

DÂRİMÎ, Osman b. Saîd

konularda farklı görüşler benimsemiştir (Sübkî, II, 306).

Eserleri. Ebû Zür'a er-Râzî tarafından başarılı bir müellif kabul edilen Dârimî'nin akaid, hadis, fıkıh ve tefsire dair çeşitli eserler yazdığı nakledilmektedir ve bunlardan sadece üç tanesi günümüze ulaşmıştır. 1. *er-Red 'ale'l-Cehmiyye**. Dârimî'nin Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'an, arşın mahiyeti, âhirette Allah'ın görülmesi gibi konularda Cehmiyye ve Mu'tezile'nin görüşlerini tenkit eden bu eseri, Gösta Vitestam tarafından Köprülü Kütüphanesi'ndeki tek yazma nüshası (nr. 850, vr. 76^a-109^b) esas alınarak neşredilmiştir (Lund-Leiden 1960). Eser ayrıca Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî tarafından *'Akâ'idü's-selef* içinde de (s. 253-356) yayımlanmıştır (İskenderiye 1971). 2. *Nakzû'l-İmâm Ebî Sa'id 'Osmân b. Sa'id 'ale'l-Merisiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anid fîme'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*. Kısaca *en-Nakz 'ale'l-Merisî* veya *er-Red 'ale'l-Merisî* diye de anılan eser bazı kaynaklarda ve ayrıca nâşirleri tarafından Dârimî'nin Bişr b. Gıyâs el-Merisî'ye yazdığı bir reddiye olarak kabul edilirse de eserde müellifin kullandığı, "Sen ve imamın Bişr el-Merisî..." gibi ifadelerden (*Reddû'l-İmâm ed-Dârimî 'Osmân b. Sa'id*, s. 4, 14, 77, 137, 146, 149, 151, 156, 193-194), reddiye'nin Bişr b. Gıyâs el-Merisî ile İbnü's-Selcî'nin görüşlerini savunan Hanefî âlimlerinden birinin müteşâbih nasların te'viline dair kitabına karşı yazıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Köprülü Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (nr. 850) diğer bazı yazma nüshalarında eserin adında "Bişr b. Gıyâs" geçmediği, sadece "Merisiyye fırkasına mensup olan kişi" mânasına "el-Merisî" kelimesi yer aldığı halde (bk. *'Akâ'idü's-selef*, s. 459, 465) kitabı yayımlayanlar bu kelimeyi Bişr b. Gıyâs el-Merisî diye yorumlayarak adına ilâvede bulunmuşlardır. İlk defa 1358'de (1939) Kahire'de yayımlanan eser, Muhammed Hâmid el-Fikî tarafından *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî 'Osmân b. Sa'id 'alâ Bişr el-Merisî el-'anid* (Beyrut, ts.) adıyla, Ali Sâmî en-Neşşâr ve Ammâr et-Tâlibî tarafından da *'Akâ'idü's-selef* içinde (s. 357-565) aynı adla yayımlanmıştır (İskenderiye 1971). 3. *Târîhu 'Osmân b. Sa'id ed-Dârimî 'an Ebî Zekerıyyâ Yahyâ b. Ma'in fî tecrîhi'r-ruvât ve ta'dilihim*. Zehebî'nin *Sü'âlât 'anir-ricâl li-Yahyâ b. Ma'in* diye bahsettiği bu kitap, Dârimî'nin cerh ve ta'dil yönünden hadis râvilerinin durumları

hakkında sorduğu sorulara Yahyâ b. Ma'in'in verdiği cevaplardan ibaret olup Ahmed Muhammed Nurseyf tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1400).

Kaynaklarda Dârimî'ye atfedilen diğer eserler de şunlardır: *el-Müsned*, *Ahkâmü'l-Kur'an*, *el-Ef'ime*, *er-Red 'ale'l-Kerrâmiyye*.

BİBLİYOGRAFYA :

Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Vitestam), Leiden 1960, nâşirin önsözü, s. 45-57; a.mlf., *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî 'Osmân b. Sa'id 'ale'l-Merisî el-'anid* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye) nâşirin önsözü, ayrıca bk. tür.yer.; *'Akâ'idü's-selef*, s. 253-356, 357-565; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VI, 153; Hâkim, *Ma'rifetü 'ulûmü'l-hadîs*, s. 80-81, 130; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, XVI, 92-93; Zehebî, *Tezkiretül-huffâz*, II, 621-622; a.mlf., *'İlmü'n-nübelâ*, XIII, 319-326; Sübkî, *Tabakât*, II, 302-306; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, II, 312; Sezgin, *GAS*, I, 600-601.



ABDULLAH AYDINLI

Akaide Dair Görüşleri. Dârimî hadis ve fıkıh ilimlerinin yanı sıra akaidle de yakından ilgilenmiş ve bu konuda döneminin itikadî tartışmalarını yansıtan eserler yazmıştır. Onun belirttiğine göre Hz. Peygamber başta olmak üzere ashap ve tâbiînün âlimleri, bâtil inançlara sürüklenebilecekleri düşüncesiyle müslümanların Allah'ın sıfatları konusunda tartışmaya girmelerini yasaklamışlar, bu sebeple de ilk asırda müslümanlar arasında itikadî ihtilâflar ortaya çıkmamıştır. İslâmiyet'in hızla yayılmasından sonra hükümranlıklarını kaybeden çeşitli dinlere mensup İslâm düşmanları, ashap neslinin tükenmesinin ardından tâbiînün ileri gelen âlimlerinin de azalmasından faydalanarak müslümanları bâtil inançlara sürüklemek gayesiyle itikadî konularda yeni görüşler ileri sürmeye başlamışlar, bu çevrelerden etkilenen Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân gibi bid'atçılar özellikle ilâhî sıfatların ve Kur'an-ı Kerim'in te'vil edilmesine dair yeni görüşler ortaya atmışlardır. Ancak bu görüşler Kur'an'a, sünnete ve ashabın benimsediği akaid esaslarına tamamen aykırı düşmektedir (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 4-5).

Dârimî, itikadî esasları akilî delillerle teyit etmeye önem vermekle birlikte itikadî konularda nasları dikkate almaksızın sadece akla başvurulmasını veya akilî bazı mülâhazalarla nasların te'vil edilmesini zaruri gören kelâmcıları şiddet-

le eleştirmiştir. Zira ona göre akıl yoluyla idrak olunacağı kabul edilen konular (ma'kulât) insanların üzerinde ittifak edebildikleri hususlar değildir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de de işaret edildiği üzere (er-Rûm 30/32) her fırka kendi felsefesinin doğru olduğunu öne sürmekte ve karşı görüşü tenkit etmektedir. Bu sebeple hangi akilî ilkenin doğru olduğunu belirlemek için dahi naslara başvurulması gerekir (*Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 86, 121; *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 57). Te'vil ise bir konuda çeşitli ihtimallerden biri tercih edilerek yapıldığından zan ifade eder. Ancak zannî bilgiye dayanmak suretiyle itikadî bir ilke vaziedilemeyeceği gibi te'vile konu teşkil eden kelimelere her zaman aynı mânayı vererek anlamlı hükümler çıkarmak da mümkün değildir. Bu sakıncalarından ötürü te'vil itikadî konularda mutlak geçerliliği olan bir metot değildir (*Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 175-181).

Dârimî'nin Cehm b. Safvân, Bişr b. Gıyâs el-Merisî, İbnü's-Selcî ve diğer bazı âlimleri tenkit etmek maksadıyla reddiye tarzında yazdığı eserlerinden öğrenilen itikadî görüşleri daha ziyade, Cehmiyye ve Muattıla grupları tarafından inkâr edilen ilâhî sıfatlar ve ulûhiyyet konuları etrafında toplanır. Onun bu konularla ilgili görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür:

1. **Ulûhiyyet.** Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah duyularla idrak edilemeyen sonsuz ve sınırsız bir varlık değil aksine duyularla idrak edilebilen sınırlı bir varlıktır. Zira Kur'an'da Allah'ın Hz. Mûsâ ile vasıtasız olarak konuştuğu bildirildiği gibi âhirette de onun müminlerle konuşacağı ve onlar tarafından görüleceği haber verilmiştir (en-Nisâ 4/164; Âl-i İmrân 3/77; el-Kiyâme 75/22). Keyfiyeti ne olursa olsun "görmek" ve "konuşmak" bir varlığı duyularla idrak etmenin en belirgin şeklidir. Duyularla idrak edilemeyen varlık hariçte mevcut bir "şey" değil sadece zihinde mevcut bir "lâ şey"dir ki bunun fiilen mevcut bir varlığı ifade etmediği açıktır. Allah Teâlâ ise zâtını "asla helâk olmayan şey" diye vasıflandırmıştır (el-Kasas 28/88). Bu husus O'nun zihnin dışında fiilen mevcut olan gerçek bir varlık olduğunu gösterir. Hariçte mevcut olan her şeyin bir sınırının ve bazı sıfatlarının bulunması aklen zorunludur. Rahmânın arşa istivâ ettiğini, gökte olanın (Allah) insanları yerin dibine çeirebileceğini veya başlarına taş yağdı-

rabileceğini ve güzel sözlerin Allah'a yüklediğini bildiren âyetlerle (Tâhâ 20/5; el-Mülk 67/16-17; Fâtır 35/10) Allah'ın gökte olduğunu açıkça ifade eden hadisler O'nun sınırlı bir varlık olduğunu gösteren naklî delillerdir. Bununla birlikte O'nun sınırlı (had) zâtından başka kimse bilemez (*Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 5-6, 23-24).

İlâhî isim ve sıfatların hepsi ezelîdir. İlâhî isimler sıfatları açıklayan kavramlardır. Naslarda Allah'a nisbet edilen "nefs" O'nun bütün sıfatlarının bağlı bulunduğu zâtıdır; dolayısıyla nefis Allah'tan nefyedildiği takdirde bütün sıfatları da nefyedilmiş olur. Allah âlemi yaratmadan önce âlim, kâdir, mütekellem ve hâlikdir. Sıfatlar zâtın aynı olmadığı gibi gayrı da değildir. Zâtî sıfatlar gibi fiilî sıfatlar da ezelîdir. İstivâ, nüzûl, mecî, rızâ, gazap Allah'ın zâtına mahsus kadîm fiilleridir. İlâhî sıfatların mahiyetini bilmek mümkün olmadığından onları ispat etmek Allah'ı yaratıklarına benzetmeyi gerektirmez. Zira bunlar aklın ve duyuların ötesinde bulunan bir varlığı nitelemektedir. Teşbihe kapı açacağı endişesiyle naslarda Allah'a nisbet edilen sıfatları reddetmek tutarlı bir yol değildir. Çünkü her biri bir üstünlük ifade eden sıfatları nefyetmek de O'nu hiçbir üstünlüğe sahip olmayan putlara benzetmeyi gerektirir (*Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 7-13, 22, 42, 113, 153, 190, 196; *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 59-62, 82, 90). Cehmiyye'nin iddia ettiği gibi Allah'ın zâtî sıfatlarından ibaret değildir. O zâtında mevcut ilimle âlim, kudretle kâdir, kelâmı mütekellemidir. Fiilî olanları da dahil hiçbir sıfatı hâdis değildir. Eğer ilim sıfatı hâdis olsaydı Allah'ın Kur'an'da gelecekte haber vermesi ve kıyamette vuku bulacak olayları bildirmesi mümkün olmazdı (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 59-62). Sem' ve basar sıfatları ilimden ayrı iki sıfattır. Kur'an'da bu sıfatları ifade eden isimlerin ilim sıfatından ayrı olarak Allah'a nisbet edilmesi, ayrıca hadislerde bu sıfatların zıddı olan sağırlık ve körlüğün O'ndan nefyedilmesi bu hususu teyit etmektedir (*Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 41-42, 47-48). Bir üstünlük sıfatı olan kelâm da ilâhî sıfatlardandır. Kur'an'da konuşamayan putların ilâh olamayacaklarının bildirilmesi bunun delillerinden biridir. Eğer kelâm ilâhî sıfatlardan olmasaydı Hz. Mûsâ'nın, "Muhakkak ki ben Allah'ım" diye işittiği sözün Allah'tan başkasına ait olması gerekirdi, bu ise imkânsızdır. Kur'an da Allah kelâmı olup

mahlûk değildir, mahlûk olsaydı insan sözü ile Kur'an arasında fark kalmazdı (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 72-73, 83, 85).

Naslarda Allah'a nisbet edilen nüzûl, vech, yed, ityân, hücûb gibi kavramları te'vile gitmeden ve teşbihe düşmeden O'na izâfe etmek zaruridir. Teşbihten kaçınmak için söz konusu nasları te'vil etmek isabetli olmadığı gibi bunları te'vil etmeyi zarurî gören kelâmcılarca yapılan te'viller de tutarlı değildir. Zira "yed"e kudret veya nimet, "vech"e kible, "ityân"a ilâhî azabın gelişi gibi mânalar verip ilgili kelimelerin geçtiği her nâstan önce si ve sonrasıyla irtibat kurduktan sonra anlamlı hükümler çıkarmak imkânsızdır. Meselâ "vech"e amel-i sâlih ve Kâbe mânaları verilmektedir. Cennette müminlerin Allah'ın vechine bakacağını bildiren hadisteki vechi yukarıdaki mânaları vererek anlamak kabil değildir. Diğer haberî sıfatlar için de benzer sakıncalar söz konusudur (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 31, 39-40, 95; *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 28, 50-51, 155-159, 169-170, 178).

Gözlerin Allah'ı idrak edemediğini belirten âyetle (el-En'âm 6/103) Hz. Peygamber'in Allah'ı görmediğini bildiren hadisler dikkate alınarak Allah'ın dünyada görülemeyeceğine inanmak gerekir. Nitekim Ehl-i sünnet âlimlerinin hepsi bu görüşü benimsemiştir. Allah'ın dünyada görülmesi ancak rüyada mümkündür. Âhirette görülmesine gelince buna iman etmek farzdır. Zira Kur'an'da müminlerin rablerine bakarak mutlu olacakları, buna karşılık kâfirlerin rablerinden mahrum bırakılacakları bildirilmiş (el-Kiyâme 75/23; el-Mutaffifin 83/15), birçok hadiste de bu husus açıkça ifade edilmiştir. Kur'an ve Sünnet'e bağlı âlimler de ilâhî buyruklara itaat edenlere verilecek en büyük mükâfâtın âhirette cemâl-i ilâhîyi müşahade etmek olduğuna inanıp daima bu mutluluğa erişme arzusu taşımışlardır. Rü'yet bazı naslarda "bilmek" mânasında kullanılmakla birlikte rü'yettullahı konu edinen âyet ve hadislerde "görmek" anlamında kullanılmıştır. Söz konusu naslara bilmek mânası vermek imkânsızdır, çünkü âhirette ister mümin ister kâfir olsun yaratıkların hiçbirisi Allah'ın varlığından ve birliğinden şüphe etmeyecektir (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 45, 53-55; *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 56-57, 166, 185, 188).

2. Nübüvvet. Münkirlerin Kur'an'ın bir benzerini meydana getirememeleri, Hz. Peygamber'in nübüvvetine ait en büyük

delili oluşturur. Zira onlar Kur'an'ın benzerini meydana getirmeye güç yetirebilselerdi bunu mutlaka gerçekleştirir ve Hz. Muhammed'in iddiasını boşa çıkarırlar, böylece savaşmak zorunda da kalmazlardı (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 3-4).

3. Tekfir. Dârimî, ehl-i kiblenin tekfir edilemeyeceği yönündeki Ehl-i sünnet prensibini kabul eder. Bununla birlikte ona göre ilâhî sıfatları kabul etmeyerek Kur'an'a muhalefet eden, Allah kelâmı olan Kur'an'la insan sözü arasında yaratılmışlık açısından fark görmeyen, ashabın görüşlerine ve icmâa aykırı inançlar benimseyen zümreler ehl-i kibleye dahil değildir. Durumları buna uyan Cehmiyye ve benzeri fırkalara mensup kimselere görüşlerinden dönmeleri teklif edilir, kabul etmedikleri takdirde mürted sayılırlar (*er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, s. 93-104; *Reddû'l-İmâm ed-Dârimî*, s. 112, 143).

Öyle görünüyor ki Ahmed b. Hanbel, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi âlimlerin etkisinde kalan Ebû Saîd ed-Dârimî, Selef âlimlerinin itikadî görüşlerini yer yer aklı izahlarla teyit ederek Selefîyye'nin bir mezhep haline gelişine katkıda bulunmuştur. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin, eserlerinde Dârimî'den sık sık iktibaslar yapması ve ona atfırlarda bulunması bunu belgeleyen delillerden biridir. İbn Kayyim el-Cevziyye de bu hususa işaret etmektedir. Dârimî'nin duyularla idrak edilebilen bir ulûhiyyet anlayışını ortaya koyması dikkat çekicidir. Zât-sıfat ayırımı yaparak isim ve sıfat ilişkisine temas etmiş, te'vil yolunu tenkit etmesine rağmen az da olsa bazı nasları te'vil etmekten kaçınmamıştır. Onun eserleri, Mâverâünnehir'de yaşayan erken devir Hanefî âlimlerinin itikadî görüşlerini nakletmesi açısından da önemli kaynaktır. Muhammed Zâhid Kevserî ve Yûsuf ed-Dicvî gibi son devir âlimleri, Allah'a had ve cihet nisbet ederek O'nun sınırlı bir varlık olduğu fikrini savunduğu için Dârimî'yi şiddetle tenkit etmişler, hatta bundan dolayı onun Allah'ı bir cisim kabul ettiğini öne sürmüşlerdir. Her ne kadar Dârimî, Allah'a had ve cihet nisbet ederken O'nun yaratıklara benzermekten münezzehe olduğunu ısrarla belirterek Selef'in "bilâkeyf" ilkesini tekrarlamışsa da bu görüşün, naslarda lafız olarak bulunmayan bir sıfatın Allah'a nisbet edilemeyeceğine ilişkin olan kendi tutumuyla çeliştiğini söylemek gerekir.

DÂRİMÎ, Osman b. Saîd

BİBLİYOGRAFYA :

Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. Gösta Witestam), Leiden 1960, s. 2-5, 31, 39-43, 45, 53-62, 72-73, 82-83, 85, 89-104; a.mlf., *Red-dü'l-İlmâm ed-Dârimî 'Osmân b. Sa'îd 'alâ Bişr el-Merîsî* (nşr. Muhammed Hâmid el-Fikî), Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), s. 5-6, 7-13, 21-24, 28, 39-42, 47-51, 55-57, 75-76, 86, 112-113, 143, 151-153, 155-170, 175-182, 185, 188, 190, 195-196; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne* (nşr. M. Reşâd Sâlim) [baskı yeri yok], 1406/1986, I, 215, 423; II, 386, 640; a.mlf., *Der'ü te'ârûzî'l-'aql ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399/1979, I, 245, 314; II, 49-51, 53, 54; V, 302-303, 305-309; Zehebî, *A'âmü'n-nübela'*, XIII, 324; İbn Kayyım el-Cevziyye, *İctimâ'u'l-cüyûşî'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 143; M. Zâhid Kevserî, *Mağâlât*, Humus 1388, s. 354-371; Yûsuf ed-Dicvî, *Mağâlât ve fetâvâ*, Kahire 1401/1981, I, 45, 192-493.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

DARİR

(ضريـر)

Daha çok

Sîretü'n-nebî adlı eseriyle tanınan,
XIV. yüzyılın ikinci yarısında
eser vermiş Türk müellif ve şairi.

Kaynaklarda hayatına dair herhangi bir kayda rastlanmayan Darîr hakkında bilinenler, yalnız kendi eserlerinin önsözlerinde söyledikleriyle sınırlı kalmaktadır (meselâ bk. *Sîretü'n-nebî*, TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 5^b-9^b; İÜ Ktp., TY, nr. 2384, vr. 6^b-11^b; *Fütûhu's-Şâm*, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 434, vr. 1^b vd.).

Anadan doğma kör olduğu için şiirlerinde "Darîr", bazan da onun yerine "Göz-süz" mahlasını kullanan şairin asıl adı Mustafa'dır. Babasının Yûsuf, dedesinin Ömer olduğu künyesinden anlaşılmaktadır. Adı için kullandığı "Erzenü'r-Rûmî" nisbesi Erzurumlu olduğunu gösterir. Onun Erzurum'da Reşîdüddin lakaplı Erzurum emirinin zamanında yetiştigi ileri sürüldüğü gibi (Beygu, s. 167) Salur Türkmenleri'nden olduğu da söylenmiştir (Togan, s. "f. 272"). Yaptığı tercüme Arapça ve Farsça'yı çok iyi bildiğini göstermektedir. Kendisinden "Kadı Darîr" diye bahsedilmesi ve önceleri Erzurum'da kadı olduğunun söylenilmesi (Banarlı, I. 367) belgelendirilmeye muhtaçtır.

Darîr 779 (1377) yılında Mısır'a gitti. Bunda, yaşadığı devirde Erzurum'da meydana gelen birtakım karışıklıkların (İA, I, 253; Beygu, s. 67-75) tesiri yanında Mısır'daki Hanefî fakihî Şeyh Ekmeleddin el-Bâbertî'nin yaptığı davetin de rolü olmalıdır. Şeyh Ekmeleddin'in aracılığı

ğı ile Mısır sultanına ve Atabeg Berkuk'a kendini tanıtmaya imkânını bulup onların teveccühünü kazandı. Kendisinin ifade ettiği üzere güçlü hafızası, geniş bilgisi, konuşmasının tatlılığı ve çekiciliğiyle çevresinin büyük takdirini kazanan Darîr, geceleri hükümdarın meclisinde sahâbîlerin, melik ve emirlerin hayat ve gazâlarını, Şam, Mısır ve Irak'ın fethiyle birlikte çeşitli tarihî kıssaları anlatıyordu. el-Melikü'l-Mansûr'un arzusu üzerine *Sîretü'n-nebî* tercümesine başladı. Fakat eserini meydana getirebilmesi, kısa bir müddet sonra ölen el-Melikü'l-Mansûr'un ardından hükümdar olan Berkuk'un teşvikiyledir (*Sîretü'n-nebî*, TSMK, Koğuşlar, nr. 1001, vr. 6^b). Sultan Berkuk'un huzurunda geceleri beş yıl boyunca sözlü olarak anlatıp kâtiplere yazdırdığı eserini 790'da (1388) tamamladı ve ona sundu.

İşyanlar ve karışıklıklar sonucu Sultan Berkuk'un tahttan uzaklaştırılması sebebiyle hâmisiz kalan Darîr ailesiyle birlikte önce İskenderiye'ye, oradan da deniz yoluyla Anadolu'ya geçerek Karaman'a ulaştı. Burada dört yıl kadar kaldı. Hayatının sonraki yıllarında kaleme aldığı *Fütûhu's-Şâm Tercümesi*'nin giriş kısmında kendisi için "Mevlevî" nisbesini kullanması (Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 434, vr. 1^b), onun Karaman'da iken Mevlevîliğe intisap ettiğini göstermektedir. 1392 yılında Şam'a, oradan da Halep'e giden Darîr burada Halep Meliki Emîr Çolpan'ın himayesine girdi. 796'da (1393) *Fütûhu's-Şâm Tercümesi*'ni onun adına tamamlayarak kendisine takdim etti. Son eseri *Yüz Hadis ve Yüz Hikâye*'yi de ona sunmuş olmalıdır.

Darîr'in ölüm tarihi bilinmemektedir. Daha siyerini yazdığı sırada yaşının hayli ilerlemiş olduğu oradaki ifadesinden anlaşılmaktadır (bk. TSMK, Koğuşlar, nr. 993, vr. 146^b). Hayatının son dönemleri hakkında da bilgi yoktur.

Darîr Anadolu'da iken kaleme aldığı *Yûsuf u Züleyhâ* mesnevisi dışında asıl büyük eserlerini Mısır ve Suriye'de, yani tamamıyla Memlûk sahasında meydana getirmiştir. Bazı Âzerî lehçesi unsurları ihtiva eden dili esas itibarıyla Eski Anadolu Türkçesi özelliklerini taşımaktadır. Darîr, Memlûk Türkçesi'nin Oğuzlaşmasında hacimli eserleriyle etkili olmuştur.

Mesnevisinden sonra yazdığı ve nesrin ağır bastığı üç eserinde hüner göstermek endişesinden uzak, sade ve tabii bir dil vardır. İfadesinde çok defa halk

söyleyişi kendisini hissettirir. Kitaplarının saraylardaki sohbet meclislerinden başka halk arasında ilgiyle okunup dinlenmesi dilinin bu sadelik ve tatlılığından kaynaklanmıştır. Darîr'in eserleri, geniş ölçüde yer verdiği Türkçe kelimeler bakımından Türk dili için zengin bir kaynak durumundadır.

Yûsuf u Züleyhâ mesnevisi dışında ki hacimli eserlerinde nesir esas olmakla beraber Darîr bunlara kendisinden birçok manzum parçalar katmıştır. *Yûsuf u Züleyhâ*'nın yanı sıra *Sîretü'n-nebî*'sinde de yer alan ve bir araya getirildiklerinde büyükçe bir cilt oluşturabilecek şiirleriyle aynı zamanda bir şair hüviyetini gösteren Darîr, mesnevilerinin bazı gazelleri ve *Sîretü'n-nebî*'deki manzumelerinin bir kısmında lirik şiirin başarılı örneklerini ortaya koyar. Siyerindeki Hz. Muhammed'in doğumunu samimi ve içli duygularla anlatan bir manzum parçası Türk edebiyatında mevlidlerin öncüsü olmuştur.

Eserleri. 1. *Yûsuf u Züleyhâ. Kıssa-i Yûsuf* olarak da bilinen bu mesnevisini Darîr, 768'de (1366-67) Mısır'a gitmeden önce kendi memleketinde iken yazmıştır. Yazılış tarihi bakımından bilinen ilk eseri olan bu 2120 beyitlik mesnevi konusunu Kur'an-ı Kerim'deki Yûsuf kıssasından almıştır. Bilinen nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY,

Darîr'in *Sîretü'n-nebî* adlı eserinin ilk sayfası
(TSMK, Koğuşlar, nr. 1001)

