugün biz sahip olduk, halbuki biz hilafete Teym

¹⁵ Mehmet Özen ile yapılan derinlikli mülakat, Elâzığ, 2022

¹⁶ Ruşen Çakır, a.g.m

¹⁷ Nevzat Ülger ile yapılan mülakat, Elâzığ, 17.07. 2023

¹⁸ Said Özen, *Emir Muaviye Sahabe mi?*, (İstanbul: Birleşik Dağıtım,1996)

ve Adiy'den daha layık idik"¹⁹ sözlerinden bahseder. Böylece Emevilerin asabiyetçi zulümlerine işaret eder.

Sadi Baba, söz konusu eserinde önce Muaviye'yi adeta bir sosyal bilimci objektifliğiyle portre halinde tanıtır. Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve Medine'de halifeliğin seçiminin fotoğrafını tarafsız bir şekilde çeker. Sonra Şam valisi Muaviye'nin, seçilen Halife Hz. Aliye karşı kan davası güderek isyan ettiği kararına varır. Sadi Özen'e göre Ebu Süfyan yaşadığı zamanlarda Kur'an-ı Kerim nâzil olurken ona karşı cenk ediyordu. Oğlu Muaviye de bu defa Kurân-ı Kerim'i tevil etmek üzere cenk etti. Kur'an ayetlerini kendi maksadına göre tevil ederek müslümanların emiri Hz. Aliye düşmanlık ediyor ve savaşıyordu. Muaviye, hilafeti kılıç zoruyla almıştır. İslam'a sultanlığı ya da krallığı getiren ilk kişidir. Bu da "dine karşı işlenmiş en büyük cinayet ve zulümdür"²⁰.

Sadi Baba'ya göre Muaviye'nin iktidarı, "Nebevî hilafetin bitip sultânî hilafetin başladığının habercisi"dir. Peygamberin ve dört halifenin uygulamalarını değiştirerek bunu ortaya koymuştur. Bunların başlıcaları şunlardır: İslam siyasetinin temel iki ilkesi olan biat ve şuranın kaldırılması, müslümanı kafire mirasçı yapması, diyeti değiştirmesi, ganimette altın ve gümüşü ayırarak kendisine alması²¹.

Şeyh Sadi, Muaviye'nin vahiy kâtipliği konusunu da tartışmaya açmaktadır. Ona göre Ebû Süfyan ve Muaviye ailesi 23 senelik devrisaadet içerisinde bir yıl, altı ay, on bir günlük müslümanlardır. "Bu süre içinde Muaviye ne zaman Medine'ye göç etti? Bu sürede kaç ayet-i kerime, nerede, ne zaman nazil oldu? Muaviye bunların kaçını yazdı? Bunların cevabı verilmeden Muaviye'nin vahiy kâtibi olduğu "havada kalır ve kuru bir iddiadan" ibaret kalır.²²

Bir Kadirî şeyhi olan Sadi Özen, Hz. Aliye ve onun oğlu Hüseyin'in uğradığı haksızlıklara karşı da isyan duyguları içerisinde. Muaviye'nin bütün yanlışlarını ve hilelerini gözler önüne serer. Hz. Ali'ye ve Hz. Hüseyin'e derinden bağlılığını gösterir. Kerbela'da Hz. Hüseyin'in yaşadığı yalnızlık, zulüm ve şehadeti kalbiyle ve imanı ile hisseder. Adeta onun davasının zamanımızdaki sözcüsüdür. Ehl-i sünnette yer alan, ki bunu da

¹⁹ A.g.e, s.135-136

²⁰ Age, s. 145

²¹ A.g.e, s. 146

²² A.g.e. s.158.

ifade eden, bir tarikat şeyhinin bu tutumu oldukça dikkat çekicidir. Ehli Sünnet tasavvufunda, özellikle Kadiri çevrelerin Hz. Ali sevgisi de burada önemli bir lat yapı oluşturduğunu belirtmemiz gerekir.

Sadi Özen, sürekli okumayı, düşünmeyi, Kuran ve sünneti vurgular. “Okumaktan korkmayalım” der ve devam eder: “Mısır’ı da okuyalım, İran’ı da okuyalım, Pakistan’ı da okuyalım. Hatta Avrupa’daki ciddi fikir adamlarının eserlerini de okuyalım”²³. Seyyid Kutup, Mutahhari, Goethe, Hz. Mevlânâ, İbrahim Gülşenî gibi şahsiyetlerden örnekler verir veya onlara atıflarda bulunur. Bütün bu çabasında Doğu ile Batının hikmetine açılma ve ulusal sınırlarla kayıtlı düşünceleri aşma vardır. Tasavvuf düşüncesinin modern zamanlardaki genişliğini yansıtması açısından oldukça dikkat çekicidir.

3.Şairliği

Sadi Baba şair ruhludur. Konuşmalarında sık sık Sa’dî’den ve Mevlânâ’dan dizeler okur. Kendisi de şairdir. Müstakil bir şiir kitabı yoktur, ama şiirleri vardır. Mahlası Hazenî’dir. Tasavvufi ve sosyal muhtevalı şiirler yazar. Müzik ve edebiyata da ilgisi büyüktür. Dergâhında ney üflenir, kaside okunur, devran yapılır, şiirler söylenir.

Hazenî mahlasıyla yazdığı şiirlerden bazılarını bakarak onun şair kimliği hakkında daha fazla bilgi sahibi olmak mümkündür.

İSLAMA BAKTIKÇA

İslama baktıkça ta içim sızlar

Çiğirim yanar yüreğim kan ağlar

Ben hali düşünür maziyi anar

Gözüm yaşı akar yakar gezerim

Erkekler çekilip gitti dünyadan

Reculiyet vasfı kayıp insandan

Nağmert adamlara kalmış bu meydan

Şah-ı merdan arar gözler gezerim

²³ A.g.e. s. 277-280.

Ya Rab acep güler mi sızlayanlar
Öz yurdunda boy bey olmuş paryalar
Asrı saadet aşığı bekleyenler
O günleri gözler bekler gezerim

Yok imdat edecek bu halimize
Hamiyet kalmamış zengin alimde
Şeyhleri şöhrette halkı gaflette
Hazenî dert yakar yanar gezerim²⁴

Şeyh Said Özen, bu şiirde kendi çağına ve yaşanılan realitelere dikkat çeker. Tasavvufu istismar eden aktörleri ve kesimleri tenkit eder. Üzüntü ve acı dolu gözyaşlarına gark olur. Zahitliğin aşk meşrebinde yanar. Dergâhına da Dâr-ı Hazen adını vermesi de bu açıdan dikkat çekicidir. Yine Hazeni mahlas kullanması da önemlidir. Bir bakıma hüznün dergâh, matem şahsiyeti ve tasavvuf olmuştur onun dünyasında.

Tasavvuf hem bir aşk ve şiir mektebi hem de bir toplum gerçekliği olarak ele alınmaktadır. Toplum gerçekliğinde tasavvufun uğradığı yozlaşmalara cesaretle eleştirilerde bulunur. Ancak bu eleştirileri yaparken hoşnut da değildir. Rahatsızlığını duyguları ve hüznüyle anlatır. Sapmalardan keyif alıp da tasavvufa reddiyeci bir tutuma yönelmez hiçbir zaman. Başka bir açıdan tasavvufun self-kritiğini yapar. Islahatçı bir tutum içerisinde hareket eder. Bilindiği gibi, Kuşeyri ve Yunus Emre'de de göreceğimiz gibi tasavvufun içinde ve tasavvufa karşı çeşitli eleştiriler hep olagelmıştır. Sadi Baba'da bu geleneğin çağdaş dönemdeki devamı sayılabilir²⁵.

ÖZLEM

Özlemim düşünce seven gönlüme
Kapar gözlerimi içten ağlarım

²⁴ Özen, *Ankalar ve Kargalar*, s. 271.

²⁵ Tatçı, M.(2021) *Yunus Emre Divanı-Seçmeler*, Ankara: DİB

Hayalin doğunca yanan kalbime
Kapar gözlerimi içten ağlarım
Mutluluk uzakmış benim dünyama
Hüzün acı yazmış kader levhama
Ömrüm gelince hep hatırıma
Kapar gözlerimi içten ağlarım
Bir alevli duygu çöker içime
Hazeniyi salar acı eleme
Aşkı çağrıştıran mutlu söyleme
Kapar gözlerimi içten ağlarım²⁶

Sadi Baba, Özlem adlı bu şiirinde tasavvufun acı, hasret ve aşk duygularını birleştirerek şahsında terennüm eder. Dünyaya gelen insan aslında özlem içerisindedir. Hasretten yanmaktadır. Çünkü Allah'tan ayrılarak bu dünyaya gelmiştir. Öz yurdu olan ilk cennetten uzaktır. Hep yeniden Allah'a kavuşmak ümidiyle hayal içerisindedir. Bundan dolayı iç dünyasında ağlar. Tasavvufta dünyanın bir "gurbet" yeri olarak tahayyül edilmesi düşüncesine Sadi Özen de katılır.

Daha fazla Osmanlıca kelimelerle ve tasavvuf irfanının temalarıyla yazılan başka şiirleri de vardır. Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e duyulan aşk ve onların yaşadığı acı olaylara ortak olma duygusu zirvelere ulaşır. Kerbela acısını ve Hz. Alinin yaşadığı zorlukları derinden hisseder.

4. İlişkileri ve Faaliyetleri

1925 yılında Tekke ve Zaviyelerin kapatılması ile beraber yeni bir süreç başlamıştır. Dergâhlar ve irfan ehli insanlar her zaman takibatlar geçirmiştir. Sadi Baba da bundan nasibini alır. 12 Eylül sonrasında, Yığnık'deki dergâhı (Dar-ı Hazen) sıkı gözetim altındadır. 28 Şubat darbesinin uygulandığı yıllarında dergâhı bir süre kapatılır. Sadi Baba tahkikata uğrar²⁷. Bütün bu baskılara rağmen faaliyetler sürekli gelişerek devam eder. Darbeler gelir gider, ama Sadi Baba'nın varlığı beka âlemine göç edinceye kadar yerinde durur. O, Elazığ'ı bekleyen maneviyat

²⁶ Özen, Ankalar ve Kargalar, s. 9.

²⁷ Mehmet Özen ile mülakat, Elazığ, 2022.

bekçisidir. Asırlardan asırlara manevi fener, bekçisinden bekçisine geçer. Hala da fener yanmaya devam eder.

Emekli mühendis Murat Dağoğlu, “Uzun yıllar önce tanışıp, sohbetlerinden ve fikirlerinden istifade etme imkanına sahip olduğum için kendimi çok şanslı olarak görüyorum” dedikten sonra Sadi Babanın kişisel özellikleri ile ilgili olarak oldukça geniş bir ufuk çiziyor: “Onu yakın tanıyan kişilere sorulduğunda çok meziyetlerinin olduğu tartışmasıdır, bu hasletlere baktığımızda ilk sıralarda, tevazu, her kesimden insanla kolay diyalog kurabilen ve onları onore etmesini bilen, araştırmacı, okumayı çok seven ,çevresindeki kişileri okuma ve araştırmaya teşvik eden, ilmiye sınıfından kişilerle derinlemesine fikir alışverişinde bulunan ,entelektüel ve tüm görüşlerin neticesini Kur’an ve sünnet ölçüsüne oturtan, Kur’an sünnet ve Muhammed’i bir şahsiyeti insanlara ilmik ilmek işleyen, tasavvuf ve tarikat yolunun yılmaz savunucusu ve uygulayıcısı ve bu yolun istismara ve yozlaşmaya açık olduğunu insanlara anlatan...”²⁸

Sadi Özen mütevazılığı ile örnek bir insandır. Talebeyle de konuşur, profesörle de. Esnaf ile içli dışlıdır. Kendisinin ayrıcalıklı algılanmasına izin vermez. Çoğu kere esnafı karşılaştığında kendisini tanıtmaz ve sıradan bir insan gibi hareket eder. Hatta kendisini hakir görür. Oğlu Muhammed Taha Özen sosyal çevreyle ilişkilerini şöyle anlatıyor: “Mahallenin dertleri ile dertlenirdi; herkese şefkatli ve merhametliydi. Çocuklar ile çocuk olan; elinden geldiğince yardımcı olan bir yapısı vardı. Esnafı ilişkisinde alışveriş yaptığında kendisini sima olarak tanımayan insanlara kendisini kesinlikle tanıtmazdı ki manevi şahsiyetinden dolayı herhangi bir maddi imtiyaz sunulmasın. Bu tutumu Ehl-i beytten Hz. Hasan efendimizi örnek almasından kaynaklanmaktadır”²⁹. Dergâhına zaman zaman gidenlerin anlattıkları da bunu doğruluyor. Buna göre yanına gelen sarhoş insanları ezilmesin diye önce kendisini hakir görür ve böylece onlarla empati kurmaya çalışır³⁰.

Sadi Baba, Elâzığ’ın sarhoşlarının ve dervişlerinin etkileşimini hatırlatır çoğu zaman. Çünkü âlemci ve ülkücü Elazığlı gençler onun dergâhına giderler ve ona saygı duyarlar. Gece hayatında ve sokak hayatında sınır tanımayan, söz dinlemeyen bu insanlar, Sadi Baba’nın

²⁸ Murat Dağoğlu, Sadi Özen’in yakın müritlerinden emekli mühendis. Onunla ile yapılan mülakat, Elazığ, 2022

²⁹ Mehmet Taha Özen ile yapılan derinlikli mülakat, Elazığ, 2022

³⁰ Ömer Yıldırım ile yapılan mülakat, Elazığ, 17.08.2022

yanında boynu bükük insanlara dönerler. Sarhoşlar ile dervişler arasında ilginç bir ruhsal benzerlik var aslında. Sarhoşlar da dünyaya boş verip kalender meşrep oldukları hallere düşerlerdi kimi zaman. Dervişler de zaten bunun peşindeydiler. Bu nedenle sarhoşlardan bazıları yeniden dindarlığa yöneldi mi kendisini harbi bir şekilde dine verirdi. Tam kalender meşrep olurdu. Sadi Baba'nın etrafında böyle insanları bu makalenin yazarı da görmüştür. Sadi Baba, bu psikolojinin bilincinde olan bir şahsiyettir. Onların tam da bu dünyasıyla temas kuruyordu. Nasibi olan, sarhoşluğu manevi âleme geçerek yaşamaya devam ediyordu. Sadi Baba sık sık "bizi de bir şey sanmayın, Allah bizi affetsin" diyerek pedagoğunu gösterir. Onların gönlünü alır ve onlarla dostluk kurar.

Said Özen siyasi çevrelere kapalı olmamakla beraber her zaman belli bir mesafe içerisinde olduğu görülmektedir: "Dergâhlar particilik üstü kurumlar olması hasebiyle herhangi bir partiye imtiyazlı davranmazdı herkese eşit mesafedeydi doğrularını siyasetçilere tavizsiz ve yalın bir dil ile mevki makamları ne olursa olsun anlatırdı. Particilik genelde doğruluk anlayışı içerisinde yapılmadığından pek sıcak bakmazdı. Partilerin kendi liderlerini hatasız görüp eleştiri kabul etmemelerinden, rakiplerinin doğrularını da yanlış görmeleri anlayışı Sadi Baba'nın görüşlerine ters düşerdi. Siyasilerden insanlara sürekli yardım etmesini dertlerine çare bulmasını isterdi."³¹

Sadi Baba, Elâzığ'da İktibas Dergisini satan ilk kişidir. İktibas,ERCÜMENT ÖZKAN'ın Ankara'da çıkardığı ve apolitik ortamda İslamcılarının imdadına yetişen bir tarama dergisidir. 1980 sonrasında Dünyadan ve Türkiye'den haberler yayınlardı. Harika röportajlar vardı. Mahir Kaynak, Aydın Menderes, Mehmet Sait Hatipoğlu gibi çok önemli fikir adamı ve ilahiyatçılarla uzun röportajlar yayınlanırdı. İktibas Dergisi aynı zamanda tasavvuf karşıtı olacak kadar tasavvufa eleştirel bakan bir yayındır. Fakat ilginç bir şekilde Kadiri Şeyhi Sadi Baba, bir dönem bu dergiyi okumuş hatta satmıştır.ERCÜMENT ÖZKAN Elâzığ'a gelince mutlaka onu ziyaret ederdi. Sadi Baba'nın anlattığı güzel bir menkıbe bu dergide "Bizim itin nesi olursun?" başlıklı yazı ile yayınlanmıştır. Çobanın birisi iyi olan köpeğinin kurtlara karşı mücadele etmesi üzerine ona koyun bağışlar. Sonra derken bağışladığı koyun çoğalır. Çoban da ne yapacağına şaşırır. Çoğalan koyunlar, köpeğin koyunları sonunda. Düşünüp taşınıp sonunda

³¹ Mehmet Taha Özen ile yapılan derinlikli mülakat, Elazığ, 2022

kadıya gitmeye karar verir. Mahkemeye başvurur. Gün gelir kadıya durumu arz eder. Kadı çeşitli önerilerde bulunur. Ama çobanın kafasına yatmaz hiçbirisi. Sonunda, kadı da “bana ver” der. Çoban da düşünür taşınır, “tamam Kadı hazretleri size vereyim” der. Mahkeme odasından çıkar. Fakat yine tatmin olmaz ve tekrar kadıya döner. Ona, “Kadı Efendi siz bizim itin nesi olursunuz?” der. Kadı da “git ne yaparsan yap” diye cevap verir³².

Menkıbede bir kadı, çoban karşısında yenilgiye uğrar. Çoban irfaniyle yüksek mevkidedir. Dünyalığı ise aşağılarda. Kadı ise tam tersine adaletin başında yer alan, okumuş ve mevki sahibi birisidir. Ancak irfanı olmayan bir adam, bu nedenle hayatı koyunlarla dağ başında geçen, okuma yazması olmayan bir çoban karşısında ne yapacağını bilmez, şaşırır.

Ercüment Özkan, Ankara’da İktibas Dergisini çıkaran ve İslamcılık düşüncesini savunan bir şahsiyettir. Bütün Anadolu’yu dolaşarak insanlarla müzakerelerde bulunur ve kendi düşüncelerini yaymaya çalışır. Tasavvufa çok radikal eleştirilerde bulunur. İslamcı bir münevverdir. Sadi Baba’yı da ziyaret ediyor ve onunla tartışmalarda bulunuyor. Özkan, Sadi Baba’ya karşı çok olumlu düşüncelere sahip oluyor. “Senin gibi şeyhe saygımız var” diyor. İslamcı bir aydının ve üstelik tasavvufu radikal bir şekilde eleştiren bir kişi, Sadi Baba’dan etkilenerek onunla uzlaşır hale geliyor.

Elazığ’da farklı meşreplere mensup tarikatlar ve şeyhler oldukça yaygındır. Mürit toplayanlar, para ve yardım toplayanlar, evlialığını göze sokarcasına ilan edenler, hükümet ve güç çevreleriyle iş tutanlar...Sadi Baba, bunları her zaman eleştirir. Bu işlerin doğru olmadığını, böyle şeyhliğin ve böyle tasavvufun İslam’dan uzaklaşmak manasına geldiğini söyler. O daha ziyade muhabbeti önde tutar. Lüzumu olmadıkça bu konulara da girmez. Her seçim zamanlarında bu şeyhlerin evlerine koşanlar vardır. Tabii ki şeyhlerin çevreleri de siyasete koşar. Fakat Sadi Baba bunlara tenezzül etmez. Dergâhında sarhoş da ülkücü de, İslamcı da, profesör de bir arada olur. Çok renkli bir dergâhı vardır. Gündelik hayatta bir araya gelemeyecek insanlar, bu dergâhta bir araya gelmiştir. Tasavvuf

³² Ergün Yıldırım, “Bir Şeyh ve Bir İslamcı: Sadi Baba ve Ercüment Özkan”, (Yeni Şafak, 18.09.2019)

ortamında, Sadi Baba'nın kanatları altında bir araya gelmiş ve müminler kardeşler düsturunun pratiği gerçekleşmiştir.

Dergâh, Elâzığ'ın kenar ve metruk bir mahallesinde, Yığinki denilen yerdedir. Yığinki, çok eski bir yerleşim yeridir. Kerpiç evleri ve pek gelişmeyen çehresiyle kaldı uzun süre. Dergâhta ne şatafat, ne lüks, ne de dünyalığı üzerinde taşıyan bir hava vardır. Kerpiçli evlerle dolu bir mahallenin içinde konumlanan mütevazı bir evdir.

Elazığ merkezde Mahpushane Camii, yıkılarak yerine yenisi yapılmış ve adı da değiştirilmişti. Bit Pazarının kenarındaydı. Eskiden Elazığ mahpushanesi buradaymış. Adı da oradan geliyormuş. Sonra yıkılıp yeniden güzel bir camii yaptılar. Adını da Saray Camii koydular. ~~Saray Camii~~ Bizim toplum sarayları seviyor. Masallarda saraylar hep olumlu manada anlatılır. Herhalde camiye de saray adının konmasının sırrı budur! Büyük, güç, değerli olanın adının camiye de verilmesini isteyen bir bilinç! Sadi Baba, bu caminin yakınında küçük bir çay ocağına bazen gelir, muhabbet ederdi.

Üniversite öğrenciliğimiz yıllarında bir keresinde bu mekanda çaylarımızı yudumlarken o Sadi'den mısralar okuyordu. Güzel Harput şivesiyle konuşuyordu. İstanbul'dan yeni dönmüştü. Sanırım çocuklarını Kur'an kursuna vermeye gitmişti. Bunlardan bahsetmek yerine Dolmabahçe Sarayını anlattı. Gülümseyen çehre, şakırdayan ses, çay içerken bal tatlılığıyla konuşuyordu: "Osmanlı orada kadınlaşmış"! dedi ve devam etti: "Tavanlar altın, karyolalar altın, her taraf altın. Bu kadar altınla Osmanlı kadın haline gelmiş. Artık fetih ve mücadele tamamen unutulmuş. Dünyaya dalmışlar. Yıkılma da bundan olmuş". Sadi Baba, Osmanlı'nın yıkılışını Dolmabahçe Sarayı üzerinden açıklamıştı. Bu kadar altın, dünyevileşme işaretiydi, kadın, bir semboldü. Osmanlı dünyevileştikçe, altına ve lükse battıkça, lüks saraylara kapıldıkça batmaya başlamıştı.

Elâzığ'da ne dergâhlar kapandı ne de şeyhler yok oldu. Şeyhler, kimi kez suskunluğa bürünseler de hep var oldular. Hastahane, doktorlar ve eczaneler moderniteyle beraber her tarafımızı kuşatsalar da insanlar şifa bulmak için dergâhlara, türbelere gitmeye devam ettiler. Bir dua, bir okuma, bir nasihat kimi zaman onlara şifa oldu. Onlar da şeyhlere, türbelere ve dergâhlara inanmayı bırakmadılar. Ama her darbe ve olağanüstü durumlarda dergâhlar suskunlaşır, kimi dergâhlara baskın düzenlenir, bazı şeyhler de gözaltına alınır. Sonuçta Harput, Baba'lar

şehridir. İrfan büyüklerine Baba derler. Hala mezarları bir anıt gibi durur. Mansur Baba, Feti Baba, Arap Baba... Sadi Baba da Harput'un Elazığ'a sarkan son babası. Yetmiş dört yaşında rahmete göçtü.

Sonuç

Sadi Özen, Harput-Elazığ tasavvuf geleneği içinde yetişen bir şahsiyettir. Kadirî meşrepli, irfanı özümsemiş, sürdürmüş ve toplumu bununla mayalamaya çalışmıştır. Harput-Elazığ yerinde tasavvufun toplum içindeki yerini temsil etmiştir. Dergâhında farklı düşünce çevrelerinden, meslek gruplarından insanlar yer almış ve yerel düzeyde toplumsal bütünleşmeye önemli katkılarda bulunmuştur. Örneğin ülkücü ve İslamcı çevrelerden insanlar onun dergâhında bir araya gelmiştir.

Said Baba, çok yönlü olan bir ariftir. Şair, denemeci, kitapçı ve ilim ehlidir. Dergâhında muhabbetle insanlar pişmektedir. Olağanüstü siyasi dönemlerde çeşitli baskılarla karşılaşmıştır. Fakat yine de yolunu devam ettirmiştir. Esnafla iç içe yaşar, akademisyenlerle konuşur, çok farklı toplum kesimlerine, onun deyimiyle “halk pedagoğunu” yapar.

Daru'l-hazen, Türk toplumunda sert laiklik politikaların uygulanmasına ve tekkelerin kapatılmasına rağmen Elazığ özelinde tarikat ve tasavvuf kültürünün varlığını sürdürme cesaret ve dinamizmine örnek teşkil eder. Elazığ halkının dergâhlarla olan ilişkisi, bütün sekülerleşme politikalarına karşın bir biçimde devam ettiğini gösterir. Toplum, bir arif şahsiyet üzerinden din ile olan münasebetlerini sürdürmektedir. Tasavvuf, toplum içinde önemli bir sosyolojik gerçeklik olarak var olmaya devam etmektedir. Tekkeler, siyasi planda kapatılsa da sosyolojik planda varlığını korumaktadır. Daru'l-hazen de onlardan biridir. Harput-Elazığ'ın son tekkelerindendir.

Kaynakça

- Çakır, Ruşen. “Gomaşinen (59)- Elazığ'dan iki portre: Sadi Baba ve Hacı Efraim”
<https://medyascope.tv/2021/09/25/>
- Çelik, İsa-Dumlu, Mikail. “Kâdiriyye Tarikatı Halisiyye Şubesi Mürşidlerinden Elazığlı Hacı Ömer Baba (v. 1321/1905)Hayatı, Eserleri Fikirleri”, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt:7, sayı: 14, Sayfa: 89-124, 2018
- Dağoğlu, Murat. Sadi Özen'in yakın müritlerinden emekli mühendis. Murat Dağoğlu ile mülakat, Elâzığ, 2022.
- Erdem, B. *Şeyh Musa Kazım Efendi*, Elâzığ: Çayda Çıra Yayıncılık, 2011.
- Kara, Mustafa. “Harputta Bir Karabağlı Bir Derviş Şair: Nigari”, *Dünü ve Bugünü ile Harput*, Elâzığ: Türkiye Diyanet Vakfı Elâzığ Şubesi Yayınları, 2005.
- Sunguroğlu, İshak. *Harput Yollarında*, Ankara: Elâzığ Kültür ve Tanıtma Vakfı Yayınları, 1958
- Özen, Sadi. *Emir Muaviye Sahabi mi?*, İstanbul: Birleşik Dağıtım, 1996.
- Özen, Sadi. *Ankalar ve Kargalar*, Kahramanmaraş: Poza Ofset, 2013.
- Mehmet Taha Özen ile Mülakat, Elâzığ, Şubat 15, 2022,
- Nevzat Ülger ile Mülakat, Elâzığ, 17.07. 2023,
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: YKY, 2007.
- Ünal, Mehmet Ali. XVI. Yüzyılda Harput Sancağı, TTKB, Ankara: 1989.
- Yıldırım, Ergün. “Bir Şeyh ve Bir İslamcı: Sadi Baba ve Ercüment Özkan”, (Yeni Şafak, 18.09.2019)
- Tatçı, Mustafa. Yunus Emre Divanı-Seçmeler, Ankara, DİB, 2021
- Ömer Yıldırım ile Mülakat, Elâzığ, 17.08.2022