

## How Mawlawis confronted the Kadizadelis in the Ottoman period (1032-1095 AH - 1623-1684 AD)

Hassan Hazrati<sup>1</sup>, Bahram Karju Ajirlu<sup>2</sup>, Mehdi Ebadi<sup>3</sup>

### Abstract

The Mawlawis order, attributed to Mawlana Jalal al-Din Mohammad Balkhi/Rumi, held a high position in Ottoman society and state. In the 11th century AH, the Kadizadelis movement emerged in Istanbul under the influence of anti-Sufi ideas with the aim of combating heresy and religious reform. The Kadizadelis, having gained influence in the Ottoman state, took hostile attitude against Sufis, especially the Mawlawis. They believed that Sufi Islam was far from true Islam, that the Mawlawis in Islam had committed heresy and blasphemy through practices such as sama' and dancing, and that most of the problems of the Ottoman state stemmed from these heresies. It was in such circumstances that the Mawlawis, in order to confront this extremist ideology, inevitably began to defend the cultural heritage of Mawlana. The present study, relying on the method of historical analytical study, examines how the Mawlawis confronted the dogmatic ideas of the

---

1. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. [hazrati@ut.ac.ir](mailto:hazrati@ut.ac.ir)

2. PhD Student, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. [bahramkarju.93@ut.ac.ir](mailto:bahramkarju.93@ut.ac.ir)

3. Associate Professor, Department of History and Civilization of Islamic Nations, Faculty of Theology and Islamic Studies, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. [mebadi@pnu.ac.ir](mailto:mebadi@pnu.ac.ir)

Received: Dec 5, 2024 - Accepted: Jan 18, 2025



This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

Kadizadelis in the 11th century AH. The findings of this research show that the Kadizadelis, by exerting influence in the Ottoman state, and especially in Istanbul, tried to weaken the spiritual and cultural legacy of Mawlana in Ottoman society. Faced with such circumstances, the Mawlawis, especially Ismâil Rusuhi Ankaravi, the resident of the Galata Mevlevihane at this time, sought to defend the ideas, customs, and pillars of the Mawlawis order through comprehensive scientific and cultural activities. As a result of these activities, and of course, by attracting the support of the Ottoman state by the Mawlawis, the cultural heritage of Mawlana came back on the path to revival and, like in previous centuries, continued to live in Ottoman society with increasing popularity.

**Keywords:** the Ottoman state, the Mawlawis, the Kadizadelis, the Mawlawi Rituals, Ismâil Rusuhi Ankaravi.

## چگونگی مواجهه مولویان با قاضی زاده‌لی‌ها در دوره عثمانی (۱۰۳۲-۱۰۹۵ هـ/ ۱۶۲۳-۱۶۸۴ م)<sup>۱</sup>

حسن حضرتی<sup>۲</sup>، بهرام کارجو اجیرلو<sup>۳</sup>، مهدی عبادی<sup>۴</sup>

### چکیده

طریقت مولویه منسوب به مولانا جلال‌الدین محمد بلخی در جامعه و دولت عثمانی جایگاه والایی داشت. در سده یازدهم هجری جنبش قاضی زاده‌لی‌ها در استانبول تحت تأثیر اندیشه‌های تصوف‌ستیزانه با هدف مبارزه با بدعت و اصلاح دینی ظهور کرد. قاضی زاده‌لی‌ها با نفوذ در دولت عثمانی، رفتارهای خصمانه‌ای بر ضد صوفیان و به ویژه مولویان در پیش گرفتند. آن‌ها بر این باور بودند که اسلام صوفیانه دور از اسلام راستین است و مولویان در اسلام با اعمالی همچون سماع و رقص دچار بدعت و کفر شده‌اند و عمده مشکلات دولت عثمانی نیز ناشی از این بدعت‌ها است؛ در چنین شرایطی بود که مولویان برای مقابله با این اندیشه افراطی و به ناگزیر، به دفاع از میراث فرهنگی مولانا پرداختند. پژوهش حاضر با اتکا بر شیوه مطالعه تاریخی تحلیلی، به بررسی چگونگی مواجهه مولویان با اندیشه‌های جزم‌اندیشانه قاضی زاده‌لی‌ها در سده یازدهم هجری می‌پردازد. یافته‌های این

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری تخصصی دانشجو با عنوان «نقش مولوی‌خانه‌ها در گسترش زبان فارسی و فرهنگ ایرانی در قلمرو عثمانی» در دانشگاه تهران است.

۲. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) [hazrati@ut.ac.ir](mailto:hazrati@ut.ac.ir)

۳. دانشجوی دکتری گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. [bahramkarju.93@ut.ac.ir](mailto:bahramkarju.93@ut.ac.ir)

۴. دانشیار گروه تاریخ و تمدن ملل اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. [mebadi@pnu.ac.ir](mailto:mebadi@pnu.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵ - تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۱۰/۲۹



پژوهش نشان می‌دهد قاضی زاده‌لی‌ها با نفوذ در دولت عثمانی و بیشتر در استانبول کوشیدند تا میراث معنوی و فرهنگی مولانا در جامعه عثمانی را تضعیف کنند. در مواجهه با چنین شرایطی مولویان به ویژه اسماعیل رسوخی آنقروی پوست‌نشین مولوی‌خانه غلطه در این زمان، درصدد برآمدند با فعالیت‌های علمی و فرهنگی همه‌جانبه، از اندیشه‌ها، آداب و ارکان طریقت مولویه دفاع کنند؛ در نتیجه این فعالیت‌ها و البته با جلب حمایت دولت عثمانی از سوی مولویان، میراث فرهنگی مولانا در مسیر احیاء مجدد قرار گرفت و به مانند سده‌های پیشین و با محبوبیت افزون‌تری به حیات خود در جامعه عثمانی ادامه داد.

**واژه‌های کلیدی:** دولت عثمانی، مولویان، قاضی زاده‌لی‌ها، آیین‌های مولوی، اسماعیل رسوخی آنقروی.

#### ۱. مقدمه

طریقت مولویه با تکیه بر اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین بلخی/رومی (د. ۶۷۲هـ/ ۱۲۷۳م) از نیمه نخست سده هشتم هجری به بعد در آناتولی با مرکزیت قونیه به تدریج گسترش یافت. این طریقت با دولتمردان و جامعه عثمانی رابطه حسنه‌ای داشت؛ چنانکه دولتمردان عثمانی مولوی‌خانه‌های متعددی بنیان نهادند و موقوفاتی بدان‌ها اختصاص دادند (برای آگاهی بیشتر نک: ایوان‌سرایی، بی‌تا: ۱۳۸؛ انوری، ۱۳۰۹: ۲۰۳-۲۰۴؛ ضیاء، ۱۳۲۹: ۳۵؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۳۰۶-۳۰۷؛ اوزون چارشی‌لی، ۱۳۸۸: ۴۵۵/۳). پیروان طریقت مولویه از زمان تأسیس دولت عثمانی (اواخر قرن ۷هـ/ ۱۳م) تا نیمه نخست قرن یازدهم هجری آزادانه به اشاعه اندیشه‌ها و آداب و ارکان مولویه در قلمرو عثمانی می‌پرداختند. پس از سلطان سلیمان قانونی (حک: ۹۲۶-۹۷۴هـ/ ۱۵۲۰-۱۵۶۶م) دولت عثمانی در نیمه دوم قرن دهم هجری/ شانزدهم میلادی اقتدار ادوار پیشین را نداشت و در مسیر ضعف گام برمی‌داشت (پچوی، ۱۸۶۶: ۱/ ۱۱۸؛ Kızılkaya, 2021: 406). در این دوره عالمی به نام شیخ برگوی محمد افندی (د. ۹۸۱هـ/ ۱۵۷۳م) که از منظر مشرب فکری و عقیدتی تحت تأثیر اندیشه‌های احمد بن عبدالحلیم بن تیمیه حرانی معروف به ابن تیمیه (د. ۷۲۸هـ/ ۱۳۲۷م) قرار داشت، پیشنهادهایی برای حل مشکلات جامعه و دولت عثمانی ارائه داد؛ او بر این باور بود که سرچشمه تمام مشکلات این دوره، از بدعت‌هایی ناشی می‌شود



که جریان تصوف و صوفیان در جامعه عثمانی اشاعه داده‌اند (کاتب چلبی، ۱۲۸۷: ۱۱۶؛ Bilkan, 2016: 78).

در سده یازدهم هجری، کتاب برگوی با عنوان «طریقت محمدیه» که بر اساس تعالیم مذهبی ابن تیمیه (به تعبیر امروزی اندیشه‌های سلفی) نگاشته شده بود (نعیم، ۱۲۸۱: ۶/ ۲۲۸-۲۲۹؛ Yurdaydm, 1962: 116-120)، اساس فعالیت‌های مذهبی سیاسی برخی شاگردان و واعظان هوادار او قرار گرفت. آن‌ها با اتکا بر آموزه‌های برگوی در این کتاب و با ظاهری حق طلبانه، در عین حال منافع شخصی خود را پیگیری می‌کردند.<sup>۲</sup> این واعظان بیشتر در استانبول و در دوران زمامداری سلطان مراد چهارم (حک: ۱۰۳۲-۱۰۴۹هـ/ ۱۶۲۳-۱۶۴۰م)، سلطان ابراهیم یکم (حک: ۱۰۴۹-۱۰۵۸هـ/ ۱۶۴۰-۱۶۴۸م) و سلطان محمد چهارم (حک: ۱۰۵۸-۱۰۹۹هـ/ ۱۶۴۸-۱۶۸۷م) اندیشه‌های برگوی را اساس و سرلوحه خود قرار دادند و با هدف اصلاح دین به ویژه جدال با اهل طریقت و بدعت جنبشی را به راه انداختند؛ در این میان، طریقت مولویه بیش از طریقت‌های دیگر هدف حملات آن‌ها قرار گرفتند. با توجه به اینکه پیش‌گام و به تعبیری بنیان‌گذار این جنبش فردی به نام قاضی زاده محمد افندی (د. ۱۰۴۵هـ/ ۱۶۳۵م) بود، طرفداران آن به او منسوب شدند و به «قاضی زاده‌لی‌ها» (قاضی زاده‌لی‌لر/ منسوبان به قاضی زاده و هواداران و طرفداران وی) مشهور شدند. این جنبش در دوره‌های بعد به رهبری اسطوانی محمد افندی (د. ۱۰۷۲هـ/ ۱۶۶۱م) و وانی محمد افندی (د. ۱۰۹۶هـ/ ۱۶۸۵م) استمرار یافت. با توجه به سابقه و جایگاه طریقت مولویه، طبیعی بود که مولویان در مقابل دشمنی قاضی زاده‌لی‌ها درصدد دفاع از خود، باورها و طریقت خود برآیند. بنابر شواهد تاریخی در بین مولویان، شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی (د. ۱۰۴۱هـ/ ۱۶۳۱م) در این شرایط بحرانی مهم‌ترین نقش را در دفاع و حفظ میراث فرهنگی مولانا و مقابله با اندیشه قاضی زاده‌لی‌ها ایفا کرد. آراء و اندیشه‌های آنقروی در مواجهه با قاضی زاده محمد افندی دو سطح مختلف دفاع از کیان

۱. برای آگاهی بیشتر درباره دیدگاه‌های برگوی در مورد تصوف و آداب و ارکان آن به ویژه سماع نک: (برگوی، بی‌تا: شماره ثبت ۳۷۳۵۰۱).

۲. قاضی زاده‌لی‌ها عقایدی تنگ‌نظرانه و تعصب‌آلود داشتند و با عوام‌فریبی و ایجاد جار و جنجال در پی به‌دست آوردن منافع غیرمشروع خود بودند (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۸۸: ۴۶۹/۳).

طریقت مولویه و سنت‌ها و رسوم رایج در میان مولویان مانند سماع، رقص و چرخش مولویه و دفاع از مثنوی معنوی مولانا و زبان فارسی و نیز مجادله در خصوص مسائل عمومی‌تری همچون حرام یا حلال بودن استعمال تنباکو و سیگار را مد نظر قرار داد. مولویان در این دوره خطیر تاریخی برای طریقت مولویه و در مجادله و مواجهه با اندیشه‌های تصوف‌ستیزانه قاضی‌زاده‌لی‌ها، مساعی همه‌جانبه‌ای را به کار بستند؛ از این رو، این پژوهش بر آن است تا با روش بررسی تاریخی و اتکاء بر داده‌های معتبر دست اول در منابع به این پرسش‌ها پاسخ دهد که مولویان در مواجهه با اندیشه‌های قاضی‌زاده‌لی‌ها چگونه از موجودیت طریقت مولویه دفاع کردند و به‌رغم حملات بنیان‌برافکنانه آن‌ها در نهایت میراث معنوی و فرهنگی مولانا را حفظ کرده و در جامعه عثمانی تداوم بخشیدند؟

## ۲. پیشینه پژوهش

درباره مجادله قاضی‌زاده‌لی‌ها با تصوف و طریقت‌ها در سده یازدهم هجری، آثار و تحقیقات ارزنده‌ای به زبان ترکی استانبولی صورت گرفته است، اما این تحقیقات بیشتر بر روی مجادله قاضی‌زاده‌لی‌ها با سیواسی‌ها<sup>۱</sup> متمرکز شده است که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد.

بیلکان (۲۰۱۶م)، در کتابی با عنوان «مجادله فقیهان و صوفیان؛ قاضی‌زاده‌لی‌ها و سیواسی‌ها در سده هفدهم میلادی (سده یازدهم هجری)»<sup>۲</sup> و آق‌پینار (۲۰۲۲م) در اثر خود با نام «مجادلات قاضی‌زاده‌لی‌ها و سیواسی‌ها»<sup>۳</sup> به این موضوع پرداخته‌اند؛ همچنین می‌توان به رساله دکتری دورموش (۲۰۲۰م) با عنوان «جنبش قاضی‌زاده‌لی‌ها در ساختار دینی سیاسی عثمانی»<sup>۴</sup> نیز اشاره کرد. در این تحقیقات ضمن بحث گسترده‌ای درباره ظهور قاضی‌زاده‌لی‌ها، به مجادله‌های آن‌ها با طریقت خلوتیه به پیش‌گامی عبدالمجید

۱. در سده یازدهم هجری گروهی با پیش‌گامی عبدالمجید سیواسی منسوب به طریقت خلوتیه در دفاع از تصوف، با قاضی‌زاده‌لی‌ها به مجادله پرداختند.

2. Bilkan, Ali Fuat, *Fakihler ve Sofuların Kavgası 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasiler*, İstanbul, İletişim yayınları: 2016.

3. Akpınar, Muhammet Raşit, *Kadızadeliler ve Sivasiler Tartışması*, Ankara, Fecr Yayınları: 2022.

4. Durmuş, Ali, "Osmanlı'da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi", Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2020.

سیواسی پرداخته شده است؛ علاوه بر این آثار، تحقیقاتی درباره اسماعیل رسوخی آنقروی انجام شده است که از آن جمله می‌توان به کتاب زندگی، آثار و دیدگاه‌های صوفیانه اسماعیل آنقروی<sup>۱</sup> نوشته یتیک (۱۹۹۲م) و مقاله‌ای با عنوان «مولویان در مجادلات قاضی زاده‌لی‌ها و سیواسی‌ها»<sup>۲</sup> نوشته قیزیل‌قایا اشاره کرد. در این مطالعات، در کنار بررسی مجادله قاضی زاده‌لی‌ها با سیواسی‌ها، به آراء و افکار مولویان نیز به صورت مختصر اشاره شده است؛ با وجود این، مجادله مولویان با قاضی زاده‌لی‌ها و جایگاه آنان در دفاع و حفظ میراث فرهنگی مولانا و احیای دوباره آن در این مقطع از تاریخ عثمانی چندان مورد توجه قرار نگرفته است. پژوهش حاضر با تکیه بر منابع دست اول سده یازدهم هجری و جرح و تعدیل آن‌ها به واکاوی این مهم می‌پردازد.

### ۳. نخستین رویارویی مولویان با اندیشه‌های قاضی زاده‌لی‌ها

یکی از مسائلی که گروه‌های متصوف و طریقت‌ها در دوران بسط نفوذ قاضی زاده‌لی‌ها با آن مواجه شدند، این بود که قاضی زاده محمد افندی کسانی را که از اندیشه‌های او پیروی نمی‌کردند، زندیق می‌نامید. او که در ترویج عقاید خود از پشتیبانی سلطان عثمانی برخوردار بود، در وعظ‌های خود مولویان را به سبب اجرای مراسم سماع و رقص در مجالس وعظ و آثارش مورد انتقاد شدید قرار می‌داد (کاتب چلبی، ۱۲۸۶: ۱۱۲؛ همو، ۱۲۸۷: ۱۸۳/۲)، لباس مخصوص مولویان، سلام مولوی، موسیقی و دف نواختن را بدعت می‌شمارد و پیروان طریقت مولویه را اهل بدعت می‌نامید؛ همچنین مهم‌ترین کتاب مولویان یعنی مثنوی معنوی مولانا و زبان فارسی را به باد انتقاد می‌گرفت (قاضی زاده، علم حال، بی‌تا، ۶۶-۶۷؛ Ceyhan, 2005: 113-131). به طور کلی قاضی زاده‌لی‌ها با آداب و ارکان مولویه که از ادوار پیش در جامعه عثمانی رواج پیدا کرده بود، دست به مقابله زده بودند. آن‌ها نه تنها ذکر و سماع را بدعت می‌دانستند، نسبت به افرادی که چنین اعمالی را انجام می‌دادند رفتار خصمانه در پیش گرفتند؛ از این رو، پیروان طریقت

۱. Yetik, Erhan, *İsmail Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasvufî Görüşleri*, İstanbul, İşaret Yayınları: 1992.

۲. Kızılkaya, Müzekkir, "Sivasiler-Kadızedeliler Mücadelesinde Mevleviler", *Balıkesirli Bir İslam Alimi İmam Birgivi*, c. 2, Balıkesir, Büyükşehir Belediyesi, Şubat, 2021.

مولویه و مردم برای رفتن به تگه‌ها و مولوی‌خانه‌ها ترس و واهمه داشتند و از انجام مراسم سماع و آیین مولوی دوری می‌کردند (قاضی‌زاده، دوران، بی‌تا: ۱۳۴؛ همان، رساله قاضی‌زاده من العقائد، بی‌تا: ۱۳۹؛ اوزون چارشی‌لی، ۱۳۸۸: ۴۵۸/۳، ۴۶۳-۴۶۴). در برابر این اقدامات، مولویان نیز از خود واکنش نشان دادند؛ بنابر گزارش کاتب چلبی (د. ۱۰۶۷هـ / ۱۶۵۷م) که معاصر قاضی‌زاده بود، مولویان به دشمنی با او می‌پرداختند و بدون واهمه به انتقادهای قاضی زاده پاسخ می‌دادند؛ هر چند که وی در مواجهه با این واکنش مولویان، به ترویج خشونت می‌پرداخت (قاضی‌زاده، دوران، بی‌تا: ۱۳۴؛ قاضی‌زاده، رساله قاضی‌زاده من العقائد، بی‌تا: ۱۳۹؛ کاتب چلبی، ۱۲۸۶: ۱۱۲). با تمام این اوصاف و تنگناهای پیش‌آمده برای هواداران طریقت مولویه، شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی، شیخ مولوی‌خانه غلظه، پیش‌گامی مولویان در مجادله با افکار و اندیشه‌های قاضی‌زاده را عهده‌دار شد (Ceyhan, 2005: 113-131).

در بررسی مواجهه مولویان و قاضی‌زاده‌لی‌ها، جایگاه اسماعیل رسوخی آنقروی را باید ویژه مورد توجه قرار داد؛ او به احتمال زیاد در اواخر سده دهم هجری/شانزدهم میلادی به دنیا آمده بود، پس از سپری کردن تحصیلات ابتدایی خود در آنکارا و آشنایی با تصوف، علوم شرعی را نیز آموخت. رسوخی آنقروی طی تحصیلات خود افزون بر زبان عربی به زبان فارسی نیز تسلط قابل توجهی یافت؛ تا جایی که به این دو زبان دست به تألیف می‌زد و شعر می‌سرود.

نکته مهم دیگر درباره رسوخی آنقروی این است که وی پیش از پیوستن به طریقت مولویه از هواداران طریقت بایرامیه بود و حتی در این طریقت به مقام شیخی نیز رسیده بود؛ علاوه‌براین، او اجازه‌نامه‌ای نیز از شیوخ طریقت خلوتیه دریافت کرده بود. این شرایط برای رسوخی آنقروی توانمندی چشمگیری فراهم کرده بود تا بتواند به شکلی مطلوب از اندیشه‌های صوفی‌گرانه در مقابل استدلال‌های مخالفان دفاع کند. در ایامی که او در جایگاه شیخ بایرامی روزگار می‌گذراند، در قونیه با بوستان چلبی (د. ۱۰۴۰هـ / ۱۶۳۰م)، پوست‌نشین درگاه مولانا، آشنا شد و با تعلیم و تشویق او به طریقت مولویه پیوست. استعداد اسماعیل رسوخی آنقروی در یادگیری اصول، آداب و ارکان مولویه و تبحر وی در سیر و سلوک عارفانه موجب شد تا خیلی زود به یکی از شخصیت‌های مهم طریقت مولویه تبدیل شود و پس از حضور در استانبول و اشتهار

وی، در سال ۱۰۱۹هـ/ ۱۶۱۰م در مقام شیخ مولوی خانه غلطه استقرار یافت؛ جایگاهی که تا پایان عمر (۱۰۴۱هـ/ ۱۶۳۱م) در آن ماند (برای آگاهی بیشتر نک: Yetik, 1991: 213-211/3). مهم‌ترین دلیل انتخاب آنقروی به این مقام، توانمندی بارز وی در دفاع از اصول و ارکان مولویه در برابر قاضی زاده‌لی‌ها عنوان شده است (ثاقب دده، ۱۲۸۳: ۳۷/۲). آنقروی در عین صوفی مسلک بودن، به واسطه تحصیلاتش بر مسائل دینی، شرعی و فقهی اشراف زیادی داشت. با التزام به عقیده اهل سنت و با تکیه بر آیات، احادیث، اشعار مثنوی و شواهد و دلایل عقلی، در سطحی گسترده و متهورانه و به شکلی مؤثر به رد انتقادات قاضی زاده‌لی‌ها نسبت به آداب و ارکان مولویه پرداخت (شیخی، بی‌تا: ۵۳-۵۴: 113-131؛ Ceyhan, 2005). این اقدامات آشکار آنقروی موجب شد تا وی به شیخی قابل اعتنا و اتکاء در دفاع از ارزش‌ها و باورهای طریقت مولویه در مقابل حملات قاضی زاده‌لی‌ها تبدیل شود؛ از این رو، بنابر گزارش منابع، قاضی زاده‌لی‌ها از او به شدت متنفر بودند و آشکارا و بدون هیچ ابایی او را کافر و زندیق می‌خواندند (کاتب چلبی، ۱۲۸۶: ۱۱۲؛ همو، ۱۲۸۷: ۱۸۳/۲).

بیزاری مولویان از اندیشه‌های افراطی قاضی زاده درباره سماع، دوران و رقص سبب شد تا آن‌ها از اسماعیل آنقروی خواستار تألیف اثری در پاسخ به انتقادهای تند وی از مولویه شوند (آنقروی، بی‌تا (د): ۲)؛ از این رو، آنقروی در نخستین اقدام برای دفاع از سماع و آداب آن در مقابله با قاضی زاده‌لی‌ها، اثری با اضافات و شرح بر کتاب بوارق الماع فی تکفیر من یحرّم السّماع اثر احمد بن محمد الطوسی (د. ۲۹۴هـ/ ۹۱۱م) نگاشت و نام شرح خود را رساله حجه السّماع نامید که مورد پسند صوفیان و مولویان آن دوره قرار گرفت (همان: ۲ و ۳؛ خواجه زاده، بی‌تا: ۷۸-۷۰؛ Yetik, 1992: 86). آنقروی در مقدمه رساله حجه السّماع هدف خود از نگارش این اثر را به این شکل بیان داشته است که: «این رساله در پاسخ به منکران میراث فرهنگی مولانا است که به سماع با دیده تردید نگاه می‌کنند. این رساله با تکیه بر آیات قرآن و حدیث نبوی و همچنین سخنان و دیدگاه بزرگان نگاشته شده است که برای مولویان به عنوان حجتی قوی در دفاع از سماع در مقابله با قاضی زاده‌لی‌ها است. همچنین این اثر به زبان ترکی ترجمه شده است تا جامعه عثمانی نیز بخوانند و به چیستی و حقانیت سماع پی‌برند» (همان،

۳۰۲). او رساله حجه السماع را در سه باب به نگارش درآورده است (برای آگاهی بیشتر نک: آنقروی، بی تا (د)). نخستین باب درباره اثبات دلایل حرام نبودن رقص و دوران (چرخش) است. آنقروی در این باب با تکیه بر احادیث نبوی و آیات و روایات از رقص و دورانی که مخصوص مولویان است دفاع می کند و با تکیه بر مراجعی مانند صحیح بخاری نمونه هایی از صدر اسلام برای دفاع از رقص و سماع ارائه می دهد. او با تکیه بر چنین شواهدی حتی سعی کرده است نشان دهد که از منظر بزرگان دین در صدر اسلام نیز درباره رقص و دوران منع و حرمتی قائل نشده اند. از نظر آنقروی در این اثر، رقص زمانی حرام دانسته می شود که منجر به لهو و لعب و دوری از خدا شده باشد؛ حال آنکه هدف از رقص و دوران در مولویه ایجاد حس و فضای معنوی برای ارتباط با عشق الهی است و از لهو و لعب میراست (همان، ۶۰۵، برای آگاهی بیشتر نک: باب اول رساله حجه السماع). بخش دوم رساله نیز به اثبات قابل قبول بودن سماع از منظر شرع اختصاص یافته است؛ آنقروی در این باب سعی می کند تا با تکیه بر برخی روایات منسوب از پیامبر (ص)، از سماع مرسوم در میان مولویان دفاع کند. او با توجه به جایگاه والای محمد غزالی در جامعه عثمانی و به ویژه اهل سنت به بیان این مهم پرداخته است که «امام غزالی باور داشتند که هرکسی عشق و محبتش برای خدا باشد، می تواند با تکیه بر هر چیزی این عشق خود را ابراز کند». آنقروی با چنین استدلال هایی برای نشان دادن بطلان بدعت شمردن سماع از سوی قاضی زاده لی ها سعی کرده است تا نشان دهد که هدف سماع نزد مولویه نشان دادن عشق قلبی و ارتباط با خدا است (آنقروی، بی تا (د): ۲۱-۲۵). بخش آخر رساله آنقروی نیز به مباح بودن، دف زدن و موسیقی در آیین مولویه اختصاص دارد که طی آن تلاش شده است با استدلال و تکیه بر سنت و دیدگاه عارفان، به تمام انتقادهای قاضی زاده درباره این مسائل پاسخ اقناع کننده بدهد (برای آگاهی بیشتر نک: آنقروی، بی تا (د): ۳-۴؛ 23: Ankaravi, 2001).

رساله حجه السماع پس از تألیف به هیئتی که از طرف شیخ الاسلام یحیی افندی برای حل اختلاف مولویان و قاضی زاده لی ها تشکیل شده بود، پیشکش شد و مورد قدردانی اعضای هیئت قرار گرفت. تقدیر از این اثر آنقروی که در آن مواضع قاضی زاده مورد نقد قرار گرفته بود، می تواند نشان دهنده تأثیر مثبت آن بر روی دولتمردان عثمانی در نیمه دوم سده یازدهم هجری باشد؛ ضمن آنکه در عین حال می توان آن را به مثابه

تثبیت اعتبار و جایگاه علمی آنقروی در محافل صوفیه در این مقطع زمانی دانست (Ceyhan, 2005: 122; Kızılkaya, 2021: 412)؛ آنقروی همچنین در آثار دیگرش از جمله الرسالة التنزیهیه فی شأن المولویه با تکیه بر احادیث صحیح از منظر خود و به سیاق و شیوه رساله حجه السماع و با تکیه بر شواهدی نقلی از صدر اسلام و اصحاب پیامبر (ص) به دفاع از سماع، دوران و دف پرداخته است. او با تکیه بر این روایت از منابع اهل تسنن، سعی بلیغی کرده است تا نشان دهد که سماع و دف تا زمانی که سبب غفلت از خدا نباشد، می‌تواند مباح باشد (آنقروی، بی تا (ب): ۲-۴). از دیگر آثار مهم آنقروی در دفاع از کیان طریقت مولویه به منهاج الفقراء (باب نهم و دهم بخش اول آن) و همچنین شرح چهل حدیث اربعین و تفسیر حدیث ششم آن که به بحث درباره سماع و دفاع از آداب و ارکان مولویه در مقابله با اندیشه جزم‌اندیشانه قاضی زاده اختصاص دارد (آنقروی، بی تا (الف): ۶۰-۶۴، ۶۸-۷۱؛ همو، شرح حدیث اربعین، بی تا: ۲؛ 52-60: Ankaravi, 2001) می‌توان اشاره کرد. اسماعیل آنقروی در کتاب منهاج الفقراء با استناد به آیات و احادیث و روایات بزرگان اسلام و منابع اسلامی، حرام‌نبودن آداب و ارکان مولویه را با قرآن و سنت اثبات می‌کند و در کنار آن میراث مولوی را وسیله‌ای برای رسیدن به عشق الهی می‌داند.<sup>۱</sup>

این آثار، به صورت ویژه در دفاع از مولویه نوشته شده‌اند که درعین حال دفاع از تصوف نیز در آن‌ها به صورت کلی بازتاب دارد. آنقروی در این آثار سعی می‌کند با ارائه دلایل و استدلال‌های مختلف عقلی، نقلی و شرعی اثبات کند که تصوف نه تنها با قرآن و سنت مخالف نیست؛ بلکه نوعی زیستن و احساس معنوی یافتن متکی بر اندیشه‌های قرآن و سنت است. او حتی در شرح چهل حدیث مبسوط درباره حرام‌نبودن دف و آلات موسیقی سماع بحث کرده است (Ankaravi, 2001: 49-55). آنقروی به طور کلی بدعت را به دو دسته سیئه و حسنه تقسیم می‌کند. قاضی زاده‌لی‌ها سماع و موسیقی را جزو بدعت سیئات می‌دانستند، اما آنقروی سماع و موسیقی را جزو بدعت حسنه می‌پذیرفت و باور داشت که سماع و موسیقی تا زمانی که منجر به لهو و لعب نشود، ناپسند نیست؛ بل تسکین روح انسان برای توجه به خدا را در پی دارد (برای آگاهی بیشتر نک: Uludağ, 1976).

---

۱. برای آگاهی بیشتر درباره روایت‌ها و گزارش‌ها درمورد مشروعیت سماع از دیدگاه بزرگان اسلام (نک: آنقروی، بی تا (الف)، ص ۶۰-۷۰).

اسماعیل رسوخی آنقروی در مجادله با اندیشه قاضی زاده‌لی‌ها به شکلی مؤثر برای دفاع از آداب و ارکان مولویه از شعر بهره گرفته است؛ محتوای اشعار او تحسین میراث فرهنگی مولانا و مولویان و همچنین پاسخ به منتقدان میراث فرهنگی مولانا بود. او در یک رباعی در پاسخ به قاضی زاده‌لی‌ها که سماع را حرام می‌دانستند، چنین سروده است:

شهباز جناب ذوالجلال است سماع	فراش قلوب اهل حال است سماع
در مذهب منکران حرام است سماع	در مذهب عاشقان حلال است سماع

(آنقروی، بی تا (الف): ۶۱).

آنقروی در کتاب منهاج الفقراء به این دیدگاه قاضی زاده‌لی‌ها درباره مولویانی که آن‌ها را به دلیل انجام سماع کافر و زندیق می‌خواندند با آوردن شعری از مولانا واکنش نشان می‌دهد و ضمن دفاع از سماع، هدف از آن را رسیدن به حق بیان می‌کند:

دانی سماع چه بود؟ صوت بلی شنیدن	از خویشتن بریدن، با وصل حق رسیدن
دانی سماع چه بود؟ درد دواي يعقوب	بوی وصال یوسف از پیرهن شنیدن
دانی سماع چه بود؟ سری زلی مع الله	آنجا ملک نگنجد پی واسطه رسیدن

(آنقروی، بی تا (الف): ۶۴).

آنقروی برای بیان دیدگاه مولانا درباره سماع و موسیقی در رساله حجه السماع از مولانا شعری بیان می‌کند که نشان‌دهنده هدف سماع و موسیقی در میراث فرهنگی مولانا می‌تواند باشد:

ما همه اجزای آدم بوده‌ایم	در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم
پس غذای عاشقان آمد سماع	که درو باشد خیال اجتماع
پس نی و چنگ و رباب و سازها	چیزه‌کی ماند بدان آوازا
عاشقان کین نغمها را بشنوند	جز بگذارند و سوی کل روند

(آنقروی، بی تا (د): ۲۰ و ۲۱).

از مهم‌ترین فعالیت‌های قاضی زاده‌لی‌ها علیه مولویان، تخریب مثنوی معنوی مولانا و زبان فارسی بود؛ تا جایی که باور داشتند «زبان فارسی زبان اهل جهنم است» و براین نظر بودند که مثنوی‌خوان باید به جای مثنوی به نقل حدیث شریف و وعظ و نصیحت بپردازد (آنقروی، بی تا (ه): ۲؛ Tonga, 2016: 133; Bilkan, 2016: 34-46; Ankaravi, 2001: 34-46).



156: 2017). در چنین شرایطی بود که آنقروی آثار و فعالیت‌های علمی خود را در جهت دفاع از مثنوی معنوی و زبان فارسی برای مقابله با اندیشه قاضی زاده‌لی‌ها به صورت جدی پیش برد؛ او برای تأثیرگذاری بر جامعه و دولتمردان عثمانی و نشان دادن بطلان اندیشه‌های قاضی زاده‌لی‌ها، به شرح مثنوی معنوی مولانا به زبان ترکی اقدام کرد؛ به بیان دیگر، اشعار مولانا را به زبان ترکی ساده شرح داد تا کسانی که تحت تأثیر اندیشه‌های قاضی زاده‌لی‌ها قرار گرفته بودند، با خواندن آن‌ها به محتوای مثنوی معنوی پی ببرند و متوجه شوند که این اثر نه تنها در پی گمراه کردن مردم نیست؛ بلکه مولوی در آن‌ها کوشیده است مردم را به سوی به عشق حقیقی و معرفت الهی از منظر خودش در جایگاه یک عارف هدایت کند بود؛<sup>۱</sup> همچنین در کتاب شرح چهل حدیث از مثنوی معنوی و زبان فارسی دفاع می‌کند و می‌نویسد که مثنوی معنوی مولانا کتاب مرجع مولویان است و فارسی بودن زبان کتاب مولانا که بیشتر انسانیت، انسان کامل و رسیدن به حق را مورد توجه قرار داده است، تضادی با دیدگاه‌های سنت پیامبر و قرآن کریم ندارد؛ بل در اسلام جز زبان عربی، سایر زبان‌های اقوام و ملل به منظور ارتباط و تعامل مورد توجه قرار گرفته است. می‌توان چنین استنباط کرد که او در مقابله و رد اندیشه‌های قاضی زاده‌لی‌ها با استدلال و با تکیه بر آیات و احادیث نبوی به دفاع از مثنوی معنوی مولانا و زبان فارسی پرداخته و آن را زبان ادبی بافضیلتی نشان داده است (آنقروی، بی تا (ه): ۳: 34-46: 2001: Ankaravi).

آنقروی با هدف دفاع از کلیت جریان تصوف در جامعه عثمانی در برابر هجمه‌های عقیدتی قاضی زاده‌لی‌ها بر باروهای طریقت خلوتیه نیز موضع‌گیری کرده است. در سده یازدهم هجری طریقت خلوتیه یکی از مهم‌ترین طریقت‌هایی بود که با قاضی زاده‌لی‌ها به مجادله پرداخت و در این زمان در رأس آن عبدالمجید سیواسی (د. ۱۰۴۹هـ / ۱۶۳۹م) قرار داشت. بر اساس گزارش کاتب چلبی در کتاب میزان الحق و فذلکه، اسماعیل آنقروی به مباحث مناظره قاضی زاده‌لی‌ها و سیواسی‌ها واکنش نشان داد. مهم‌ترین مسائل مورد بحث چنین مباحثی بودند که: «تحصیل علوم عقلی از جمله

---

۱. برای آگاهی بیشتر درباره چگونگی شرح مثنوی معنوی مولانا نک: (آنقروی، بی تا (و)، شماره ثبت ۲۴۰۶۲۱).

ریاضیات مشروع است یا خیر؟ گفتن اذان، مدح رسول اکرم (ص) و مولودخوانی با آهنگ و صدای خوش جایز است یا خیر؟ سماع و چرخش ارباب طریقت مشروع است یا خیر؟ آیا بر یزید که حضرت حسین (ع) را شهید کرد، باید لعنت فرستاد یا خیر؟» (برای آگاهی بیشتر نک: کاتب چلبی، ۱۲۸۶: ۱۳۲-۱۳۸؛ همان، ۱۲۸۷: ۱۸۳؛ نعیم، ۱۲۸۱: ۲۲۹/۶-۲۳۰؛ Kızılkaya, 2021: 410-411). آنقروی بر این باور بود که قاضی زاده به افراط و سیواسی به تفریط دچار شده‌اند؛ او یکی را متعصب و دیگری را زهد برید می‌نامید (کاتب چلبی، ۱۲۸۶: ۱۳۵-۱۳۹؛ Kızılkaya, 2021: 411). بر اساس گزارش کاتب چلبی در میزان‌الحق، اسماعیل آنقروی در مقایسه با دو جریان فوق، دیدگاهی اعتدالی داشت و حال آنکه دیدگاه‌های جدلی عبدالمجید سیواسی و قاضی زاده به سبب افراطی و یک‌طرفه بودن چندان معقول نبودند. کاتب چلبی در فذلکه نیز دیدگاه عمومی گروه‌های متصوفه درباره آنقروی را بازتاب داده است و بنابر دریافت وی، اسماعیل آنقروی برای بسیاری از علمای عابد و زاهد و امثال آن‌ها افضل و عزیز دانسته می‌شد (کاتب چلبی، ۱۲۸۷: ۱۴۸/۲). با تکیه بر چنین گزارش‌هایی است که برخی پژوهشگران معاصر نیز دیدگاه آنقروی را نسبت به اندیشه قاضی زاده‌لی‌ها و سیواسی‌ها، منطقی‌تر ارزیابی کرده‌اند (Ceyhan, 2005: 118).

در یک ارزیابی کلی می‌توان از مجموع تلاش‌ها و فعالیت‌های آنقروی در دفاع از مولویه و نیز جریان تصوف به طریق اولی، عنوان کرد که او توانست با مساعی خود در مقابله با اندیشه‌های تصوف‌ستیزانه قاضی زاده و قاضی زاده‌لی‌ها، از میراث معنوی و فرهنگی مولانا جلال‌الدین بلخی دفاع و پاسداری کند؛ علاوه بر این، توفیق آنقروی در این زمینه او را به الگو، مرجع و تکیه‌گاهی برای مولویان در دوره‌های بعد برای دفاع از آداب و ارکان مولویه تبدیل کرد. فعالیت‌های اسماعیل آنقروی، در جامعه و به تبع آن در سیاست‌های اتخاذ شده از سوی دولت عثمانی درباره مولویان تأثیر قابل توجهی گذاشت؛ تا جایی که او با تألیف آثار علمی درباره میراث فرهنگی مولانا برای مردم و دولتمردان عثمانی روشن کرد که تصوف به‌ویژه طریقت مولویه درصدد دست‌یافتن به صلح و انسانیت و عشق الهی در جامعه است؛ درحالی که اندیشه‌های سلفی‌مآبانه قاضی زاده‌لی‌ها می‌تواند مانع از رشد و تعالی جامعه به این اهداف مقدس باشد.

#### ۴. مجادلات شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی با اندیشه‌های تصوف‌ستیزانه

یکی از مسائلی که گروه‌های متصوف و طریقت‌ها در دوران بسط نفوذ قاضی زاده‌لی‌ها با آن مواجه شدند، این بود که قاضی زاده محمد افندی کسانی را که از اندیشه‌های او پیروی نمی‌کردند، زندیق می‌نامید. او که در ترویج عقاید خود از پشتیبانی سلطان عثمانی برخوردار بود، در وعظ‌های خود مولویان را به سبب اجرای مراسم سماع و رقص در مجالس وعظ و آثارش مورد انتقاد شدید قرار می‌داد (کاتب چلبی، ۱۲۸۶: ۱۱۲؛ همو، ۱۲۸۷: ۱۸۳/۲)، لباس مخصوص مولویان، سلام مولوی، موسیقی و دف نواختن را بدعت می‌شمارد و پیروان طریقت مولویه را اهل بدعت می‌نامید؛ همچنین مهم‌ترین کتاب مولویان یعنی مثنوی معنوی مولانا و زبان فارسی را به باد انتقاد می‌گرفت (قاضی زاده، علم حال، بی تا، ۶۶-۶۷؛ Ceyhan, 2005: 113-131). به طور کلی قاضی زاده‌لی‌ها با آداب و ارکان مولویه که از ادوار پیش در جامعه عثمانی رواج پیدا کرده بود، دست به مقابله زده بودند. آن‌ها نه تنها ذکر و سماع را بدعت می‌دانستند، نسبت به افرادی که چنین اعمالی را انجام می‌دادند رفتار خصمانه در پیش گرفتند؛ از این رو، پیروان طریقت مولویه و مردم برای رفتن به تکه‌ها و مولوی خانه‌ها ترس و واهمه داشتند و از انجام مراسم سماع و آیین مولوی دوری می‌کردند (قاضی زاده، دوران، بی تا: ۱۳۴؛ همان، رساله قاضی زاده من العقائد، بی تا: ۱۳۹؛ اوزون چارشی‌لی، ۱۳۸۸: ۴۵۸/۳، ۴۶۳-۴۶۴). در برابر این اقدامات، مولویان نیز از خود واکنش نشان دادند؛ بنابر گزارش کاتب چلبی (د. ۱۰۶۷هـ / ۱۶۵۷م) که معاصر قاضی زاده بود، مولویان به دشمنی با او می‌پرداختند و بدون واهمه به انتقادهای قاضی زاده پاسخ می‌دادند؛ هر چند که وی در مواجهه با این واکنش مولویان، به ترویج خشونت می‌پرداخت (قاضی زاده، دوران، بی تا: ۱۳۴؛ قاضی زاده، رساله قاضی زاده من العقائد، بی تا: ۱۳۹؛ کاتب چلبی، ۱۲۸۶: ۱۱۲). با تمام این اوصاف و تنگناهای پیش آمده برای هواداران طریقت مولویه، شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی، شیخ مولوی خانه غلطه، پیش‌گامی مولویان در مجادله با افکار و اندیشه‌های قاضی زاده را عهده‌دار شد (Ceyhan, 2005: 113-131).

در بررسی مواجهه مولویان و قاضی زاده‌لی‌ها، جایگاه اسماعیل رسوخی آنقروی را باید ویژه مورد توجه قرار داد؛ او به احتمال زیاد در اواخر سده دهم هجری/ شانزدهم

میلادی به دنیا آمده بود، پس از سپری کردن تحصیلات ابتدایی خود در آنکارا و آشنایی با تصوف، علوم شرعی را نیز آموخت. رسوخی آنقروی طی تحصیلات خود افزون بر زبان عربی به زبان فارسی نیز تسلط قابل توجهی یافت؛ تا جایی که به این دو زبان دست به تألیف می‌زد و شعر می‌سرود. نکته مهم دیگر درباره رسوخی آنقروی این است که وی پیش از پیوستن به طریقت مولویه از هواداران طریقت بایرامیه بود و حتی در این طریقت به مقام شیخی نیز رسیده بود؛ علاوه بر این، او اجازه‌نامه‌ای نیز از شیوخ طریقت خلوتیه دریافت کرده بود. این شرایط برای رسوخی آنقروی توانمندی چشمگیری فراهم کرده بود تا بتواند به شکلی مطلوب از اندیشه‌های صوفی‌گرانه در مقابل استدلال‌های مخالفان دفاع کند. در ایامی که او در جایگاه شیخ بایرامی روزگار می‌گذراند، در قونیه با بوستان چلبی (د. ۱۰۴۰هـ/ ۱۶۳۰م)، پوست‌نشین درگاه مولانا، آشنا شد و با تعلیم و تشویق او به طریقت مولویه پیوست. استعداد اسماعیل رسوخی آنقروی در یادگیری اصول، آداب و ارکان مولویه و تبحر وی در سیر و سلوک عارفانه موجب شد تا خیلی زود به یکی از شخصیت‌های مهم طریقت مولویه تبدیل شود و پس از حضور در استانبول و اشتهار وی، در سال ۱۰۱۹هـ/ ۱۶۱۰م در مقام شیخ مولوی‌خانه غلطه استقرار یافت؛ جایگاهی که تا پایان عمر (۱۰۴۱هـ/ ۱۶۳۱م) در آن ماند (برای آگاهی بیشتر نک: Yetik, 1991: 3/211-213). مهم‌ترین دلیل انتخاب آنقروی به این مقام، توانمندی بارز وی در دفاع از اصول و ارکان مولویه در برابر قاضی‌زاده‌لی‌ها عنوان شده است (ثاقب دده، ۱۳۸۳: ۳۷/۲). آنقروی در عین صوفی‌مسلك بودن، به واسطه تحصیلاتش بر مسائل دینی، شرعی و فقهی اشراف زیادی داشت. با التزام به عقیده اهل سنت و با تکیه بر آیات، احادیث، اشعار مثنوی و شواهد و دلایل عقلی، در سطحی گسترده و متهورانه و به شکلی مؤثر به رد انتقادات قاضی‌زاده‌لی‌ها نسبت به آداب و ارکان مولویه پرداخت (شیخی، بی‌تا: ۵۴-۵۳؛ Ceyhan, 2005: 113-131)؛ این اقدامات آشکار آنقروی موجب شد تا وی به شیخی قابل اعتنا و اتکاء در دفاع از ارزش‌ها و باورهای طریقت مولویه در مقابل حملات قاضی‌زاده‌لی‌ها تبدیل شود؛ از این رو، بنابر گزارش منابع، قاضی‌زاده‌لی‌ها از او به شدت متنفر بودند و آشکارا و بدون هیچ ابایی او را کافر و زندیق می‌خواندند (کاتب چلبی، ۱۳۸۶: ۱۱۲؛

همو، ۱۲۸۷: ۱۸۳/۲).

بیزاری مولویان از اندیشه‌های افراطی قاضی زاده درباره سماع، دوران و رقص سبب شد تا آن‌ها از اسماعیل آنقروی خواستار تألیف اثری در پاسخ به انتقادهای تند وی از مولویه شوند (آنقروی، بی تا (د: ۲)؛ از این رو، آنقروی در نخستین اقدام برای دفاع از سماع و آداب آن در مقابله با قاضی زاده‌لی‌ها، اثری با اضافات و شرح بر کتاب بوارق الماع فی تکفیر من یحرّم السّماع اثر احمد بن محمد الطوسی (د. ۲۹۴هـ / ۹۱۱م) نگاشت و نام شرح خود را رساله حجه السّماع نامید که مورد پسند صوفیان و مولویان آن دوره قرار گرفت (همان: ۲ و ۳؛ خواجه زاده، بی تا: ۷۸۷۰؛ Yetik, 1992: 86). آنقروی در مقدمه رساله حجه السّماع هدف خود از نگارش این اثر را به این شکل بیان داشته است که: «این رساله در پاسخ به منکران میراث فرهنگی مولانا است که به سماع با دیده تردید نگاه می‌کنند. این رساله با تکیه بر آیات قرآن و حدیث نبوی و همچنین سخنان و دیدگاه بزرگان نگاشته شده است که برای مولویان به عنوان حجتی قوی در دفاع از سماع در مقابله با قاضی زاده‌لی‌ها است. همچنین این اثر به زبان ترکی ترجمه شده است تا جامعه عثمانی نیز بخوانند و به چیستی و حقانیت سماع پی‌برند» (همان، ۳ و ۲). او رساله حجه السّماع را در سه باب به نگارش درآورده است (برای آگاهی بیشتر نک: آنقروی، بی تا (د)). نخستین باب درباره اثبات دلایل حرام نبودن رقص و دوران (چرخش) است. آنقروی در این باب با تکیه بر احادیث نبوی و آیات و روایات از رقص و دورانی که مخصوص مولویان است دفاع می‌کند و با تکیه بر مراجعی مانند صحیح بخاری نمونه‌هایی از صدر اسلام برای دفاع از رقص و سماع ارائه می‌دهد. او با تکیه بر چنین شواهدی حتی سعی کرده است نشان دهد که از منظر بزرگان دین در صدر اسلام نیز درباره رقص و دوران منع و حرمتی قائل نشده‌اند. از نظر آنقروی در این اثر، رقص زمانی حرام دانسته می‌شود که منجر به لهو و لعب و دوری از خدا شده باشد؛ حال آنکه هدف از رقص و دوران در مولویه ایجاد حس و فضای معنوی برای ارتباط با عشق الهی است و از لهو و لعب مبرا است (همان، ۶ و ۵، برای آگاهی بیشتر نک: باب اول رساله حجه السّماع). بخش دوم رساله نیز به اثبات قابل قبول بودن سماع از منظر شرع اختصاص یافته است؛ آنقروی در این باب سعی می‌کند تا با تکیه بر برخی روایات منسوب از

پیامبر(ص)، از سماع مرسوم در میان مولویان دفاع کند. او با توجه به جایگاه والای محمد غزالی در جامعه عثمانی و به ویژه اهل سنت به بیان این مهم پرداخته است که «امام غزالی باور داشتند که هرکسی عشق و محبتش برای خدا باشد، می‌تواند با تکیه بر هر چیزی این عشق خود را ابراز کند». آنقروی با چنین استدلالهایی برای نشان‌دادن بطلان بدعت‌شمردن سماع از سوی قاضی‌زاده‌لی‌ها سعی کرده است تا نشان دهد که هدف سماع نزد مولویه نشان‌دادن عشق قلبی و ارتباط با خدا است (آنقروی، بی تا (د): ۲۱-۲۵). بخش آخر رساله آنقروی نیز به مباح‌بودن، دف‌زدن و موسیقی در آیین مولویه اختصاص دارد که طی آن تلاش شده است با استدلال و تکیه بر سنت و دیدگاه عارفان، به تمام انتقادهای قاضی‌زاده درباره این مسائل پاسخ اقناع‌کننده بدهد (برای آگاهی بیشتر نک: آنقروی، بی تا (د): ۳-۴؛ Ankaravi, 2001: 23).

رساله حجه‌السماع پس از تألیف به هیئتی که از طرف شیخ‌الاسلام یحیی افندی برای حل اختلاف مولویان و قاضی‌زاده‌لی‌ها تشکیل شده بود، پیشکش شد و مورد قدردانی اعضای هیئت قرار گرفت. تقدیر از این اثر آنقروی که در آن مواضع قاضی‌زاده مورد نقد قرار گرفته بود، می‌تواند نشان‌دهنده تأثیر مثبت آن بر روی دولتمردان عثمانی در نیمه دوم سده یازدهم هجری باشد؛ ضمن آنکه در عین حال می‌توان آن را به مثابه تثبیت اعتبار و جایگاه علمی آنقروی در محافل صوفیه در این مقطع زمانی دانست (Ceyhan, 2005: 122; Kızılkaya, 2021: 412). آنقروی همچنین در آثار دیگرش از جمله الرسالة‌التنزیهیه فی شأن المولویه با تکیه بر احادیث صحیح از منظر خود و به سیاق و شیوه رساله حجه‌السماع و با تکیه بر شواهدی نقلی از صدر اسلام و اصحاب پیامبر(ص) به دفاع از سماع، دوران و دف پرداخته است. او با تکیه بر این روایت از منابع اهل تسنن، سعی بلیغی کرده است تا نشان دهد که سماع و دف تا زمانی که سبب غفلت از خدا نباشد، می‌تواند مباح باشد (آنقروی، بی تا (ب): ۲-۴). از دیگر آثار مهم آنقروی در دفاع از کیان طریقت مولویه به منهاج‌الفقراء (باب نهم و دهم بخش اول آن) و همچنین شرح چهل حدیث اربعین و تفسیر حدیث ششم آن که به بحث درباره سماع و دفاع از آداب و ارکان مولویه در مقابله با اندیشه جزم‌اندیشانه قاضی‌زاده اختصاص دارد (آنقروی، بی تا (الف): ۶۰-۶۴، ۶۸-۷۱؛ همو، شرح حدیث

أربعین، بی تا: ۲؛ 52-60: 2001) Ankaravi می‌توان اشاره کرد. اسماعیل آنقروی در کتاب منهاج الفقراء با استناد به آیات و احادیث و روایات بزرگان اسلام و منابع اسلامی، حرام نبودن آداب و ارکان مولویه را با قرآن و سنت اثبات می‌کند و در کنار آن میراث مولوی را وسیله‌ای برای رسیدن به عشق الهی می‌داند.<sup>۱</sup> این آثار، به صورت ویژه در دفاع از مولویه نوشته شده‌اند که در عین حال دفاع از تصوف نیز در آن‌ها به صورت کلی بازتاب دارد. آنقروی در این آثار سعی می‌کند با ارائه دلایل و استدلال‌های مختلف عقلی، نقلی و شرعی اثبات کند که تصوف نه تنها با قرآن و سنت مخالف نیست؛ بلکه نوعی زیستن و احساس معنوی یافتن متکی بر اندیشه‌های قرآن و سنت است. او حتی در شرح چهل حدیث مبسوط درباره حرام نبودن دف و آلات موسیقی سماع بحث کرده است (Ankaravi, 2001: 49-55). آنقروی به طور کلی بدعت را به دو دسته سیئه و حسنه تقسیم می‌کند. قاضی زاده‌لی‌ها سماع و موسیقی را جزو بدعت سیئات می‌دانستند، اما آنقروی سماع و موسیقی را جزو بدعت حسنه می‌پذیرفت و باور داشت که سماع و موسیقی تا زمانی که منجر به لهو و لعب نشود، ناپسند نیست؛ بل تسکین روح انسان برای توجه به خدا را در پی دارد (برای آگاهی بیشتر نک: Uludağ, 1976).

اسماعیل رسوخی آنقروی در مجادله با اندیشه قاضی زاده‌لی‌ها به شکلی مؤثر برای دفاع از آداب و ارکان مولویه از شعر بهره گرفته است؛ محتوای اشعار او تحسین میراث فرهنگی مولانا و مولویان و همچنین پاسخ به منتقدان میراث فرهنگی مولانا بود. او در یک رباعی در پاسخ به قاضی زاده‌لی‌ها که سماع را حرام می‌دانستند، چنین سروده است:

شهباز جناب ذوالجلال است سماع فراش قلوب اهل حال است سماع  
در مذهب منکران حرام است سماع در مذهب عاشقان حلال است سماع

(آنقروی، بی تا (الف): ۶۱)

آنقروی در کتاب منهاج الفقراء به این دیدگاه قاضی زاده‌لی‌ها درباره مولویانی که آن‌ها را به دلیل انجام سماع کافر و زندیق می‌خواندند با آوردن شعری از مولانا واکنش نشان می‌دهد و ضمن دفاع از سماع، هدف از آن را رسیدن به حق بیان می‌کند:

---

۱. برای آگاهی بیشتر درباره روایت‌ها و گزارش‌ها درمورد مشروعیت سماع از دیدگاه بزرگان اسلام (نک: آنقروی، بی تا (الف)، ص ۶۰-۷۰).

دانی سماع چه بود؟ صوت بلی شنیدن      از خویشان بریدن، با وصل حق رسیدن  
دانی سماع چه بود؟ درد دوی یعقوب      بوی وصال یوسف از پیرهن شنیدن  
دانی سماع چه بود؟ سری زلی مع الله      آنجا ملک نگنجد بی واسطه رسیدن  
(آنقروی، بی تا (الف): ۶۴)

آنقروی برای بیان دیدگاه مولانا درباره سماع و موسیقی در رساله حجه السماع از مولانا شعری بیان می‌کند که نشان‌دهنده هدف سماع و موسیقی در میراث فرهنگی مولانا می‌تواند باشد:

ما همه اجزای آدم بوده‌ایم      در بهشت آن لحن‌ها بشنوده‌ایم  
پس غذای عاشقان آمد سماع      که درو باشد خیال اجتماع  
پس نی و چنگ و رباب و سازها      چیزه‌کی ماند بدان آوازا  
عاشقان کین نغمه را بشنوند      جز بگذارند و سوی کل روند

(آنقروی، بی تا (د): ۲۰ و ۲۱)

از مهم‌ترین فعالیت‌های قاضی زاده‌لی‌ها علیه مولویان، تخریب مثنوی معنوی مولانا و زبان فارسی بود؛ تا جایی که باور داشتند «زبان فارسی زبان اهل جهنم است» و براین نظر بودند که مثنوی‌خوان باید به جای مثنوی به نقل حدیث شریف و وعظ و نصیحت بپردازد (آنقروی، بی تا (ه): ۲؛ Tonga, 2016: 133; Bilkan, 2016: 34-46; Ankaravi, 2001: 156). در چنین شرایطی بود که آنقروی آثار و فعالیت‌های علمی خود را در جهت دفاع از مثنوی معنوی و زبان فارسی برای مقابله با اندیشه قاضی زاده‌لی‌ها به صورت جدی پیش برد؛ او برای تأثیرگذاری بر جامعه و دولتمردان عثمانی و نشان‌دادن بطلان اندیشه‌های قاضی زاده‌لی‌ها، به شرح مثنوی معنوی مولانا به زبان ترکی اقدام کرد؛ به بیان دیگر، اشعار مولانا را به زبان ترکی ساده شرح داد تا کسانی که تحت تأثیر اندیشه‌های قاضی زاده‌لی‌ها قرار گرفته بودند، با خواندن آن‌ها به محتوای مثنوی معنوی پی ببرند و متوجه شوند که این اثر نه تنها در پی گمراه کردن مردم نیست؛ بلکه مولوی در آن‌ها کوشیده است مردم را به سوی به عشق حقیقی و معرفت الهی از منظر خودش در جایگاه یک عارف هدایت کند بود؛<sup>۱</sup> همچنین در کتاب شرح چهل حدیث از مثنوی معنوی و زبان فارسی دفاع می‌کند و می‌نویسد که مثنوی معنوی مولانا کتاب مرجع

۱. برای آگاهی بیشتر درباره چگونگی شرح مثنوی معنوی مولانا نک: (آنقروی، بی تا (و)، شماره ثبت ۲۴۰۶۲۱).



مولویان است و فارسی‌بودن زبان کتاب مولانا که بیشتر انسانیت، انسان کامل و رسیدن به حق را مورد توجه قرار داده است، تضادی با دیدگاه‌های سنت پیامبر و قرآن کریم ندارد؛ بل در اسلام جز زبان عربی، سایر زبان‌های اقوام و ملل به منظور ارتباط و تعامل مورد توجه قرار گرفته است. می‌توان چنین استنباط کرد که او در مقابله و رد اندیشه‌های قاضی‌زاده‌لی‌ها با استدلال و با تکیه بر آیات و احادیث نبوی به دفاع از مثنوی معنوی مولانا و زبان فارسی پرداخته و آن را زبان ادبی بافضیلتی نشان داده است (آنقروی، بی تا (ه): ۳: 46-34: 2001: Ankaravi).

آنقروی با هدف دفاع از کلیت جریان تصوف در جامعه عثمانی در برابر حمله‌های عقیدتی قاضی‌زاده‌لی‌ها بر باروهای طریقت خلوتیه نیز موضع‌گیری کرده است. در سده یازدهم هجری طریقت خلوتیه یکی از مهم‌ترین طریقت‌هایی بود که با قاضی‌زاده‌لی‌ها به مجادله پرداخت و در این زمان در رأس آن عبدالمجید سیواسی (د. ۱۰۴۹هـ / ۱۶۳۹م) قرار داشت. بر اساس گزارش کاتب چلبی در کتاب میزان الحق و فذلکه، اسماعیل آنقروی به مباحث مناظره قاضی‌زاده‌لی‌ها و سیواسی‌ها واکنش نشان داد. مهم‌ترین مسائل مورد بحث چنین مباحثی بودند که: «تحصیل علوم عقلی از جمله ریاضیات مشروع است یا خیر؟ گفتن اذان، مدح رسول اکرم (ص) و مولودخوانی با آهنگ و صدای خوش جایز است یا خیر؟ سماع و چرخش ارباب طریقت مشروع است یا خیر؟ آیا بر یزید که حضرت حسین(ع) را شهید کرد، باید لعنت فرستاد یا خیر؟» (برای آگاهی بیشتر نک: کاتب چلبی، ۱۲۸۶: ۱۳۲-۱۳۸؛ همان، ۱۲۸۷: ۱۸۳؛ نعیم، ۱۲۸۱: ۶/ ۲۲۹-۲۳۰؛ Kızılkaya, 2021: 410-411). آنقروی بر این باور بود که قاضی‌زاده به افراط و سیواسی به تقریط دچار شده‌اند؛ او یکی را متعصب و دیگری را زهد برید می‌نامید (کاتب چلبی، ۱۲۸۶: ۱۳۵-۱۳۹؛ Kızılkaya, 2021: 411).

بر اساس گزارش کاتب چلبی در میزان‌الحق، اسماعیل آنقروی در مقایسه با دو جریان فوق، دیدگاهی اعتدالی داشت و حال آنکه دیدگاه‌های جدلی عبدالمجید سیواسی و قاضی‌زاده به سبب افراطی و یک‌طرفه‌بودن چندان معقول نبودند. کاتب چلبی در فذلکه نیز دیدگاه عمومی گروه‌های متصوفه درباره آنقروی را بازتاب داده است و بنابر دریافت وی، اسماعیل آنقروی برای بسیاری از علمای عابد و زاهد و امثال آن‌ها افضل و عزیز دانسته می‌شد (کاتب چلبی، ۱۲۸۷: ۱۴۸/۲). با تکیه بر چنین

گزارش‌هایی است که برخی پژوهشگران معاصر نیز دیدگاه آنقروی را نسبت به اندیشه قاضی‌زاده‌لی‌ها و سیواسی‌ها، منطقی‌تر ارزیابی کرده‌اند (Ceyhan, 2005: 118).

در یک ارزیابی کلی می‌توان از مجموع تلاش‌ها و فعالیت‌های آنقروی در دفاع از مولویه و نیز جریان تصوف به طریق اولی، عنوان کرد که او توانست با مساعی خود در مقابله با اندیشه‌های تصوف‌ستیزانه قاضی‌زاده و قاضی‌زاده‌لی‌ها، از میراث معنوی و فرهنگی مولانا جلال‌الدین بلخی دفاع و پاسداری کند؛ علاوه بر این، توفیق آنقروی در این زمینه او را به الگو، مرجع و تکیه‌گاهی برای مولویان در دوره‌های بعد برای دفاع از آداب و ارکان مولویه تبدیل کرد. فعالیت‌های اسماعیل آنقروی، در جامعه و به تبع آن در سیاست‌های اتخاذ شده از سوی دولت عثمانی درباره مولویان تأثیر قابل توجهی گذاشت؛ تا جایی که او با تألیف آثار علمی درباره میراث فرهنگی مولانا برای مردم و دولتمردان عثمانی روشن کرد که تصوف به‌ویژه طریقت مولویه در صدد دست‌یافتن به صلح و انسانیت و عشق الهی در جامعه است؛ درحالی که اندیشه‌های سلفی‌مآبانه قاضی‌زاده‌لی‌ها می‌تواند مانع از رشد و تعالی جامعه به این اهداف مقدس باشد.

#### ۵. تداوم کشمکش مولویان با قاضی‌زاده‌لی‌ها تا سال ۱۰۹۵هـ/ ۱۶۸۴م

پس از درگذشت قاضی‌زاده محمد افندی، اسطوانی محمد افندی<sup>۱</sup> رهبری جریان قاضی‌زاده‌لی‌ها را عهده‌دار شد در شرایطی که در این دوره، زمام امور مولویان در دست صبوحنی احمد دده (د. ۱۰۵۷هـ/ ۱۶۴۷م) شیخ مولوی‌خانه ینی‌قاپی قرار گرفته بود (Sahih Ahmed Dede, 2003: 304). صبوحنی احمد دده که در سال ۹۹۲هـ/ ۱۵۸۴م در توفاات به دنیا آمده بود، پس از مهاجرت به استانبول در ایام کودکی، در این شهر به

۱. اسطوانی اهل شام بود، اما بنا به روایتی به سبب ارتکاب قتل از وطن خود گریخته به استانبول آمده بود. او به سبب اینکه در جامع ایاصوفیه پای ستون اسطوانه‌ای شبستان می‌نشست و موعظه می‌کرد به اسطوانی مشهور شده بود. بنا به گزارش نعیم‌اوا از زیرک‌ترین و جرأت‌ترین و ریاکارترین وعاظ بود (نعیم‌اوا، ۱۲۸۱: ۵۵-۵۴/۵؛ اوزون چارشی‌لی، ۱۳۸۸: ۳/ ۴۶۴). رساله اسطوانی یکی از آثار مهم او درباره فتاوی خود برای مقابله با آیین تصوف بود و براین نظر بود که «دوران/چرخش مولویان به صورت آشکار حرام است و کسانی که این اعمال را انجام می‌دهند بدعت‌کارند؛ همچنین دف‌زدن و رقص، نی‌زدن، فریادزدن، لباس خود را پاره‌کردن حرام قطعی است. رقص و دوران از سوی خدا، پیامبر حرام گفته شده است و آن مراسم برای غیر مسلمین است؛ کسانی که بر حقایق دوران باور دارند مرتد محسوب می‌شوند» (اسطوانی، بی‌تا: ۱۲۱ و ۱۲۲).

طریقت مولویه علاقه‌مند شد. او در مسافرت سال ۱۰۱۲هـ/ ۱۶۰۳م به قونیه به جمع پیروان بوستان چلبی پیوست.

بدین ترتیب روند پیشرفت صبحی احمد در سلسله‌مراتب طریقت مولویه آغاز شد و پس از پایان سیر و سلوک و رسیدن به مقام دده، در حدود سال ۱۰۱۵هـ/ ۱۶۰۶م به جایگاه شیخ مولوی‌خانه دمشق منصوب شد؛ سپس در سال ۱۰۴۰هـ/ ۱۶۳۰م، از سوی عارف چلبی سوم به مقام شیخ مولوی‌خانه ینی‌قاپی انتخاب شد. او نزدیک به هجده سال در مقام شیخی ینی‌قاپی بود و در همان‌جا درگذشت (Sarı, 2008: 35/357-358). مولوی‌خانه ینی‌قاپی در این دوره در حاشیه استانبول قرار داشت و به سبب قرارگرفتن در مسیر جاده باب جدید یا ینی‌قاپی حصار استانبول، به «مولوی‌خانه ینی‌قاپی» یا «مولوی‌خانه باب جدید» شناخته شد (Tanman, 2013: 43/463-468). این مولوی‌خانه از این جهت اهمیت داشت که به نوعی مرکز اصلی رهبری طریقت مولویه در استانبول به‌شمار می‌رفت؛ ازاین‌رو، قاضی‌زاده‌لی‌ها در این دوره با بهره‌گیری از دوری مرکز فعالیت مولویان یعنی مولوی‌خانه ینی‌قاپی از مرکز شهر استانبول که ارتباط آن با جامعه و اقشار مختلف مردم این شهر را محدود می‌کرد، با تبلیغات ضد صوفی و ضد مولویه خود پیروان این طریقت را در تنگنا قرار دادند. این تحولات در شرایطی رخ می‌داد که به واسطه قدرت‌یافتن قاضی‌زاده‌لی‌ها، اسطوانی حتی در دربار به «اتاق خاص»<sup>۱</sup> رفت‌وآمد می‌کرد و با عنوان «شیخ پادشاه» شناخته می‌شد که نشان‌دهنده به اوج رسیدن نفوذ قاضی‌زاده‌لی‌ها در دوره اسطوانی می‌تواند باشد (İnalçık, 2009: 178-180; Durmuş, 2021: 2/238-239). در واقع در این ایام، اسطوانی با مطرح کردن خود به‌عنوان شیخ سلطان محمد چهارم، نام خود را در استانبول بر سر زبان‌ها انداخته بود؛ ازاین‌رو، واعظان وابسته به قاضی‌زاده‌لی‌ها با واسطه پشت‌گرمی به حمایت سلطان عثمانی در منابر به طعن و لعن مولویان می‌پرداختند و مردم را علیه آنان تحریک می‌کردند (اوزون چارشی‌لی، ۱۳۸۸: ۴/۶۵؛ Ocak, 1998: 2/238-239; İnalçık, 2009: 2/238-239).

۱. اتاق خاص (Has Oda) در دوره سلطان محمد فاتح (د. ۸۸۶هـ / ۱۴۸۱م) تشکیل شد که بالاترین جایگاه در کاخ اندرون به‌شمار می‌رفت و ارتباط مستقیم با سلطان داشت. برای آگاهی بیشتر نک: (İpşirli, 1995: 11/185-187).

112-113). واعظان قاضی زاده‌لی‌ها در خطابه‌های خود طریقت مولویه را تکفیر می‌کردند و براین نظر بودند که اگر خانقاه‌های آن‌ها تخریب نشود و چند ذرع از خاک بنای این ساختمان‌ها به دریا ریخته نشود، نماز در محل آن‌ها باطل خواهد بود (محبی الحموی، بی‌تا: ۳۸۷-۳۸۶/۳؛ نعیم، ۱۲۸۱: ۲۳۵/۶، ۵۶۵۴/۵؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۰۹).

در دوره رهبری جریان قاضی زاده‌لی‌ها توسط اسطوانی، آن‌ها به شکلی جدی و همه‌جانبه با فعالیت‌های مولویان و آداب و ارکان مولویه مقابله می‌کردند و کسانی را که به ذکر و سماع می‌پرداختند، ملحد می‌نامیدند؛ آن‌ها در ادامه به این سطح از خصومت با مولویه نیز راضی نشدند و حتی درصدد جلوگیری از اجرای آیین‌های طریقت مولوی برآمدند (اسطوانی، بی‌تا: ۱۲۱ و ۱۲۲؛ قاضی زاده، بی‌تا (ج): ۱۳۹ و ۱۴۰؛ اوزون چارشی‌لی، ۱۳۸۸: ۴۶۵/۳-۴۶۶). به نظر می‌رسد گسترش فعالیت‌های قاضی زاده‌لی‌ها در استانبول در این دوره بیشتر به سبب موقعیت جغرافیایی مولوی‌خانه‌ی قاپی و قرار داشتن آن در حاشیه شهر بود. درحالی‌که این دوری از مرکز بودن مانع از مواجهه پایاپای دو طرف می‌شد، قاضی زاده‌لی‌ها بر شدت خصومت همراه با خشونت خود بر ضد مولویان می‌افزودند؛ ازاین‌رو، در این دوره در استانبول آیین‌های ذکر مولویان و خلوتیان به بهانه بدعت آمیز بودن آن‌ها ممنوع شد و قاضی زاده‌لی‌ها به بهانه امر به معروف و نهی از منکر، زمینه کشتار بسیاری از مولویان را فراهم کردند (دفتردار، بی‌تا: ۱۹۴؛ Ocak, 1998: 459-466; 112; Pazırbaşı, 1994). این کشمکش‌ها در استانبول بین دو جریان در شرایطی رخ می‌داد که دولت عثمانی سرگرم جنگ‌های کرت<sup>۱</sup> طی سال‌های ۱۰۵۵-۱۰۸۰هـ/۱۶۴۵-۱۶۶۹م بود و فرصت و امکان لازم برای سروسامان دادن به اوضاع آشفته ناشی از درگیری‌های فرقه‌ای در پایتخت را نداشت (Ocak, 1998: 112).

صبوحی احمد دده در مقام شیخ عالی طریقت مولویه، پس از شیخ اسماعیل رسوخی آنقروی سیره و روش سلف خود در مقابله با اندیشه‌های قاضی زاده‌لی‌ها را در پیش گرفته بود. او فعالیت‌های خود را در مسیر تثبیت اندیشه‌های میراث فرهنگی مولانا پیش می‌برد و برای این مهم آثار ارزشمندی به نگارش درآورد. ساکن‌نامه یکی از آثار منظوم صبوحی احمد دده است که هم‌زمان با رواج اندیشه‌های قاضی زاده‌لی‌ها به رشته تحریر درآمد.

۱. کرت جزیره‌ای است در دریای مدیترانه که در طول سال‌های ۱۰۵۵-۱۰۸۰هـ/۱۶۴۵-۱۶۶۹م دولت عثمانی جنگ‌هایی برای فتح آن با جمهوری ونیز داشته است. برای آگاهی بیشتر نک: (کامی حاتیبی، ۱۲۸۸).

او در این اثر دیدگاه‌ها و اندیشه‌های صوفیانه خود را با هدف دفاع از آداب و ارکان مولانا بیان می‌کند (Sari, 2008: 357-358). از آثار مهم دیگر صبوحی احمد دده می‌توان به اختیارات صبوحی اشاره کرد که در آن ارکان طریقت مولویه را متناسب با قرآن، سنت و اصول دین اسلام بیان می‌کند (صبوحی، بی‌تا: برگه اسکن ۴ و ۵). آنقروی و صبوحی هردو از مریدان ابوبکر چلبی به‌شمار می‌رفتند و شرح‌هایی نیز بر آیات و اشعار مثنوی معنوی نگاشته‌اند که هدف از این اقدام مبارزه با اندیشه‌های تحجرگرایانه قاضی زاده‌لی‌ها بود (آنقروی، بی‌تا (ج): برگه اسکن ۵؛ Ceyhan, 2005: 166). نکته مهم درباره فعالیت‌های تدافعی و گاه تهاجمی مولویان در مواجهه با اقدامات قاضی زاده‌لی‌ها این است که در مجموع، تلاش آن‌ها تأثیرات مثبتی بر جامعه و نیز دولتمردان عثمانی گذاشته بود. نمونه شاخص فعالیت‌های مولویان، تألیف آثاری در دفاع از حقانیت میراث فرهنگی مولانا و حفظ و ترویج اندیشه‌های عرفانی او در این دوران بحرانی بود. این آثار و فعالیت‌ها نه تنها به تحکیم فرهنگ و هویت مولانا و مولویه انجامید، بل در دوران مواجهه دولت و جامعه عثمانی با چالش‌های فکری و دینی، به‌مثابه ابزاری مؤثر در تثبیت موقعیت فرهنگی و دینی این میراث عمل کرد.

درحالی‌که مولویان با اتکاء بر اقدامات مصالحه‌جویانه و بیشتر فکری و اندیشه‌ای به مواجهه با اقدامات قاضی زاده‌لی‌ها می‌پرداختند، جریان قاضی زاده‌لی‌ها با سوءاستفاده از شرایط پیش‌آمده، با ترویج خشونت و درگیری عقیدتی و با دامن زدن به سوءقصدای جانی مخالفان، پایتخت عثمانی را دچار ناامنی کرده بودند. در اوایل صدراعظمی کوپرولو محمد پاشا (د. ۱۰۷۲هـ / ۱۶۶۱م)، گروهی از قاضی زاده‌لی‌ها تصمیم پر تخریب خانقاه‌ها و قتل صوفیان گرفته بودند (نعیم، ۱۲۸۱: ۲۲۵/۶؛ اوزون چارشی‌لی، ۱۳۸۸: ۴۶۸/۳)؛ بنابر گزارش نعیم، کوپرولو محمدپاشا نخست سعی کرد به صورت مسلمات‌آمیز آن‌ها را از این اقدام بازدارد که با جواب منفی ایشان مواجه شد. با توجه به اینکه وی این سیاست را درپیش گرفته بود که توأمان به ناامنی‌ها و درگیری‌های فرقه‌ای در استانبول پایان دهد، با تکیه بر فتوای علمای حنفیه مبنی بر اینکه ادعاهای قاضی زاده‌لی‌ها باطل است و مجازات کسانی که فتنه‌انگیزی کنند، لازم الاجراست، با جلب نظر و موافقت سلطان محمد چهارم، در سال ۱۰۶۰ هجری اسطوانی و واعظین پیرو او را به قبرس تبعید کرد؛ به‌این‌ترتیب، غائله موسوم به قاضی زاده‌لی‌ها در

جامعه و پایتخت عثمانی سستی گرفت و شیوخ متصوفه و خانقاه‌های مربوط به طریقت‌های صوفیانه از آزار و دست‌اندازی‌های آن‌ها رهایی یافتند (نعیم، ۱۳۸۱: ۲۲۶/۶؛ اوزون چارشی لی، ۱۳۸۸: ۴۶۹/۳).

اقدامات کوپرولو محمدپاشا به‌رغم اینکه ضربه بزرگی بر جریان قاضی‌زاده‌لی‌ها وارد کرد، اما پس از مدت کوتاهی از این رخدادها، وانی محمد افندی<sup>۱</sup> از هواداران پرشور قاضی‌زاده‌لی‌ها بر آن شد تا از طریق وعظ و خطابه در مساجد استانبول جنبش قاضی‌زاده‌لی‌ها را بار دیگر احیا کند و آن را استمرار بخشد. وانی مشرب تصوف و صوفی‌گری را نمی‌پسندید و بر این نظر بود که ذکر و سماع که در زمان و مکان مشخصی انجام می‌شود، بخاطر قرب خدا نیست. او ذکر جهری و چرخش مولویه را جایز نمی‌دانست و آن را باطل و بدعت می‌نامید. در سایه فعالیت‌های وانی محمد افندی، جنبش قاضی‌زاده‌لی‌ها تا بدان حد نفوذ خود را بازیافته بود که بنا به درخواست او، فتوای شیخ‌الاسلام منقارزاده یحیی افندی (د. ۱۰۸۸هـ/ ۱۶۷۸م) و دستور سلطان محمد چهارم در ۱۰۷۷ق/ ۱۶۶۵م برگزاری مراسم و آداب و رسوم سماع و چرخش ممنوع اعلام شد؛ این ممنوعیت سال‌ها طول کشید و مولویان از این اقدام با عنوان «یاساق بد» (قانون یا ممنوعیت بد) یاد می‌کردند. در طی هجده سال ممنوعیت، تمام تکه‌های مولویه تعطیل بودند و اغلب طریقت‌های صوفیه به‌ویژه مولویه با محدودیت‌های زیادی در انجام فعالیت‌های خود روبه‌رو بودند (لطفی، بی‌تا: ۳۳-۳۷؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۱۶). مستقیم‌زاده<sup>۲</sup> یکی از مشایخ طریقت مولویه، ناراحتی و اعتراض خود را نسبت به این دوره محدودیت ناشی از یاساق بد، به زبان نظم چنین بیان داشته است:

«وانی جانی گلنجه دولته  
ایلدی آیین مولانایی رد  
غیرت ملا آنی بر رد ایتدی کیم  
از جدایی‌ها شکایت می‌کند»<sup>۳</sup>

۱. وانی محمد افندی در وان به دنیا آمد و تحصیلات علمی خود را در تبریز، قره‌باغ و گنجه به پایان رساند (وانی، بی‌تا: برگه ۶؛ Baz, 2019: 75). ظهور وانی قاضی‌زاده‌لی‌ها را باری دیگر وارد میدان کرد. کوپرولوزاده فاضل احمدپاشا صدراعظم (د. ۱۰۸۷هـ/ ۱۶۷۶م). سخت شیفته محمد وانی بود. سلطان محمد چهارم نیز این شخص را دوست داشت و برای وی حقوق تعیین کرده بود و به خانه او رفت و آمد داشت (راشد، ۱۸۶۵: ۱۳۴/۱-۱۳۵). وانی هر هفته دوبار به دربار می‌رفت در حضور سلطان وعظ و تدریس می‌کرد (همو، ۱۶۱/۱).

۲. درباره مستقیم‌زاده اطلاعاتی در دست نیست.

۳. ترجمه: وانی جانی با آمدنش به دولت، آیین مولانا را رد کرد، او کسی بود که حضرت مولانا را از ما دور کرد، سبب شد مولانا از جدایی‌ها شکایت کند (Vassâf, 2006: 5/78).

زمانی که یاساق بد به تعبیر مولویه صادر شد، موجی از ناراضایتی در میان پیروان طریقت مولویه فراهم کرد. مولویان در واکنش به این دستور که آن را غیرمنصفانه و ظالمانه می‌شمردند، به مقابله پرداختند و از پذیرش آن به ویژه ممنوع‌شدن سماع خودداری کردند. این مقاومت و تمرد از قوانین اعلام‌شده موجب شد تا مولویان مورد هجوم واقع شوند و به دنبال آن در طول یک هفته درگیری، تعداد زیادی از آن‌ها، که گاه منابع از هزاران نفر کشته یاد می‌کنند، جان خود را از دست دادند و تعدادی نیز به‌ناگزیر راه مهاجرت از استانبول را درپیش گرفتند (ثاقب دده، ۱۲۸۳: ۱/۱۸۰؛ گولپینارلی، ۱۳۶۶: ص ۲۱۸). با این تحولات قاضی‌زاده‌لی‌ها به جریان عقیدتی و حتی سیاسی غالب در پایتخت عثمانی درآمده بودند تا جایی که به تدریج وانی محمد آنقدر خود را قدرتمند می‌دید که به مخالفت با دولتمردان برجسته عثمانی پرداخت و حتی آشکارا از وزراء و سیاست‌های آن‌ها انتقاد می‌کرد. با افزایش مجدد جایگاه قاضی‌زاده‌لی‌ها در دولت عثمانی، شیوخ منتسب به این جریان در وقایع مهمی مانند لشکرکشی‌ها نیز حضور می‌یافتند. در سال ۱۰۹۵هـ/ ۱۶۸۴م وانی در جایگاه واعظ لشکر، در محاصره وین شرکت داشت، اما سیر وقایع در این جنگ درنهایت به ضرر قاضی‌زاده‌لی‌ها تمام شد. پس از شکست سپاه عثمانی در این جنگ، بخشی از این ناکامی به وانی محمد و ناتوانی او بر تحریض سپاهیان به جنگ و ضعف او در تأثیرگذاری بر روحیه سپاه عثمانی نسبت داده شد. در شرایطی که پایتخت عثمانی با اقدامات این جریان دچار ناامنی شده بود و سرکوب مولویه موجب ناراضایتی آن‌ها از سلطان عثمانی را فراهم آورده بود، پس از شکست عثمانیان در گشودن وین، وانی محمد از چشم سلطان محمد چهارم افتاد و به دنبال آن سیاست برانداختن نفوذ قاضی‌زاده‌لی‌ها از دولت و جامعه در دستور کار قرار گرفت؛ ازاین‌رو، وانی محمد افندی به یکی از روستاهای بروسه به نام کستل تبعید شد و تا زمان مرگ در سال ۱۰۹۷هـ در آنجا سکنی گزید (گولپینارلی، ۱۳۶۶: ۲۱۸-۲۱۷؛ Akpınar, 2022: 80). پس از تبعید وانی در ۱۰۹۵هـ/ ۱۶۸۴م ممنوعیت سماع و چرخش مولویان در دوره پست‌نشینی قره بوستان چلبی دوم<sup>۱</sup> برداشته شد (لطفی، بی‌تا: ۳۳-۳۷؛ Ricaut, 217; Pazarbaşı, 1994: 41). ناجی احمد دده (د. ۱۱۲۰هـ/ ۱۷۰۸م).

۱. بوستان چلبی دوم، پسر عبدالحلیم چلبی یکی از پست‌نشین‌های درگاه مولانا در قونیه بود. او پس از درگذشت پدرش در سال ۱۰۹۰هـ/ ۱۶۷۹م به سمت نوزدهمین خلیفه منصوب شد. بوستان چلبی

## ۶. نتیجه‌گیری

طریقت مولویه از زمان تأسیس دولت عثمانی جایگاه برجسته‌ای نزد عثمانیان و نیز جامعه عثمانی داشت. در سایه این مناسبات حسنه میراث معنوی و فرهنگی مولانا تا سده یازدهم هجری/هفدهم میلادی بدون مشکل و محدودیت خاصی در قلمرو عثمانی استمرار داشت، اما در این سده، با ظهور جریان صوفی‌ستیز قاضی‌زاده‌لی‌ها شرایط برای پیروان طریقت مولوی تغییر یافت. قاضی‌زاده‌لی‌ها با جلب حمایت دولت عثمانی و تأثیرگذاری در سیاست‌های عقیدتی و مذهبی سلطان محمد چهارم در پی ریشه‌کن کردن جریان‌های صوفیانه و به ویژه طریقت مولویه از جامعه عثمانی و بیشتر استانبول پایتخت عثمانی بودند؛ از این رو، مولویان با محدودیت‌های زیادی در برگزاری مناسک و رسوم طریقتی و خانقاهی خود روبه‌رو شدند؛ این شرایط سبب شد تا مولویان در دفاع، حفظ و گسترش میراث فرهنگی مولانا و برای مقابله با اندیشه تصوف‌ستیزانه قاضی‌زاده‌لی‌ها دست به اقدام زنند و آثار علمی و ادبی قابل اعتنایی را در زمینه میراث فرهنگی مولانا به جا بگذارند. مولویان با هدایت و رهبری شخصیت‌های برجسته خود در این زمان مانند اسماعیل رسوخی آقرووی و با دست‌یازیدن به فعالیت‌های علمی و فرهنگی همه‌جانبه توانستند به فهم خود حقیقت میراث فرهنگی مولانا را آشکار کنند و نشان دهند که طریقت مولویه با اسلام تناقضی ندارد و طریقت مولویه برخلاف رقیب کینه‌توز و خصم خشونت‌طلب خود یعنی قاضی‌زاده‌لی‌ها، پیام‌آور صلح، برابری، دوستی، انسانیت و رسیدن به حق در جامعه است. این اقدامات و فعالیت‌های علمی و فرهنگی مولویان در چهارچوب میراث فرهنگی مولانا پیامدهای مهم و مثبتی در جامعه عثمانی برجای گذاشت. در شرایطی که اقدامات قاضی‌زاده‌لی‌ها سبب آشفتنی، قتل و اختلال در استانبول شده بود، دولتمردان عثمانی با مشاهده آثار مثبت مولویان و آثار مخرب رویکردها و فعالیت‌های قاضی‌زاده‌لی‌ها در صدد برانداختن نفوذ این جریان برآمدند؛ بدین ترتیب، میراث معنوی و فرهنگی مولانا بار دیگر احیا و به حیات خود ادامه داد. این تجربه تاریخی به‌رغم تمام تلخ‌کامی‌هایی که برای مولویان در سده یازدهم هجری/هفدهم میلادی دربرداشت،

که به «قره بوستان» نیز معروف بود. در سال ۱۱۱۷هـ/ ۱۷۰۵م درگذشت و پس از او، پسرش صدرالدین چلبی (د. ۱۱۲۴هـ/ ۱۷۱۲م) به‌عنوان بیستمین خلیفه به مقام پوست‌نشینی درگاه مولانا در قونیه منصوب شد (برای آگاهی بیشتر نک: ثاقب دده، ۱۲۸۳: ۱۸۳/۱-۱۸۶).



## | چگونگی مواجهه مولویان با قاضی زاده‌لی‌ها در دوره عثمانی | ۱۷۵

موجب شد تا آن‌ها با پدید آوردن آثاری برجسته زمینه استمرار طریقت مولویه و میراث آن در جامعه عثمانی را فراهم آوردند.

### فهرست منابع

اسطوانی، محمد بن احمد (بی‌تا)، *رساله اسطوانی*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۲۹۵۵۷.

انوری، علی (۱۳۰۹)، *سماع‌خانه ادب*، استانبول: عالم مطبعه‌سی.  
اوزون چارشی‌لی، اسماعیل حقی (۱۳۸۸)، *تاریخ عثمانی*، ترجمه وهاب ولی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ایوان‌سرای، حسین بن اسماعیل (بی‌تا)، *حدیقه الجوامع*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۲۴۲۸۹۹.

آق‌یورک، احمد رمزی (۱۳۳۴)، *تاریخچه اقطاب*، دمشق: الترقی مطبعه‌سی.  
آنقروی، اسماعیل رسوخی (بی‌تا الف)، *منهاج الفقراء*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۶۲۷۴۸.

همو (بی‌تا ب)، *الرساله التنزیهیه فی شأن المولویه*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳۱۳۸۳۳.  
همو (بی‌تا ج)، *جامع الآیات*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۵۷۲۴۲۷.  
همو (بی‌تا د)، *رساله حجه السماع*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳۱۷۶۵۲.  
همو (بی‌تا ه)، *شرح حدیث اربعین*، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۴۰۰۷۱۹.  
همو (بی‌تا و)، *شرح مثنوی*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۲۴۰۶۲۱.  
برگوی، تقی‌الدین محمد افندی (بی‌تا)، *کتاب الایمان و استحسان*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳۷۳۵۰۱.

*روزنامه سفر سلطان مراد چهارم به ایروان و تبریز - منزل‌نامه بغداد*، بی‌نام، (۱۳۹۰)، به تصحیح و مقدمه یونس زیرک و خلیل ساحلی اوغلو، ترجمه نصرالله صالحی، تهران: انتشارات طهوری.  
پچوی، ابراهیم (۱۸۶۶)، *تاریخ پچوی*، بی‌جا.

ثاقب دده، مصطفی (۱۲۸۳)، *سفینه نفیسه مولویان* چاپ استانبول.  
خواجه زاده، احمد حلمی (۱۳۲۵)، *زیارت اولیاء*، استانبول: کتابخانه سلیمانیه.  
دفتردار، ساری محمد پاشا (بی‌تا)، *زبده وقایعات*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳۱۲۲۷۰.

راشد، محمد (۱۸۶۵)، *تاریخ راشد*، استانبول: مطبعة عامره.

شیخی، محمد (بی تا)، *وقایع الفضلاء*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۶۵۳۴۲۱. صبوحي، احمد دده (بی تا)، *اختیارات صبوحي*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳۱۸۶۸۶.

صولاقزاده، محمد همدی چلبی (۱۲۹۷)، *صولاقزاده تاریخی*، استانبول: محمودبک مطبعه سی. ضیاء، محمد (۱۳۲۹)، *ینی قیو مولویخانه سی*، استانبول: دارالخلافة العلیه. قاضی زاده، محمد افندی (بی تا (الف))، *علم حال*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۸۴۷۱۴.

----- (بی تا (ب))، *دوران*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۴۰۱۷۶۰. ----- (بی تا (ج))، *رساله قاضی زاده من العقاید*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۶۶۲۷۷۰.

----- (بی تا (د))، *رساله مبحث ایمان*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۸۴۷۱۷.

کاتب چلبی، مصطفی (۱۲۸۷)، *فذلکه*، استانبول: مطبعه جریده حوادث. ----- (۱۲۸۶)، *میزان الحق فی اختیار الأحقاف*، استانبول: مطبعه علی رضا افندی. کامی حاتیوی، حسین (۱۲۸۸)، *کرید تاریخی*، استانبول: کتابخانه سلیمانیه. گولپینارلی، عبدالباقی (۱۳۶۶)، *مولویه بعد از مولانا*، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات کیهان. لطفی، مصطفی (بی تا)، *تحفه العصری فی مناقب المصری*، بورس: مطبعه الجزیره، کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳۶۶۷۳۱.

محبی الحموی، محمد امین بن فضل الله (بی تا)، *خلاصه الأثر فی أعیان القرن الحادی عشر*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۲۵۸۵۰۱.

نعیم، مصطفی (۱۲۸۱)، *تاریخ نعیم*، بی جا. وانی، محمد افندی (بی تا)، *وانی محمد افندی بنین و ققیه سینین صورتی*، استانبول: نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه، شماره ثبت ۳۵۴۸۱۲.

- Akpınar, Muhammet Raşit (2022), Kadızadeliler ve Sivasiler Tartışması, Ankara: Fecr Yayınları.  
Ankaravi, İsmail (2001), Şerh-i ehadis-i erbain-Hadislerle Tasavvuf ve Mevlevi Erkanı, (Haz. Semih Ceyhan), İstanbul: Dâruhâdis.  
Baz, İbrahim (2019), Kadızadeliler Sivasiler Tartışması, Ankara, Ayrıntı Basımevi.  
Bilkan, Ali Fuat (2016), Fakihler ve Sofuların Kavgası 17. Yüzyılda Kadızadeliler ve Sivasiler, İstanbul: İletişim yayınları.  
Ceyhan, Semih (2005), İsmail Ankaravi ve Mesnevi Şerhi. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi.

- Durmuş, Ali (2020), Osmanlı'da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı.
- (2021), Osmanlı Hanefîlerinin Hanefîliğe Eleştirisi: Kadızâdeliler Hareketi, İstanbul: Ketebe yarıları.
- İpşirli, Mehmet (1995), "Enderun", İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt 11.
- İnalçık, Halil (2009), Devlet-i Aliye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hakkı Konyalı, İbrahim (1964), Konya Tarihi, Konya, Konya: Yeni Kitabevi.
- Kızılkaya, Müzekkir (2021), "Sivasiler-Kadızâdeliler Mücadelesinde Mevlevîler", Balıkesirli Bir İslam Alimi İmam Birgivi, c. 2, Balıkesir, Büyükşehir Belediyesi, Şubat.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1998), Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. yüzyıllar), İstanbul: Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.
- Pazarbaşı, Erdoğan (1994), "Vani Mehmed Efendi'nin Zamanının Mutasavvıfları Hakkındaki Düşüncesi ve Onunla Olan Mücadelesi", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 5, 459-474.
- Sahih Ahmed Dede (2003), Mevlevîlerin Tarihi (Mecmuatü't-tevârihi'l-mevleviyye), Haz: Cem Zorlu. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Sarı, Mehmet (2008), "Sabûhî", İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt 35.
- Tanman, M. Baha (1992), "Bayram Paşa Külliyesi", İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt 5.
- Tanman, M. Baha (2013), "Yenikapı Mevlevîhânesi", İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 43.
- Tonga, Aydın (2017), Osmanlı'nın Paralel Devleti Kadızâdeliler, İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Top, Hüseyin (2001), Mevlevî Usul ve Adabı, İstanbul: Özener Matbaası, 2001.
- Uludağ, Süleyman (1976), İslam Açısından Musiki Ve Sema, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Ungay, M. Hurşit (2002), "Kudüm", Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi, cilt 26.
- Vassâf, Osmanzade Hüseyin (2006), Sefine-i Evliyâ, (Haz: Mehmed Akkuş, Ali Yılmaz). İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Yetik, Erhan (1992), İsmail Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasvvufî Görüşleri. İstanbul: İşaret Yayınları.
- (1991), "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, cilt 3.
- Yurdaydın, Hüseyin (1961), "Türkiye'nin Din Tarihine Umumi Bir Bakış", Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, IX, 109-120.
- (1971), İslam Tarihi Dersleri, Ankara Üniversitesi: İlahiyat Fakültesi Yayınları.

### Transliteration

- Anonymous, (2011), *Ruznāme-ye Safar-e Soltān Morād Chahārom be Iravān va Tabriz – Manzel-nāme-ye Baḡdād*. Edited and introduced by Yunus Zirak and Khalil Sahillioglu. Translated by Nasrollah Salehi, Tehran: Enteshārāt-e Ṭahūrī.
- Anqaravi, Ismail Rosukhi (n.d.), *al-Rīsāla al-Tanzihīyya fi Ṣa'n al-Mawlawīyya*, Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 313833.
- Anqaravi, Ismail Rosukhi (n.d.), *jāmī' ul-Āyāt*, Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 572427.
- Anqaravi, Ismail Rosukhi (n.d.), *Mīnhāj al-Foqarā'*, Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 62748.
- Anqaravi, Ismail Rosukhi (n.d.), *Rīsāla Hojjat al-Samā'*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 317652.
- Anqaravi, Ismail Rosukhi (n.d.), *Ṣarḥ Hadīth 'Arba'in*, Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 400719.
- Anqaravi, Ismail Rosukhi (n.d.), *Ṣarḥ-e Maṭnavī*, Istanbul: Sulaymaniyah Library Manuscript, Registration No. 240621.
- Anwari, Ali (1930), *Samā'-khāne-ye Adab*. Istanbul: 'Ālam Matba'e-sī.
- Āq-Yurek, Ahmad Ramzi (1955), *Tārīkche-ye Aqtāb*. Damascus: Al-Taraqqī Matba'a-sī.
- Birgivi, Taqī al-Din Muhammad Effendi (nn.d.), *Kītāb al-Imān wa Īstīhsān*. Istanbul: Sulaymaniyah Library Manuscript, Registration No. 373501.
- Daftardar, Sari Muhammad Pasha (n.d.), *Zobdato Waqaye'āt*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 312270.
- Ghazizadeh, Muhammad Effendi (n.d. *Dāvarān*). Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 401760.
- Ghazizadeh, Muhammad Effendi (n.d.), *'Ilm-i Hāl*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 84714.
- Ghazizadeh, Muhammad Effendi (n.d.), *Resāle-ye Mabḥaṭ-i Imān*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 84717.
- Ghazizadeh, Muhammad Effendi (n.d.), *Resāle-ye Qāzi-zāde min al-'Aqā'id*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 662770.
- Gulpinarli, Abdul Baqī (1987), *Mawlawīye ba'd az Mawlānā*. Translated by Tawfiq Subhani, Tehran: Kayhan Publications.
- Ivan Saraei, Hossein b. Ismail (n.d.), *Hadīqat ul-javāmī'*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 242899.
- Kami Hativi, Hossein (1871), *Kūrīd Tārīkī*. Istanbul: Sulaymaniyah Library.
- Kateb Çelebi, Mustafa (1869), *Mīzān al-Ḥaq fi Īktiyār al-Aḥaq*. Istanbul: Ali Reza Effendi Press.
- Kateb Çelebi, Mustafa (1870), *Fazlaka*. Istanbul: Maṭba'e-ye jarīde-ye Ḥavādīṭ.
- Khajehzadeh, Ahmad Helmi (1325), *Ziyārat-e Awliyā*. Istanbul: Sulaymaniyah Library.
- Lutfi, Mustafa (n.d.), *Tuḥfat al-'Aṣrī fi Manāqīb al-Mīṣrī*. Bursa: Al-Jazeera Press, Sulaymaniyah Library, registration number 366731.
- Muhibbi al-Hamawi, Muhammad Amin ibn Fadlallah (n.d.), *Ḳulāṣat ul-Aṭar fi A'yān al-Qarn al-Hādī 'Aṣar*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 258501.
- Na'ima, Mustafa (1281), *Tārīk-e Na'imā*. N.p.
- Ostovani, Mohammad b. Ahmad (n.d.), *Resāle-ye Ostovānī*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 29557.

- Peçevi, Ibrahim (1866), *Tārīk-ePeçoy*. N.p.  
Rashed, Muhammad (1865), *Tārīk-e Rāšīd*. Istanbul: Maṭba'e-ye 'Āmere.  
Sabuhy, Ahmad Dede (n.d.), *İktiyārāt-e Şabūhī*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 318686.  
Saqib Dede, Mustafa (1283), *Safine-ye Nafise-ye Mowlavīān*. Istanbul edition.  
Sheikhi, Muhammad (nd.), *Waqāye' ul-Fozalā'*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 653421.  
Solaq-zadeh, Muhammad Hamdami Chalabi (1918), *Şolāq-zāde Tārīkī*. Istanbul: Maḥmūdbek Maṭba'e-si.  
Uzun Çarşılı, İsmail Hakkı (1989), *Ottoman History*. Translated by Vahab Vali, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.  
Wani, Muhammad Effendi (n.d.), *Vānī Muḥammad Effendinin Vaqfiyye-sinin Şūretī*. Istanbul: Sulaymaniyah Library manuscript, registration number 354812.  
Zia, Muhammad (1950), *Yeni-Qapū Movlevikāne-si*. Istanbul: Dār ul-Ḳilāfe al-'Alīyye.



## **How Mawlawis confronted the Kadızadelis in the Ottoman period (1032-1095 AH - 1623-1684 AD)**

### **Extensive Abstract**

The Mawlawi Order, which originates from the cultural and mystical ideas of Rumi (Jalal al-Din Muhammad Balkhi/Rumi), significantly influenced Ottoman society in various domains spiritual, artistic, literary, and musical throughout different historical periods. By utilizing Rumi's cultural heritage as a tool for spiritual cultivation, the order promoted a philosophy rooted in love, peace, and humanity within the Ottoman community. Due to their close ties with the Ottoman state and society, the Mawlawis held both substantial social presence and notable political influence up until the 11th century AH / 17th century CE. This influence enabled them to play a pivotal role in the cultural transformations of the period. In the same era, the emergence of the Kadızadeliler movement emphasizing adherence to early Islamic teachings marked a significant ideological shift. The Kadızadeliler attributed societal issues and the weakening of the Ottoman state to the rise of innovations (bid'ah) and moral corruption. As a result, they sought to propagate reformist, Salafi-oriented, and anti-Sufi ideas on a broad scale. Thus, unlike previous periods, the Mawlawi Order found itself in markedly different circumstances during this era. The Ottoman state, influenced by the Kadızadelis movement, even implemented restrictive measures against the followers of this order. While valuable research, particularly in Turkey, has been conducted on the Kadızadelis' disputes with Sufism and various mystical orders during the 11th century AH / 17th century CE, these studies have primarily focused on the Kadızadelis' controversies with the Sivasi branch. Although these works briefly touch upon the views and ideas of the Mawlawis, the conflict between the Mawlawis and the Kadızadelis along with the role of the Mawlawis in defending and preserving Rumi's cultural heritage during this critical period in Ottoman history has not received substantial scholarly attention. This gap is notable given that the Mawlawis undertook comprehensive efforts to counter the anti-Sufi ideology of the Kadızadelis during this tumultuous period for their order. Therefore, this study seeks to address the following questions using a historical approach and relying on credible primary sources: How did the Mawlawis defend the existence of their order against the

Kadızadeliler movement? Despite the destructive attacks of the Kadızadeliler, how did they ultimately manage to preserve and sustain Rumi's spiritual and cultural legacy within Ottoman society?

With the rise of the Kadizadelis movement and their political influence within the Ottoman ruling elite, the relationship between mystical orders particularly the Mawlawi Order and the Ottoman state came under significant strain. The Kadizadelis regarded practices common among the Mawlawis, such as sama, music, and other ritualistic expressions, as blatant innovations (*bid'ah*) and viewed them as signs of deviation from true Islam. Although the Kadizadelis posed serious short-term challenges and obstacles for the Mawlawis and other Sufi orders, the Mawlawis soon embarked on an intellectual and ideological response to this rigid and dogmatic movement. In their efforts, the followers of the Mawlawi Order sought to elucidate the true value of Rumi's cultural legacy by producing scholarly, cultural, and religious works most notably commentaries on Rumi's *Masnavi-ye Ma'navi*. They aimed to demonstrate that the beliefs and values of the Mawlawi path were not only consistent with Islamic teachings and law but also offered a mystical framework for attaining divine truth. Figures such as İsmail Rusuhi Ankaravi played pivotal roles in this endeavor. Through their writings on the principles and practices of the Mawlawi Order, they not only defended the order but also underscored its vital role in maintaining social and spiritual balance in Ottoman society, particularly highlighting its significance to Ottoman statesmen.

The scientific and cultural activities of the Mawlawis in countering the regressive ideas of the Kadizadelis not only safeguarded Rumi's legacy but also convinced Ottoman statesmen that the Mawlawi mysticism posed no threat to Islam or society. As the Kadızadeliler' actions and the promotion of their ideas led to violence, unrest, and social instability, the peaceful message of the Mawlawis prompted a shift in Ottoman policies and attitudes toward the Mawlawi Order and its teachings. This eventually led the Ottoman state to extend its support to the Mawlawis. The declining influence of the Kadizadelis within the Ottoman government further weakened their societal standing, allowing the Mawlawis to largely restore their position within both the state and society. A significant outcome of this intellectual confrontation between the Mawlawis and the Kadizadelis was the creation of remarkable works that served as guardians of Rumi's cultural legacy for future generations. These works emphasized the harmony between mysticism and Islamic teachings

while highlighting the Mawlawis' efforts to counter extremist ideologies and preserve the spiritual values of Ottoman society. Despite the challenges and restrictions of the 11th century AH / 17th century CE, this period provided the Mawlawis with an opportunity to strengthen their position by adapting Rumi's messages to the social and political context of the time. The Mawlawi Order not only ensured its survival but also enhanced its appeal and influence by reinterpreting Rumi's teachings in a manner that resonated with the era's needs. This historical experience offered a model for the interaction between mysticism and politics, emphasizing the importance of dialogue and truth-seeking as effective means of countering extremist movements. Thus, further research into Rumi's cultural legacy within the Ottoman realm appears essential to address issues such as the role of Ottoman cultural and religious policies in the expansion of the Mawlawi Order and Rumi's heritage. Such studies should also explore the contributions of key figures, like İsmail Rusuhi Ankaravi, who played pivotal roles in defending, promoting, and perpetuating the Mawlawi heritage and Iranian culture within the Ottoman government across various historical periods. A comparative analysis of Mawlawi works in literature, philosophy, music, and art could reveal the extent and depth of Rumi's cultural legacy within different layers of Ottoman society, shedding light on the underlying reasons and factors behind its influence. Moreover, a comparative examination of the Mawlawi Order with other Sufi orders, such as the Naqshbandi, Qadiri, or Bektashi orders, could provide a historical understanding of the unique factors that contributed to the survival and continuity of the Mawlawi tradition and ideas.

**Keywords:** Ottoman government, Mawlawis, Kadizadelis, Mawlawis practices, İsmail Rusuhi Ankaravi