

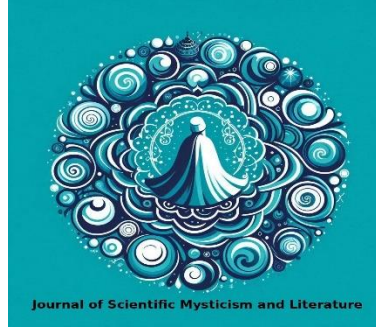
Tasavvuf ve Edebiyat Bilimsel Dergi

Scientific Journal of Mysticism and Literature

9th International Scientific Rumi Congress Special Issue / January 2025



ISSN: 3062-2085



**JOURNAL OF SCIENTIFIC MYSTICISM
AND LITERATURE (JSML)
BİLİMSEL TASAVVUF VE EDEBİYAT DERGİSİ**

**Edebiyatın çeşitli daları, Dil, İrfan, Felsefe Dergisi
Various branches of literature, Language, Wisdom, Philosophy
Magazine**

Web: <https://dergi.neu.edu.tr/index.php/neujsml>

Email: jsml@neu.edu.tr , rumi.rc@neu.edu.tr

January/ Ocak 2025

Volum/Cilt:1

No./ Sayı: 1

(Special Issue/ Özel Sayı)

**Dergi yılda 4 sayı olarak yayımlanmaktadır.
The magazine publishes four issues per year**

**NEAR EAST UNIVERSITY
YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ**

Yayın kurulu/ Editorisl board

Prof. Dr. Ghadir Golkarian

Prof. Dr. Mustafa Yeniasır

Prof. Dr. Burak Gökbulut

Prof. Dr. Şevket Öznur

Prof. Dr. Ali Temizel

Prof. Dr. Nimet Yıldırım

Prof. Dr. Nezaket Memmedli

Prof. Dr. Ali Yıldırım

Dergi imtiyaz sahibi: YDÜ, Rumi Araştırmalar Merkezi

Journal Publisher: NEU, Rumi Research Center

Chief-in-editor/Başeditör: Prof. Dr. Ghadir Golkarian

Co- editors/Yrd. Editörler:

Yrd. Doç. Dr. Shabnam Golkarian

Yrd. Doç. Dr. Selman Karadağ

Dr. Murat Cem Acaralp

Dr. Feride Seyidova

Tasarım/ Designe: Shabnam Golkarian

Başeditör yazışma adresi: ghadir.golkarian@neu.edu.tr

Journal address: Neu Campus, Art & Sciences Faculty,
Rumi Research Center, Floor 3, No.325
Nicosia- TRNC



BİLİMSEL DANIŞMAN/ SCIENTIFIC ADVISOR

- Prof. Dr. Esra KARABACAK (Yakın Doğu Üniversitesi- Kıbrıs)
- Prof. Dr. Mustafa YENİASIR (Yakın Doğu Üniversitesi – Kıbrıs)
- Prof. Dr. Burak GÖKBULUT (Yakın Doğu Üniversitesi – Kıbrıs)
- Prof. Dr. Ali Efdal ÖZKUL (Yakın Doğu Üniversitesi – Kıbrıs)
- Prof. Dr. Ali TEMİZELİ, (Konya Selçuk Üniversitesi- Türkiye)
- Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ (İstanbul Üniversitesi- Türkiye)
- Prof. Dr. Nimet YILDIRIM (Erzurum Atatürk Üniversitesi – Türkiye)
- Prof. Dr. Derya ÖRS (Atatürk Dil, Tarih ve Kültür Yüksek Kurumu – Türkiye)
- Prof. Dr. Rekibuddin AHMED (Guahati Üniversitesi – Hindistan)
- Prof. Dr. Kumail QAZALBASH (Belucistan Üniversitesi – Pakistan)
- Prof. Dr. Paul BALLANFAT (Galatasaray Üniversitesi- Türkiye)
- Prof. Dr. Hojjatollah JAVANI (Tahran Al-Zahra Üniversitesi- İRAN)
- Prof. Dr. Elizabeth ALEXANDRIN (Manitoba Üniversitesi – Kanada)
- Prof. Dr. Ali BABAEI (Tebriz Üniversitesi-İRAN)
- Prof. Ebrahim EGHBALI (Tebriz Üniversitesi- İRAN)
- Prof. Dr. Asadollah VAHED (Tebriz Üniversitesi- Tebriz)



DANIŞMA KURULU/ ADVISORY BOARD

1. Prof. Dr. İrfan Suat Günsel, Yakın Doğu Üniversitesi - Kıbrıs
2. Prof. Dr. Mustafa Kurt, Yakın Doğu Üniversitesi - Kıbrıs
3. Prof. Eynulla Medetli, Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi - Azərbaycan
4. Prof. Dr. Nezaket Memmedli, Hazar Üniversitesi - Azərbaycan
5. Prof. Dr. Rafael Huseynov, Hazar Üniversitesi - Azərbaycan
6. Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, Kırıkkale Üniversitesi - Türkiye
7. Prof. Dr. Ali Yıldırım, Fırat Üniversitesi - Türkiye
8. Prof. Dr. Münir Drkiç, Saraybosna Üniversitesi - Bosna Hersek
9. Prof. Dr. Touraj Atabaki, Hollanda Kraliyet Sanat ve Bilim Akademisi - Hollanda
10. Prof. Dr. Ahmet İçli, Bitlis Üniversitesi - Türkiye
11. Prof. Dr. Necati Demir, Ankara Gazi Üniversitesi - Türkiye
12. Prof. Dr. Orhan Söylemez, Kastamonu Üniversitesi - Türkiye
13. Doç. Prof. Dr. Yurdal Cihangir - Girne Amerikan Üniversitesi - Kıbrıs
14. Doç. Prof. Dr. Şentaç Arı, Girne Amerikan Üniversitesi - Kıbrıs
15. Doçent Dr. Fazilat Hussain, Karaçi Üniversitesi - Pakistan
16. Doç. Dr. Mohammad Khakpour, Tebriz Üniversitesi - İRAN
17. Doç. Dr. Ebrahim Daneshi, Mohagheg Ardebili Üniversitesi - İRAN
18. Doç. Dr. Elizabeth Aparecida Hautz, Sao Paulo Üniversitesi, Brezilya
19. Doç. Prof. Dr. Asuman Gökhan, Erzurum Atatürk Üniversitesi - Türkiye
20. Doç. Dr. Shabnam Golkarian, Yakın Doğu Üniversitesi - Kıbrıs
21. Doç. Prof. Nergiza Shoaliyeva, Uluslararası İslam Akademisi - Özbekistan
22. Doç. Prof. Dr. Berna Karagözoğlu, Ağrı Üniversitesi - Türkiye
23. Dr. Selman Karadağ, Konya Selçuk Üniversitesi - Türkiye
24. Dr.Pune Karimi, Ezrurum Teknik Üniversitesi - Türkiye
25. Dr. Narmin Aliyeva, Azərbaycan Edebiyat Müzesi - Azərbaycan
26. Dr. Zohre Heidari Bani, Tahran Payam-e Nour Üniversitesi - İRAN
27. Dr. Reza Abdi, Erdebil Farhangian Üniversitesi - İRAN
28. Dr. Şeyda Arısoy, Erzurum Üniversitesi - Türkiye
29. Dr Şebnem Güldal Kan, Yakın Doğu Üniversitesi



BU SAYIDAKİ MAKALELER/ ARTICLES IN THIS ISSUE

Crystallizing Poetry in Sustainable Architecture: Humanitarian Impact and Mystical Influence of Rumi- Assit. Dr. Shabnam Golkarian	1
Rumi and the Concept of Hope: An Analysis within the Framework of Hope Sociology	25
Dr. Omid Shamizikhelejan	
A look at the translation of Rumi's "Masnavi-ye Ma'navi" in Uzbekistan- Assoc. Prof. Dr. Nargiza Shoaliyeva	36
On Silence and Listening in the Works of Maulana- Prof. Dr. Ali Yıldırım	41
Cyprus Nicosia Mualavi Lodge, Mualavi and Mualavi Order- Assit. Dr. Yurdal Cihangir	49
Patience and Patience Education in the Mesnvi- Sharif- Dr. Muhterem Saygın	57
Explaining Maulana's "Seven Advice" According to Language Levels in Teaching Turkish to Foreigners- Zeynep Kişi	72
Language Features of The Turkish Poem Called Likatibihi Attributed to Maulana - Gamze Özok	78
The Reflection of Maulana's Heritage in the Divan of Shams Maghrebi- Gulnar Agig Jafarzade	85
Rumi's Teachings and Acceptance Commitment Therapy: A Psychotherapeutic Integration	95
Assoc. Prof. Meryem Karaaziz & Sümeyra Yakar	



Crystallizing Poetry in Sustainable Architecture: Humanitarian Impact, and Mystical Influence of Rumi

Assist. Dr. Shabnam Golkarian: *Member of Architecture Faculty, NEU, Nicosia- North Cyprus*

Received: 21/12/2024

Accepted: 01/01/2025

Crystallizing Poetry in Sustainable Architecture: Humanitarian Impact and Mystical Influence of Rumi

Sürdürülebilir Mimaride Kristalleşen Şiir: Mevlana'nın İnsani Etkisi ve Mistik Etkisi

Shabnam GOLKARIAN¹

E. mail: shabnam.golkarian@neu.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1858-0133>

DOI:10.32955/neujsml/202511957

Abstract:

Mysticism and architectural art are closely connected, reflecting human existence by portraying cultural, spiritual, and social identities. The Iranian American architect Nader Khalili was not only a theoretical architect, but he also addressed human needs through architecture, drawing inspiration from the thoughts and poems of Rumi. He incorporated elements from Rumi's Masnavi in his remarkable work for various purposes, either explicitly or implicitly, intentionally or unintentionally. This connection is evident in his effort to inform the architectural world in which he lived, use imaginative architectural forms in his speech, establish a link between architecture and existence, and present broad ideas that can be applied to architecture. By inviting people to remember God through architecture, he sought to explore the concept of creationism in architecture through Rumi's thoughts. Iranian American architect Nader Khalili transformed sustainable architecture with his innovative earthbag construction system, "Superadobe." This system was created to provide affordable housing in distressed areas. Inspired by the poetry and philosophy of Rumi, Khalili's work emphasizes the connection between architecture, humanity, and spirituality. This article explores Khalili's approach, its philosophical links to Rumi's Masnavi, and the global impact of his designs. By addressing the human and architectural aspects of existence and their intersections, Khalili's adobe structures contribute to philanthropic housing and provide insight into the fusion of tradition with modern knowledge. Case studies demonstrate the resilience of these structures in the face of natural disasters and their role in sustainable and culturally relevant design.

Keywords: Earthbag construction, Superadobe, Sustainable architecture, Rumi, Masnavi, humanitarian design, Nader Khalili.

Özet:

Tasavvuf ve mimari sanat yakından bağlantılıdır, çünkü ikisi de kültürel, manevi ve sosyal kimlikleri tasvir ederek insan varoluşunu yansıtır. İran asıllı Amerikalı mimar Nader Khalili yalnızca teorik bir mimar değildi, aynı zamanda mimari aracılığıyla insan ihtiyaçlarına hitap etti ve Mevlâna'nın düşüncelerinden ve şiirlerinden ilham aldı. Çeşitli amaçlar için, açıkça veya örtük olarak, bilerek veya bilmeyerek, dikkate değer çalışmalarına Mevlâna'nın Mesnevi'sinden öğeler dahil etti. Bu bağlantı, yaşadığı mimari dünyayı bilgilendirme, konuşmasında yaratıcı mimari formlar kullanma, mimari ve varoluş arasında bir bağlantı kurma ve mimariye uygulanabilecek geniş fikirler sunma çabasında belirgindir. İnsanları mimari aracılığıyla Tanrı'yı hatırlamaya davet ederek, Mevlâna'nın düşünceleri aracılığıyla mimaride yaratılışçılık kavramını keşfetmeye çalıştı. İran asıllı Amerikalı mimar Nader Khalili, "Süperadobe" olarak da bilinen yenilikçi toprak torba inşaat sistemiyle sürdürülebilir mimariyi dönüştürdü. Bu sistem, sıkıntılı bölgelerde uygun fiyatlı konut sağlamak için yaratıldı. Rumi'nin şiirinden ve felsefesinden ilham alan Khalili'nin

¹ Assist. Prof. Dr. Shabnam Golkarian, Member of Architecture faculty, Department of Architecture. Nicosia/Cyprus. <https://orcid.org/0000-0002-1858-0133>. Researcher ID: GZA-9671-2022

çalışmaları, mimari, insanlık ve maneviyat arasındaki bağlantıyı vurgular. Bu makale, Khalili'nin yaklaşımını, Rumi'nin Mesnevi'siyle olan felsefi bağlantılarını ve tasarımlarının küresel etkisini inceler.

Varoluşun insan ve mimari yönlerini ve bunların kesişimlerini ele alarak, Khalili'nin kerpiç yapıları hayırsever konutlara katkıda bulunur ve geleneğin modern bilgiyle kaynaşmasına dair içgörü sağlar. Vaka çalışmaları, bu yapıların doğal afetler karşısındaki dayanıklılığını ve sürdürülebilir ve kültürel açıdan ilgili tasarımdaki rollerini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Toprak çuval yapımı, Süperadobe, Sürdürülebilir mimari, Mevlâna, Mesnevi, İnsani tasarım, Nader Khalili.

Introduction:

Architecture is more than just creating spaces; it expresses human existence. Architecture is deeply intertwined with human experience, reflecting different levels of cultural, spiritual, and social identity. Therefore, it is essential to consider the human aspect in creating architecture. As human understanding of self and existence varies across cultures and contexts, so do architectural interpretations. In Iranian culture, where architecture is historically intertwined with art, religion, and mysticism, the works of Sufi poet Jalaluddin Rumi provide a philosophical foundation for exploring architectural creativity. Rumi's Masnavi provides deep insight into existence, the unity of nature, and the role of creation in human life. Nader Khalili, a pioneering architect, embraced this mysticism in his designs and sought harmony between architecture and the elements of Earth, wind, water, and fire, which played essential roles in both Rumi's philosophy and sustainable construction methods. This article explores the idea that architecture, especially in the context of Iranian culture, art, and religion, should be in harmony with tradition and modern knowledge. In this search, Rumi's mysticism becomes a necessary lens to understand the philosophical foundations of creativity in architecture. Nader Khalili's work developing the earthen bag construction system, or Superadobe exemplifies integrating tradition and modernity. Rumi's thoughts profoundly influenced his architectural philosophy, focusing on the relationship between architecture and human existence.

This article examines Khalili's "superadobe" system, an earthen bag construction method, and how it reflects practical solutions to global housing needs and the spiritual principles found in Rumi's poetry.

How does Nader Khalili's superstructure construction system reflect the sustainable architecture and mystical principles in Rumi's poetry?

How do Khalili's works show the relationship between Rumi's thought and architecture and help in this understanding?

How do adobe structures perform in disaster-prone areas compared to traditional construction methods?

Methodology

This study uses a hybrid approach to combine qualitative analysis of Rumi's philosophical insights with quantitative evaluations of Khalili's superstructures. Data collection includes case studies of megaclay projects in areas affected by natural disasters, such as Haiti after the 2010 earthquake and Cal-Earth Institute projects. The study analyzes Khalili's architectural writings and theories alongside mystical interpretations of Rumi's Masnavi to examine the conceptual basis of his design philosophy.

Mysticism And Architecture: Rumi's Influence On Khalili

The relationship between architecture and human existence has been the subject of philosophical research for a long time. In the Iranian context, mystical views, especially Molavi, offer a unique framework for understanding this relationship. Rumi's works explicitly and implicitly address architecture, particularly in the Masnavi. His poetic language evokes architectural forms and establishes a deep connection between

structure and the spiritual memory of God. In the context of Iranian culture, Rumi's mystical views provide a unique perspective for understanding architecture. Referred to as the "Quran in Persian," Rumi's Masnavi delves into the metaphysical questions of unity and creation, which are fundamental to architectural thinking. Mysticism, as embodied in the works of Rumi, views creation as a reflection of divine unity, where every element of existence serves to remind one of God (Golkarian, 2023). Rumi's vision extends beyond time and space, offering a universal perspective that Khalili sought to integrate into his architectural designs. In Masnavi, Rumi often used architectural metaphors to describe human existence and the creation process. He saw architecture as a physical endeavor and spiritual expression that could guide humans toward a higher understanding of their place in the universe.

For Khalili, this philosophical viewpoint was crucial. His designs reflect the harmony between humans and nature, mirroring the four classical elements—Earth, wind, fire, and water—central to Rumi's thought and architecture. Khalili's superadobe structures manifest this worldview, offering a tangible form to Rumi's ideas about creationism and existence. A verse from Mawlavi's Masnavi inspired Nader Khalili (Figure 1).

با من و تو مرده با حق زنده‌اند باد و خاک و آب و آتش بنده‌اند

"Wind, Earth, water, and fire are slaves."

"With you and me, the dead are rightfully alive" (Masnavi, Book 2:2958, verse 839, s. 296)



Figure 1: Nader Khalili's photo next to the innovative Super Adobe method inspired by Rumi's poems (Akhbarsakhteman, 2023)

This passage discusses the connection between natural elements and human creativity in architecture. It highlights the work of Khalili and his use of the superadobe system to create

sustainable, low-cost, and flexible structures. It also compares Khalili's approach to architect Hassan Fathi, who emphasized traditional and earthy architecture for rural and low-income environments. Khalili's work is noted for blending Rumi's spiritual depth with contemporary disaster relief architecture. The text also praises Abrakhsht Khalili Construction for incorporating Rumi's teachings and creating structures that address practical needs while reflecting cultural and spiritual values. It emphasizes that this fusion of mystical insight and architectural pragmatism is a rare study area, making Khalili's work an essential case for sustainable and spiritually conscious design.

In his trips to desert cities and villages, Nader Khalili noticed that desert glaciers, windbreaks, and water reservoirs are still intact after dozens of earthquakes over several centuries. Still, modern buildings with heavy materials such as iron beams cause earthquake deaths. The Tabas earthquake was one of the most shocking images of his life. Many domed and adobe structures, such as animal pens and stables, remained intact, but cement and concrete houses were destroyed (Figure 2).



Figure 2: 40 years ago, the earthquake that leveled Tabas (Khabar Online, 2018)

At age 38, Iranian architect Nader Khalili said goodbye to a prosperous life and urbanism to learn from nature and authentic Iranian architecture and how to build houses for low-income and poor people. The idea of his ideal houses came from arches and domes built in desert villages for hundreds of It was a year ago, and its materials were not separated from climate and environment. He found the secret of this elegance in Molvi's poems: the secret of the strange and beautiful combination of Earth, water, wind, and fire. His shelter architecture method, called Abarakhsht, was welcomed in the United Nations and many countries,

but not in Iran. His designs for building domed and ceramic houses on the moon were proposed, and in 1984, NASA asked him to implement a sample with lunar soil to build a settlement on the moon, but no government in Iran agreed with his ideas (Houben et al., 2008). He said that because these types of temporary housing are cheap, especially during earthquakes and floods, construction companies do not make a profit, all kinds of under-tables are removed, and bullies and intermediaries are left without a share; this is why some officials, including in Iran, do not agree with this type of house building.

The main element in this style of architecture is the arch and dome. You've come a long way if you learn to make a bow. If, for example, you rotate this arch around the center of its section, you will have a domed building. If you lay the same bow on the ground, lift it at a 90-degree angle, and rotate it, you will own half of a domed building (Figure 3).



Figure 3: Construction of a building on the moon inspired by the design of an Iranian architect (Razazchian Baboli & Khanlou, 2015).

One of Khalili's ideas was building adobe or ceramic houses, especially in earthquake-prone areas, with arches, domes, and large skylights. These adobe houses are burned from the inside to become resistant and are melted and glazed like pottery to turn into solid bricks against rain, storms, and earthquakes (Figure 4).



Figure 4: Khalili's adobe or ceramic houses (Bani Massoud, 2008).

His second idea was "*Gel Taften*". The term "Geltaften" comes from the word "*Gel*," which refers to a mixture of water and soil, and "Taften," meaning to put and cook. This method aims to strengthen existing buildings, especially traditional mud and clay houses in villages while constructing inexpensive homes that withstand adverse weather, floods, and earthquakes. This technique converts existing, worn-out clay and mud structures on-site into bricks through firing and baking.

Khalili notes that this design utilizes the four elements—Earth, water, wind, and fire—available everywhere and to everyone, blending them to create suitable and beautiful architecture. The "*Geltaften*" method represents a significant advancement that respects and builds on traditional Iranian clay and mud architecture. It effectively combines clay construction with Iranian pottery and is a progressive step in this historical journey (Figure 5).

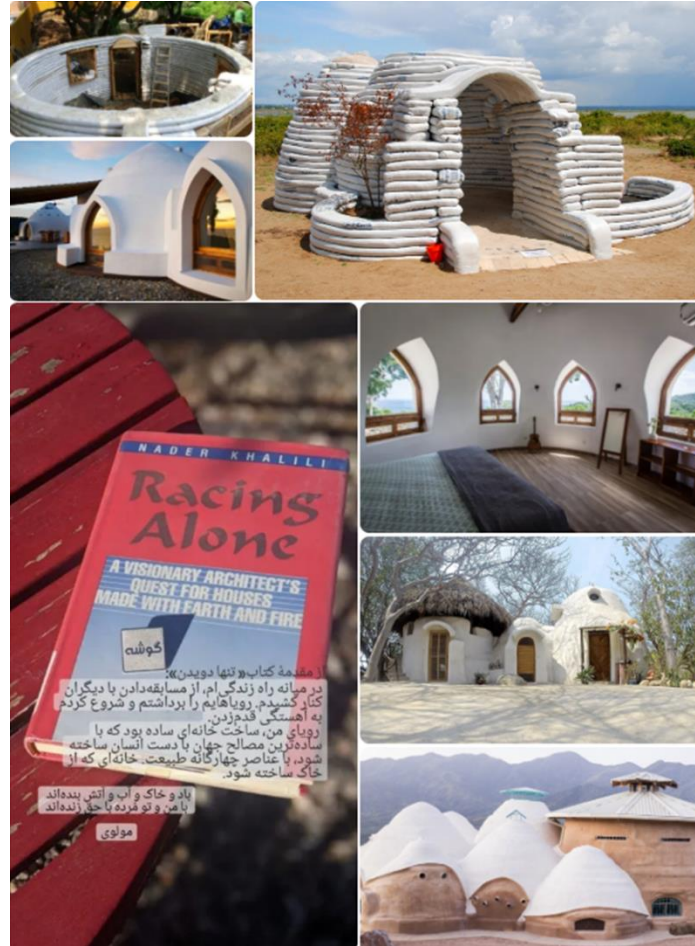


Figure 5: A house of wind, Earth, water, and fire (Azadeh, 2020).

Khalili outlines the results of "smelting" village houses as follows:

1. Existing mud and clay houses with arches can be transformed into brick houses at a minimal cost. Through tufting and baking, the old clays turn into bricks, and the clay mortars also become bricks, resulting in a unified structure.
2. By altering the fundamental form of clay into brick, the material's weaknesses—its tendency to dissolve in water and crumble under pressure—are turned into strengths. This natural response of clay to fire enhances the building's resistance to rain, snow, and earthquakes.
3. This straightforward technique, using torches and locally available fuels, demonstrates that reconstruction is feasible even in remote areas.
4. Once the house is reinforced without fundamentally changing the villagers' living environment, traditional joinery can be done according to their preferences.
5. Bathrooms, kitchens, and toilets can be covered with traditional ceramic glaze. After curing, these surfaces can be made into an integrated tiling that is strong, hygienic, and aesthetically pleasing. The process generates enough heat to disinfect the environment, significantly reducing the presence of pests like rats.
6. By sealing the doors and windows of the rooms, each room can temporarily function as a furnace. The raw clay is placed inside, and after being fired and baked, it is transformed into bricks that can be used for

gardening, wall construction, and other purposes. This ensures that a building becomes a productive unit rather than just a consumer of materials (Figure 6).



Figure 6: How to place windows in adobe (Saeed Sun, 2012).

The most significant outcome of implementing this plan, which will significantly impact the reconstruction of villages in the country, is its self-help aspect. Villagers readily accept the "Geltaften" reconstruction method, and upon completing the first house, they learn and adopt the technique themselves, given their natural familiarity with the process. Renovations can be easily carried out during winter when villagers have more idle time. Experts from the Building and Housing Research Center of the Ministry of Housing and Urban Development have confirmed the success of the "*Geltaften*" method, showing its resistance to moisture, pressure, and loads. Surrounding villages serve as living examples; many clay and mud structures that have been fired have withstood snow, rain, floods, and earthquakes for over a century, enduring as solid units.

With tufting, all new rural buildings—from mosques and schools to houses, baths, and stables—can be constructed using clay and mud as the only necessary materials. These can then be transformed into single brick shapes through tufting and baking. Carpentry for these structures employs traditional methods, with areas like bathrooms and toilets glazed and baked (Figure 7).

Additionally, rural houses can be prefabricated and transported using a weaving method. In this approach, a factory, similar to a brick factory, produces complete units designed for building houses. These units come as fully integrated brick rooms (complete with walls, ceilings, and floors) that, when assembled, form a house, school, or other complex.

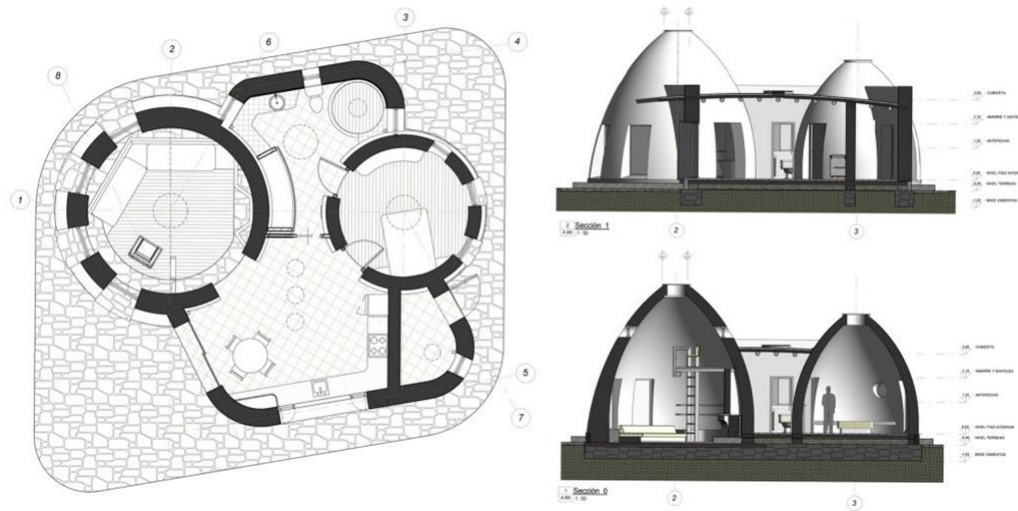


Figure 7: An example of the plan and section of the Goltaftan building (Bani Massoud, 2008).

The Method of Construction Using Earth-Filled Bags

Nader Khalili, a California architect born in Iran, has dedicated his career to being a humanist, lecturer, and innovator in America. He developed a construction system suitable for vulnerable populations, known as "*ceramic houses*" (Houben et al., 2008). This rapid building method is ideal for temporary accommodation for individuals affected by natural and humanitarian disasters. The system consists of vertically stacking bags or strips filled with Earth, derived from military techniques used to secure earthen trenches and construct shelters. In English-speaking countries, this method is called "earthbag construction," where soil is placed in sacks. The filled strips can reach up to 25 cm in height and are arranged in rows, creating a dome shape at the top (Sruthi et al., 2013). The bags can be made from polypropylene or natural materials like jute or hemp. The filling consists of a mixture of clay and sand, similar to the composition used in rammed earth construction (Marjanović, 2010). Earthbag houses are built on low foundations and waterproofed from the ground. Additional profiles are installed, and the structure is built from the outside. Once completed, the building is plastered with either mud or cement mortar on both the interior and exterior (Kristal, 2009). These ceramic houses are considered non-flammable and can be constructed quickly. They typically cover a base area of about 40 m², featuring a central room and additional rooms off to the side, all arranged around a circular base. Khalili continues his research; after extensive studies on traditional Iranian architecture construction methods, he invents the sandbag system (Figure 8).

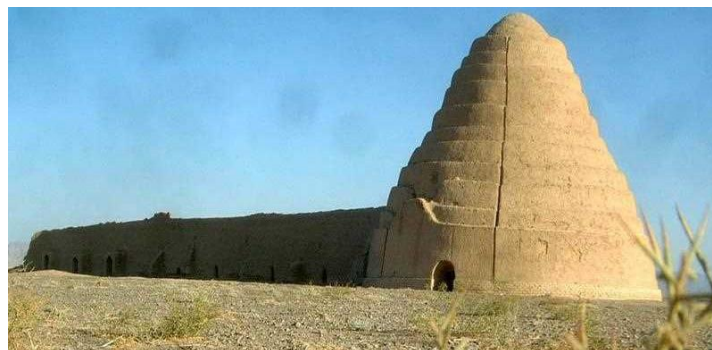


Figure 8: Clay glacier in the desert, an example of authentic Iranian dome architecture (Azadeh, 2020).

In this system, which results from Khalili's 23 years of research and experience, bags about 30 meters long and 40 cm wide are used instead of mud clay. The basic technique of this method is to make and fill bags with soil and place them in a circular plan. This circular layer accumulates towards the center as it goes

higher and finally forms a dome. Barbed wire is used between these layers to prevent sandbags' movement and resist earthquakes. In this method, materials such as sandbags and barbed wire, usually used for war purposes, are used in peaceful conditions, and traditional architecture is mixed with the soil and safety principles of today's world. This method uses traditional shapes such as arches, domes, and vaults to create single-shell and double-shell structures that are both strong and have beautiful shapes. At the same time, the heavy and dense form refers to the traditional adobe architecture of the Middle East. Using barbed wire as a resilient tensile element is an approach to tent culture. This effort results in creating a completely safe and strong structure. On the other hand, the construction of the shelter in this way, due to the use of very cheap materials, quick construction, and insulation, is one of the innovations used globally. This construction model is a kind of symbiosis between tradition and technology, and its sustainability is primarily because it can be established by the residents themselves with minimal training and does not need external resources.

Clay, which is the result of about 30 years of professional life, work, and experiences of Nader Khalili, an Iranian architect living in California, is a long bag with a width of 40-50 cm and the required length, which is filled with soil and like clothes tags with the help of two rows of barbed wire. In between, each of them is intertwined, and as they say, the building made of it is resistant to wind and rain, extreme heat and cold, fire and earthquake, etc.! The construction method is essential and even transforms construction from a specialized category to a category everyone can use. Clouds are not limited to a specific pattern. It has a pattern of 40-meter and 200-meter rooms. Abrasakht may be limited for building, for example, a large hall, but it is suitable for any number of rooms you want.

Constructing a House Using the Super Adobe Method

The structural foundation of the "*SuperAdobe-Abrasakht*" system is placed on sandbags with adjustable length. These large bags of reinforced soil were filled with special fibers that replaced the old straw and mixed with water to form long strands. On the one hand, access to this type of material without significant problems has provided facilities to spread the system. On the other hand, due to the flexibility of the form of the architectural design, the ability to maneuver in the field of shaping beautiful curves gives the structure of fabric; this all means the ability to use the mold and frame to shape, twist the forms and take advantage of the organic or organic design process while taking into account the necessary features for the structural direction, (Figure 9).



Figure 9: Sandbags of reinforced soil were filled with special fibers that replaced the old straw and mixed with water (Bani Massoud, 2008).

Instead of being made of separate blocks, the new domed buildings were formed by weaving these long strings of clouds of clay, and the sunlight and the heat of the clay environment dried them. In the process

of weaving such a building, it was possible to weave some of the main structures of the building into it; for example, different platforms or existing chambers could be woven into the heart of this building. Seismological tests showed that this type of building, which had a beautiful appearance and the ability to add different parts, uniquely withstand heavy earthquakes (Figure 10).



Figure 10: Long strings of clouds of clay have a unique ability to withstand heavy earthquakes (Bani Massoud, 2008).

Work implementation steps - cloud clay system

After choosing the plan, it is time to put it on the desired land for construction; after this step, the first row of super clay is placed on the plan. The bags usually intended for this purpose in a standard way are filled and tamped with wet soil during placement and placed on top of each other using the "running bond" construction method. In the meantime, two rows of barbed wire are placed between both layers of super clay after the bottom layer is hammered to restrain the tensile forces. This work aims to create a self-supporting structure resistant to tensile forces. A straightforward method of building a house from the walls, roof, and foundation, and in general, what it calls "*hard work*," is fully applicable to this method (Figure 11).



Figure 11: Self-supporting structure resistant to tensile forces running bond" construction method (Bani Massoud, 2008).

After the Bam earthquake, Nader Khalili suggested that the officials build a house this way. Still, the officials did not see this method as suitable for various reasons, including the lack of a foundation and other defects. They are not classed in this research (Figure 12).



Figure 12: Before and after Bam City after the earthquake (Nadi, n.d.)

Clouds are very simple! Everything is provided almost on-site, and no expert is needed; the materials are soil, sandbags, and barbed wire. The bags, which are longer than regular bags, are filled with soil, although the barbed wires between these sandbag wick strips act as joints and neutralize tensile and lateral forces.

Features and application of clay shelter method with soil bag

A) Possibility of use in war-torn or earthquake-damaged areas

One of the applications of this method is the construction of shelters for war and earthquake victims. This method is different from a temporary shelter such as a tent or even a shanty and is considered a more permanent method.

B) Resistance to cold and heat

One of the positive features of this design, due to the use of clay walls and the unique shape of the building, is resistance to cold and heat and low energy consumption; A point that is the weakness of all other methods of temporary shelters.

C) Low technology and quick implementation

Using the most available materials, i.e., soil and low technology, is a positive feature of this plan. This feature is essential in remote areas or post-earthquake or war situations where the transportation and production of materials and electricity distribution in the affected areas are disrupted. It is used. With this method, with the help of the residents of each house, a suitable and resistant shelter can be implemented within a week at most (Figure 13).

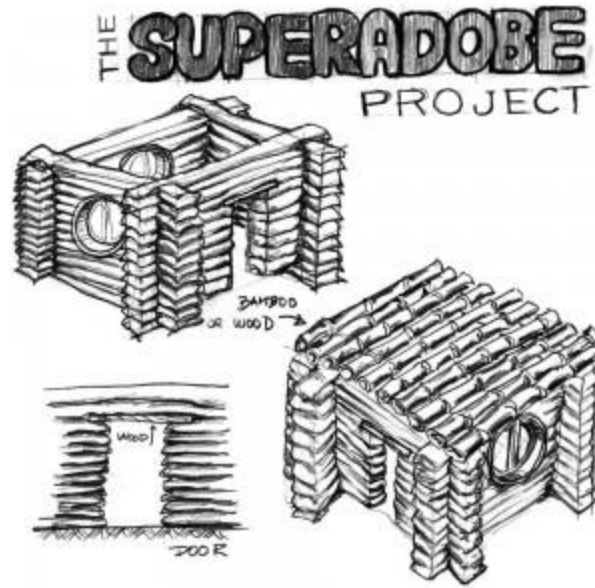


Figure 13: Low technology and quick implementation (Saeed Sun, 2012)

D) Earthquake resistance

Due to the unique shape of these buildings and the way of transmitting power compressively, this building is earthquake resistant. This method has been approved in the United States as an anti-earthquake method, and a regulation has been developed for it. Since 1948, discussing habitation outside the Earth's atmosphere, especially the Moon and Mars, has been essential to Khalili's studies and research. In the same year, his plan to build a house on the moon with the super clay and giltafton system was presented to NASA, and since then he has been a member of the research team of the moon settlement and construction plan. In 1991, Professor Khalili founded the Cal-Earth Institute in the deserts of Hesperia, California. Cal-Earth is an educational and research institute where he and his colleagues continue their experiments on superclay and igneous samples. He taught from these houses how to be polite with them, (Figure 14).

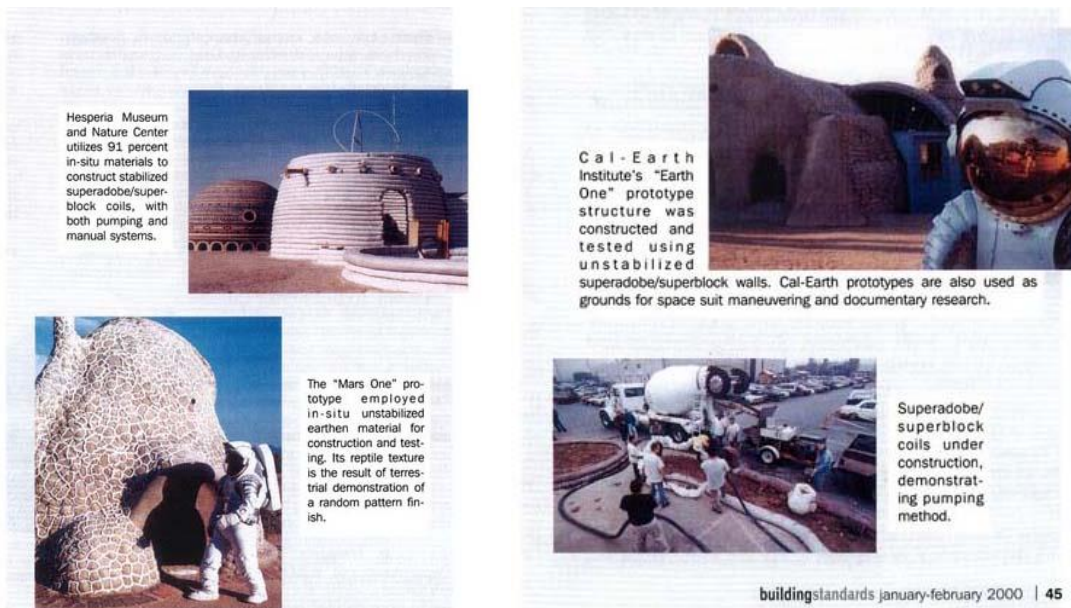


Figure 14: NASA's simulation for acclimating astronauts to these types of homes,

During the execution, wherever it is necessary to place a door or a window, the ability to use the mold in the superplay system comes to our aid easily by placing the mentioned molds (which will be removed later to install the doors and windows) the space The desired blank is formed).

As it was said, Abar Khesht is a structural system and building architecture, and the buildings built with this method are a shelter in case of emergency or a cheap shelter for people who cannot afford to build a house.

Therefore, building these houses in the shortest time with the least facilities and the most resistance against natural disasters is necessary. This technology has helped people in many parts of the world. Among the victims of Pakistan's earthquake in 2005 were the refugees of the Bani Najjar camp in Iran's Khuzestan province, the flood-affected people of Senegal, etc.

All these buildings are made of dirt. To build a mud house, you must first draw its plan on the ground, which includes one big circle and four small circles. Nader Khalili determined the dimensions and proportions of these circles. Approximately the area of each house is 40 square meters of interior space. The structure of this house is made of desert sandbags, which are implemented in the shape of a dome for its stability. During execution, the wall structure reaches the circle of the dome. After the walls and domes are completed, plastering is done on it. The purpose of this shelter is to show that after a natural disaster, there is a shelter that can be built within a few hours, and it is obvious that if there is a family of 4, the shelter should be made a little bigger and maybe the construction of this The shelter lasts a day. The construction of the most minor shelter, which is 2 x 2, only takes two hours. This shows the possibility of mass building, which works based on the sandbag construction technique, which Nader Khalili started more than 30 years ago. People from all over the world want to learn how to own a home for less. Educating these people has been a big part of Nader Khalili's goal. 50% of education is seeing and understanding. The type of construction is in harmony with nature. When a load descends, it is due to the pressure of gravity. And when the geometric shape of an arched arch is used, the load is transferred to the bottom. And it puts pressure on the arch and the load comes down and hits the ground very efficiently. Because the arch naturally conveys the load to the ground. All these buildings are made by people who have no expertise. And they want to build a house for themselves. This method is straightforward and inexpensive. "Mr. Ian Lodge" describes the method of building houses as follows:

"We do two things at Cal-Heritage. We build one house with soil, and for the second one we use the geometric shape of the dome. Because otherwise, it will not be fixed. We don't want to make these resistant to gravity, but we want to move forward in harmony with this force. Therefore, our consumables are only soil. It is not necessary to use iron or other industrial materials or wood. We use material that is available locally. If we have a project in Africa or Senegal, we take nothing there except our luggage and build a house with available materials. This construction method is low-cost and easy to learn. The biggest cost of this work is related to the work required. Because the materials are in the ground. And usually, there is no cost. If you know how to do this, you can do this with your family members. If a family member comes and learns this work and then returns to his country or place of residence, he can introduce the rest of the people and their families to this method, and they can also build a house for free and, for example, build a house for their relatives. And so it continues. These are creative solutions for a changing world."

They plaster the building to provide more protection against the elements and increase the beauty of the building. It is a soil plaster, 90% of which is ordinary soil, and 10% of the rest is cement (Hunter & Kiffmeyer, 2004). And cement prevents erosion during rain and maintains its integrity, and most of the California emergency shelter houses are 15 years old, since the school has been open there. This type of soil plaster is durable. Different methods are investigated in Kal Al-Arth and industrial materials are used as little as possible. Cal Earth's "SuperAdobe" buildings meet the strict earthquake codes of San Bernardino, California, USA. The building department was strict about ensuring Cal Erth's buildings conformed to these codes. Because it is Andreas' fault there. Nader Khalili went to that area because he wanted to be in a nasty climate, with cold in the winter and scorching heat in the summer. It is close to the earthquake zone, so if

there is a problem with the strength, it will solve that problem for other buildings in Southern California, which has stricter building codes (Kristol, 2009).

Nader Khalili helping to build a house with cloud clay "*Ian Lodge*" says about this:

"We improved so that everyone could go there. And request the building department of their place and say: We want to build a house for ourselves and problems such as the lack of supervision of the related department will not occur to them. We have no problem in terms of engineering and we can raise the work to another level."

Components of a "Super Adobe" house's walls

This house includes "superadobe" walls (thick walls). When you come inside the house from outside, you realize how cold the house is. The walls of this house act as insulation; they isolate a person from the outside air. All these structures are very comfortable from the inside, and the cost of their construction is also very low. In these buildings, ventilation devices are not used because there are no active systems. Bedrooms are small spaces added to the main space and built with earthen walls. About the bathroom of this house, some tiles have been added and used. There are also standard services such as plumbing, electricity, and water. It is easy to use the services of other houses in these houses. Living inside these houses gives peace to a person. These houses can be built entirely within 6 weeks (Figure 15).

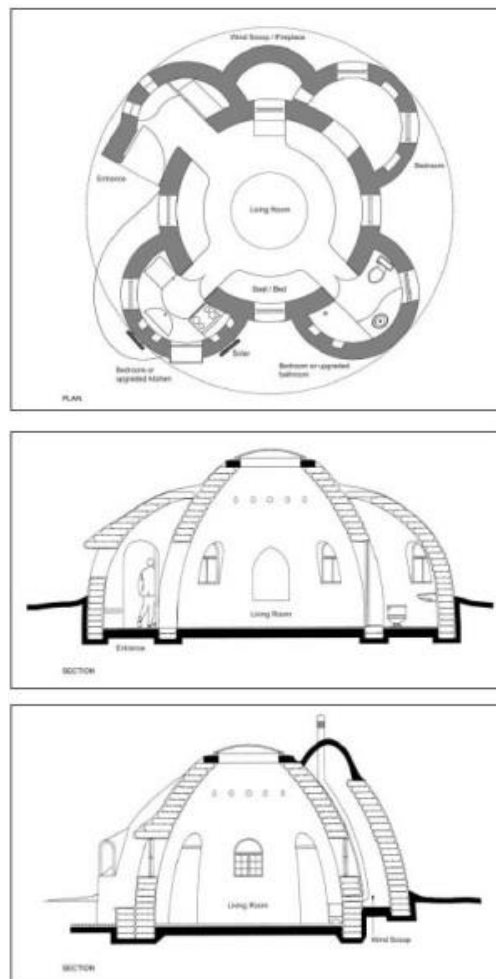


Figure 15: A simple plan of one of the houses built by cloud clay (Saeed Sun, 2012).

These houses include a tall chimney called Windghir. And it prevents strong wind in summer. Because there is a desert area and the temperature reaches 41 to 43 degrees Celsius. This wind deflector brings the wind from above into the building, And in a way, it creates ventilation. This is a passive method. This is one of the things used in the passive design strategy. Passive means that the active electrical system is not used in the building. The air transfer between the thick walls and this wind deflector makes the building feel good and comfortable. In winter, in typical houses, you heat the air to create heat, but once that air is out, you have no heat. In these houses, the walls and the walls absorb the heat and act like a battery and a power store. Instead of heating the air, you heat the walls and preserve the heat you use. But you need a heat source. And the sunlight must come into the house somehow, and this work is known as "direct interest." The sun directly heats the house floor, which is reflected inside the house. But you may not want the floor of your house to be heated in the summer. In the summer, the sun is high in the sky and shines directly, and its light does not enter the building through the window because you put a small light reflector on the window. And in winter, when the sun is at a lower altitude, the light shines directly through the window and warms the space.

The windows are installed in the building; in this way, we put some sandbags where we want the window to be and mold these bags into a hatch or window, then tear the sandbag and take out the material. It falls, and the window is made in this way. Or they put molds in place of the window and remove it after construction and place the window. So this is a great way to create a window using materials like sandbags and dirt, (Figure 16).



Figure 16: How to place windows in Adobe (Saeed Sun, 2012).

The platforms built inside the house and the entrance are also made of the same material. That is, by using a certain amount of cement; of course, in the case of these, 15% is cement, and the rest is desert sand. There is a type of facade construction in these houses, which is called "*Kashi rap*". In the summer, this part of the wall is placed in front of the sun and the other part is in the shade so the building does not get too hot. During heavy rain, it disperses the rain and pushes it down gradually and controllably. And that's why the waters don't accumulate and come down in torrents. Some houses are not dome-shaped. A type of house called "*Setaghi*" is the first house in this shelter that is not circular. The floor of this house has straight lines, and no cement is used in any of the walls, only desert soil is made into bricks and plaster. The purpose of building this house is to show people and engineers a bio-compatible building with modern facilities and luxuries so that maybe it can eliminate the gap between bio-compatible houses and real life. Nader Khalili says: Many people have learned how to build these houses, and many others have witnessed the soil's transformation (Figure 17).



Figure 17: A house built by a cloud of clay (Saeed Sun, 2012).

Environmental and structural features of the house built by cloud of clay

- Providing functions needed by people such as living room, entrance hall, kitchen, bathroom, bedroom/living room, entrance hall, three bedrooms/living room, entrance hall, two bedrooms and bathroom
- The possibility of connecting two houses and forming a bigger house
- The possibility of building with a team of 3-5 people
- Use of natural ventilation and coordination with wind and sun
- Coordinated with the country's furniture standard
- Creating a sense of the desired interior space through the space between the two roofs
- Simple design based on tag unit repetition
- The possibility of expanding the space by adding a dome in the future
- Variety in the dimensions and shape of windows or elements such as sheds
- Repetition of tag and the sense of beauty of the building
- Windbreaker
- The presence of a dome and the creation of shadow and ventilation areas in summer and winter
- The game of light and shadow
- The use of standard frames and connections and the integrity of the building
- High resistance against atmospheric factors and fire

Case Study: Super Adobe in Disaster Relief

Earthquake Recovery in Haiti

After the devastating earthquake in Haiti in 2010, Khalili's superadobe technique proved instrumental in rebuilding homes quickly and efficiently. The superadobe system allowed for fast, cost-effective construction using locally available materials like Earth and sand. The dome-shaped superadobe design provides high seismic resistance, which is essential in earthquake-prone areas. Khalili integrated local labor into the construction process, empowering the affected communities (Figure 18).

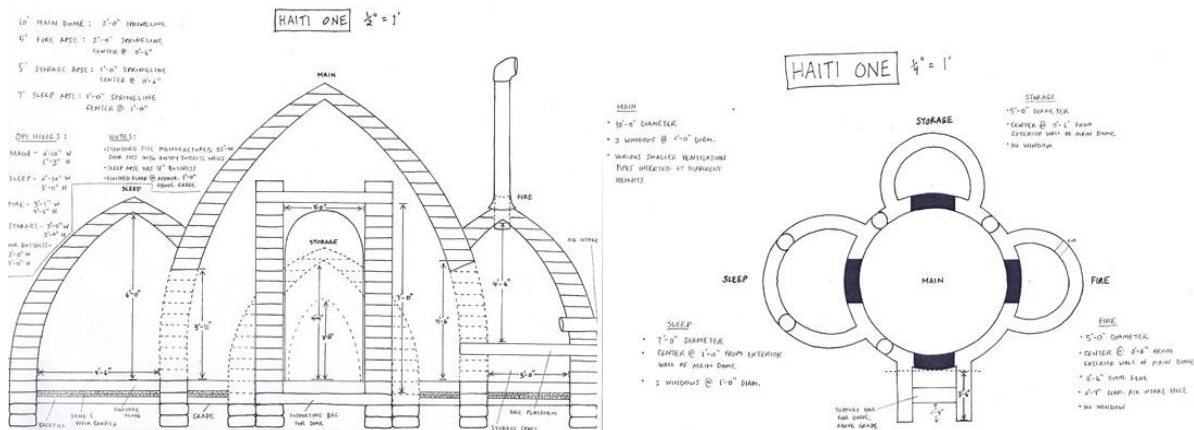


Figure 18: Sketch of the floor plan and Section of Haiti (Naidoo, 2010)

Local workers mechanically filled long strips with Earth to create these homes. The thick walls of these houses help maintain a lower interior temperature. The filling mixture comprised 90% earth and 10% cement, enhancing compressive strength (Anderson, 2012) (Figure 19).



Figure 19: A super adobe system is built using cement and soil, which is low-cost and fast (Naidoo, 2010).

In Masnavi, Rumi uses architectural metaphors to describe the reconstruction of the soul:

با این همه مهر و مهربانی	دل می‌دهدت که خشم رانی
وین جمله شیشه خانه‌ها را	در هم شکنی به لن ترانی
در زلزله است دار دنیا	کز خانه تو رخت می‌کشانی
نالان تو صد هزار رنجور	بی تو نزنند هین تو دانی

"With all this love and kindness, I would have loved to see you angry. You would have broken the glass of the houses and gone to sleep. The world is in an earthquake. You are washing clothes in your house. You are moaning. A hundred thousand sufferers will not live without you. You know" (Rumi, Divan Shams, Ghazals, Ghazal No. 2729)

This imagery reflects Khalili's philosophy: despite disasters that may destroy physical structures, it is possible to rebuild—physically and spiritually—using resilience and wisdom. The Superadobe structures embody this principle, transforming the Earth into a shelter resistant to future calamities.

Superadobe's Application in California

To promote earthen architecture as an alternative housing solution, an experimental village was established in Hesperia, California, based on Nader Khalili's designs. This initiative was supported by the non-profit organization "Cal-Earth Institute" (California Institute of Earth Art and Architecture) and the Institute for the Country, Art, and Architecture, located in Hesperia (Kristol, 2009). Khalili implemented his vision of sustainable architecture using superadobe technology at the Cal-Earth Institute in California. The Cal-Earth project explores how architecture can serve both humanity and the environment. These structures incorporate Rumi's spiritual principles, particularly the idea that Earth, fire, wind, and water are integral to the unity of existence. The buildings, shaped like domes and arches, mimic the natural forms found in desert architecture, blending with the landscape and relying on natural insulation to maintain temperature.

Khalili embraced Rumi's philosophy:

در این خاک در این خاک در این مزرعه پاک بجز مهر به جز عشق دگر تخم نکاریم

"In this soil, in this soil, in this pure field

Let us sow no seeds except love, except love." (Rumi, Divan Shams, Ghazals, Ghazal No. 1475)

This poetic expression echoes Khalili's emphasis on using the natural environment—Earth, fire, wind, and water—as structural components, reducing reliance on external resources and creating a sustainable, spiritually infused architecture.

ZAV Architects' colorful dome on the Iranian island of Hormuz

Khalili's superadobe system was widely tested in disaster relief contexts, such as post-earthquake Haiti. The structures demonstrated high seismic resilience due to their dome-shaped design and the flexibility of the earthbag construction. Using local materials, including Earth and sand, made the process cost-effective and accessible to local communities (Kennedy & Wojciechowska, 2005, p. 175). Khalili's emphasis on training residents to construct these shelters further reflects his humanistic and sustainable approach. Due to their low center of gravity and thermal efficiency, these structures performed exceptionally well in resisting earthquakes and other extreme weather conditions. Integrating natural elements into the construction process ensured environmental sustainability and aligned with the spiritual principles Khalili cherished (Figure 20).



Figure 20: Bsabess Earthen Ecodome House in Benslimane, Morocco by E. Maroc (Bramer, 2023).

ZAV Architects' Dome

Iranian practice ZAV Architects drew on the colorful landscape of the island of Hormuz for this holiday community that is housed in around 200 brightly colored domes overlooking the Persian Gulf. Described by ZAV Architects as a "*cultural residence*," the group of buildings is located around five miles from the main town on the Iranian island of Hormuz. The domed accommodation was designed to encourage tourists to visit the island while being an alternative to standard high-rise holiday apartments (Figure 21).



Figure 21: ZAV Architects designed the colorful holiday accommodation in Hormuz (Ravenscroft, 2020).

Presence in Hormuz intends to bring visitors to the forgotten island of Hormuz to increase the national and local GDP (gross domestic product) with the help of architecture," explained the studio. This project scales down a more significant development into many smaller spatial units, forming a field of colonies interlacing in a fluid fabric similar to a neighborhood (Figure 22).



Figure 22: ZAV Architects designed the colorful holiday accommodation in Hormuz (Ravenscroft, 2020).

Around 200 brightly colored domes contain holiday homes and facilities. The development contains 15-holiday homes that occupy multiple interconnected domes of varying sizes. These structures stand alongside other interconnected-domed buildings that contain restaurants, cafes, souvenir shops, tourist information, and reception areas. ZAV Architects arranged the domes closely to create a sense of community and give the development a distinctive outline drawn from the island's natural forms (Figure 23).



Figure 23: ZAV Architects designed the colorful holiday accommodation in Hormuz (Ravenscroft, 2020).

As the project is located in an open area a few kilometers away from the city, its spatial compartments and domes of different colors and sizes create a skyline topography that matches the colorful landscapes of the island. Interconnected domes contain holiday residences. All of the domes in development have been painted in bright shades of red, yellow, blue, and green to give the community a colorful exterior. This bold use of color continues inside the structures, where the interior walls are painted in matching shades, and furniture is colored red, yellow, blue, and green to match. Each dome was constructed using a low-tech method with a structure made of stacked sandbags filled with soil and sand dredged from the Hormuz dock. The sandbag forms were supported with steel and finished with cement. According to the studio, the construction method meant that people in the local community could primarily complete the buildings. There are upcoming community and learning center programs where people can improve their hospitality

skills. ZAV Architects hopes the project will contribute to increasing tourism and supporting the local community on the island (Figure 24).



Figure 24: Interconnected domes contain holiday residences (Ravenscroft, 2020).

Architecture is a medium for creating and spreading a sensibility that reconsiders the conventional ways of seeing the status quo to move towards change and improvement.

Findings

Key findings from the study of Khalili's superadobe structures, inspired by Rumi's mysticism, include the following:

- **Seismic Resilience and Sustainability:** Khalili's superadobe structures offer a sustainable and resilient approach to architecture, with high resistance to earthquakes and other natural disasters. His designs create safer structures while promoting environmental harmony by utilizing local materials like Earth and sand in domes and arches.
- **Humanistic and Mystical Integration:** Khalili's work reflects Rumi's influence, blending architecture with spiritual values and transcending functional design. This approach elevates architecture as a medium of spiritual expression, acknowledging the unity of creation and enhancing human connection to natural elements.
- **Cultural and Technological Relevance:** Bridging traditional Iranian techniques with modern engineering, Khalili's superadobe method provides a culturally sensitive and cost-effective solution adaptable across different regions, particularly in areas requiring disaster recovery. His work demonstrates how architecture can harmonize cultural depth with innovative design.

Discussion

Integrating mysticism with sustainable architecture in Khalili's work presents a broader philosophical dialogue between spirituality and the built environment. His designs illustrate that when informed by spiritual traditions such as Rumi's, architecture can serve as a medium for expressing deeper truths about human existence. Khalili's superadobe system not only addresses environmental and humanitarian challenges but also embodies his belief in the unity of creation—a concept central to Rumi's teachings and Khalili's design philosophy.

Rumi's poetry offers a profound framework for understanding the architectural creative process, encouraging architects to embrace the spiritual dimensions of their work. This perspective broadens traditional architectural theory, inspiring functional and significant designs. Khalili's work exemplifies a model that honors local resources and cultural identities while offering practical humanitarian solutions, bridging the gap between tradition and modernity.

Conclusion

Nader Khalili's contributions to architecture extend beyond practical design, encompassing a realm of spiritual expression. His earthbag construction system, rooted in Rumi's mystical philosophy, provides an innovative approach to global housing issues while respecting human existence and the natural world. Khalili's work harmonizes traditional Persian architectural principles with sustainable practices, demonstrating the potential for architecture to connect the material and spiritual realms. His methods pave the way for future architectural designs that integrate sustainability with cultural and spiritual narratives, offering a powerful model for architects seeking to bridge these domains meaningfully.

References

- Akhbarsakhteman. (2023). *Nader Khalili, innovator of ceramic houses*. Akhbar Sakhteman. Retrieved October 30, 2024, from <https://akhbarsakhteman.com/news/21948/iran>
- Anderson, P. (2012). Rebuilding communities: Earthbag construction post-disaster in Haiti. *Journal of Disaster Management*, 6(1), 15–25.
- Azadeh. (2020). A house of wind, Earth, water, and fire. Retrieved October 30, 2024, from <https://www.gooshe.net/naderkhalili/>
- Bani Massoud, A. (2008). *Postmodernity and architecture: Investigation of currents of contemporary architecture in the West*. Khak. (ISBN: 9789642648030).
- Bramer, J. (2023). What is a superadobe home, and why is it so special? Retrieved October 30, 2024, from <https://amazingarchitecture.com/articles/what-is-a-superadobe-home-and-why-is-it-so-special>
- Cal-Earth Institute. (n.d.). *Superadobe and beyond: Nader Khalili's legacy*. Retrieved from Cal-Earth Institute.
- Fathy, H. (1986). *Architecture for the poor: An experiment in rural Egypt*. University of Chicago Press.
- Golkarian, S. (2023). Luminosity in architectural structure is based on Mathnawi Mawlavi's poetry. In 8. *Uluslararası Bilimsel Rumî Kongresi/Aralık 2023, YDÜ, Rumî Araştırmaları Merkezi* (p. 373). Near East University. <https://doi.org/10.32955/neuram2023-12-8.ch26>

Golkarian, G. (2023). Concepts of love and romance according to Sufism and Rumi. In 8. *Uluslararası Bilimsel Rumî Kongresi/Aralık 2023, YDÜ, Rumî Araştırmaları Merkezi* (p. 183). Near East University. <https://doi.org/10.32955/neuram2023-12-8.ch11>

Hunter, K., & Kiffmeyer, D. (2004). *Earthbag building*. New Society Publishers.

Houben, H., Doat, P., Fontaine, L., Anger, R., Aedo, W., & Olagnon, C. (2008). Buildersgrains – A new pedagogical tool for earth architecture education. *5th International Conference on Building with Earth – LEHM 2008*, Weimar, Germany.

Khabar Online. (2018). Images | 40 years ago; The earthquake that leveled Tabas. Retrieved October 30, 2024, from <https://www.khabaronline.ir/x8Rh5>

Khalili, N. (1999). *Rumi, the fountain of fire*. Cal-Earth Press.

Kristal, M. (2009). Castles made of sand. Retrieved from <http://www.dwell.com/profiles/article/castles-made-sand>.

Marjanović, D. (2010). Zemlja material prošlosti za budućnost. Retrieved from <http://www.dans.org.rs>

Nadi, A. (n.d.). Bam Citadel: Before and after the earthquake - Facilities and history of Bam Citadel. Retrieved October 30, 2024, from <https://www.alibaba.ir/mag/kerman/bam/bam-citadel/>

Ravenscroft, T. (2020). Zav Architects designs holiday accommodation to bring "hope and prosperity" to Iran's Hormuz Island. Retrieved October 30, 2024, from <https://www.dezeen.com/2020/12/15/zav-architects-holiday-accommodation-hormuz-iran>

Razazchian Baboli, G., & Khanlou, N. (2015). Sustainable architecture and its role in Nader Khalili's works. *1st International Conference on Human, Architecture, Civil Engineering and City ICOHACC 2015*. Retrieved from <https://magirans.com/>

Rumi, J. (2006). *Masnavi* (J. Mojaddedi, Trans.). Oxford University Press.

Saeed Sun. (2012). House construction using the superadobe system – Nader Khalili's presentation. Retrieved October 30, 2024, from <http://saeedsun.ir/blog/2012/11/10/>

Smith, M. (2010). Earth architecture and disaster relief. *Journal of Humanitarian Architecture*, 4(2), 45–60.

Sruthi, G. S., Anuradha, R., & Jagannath, M. (2013). Mud architecture. *International Journal of Innovative Research in Science, Engineering, and Technology*, 2(Special Issue 1), December 2013, Proceedings of International Conference on Energy and Environment-2013.



Rumi and the Concept of Hope: An Analysis within the Framework of Hope Sociology

Mevlâna ve Umut Kavramı: Umut Sosyolojisi Çerçevesinde Bir Analiz

Omid SHAMIZIKHELEJAN¹

E.mail: omidshamizi@yahoo.com

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7129-5841>

Abstract

DOI:10.32955/neujsml/202511996

This study aims to illuminate how Rumi's understanding of hope can be interpreted within the framework of sociology and philosophy of religion and to provide an in-depth examination of his approach to the concepts of hope, utopia, and savior. It further analyzes his works in the context of Henri Desroche's sociology of religion and Ernst Bloch's philosophy of hope. Henri Desroche defines hope as a miraculous lifeline and interprets religion-based hope as a waking dream or a collective imagination. Ernst Bloch divides hope and utopia into two fundamental categories: subjective hope, which symbolizes the savior awaited by society, and objective hope, defined as a tangible action. This dual structure ensures the continuity of subjective hope across generations. In Rumi, hope carries a profound meaning and occupies a prominent place in the collective memory of societies. Rumi characterizes hope as the sun and despair as darkness. His perspective on hope is not metaphysical but rather oriented towards praising it. For Rumi, the human experience of being temporarily disjointed from their true essence offers the most significant longing and anticipation. Rumi builds utopia upon ethics and love, which is only attainable by transcending material desires. His understanding of hope and utopia is grounded in Islamic teachings, gnosis, and Sufi principles. This context offers striking similarities with the views of Desroche and Bloch, albeit with notable divergences.

Keywords: Rumi, Sociology of Hope, Principle of Hope, Henri Desroche, Ernst Bloch.

Özet

Bu çalışma, Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin umut ve ütopya kavramlarına yaklaşımını derinlemesine incelemeyi hedeflemektedir. Makalede, Henri Desroche'un din sosyolojisi çerçevesinde geliştirdiği umut sosyolojisi ile Ernst Bloch'un umut felsefesi ele alınmakta; Mevlâna'nın eserlerinden hareketle umut ve ütopya inanç ve kavramlarına ilişkin yaklaşımları analiz edilmektedir. Mevlâna'nın şiirleri, hayatı ve düşüncelerini din sosyolojisi ve umut kavramı bağlamında ele alan çalışmaların sınırlı olması, bu konunun önemini artırmaktadır. Desroche, umudu mucizevi bir kurtuluş halatı olarak tanımlamakta ve din kaynaklı umudu, uyanık bir düş/rüya, kolektif tasavvur, canlı bir bekleyiş ve genelleşmiş bir ütopya şeklinde yorumlamaktadır. Olarakise umut ve ütopyayı iki temel kategoriye ayırmakta; sübjektif umut, toplumun kesintisiz bir şekilde beklediği kurtarıcıyı simgelerken, objektif umut, hissedilir ve idrak edilebilir bir eylem olarak tanımlanmaktadır. Bu eylem, her kuşakta sübjektif umudun toplumda canlı kalmasını sağlamaktadır. Mevlâna, umudu güneş ve umutsuzluğu karanlık olarak nitelendirmekte ve umuda olan bakış açısı metafiziksel veya tanımlamaya yönelik olmayıp; umudu övmeye yöneliktir. İnsan ve insanlığın gerçek özünden geçici bir süreliğine uzak kalışı, Mevlâna açısından en önemli özlem ve bekleyiş sebebidir. Ütopyası, ahlak ve aşk üzerine inşa edilmiştir ve maddi ve dünyevi arzuları yok sayarak bu ütopyaya ulaşmanın mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Mevlâna'nın savunduğu umut ve ütopya, büyük ölçüde İslam, irfân ve tasavvuf öğretilerine dayanmaktadır. Desroche ve Bloch'un görüşleriyle birçok benzerlik göstermesine rağmen, bazı açılardan ayrıştıkları da görülmektedir.

¹ Doktor, Marmara Üniversitesi: Din Sosyolojisi.

Anahtar Kelimeler: Mevlânâ, Umud Sosyolojisi, Umud İlkesi, Henri Desroche, Ernest Bloch.

Giriş

Umud bir şeyi (nesneyi) ve ona varmak için bir aracı, vesileyi istemektir. Aslında bir şeye umutlu olmak, kişi ve toplum için belli ve malum olmayan konuları umarak, hedef ve tutkuya ulaşmak isteğinden ibarettir. Yani birey veya toplum her daim umutlu olduğu şeylere karşı bir nevi cehalet ve bilinçsizlik içerisinde. Martin Luther iman etmeyi umuda olan inancın önkoşulu olarak tanımlamaktadır. Thomas Hobbes ise umudun belli bir tutkunun cazibe ve çekiciliği sonucunda meydana geldiğini belirtmektedir. Ayrıca Alman filozof ve matematikçi Gottfried Leibniz de umudu, tanrının adaletine inanma yolundaki bir önkoşul olarak görmektedir. Tüm filozof ve düşünürler umuda müspet anlamlar yüklememişlerdir. Mesela Friedrich Nietzsche, insanoğlunun çile ve ıstırabını uzattığı için umudun en büyük kötülük olduğunu savunmaktadır (Sidney, 1994: 195). İnsanlar kötülüklerden, adaletsizliklerden, tehditlerden ve insanoğlunun var olduğu günden beri toplumların çoğu kesiminin hayatını olumsuz şekilde etkisi altına alan menfi olay ve eylemlerden kurtulmak ister. Burada ise umud araya girer ve daha iyi bir gelecek için inanan bireyler ve toplum ve hatta bazen inanmayanlar bile umutlarının gerçeğe dönüşmesi için bir kurtarıcı arar. Eflatun, umudu genellikle hayal kırıklığı ile sonuçlanan gereksiz bir eylem olarak tanımlar. Bu antik Yunan filozofu, ölümün ardından var olan yaşam ve hayata olan umudun varlığını kabul etse ve savunsa da genel olarak umuda saptırıcı özellikler yüklemektedir. Aristo'ya göre ise insanların içerisinde gelecekte gerçekleşecek olayları kendilerine daha yakınmış gibi gösteren bir mekanizma mevcuttur. Aristo bu mekanizmanın saptırıcı olduğu gibi, kötü sonuçlu gerçekleri insanlara daha uzakmış gibi göstererek, söz konusu gerçeklere karşı önlem almalarını engellediğini belirtir (Peters, 1993: 2). Flon, umudu insan ruhunun en yakın ve değerli varlığı şeklinde nitelemiştir. Ona göre umud, iyi olan şeyleri tanrıdan istemek ve beklemekten ibarettir. Rönesans'ın ardından ve yakın çağ döneminde ise David Hume, Rene Descartes, Baruch Spinoza, John Locke ve Thomas Hobbes gibi düşünürler umud kavramının daha çok psikolojik bir duygu olduğu üzerinde durmuşlardır. Mesela Hume'a göre umud da diğer duygular gibi insanoğlunun acı ve zevk deneyimlerinden kaynaklanmaktadır. Determinist yaklaşıma sahip bir akılcı olan Spinoza ise umudu cehalet göstergesi olarak görmektedir. Son iki asırda ise umud kavramı daha fazla düşünür ve filozofun ilgi odağı olmuştur. Hristiyanlığın ana öğretileri arasında yer alan tanrıya umud ve tanrı adaleti Immanuel Kant'ın bilimsel akılcılık çerçevesinde ortaya koyduğu düşüncelerinin temelini oluşturduğu için, bu Alman düşünürün tezleri metafiziksel umudun ön plana çıkarılması açısından büyük potansiyele sahiptir. Kant'a karşı vatandaşı idealist Hegel felsefesi genel anlamda iyimserlik üzerine kurgulanmış olsa da Hegel Hristiyanlığa dayalı umuda bu dinin öz ve içeriğinin boşaltıldığı ve şekilci bir mahiyete büründürüldüğünü gerekçe göstererek, karşı çıkmıştır. Hegel ve daha sonraları Karl Marx insan aklını merkeze alan yeni bir umud kavramı üretmeye çalışmıştır. Geçen yüzyılın en önemli varoluşçu (Existentialism) filozoflarından birisi olan Martin Heidegger'e göre, "umutlu olmak insan varoluşunun önemli özelliklerinden birisi olup insanın zaman odaklı özünü açıklamaktadır" (Peters, 1993: 4-7).

İslam dünyasının önde gelen şair, sûfi ve ilahiyatçısı Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de birçok şiir ve eserinde umud kavramına değinmiştir. Rumi, İslam coğrafyasının çok çalkantılı bir döneminde yaşamıştır ve neredeyse hayatının tümü Moğol istilasının yaşandığı evreye denk gelmektedir. Mevlânâ'nın mesken tuttuğu Anadolu'ya, Anadolu Selçuklu Devleti'nin hakimiyeti nedeniyle diğer İslam topraklarına nazaran nispi sükûnet hakimdi fakat Anadolu toprakları da Türkmen beyliklerin çekişmesine ve Moğol ordularının istilasına maruz kalmaktaydı. Söz konusu koşullar, Rumi'nin şiirlerinde değindiği umud ve ütopya kavramlarında belirgindir. Mevlânâ'nın tasavvufi bakış açısı birçok konuda olduğu gibi onun umud ve ütopya kavramını da derinden etkilemiştir. Mevlânâ, umudu büyük coşkuyla methederken umutsuzluğu da kötü saymaktadır.

چون گنه مانند طاعت آمدست

ناامیدی را خدا گردن زدست

(Mesnevî-i Manevî, 1/3846)

"Günah, ibadet gibi olunca Allah umutsuzluğun boynunu vurmuştur" (Mesnevî, 1/3837).

Mevlânâ'nın umud ve ütopya kavramlarına yaklaşımı bazı makale ve tezlere konu edilmişse de söz konusu yaklaşım umud sosyolojisi çerçevesinde ele alınmamıştır. Bu çalışmada Mesnevî-i Manevî, Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî ve Fîhi Mâ Fîh eserlerinde yer alan umud kavramı Ernest Bloch ve Henri Desroche'un umud felsefesi ve umud sosyolojisi dahiline incelenmiş ve iki yaklaşımın benzerlikleri ve farklılıkları belirlenmeye çalışılmıştır. Mevlânâ, Desroche ve Bloch'un aksine umudu anlatmak yerine umudu doğrudan savunmaktadır. Mevlânâ'nın umudunu; toplumsal ve kolektif olan Desroche ve Bloch'un savunduğu umudun aksine; büyük oranda bireyseldir. Mevlânâ'nın ortaya koyduğu umud anlayışının temelini Allah'a duyulan sevgi ve tevekkül, sabır, tövbe ve ölümün son olmadığı gibi dinsel anlayış ve inanışlar oluşturur. Rumi'nin ortaya koyduğu ütopya veya ütopyik hareket, bazı yönleriyle Desroche'un savunduğu evre ve süreçlerle benzerlik göstermektedir. Mevlânâ'nın eserlerinde umud kavramına ve mükemmel bir gelecek/ütopya düşüncesine rastlanmaktadır fakat onun bu kavramlarla ilgili

görüşleri net ve düzenli bir kalıp içerisinde değillerdir. Mevlânâ'nın umut ve ütopya olan yaklaşımı, onun bir arif, aşık ve sûfi kimliğine sahip bir şahsiyet olduğu gerçeği dikkate alınarak yorumlanmalıdır.

Umut Felsefesi: Ernest Bloch

Alman filozof Ernest Bloch, ütöpik toplum ve umut felsefesi üzerine çalışmaları ve eserleri ile batılı düşünürler arasında öne çıkmaktadır. Tarih ve Hristiyanlık ilahiyatı üzerine yoğunlaşan Bloch, umut ve kurtarıcılık düşüncesine odaklı ütöpik toplum görüşlerini, kaleme aldığı Ütopyanın Tini (1918) ve üç ciltlik eseri Umut İlkesi (1954-1959) kitaplarında açıklamaktadır. Alman düşünürün savunduğu bilinçli ütopyacılık, daha çok Aristo ontolojisi ve varlık felsefesine dayanmaktadır. Ayrıca Bloch bu konuda, Müslüman düşünürler olan İbn Sina ve İbn Rüşd'ün düşüncelerine de değinmektedir. Bloch'un umut felsefesi *henüz değil* (Not Yet Being) ontolojisi üzerine kurgulanmıştır. Bu felsefe çerçevesinde; insan henüz bilgin değil, tarih henüz gerçekleşmemiş ve evren ise henüz tam olarak bilinmemektedir. Ona göre, evren bazı kayıp ve ütöpik tutku ve hedeflere ulaşmak için mutlak bir isteğe sahiptir. Bloch'a göre, imkânlar ve olasılıklar evrende sonsuz ve tükenmez bir şekilde var oldukları için, insanoğluna da sonsuz büyüme, evrimleşme ve müdahale etme fırsatı sunmaktadır. Varlıkbilimi ve varlık felsefesinin sonsuz (Ontological Open-Endness) olması insanların eylemi için fırsatlar ve potansiyeller sunsa da aynı zamanda kısıtlayıcı olabilmektedir. Çünkü seçim yapmayı kısıtlamakla birlikte, toplum ve bireyi sonucun kesin olmaması belirsizliği ile karşı karşıya getirir. Bu nedenlerden dolayı Bloch insan hayatı ve yaşamının tecrübe ve deneyime dayalı olduğunu belirtir. Ayrıca olasılıklar ve fırsatlar gerçeklik ve idrak edilebilirlik dışı formda tezahür edebilirler fakat akla dayalı rasyonel eylemler gerçek ve hissedilebilir olmalı. Bloch, toplumun istek ve arzularının var olan fırsat ve olasılıkların nasıl tezahür edeceğinde etkin olduğunu altını çizmektedir (Löwy, 2(1): 351-362 & Najafzadeh, 2011: 137-163). Bloch'a göre, ütopyanın işlevinin soyut düşünce ve arzulara bulunmadığı gerçeği, uyanık tahayyül vasıtasıyla ortaya çıkmaktadır (Bloch, 1986:144).

Bloch'un düşünceleri hedef odaklıdır fakat Marksizm'de var olan ütopya inancının tersine bu Alman filozofun düşüncelerinde cebirsel tarihin önemi yoktur. Ernest Bloch'un ortaya koyduğu hedef odaklı düşünceye göre "gelecek" kesin ve kaçınılmaz bir eylemdir. Diğer yandan insanoğlunun tam, eksiksiz ve kâmil bir şekilde var oluşu gelecekle mümkün olup, geleceğin, yeniliğin ve kusursuzluğun yokluğu ise insanın her daim acı ve özlem içinde olmasının nedeni olarak görünmektedir. Ernest Bloch, vatandaşı Martin Heidegger felsefesini ütopya karşısı bir felsefe olarak tanımlamaktadır. Ernest Bloch, ütöpik düşüncenin ana görevini "şimdiki durumu kökten eleştirmek" oşeklinde tanımlamaktadır. Bu da Bloch'un umut kavramı ile ilgili ortaya koyduğu görüşlerin, Heidegger ve bazı diğer muasır düşünürlerin bu konudaki görüşleri ile olan farklılığını göstermektedir. Aslında Heidegger'i "korku ve endişe" filozofu ve Bloch'u ise "umut" filozofu olarak tanımlamak mümkündür, çünkü "*Ernest Bloch, Martin Heidegger felsefesini ütopya karşısı bir felsefe olarak tanımlamaktadır*" (Faridzad, 2016: 189-200). Bloch, umut ve ütopyayı sübjektif ve objektif diye iki çeşide ayırıyor. Ona göre, sübjektif umut ve ütopya genel ve kesintisiz bir kavram olup, tüm toplumun kesintisiz bir şekilde beklediği kurtarıcıyı simgelemektedir. Buna karşın objektif umut ve ütopya hissedilir ve idrak edilir bir eylemdir ve her bir kuşakta sübjektif umudun toplumda diri ve canlı kalmasını sağlamaktadır. Alman düşünürün ontolojik yaklaşımında, zaman *yeni olanı* (Novum) kendinde gizlemiş tarihsel ve maddi bir kesintisiz serüvenden ibarettir. Ona göre, şimdiki zaman ve gelecek arasında tarihi bir kütle bulunmaktadır ve yeni olan ise gelecekte zuhur edecektir. Ayrıca toplumun öncü kesimleri ise yeni olanı hâkim kılabilmek adına her daim şimdiki zaman ve gelecek arasındaki cephede yenilik karşısı güçlere karşı mücadele ve savaş vermekteler. O, umudun tahayyülden beslendiği gerçeğinin önemli bir mesele olduğunu belirterek (Bloch, 1986: 145), umudun eylem içeriğini ve somut ütopyacılığı şu sözlerle tarif etmektedir: *Umudun eylem-içeriği, bilinçli bir şekilde aydınlatılmış ve açıklığa kavuşturulmuş bir içerik olarak, pozitif ütopyacı bir işlevdir. Umudun tarihsel içeriği ise daha evvel fikir ve düşüncelerde temsil edilir, gerçek yargılarla ansiklopedik bir şekilde tanımlanır ve keşfedilir ve insan kültürü onun somut-ütopyacı ufkuna doğru yönlendirilir* (Bloch, 1986: 146).

Umut Sosyolojisi: Henri Desroche

Fransız din sosyoloğu Henri Desroche, Umut sosyolojisi üzerine ortaya koyduğu görüş ve kaleme aldığı eserleri ile bilinmektedir. Desroche'un ortaya koyduğu din sosyolojisinin temelini umut kavramı oluşturur. O, umudu tanımlamak için "*Umut bir iptir/halattır*" cümlesini kullanmakta ve bu teşbihi muhtelif efsane, mit ve dinlerde var olan ip ile ilgi rivayetlerle güçlendirmektedir. Desroche'a göre, toplumlarda var olan kolektif umut, söz konusu toplumların fazilet, daha iyi bir yaşam, ütopya ve tanrıya varabilmeleri adına bir halat misali işlev görmektedir. Yazar umut/halatın bazen toplumların kendileri tarafından ortaya koyulduğunu ve bazen de yukardan ve gök yüzünden (kutsal inanışlar ve dinler vasıtası ile) indiğini belirterek, bu iki çeşit halat/umudun birbirine zıt olmadıklarını ve gördükleri işlevin aynı olduğu hususuna vurgu yapmaktadır. Henri Desroche, umut ve halatın benzerliğini anlatmak için dağcıların yukardan sarkan bir halatı kendilerine doğru çekerek yüksek zirvelere tırmandığını veya dalgalı sularda yüzen bir gemi tayfasının kıyıdaki bir kayaya bağlı halatı kendilerine

doğru çekerek, gemiyi limana yanaştırabildikleri misalleri ile anlatmaya çalışmaktadır (Desroche, 1979: 1-2). Desroche eserinde umut ile ilgili kullandığı halat teşbihini şu şekilde izah etmektedir:

“İhtiyaçlarının yükümlülüğünü omuzlarında taşıyan insanlar, bireyler ve toplumlar sanki halata benzer bir şeyi bir çağrı, bir bildiri, bir vahiy ve kutsal bir kitap gibi benimsemişlerdir. Söz konusu halatın başka bir yerden geldiği veya onların kendi içinden türediği gibi düşüncelerin ise hiçbir sonucu yoktur. Onlar her iki çeşit inanışta da halatı yukarıya, göklere ve bulutlara doğru fırlatırlar... Tüm bunlara rağmen bu halat bir yere çıpa atmıştır ve insanlar ve toplumlar onu tutarak kendilerini yukarıya çekmek istediklerinde bu baskı ve ağırlığa dayanabilmektedir. Toplumlar halatı çekerek cenneti yeryüzüne doğru çektiklerini düşünse de sadece kendi antik memleketlerini yeni göklere (maceralara) doğru hareket ettirmektedirler” (Desroche, 1979: 3).

Yazar, umudun taşıdığı ayrıcalık ve imtiyazı “bir olay ve zuhurun vuku bulmasını teşvik etmek” olarak tanımlamakta olup, umudun çoğu toplumda manevi bir ayrıcalık olarak kabul gördüğünü belirtir. Desroche’un umut kavramı ile ilgili dikkat çektiği en önemli hususların başında “umudun zirve ve çukurları” gelmektedir. Desroche, ayrıca umudun tezahürleri olarak tanımladığı ütopyacı, binyılcı veya ütopyacı-binyılcı hareketlerin toplumların kolektif tasavvur ve hayalleri dâhilinde oluştuğunu ve söz konusu umut ve ortaklaşa hayallerin genellikle evrensel bir nitelik taşıdığını vurgulamaktadır (Desroche, 1979: 4-5). Henri Desroche, çoğu dinin ve dini hareketin bilhassa azınlık olan ve arka planda kalanların, ortaya çıktıkları koşullara ve düzene karşı eleştirel bir özellik ve işleve sahip olduklarını savunmakta olup, bu dinlere de “Umut Dini” adını vermektedir. Desroche, umudun şartlar ve yaşanan zaman dilimi ve coğrafyaya göre değişkenlik gösterdiğini, farklı toplum, din ve mezheplerde var olan umut kavramının da farklı özellikler taşıdığını belirterek, şöyle yazmaktadır: “Zerdüşt’ün umudu Mani’nin umudu ile aynı değildir, İslam’ın umudu Budizm’in umudu ile aynı değildir, İslam’ın içinde de Sünni İslam’da olan umut Şii İslam’daki gibi değil ve olmamıştır da...” (Desroche, 1979: 8).

Anlamdaumudu “uyanık insanın rüyası” (Desroche, 1979: 12) olarak tanımlamaktadır ama dikkat çekici husus ise, söz konusu sosyoloğun rüya, tahayyül ve düşünceyi (Dream/ Imagination/Ideation) genel anlamda bilinen anlamlarından nispeten farklı ve yeni bir şekilde yorumlamasıdır. Desroche’a göre, toplumlar kolektif düş ve tasavvurlara sahiptirler ve din sosyolojisi prensipleri çerçevesinde bu ortak düş ve tahayyülleri araştırmak sureti ile söz konusu toplumun gerçek inancı, simgeleri, efsaneleri, beklentileri, din ve mezheplerinin özü hakkında detaylı ve kapsamlı bilgi ve tanımlara ulaşmak mümkündür (Desroche, 1979: 9-25). Yazarın, umudun toplumlarda yaratabileceği akım ve zirve noktaları için ortaya koyduğu görüşü şu şekilde özetlemek mümkündür: Toplumlara ortak bir inanç ve din çerçevesinde kolektif bir düş ve tasavvura kavuşturmak (dindarlık), coşkulu ve dinamik bir beklenti içerisinde durumlarının daha iyileşeceğini ummalarını sağlamak (mehdicilik, mesihçilik ve binyılcılık) ve genelleştirilmiş bir mükemmeliyet için itiraz etmek ve yol haritası ortaya koymak (ütopyacılık) (Desroche, 1979: 9). Bir başka deyişle, Henri Desroche, din sosyolojisi bakış açısı ile bakıldığında umut ilkesinin toplumların kolektif düşleri, tasavvurları ve düşünceleri vasıtası ile içinde bulundukları vaziyetin yaşanmasında etkili olduğunu, ayrıca umudun araştırma konusu toplumun olası geleceğinin nasıl yaşanacağı konusunda da kritik öneme ve role sahip olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda, Desroche, umut kavramından toplumsal ve devrimci bir yorum ortaya koymaya çalışmıştır.

Henri Desroche, tüm dinlerin ve dini hareketlerin umut dini olmadığını ve umut kapısının bazı dinlerde kapandığını belirterek, söz konusu durumu “Engellenmiş Umut” ve “Tükenmiş Umut” olarak tanımlamaktadır (Desroche, 1979: 9). Buna göre, aşırı derecede dünyevileşen, din, toplum ve kilisenin (ruhban sınıfının) devlet ile iç içe geçtiği, var olan düzen ve gerçekleri tamamı ile kabullenen, hiçbir itiraz ve eleştiriye tahammül etmeyen, ahireti sorgulamaksızın kabullenen ve insanların amellerinin tüm sonuçlarını ahirete havale eden herhangi bir din, aslında her türlü umudun kapısını kapattığı gibi toplumdaki umudu da tüketmektedir. Dikkat edilmesi gereken husus ise, din, mezhep ve dini hareketlerin farklı evrelerde umut dini olup veya umudun yolunu kapattıkları konusunda değişkenlik ve geçişkenlik gösterebilirler. Desroche, antik Mısır’da firavunların kontrolü altındaki din anlayışını veya Hindistan’da Kast sistemi üzerine kurulmuş Vedizm gibi dinlerin bu kategoride yer alabileceğini belirtmektedir. Desroche’a göre, aslında din ve devletin tamamen birleştiği düzenlerde, var olan durumdan çıkabilmek ve kurtulmak ile ilgili umutlar toplum nezdinde engellenmiştir (Desroche, 1979: 9-12).

Değişim, adalet ve daha yeni ve iyi dünya için başlatılan mücadelelerin kazanılması veya hüsrana uğraması halinde baskı, bastırılma veya daha önce zaten var olan güç çevrelerine boyun eğmek sureti ile de toplumdaki kolektif umut tükenebilir. Yazar, umut ile başlayan daha yeni, verimli, bereketli ve ideal toplum ve yönetim şekli kurma girişimlerinde umudun nasıl tükenebileceğini şu cümlelerle anlatmaktadır: “... bu düzeyde güç denemesi iki şekilde cereyan edebilir. İlki başarısızlığın akabinde baskı ve bastırma, ikincisi ise zafere ulaştıktan sonra mutlak güce ilhak olmak” (Desroche, 1979: 37). Desroche, sosyal gelişimin de umut ve umutsuzluk gibi her zaman doğrudan ve çizgisel bir süreçte gerçekleşmediğini, bunun aksine çoğu zaman inişli-çıkışlı bir halkanın (ilmeğin) diğer halka veya halkalara bağlanması ile gerçekleştiğini belirtmektedir. Yazar umudun en önemli tezahürlerinden olarak

millenarist ve ütöplast hareketlerin farklılıklarına da dikkat çekmekte ve millenarist hareketlerin dinsel, ütöplast hareketlerin ise toplumsal yönüne vurgu yapmaktadır. Henri Desroche, millenarist-mesihçi hareketlerin kendi dini tasavvurları çerçevesinde tanrı ve kutsalı yeniden yorumlamayı ve hatta bazen yeni bir tanrı ve kutsal önerme peşinde oldukları görüşünü şu şekilde izah etmektedir: “*Millenarist-mesihçi geleneği dini tasavvurlar çerçevesinde tanrıyı yeniden yorumlar ve hatta yeni bir tanrı önerirler ki bu da var olan toplumsal ve dinsel düzeni sorgulamak sureti ile yeni bir dini tasavvur hatta yeni bir toplum için yeni bir tanrının egemenliğini önerir*” (Desroche, 1979: 43).

Henri Desroche, umut ve ütopya arasındaki farklılığı ön plana çıkararak izah etmeye çalışmıştır. Desroche’a göre, “*umut başarılı bir ütopyadır ve ütopya ise hüsrana uğramış bir umuttur*” (Desroche, 1979: 24). Yazar, umudun tarihin itici güç kaynağı olduğunu ve ütopyanın ise bir toplumsal gereksinim olarak var olan umuttan aldığı güç ile özünü var etme ve yaratma yolunda bir zorunluluk olduğunu belirtir. Buna karşın, ütopya hakkında var olan arzu ve istekler ile gerçek hayatta yaşananlar arasında kaçınılmaz olarak büyük sapmalar ve farklılıklar oluştuğu için, tahakkuk bulan ütopya her daim güç kaynağı olan umuttan uzaklaşır. Desroche’un bu görüşüne göre, umut ve düşlenen ütopya arasında güçlü bir bağ vardır fakat çoğu ütopyanın gerçekleşme yolunda veya gerçekleştikten sonra ilk baştaki hedefinden sapması nedeni ile söz konusu bağ kopar ve bu nedenden dolayı da umut ve ütopyanın kaderi birbirinden ayrılır (Desroche, 1979: 22-41). Desroche, umudun toplumlardaki en önemli tezahürlerinden bir diğerrinin de ütopya yaratma hayali olduğunu belirtir ve “*Tarih ütopyalar yaratır ve ütopyalar ise tarihi*” diyerek, ütopya ve ütopyacı hareketlerin kitlesel tahayyüllerin fıskırma noktaları olduğunu savunur. Buna göre, bazı dini akımlar toplumların coşmasını sağlarken bezen de toplumsal hareketler yeni dinlerin veya dini anlayışların ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Her ikisinde ise eski bir sistemde var olan noksanlar ve yeni bir sistemin meydana gelmesi söz konusudur. Söz konusu hareketlerde hem kutsallık ve hem de sekülerliğe rastlamak mümkündür, ayrıca hepsi aşağı yukarı kopma noktasında olan bir düzene karşı coşkulu ve yeni bir toplum ve düzeni kurma peşinde olurlar. Ütopya kitlesel tahayyül ve tasavvurlardan kaynaklanıyor olsa da söz konusu tasavvurlar bir mesaj ve çağrının üretilmesi ve iletilmesi amacı ile devrim önderleri tarafından ustaca hesaplanır ve kullanılır (Desroche, 1979: 159-160).

Mevlânâ ve Umut Kavramı

Umut, umutsuzluk ve ütopya kavramları Müslüman şair ve yazarların, bilhassa tasavvuf ve irfân (marifet) ile iç içe olanların, yoğun bir şekilde ele aldıkları konuların başında gelmektedir. Söz konusu kavramların yeri Mevlânâ’nın eserlerinde de belirgindir. Bu doğrultuda Mesnevî ve Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî eserlerini adeta bir umutlar kümesi olarak tanımlayabiliriz. Mevlânâ’nın birçok mesnevi, rubai ve gazelinin ana temasını daha iyi olma, günahlardan arınma, ayrılıkların sona ermesi ve kavuşma gibi özlemlere duyulan arzu ve özlemler oluşturmaktadır. Mevlânâ yaşadıklarının etkisiyle özellikle de Şems-i Tebrîzî’ye duyduğu sürekli özleminden dolayı birçok şiirlerinde ayrılıktan yakınmasına rağmen, ana hatlarıyla umudu övmektedir. O, umuda hayat ve yaşamla eş anlam yüklemektedir.

که گفت که آن زنده جاوید بمرد؟ که گفت که آفتاب امید بمرد؟

(Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî, Rubailer, 805/1609)

“*‘0 ebedî diri öldü.’ diyen kimdir? ‘Umut güneşi söndü.’ diyen kimdir?*” (Dîvân-ı Kebîr, (4) Rubailer/402).

Ölüm, bilinmez ve gizemli olması nedeniyle ezelden beri insanoğlunun zihnini meşgul etmiştir. Dolayısıyla birçok şair ve yazar ölüm ve onunla ilgili olanı eserlerine konu etmiştir. Bu bağlamda, şairler ölüme kendi dünya görüşlerine göre yaklaşmışlardır. Örneğin, Ömer Hayyam ölümü karanlık, kötü ve başlangıcın sonu olarak tasvir ederken, Sâdi Şirazî ise ölüme daha rasyonel yaklaşmıştır. Mevlânâ belki de ölümü her daim öven şairlerin başında gelmektedir. Rumi, ölümün karamsar ve korkulacak bir olay olmadığını belirterek, çoğu şiirinde ölümü özlem ve umut dolu sözlerle övmektedir. Ona göre, ölüm ve yaşam aynı öze sahiplerdir ve ölmek yaşamın başka ve hatta tatlı bir aşaması ve boyutudur. Ahirette yaşanacak yeniden diriliş ise ceset ve tabut, kefen ve kabir gibi ölümle alakalı birçok nesneyi Mevlânâ için sevimli ve tatlı hale getirmektedir.

با تو ز جان شیرین شیرینتر است مردن
باغ است و آب حیوان گر آذر است مردن

چون جان تو می‌ستانی چون شکر است مردن
بردار این طبق را زیرا خلیل حق را

(Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî, 2037/21480-21481)

“*Canı sen aldıktan sonra ölüm şeker gibidir; seninle olduktan sonra ölmek tatlı candan da tatlıdır bize*” “*Kaldır şu örtüyü, gizleme gerçeği; ölüm ateş gibidir amma Tanrı Halil’ine bahçedir, abihayattır*” (Dîvân-ı Kebîr, (1) LXX/2854-2855).

جان گفت ای نادى خوش اهلا و سهلا مرحبا

آمد ندا از آسمان جان را که باز آ الصلا

(Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî, 17/190)

“Gökyüzünden cana, hadî, geri gel diye bir sestir, geldi. Can da a göze! dâvetçi, merhaba, geliyorum diye seslendi” (Dîvân-ı Kebîr, (1) XV/207).

Allah’a duyulan aşk ve tevekkül, Mevlânâ’nın dünya görüşünün özünü oluşturduğu gibi, onun ortaya koyduğu umudun da ana kaynağını oluşturmaktadır. Mevlânâ, Mesnevi’nin ilk 18 beyti yani Neynâme’de özünden uzak düşmüş arayış içindeki insanoğlunun özlem içerisindeki ruh halini en iyi şekilde anlatmaktadır.

بشنو این نی چون شکایت می‌کند از جدایی‌ها حکایت می‌کند

(Mesnevî-i Manevî, 1/1)

“Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları [nasıl] anlatıyor” (Mesnevî, 1/1).

Mevlânâ’nın görüşüne göre, insan dahil tüm kâinat tanrıya varma yolunda sürekli özlem ve arzu içerisinde. İlahi aşk ise yaratan ve hâlıkın, yaratılan ve mahluklarda tecelli etmesiyle sonuçlanır. Mevlânâ’ya göre, ilahi aşk Allah tarafından insanoğluna bahşedilmiş nimetlerin en yücesi olup, nihai hedefe ve kâmil bir insan olma yolunda en büyük rehberdir.

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاهستش ورق

(Mesnevî-i Manevî, 1/1884-1885).

“Bunca söz söyledik ama bu mücadelede Allah’ın yardımları olmadıkça hiçiz, hiç”

“Allah’ın, Allah hasırlarının yardımı olmadıkça melek de olsa [hesap] defteri karardır” (Mesnevî, 1/1878-1879).

Bu doğrultuda, insan kapalı kapılarla karşılaştığında ve dört bir yandan sorunlarla sarıldığında bile tevekkül etmelidir. Mevlânâ, karşılaşılan sorunların ne kadar büyük olursa olsunlar tevekkül sahibi bir insanı hareket etmekten ve gelişmekten alıkoymayacağını savunmaktadır. Ona göre, en çetin sorunlarla karşı karşıya gelen bir insan Allah’a tevekkül ederek çabalamaya devam ederse muhakkak bir kurtuluş yolu bulacaktır.

گر زلیخا بست درها هر طرف یافت یوسف هم ز جنبش منصور
باز شد قفل و در و شد ره پدید چون توکل کرد یوسف برجهید

(Mesnevî-i Manevî, 5/1103-1104).

“Züleyha kapıları her yandan kapat- tıysa da Yusuf çaba gösterip yine kaçacak bir yol buldu”

“Kilit ve kapı açıldı, yol göründü. Yusuf tevekkül ettiği için [bu belâdan] sıçrayıp kurtuldu” (Mesnevî, 5/1104-1105).

Mevlânâ, Allah’ın lütfundan umut kesilmeyeceğini şu mısralarla anlatmaktadır:

نیستم اومیدوار از هیچ سو وان کرم می‌گویدم لا تياسوا
دایما خاقان ما کردست طو گوشمان را می‌کشد لا تقنطوا
گرچه ما زین ناامیدی در گویم چون صلا زد دست اندازان رویم
دست اندازیم چون اسپان سیس در دویدن سوی مرعای انیس

(Mesnevî-i Manevî, 6/4737-4740).

“Hiçbir yandan ümidim yok, [ama] o kerem, bana der ki ümit kesmeyin”

“Hakan’ımız her zaman bizim için toy verip “ümit kesmeyin” diye kulağımız çeker”

“Biz bu ümitsizlik yüzünden darda olsak da [Hak bize] seslendiğinde oynayarak gideriz”

“Dostun otlağına doğru çevik atlar gibi oynayarak koşarız” (Mesnevî, 6/4742-4745).

Tanrıya ve her hâlıkârda onun bağışlayıcı sıfatına inanmak Mevlânâ’nın ortaya koyduğu umut anlayışının bir başka önemli özelliğidir. Mevlânâ’nın şiirlerinde aşk, tevekkül ve dua bir nevi umut yaratma aracı olarak görünseler de (örneğin, aşk, Mevlânâ’nın tasavvufi bakış açısında bir hareket, coşku ve beklenti kaynağı olarak tasvir edilmektedir) söz konusu unsurlar umudun tezahür etmesinde daha çok araç ve vesile olarak kabul edilirler. Onlar bağımsız ve belirleyici unsurlar değildir ve asıl olan ise hakikatin ana kaynağı yani yüce yaratanın kendisidir. Örneğin, Mevlânâ’ya göre, tövbe etmek umudun bir tecellisidir fakat buradaki umudun ana unsuru ise Allah’ın bağışlayıcı ve rahman olma hususiyetine duyulan umuttur. Mevlânâ, sabrın meyvesine inanmaktadır ve sabretmek ve sabrın gücüne inanmak onun umut ve aynı zamanda umutsuzluk ile bağdaştırdığı bir başka önemli unsurdur.

صبر کن کالصبر مفتاح الفرج تا نیفتی چون فرج در صد حرج

(Mesnevî-i Manevî, 6/320).

“Sabret de Ferec gibi yüzlerce eziyete düşme; çünkü sabır genişliğin anahtarıdır” (Mesnevî, 2/3128).

ای دل فرورو در غمش کالصبر مفتاح الفرج تا رو نماید مرهمش کالصبر مفتاح الفرج
(Dîvân-ı Şems-i Tebrîzî, 519/5223).

“Dal gamma ey can, çünkü sabır, sıkıntının anahtarıdır; dal gamma da sonucu melhemi yüz gösterebilir; sıkıntının anahtarıdır sabır” (Dîvân-ı Kebîr, (1) XXXV/501).

Mevlânâ, iç rahatlık ve huzurunun kaynağını iman olarak göstermekte ve imanda yaşanacak bir zafiyetin ise umutsuzluğa yol açacağını belirtmektedir. O, sabrı olmayanın imandan yoksun olacağına vurgu yapmaktadır. Bu yaklaşıma göre, umut, sabır, iman ve huzur birbiri ile yakın ve ilişkili hisler ve hususiyetler olarak sayılmaktadır;

آن فرج آید ز ایمان در ضمیر ضعف ایمان ناامیدی و زحیر
صبر از ایمان بیابد سر کله حیث لا صبر فلا ایمان له
گفت پیغامبر خدایش ایمان نداد هر که را صبری نباشد در نهاد
(Mesnevî-i Manevî, 2/601-603).

“İçteki genişlik imandan kaynaklanır. İman zayıflığı, umutsuzluk ve üzüntü demektir”

Sabır imanla taçlanır. Sabrı olmayanın imanı olmaz”

Peygamber der ki özünde sabır olma yana Allah iman vermez” (Mesnevî, 2/597-599).

Mevlânâ'nın umut kavramıyla ilgili vurgu yaptığı bir diğer husus ise tövbedir. O, yaptığı kabahat ve işlediği günahlardan gerçekten pişman olup ve içtenlikle nedâmet getiren her insanın tövbesinin Allah tarafından kabul görebileceğini savunmaktadır. Nasuh hikayesi tövbeyle ilgili Mesnevi'deki en ikonik hikayelerden birisidir (Mesnevî-i Manevî, 5/2228-2277). Mevlânâ'nın tövbeyle ilgili görüşünün büyük ölçüde ait olduğu tasavvufi ekolden etkilendiği açıktır. Mevlânâ, Allah'ın her bir kulunu bağışlama meyline ve taktirine sahip olduğunu belirterek, günahkâr kulların bağışlanmak isteklerini içtenlikle hatta ağlayış ve yakarıyla ortaya koymaları gerektiğini vurgular. Mevlânâ'ya göre, tövbe Allah tarafından bahşedilmiş bir lütuftur. Tasavvufta hak yolunda yücelme ve yükselmenin anahtarının kendini yaratıcıya karşı hiç saymak olduğu temasını göz önüne alacak olursak, Mevlânâ'nın tövbeyle olan bakışının da tasavvufi olduğu anlaşılmaktadır. Bu yaklaşıma göre, *Gafletten uyanmak ile hayat bulan tövbe ilahi tevfiğ ve hoşgörü ile mümkün olur ve ona erişmek de her yiğidin harcı değildir* (Zerrinkub, 1994: 717).

گر سیه کردی تو نامه عمر خویش تویه کن زانها که کردستی تو پیش
عمر اگر بگذشت بیخس این دمست آب توبهش ده اگر او بی‌نمست
(Mesnevî-i Manevî, 5/2218-2219).

“Eğer ömür defterini kararttıysan bundan önce yaptıklarına tövbe et”

“Ömrün geçip gittiyse, kökü işte bu soluktur; susuz kaldıysa tövbe suyuyla sulayıver onu” (Mesnevî, 5/2220-2221).

Rumî, Allah'a içtenlikle kulluk etmek ve samimi yalvarış ve yakarışın gerçek bir tövbenin gereksinimi olduğunu şu şekilde anlatmaktadır;

بر امید راه بالا کن قیام هم‌چو شمعی پیش محراب ای غلام
اشک می‌بار و همی‌سوز از طلب هم‌چو شمع سر بریده جمله شب
لب فرو بند از طعام و از شراب سوی خوان آسمانی کن شتاب
دم به دم بر آسمان می‌دار امید در هوای آسمان رقاصان چو بید
(Mesnevî-i Manevî, 5/1726-1729).

“Mihrabın önündeki mum gibi yukarılara ulaşma umuduyla ayağa kalk ey kul”

“Bütün gece, başı kesilmiş mum gibi istek içinde gözyaşı saç, yanıp yakıl”

“Yemeden, içmeden ağzını yum; semavî sofraya doğru koş”

“Her an, her solukta gökyüzüne umut bağla. Söğüt gibi göğ [erme] arzusuyla rakset” (Mesnevî, 5/1727-1719).

Mevlânâ, birçok şiirinde umudu coşkulu bir şekilde övmektedir. Ona göre, dünyevi yaşamda başarı ve mutluluğun ve uhrevi hayattaki saadetin yolu ümidvar olmaktan geçmektedir. Mevlânâ, umudu ışık ve güneş olarak tasvir ederken, umutsuzluğuysa zulmet ve karanlık şeklinde tanımlamaktadır;

گوی نومیدی مرو او میدهاست سوی تاریکی مرو خورشیدهاست
دل ترا در کوی اهل دل کشد تن ترا در حبس آب و گل کشد

(Mesnevî-i Manevî, 1/730-731).

“Umutsuzluk semtine gitme, umutlar var. Karanlığa doğru gitme, güneşler var”

“Gönül, seni gönül ehlinin semtine çeker; bedense su ve çamur hapsine çeker” (Mesnevî, 1/725-726).

Mevlânâ, davetlerini ısrarla inkâr edenler ve zorlukların etkisiyle umutlarını yitiren peygamberleri ele aldığı bu şiirinde de peygamberleri umutlarını muhafaza etmeye nasihat etmektedir (Kurân, Ysuf, 12/110). Burada kastedilen umut büyük oranda Allah’a tevekkül etmekle eş anlamlıdır.

نست دستوری بدینجا قرع باب جز امید الله اعلم بالصواب

(Mesnevî-i Manevî, 3/3092).

“Burada kapıyı çalmaya umut dışında izin yok. Allah doğrusunu daha iyi bilir” (Mesnevî, 3/3090).

Rumi, gerçek ve öz umudun sadece Allah’a karşı olabileceğini ve her ne kadar varlıklı ve güçlü olursa olsun diğer kullara umut bağlanamayacağına vurgu yapmaktadır;

چون به هوش آمد بگفت ای کردگار	مجرم بودم به خلق اومیدوار
گرچه خواجه بس سخاوت کرده بود	هیچ آن کفو عطای تو نبود
او کله بخشید و تو سر پر خرد	او قبا بخشید و تو بالا و قد
او زرم داد و تو دست زر شمار	او ستورم داد و تو عقل سوار

(Mesnevî-i Manevî, 6/3122-3125).

“Aklı başına gelince: Yarabbi, suçluyum, insanlara umut bağlamıştım, dedi”

“Gerçi o efendi çok cömertlikler etti, ama [onun cömertliği] senin başına hiç denk değildi”

“O bana külah verdi, sense akılla dolu baş verdin. O kaftan verdi bana, sense boy pos”

“O altın verdi bana, sen altın sayan el. O binek hayvanı verdi bana, sense ona binecek akıl” (Mesnevî, 6/3122-3125).

Mevlânâ ve Ütopya

Mevlânâ’nın eserleri İslami tasavvuf ve irfânın derin etkilerini barındırmaktadır. Bu eserlerde, gündelik hayatın ötesinde olan yüksek bir ideal arayışı belirgin bir tema haline gelmektedir. Başka bir deyişle, bir nevi idealizm üzerine inşa edilmişlerdir. Tasavvuf, bireyin içsel yolculuğunu ve gerçek anlamda varoluşunu keşfetmesini teşvik eden bir öğreti olarak, Mevlânâ’nın ütopyacılığının önemli bir parçasını oluşturur ve derinden etkiler. Mevlânâ’nın ütopyası, bireyin ruhsal birliğini, ahlaki değerlerini ve toplumsal uyumunu vurgularken, aynı zamanda bireyin kendini aşma çabasını da ön plana çıkarır. Bu yönleriyle, Mevlânâ’nın eserleri hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bir ütopya olarak ele alınmalıdır. Muhammed Ali İslami Nodoşan’a göre, *Mesnevi bir ütopyadır ve ideal bir insanın rehberidir* (Nodooshan, 1998: 17). Mesnevî’nin özgün tasavvufi özellikleri onu ütopya ve ütopyacılık üzerine kaleme alınmış çoğu eserden farklı kılmaktadır. Mevlânâ’nın ortaya koyduğu ütopyanın mahiyetini derinden etkileyen bir diğer husus ise yaşadığı tarihi devirdir. Mevlânâ’nın babası, Moğol istilasının başladığı son derece kargaşalı bir dönemde Horasan’dan Anadolu’ya göç etmek zorunda kalmıştır. Moğol ordularının ilerleyişi ise devam etti ve nihayet 1243’te Anadolu Selçuklu Devleti’ni Köse Dağı savaşında yenmeyi başardılar (Meri 2006: 442). Mevlânâ’nın doğduğu İslam coğrafyası doğudan batıya kadar sürekli savaş ve muharebelere sahne olurken, topluma da kargaşa ve belirsizlik hakimdi. Harezmşahlar Devleti’nin çöküşü ve Anadolu Selçuklu devletinin zaafı otorite boşluğu yaratmıştı ve toplumun barış, istikrar ve sebat içerisinde yaşaması gerçek dünyada ulaşılmaz mümkün olmayan bir ütopya haline gelmişti. Mevlânâ özellikle de Fîhi Mâ Fîh adlı nesir eserinde birçok kez Moğollar’a ve İslam coğrafyasında vuku bulan istila sürecine değinmiştir.

و ایشان اول در صحرایی بودند دور از خلق بینوا و مسکین و برهنه و محتاج مگر بعضی از ایشان به طریق تجارت در ولایت خوارزمشاه می آمدند و خرید و فروختی می کردند و کرباس می خریدند جهت تن جامه خود. خوارزمشاه آن را منع می کرد و تجار ایشان را می فرمود تا بکشند و از ایشان نیز خراج می ستد و بازرگانان را نمی گذاشت که آنجا بروند، تاتاران پیش پادشاه خود به تضرع رفتند که هلاک شدیم. پادشاه ایشان از ایشان ده روز مهلت طلبید و رفت در بن غار و ده روز روزه داشت و خضوع و خشوع پیش گرفت. از حق تعالی ندایی آمد که قبول کردم زاری تو را، بیرون آی هر جا که روی منصور باشی. آن بود، چون بیرون آمدند، به حق منصور شدند و عالم را گرفتند. (Fîhi Mâ Fîh, 1951: 80).

“Onlar evvelce halktan baîd, bi-neva ve miskin ve çıplak ve muhtac bir halde sahrada yaşarlardı idi. Ancak onlardan ba’zıları, ticaret tarıkıyla Harzemşah’ın memleketine gelirler ve ahz u itâ edip, kendilerine elbise yapmak için kurbas satın alırlardı idi. Harzemşah o ticaretten men’ etti ve tacirlerinin öldürülmesini emr eyledi ve onlardan haira’ç dahi alırdı ve tacirlerini oraya duhule bırakmazdı. Tatarlar “Helak olduk” diye kendi padişahlarının huzfırına niyaza gittiler. Padişah onlardan on gün mühlet taleb etti ve bir karanlık mağaranın içine girdi ve oruç tuttu ve huzu’ ve huşu’ takdim eyledi. Hak Teala’dan “Niyazını kabul ettim, huruc et, her nereye gidersen mansur

olasın" diye nida geldi. Vaktaki huruc ettiler, emr-i Hak'la mansfu oldular ve alemleri zabt ettiler." (Fîhi Mâ Fîh, 2024:61-62).

Mevlânâ, Moğollar'ın başlattıkları istilânın ve İslam devletlerine karşı elde ettikleri zaferlerin ana nedeninin taktîrî ilâhî olduğunu savunmaktadır. Ona göre Müslüman halk ve hükümdarların Allah'tan ve İslam öğretilerinden gaflet etmeleri zaferin kapısını Moğollar'a ardına kadar açmıştır.

گفت مغلان که اول درین ولایت آمدند، عور و برهنه بودند. مرکوب ایشان گاو بود و سلاح هاشان چوبین بود. این زمان محتشم و سیر گشته‌اند و اسبان تازی هرچه بهتر و سلاح‌های خوب پیش ایشانست. فرمود که آن وقت که دل شکسته و ضعیف بودند و قوتی نداشتند، خدا ایشان را یاری داد و نیاز ایشان را قبول کرد، درین زمان که چنین محتشم و قوی شدند، حق تعالی با ضعف خلق ایشان را هلاک کند تا بدانند که آن عنایت حق بود و یاری حق بود که ایشان عالم را گرفتند نه به زور و قوت بود.

(Fîhi Mâ Fîh, 1951: 80).

"Huzzârdan birisi dedi: "Moğollar bu vilayete vusûllerinden mukaddem üryan ve çıplak idiler; ve bindikleri hayvan öküz idi ve silahları ağaçtan idi. Bu zamanda ihtişam peydâ edip doydular ve onlarda yekdigerinden a'lii arab atları ve güzel silahlar var dır." Hz. Pir-i dest-gir cevaben buyurdular: O vakit ki münkesi rü'l-kalb ve zayıf idiler ve kuvvetleri yok idi, Hak Teala onlara inayet edip niyazlarını kabul eyledi. Bu zamanda muhteşem ve kavi oldular. Hak Teala halkın en zayıfı ile kulları helak eder; ta ki onların alemleri zabt etmeleri, kendi kuvvetleriyle değil, Hakk'ın inayet ve mededi ile olduğunu bilsinler." (Fîhi Mâ Fîh, 2024:61).

Mevlânâ ayrıca Müslümanların özellikle de Müslüman devlet adamlarının Moğollar'a hizmet etmelerini kınamaktadır.

نایب گفت که پیش از این کافران بت را می‌پرستیدند و سجود می‌کردند ما در این زمان همان می‌کنیم. این چه می‌رویم و مغل را سجود و خدمت می‌کنیم و خود را مسلمان می‌دانیم و چندین بتان دیگر در باطن داریم از حرص و هوا و کین و حسد و ما مطیع این جمله‌ایم پس ما نیز ظاهراً و باطناً همان کار می‌کنیم و خویشتن را مسلمان می‌دانیم. فرمود، اما اینجا چیز دیگر هست، چون شما را این در خاطر می‌آید این بد است و ناپسند قطعاً دیده‌دل شما چیزی بی، چون و بی چگونه و عظیم دیده است که این او را زشت و قبیح می‌نماید. آب شور شور کسی را نماید که او آب شیرین خورده باشد.. (Fîhi Mâ Fîh, 1951: 93).

"Bundan önce kafirler, puta tapıp, secde ederlerdi. Bu zaman da biz de öyle yapıyor, gidip Moğol Tatarları'na secde ediyoruz ve sonra da kendimizi müslüman biliyoruz. Batınımızda hırs, hased ve heva gibi bu kadar başka putlar da vardır; biz bunların hepsine itaat ettiğimize göre, zahiren ve biitinen biz de aynı işi yapıyor ve yine kendimizi müslüman biliyoruz." (Fîhi Mâ Fîh, 2024:73).

Henri Desroche da "Tarih ütopyalar yaratır ve ütopyalar ise tarihi" diyerek, umudun toplumlardaki nezdindeki önemli tezahürlerinden birinin ütopya yaratma hayali olduğunu savunmaktadır. Ona göre, ütopya ve ütopyacı hareketler, kitlesel tahayyüllerin fişkırmâ noktalarıdır. Desroche'un görüşüne göre, ütopya kitlesel tahayyül ve tasavvurlardan kaynaklanıyor olsa da, söz konusu tasavvurlar bir mesaj ve çağrının üretilmesi ve iletilmesi amacı ile devrim önderleri tarafından ustaca hesaplanır ve kullanılır. (Desroche, 1979: 159-160). Henri Desroche ayrıca ütopyacı-milenarist devrim ve ideolojilerin 3 evreden oluştuğunu belirtir:

- I. *Zulüm ve acımasızlık evresi:* Sınır ve limitleri zorlayan zulümler başlar. Söz konusu zulüm ve acımasızlık devrimci akım çerçevesinde *yabancılaşma* (Alienation) ve mesihçilik çerçevesinde *ıssızlığın iğrençliği* (The Abomination of Desolation) olarak yorumlanır. Bu (karamsar ve siyah) seviye ne kadar daha çok siyah ve karanlık olursa, senaryo üretilme olasılığı da o kadar yükselir ve meydana daha güçlü bir senaryo ortaya çıkar. Zulüm evresi yeterince karamsar ve siyahlıkla dolu olmasa da senaryo gereği bir orta ve kestirme yol vasıtası ile yeni ve daha iyi olan *revizyonist* bir düşüncenin ortaya çıkması için daha kötü ve siyah olduğu lanse edilir.
- II. *Direnış evresi:* Sabırsızlık, son safha veya umuda karşı umudun, umutsuzların umudu ve elitlerin bastırılma evresidir. Bu seviyede toplumun coşma ve patlama noktası bakımından minimum hacme karşı maksimum yoğunluk (özkütle) mevcuttur ve totem (önder) olarak seçilmiş veya kendini lider olarak öne çıkarmış şahsiyet olayların odak noktasında yer alır.
- III. *Kurtuluş evresi:* Büyük vakia ve milenyumun büyük günü beklenmedik bir şekilde bu evrede vuku bulur ve yeni bir krallık ve yönetim başlar. Bu evrede cennetin yeryüzüne indiği, göklerin erişilebilir olduğu ve tüm yaşayan bireylerin muhteşem bir şekilde kurtulacağı (azat olacağı) özgürlük devleti veya kutsal krallık dönemi başlar. Tüm bunlara rağmen kısa bir süre sonra devrim ve devrimciler yeryüzünün gerçekleri ile karşı karşıya kalır ve bundan sonraki evre için neredeyse tek alternatif yenilgidir (Desroche, 1979: 127-129).

Mevlânâ'nın savunduğu ütopya bazı boyutlarıyla Desroche'un tarif ettiği ütopyadan farklı olup, onun ütopyası coğrafya hatta zaman ve mekân çerçevesi ve sınırlamalarından fariğdir. Mevlânâ'nın ütopyası büyük ölçüde "aşık" üzerine kurulmuştur, oysa Desroche'un ütopyası akılcılık ve toplumsal etkenler üzerine inşa edilmiştir ve daha çok somuttur. Elbette Mevlânâ akılcılığı tüm boyutları ile reddetmemekle birlikte, evrensel ve tanrısal aklın hararetili savunucusudur.

کوست بابای هر آنکه اهل قل است

کل عالم صورت عقل کل است

چون کسی با عقل کل کفران فرود صورت کل پیش او هم سنگ نمود

(Mesnevî-i Manevî, 4/3255-56).

“Bütün âlem külli aklın sûretidir. Öyle ki o bütün insanlığın babasıdır”

“Biri külli akla karşı nankörlüğünü artırınca, külli aklın sûreti ona köpek görünür” (Mesnevî, 4/3253-3254).

Mevlânâ'nın savunduğu ütopyayı Desroche'un ütopyasından ve daha genel anlamda toplumsal bir devrim veya değişim hareketinden ayıran başka önemli husus ise nispeten soyut olmasıdır. Bir diğer tabir ile Mevlânâ'nın ütopyası ilahi aşk, irfân ve tasavvuf üzerine kuruludur ve somut ve hissedilebilir bir ütopya önerisinden uzaktır. Tüm bunlara rağmen, *Mevlânâ'nın tasavvufî ve irfânî tarzda kaleme aldığı edebiyat vasıtası ile Moğol istilasının yarattığı korku ve vahşete karşı topluma moral vermeye çalıştığı açıktır* (Yahaghi, 2010: 1).

Sonuç

Umut, birçok düşünürün kendi dünya görüşü çerçevesinde farklı prensipler dahilinde ele aldığı bir kavramdır. Henri Desroche ve Ernest Bloch, umudu sırasıyla din sosyolojisi ve felsefe dahilinde yorumlamaya çalışmışlardır. Desroche ve Bloch'un savunduğu umut kavramının kaynağı, işleyişi ve etkileri kolektif ve toplumsaldır. Desroche'a göre, umut mecazi bir kurtuluş halatının mahiyetini taşıdığı gibi, din kaynaklı olan umut, kolektif bir tasavvur, canlı bir bekleyiş ve genelleşmiş bir ütopya yaratılması işlevine sahiptir. Söz konusu Fransız düşünüre göre, umut, bilhassa ana akım dinlerden türemiş ve kaçak dinler diye tabir ettiği, azınlık mezhep ve dini hareketler için ütopya yaratma yolunda önemli bir işleve sahiptir. Desroche, ütöpik ve mesihçi hareket ve devrimlerin *zülüm, direniş ve kurtuluş* evrelerinden oluştuğunu belirterek, başarıya ulaşan çoğu ütöpik hareketin bir süre sonra genellikle hayal kırıklığıyla sonuçlandığı ve söz konusu sürecin sil baştan her daim çoğu toplumda cereyan ettiğini vurgulamaktadır. Bloch ise umut ve ütopyayı *sübjektif* ve *objektif* olmak üzere iki temel kategoriye ayırmaktadır. Ona göre, sübjektif umut toplumun süreç boyunca kesintisiz bir şekilde beklediği kurtarıcıyı simgeler. Objektif umut ise somut, hissedilir ve idrak edilebilir eylemlerden oluşur ve her kuşakta sübjektif umudun toplumda canlı kalmasını sağlamaktadır. Desroche ve Bloch, sol görüşlü düşünürler olsalar da dinin kolektif umut ve ütöpik hareketlerin meydana gelmesindeki rolüne dikkat çekmekse de onlara göre, kolektif umudun veya ortaya çıkacak ütopyanın nihai hedefi dini olmayıp, toplumsaldır. Mevlânâ, eserlerinde umut ve ütopyaya birçok kez değinmiştir. Mevlânâ, söz konusu kavramları farklı ve daha çok tasavvufî çerçevede ele almıştır. O, Desroche ve Bloch'un aksine umudu anlatmak ve şerh etmek yerine umudu doğrudan savunmaktadır. Mevlânâ'nın umudunu farklılaştıran bir başka önemli nokta ise, toplumsal ve kolektif olan Desroche ve Bloch'un savunduğu umudun aksine, büyük oranda bireysel olmasıdır. Mevlânâ'nın ortaya koyduğu umut anlayışının temelini Allah'a duyulan sevgi ve tevekkül, sabır, tövbe ve ölümün son olmadığı gibi dinsel anlayış ve inanışlar oluşturur. Rumi'nin ortaya koyduğu ütopya veya ütöpik hareket, bazı yönleriyle Desroche'un ütöpik ve mesihçi hareketlerle ilgili belirttiği evre ve sürece benzerlik göstermektedir. Mevlânâ'nın eserlerinde umut kavramına ve mükemmel bir gelecek/ütopya düşüncesine rastlanmaktadır fakat onun bu kavramlarla ilgili görüşleri net ve düzenli bir kalıp içerisinde değildir. Sonuç olarak, Mevlânâ'nın umut ve ütopyaya olan yaklaşımı, onun bir arif, aşık ve sûfî kimliğine sahip bir şahsiyet olduğu gerçeği dikkate alınarak yorumlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Axinn, S. (1994). *The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion*, Leiden: Brill.
- Bloch, E. (1986). *The Principle of Hope*. (Trans. N. Plaice, S. Plaice, P. Knight). Cambridge: MIT Press.
- Desroche, H. (1979). *The Sociology of Hope*. (Trans. C.M. Sperry). London: Routledge-Kegan Paul.
- Eslami Nodooshan, M.A. (1998). *Bagheh Sabzeh Eshgh*, Tehran: Yazdan.
- Faridzad, R. (2016). Teammol Der Babi Momken. *Do Faslameh Falsafi Shenakht*, (75), 189-200.
- Löwy, M., *Romanticism, Marxism, and Religion: in the "Principle of Hope" of Ernst Bloch. Crisis and Critique*, (Trans. R. Gonsalves), 2(1), 351-362.
- Meri, J. W. (2006). *Medieval Islamic Civilization*. (1), New York: Routledge.
- Najafzadeh, R. (2011), Moudgarayi Dar Elahiyate Siyasi İranian. *Jastarhay-i Siyasiy-i Muaser*, 2(1), 137-163.
- Peters, C. H. (1993), *Kant's Philosophy of Hope*. New York: Peter Lang Publishing.
- Rûmî, J. M. (1951), *Fîhi Mâ Fîh*. (Edit. B. Foruzanfar), Tehran: Moasseseyeh Entesharate Neghah.
- Rûmî, j.M. (1976), *Kolliyateh Shams Tabrizi*. (Edit. B. Foruzanfar), (11), Tehran: Amir Kabir.
- Rûmî, j.M. (1985), *Masnavi Manavi*. (Edit. Nikelson), (5), Tehran: Amir Kabir.

- Rûmî, M.C. (1992), *Dîvân-ı Kebîr*, (Trans. A. Gölpınarlı), Ankara: Kùltür Bakanlığı Yayınları.
- Rûmî, M.C. (2000), *Dîvân-ı Kebîr Seçmeler*, (Trans. Ş. Can), İstanbul: Ötekin Yayınları.
- Rûmî, M.C. (2024), *Fîhi Mâ Fîh*, (Trans. A.A. Konuk), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Rûmî, M.C. (2015), *Mesnevî-i Ma'nevî*. (Trans. D. Örs, H. Kırılancı). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Yahaghi, M.J. (2011), *Molavi va Mogholan. Faslnameh Tkhhassosi Molana Pajohi*, 5(10).
- Zarrinkoub, A. (1994), *Serre Ne. Tehran: Entesharat Elmi*.



A look at the translation of Rumi's "Masnavi-ye Ma'navi" in Uzbekistan
Assoc. Prof. Nargiza Shoaliyeva: International Islamic Academy of Uzbekistan, Tashkent
Received: 24/12/2024 **Accepted: 05/01/2025**

نگاهی به ترجمه های مثنوی معنوی مولوی در ازبکستان

A look at the translation of Rumi's "Masnavi-ye Ma'navi" in Uzbekistan

Nargiza Shoaliyeva¹

nshoaliyeva74@mail.ru

<https://orcid.org/0000-0002-7314-0093>

DOI:10.32955/neujsm/202511974

چکیده:

ترجمه مثنوی معنوی و دیوان شمس، با چالش‌های متعددی روبرو است. این چالش‌ها شامل تفاوت‌های زبانی و فرهنگی، پیچیدگی‌های زبانی و ادبی و تفسیرهای مختلف از مفاهیم عرفانی و فلسفی است. مترجمان باید با دقت و دانش عمیق از زبان مبدأ و مقصد و همچنین آشنایی با زمینه‌های تاریخی و فرهنگی مولانا، به ترجمه بپردازند. یکی از مشکلات اصلی در این کار، انتقال دقیق مفاهیم عرفانی و فلسفی مولانا به زبانی دیگر است که نیازمند درک عمیق از مفاهیم و توانایی بیان آنها به شکلی قابل فهم برای مخاطبان جدید می‌باشد. برای ارایه ترجمه درست از آثار مولانا و مثنوی بایستی بر ادبیات فارسی تسلط کافی داشت. تسلط به زبان فارسی و شعر مولانا نیازمند ترکیبی از مطالعه، تمرین و درک عمیق از فرهنگ و تاریخ ایران است. یقین است که برای رسیدن به چنین توانایی باید متون کلاسیک را مطالعه کرد؛ از منابع آموزشی در ادبیات کلاسیک استفاده کرد؛ در صورت لزوم از کلاس‌ها و کارگاه‌ها بهره برد و در نهایت مطالعه در تفاسیر و شرح‌های آثار مولانا و تمرین ترجمه می‌تواند مفید باشد. در این مطالعه سعی می‌شود با روش مطالعه تحقیقی و کتابخانه‌ای با نگاهی تطبیقی به مثنوی پرداخته شود. برای ترجمه تطبیقی آثار مولانا، می‌توان از روش‌های تحقیقی مختلفی استفاده کرد که در این میان تحلیل محتوا، تحلیل سبک‌شناسی، تحلیل تطبیقی فرهنگی، تحلیل تاریخی، مطالعه تطبیقی ترجمه‌های مختلف استفاده کرد. این مطالعه نگاهی تحقیقی و تطبیقی بر چالش‌های موجود در ترجمه آثار مولانا به ویژه مثنوی معنوی دارد.

کلید واژه: مثنوی مولانا، ادبیات تطبیقی، ترجمه آثار مولانا

Abstract

The translation of the "Masnavi-ye Ma'navi"-Spiritual Verses, and "Divan-e Shams-e Tabrizi"-The Works of Shams Tabriz, faces many challenges. These challenges include linguistic and cultural differences, linguistic and literary complexities, and different interpretations of mystical and philosophical concepts. Translators should translate carefully and with deep knowledge of the source and target languages and familiarity with Rumi's historical and cultural contexts. One of the main problems is the precise transfer of Rumi's mystical and philosophical concepts to another language, which requires a deep understanding of the concepts and the ability to express them in an understandable way for new audiences. To provide a correct translation of the works of Mowlānā and Masnavi, one must have sufficient mastery of Persian literature. Mastering the Persian language and Rumi's poetry requires a combination of study, practice, and a deep understanding of Iranian culture and history. It is certain that for such ability, one should study classical texts, use educational resources in classical literature, If necessary, take advantage of classes and workshops, and finally, study the interpretations and descriptions of Rumi's works and practice translation can be helpful. This study attempts to study Masnavi using a research and library study method with a comparative perspective. Different research methods can translate Rumi's works, including content analysis, stylistic analysis, cultural comparative analysis, historical analysis, and comparative study of various translations. This study provides a research and comparative view of the challenges in translating Rumi's works, especially Masnavi Manavi.

Keywords: Rumi's Masnavi, Meaning, Comparative literature, Translation of Rumi's works

¹ PhD, Associate Professor, International Islamic Academy of Uzbekistan, Department of Uzbek and foreign languages, 11 A.Kadiri, Tashkent, 100011, Uzbekistan

Özet

"Mesnevi-ye Ma'navi"-Manevi Ayetler ve "Divan-ı Şems-i Tebrizi"-Şems-i Tebrizi'nin Eserleri'nin çevirisi birçok zorlukla karşı karşıyadır. Bu zorluklar arasında dilsel ve kültürel farklılıklar, dilsel ve edebi karmaşıklıklar ve mistik ve felsefi kavramların farklı yorumları yer alır. Çevirmenler dikkatli bir şekilde ve kaynak ve hedef diller hakkında derin bilgi sahibi olarak ve Rumi'nin tarihi ve kültürel bağlamlarına aşina olarak çeviri yapmalıdır. Başlıca sorunlardan biri, Rumi'nin mistik ve felsefi kavramlarının başka bir dile tam olarak aktarılmasıdır; bu da kavramların derin bir şekilde anlaşılmasını ve bunları yeni kitleler için anlaşılır bir şekilde ifade etme becerisini gerektirir. Mowlānā ve Mesnevi eserlerinin doğru bir çevirisini sağlamak için, kişinin Fars edebiyatına yeterli düzeyde hakim olması gerekir. Fars diline ve Rumi'nin şiirine hakim olmak, çalışma, pratik ve İran kültürü ve tarihine dair derin bir anlayışın birleşimini gerektirir. Böyle bir yetenek için klasik metinleri incelemek, klasik edebiyatta eğitim kaynaklarını kullanmak, gerekirse derslerden ve atölyelerden yararlanmak ve son olarak Rumi'nin eserlerinin yorumlarını ve açıklamalarını incelemek ve çeviri pratiği yapmak faydalı olabilir. Bu çalışma, karşılaştırmalı bir bakış açısıyla araştırma ve kütüphane çalışma yöntemi kullanarak Mesnevi'yi incelemeyi amaçlamaktadır. İçerik analizi, üslup analizi, kültürel karşılaştırmalı analiz, tarihsel analiz ve çeşitli çevirilerin karşılaştırmalı çalışması dahil olmak üzere farklı araştırma yöntemleri Rumi'nin eserlerini çevirebilir. Bu çalışma, özellikle Mesnevi Manavi olmak üzere Rumi'nin eserlerini çevirmedeki zorlukların bir araştırmasını ve karşılaştırmalı görünümünü sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Mesnevi, Anlam, Karşılaştırmalı edebiyat, Rumi'nin eserlerinin çevirisi

مقدمه

گنجینه ادبیات جهان هر روز با ترجمه های جدید مثنوی معنوی غنی تر می شود. این اثر که از دهه بیستم قرن گذشته وارد دنیای معنوی غرب شد، اکنون جایگاه خود را در میان شاهکارهای ادبیات جهان تقویت کرده است. گرچه نخستین ترجمه های ترکی آثار مولوی و خاصه مثنوی حدود دو سده بعد از درگذشت وی (میانهای قرن 9 هجری/ اواسط قرن 16 میلادی) و در زمان عثمانی صورت گرفته است، اما از نیمه دوم قرن 19 میلادی به این سو، ترجمه ها و پژوهش های افرادی چون نیکلسون (تاریخ نشر 1925-1940)، آربری (1950)، وینفیلد (1887) به انگلیسی، آنه ماری شپل (1978) به آلمانی، عبدالباقی گولپینارلی (1951) به ترکی و ادیب فیروزشاهی سندی (1908) به زبان سندی در معرفی آثار مولانا به ملت های دیگر نقش مهمی داشته است.

عنوان فرعی

اگرچه آثار مولوی تاکنون به نزدیک 34 زبان پرکاربرد (از جمله زبان های ترکی، عربی، انگلیسی، آلمانی، سوئدی، ایتالیایی، فرانسوی، ژاپنی، آلمانی، اسپانیایی، ترکمنی، اردو، قزاقی، ازبکی، چینی، یونانی، روسی، مالایی، ترکی آذربایجانی، کردی، سواحیلی، بوسنیایی، هلندی و فریقزی) ترجمه شده است، ولی شعر مولوی را بهتر است به فارسی خواند چرا که شور و شیدایی، موسیقی درونی و معانی بلند آن را تنها میتوان به فارسی احساس کرد. به نظر میرسد که این بیان شگفت انگیز تنها در فارسی نمود پیدا می کند. ترجمه این شعرها بسیار دشوار است، اما مخاطب که در نهایت فارسی نمی داند و می خواهد مولانا را بخواند، باید دست کم روح ادبی زبان او را دریابد. بنابراین مترجم که اثر مولوی را ترجمه میکند از دین اسلام و عرفان و فرهنگی ایرانی و شرقی را از نزدیک آشنا باید باشند. چون در «مثنوی» آیات قرآن 760 بار نقل شده و 703 حدیث در 745 مکان به کار رفته است. (Rahmon, 2015)

از نظر مولانا روح انسانی اساساً نامرئی و شبیه فرشتگان و متعلق به عالم روحانی است. روح از آن خداست. خداوند آن را در قالب گلی که به شکل بدن انسان، درآورد. این قالب به تعبیر مولانا صورت، یعنی جُثه، مادی، فانی، گذرا است و درست مثل لباسی که می پوشیم، موقتی است. زمانی می رسد این جامه از تن خارج می شود و در عالم ماده می ماند، بدن غبار آلود دوباره خاک می شود و روح جاودانه، که به اصل خود - به عالم معنویت، روح کل- به خدا باز می گردد. تنها راه تطهیر عشق، تسلیم شدن در برابر عشق خداست. یعنی شیفته درخشش های زودگذر جهان نباید بود. سریع و عمیق فهمید که همه اینها صورت و تصویر هستند و باید به دنبال معنا و ماهیت بود و معنا و ماهیت از نظر مولانا «المعنی هو الله» است. جنگیدن برای این است که تمام عمر را فقط با درستی و صداقت زندگی کرد، به فکر عاقبت و آخرت بود. معنا و اصل آمدن و رفتن به عالم نور را نه در عالم مادی، بلکه در عالم معنوی باید جستجو کرد. مقصود از «مثنوی» در اصل یک جامعه صوفیانه است. اما این جنبه از آن را فقط کسانی که از طریقت صوفیانه پیروی می کنند یا کسانی که آن را خوب می شناسند می توانند درک کنند. (Mahkam, 2021)

مردم دور از دیدگاه صوفیانه و فهم عرفانی، از «مثنوی» در موضوع های مخلوق و غیر مخلوق، خالق و خلق، عالم و انسان، سیرت و صورت، علت و معلول، صورت و معنا، ظاهر و باطن، مرگ و بقا، این جهان و آن دنیا، ملکوت و دنیا، مانند شاه و گدا، نیستی و هستی، کفر و ایمان، وحدت و فقر، دنیای مادی و معنوی و به مثابه گنجینه ای از معانی، صندوقی از حکمت، که مایه

زیبایی، عشق و بی مهری، عدالت و بی عدالتی، امانت و جنگ، راست و دروغ، وفاداری و خیانت، خیر و شر، حکمت و جهل، عشق و خشم، رنج و لذت، نفرت و شفقت، پاکی و ریا، سخاوت و بخل، سادگی و حيله، صدها حکمت های زیبایی درمورد هزاران درگیری های انسانی و دنیای بهره خواهی گرفت. متأسفانه بسیاری از ترجمه های مثنوی، تحت اللفظی و منثور است و از دنیای مولانا و اصالت مولوی دور مانده اند. مثلاً در غزل مولانا:

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی دانم

نه ترسانه یهودم من، نه گیرم نه مسلمانم

نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم

نه از کان طبعیم، نه از افلاک گردانم. (دیوان شمس غزل 116)

کولمن بارکس شاعر آمریکایی؛ مولانا را «توسعه» داده و «مدرن» می کند و می گوید: «من مسلمان، مسیحی، یهودی، بت پرست، ذن یا عضو هیچ نظام مذهبی و فرهنگی نیستم»، (Coleman & Bly, 1989)

مولانا خود را بند چیزی نمیداند، نگاه خالص و توحیدی او را ظاهر پرستان در دوره مولانا همواره بر او خرده می گرفتند و جان کلامش را نمیخواستند بشنوند. خطاب به آنان میگوید جدا نکنید و هستی را جداگانه گمان نکنید. مانند شما در شیوه زندگی دنیایی دنبال رستگاری و اصل خود هستم. دشمن شما نیستم اگر چه گمان کنید. اصل و نیتم زیبایی و عشق و وصلت است. اگر مختصری با آثار و روحيات و مقصود متعالی مولانا آشنا باشید میدانستید مولانا هرگز برای نزدیک کردن خود با گروهی متوسل به ادعای هم تباری با آن ها نمیشده است او مبلغ عشق و مهر و خواستار نزدیکی تمام انسان ها بوده وگرنه جایگاه رهبری دینی خود بین مسلمانان را با ابراز سخنان و عقایدی که گروهی ظاهر پرست را بدو مشکوک کند و باعث صدور حکم تکفیر او بشود را هرگز مرتکب نمیشد. اگر بگوییم که اکثر ترجمه ها نمیتواند درونمایه و ژرفای معنای آثار مولانا را بازتاباند، مبالغه نکرده ایم نیز اغراق نیست که مولانا به لطف ترجمه های بارکس با استفاده از ترجمه کلمه به کلمه جان موین (John V. Le Moyne) جهان غرب را تسخیر می کند. بارکس گفت: در حالی که کتاب های خودش فقط چهار تا پنج نسخه در ماه به فروش میرود، از کتاب های مولانا روزانه صدها نفر خریداری میکنند (Rahmon S., 2015).

«مثنوی» اثر بی بدیلی است که با نبوغ شاعرانه، روح و معنویت خواننده زکی را هم با نور الهی و هم دنیای (زمینی) روشن می کند، می درخشد. هدف اصلی «مثنوی» بیدار کردن ذهن ناخودآگاه انسان است. راه ترجمه آثار مولانا در ازبکستان در سال های پس از استقلال باز شد. جومانیا جباروف و شا اسلام شامحمداف برای اولین بار این کار را آغاز کردند. برخی از غزلیات شاعر را ترجمه کردند. بعدها سیراج الدین سعید نیز دسته ای از غزلیات او را به ازبکی برگرداند. جمال کمال ابتدا برخی از روایات «مثنوی» و برخی از رباعی ها را ترجمه کرد و کتاب به نام «Uchmoqqa qanot yo'q vale uchgaymen» (برای پرواز بال ندارم، ولی میپریم) منتشر کرد. (Rumiy, 1994) بعداً «مثنوی» را به طور کامل به قضاوت مخاطب رساند. اصغر محکم نیز بخش بزرگی از کتاب اول این اثر را به صورت کتاب جداگانه با ترجمه و تعلیقات شعری به زبان ازبکی منتشر کرد. (Mahkum, 2004) ایرگش آجیلاف پژوهشگر و مترجم با استعداد رباعیات مولوی را سال 2013 منتشر کرده است.

سه مترجم ماهر- اصغر محکم، جمال کمال و عادل اکرام مثنوی معنوی مولانا را در سالهای مختلف به زبان ازبکی ترجمه کرده اند و ترجمه های آنها از طرف مخاطب خیلی مشتاقانه استقبال شده است. اگرچه هر ترجمه انجام شده ویژگی های خاص خود را دارد و هر مترجم سعی کرده است از اصل متون دور نرود ولی باز هم از بعضی از خلل خالی نیست.

اصغر محکم (1958-2007) مترجم با استعداد و شاعر نامی از جمله شاعرانی است که آزاد اندیش در شعر نو ازبکی در وزن های سربست، بیت سپید، وزن انگشت و عروض شعر سروده است. آن طوری که گفتیم او دفتر اول مولوی را به نام مثنوی معنوی جلال الدین رومی سال 1999 در تاشکند منتشر کرده است. همچنین مجموعه «غزلیات دیوان شمس تبریزی» توسط او به زبان ازبکی برگردانده، که کتاب مورد نظر رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در ازبکستان منتشر شده است.

جمال کمال (1938-2022) عضو اتحادیه نویسندگان ازبکستان، شاعر مردمی ازبکستان است که حکمت های جلال الدین رومی 2013 و مثنوی معنوی مولوی را سال های 2004-2000 به زبان ازبکی ترجمه و در شش جلد منتشر کرده است.

عادل اکرام (1960) عضو اتحادیه نویسندگان ازبکستان که شاعر و مترجمی با استعداد است مثنوی معنوی مولوی را در سال 2021 به ازبکی ترجمه کرده است. ترجمه ایشان طرفداران خیلی زیادی دارد چون ترجمه به زبان ازبکی خیلی روان در آمده است.

اینک به ترجمه ها توجه میکنیم. مثلاً مولانا در دفتر اول میگوید:

ماه کو افزود ز اختر در جمال

شد ز رنج دق او همچون خیال (جلال الدین، 2007)

ترجمه جمال کمال :

Oyda yulduzdan-da ortiqdir chiroy,
Oy emas, nozik xayoldir ko'kda oy.

ترجمه عادل اکرام:

Oy erur yulduzdanam sohibjamol,
Gar tutilsa – sil, qolar undan xayol.

در این بیت هر دو مترجم از ترجمه دقیق معنا دور دور مانده اند در نتیجه واژه های اضافی استفاده شده است که در متن اصلی دیده نمیشود. پیشنهاد میشود:

Oy qani chiroyda yulduzdan ortgan
Xayol kabi bo'ldi u ranju g'amdan

باز:

این طلب در ما هم از ایجاد تست

رستن از بیداد یا رب، داد تست (الدین، 2007)

در بیت زیر عادل اکرام صحیحتر ترجمه کرده است ولی جمال کمال، واژه بافی کرده است در نتیجه به کاهش معنا اصل دچار شده است:

ترجمه جمال کمال:

Bu talabdir lutfu ijoding sening,
Zulmdin "Yo Rab!" deyish doding sening.

ترجمه عادل اکرام:

Ne talab bor bizda – ijoding erur,
Ketsa gar zulm, adlu ehsoning erur.

این طور بهتر است:

Bizdagi bu talab ham, ijodingdan sening
Yo Rab! bedodlikdan xalos adling sening

باز هم:

چون تو در قرآن حق بگریختی

با روان انبیا آمیختی (جلال الدین، مثنوی معنوی، 2007)

در این بیت توجه مترجمین بیشتر به قافیه بوده است. جمال کمات حتی تفاوت اولیا و انبیا را در نظر نگرفته است.

ترجمه جمال کمال:

Tangri Qur'oniga bo'lsa rag'bating,

Avliyolar birla bo'lgay suhbat.

ترجمه عادل اکرام:

Sen agar ogoh Haq Qur'onidan,

*Nam tuyarsan anbiyoning jonidan*¹.

میبایست اینطور گفت:

Gar panoh topsang haqning quroniga

Qorishgaysan anbiyo ruhiga

نتیجه گیری

در حالی که جمال کمال سعی می کند قافیه اصلی را حتی به قیمت فداکردن معنی در بیشتر موارد حفظ کند و بر این اساس به جملاتی با اضافات فارسی تمایل دارد، عادل اکرام اغلب معنای بیت را اشتباه می گیرد، گویی در حال ازبکی سازی آن است. در واقع، در ترجمه، حفظ یک فرم زیبا و انتقال محتوای درخشان به طور همزمان بسیار دشوار است. با این حال، این را نباید نقص زبانی دانست که اثر به آن ترجمه شده است. حتی در هیچ زبان غنی، زرق و برق، فصاحت و ظرافت یک زبان خارجی به یک شکل ظاهر نمی شود. گاهی باید زینت شاعرانه و پیچیدگی را قربانی کرد تا عمیق ترین معنا حفظ گردد. جای زکر است که در سرا سری دنیا در نتیجه ترجمه های آثارش مولانا باز هم معروف تر و محبوبتر گردیده اگرچگی ترجمه ها نه همیشه میتواند بیانگری معنا ویا روح و هنر زیبای اشعار مولوی را نمایان کند ولی مشاهدیده میشود که باز هم با این حال فلسفه آریفانه و عشق و محبت او در هر زبان جهان نمودار است که مردم دنیا روز به روز به آثار او بیشتر مراجعه میکنند.

References

- Coleman, B., & Bly, R. (1989). *Poems of Rumi (Cassette)*. Audio Literature. Audio Literature.
- Mahkam, A. (2021). *Vahdat kuyi. She'rlar, g'azallar, ruboiylar, adabiy o'ylar* (1 ed.). Tashkent: Nurafshon business.
- Mahkum, A. (2004). *Tabriz daftari: Al-Hudo" xalqaro nash."*Minhoj. Tashkent: Minhoj.
- Rahmon, S. (2015). Uzbekistan. Retrieved from <https://kh-davron.uz/kutubxona/islomiy-adabiyot/tasavvuf/sulaymon-rahmon-rumiy-va-uning-durdona-asari-manaviy-masnaviy-ning-ozbekcha-tarjimasiga>
- Rahmon, S. (2015). Toshkant. Retrieved from <http://daftaredel42.blogfa.com/post/302>
- Rumiy, J. (1994). *Uchmoqqa qanot yo'q vale uchgaymen. Rivoyat va ruboyilar*. (J. Kamol, Trans.) Tashkent.

الدین, م. ج. (2007). *مثنوی معنوی* (جلد 1). تهران: امیرکبیر.

جلال الدین, م. ج. (2007). *مثنوی معنوی* (جلد 1). تهران: امیرکبیر.

جلال الدین, م. ج. (2007). *مثنوی معنوی* (جلد 1). تهران: امیرکبیر.

¹Abdulloh ibn Amr ibn Os (r.a.)dan: "Kim Qur'onni o'qisa, uning ikki tomonidan nubuvvat chiqqandek bo'ladi, lekin unga vahiy qilinmaydi. Kim Qur'onni o'qisa, so'ngra Ollohning bandalaridan biriga berilgan narsani o'ziga berilgan narsadan afzal bilsa, Olloh taolo ulug' qilib bergan narsani haqir sanabdi". (Hasan marfu'. Hokim sahih sanagan)



Mevlânâ'nın Eserlerinde Susmak ve Dinlemek Üzerine

Prof. Dr. Ali Yıldırım: Fırat Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elazığ

Received: 04/01/2025

Accepted: 07/01/2025

Mevlânâ'nın Eserlerinde Susmak ve Dinlemek Üzerine

On Silence and Listening in the Works of Maulana

Ali YILDIRIM¹

E-mail: ayildirim@firat.edu.tr

Orcid ID: <https://orcid-org/0000-0001-9228-6111>

DOI:10.32955/neujsml/202511971

Özet

Konuşmak, susmak ve dinlemek kişinin en temel becerilerindendir. İnsanların kendi aralarında sağlıklı iletişim kurmalarında en belirleyici unsurlar bu dinamikler üzerine oturmaktadır. Konuşmanın en belirleyici ögesi olan dilin ilk ve en önemli özelliği insanlar arasında iletişimi sağlamasıdır. Bir kişinin konuşması esnasında muhatap veya muhatapların susması ve dinliyor pozisyonunda olması bu iletişim ve anlaşmanın sağlıklı olması açısından gereklidir. Ancak konuşmanın zamanı, yeri ve üslubu da bu iletişim ve anlaşmanın önemli bir tarafını oluşturmaktadır. Diğer taraftan dinleme pozisyonunda olanın da edilgen bir tavırla sadece duyma aşamasında kalmayıp dinleme ve algılama kanallarını açması gerekmektedir. Dinlemeye aktif katılım, sözün yerini bulmasında ve nihai amaca ulaşma noktasında zaruridir.

Mevlânâ, mutasavvıf bir düşünür ve şairdir. Onun eserlerinde konuşmak, susmak ve dinlemek hususlarında oldukça fazla ifade bulunmaktadır. O, bazen kendisine susmayı telkin ederek hakikat bilgilerini anlatmada kelimelerin yetersiz kaldığını belirtmektedir. Bazen de susarak kendi iç sesine kulak vermenin önemine işaret etmektedir. Mevlânâ, tasavvufun önemli düşüncelerinden olan hâl dilini de şiirlerinin konusu yapmıştır. Buna göre varlık âlemindeki canlı-cansız her şey hal diliyle konuşmaktadır. İşte susarak, sessizliği sağlayarak can kulağı ile varlığın sesini dinlemek gerekir. Bu sesler aslında hakikatin sesleridir. Ona göre insanın yaratılması gayesi de bu hakikat seslerini dinleyerek tefekkür etmek ve ibret almak olmalıdır. Mevlânâ bazen, anlayışı kıt olanların yanında konuşulmaması ve susulması gerektiği üzerinde de durmaktadır. Çünkü bu, boşuna zahmet çekmeye, üstelik derin hakikatlerin yanlış anlaşılmasına da neden olabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Konuşmak, Susmak, Dinlemek, Anlamak, Mevlânâ

Abstract

Speaking, remaining silent, and listening are among the most essential skills of a person. These dynamics are the foundation for healthy communication among individuals. The primary and most significant function of language, the most defining element of speaking, is facilitating communication among people. For effective communication and understanding, it is essential that when one person speaks, the others remain silent and actively listen. However, the timing, place, and tone of speech also play a crucial role in ensuring successful communication and understanding. On the other hand, those in the listening position should not merely hear passively but must open their listening and comprehension channels. Active participation in listening is indispensable for the message to find its place and achieve its intended purpose.

Maulana, a Sufi thinker and poet, frequently addresses the topics of speaking, silence, and listening in his works. At times, he advises himself to remain silent, emphasizing that words cannot convey the truths of existence. At other times, he highlights the importance of listening to one's inner voice through silence. Maulana also explores the "language of the state" (hâl dili), a significant concept in Sufism, in his

¹ Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Elazığ

poetry. According to this idea, everything in the universe, whether living or Non-living communicates through its state. Thus, by maintaining silence and creating stillness, one can listen with the ear of the soul to the voice of existence. These voices, in essence, are the sounds of truth.

According to Maulana, the purpose of human creation is to listen to these truths, reflect upon them, and take lessons. At times, he also underscores the necessity of remaining silent in the presence of those with limited understanding. Speaking in such cases may lead to unnecessary effort and misinterpreting profound truths.

Keywords: Speaking, Silence, Listening, and Understanding, Maulana

Giriş:

Dinlemek, genel algımızda pasif yani edilgen bir eylem olarak algılanmaktadır. Oysaki işin hakikatinde dinlemeyi esas itibarıyla tefekkürün başlangıcı olarak kabul etmek de mümkündür. Dinlemek basit anlamda sadece herhangi bir sesi/sözü işitmekten ibaret değildir; kültürümüzde söylendiği gibi, nasıl ki bakmak görmek demek değilse dinlemek de sadece işitmek değildir. Yine kültürümüzde susup dinlemenin önemine binaen “Söz gümüşse sükût altındır.” meşhur atasözü yaygın olarak kullanılmaktadır. Dinlemek, işitmenin ötesinde sesi/sözü algılama, yorumlama ve bir neticeye ulaştırma ameliyesidir. Mevlânâ yaklaşık yirmi altı bin beyitlik meşhur “Mesnevî”sine “dinle” anlamındaki “bişnev” sözü ile başlamaktadır. Eserin başındaki “dinle” hitabı, ciddi bir uyarı ile birlikte bir uyanıklığa da çağrıdır. Bu durum, kenarda bir gözlemci olmaktan çok işin içine katılarak onunla hemhâl olmanın da göstergesidir. Aslında dinlemek, kişinin kendi iç sesiyle de konuşması olarak düşünülebilir.

Tasavvufî düşünceye göre Hak, “a’yân-ı sâbite” dediğimiz bütün varlığın sabit gerçekliklerine yani silüetlerine “kün” yani “ol” demiştir. Bu söz, Kur’an’da on iki defa zikredilmektedir. Klasik olarak söylenen, Allah bizi yoktan yarattı, sözü mutasavvıflar tarafından eksik ve yanlış kabul edilir. Zira Allah için yok diye bir şey söz konusu olamaz. Mutasavvıflara göre Hak, mutlak surette olmayan bir şeye ol demez; Hakk’ın hitap ettiği öyle ya da böyle bir muhatabı söz konusudur. Bunlar da sabit gerçekliklerdir. Bu mantığa göre ilk yaratılan aslında sözdür. Buna mukabil mevcudat dediğimiz varlık birimlerinin de ilk fiili işitmek veya dinlemektir. İşitilen “kün” yani “ol” sözü, mevcudatta algılama aşamasına geçerek bizatihi uygulanma aşamasına ulaşmıştır. Bütün bunların ışığında “Mesnevî”nin başlangıç sözü olan “bişnev”i basit bir, dinle de ibret al, düzleminden daha derinlere taşımak mümkündür:

“Sus, sus ki “kün-ol” emrinin verdiği şaşkınlık sözden de üstün oldu şimdi.” (C2.353)

“Her dem Allah’tan “Elestü” sesi gelir, cevherlerle arazlar da o sesten var olmaktadırlar. Gerçi bunlardan zahiren “Belâ” sesi gelmezse de onların yokluktan gelmeleri, var olmaları “Belâ” demeleridir.” (MC1. 2110)

“Bu söz can memesinde süttür. Emen olmadıkça güzelce akıyor. Dinleyen susuz ve arayıcı olursa söyleyen ölü bile olsa söyler.” (MC1. 2375)

Mevlânâ, şiirlerinde zaman zaman “susmuş” anlamına gelen “hâmûş” kelimesi ve türevlerini de kullanmıştır. Mevlânâ, bu kelimeyi daha çok hakikati anlatmada sözlerin yetersiz kalması üzerine kullandığını ifade etmektedir. Ancak belki de dile getirilmeyen önemli bir tarafı da tefekkür boyutudur. Bazı kaynaklarda Mevlânâ’nın mahlası olarak da değerlendirilen bu kelime, Seadet Şihyeva’ya göre onun mahlası değildir: “Kanaatimize göre, Mevlânâ sırlı bir biçime sahip ‘Hâmûş’u mahlas gibi değil, şiirine değişik bir biçim ve farklı ifade tarzı getirmek maksadıyla kullanmıştır” (2007: 202). Her hâlükârda bu kelime susup dinlemeyi imlemesi açısından önemlidir. İlahi aşkın vecdi ile coşup dalgalandıktan sonra derin bir sükût ve sükûnet içinde susup dinlemek ve tefekkür etmek, nihai aşama olsa gerekir. Mevlânâ, özellikle “Dîvân-ı Kebîr”de “sus” kelimesini başta kendi nefesine hitap olmak üzere yaygın bir şekilde kullanmaktadır.

Divan-ı Kebir’in her cildinde ortalama olarak yüz civarında “sus” ve “dinle” kelimeleri geçmektedir. Bunu divanın bütününe hasredersek sadece bu eserde altı yüz kere sus ve dinle ikazı ile karşılaşırız.

Aynı şekilde Mesnevî’de de oldukça fazla bir şekilde söz konusu hitaplarla karşılaşmaktayız. Buradan şunu çıkarmak mümkündür ki, Mevlânâ söylenenin idrak edilmesini, tam anlamıyla kavranılmasını istemektedir:

“Asıl seslenen gönüldür, gönlün sesidir beden dağına akseden; ey sese yapışan, sus da sesin geldiği yere sarıl.” (DC1. 1646)

“Sus, sus ey dil, süsenlerin dili gibi, nergis gibi göz kesil de bahçeye bakadur.” (DC1.2978)

“Sus da harfsiz, dilsiz, o söylesin; zaten dil, o dilse bu dillerin ne değeri kalır ki?” (DC1. 2278)

“Sus da gücün yeterse manaları harfsiz söyle; harfsiz söyle de söz alanına gönül hâkim olsun.” (DC1. 2429)

“Bekleyerek, gözetleyerek susmak daha iyi, çünkü sözde boyuna ıstırap var; yardım edecek geldi, yardım edecek geldi, Müslümanlar yardım isteyin.” (DC1. 1393)

“Âşkın susması daha hoştur, denizinse coşup köpürmesi. Sükût içinde söylenen sözler, aynada görünen şekiller, yüzler gibi daha hoştur, daha güzel görünür.” (DC1. 2193)

Mevlânâ, konuşmak/söylemek, susmak ve dinlemek silsilesini tasavvufun önemli bilgilenme aşamaları olan “yakîn” bilgisi ile de konumlandırmaktadır. Öyle anlaşıyor ki söylemek “ilme’l-yakîn”, susmak “ayne’l-yakîn”, dinlemek/kavramak ise “hakka’l-yakîn” mertebelerine karşılık gelmektedir:

“Ateşin varlığını sözle bildir, bu varlığa sözle yakîn hâsıl ettinse pişmeyi iste, sözde kalma. Yanmadıkça o bilgi, aynel yakîn değildir. Bu yakîn’i istiyorsan ateşe dal. Kulak, hakikate nüfuz ederse göz kesilir. Yoksa söz kulakta kalır, gönle tesir etmez. Bu sözün sonu gelmez.” (MC2. 860)

“O yakîn bilgi bana “Sus” dediği hâlde görme hırsı “hayır, coş!” demekte.” (MC2. 1822)

“Birisi, bilir bir adama sordu: A sözü güzel er, hak nedir, bâtul ne? O er, adamın kulağını tutup bu bâtuldu dedi, gözse hakır onun her şeye yakîni vardır. O, yani duymak, buna nispetle bâtuldu. Emin kişi, sözlerin çoğu da nispetten ibarettir.” (MC5.3907)

Her Şey O’nu Dinliyor

Mevlânâ’ya göre sadece canlılar, bhusus insanlar dinlemekle mükellef değildir. Zerreden kürreye bütün varlık âlemi ilahi sese kulak vermektedir. Tasavvuf anlayışında varlık için, ezelden bir zamanda Allah’ın “kün/ol” emrine tabi olarak var olmuşluk ve bitmişlik söz konusu değildir. Bu anlayışa göre Allah her an “Kâbız” ismine bağlı olarak varlığı topyekûn dürüp yok etmekte, “Bâsıt” ismine bağlı olarak da yeniden yeniye yayarak var etmektedir. Bu durum anın çok küçük dilimlerinde seri bir şekilde devam ettiği için biz her şeyi var gibi görürüz:

“Her dem Allah’tan “Elestü” sesi gelir, cevherlerle arazlar da o sestten var olmaktadırlar. Gerçi bunlardan zahiren “Belâ” sesi gelmezse de onların yokluktan gelmeleri, var olmaları “Belâ” demeleridir.” (DC4.2110)

Dinlerin ve düşünce sistemlerinin çoğuna göre ilk yaratılan söz idi. Tasavvuf anlayışına göre bu söz, Allah’ın “kün” yani “ol” sözü idi. Buna bağlı olarak Allah’ın gerçekte yok olana “ol” demeyeceği, nihayetinde Allah’ın bilgisinde ezelden beri var olan varlığın sabit gerçekliklerine “ol” demesi dile getirilmektedir. Bu itibarla varlık birimlerin ilk fiili de duymak ve dinlemek olmaktadır:

“Eğer cemadat Allah’ın “Kün-ol” emrine vâkıf olmasalar (ve bu emri duyup, bu emre uyup, varlık âlemine gelmemiş bulunsalardı) bu söz âlemde o vakit reddedilirdi.” (DC4.2120)

Her Şey O’nu Anlatıyor

Tasavvufun öne çıkan varlık anlayışına göre sadece gerçek bir varlık vardır. O da vücûd-ı mutlak olan Hak’tır. Onun dışında kalanlara varlık bile denmez; onlar mutlak yokluk olan âdem-i mutlakıtır. Yani

mevcudat dediğimiz âlem, tasavvuf anlayışına göre, var gibi görünmesini mutlak varlık olan Hakk'a borçludur. Hak'la âlem arasındaki ilişki gölge sahibi kişi ile gölge, aynaya bakan ile aynadaki görüntü analogileri ile anlatılmaktadır. Kesret ve mâsivâ adları ile nitelenen unsurlar bir yönüyle Hakk'ın görünmesini engelleyen perdeler hükmünde olmakla birlikte, onlar aynı zamanda Hakk'ın tecellileri olmak yönüyle de yön gösteren levhalar gibidir. Dolayısıyla varlık âlemindeki her nesne Hakk'ın bir sıfatını veya ismini tezahür ettirir. Bu vasıfları itibarıyla nesneler kendi hâl dilleriyle sürekli bir şeyleri anlatmaktadır. İşte bunların hâl diliyle anlattıklarını insanlar sadece bilinen kulaklarıyla duyup algılamazlar. Bu sesleri duyabilmek için can kulağı ve görebilmek için de basiret gözü gerekmektedir. Kur'an'da da bu minvalde ayetlerin varlığı söz konusudur: "Yedi kat gökler ve yer ve bu ikisi arasındakiler O'nu tesbih ederler; hiçbir şey yoktur ki O'nu hamd ile tesbih etmesin. Ama siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, Halîm'dir, çok bağışlayandır." (İsrâ, 17/44) (Hadîd, 57/1) (Rahman, 29)

***"Sus da hikâyelerin doğuşunu güneşten duy: o doğu olmasaydı ben zaten doğamaz, söner kalırdım."* (DC2.3804)**

***"Sus da susanların davulunu dinle; Tanrı, yeni bir ömürle güç-kuvvet versin sana."* (DC5.582)**

***"Yürü, bir an mezarlığa var da susarak otur. O söz söyleyip duran susmuşları gör!"* (MC3.4764)**

Mutasavvıflar bilinen âlemi "âlem-i kebir", insanı ise "âlem-i sağır" olarak görmüşlerdir. Yine onlara göre Allah'ın daha kapsamlı kitabı Kur'an'a nispetle âlemdir. Ancak onu okumak için üst düzey donanım gerekmektedir. Tasavvuf anlayışında, âlem kitabının okunması, insanın Allah'ın varlık ve birliğine dair delilleri (ayetleri) anlaması ve tefekkür etmesi demektir. Buradaki okuma, sadece yüzeysel bir bakış değil, derin bir idrak ve hikmeti kavrama çabasıdır. İnsan, evrendeki her varlığa bir 'âyet' gibi bakarak, Allah'ın sonsuz ilmini ve sanatını keşfetmeye çalışmalıdır. "Bazı kelimciler âlemi Allah tarafından yazılan bir kitaba benzetmişlerdir. Âlemdeki her bir şey bir harftir. Harfler kelimeleri oluşturmak için bir araya gelirler. Kuşlar, çiçekler, taşlar ve ağaçlar hep harflerden oluşmuş kelimelerdir." (Chittick-Murata, 2000)

***"Sus da dinle bahçeden, kuşlardan gelen yeni haberleri babacığım; mekânsızlık âleminde uçarak bir oktur, gelen."* (DC1.116)**

Her Kişinin/Şeyin Dinleme, Anlama ve İdrak Seviyesi Aynı Değildir

Âlemde her nesne kendi miktarınca var olur. Bu durum, onlara tahsis eden sınırlar içerisinde cereyan eder. Bunu sadece türlerin ve nesnelerin farklılığı noktasından da görmemek gerekir. İnsanlar arasında da anlama ve algılama kapasiteleri açısından seviye farkları bulunmaktadır. Zira bazıları sadece kafa kulağı mevcutken bazılarında aynı zamanda can kulağı da bulunmaktadır. Zaten hakikat bilgilerini duyabilmek için mutlaka can kulağı gerekmektedir. Mevlânâ, bu farkındalığı ve dolayısıyla idrak seviyesini ***"samandan daneyi ayırmak"* (DC2.200)** olarak görmektedir:

***"Ey şaşı; bunları can kulağıyla dinle, gözüne kulak yoluyla ilaç ver!"* (DC2.315)**

***"Hırsa düşkün olan, yüzlerce hikâye dinler de haris kulağına girmez."* (DC2.589)**

***"Bayezid, o nokteleri dinledi, altın bir küpe gibi kulağına taktı."* (DC2.2250)**

Mevlânâ'nın eserlerinin bazı yerlerinde konuşmanın aksülamel bulmaması, karşıdaki dinleyici kitlesinin o kapasitede olmaması durumunda konuşmayı kesip susmanın doğruluğuna vurgu yaptığı görülmektedir. "Herhangi bir kimse Mushaf ve hadis hafızı olabilir; ancak çok az kimse Allah'ın ve Resul'ünün söylediklerinin hakikatini fehmedebilir. Herkes kendi kabı elverdiği ölçüde ve nasibince anlar." (Chittick, 2010)

***"Bir gönül, hayale düştü mü delil getirsen bile hayali artar. Söz, o gönülde illet hâline gelir; gazinin kılıcı hırsıza alet olur. Bu takdirde, öyle adama verilecek cevap susmaktan ibarettir. Ahmakla konuşmak deliliktir."* (DC2.2715)**

***"Herkesin doğru işitmeye kudreti yoktur. Her kuşçayız, bir inciri bütün olarak yutamaz. Hele ölmüş, çürümüş, hayallere dalmış kör bir kuş olursa."* (DC4.2760)**

“Anlatılanı anlamaya, söyleneni dinlemeye liyakatin yoksa söz söyleyenin söyleme kabiliyeti seni görür anlar... yatar, uyur!” (MC3.3207)

Dinleyen, anlamak ve algılamak için kendini geliştirmeli, bir liyakat kazanmalıdır. Konuşan ise, muhatabının seviyesini fark etmeli ve hakikati, anlamaya hazır olmayan biriyle paylaşmaktan kaçınmalıdır. Bu, bilginin ve hikmetin değerini koruma anlayışını da ortaya koyar. Rıza Arasteh de bu hususta Mevlânâ ile ilgili şunları söylemektedir: “Mevlânâ, kendi ruhunun sırlarını kelimelerle ifade etmenin çok zor olduğunu gördü. Bunun için ifade vasıtası olarak o, remiz ve kinayeler (allegories), hikâyeler, tasavvurlar (ideation) ve örnekler ve tipler (exemplification) kullandı.” (Arasteh, 2000)

“Sus da bunu herkes duymasın; zaten hayrımızı, şerrimizi anlayabilecek kim var ki?” (DC2.74)

“Artık, böyle kişiye bir şey söylenemez, ona karşı susmak daha iyidir... Çünkü ahmaklara verilecek cevap sükûttur.” (MC4.3297)

“Kulak, idrakin bir an içinde gördüğü şeyleri, yıllarca dinlese bitmez.” (MC4.1885)

“Sus, sırları söyleme, sus ki ‘min ledün’ sırrına ağyar nasıl erebilir? Sıkıntının anahtarıdır sabır.” (DC1.510)

Mevlânâ'ya göre söz söyleyen, muhatabının kapasitesi ve algılamasını dikkate alarak söylemelidir. Çünkü dinleyiciye kavrama ve algılama seviyesinin üzerinde söz söylemek, âdeta bir araca istiap haddinin üzerinde yük yüklemek gibidir. Mevlânâ bu durumu un, su ve hamur bağlamında kurgulamıştır. Bu kurguda dinleyen, hamur gibi şekillenmeye ve yoğrulmaya hazır bir kitle olarak tasvir edilir. Hamurun yoğrulabilmesi için suya ihtiyacı olduğu gibi, insanın anlayışı ve zihinsel gelişimi de söze, bilgiye ve hikmete bağlıdır. Dinleyen kişi, ne kadar öğrenmeye ve anlamaya açıksa, söz de o kadar etkili olur:

“Dinleyen, hamur yoğuranın önündeki hamura benzer; söz de suya benzer. Hamura, ne kadar su gerekse o kadar su döker.” (Fihimafih 8. Bölüm)

Sus ve Dinle

Mevlânâ'nın şiirlerinde sıklıkla vurguladığı ifadelerden biri de “susun ve dinleyin” uyarısıdır. Kur'an'da A'raf suresi 204. ayette yer alan “Susun, dinleyin” emrini işit, sükût et. Mademki Allah dili olamadın, kulak kesil. Söylersen bile sual tarzında söz söyle.” ikazı, Mevlânâ'nın sık sık başvurduğu ve yer verdiği bir ayettir. “İmam Rıza'dan nakledilen bir hadiste de şöyle buyruluyor: ‘Sükût hikmet kapılarından bir kapıdır, her hayrın yol göstericisidir.’ (Allame Tabatabaî 2004)

“Susun, dinleyin” emrini işit, sükût et. Mademki Allah dili olamadın, kulak kesil. Söylersen bile sual tarzında söz söyle.” (DC2.3455)

Susmak ve dolayısıyla dinlemek, bir tür içsel arınma ve manevi olgunlaşma yolu olabilmektedir. Zira, insan sürekli konuştuğunda zihinsel ve ruhsal bir kirlilik meydana gelir; susmak ise kişinin kendi iç sesini dinlemesine ve iç dünyasına yönelmesine olanak tanır. Nitekim tasavvuftaki seyr ü sülûk, aynı zamanda kişinin kendi iç dünyasında yaptığı bir yolculuktur:

“Sabır ve sükût, Allah rahmetine sebep olur. Bu araştırmaysa hastalık nişanesidir. ‘Susun, dinleyin’ emrini canla, başla kabul et de sevgilinin mükâfatına eriş, rahmetine nail ol.” MC3.2725)

Mevlânâ, susmanın ve dinlemenin sadece sözlerden uzak durmak olmadığını, kişinin kendisiyle ve ilahi hakikatle bir bütün hâline gelmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Bu durumun edilgen bir tavır içinde değil, tabiri caizse aktif bir katılımı gerçekleşmesi gerektiğini hatırlatır. Şüphesiz bu, kişinin algılama ve idrak edebilme kapasitesi ile de bağlantılıdır. Belki bunu bir konsantre olabilme yetisiyle de değerlendirmek icap etmektedir. Psikolojik olarak, susmak ve dinlemek bireyin kendini anlamasına, içsel huzuru bulmasına ve empati yeteneğini geliştirmesine katkı sağlamaktadır. Günümüzde yapılan araştırmalar da bu tür içsel pratiklerin stres seviyelerini azalttığını, zihinsel berraklığı artırdığını ve duygusal düzenleme becerilerini geliştirdiğini göstermektedir. “İnsan uyanmak için Tanrı'yla ilişkiye

girmenin yolunun dışarıda değil kendi içinde, doğrudan doğruya içte olduğu gerçeğini, görmek, anlamak zorundadır.” (Brunton, 1995)

Konuşmanın Hadsizliği-Kelimelerin Yetersizliği

Mevlânâ'nın, özellikle kendisine susmayı telkin etmesi ile de sık sık karşılaşmaktayız. Bunu, hem bir haddi tecavüz olarak görür hem de bu derin ve soyut hikmetleri anlatmada sözlerin kifayetsizliği üzerinden değerlendirir. İlahi olanı, ilahi olmayanların tam manasıyla ifade edebilmesi ona göre mümkün değildir. Kaldı ki insanların tesis ettiği dil malzemelerinin de ilahi hikmetleri anlatmada yetersiz kalması tabiidir. Bazı araştırmacılara göre Mevlânâ'nın aynı zamanda mahlas olarak da kullandığı belirtilen “hâmûş” kelimesinin bu bağlamda kullanıldığı görülmektedir. Mevlânâ, sus, konuşma artık diyerek kendi kendisine âdeta bir had bildirmektedir:

“Ölü gibi sus a gönül; zaten bu dil yüzünden varlıkla töhmetlenmişiz biz.” (DC6.2051)

“Söz söylemek çocukluktur, susmak adamlık, erlik; sen çevik bir Rüstem misin? Ne gezer, çelik - çomak oynayan bir çocuksun sen.” (DC2.1929)

“A gönül, sus da hep harfsiz konuş; neliksiz, niteliksiz âlemden, dilsiz, dudaksız bahset.” (DC2.3369)

“Yeter, sus da harften anlama kaç, niceye dek anlamı harflerle emip duracaksın? Dışleri çıkmayan çocukların harcıdır emmek; yiğitse somunu ısıtır.” (DC4.1589)

“Sus ki aklın diline mühür vurulmuştur; yerinde otur, sular karardı.” (DC5.4424)

“Sus ki harften, sestem başka sen, daha yüzlerce lâkaba binersin.” (DC5.4454)

Arifler, ilahi hakikatleri büsbütün düz ifadelerle anlatmanın sakıncalarını da dile getirmişler ve bu hakikatleri birtakım remizlerle anlatmak gerektiğini belirtmişlerdir. Yine onlara göre “sadece bazı insanlar, ehl-i râh ve sülûk olduklarında anlayabilirler. Bunların dışında hiç kimse Mevlevî'ye göre kuşlar dilinin *Mantku't-tayr* olduğunu anlayamaz.” (Mutahharî, 1997)

“Sus ki söylenecek şeyler, söylenemez zaten; sırrını, can yoluyla söylemek gerek.” (DC5. 2965).

“Sus ki Tanrı yemeği, gayb şarabı olmadıkça şu harf, şu söz, iki üç boş kâsedan ibaret.” (DC2. 3959).

Sonuç

Mevlânâ'nın eserlerine baktığımızda onun konuşmak, susmak ve dinlemek üzerinde oldukça fazla durduğu görülmektedir. Konuşmayı olumsuzlayan Mevlânâ, susmanın ve dinlemenin önemine sık sık vurgu yapmaktadır. Aslında onun olumsuz olarak gördüğü konuşma, laf ve söz kalabalığına boğulmuş konuşmadır. Oysaki varlık âleminde her şey ona göre hâl diliyle zaten konuşmaktadır. Asıl olan bu konuşmayı duyabilmek ve anlayabilmektir. Kur'an'da geçen “susun ve dinleyin” ayetini de kendine rehber edinen Mevlânâ, bu bağlamda susmanın ve dolayısıyla dinleyerek idrak seviyesini yükseltmenin zarureti ortaya koymaktadır. Onun bu husustaki ifadelerine baktığımızda, sadece susarak pasif, edilgen bir tavırla dinlemenin de anlamsız olduğu gerçeğine ulaşmaktayız. Susmak, dil ile susmak olabilir ancak onun karşısına kalp ve ruh ile yapılan konuşmayı konumlandırmak gerekir. Bu aynı zamanda, aslında kişinin kendi iç sesini dinlemesi demektir.

Sonuç olarak Mevlânâ, susmayı ve dinlemeyi birkaç açıdan ortaya koymuştur. Öncelikle susma ve dinlemeyi, algı ve idrak seviyesini artırarak varlığı, yaratıcıyı bu bağlamda eşyanın mahiyetini kavrama yolu olarak görmektedir. Yine hakikati bulma yolunda kendi iç sesini dinleyerek bir farkındalığa ulaşmayı hedeflemektedir. Mevlânâ, bu hususta sadece diğer kişilere değil kendisine de susup dinlemeyi/düşünmeyi sürekli telkin etmektedir. Bu, ona göre yaratılmanın asıl nedenidir. Yine ona göre yaratıcının da insanlardan istediği budur. Mevlânâ varlıktaki derin hikmetleri algılama ve kavrama noktasında kifayetsiz olanların yanında susmak gerektiğini de sık sık vurgular. Bu derin meseleler herkesin kavrayabileceği şeyler olmadığı için, onlardan gizlemek gerekir. Bunun iki türlü zararı söz konusudur. Biri bu meseleleri anlamayanların mevcut çizgilerinden de sapabilme ihtimali, diğeri ise bunun bir zaman kaybı olacağı gerçeğidir.

Mevlânâ'ya göre susmak, aynı zamanda tabiri caizse sessizliğin sesini dinlemektir. Varlık âlemindeki olay, olgu ve nesneler kendi miktarlarınca, hâl diliyle her an konuşmaktadırlar. Susmak, onların sesini duyabilmenin ilk aşamasıdır. Ancak onların sesini duyabilmek için sadece susmak kâfi değildir. Bunun için kafa gözünün yanında basiret gözünün de açık olması, kafa kulağının yanında hakikat kulağının da açık olması gerekmektedir. Bu hâl aynı zamanda bir tefekkür hâlidir. Tefekkür ise kişinin hem kendi iç dünyasına hem de dış dünyaya pencere açmasıdır.

KAYNAKÇA

- Allâme Tabatabâî. (2004). *Özün özü* (T. Çetinkaya & O. Düz, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Arasteh, A. R. (2000). *Aşkta ve yaratıcılıkta yeniden doğuş: Mevlânâ Celâleddin Rumî'nin kişilik çözümlemesi* (B. Demirkol & İ. Özdemir, Çev.). Ankara: Kitabiyat.
- Brunton, P. (1995). *İçsel gerçeklik* (G. Akol, Çev.). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Chittick, W. C. (2010). *Kosmostaki tek hakikat* (Ö. Çolakoğlu, Çev.). İstanbul: Sufi Yayınları.
- Chittick, W. C., & Murata, S. (2000). *İslam'ın vizyonu* (T. Koç, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. (2006). *Kur'ân-ı Kerîm meali* (H. Altuntaş & M. Şahin, Haz.). Ankara: DİB Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (2000). *Dîvân-ı Kebîr'den seçmeler* (Ş. Can, Haz.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (1985). *Mesnevî ve şerhi* (A. Gölpınarlı, Haz.). İstanbul: MEB Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. (1959). *Fihimafih* (A. Gölpınarlı, Çev.). İstanbul.
- Mutahharî, M. (1997). *Hâfız'da irfan* (N. Çankaya, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şihyeva, S. (2007). Ârif Mevlânâ'nın ruhî durumu: "Ene'l-Hakk" ve "Hâmûş" arasında. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22, ss.187-205.



Mevlânâ'nın Eserlerinde Susmak ve Dinlemek Üzerine

Assist. Dr. Yurdal Cihangir: Girne American University, Turkish Language Teaching Dep. Kyrenia- Cyprus **Received:**

06/01/2025

Accepted: 10/01/2025

Cyprus Nicosia Mualavi Lodge, Mualavi and Mualavi Order

Kıbrıs Lefkoşa Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Mevlâna

Yrd.Doç.Dr. Yurdal Cihangir¹

Email: yurdal.cihangir99@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-8472-5804>

DOI:10.32955/neujsml/202511982

Özet:

Osmanlı İmparatorluğu II. Selim'in (namı diğer Sarı Selim), saltanatı sırasında, Venediklilerin, Akdeniz bölgesinde huzuru bozmaları üzerine 1571 yılında Kıbrıs'a sefer düzenleyerek Adanın fethini gerçekleştirdi. Fethin akabinde Osmanlının siyaseti gereği olarak fethedilen yerlere yeni iskanlar yapıldı; Kıbrıs'a da Anadolu'dan gelen Türkmenlerin yerleştirilmesi kısa sürede sağlanmış oldu. Anadolu'dan getirilmiş ve yerleştirilmiş olan halk, örf ve adetleriyle, düşünce ve inançlarıyla, kültürleriyle birlikte yaşam tarzlarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Başta Alevilik ve Bektaşilik ile diğer inançlar yanında Mevlevilik de önemli bir yere sahipti Kıbrıs'ta. Mevlâna'nın Konya'da kurduğu ve başlattığı ananeleri günümüze dek sürdürmüş olan Mevlevilik ve Mevlevi dergâhı; yaygınlaştırmanın bir ürünü olarak Konya'dan Kıbrıs'a gelenler tarafından Mevlâna'yı da birlikte getirmişlerdir. Adada Mevlevi tarikatının temelleşmesi ve yaygınlaşması, Mevlâna'nın ve Mesnevi'nin halk tarafından benimsenmesi, anılması Lefkoşa'da fetihden takriben bir çeyrek asır sonra 1607 tarihinde, Lefkoşa'nın önemli giriş kapılarından biri sayılan Girne Kapısı'nın hemen ilerisinde solda "Mevlevihane'nin kurulması ile olmuştur.

Mevlevihane'de tam anlamıyla ayin yapıldığı ve bunun; mesnevihanı, neyzeni, imamı, müezzini ve duacıyla bir bütün olarak tam teşekküllü etkin bir durumdaydı. Lefkoşa'daki Mevlevi dergâhının ilk şeyhi olan Sa'âde'd-din İbn Muharrem Konya'dan atanmış biriydi. Mevlevihane adeta bir eğitim ve kültür yuvası durumundaydı. Nice değerli kişiler, nice şairler yetişmiştir; Müftü Hilmi Efendi, Handî (Hızır dede), Kaytazzade Nazım ... vb. Bu şairlerin şiirlerinde Mevlâna'ya, onun düşüncelerine, ona karşı duyulan sevgiye sıkça rastlanmaktadır. Bu çalışmada yukarda sözü edilenler üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Lefkoşa, Mevlevihane, Mevlâna, Mevlevilik

Abstract

During the reign of Selim II (aka Selim the Yellow), the Ottoman Empire launched an expedition to Cyprus in 1571 upon the Venetians, disturbing the peace in the Mediterranean region and conquering the island. Following the conquest, as required by the Ottoman policy, new settlements were made in the conquered areas; the settlement of Turkmen from Anatolia in Cyprus was also achieved quickly. The people brought and settled from Anatolia continued maintaining their lifestyles with their customs, traditions, thoughts, beliefs, and culture. Along with other beliefs, especially Alevism and Bektashism, Muavlavism also had an essential place in Cyprus. The Muavlavi and Muavlavi Lodge, which have continued the traditions that Muavlana established and started in Konya until today, brought Muavlana with them as a product of dissemination by those who came to Cyprus from Konya. The foundation and spread of the Muavlavi order on the island, the acceptance and commemoration of Muavlana and the Mesnevi by the people took place in Nicosia in 1607, approximately a quarter of a century after the conquest, with the establishment of the "Mevlevihane" (Nuavlavi-house) on the left just beyond the "Kyrenia Gate," which was considered one of the critical entrance gates of Nicosia.

¹ Assoc. Prof., Girne American University, Turkish Language Teaching Department, Nicosia- Cyprus

The Mevlevihane was a fully-fledged and active institution where rituals were held, and its mesnevi, neyzen, imam, muezzin, and supplication were all part of it. The first sheik of the Muavilavi lodge in Nicosia, Sa'ade'd-din ibn Muharrem, was appointed from Konya. The Mevlevihane was like a center of education and culture. Many valuable people and poets were raised there: Mufti Hilmi Efendi, Handi (Hızır Dede), Kaytazzade Nazım, etc. In the poems of these poets, Mevlâna, his thoughts, and love for him are frequently encountered. This study will focus on those mentioned above.

Keywords: Nicosia, Mualevi-house, Muavilavi, Muavilavi order

Hipotez

Kıbrıs Lefkoşa Mevlevihanesi, Mevlevilik öğretisinin adada yayılmasında ve kültürel bellekte yer etmesinde önemli bir merkez olmuş, aynı zamanda Mevlâna'nın felsefesinin bölgesel anlamda farklı dini ve kültürel geleneklerle etkileşiminde bir köprü görevi görmüştür.

1. **Kültürel Etkileşim:** Lefkoşa Mevlevihanesi, Mevlevilik öğretisini Kıbrıs'a özgü kültürel öğelerle harmanlayarak adanın çok kültürlü yapısına katkı sağlamıştır.
2. **Dini ve Sosyal Rol:** *Mevlevihane, yalnızca bir dini merkez değil, aynı zamanda* toplumsal barış ve hoşgörü anlayışını pekiştiren bir kurum olarak yerel halk arasında etkili olmuştur.
3. **Mevlâna'nın Felsefesi:** Lefkoşa Mevlevihanesi, Mevlâna'nın sevgi, hoşgörü ve insan merkezli öğretilerini adada yayarak, ada halkının manevi ve sosyal yaşamını şekillendirmiştir.
4. **Osmanlı Kültürel Mirası:** Lefkoşa Mevlevihanesi, Osmanlı döneminde ada üzerinde Mevlevi kültürünün yayılmasını sağlayan önemli bir temsil merkezi olmuştur ve bu bağlamda Osmanlı-Türk etkisinin izlerini taşımaktadır.
5. **Modern Çağa Etkisi:** Günümüzde Lefkoşa Mevlevihanesi, Kıbrıs'ta Mevlevilik mirasının korunmasında ve bu mirasın modern bir bağlamda yeniden yorumlanmasında önemli bir rol oynamaktadır.

Bu hipotezler, tarihsel belgeler, mimari incelemeler, edebi metinler ve halk arasında yaşayan gelenekler gibi kaynaklar kullanılarak test edilebilir.

Önsöz

Kıbrıs'ın zengin kültürel mirası, farklı medeniyetlerin tarih boyunca adada bıraktığı derin izlerle şekillenmiştir. Bu mirasın önemli bir parçasını, Osmanlı döneminde adaya gelen Mevlevilik anlayışı ve bu anlayışın temsil edildiği Lefkoşa Mevlevihanesi oluşturmaktadır. Lefkoşa Mevlevihanesi, Mevleviliğin sadece dini bir öğreti olarak değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir etkileşim aracı olarak Kıbrıs halkı üzerinde bıraktığı etkiler açısından incelenmeye değer bir merkezdir. Bu çalışma, Lefkoşa Mevlevihanesi'nin tarihsel ve kültürel rolünü, Mevlâna'nın felsefesinin bu topraklardaki yansımalarını ve Mevlevilik öğretilerinin Kıbrıs'a özgü bir bağlamda nasıl şekillendiğini ele almayı amaçlamaktadır.

Araştırma, şu temel hipotezler üzerine inşa edilmiştir: Lefkoşa Mevlevihanesi, Kıbrıs'ta Mevleviliğin bir merkez üssü olarak Mevlâna'nın sevgi, hoşgörü ve insan odaklı felsefesini yaymış; aynı zamanda ada halkı arasında bir kültürel ve manevi köprü görevi görmüştür. Bu bağlamda Mevlevihane'nin Osmanlı-Türk kültürel mirasının önemli bir yansıması olduğu ve adanın çok kültürlü yapısına katkı sağladığı varsayılmaktadır.

Çalışmamızda tarihsel belgeler, arşiv kayıtları, mimari incelemeler, edebi metinler ve sözlü tarih yöntemleri bir arada kullanılmıştır. Lefkoşa Mevlevihanesi'nin yapısal özelliklerini anlamak için kapsamlı bir mimari analiz gerçekleştirilmiş; Mevleviliğin Kıbrıs'taki yeri ve etkisi, yerel halk arasında sözlü olarak aktarılan gelenekler ve folklorik unsurlar üzerinden incelenmiştir. Ayrıca, Mevlâna'nın eserleri ve öğretileri ile bu öğretilerin Kıbrıs bağlamındaki yansımaları detaylı bir literatür taramasıyla ele alınmıştır.

Bu çalışma, Lefkoşa Mevlevihanesi'nin ve Kıbrıs'taki Mevlevilik mirasının daha geniş bir anlayışla değerlendirilmesine katkı sağlamayı amaçlamakta ve bu mirasın modern dönemdeki etkilerini de göz önünde bulundurarak, geleceğe yönelik yeni sorular ve araştırma perspektifleri sunmayı hedeflemektedir. Çalışmanın okuyuculara Mevlevilik gibi derin bir manevi geleneği ve onun Kıbrıs'taki izlerini daha iyi anlama fırsatı sunmasını temenni ediyorum.

Giriş

Anadolu'da yeni bir bilim, düşünce ve inanç dalgasının oluşması Avrupa'nın öbür ucundan Endülüs'ten kalkıp Konya'ya gelen Muhyiddin İbn Arabî ve (öl. Şam 638/1240) Asya'nın öbür ucundan Belh'ten kalkıp Konya'ya gelen Mevlânâ ile gerçekleşmiştir. Bu güçlü ikilinin tamamlanabilmesi için Anadolu'nun öz evladı Yunus Emre'nin de ortaya çıkması gerekiyordu. Birinci isim Arapça, ikinci isim Farsça, üçüncü isim de Türkçe yazarak İslam uygarlığının bütün güzelliklerini Anadolu insanına ve evrene sunmuşlardır.

Mevlânâ bilgili bir insan, şair ve düşünür bir kişiliğe sahip olarak, fikir ve eserleriyle Türk kültürünün temel unsurları ve vazgeçilmezleri arasındadır. O'nun ruhani varlığı çocuk denecek yaşlardan itibaren, ilim, ilâhî aşk ve vecd arasında gidip gelerek şekillenmiştir. Mevlânâ'nın barışçı ve birleştirici söylemi, sadece devrinde değil, çağımızda da en çok ihtiyaç duyulan değerleri sembolize etmektedir. Yaratılanı yaratandan ötürü seven ve sevgisini İslâm'ın sonsuz hoşgörüsüyle birleştiren Mevlânâ, geçmişte ve günümüzde olduğu gibi, gelecekte de manevî varlığını bütün cepheleriyle sürdürecektir. 13. yy.'dan başlayarak fikir ve eserleriyle Türk tefekkür tarihini taçlandıran Mevlânâ, asırlar boyunca en çok okunarak takip edilen şahsiyet olmayı da başarmıştır. (Vakıflar, 2002)

Mevlânâ Celaleddin Rumî, sağlığında da bir şeyh olma amacının olmadığını büyük oğlu Sultan Veled'e söylemiş ve bu bakımdan Şems'in ayrılığından sonra önce Selahattin Zerkub'a daha sonra Hüsameddin Çelebi'ye tabii olmuştur. (Gölpınarlı, 1983)

Sağlığında, kendisine bağlananlar için herhangi bir tören yapmamış, zikir vermemiş olan Mevlânâ, zamanında ne kendisinin ne de kendisine bağlananların özel bir giyim kuşamı yoktu. Kendisi üzerine o zamanlarda ulemaların giydiği ferecî denilen kıyafeti girer geleneksel sarığı sarar ve farklı olarak bir Belh külâhı takardı. Sadece Şems'in ayrılışından sonra yas olarak beyaz sarığını koyu mora – ama siyaha yakın bir koyu mor – çevirmiştir. Hatta Mevlânâ, kıyafet ile irfanın belli olmayacağını söyler, bir kıyafet kuralına sahip olan tarikatlarının şeyhini de dükkân açan pazarlamacılara benzetirdi. Kendisi, sadece kendisine bağlanan ve “çırağ” verilen dervişlerine önü açık bir giysi giydirdi. Mevlevihanelerde kullanılan Destegül, tennurenin Mevlânâ ile alakası yoktur bu yüzden. Abdülbaki Gölpınarlı bu konu hakkında şu satırları kaydetmektedir: “Hâsılı (işin açıkçası) Mevlânâ, hem giyim – kuşam özelliği ve merasim (tören) kabul etmemekle, hem de sülûke (bir tarikata bağlanma, manevi olarak bağlılık) esas olarak şeriata uymayı, aşk ve cezbe (Allah'ı hatırlayıp onun adı ile kendinden geçme) kabul etmekle müsemma yolundan bir Melâmet ve irfan eriydi; aşk ve cezbe için de o, semâ'ı kabul etmişti.”

Mevlevîlik Mevlana'nın vefatından sonra onu sevenler dostu Hüsameddin Çelebi'nin (öl. 683/1284) etrafında toplandı. Akabinde Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıktığı günlerde Rumî'nin oğlu Sultan Veled posta oturunca (öl. 712/1312) Mevlevîlik tarikatının oluşumu için önemli çaba sarf etti. Mevlana'nın türbesiyle birlikte oluşmaya başlayan Merkez Dergâhtan sonra, Mü'mine Hatun'un kabrinin bitişiğinde yapılan 720/1320 tarihli Karaman Mevlevihane'sini, Manisa (770/1369) Mevlevihanesi takip etti. Fakat Mevlevîlerin Konya dışına çıkması ve organize olmasında büyük hamle oğlu Ulu Arif Çelebi'ye (öl. 719/1319) aittir. Böylece Mevlevîlik XIV. yüzyılda Anadolu topraklarında tanınan, bilinen bir “yol” haline geldi.

Mevlevî'ye tarikatına mahsus olan ve Mevlevihane diye isimlenen bu dergâhlar Konya'da başlayarak daha çok Osmanlı topraklarında mekân tutmuştur. Bağdat'tan Bingâzi'ye, Mekke'den Mostar'a uzanan bu beldelerde faaliyet gösteren 99 Mevlevihane'nin var olduğu bilinmektedir.

Sultan Veled 1312 yılında vefat edince yerine oğlu Arif Çelebi geçmiş ve bu aşamadan sonra Mevlevîlik tarikatında babadan oğula uygulaması başlamıştır. Bundan sonra Mevlevîlik tarikatının başına “çelebi” unvanıyla Mevlânâ soyundan kişiler geçmiş, Konya Mevleviliğinin merkezi olmuştur. Arif Çelebi,

Mevlevilik tarikatını yaygınlaştırmayı tek amaç haline getirerek Anadolu'daki biricik dinî otorite olma yolunda başarılı adımlar atmasını bilmiş ve Anadolu'nun önemli kültür merkezi sayılan Kastamonu, Denizli gibi yerlerde zaviyeler açmıştır. Anadolu Selçukluları ile iyi ilişkiler kurarak Mevlevilik tarikatını gerçekten de Anadolu'daki dinî otorite haline getirmesini sağlamıştır. Mevlevilik tarikatı 14.yy'ın ilk yarısında ayin, erkân ve kıyafet bakımından kuruluşunu tamamlamış ve 15.yy'a kadar gelmiştir. Ulu Arif Çelebi'den sonra çecelebilik makamına Şemseddin Âbid Çelebi ve Hüsameddin Vâcid Çelebi gelmiştir.

Mevlevi'ye tarikatının zikir meclisi olan sema ise başlı başına bir konudur. Sema esnasında okunan ayin-i şeriflerin güftesi muhtelif makamlarla bestelenmesiyle ortaya çıkan bu şaheserlerin, özenle hazırlanmış kıyafetlere bürünmüş semazenler eşliğinde okunması izleyenleri başka alemlere taşımakta, göz ve kulak yoluyla gönüllere aşk aşılamaaktadır. Bu aşkı, tabiat ve insan aşkı merhalesini geçtikten sonra Muhammedî aşkın kanatlarıyla Allah aşkına doğru uçmakta ve kemâle ulaşmaktadır. Böylece dinin insanoğluna kazandırmak istediği derin coşku yakalanmakta "yaşama sevinci" Anka kuşu olmaktan çıkmakta "Ballar balını buldum kovanım yağma olsun" zirvesine taşımaktadır

Kıbrıs'ta Mevlevilik: Mevleviliğin, Kıbrıs'ın Osmanlı İdaresine girdiği 1571 yılından sonra Konya, Kula, Karaman ve Sivas gibi yerleşim birimlerinden göçürülenler tarafından Kıbrıs'a getirildiği tahmin edilmektedir. Mevleviliğin Anadolu'daki merkezi Konya, Suriye'de Halep ve Kıbrıs'ta ise Lefkoşa Mevlevi Tekkesiydi. Lefkoşa şehir merkezinde, Girne Kapıda yer alan Lefkoşa Mevlevihanesi'nin ancak bir bölümü günümüze gelebilmiştir. Kıbrıs'ın fethinden 22 yıl sonra 1593 yılında Kıbrıs fatihlerinden Arap Ahmet Paşa tarafından kurulmuştur.

Bir sicilde belirtildiğine göre; fethin üzerinden çeyrek yüzyıl bile geçmeden Lefkoşa'nın Girne kapısındaki bir tekyenin varlığından söz edilmektedir. Yine, bu tekyenin, Arap Ahmet Paşa vakfı üzerinde bulunduğu da belirtilmektedir.

Bir vakfiyede de Mevlevihane tabirinin açıkça kullanıldığı görülmektedir:

- Mevlevihane'de tam anlamıyla ayin yapıldığı ve bunun mesnevihanı, neyzeni, imamı, müezzini ve duacılarıyla bir bütün olarak yerine getirildiği,
- Bir bölüm fukaranın müessesede barındırıldığı,
- Her şaban ayının on beşiyle Aşure ayının sonunda Mevlevihane'de zikir ü ayin yapıldığı belirtilmektedir.

Fethin üzerinden henüz kırk yıl geçmeden Lefkoşa'da tam teşekküllü bir Mevlevihane'nin varlığına bakıldığında Kıbrıs'ta Mevleviliğe ne kadar değer verildiği kendiliğinden anlaşılmaktadır.

Üzerine Lefkoşa Mevlevihanesi'nin imar edildiği vakıf malın sahibi Arap Ahmet Paşa; Rodos Sancak Beyi iken Kıbrıs seferine katılmış donanma komutanlarındandır. Adanın imar ve iskanında gerçekten önemli ve büyük hizmetlerine tanık olduğumuz Ahmet Paşa görev bağında bulunduğu bir sırada bir forsa kâfiri tarafından şehit edilmiştir. Mezarı Lefkoşa Mevlevihanesi'nde bulunmaktadır. Lefkoşa'da onun adıyla anılan bir cami bir de mahalle vardır. (Fedai, 1997)

Mevlevi Tekke, Lefkoşa surlar içinde Girne Kapısı'nın hemen ilerisinde yer almaktadır. Hoşgörüye dayanan Mevlevilik tarikatı hiçbir dini ayırım gözetmeden tüm dünya insanlığına kucak açan ve tanrıdan geleni kullarına dağıtan hümanist bir inanca dayanmaktadır. Mevlevihane'nin havlusuna güney batıdaki cümle kapısından girilmektedir. Kapının solunda sivri kemerli bir çeşme yer alır. Barok özellikler gösteren bir kapı bulunur. Kapı üzerinde "Ya Hazreti Mevlâna" yazılıdır. Kapıdan L planlı avluya girilir. Avluda mezar taşları sergilenir. Doğu taraftaki yapı kalıntıları hakkında bir bilgi yoktur. Buraya Vakıflar İşhanı yapılmıştır. (Öztürk, 2003)

Güneydoğudaki kapıdan semahaneye girilir. Bu mekân iki ayakla ikiye bölünmüştür. Giriş bölümünden sonra daire planlı sema yerine geçilir. Güneyde alçı bir mihrap, kuzeyde ahşap kafesli mutrip mahfili bulunur. Mihrabın üzerindeki mihrap ayeti H.1284-M.1867 tarihli olup, Hattat Nazım'a aittir. (Genç, 1998)

Mevlevilik genel anlamda hiçbir dini ayırım gözetmeksizin dünya insanlığına kucak açan ve tanrıdan geleni kullarına dağıtan hümanist bir inanca sahiptir. Sema ayinlerinde dönen Mevlevilerin sağ avuçlarının göğe, sol avuçlarının ise yere bakması "Hak'tan aldığımızı halka saçarız" anlamı taşımaktadır. Mevleviliğin kurucusu olan Mevlana'nın ölümüne (vuslata erişine) denk gelen aralık ayının 17'inci gecesini "Şeb-i Arus" (Gelin Gecesi) sema ayini düzenlenmektedir. Mevlevilikte sema ayini üç bölümde gerçekleşir. Sema'nın ilk bölümünde Mevleviler selamlaşır. Semahanenin sağ "Görünen ve bilinen" bir âlem, solu ise "Görünmeyen ve bilinmeyen" bir âlemdir. İlk sema ayini bölümünde Mevlevi tanrıyı görebilme çabası içindedir. Selam üç turda tamamlanır. Sema'nın ikinci bölümünde Mevlevi artık Tanrı'ya daha çok yaklaşmıştır. Üçüncü bölümde de Mevlevi tamamen tanrının yanındadır. Mevlevi bu son bölümde olgunluğa erişmiştir. Sema'nın son bölümünde selamları kabul eden ve semayı yöneten postnişin (Mevlevi şeyhin) de böylesi manevi duyguyla yüklü olarak semahanenin ortasına girer ve diğer Mevlevilerle birlikte dönmeye başlar. Bu dönüş mana olarak Mevlevilerin Tanrı'ya ulaşmalarına kadar sürer ve tören Kuran'ın okunmasıyla son bulur. Sema yapan semazenin giydiği külah (sikke) "mezar taşını", hırkası "Mezarını", ak renkli tennuresi ise Kefenini sembolize etmektedir. (Yücel, 1988)

1873 yılı itibariyle bu tekkede 36 kişi bulunmakta ve sema ayinleri pazar günleri yapılmaktaydı. 1936 yılı itibariyle sema ayinleri altı haftada bir yapılırdı. Bu ayinleri izlemek isteyenlerin Evkaf Müdürüne başvurup izin almaları gerekmekteydi. Tekkenin elli yıllık son sema ayinleri cuma günleri öğleden sonra yapılır, yoldan gelip geçenler ise semahanenin parmaklıkları önüne toplanarak düzenlenen sema ayinlerini oradan izlerlerdi. (Etnografya, n.d.)

Mevlevihane'nin giriş cephesi boyunca sıralanmış kubbeli altı türbede önemli Mevlevi kişiler yatmaktadır. İçten kemerlerle birbirine bağlanan türbelerin sonuncusunun dışı açılan kapısı vardır. Türbelerin batıya açılan pencereleri bulunur.

Semahaneden türbelere geçişte ilk mezar son Şeyh Selim Dede, ikincisi tekkenin kurucusu Ahmet Paşa, üçüncü şeyh Celaleddin Efendi'ye, 10.su Arap Abdullah Efendi'ye, 16.sı ise Şeyh Feyzullah Dedeye aittir.

Lefkoşa Mevlevi Tekkesi 'ne bağlı olarak görev yapan tekkeler arasında Mağusa Kutup Osman Tekkesi, Limasol Piri Dede Tekkesi, Baf Mehmet Bey Ebubekir Tekkesi ve Aşağı Baf Hacı Mehmet Buba Tekkesi yer almaktaydı. Bu tekke ve dergâhlarda mesnevi-han olarak görev yapanlar doğrudan doğruya Lefkoşa Mevlevi Tekkesi şeyhine bağlıydılar

Mevlevihane'de yetişen ve Lefkoşa Mevlevihane'sine gömülen Mevlevi şairleri arasında Siyahî Mustafa Dede, Hızır Handî Dede, Danişî Ali Dede (İlmi Dede), Mehmet Arif Dede, Sadri Dede ve Mustafa Dede'nin adlarından söz edilmesine karşın bunların türbelerdeki hangi mezarlara gömülü oldukları bilinmemektedir.

1962 yılında Tekke'de başlayan restorasyon ile sergileme çalışmaları tamamlandıktan sonra 30.4.1963 tarihinde "Kıbrıs Türk Etnografya Müzesi" adıyla hizmete açılır.

1583-1607 yılları arasında tekkede İbrahim Hatip Efendi ile Hafız Mustafa Efendi şeyhlik yapmışlardır. 1607 yılından başlayarak tekkedeki şeyhlerden Saadettin İbn Muharrem (1607), Siyahî Mustafa Dede (? – 1710), El-Haç Mehmet Sadri Dede (1719- ?), Hızır Dede (Handî Dede) Efendi (? – 1727), Mehmet Arif Dede (1727- 1765), Seyid Abdullah Dede (1765), Mustafa Dede (1765-1766), Feyzullah Dede (1813 – 1850/51), Mustafa Safvet Efendi (1850/51 – 1957), Konyalı Şeyh Derviş Ali Dede (29.4.1857 – 9.12.1860), Mustafa Safvet Efendi (9.12.1860- 1894), Diş doktoru Mustafa Saffet Celaleddin'in

babası Şeyh Mehmet Celaleddin Efendi (20.9.1893 – 22.9.1931), Şamlı Selim Dede (6.12.1933 – 9.12.1953) ve Hafız Şefik Efendi'nin adlarından söz edilmiştir. (Halıcı, 1974)

Türkiye'deki tekkelerin 30.11.1925 tarihinde kapatılmasıyla Mevlevîliğin merkezi Konya'dan Halep'e kaydırılmıştı. Bu arada Kıbrıslı Şeyh Mehmet Celaleddin Efendi'nin 22.9.1931 tarihinde vefatından sonra Tekke'nin mal varlığının içinde bulunduğu Müstesna Vakıflar (Celalliye Vakfı), Evkaf Murahhası Mehmet Münir'in (Sör Münir) talebiyle Evkaf İdaresine devredilirken, Tekke şeyhinin de Konya yerine Halep'ten getirilmesine karar verilir. O sırada vefat eden Şeyhin eşi Rana Hanım ile dış doktoru olan oğlu Mustafa Saffet Celaleddin Tanul Konya'da ikamet etmekteydi. Böylece Suriyeli şeyh Muhammed Selim Dede (Şeyh Şamlı Selim Dede) 6.12.1933 tarihinde £48 aylık maaşla tekkeye şeyh olarak görevlendirilir, bu görevi de ölüm tarihi olan 9.12.1953 tarihine kadar sürdürür. Selim Dede'nin vefatından sonra yerine Şeyh Hafız Şefik Efendi getirilir. (İnalcık, 1973)

Mevlevihane'de yetişen şairler: Uzun asırlar boyunca Türk kültürünün ve edebiyatının şekillenmesinde olumlu ve verimli hizmetleri bulunan Mevlevîliğin, bu hizmetlerini özellikle Mevlevihaneler aracılığıyla yerine getirmiş olduğu bilinmektedir. Kıbrıs Lefkoşe'de kurulan Mevlevihane de uzun asırlar boyunca Mevlevîliğin duyuş ve düşünüş sistemini ve dolayısıyla büyük düşünür Mevlânâ'nın fikirlerini bu vatan toprağında yaşamış olan insanlara ulaştırmıştır.

1. DÂNİŞÎ ALİ DEDE (İLMÎ DEDE): İstanbulludur. Meşhur ailelerden sayılan Nevâlî zâdelerden Ataullah Efendi'nin oğludur. Onun Kıbrıs Lefkoşe Mevlevihane'sindeki şeyhliği çok verimli olmuş, âdeta bu Mevlevihane'de bir şiir ve inşa hareketi doğmuştur.

Bezm-i aşkuñda senüñ meyhâre bir ben bir habâb
Baş açık yalın ayak âvâre bir ben bir habâb

2. SİYÂHÎ MUSTAFA DEDE: Kıbrıs'ta doğmuştur. Annesi aslen Habeşî olup gayet siyah çehreli olduğundan Siyâhî mahlasını seçmiştir. Danişî, Kıbrıs Lefkoşe Mevlevihânesi'ne şeyh olduğunda ona intisâb etmiş ve ondan “envâ'-ı ulûm-ı dünyevî ve uhrevî”yi “ve ders-i mesnevî”yi tahsil etmiştir.

Hüveydâ olalı hatt-ı istivâ fark-ı külâhumda
Ale'l-arş istivâ sırrını bulalı kiblegâhumda

3. HIZIR HANDÎ DEDE: Lefkoşe'de doğmuştur. Siyahi Mustafa Dede'ye intisap edip onun yanında bulunmuştur. Siyahi, Mısır'a gidince kendisini bazı işlerin tanzimi için İstanbul'a göndermiş ve Galata Mevlevihanesi'nde bir müddet ikamet etmiştir.

Koyma ayağı bir dem elüñden ki iş budur
Nûş-ı şarâb-nâb ide gör Cem-meniş budur

4. SADRÎ DEDE: Asıl adı Muhammed'dir. Ulemadan bir zatın oğlu olup İstanbul'da doğmuştur. Bir müddet iyi bir tahsil gördükten sonra Konya'daki “kassam-ı askerî küttâbına re'is” olmuştur. Burada görev yapmakta iken Kıbrıs Hankâhı'na şeyh olarak nakl edilmiştir.

Çâkler kim sîneme ol hançer-i pür-tâb açar
Abdur gülzâr-ı gamda sân gül-i sîrâb açar

Kaytazzade M. Nazım: Eski ve köklü bir Mevlevî ailesine mensuptur. Lefkoşa hisarının on bir burcundan biri olan Roccas, fetihten sonra bu ailenin adıyla yani Kaytaş Burcu diye bilinmiştir. (Fedai, 2002) Kendisi bu tarikata tutkunluk derecesinde bağlı ve Mevlâna Hazretlerine sonsuz saygısı ve sevgisi olan birisiydi. Bu duygularını yazmış olduğu şiirlerinin çoğunda dile getirmiştir. Şiirlerinin beşinde doğrudan Mevlana'yı konu ederken on altısında da bir nedenle Mevlâna'dan, Mevlevilikten ve” Dergâh-ı Pir'den söz eder. (İz, 1985)

Nazım Efendi'nin gözünde, saliklere doğru yolu gösteren neydir; gönül ancak “Dergâh-ı Pir'e yüz sürmekle huzur bulur.

Sadâ-yı neydir ancak sâlikâna hâdi vü irşâd
Düşüp dergâh-ı pîre gark-ı ezvâk-ı elest olduk

Benim bu şen, neşeli halimi görenler gıpta edip överler. Bunun nedenini sormaya gerek yoktur; çünkü kaynağı Hazret-i Mevlana'dır.

***Şûh-ı tab'ımgören tahsîn eder Nazım benim
Berk uran gönlümde âyâ feyz-i Mevlânâ mıdır***

Mesnevisinde nice gerçek incilerin dizilmiş olduğundan söz ederek, bu hikmetler hazinesinin Hazret-i Mevlânâ'ya ait olduğunu ifade eder.

***Mesnevisinde nice dürr-i hakikat meknûn
Mâlik-i genc-i hikem Hazret-i Mevlânâdır***

Temiz sözlerinin İsa'nın nefesi gibi etkileyici olduğundan bahseder.

***Nutk-ı pâki dem-i 'Îsî gibi te'sîr eyler
Şeh-i Kerrûbî-şiyem Hazret-i Mevlânâdır***

1593/94 yılında Lefkoşa'da inşası yapılan Mevlevihane'nin, Lefkoşa'ya girişi sağlayan üç önemli kapıdan Girne Kapısı'nın şehre giriş caddesinin üzerinde ve solunda yer almaktadır. Uzun yıllar Mevlevi tekkesi etkinliğini sürdürmüş hatta cumhuriyetin ilk yıllarında tekke ve zaviyelerin kaldırılmasından sonra da Halep'ten gelen şeyhlerle etkinliklerine devam etmiştir. Yapı bugün restore edilerek müze haline getirilmiştir. Mevleviliğe ait görüntüleri ve bilgileri ziyaretçilere aktararak Mevleviliği yaşatmaktadır; sema gösterileri ile birlikte. (Şehbenderzade, 2008)

Sonuç

Kıbrıs Lefkoşa Mevlevihanesi, Osmanlı döneminde adaya getirilen Mevlevilik anlayışının önemli bir temsil merkezi olmuş ve bu anlayışın Kıbrıs'a özgü kültürel, sosyal ve dini yapılarla harmanlanarak geniş bir kabul görmesini sağlamıştır. Lefkoşa Mevlevihanesi sadece bir dini yapı değil, aynı zamanda adanın çok kültürlü mirasının bir yansıması olarak toplumsal barış ve hoşgörünün pekiştirildiği bir eğitim ve kültür merkezi olarak hizmet vermiştir. Mevlâna'nın sevgi, hoşgörü ve insan odaklı felsefesi, bu yapı aracılığıyla adada manevi bir köprü görevi görmüş ve nesiller boyunca toplumsal değerlerin şekillenmesine katkıda bulunmuştur.

Adadaki Mevlevi kültürünün yerel halk arasında kök salması, Lefkoşa Mevlevihanesi'nin önderliğinde gerçekleşmiş; burada yetişen şairler, mutasavvıflar ve kültürel şahsiyetler, Mevlâna'nın felsefesini Kıbrıs'a özgü bir bağlamda şekillendirerek edebiyat ve sanat alanında kalıcı izler bırakmıştır. Mevlevihanenin Osmanlı mirasını yansıtan mimari dokusu, tarihsel belgelerle desteklenen işlevselliği ve toplumsal rolü, bu yapının hem geçmişte hem de günümüzde kültürel bellekteki önemini korumasını sağlamıştır.

Günümüzde müze olarak hizmet veren Lefkoşa Mevlevihanesi, sadece geçmişteki dini ve kültürel etkinliklerin hatırasını yaşatmakla kalmayıp aynı zamanda Mevlevilik mirasının modern bağlamda korunmasına ve yorumlanmasına katkı sunmaktadır. Bu bağlamda Lefkoşa Mevlevihanesi, hem Kıbrıs'taki Osmanlı-Türk kültürel mirasının hem de Mevlâna'nın evrensel öğretilerinin güçlü bir temsilcisidir.

KAYNAKÇA:

- Arap Ahmet Paşa Vakfı. (n.d.). Kıbrıs Lefkoşa Mevlevihanesi vakıf belgeleri. Lefkoşa: Vakıflar İdaresi Arşivi.
- Bağışkan, Tuncer. (1992). Lefkoşa Mevlevihanesi, n.d.
- Gölpınarlı, A. (1983). Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik. İstanbul: Remzi Kitabevi. S. 32
- Halıcı, F. (1974). Mevlâna'nın Aşk Felsefesi ve Mevlevî Âdâbı. Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları. S.121
- İnalçık, H. (1973). Osmanlı İmparatorluğu'nun Sosyo-Kültürel Yapısı. Ankara: Türk Tarih Kurumu. S.84
- İz, F. (1985). Mevlevî Ayinleri ve Mevlevîhaneler. İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. S. 91
- Öztürk, Y. (2003). Osmanlı Dönemi Kıbrıs'ta Mevlevilik ve Lefkoşa Mevlevihanesi. Lefkoşa: Kıbrıs Araştırma Enstitüsü Yayınları. S.174
- Yücel, T. (1988). Kıbrıs'taki Osmanlı Mimarisi ve Mevlevîlik. Lefkoşa: Kıbrıs Vakıflar Dairesi Yayınları. S. 23
- Kıbrıs Türk Etnografya Müzesi Yayınları. (1963). Lefkoşa: Vakıflar Dairesi, n.d.
- Evkaf Arşiv Belgeleri. (1933). Lefkoşa: Lefkoşa Mevlevihanesi Restorasyon Belgeleri, n.d.
- Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi. (2008). Türk-İslam Kültüründe Tasavvuf ve Tarikatlar. İstanbul: Beyan Yayınları. S. 104



Mesnevî-i Şerîf'te Sabır ve Sabır Eğitimi

Dr. Muhterem Saygın: Millî Eğitim Bakanlığı/ Merkezefendi Nalan-Mustafa Kaynak Bilim ve Sanat Merkezi,
Denizli **Received: 24/12/2024** **Accepted: 11/01/2025**

PATIENCE AND PATIENCE EDUCATION IN THE MESNEVÎ-İ ŞERÎF

MESNEVÎ-İ ŞERÎF'TE SABIR ve SABIR EĞİTİMİ

Muhterem SAYGIN¹

E. mail: muhteremsaygn213@gmail.com

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-2336-5139>

DOI:10.32955/neujsml/202511942

Abstract:

People's ability to live in peace and security depends on the individual and society adopting the dominant values such as helpfulness, solidarity, modesty, empathy, tolerance, contentment, and Patience. With the development of technology, people have begun to live more comfortably, and as a result, this has allowed people to access many things they desire instantly. Unfortunately, this has caused dissatisfaction over time, and thus, people have become consuming almost everything. In the modern lifestyle that has become monotonous, such as going from one closed space (home) to other closed spaces (school, hospital, cinema, shopping mall, workplace, and the like), selfishness and insensitivity are increasing, and Patience is gradually decreasing. Impatience has become one of the fundamental problems of our age.

Mesnevi is a comprehensive work that includes the stories of Maulana Jalaaladdin Rumi(1207-1273) containing religious, mystical advice. This work, consisting of approximately twenty-six thousand couplets, was greatly appreciated; translations and commentaries were made, Masnevi dictionaries were prepared, and literature was formed around the Mesnevi.

The study aims to determine the position of Patience in the perception, imagination, and imagination world of Maulana Jalaaladdin Rumi in the context of Mesnevi. The study aims to determine the place and importance of Patience in our tradition of values education through thoughts on patience education in Mesnevi. Another aim of the study is to gain an idea about the perception of Patience in the age in which Mualna lived since it is not possible to think of the poet separately from the mentality of the age in which he lived and to contribute to the understanding and adoption of this perception of Patience by today's people. In the work in question, Maulana Jalaaladdin Rumi directly or indirectly associated Patience with many beings and concepts; he saw Patience as the key to success, happiness, and overcoming trouble, and he utilized different style features to impart this concept to individuals and society through education. The article focuses on which beings and concepts patience is associated with in terms of literature in the Masnavi Sharif. It examines the style in which Maulana Jalaaladdin Rumi narrates Patience in the context of value transfer. After explaining the meaning of Patience, it is attempted to reveal what Patience means in verses and hadiths, in Sufism culture, and our vocabulary. Then, it is examined within which similes, imaginations, and conceptions Maulana Jalaaladdin Rumi used this concept; the obtained data is interpreted with the help of graphics, and inferences are made on the subject.

Keywords: Religion and Sufism, Maulana Jalâleddin Rumi, Mesnevi, Education of values, Patience.

Özet:

İnsanların toplum içinde huzur ve güven içinde yaşayabilmesi için yardımseverlik, dayanışma, alçakgönüllülük, duygudaşlık, hoşgörü, kanaat, sabır gibi başat değerlerin birey ve toplum tarafından

¹ Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, Denizli/Merkezefendi Nalan-Mustafa Kaynak Bilim ve Sanat Merkezi, Denizli-TÜRKİYE

benimsenmesi gerekir. Teknolojinin gelişmesiyle beraber insanlar daha konforlu yaşamaya başlamış, neticede bu durum onların arzu ettikleri pek çok şeye anında erişmelerine imkân tanımıştır. Bu husus ne yazık ki zamanla insanoğlunda tatminsizliğe sebep olmuş böylece insan hemen her şeyi tüketir hâle gelmiştir. Kapalı bir mekândan (ev), başka kapalı mekânlara (okul, hastane, sinema, alışveriş merkezi, iş yeri ve benzeri) gidip gelmek şeklinde tekdüzeleşen modern yaşam biçiminde bencillik ve duyarsızlık artmakta, sabır ise gittikçe azalmaktadır. Maalesef sabırsızlık, çağımızın temel problemlerinden biri olmuştur.

Mesnevî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (1207-1273) dinî tasavvufi öğütleri içeren kıssalarının yer aldığı hacimli bir eserdir. Yaklaşık yirmi altı bin beyitten oluşan bu eser çok beğenilmiş, tercüme ve şerhleri yapılmış, Mesnevî sözlükleri hazırlanmış, hâsılı Mesnevî çevresinde bir edebiyat teşekkül etmiştir.

Çalışmanın amacı, Mesnevî bağlamında Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin algı, hayal ve tasavvur dünyasında sabrın konumunu belirlemektir. Mesnevîdeki sabır eğitimi ile ilgili düşünceler üzerinden değerler eğitimi geleneğimizde sabrın yerini ve önemini tespit etmek çalışmanın hedefleri arasındadır. Çalışmanın bir başka hedefi ise sanatkârı, yaşadığı devrin zihniyetinden ayrı düşünmek mümkün olmadığından Mevlânâ'nın yaşadığı çağdaki sabır algısı hakkında fikir edinmek ve bu kavramın günümüz insanı tarafından anlaşılmasına ve benimsenmesine katkı sağlamaktır.

Söz konusu eserde Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, sabrı doğrudan veya dolaylı olarak pek çok varlık ve kavramlarla ilişkilendirmiş; sabrı başarının, mutluluğun, sıkıntıdan kurtulmanın anahtarı olarak görmüş, bu kavramın eğitim vasıtasıyla fert ve topluma kazandırılabilmesi için farklı üslup özelliklerinden yararlanmıştır. Makalede Mesnevî-i Şerîf'te sabrın hangi varlık ve kavramlarla edebî yönden nasıl ilişkilendirildiği üzerinde durulmakta, değer aktarımı bağlamında sabrın Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî tarafından nasıl bir üslupla anlatıldığı incelenmektedir. Sabrın anlamı açıklandıktan sonra ayet ve hadislerde, tasavvuf kültüründe, söz varlığımızda sabrın ne ifade ettiği ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Ardından Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin bu kavramı hangi teşbih, hayal ve tasavvurlar çerçevesinde kullandığı tetkik edilmekte, elde edilen veriler grafik yardımıyla yorumlanmakta ve konu hakkında çıkarımlarda bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din ve tasavvuf, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî, Değerler eğitimi, Sabır.

Giriş:

Çağımızda teknolojik gelişmeler insan yaşamını kolaylaştırmıştır. Fakat bu durum tüketim çılgınlığı, tek düze yaşam, bireyselleşme, teknoloji bağımlılığı, aile bağlarının zayıflaması, bireyin kendisine ve içinde yaşadığı topluma karşı yabancılaşması dolayısıyla kendisiyle ve toplumla yaşadığı çatışma, yozlaşma ve ahlaki çöküş gibi toplumu temelinden sarsan bazı sorunlara yol açmıştır. Akıl ve irade sahibi bir varlık olan insan ailesine, çevresine, içinde yaşadığı topluma, ülkesine ve doğaya karşı sorumluluk taşımaktadır. İnsanların bir arada huzur içinde yaşaması için onlara bazı değerlerin kazandırılması gerekmektedir. Bu değerlerden biri belki de en önemlisi sabırdır. Eğitim sisteminin hedefi iyi insan, iyi vatandaş ve iyi bir toplum yetiştirmektir. Çünkü insanın sahip olduğu değerler, onun tutum ve davranışlarını, verdiği kararları etkilemektedir. Bireyin içinde yaşadığı toplumun değerlerini benimseyebilmesi onun kendisine ve içinde yaşadığı topluma karşı yabancılaşmasını önlemekte, onun topluma uyumunu kolaylaştırmaktadır. Aksi hâlde birey hem kendisiyle hem de içinde yaşadığı toplumla çatışma yaşamaktadır. Modern hayatta en sık karşılaşılan problemlerden biri de budur. Ayrıca aynı değerlere sahip insanlar arasında toplumsal bütünleşme daha kolay sağlanmakta neticede toplum, sorunlar karşısında birlikte hareket edebilmektedir.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Mesnevîsi kıssadan hisse geleneği içinde değerlendirebileceğimiz bir eserdir. Eserin yazılış amacı din ve tasavvuf kisvesi altında insanın dolaylı olarak da toplumun tekamülünü sağlayarak onu erdemli ve ahlaklı kılmaktır: *“Mevlânâ'nın seyr ü sülukta bulunanlar için irşad kitabı olarak tanıttığı Mesnevî bir metnin insan ve toplumu nasıl dönüştürebileceğine örnek teşkil eder. Abdurrahman-ı Câmî'nin Mevlânâ için söylediği “Peygamber değil fakat kitabı vardır” sözü Mesnevî'nin*

bu fonksiyonuna işaret etmektedir” (Ceyhan, 2004). Hz. Mevlânâ, Mesnevî'nin ilk cildindeki önsözde eserin bu işlevini vurgulamıştır: “Şüphe yok ki Mesnevî gönüllere şifadır, hüznüleri giderir, Kur'anı apaçık bir hâle koyar, rızıkların bolluğuna sebeb olur, huyları güzelleştirir” (Mesnevî, 1/ Önsöz).

Eğitim “çevre ayarlaması yoluyla kişinin davranışlarını istendik yönde değiştirme ve değerlendirme süreci” olarak tanımlanabilir (Sönmez, 1991). Mesnevî'yi bir ahlak ve değerler eğitimi kitabı olarak nitelemek mümkündür. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî-i Şerîf'te birtakım değerleri insanlara aşılayarak yediden yetmişe herkesin ahlakını güzelleştirmeyi amaçladığından kahramanı insan veya hayvan olan öykülerin yanı sıra Şark efsaneleri, peygamber ve evliya kıssalarından yararlanmış, ayet, hadis ve kelimakibar alıntılarıyla kazandırılmak istenen değerlerin mahiyetini ve önemini açıklamıştır. Mesnevî'nin karakteristik üslup özelliği olarak niteleyebileceğimiz öyküleme modern eğitim sisteminde bağlam temelli öğrenme, örnek olay ve benzetişim gibi adlarla eğitim-öğretim tekniği olarak tercih edilmektedir. Mevlânâ söz konusu eserde kavramları daha etkileyici ve anlaşılır hâle getirmek için benzetmelere, metaforlara ve simgesel anlatıma başvurmuş, günlük yaşamdan bazı örneklemeler yapmıştır.

Mesnevî'de üzerinde önemle durulan değerlerden biri de sabırdır. Mesnevî'de sabır, metaforlar ve farklı anlatım biçimleri yardımıyla estetik ve etkileyici biçimde ifade edilmiştir. Bu çalışmada Mesnevî'den yapılan alıntılar, Veled (Çelebi) İzbudak'ın Mesnevî tercümesinden alınmıştır.

1. Din ve Tasavvuf'ta Sabır

Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü'nde kişinin başına gelen belalara dayanması, Allah'a ibadete devam etme ve ona isyan etmekten ve günah işlemekten kaçınmasına sabır denilmiştir (Cebecioğlu, 2014).

Dinî ve Felsefî Ahlak Lügatçesi'nde sabır acıya dayanma, akıl ve şeriatın uygun görmediği konularda nefsi alıkoyma, günahlardan korunma, nefsin bu yöndeki eğilimlerine karşı koyma şeklinde açıklanmıştır (Bilmen, 1967). Sabırlı olmak, pek çok toplumda ve kutsal kitapta erdemli bir davranış olarak kabul edilmiştir. İslam'da da sabrın mühim bir yeri vardır. Kur'an-ı Kerîm'de bu kavrama çok yer verilmiştir (Çağrıci, 2008).

İslamiyet'e göre dünya hayatı Allah'ın kullarını imtihan etmesi içindir (Mülk, 67/2, Bakara, 2/155, Âl-i İmran, 3/142, Âl-i İmran, 3/146, Âl-i İmran, 3/186, Yûnus, 10/14, Hûd, 11/7, Kehf, 18/7, Enbiyâ, 21/35, Mü'minûn, 23/30, Furkân, 25/20, Neml, 27/47, Ankebût, 29/2, Ahzâb, 33/11, Zümer, 39/49, Muhammed, 47/31, Hucurât, 49/3, Mülk, 67/2, Cin, 72/17). Genel anlamda dünya hayatının imtihanı belaya sabretmek ve nimete şükretmektir.

Sabır kelimesi Kur'an-ı Kerîm'de on beş âyette geçer, ayrıca yüze yakın âyette aynı kökten çeşitli isim ve fiiller yer alır (Çağrıci, 2008). Kur'an-ı Kerîm'de insanın yaratılış itibarıyla sabırsız bir varlık olduğu ifade edilmiş (Me'âric, 70/19), Allah'tan sabır ve namazla yardım dilenmesi gerektiği vurgulanmış (Bakara, 2/45 ve Bakara, 2/153), pek çok ayette sabırlı olmanın yüce bir davranış olduğu söylenmiş ve sabredenlere verilecek mükâfatlardan bahsedilmiştir (Nahl, 16/126, Mü'minûn, 23/110-111, Fussilet, 41/34-35, Furkân, 25/20, Hûd, 11/115, Yûsuf, 12/90, Nahl, 16/96, Nisâ, 4/25). Ayrıca, Allah'ın isimlerinden biri de es-Sabûr'dur (Cebecioğlu, 2014).

Sabır hakkında pek çok hadis nakledilmiştir. Bu hadislerden bazıları şunlardır: “Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir nimet verilmedi” (Buhârî, Zekât, 50; Rikâk, 20; Müslim, Zekât, 124). “Hayâ îmândandır. İmân sabrın ve şükrün yarısıdır. Allah, Sabûr ve Şekûr'dur” (Buhârî, İmân, 16; Müslim, İmân, 12). Enes'in (ra) Resûlullah'tan naklettiğine göre Allahu Teâlâ şöyle buyurmuştur: “Herhangi bir sevgili kulumu gözlerini kaybetmekle sındığımda eğer sabrederse gözlerine karşılık onu cennete koyarım” (Buhârî, Merdâ, 7). Ebû Mâlik el-Eş'ârî'nin naklettiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle demiştir: “Namaz bir nurdur, sadaka bir burhandır, sabır bir ışıktır” (Müslim, Taharet, 1). Çocuğunu kaybetmenin acısıyla ağlayan bir kadına Resûlullah'ın, “Allah'tan kork, sabırlı ol!” sözüne karşılık, “Benim derdimden sen ne anlarsın!” şeklinde tepki gösteren kadın, daha sonra kendisine nasihat edenin Resûlullah olduğunu öğrenince ondan özür dilemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, “Sabır ilk sarsıntı sırasında gösterilen

metanettir” buyurmuştur (Buhârî, Cenâ’iz, 32, 42; Müslim, Cenâ’iz, 14, 15). Ebû Saîd Sa’d İbni Mâlik İbni Sinân el-Hudrî’den (ra) nakledildiğine göre Medineli Müslümanlardan bazı kişiler Resûlullah’tan bir şeyler istediler o da verdi. Sonra yine istediler, Allah resûlü bitinceye kadar verdi. Verebileceği şeyler tükenince *“Yanımda bir şeyler olsaydı onları sizden esirgemez, verirdim. Kim dilenmekten çekinir, iffetli davranırsa, Allah onun iffetini artırır. Kim tokgözlü olmak isterse Allah onları başkalarına muhtaç olmaktan kurtarır. Kim de sabretmeye gayret ederse, Allah ona sabır verir. Hiçbir kimseye, sabırdan daha hayırlı ve büyük bir lütufta bulunulmamıştır”* (Buhârî, Zekât 50, Rikak 20; Müslim, Zekât 124; Ebû Dâvud, Zekât 28, Tirmizî, Birr, 77; Nesâî, Zekât, 85). *“Gerçek babayîğit, gûreşte rakibini yenen değil, öfkelenmediği zaman nefesine hâkim olan kimsedir”* (Buhârî, Edeb 102; Müslim, Birr 106-108).

Bazı mutasavvıflara göre dünya hayatı ve tasavvufun özü sabırdır. Ebû Amr bin Nuceyd, tasavvufu Allah’ın emir ve yasakları altında sabretmek diye tanımlamıştır (Yazıcı, 1978). Abdullah bin Mes’ûd’a göre iman yarısı sabır, yarısı şükürdür (Çağrı, 2008). Gazzâlî sıkıntılara sabretmenin farklı dereceleri olduğunu ifade etmiş, tahammülün zor olduğu başlangıç seviyesine tesabbur, katlanmanın kolaylaştığı orta seviyeye sabır, nefsin isteklerinin tam olarak baskı altına alındığı en üst seviyeye ise rıza demiştir (Çağrı, 2008). Ebû Abdullah bin Hafîf’in ifade ettiğine göre sabreden kişi üç kısımdır: Mutasabbır, sâbir ve sabbâr (Erginli, 2006).

İbn Hazm sıkıntılarının kaynağını toplumsal sınıflara göre üçe ayırmış, sabrın tanımını buna göre yapmıştır: Güçlü olanlardan, zayıf olanlardan ve eşit düzeyde olanlardan gelen sıkıntılara dayanmak. Ona göre bunlardan ilkinde katlanmak zavallılık, ikincisine dayanmak iyilik ve fazilettir. Sıkıntı eşit düzeydeki birinden geliyorsa ve kötülük yapan bunu istemeden yapmışsa buna tahammül etmek olgunluk, bilerek yapmışsa buna katlanmak bayağılıktır (Çağrı, 2008). Sehl bin Abdullah Tüsterî’ye göre afiyete ve nimete sabretmek, belalara sabretmekten daha zordur. Yine sahabelerden bazıları sıkıntılara katlanabildiklerini bolluk ve nimetlerle imtihan edildiklerinde ise buna sabredemediklerini söylemişlerdir (Erginli, 2006). Gazzâlî’ye göre sabır, din duygusunun nefsin isteklerine direnç göstermesidir (Çağrı, 2008). Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre sabır, sıkıntılı vakitler geçinceye kadar belalara Allah için katlanabilmektir (Erginli, 2006). İbn Atâ sabrı, nefsin arzularından uzak durmak diye tarif etmiştir ve ona göre sabrın en zor aşaması ıstıbardır. O, ıstıbarı insanın belaları sükûnetle karşılaması diye tanımlamıştır (Muratoğlu, 2018).

Sehl-i Tüsterî sabrı, belalar karşısında Allah’tan bir çıkış kapısı açmasını beklemek diye tanımlamıştır (Erginli, 2006). İbn Miskeveyh sıkıntılar karşısında sabırlı olmayı yiğitlik olarak kabul etmiştir (Çağrı, 2008). Amr bin Osman, sabrı Allah’tan gelebilecek her türlü belayı davet edip ağırlayabilmek diyerek ifade etmiştir. İbn Atâ, sabrı sıkıntılar içinde edebi muhafaza edebilmek diye tarif etmiştir (Erginli, 2006). Hacı Bektaş-ı Veli sabrı, aklın ilk bekçisi ve iman yedi muhafızından biri (Gül, 2018) olarak görmüştür. İbn Atâ’ya göre bolluğa şükredip sıkıntılara sabreden doğru insanlardandır. Bollukta şımaran, sıkıntıya tahammül edemeyenler ise yalancı insanlardandır (Muratoğlu, 2018). Cüneyd-i Bağdâdî, sabrı acı bir içeceği yüzünü buruşturmadan içmeye teşbih etmiştir. Sabır bazı şair ve mutasavvıflar tarafından tedavi için hazırlanan şerbete benzetilmiştir. Bu benzetmelerin temeli Arapçada sabırla aynı kökten gelen öz suyu acı olan ve tababette kullanılan sabir bitkisine dayanmış olmalıdır. El Okyânûsü’l-Basîf fi Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhîr adlı sözlükte sabir hakkında şu bilgiler verilmiştir: *“Bir nev’ acı şecerin ‘usâresinin ismidir ki edviyedendir, beyne’n-nâs bu ismle müte’âreftir, Türkî-i kadîmde azvay ta ‘bîr olunur”* (Mütercim Âsım Efendi, 2013). Üstelik sabır, kişiye sıkıntılar karşısında metanet verir. Belalara sabreden kişi bir gün muhakkak mutluluk ve huzura erecektir. Bu bakımdan sıkıntılı dönem acı, mutluluğa ve huzura erişilen dönem ise tatlıdır.

2. Diğer Kavramlarla İlişkisi

İnsan, gaybı bilemez. Bir olay veya durumun insana hayır görünüp şer, şer görünüp hayırla neticelenmesi mümkündür. Bu açıdan değerlendirildiğinde sabır ve şükür bazı durumlarda aynı noktada birleşebilmektedir (Erginli, 2006). Sabır, belalar karşısında insanın acizliğini anlayıp Allah’ın inayetine sığınmasıdır.

Sabır, insana ait bir hususiyettir. İçgüdülerine göre hareket ettikleri için hayvanlar için bu kavram geçerli değildir. Melekler, kâmil varlık olduklarından sabır onlar için de söz konusu olamaz (Erginli, 2006). Kulun karşılaştığı belaları sükûnetle karşılayıp kazaya ve kadere isyan etmemesi gerekir. Bu durum, itaat olarak adlandırılır. Bunun zıddı ise isyandır. Kulun sabretmesi, Allah'ın rızasını kazanmak için olmalıdır. Bu bakımdan sabır ve rıza kavramları, birbirleriyle alakalıdır. Hilm, züht, şecaat, iffet, itaat, kanaat gibi kavramlar doğrudan veya dolaylı olarak sabırla ilişkilidir. Belaya katlanmaya sabır, bunun zıddına cez' veya hele' (endişe) denir. Savaşta karşılaşılan zorluklara karşı gösterilen direnç cesaret, zıddı ise korkaklıktır. Mal, mülk ve nimetlerin bolluğuna sabretmek nefis hâkimiyeti, karşıtı ise batar (kibirlenmek, böbürlenmek ve kendini beğenmek) diye adlandırılmıştır. Kişinin öfkesini yenme konusundaki tahammülü hilm, vakar ve teenni; bunun karşıt anlamı ise saldırganlıktır. İnsanın musibetleri sızlanmadan karşılayabilmesi gönül genişliği, bunun karşıtı gönül darlığıdır. Sır saklama konusundaki sabır, kitmân-ı sırdır. Geçim sıkıntısına katlanmak züht, karşıtı hırstır. Kişinin aza sabretmesi kanaat, kanaat edememesi ise açgözlülüktür. Sabrın yeme, içme ve cinsel arzulara karşı olması iffettir (Erginli, 2006).

Bir işin başarıya ulaşması, kararlılık ve sabır gerektirir. Bu bakımdan sabır, başarının ön koşuludur.

Cimriliği mal kaybetme korkusuna sabredememek diye tanımlarsak sabır ve cimrilik arasında da bir ilişki bulunmaktadır. Hoşgörüyü farklılıklara tahammül edebilmek diye tarif edebiliriz. Mevlânâ edebi tarif ederken edep ve sabır arasında bir münasebet kurar. Ona göre edep, *“her edepsizin edepsizliğine sabretmektir”* (Mesnevî, 4/ 63). Görüldüğü üzere hemen her kavramı doğrudan veya dolaylı olarak sabırla ilişkilendirebilmek mümkündür.

İman emanetini yüklediği için insan rabbine karşı sorumludur. Bu gerçek, Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmiştir: *“Biz emaneti göklere, yer küreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir”* (Ahzâb, 33/72). Sorumluluk taşımak zordur ve sorumluluk sabır gerektirir.

Kur'an-ı Kerim'de (Yûsuf, 12/18; Yûsuf, 12/83), (Me'âric, 70/5) sabırla ilgili olarak geçen ifadelerden biri de sabr-ı cemîldir. Bu ifade bazı müfessirler tarafından *“içinde keder bulunmayan sabır”* diye yorumlanmıştır (Taberî, 2000).

Havf, mahabbet, tevekkül, rıza ve şükürün sabırla ilgisi bulunmaktadır. Sabrı nefsin isteklerine gem vurmak olarak düşündüğümüzde sabırdan havfa, havftan mahabbet makamına yükselmek gerekmektedir (Erginli, 2006). Kaza ve kadere kulun rıza göstermesi de sabır kapsamında değerlendirilmelidir. Kişinin bir olay veya durumun gerçekleşmesi için gerekli olan şartları yerine getirip sonucunu Allah'a bırakması ve ortaya çıkacak duruma sabretmesi, tevekküldür. Allah'ın rızasına vesile olduğundan sıkıntılara sabretmek mümin açısından nimettir. Tasavvufa göre sabır hususunda ilk makam tevekküldür. Şükür, tevekkülden daha üstündür. Rıza, tevekkülün zirvesidir ve muhiplerin makamıdır (Erginli, 2006). Allah'ın emirlerine, yasaklarına ve belalara sabretmek tâattır. Neticesinde kul; takva, züht ve sevap elde eder (Erginli, 2006). Sabır ve şükür, kulun Allah'ın rızasını kazanması için birer vesiledir.

3. Söz Varlığımızda Sabır

Tahammül, sebat, dayanmak, katlanmak, tahammül etmek, çıdamak, çıdam, turak, tözmek ve döymek söz varlığımızda sabır kavramını karşılamak için kullandığımız ifadelerindendir. Tahammül; yüklenme, bir yükü üstüne alma, dayanma, katlanma anlamına gelir (Devellioğlu, 2003). Çağatay Türkçesi sözlüklerinde sabrı karşılayan çıdam, turak, tözmek ve döymek sözcüklerinin anlamı şu şekilde açıklanmıştır: Fethali Kaçar Lügati'nde çıdamak fiilinin; *“katlanmak, dayanmak, sabretmek”* (Rahimi, 2016) Çağatay Türkçesi Sözlüğü'nde çıdamak; *“sabretmek, katlanmak”* (Ünlü, 2013) anlamına geldiği belirtilmiştir. Şeyh Süleyman Efendi Lügati'nde çıdam kelimesinin anlamı *“sebât, rûsûh, sabr, tahammül, karâr, çidemek”* (Durgut, 1995) şeklinde verilmiştir.

Çağatay Türkçesi Sözlüğü'nde çıdam *“sebat, sabır, turak”* (Ünlü, 2013) denilerek açıklanmış, aynı sözlükte turak kelimesinin anlamı şu şekilde verilmiştir: *“Sebat, sükûnet, mevki, vakfe, durum, heyet”*

(Ünlü, 2013). Döymek eyleminin anlamı Fethali Kaçar Lügatı'nda "katlanmak, dayanmak, sabretmek" (Rahimi, 2016) denilerek verilmiş; El-Lügâtu'n-Nevâiyye ve'l-İstişhâdâtü'l-Çağatâ'iyye'de tözmek fiili ise "sabretmek, takat getirmek" (Kaçalın, 2011) diye tanımlanmıştır.

Ya sabır, ya sabır çekmek, sabrının sonuna gelmek, sabrını sınamak, sabrını zorlamak, sabır küpüne dönmek, sabrı taşmak, sabrı tükenmek, sabır taşı, sabır taşı çatlamak, sabretmek, Eyüp sabrı, dişini sıkarak sabır hakkında aklımıza ilk gelen deyimlerdendir. Atasözlerimizde de sabırdan bahsedilmiştir: Allah sabırlı kulunu sever. Sabır acıdır, meyvesi tatlıdır. Sabırla koruk helva olur, dut yaprağı atlas. Sabreden derviş, muradına ermiş. Sabrın sonu selamettir. Sabreyle işine, hayır gelsin başına. Az sabırda, çok keramet vardır.

4. Mesnevî-i Şerîf'te Sabır

Mesnevî'de bu kavram, insanlar tarafından kolaylıkla anlaşılabilir ve benimsenebilir diye somutlama ve örnekleme, öyküleme (tahkiyeli anlatım), benzetme ve metafor, öğüt (nasihat), ayet ve hadis iktibas gibi farklı anlatım biçimlerinden yararlanılarak anlatılmıştır.

4. 1. Somutlama ve Örnekleme

Somutlama "Soyut bir şeyi algılanabilir duruma getirmek; somut gerçeklik kazandırmak; somut hâle getirmek" anlamına gelir (Çağbayır, 2007). Soyut bir ifadeyi daha anlaşılır bir biçimde anlatabilmek için tercih edilen bir diğer yöntem ise örneklemedir. Çoğunlukla örnekleme ve somutlama bir arada ve birbirini tamamlayıcı mahiyette kullanılmaktadır.

Kavramların daha anlaşılır bir biçimde ifade edilebilmesi için Mesnevî'de sabır ve sabırsızlıktan bahsedilen bölümlerde somutlama ve örnekleme başvurulmuştur. Her şey zıddıyla kaimdir. Mesnevî'de bu husus insanın iman ve küfür yönünün bulunduğu ve onun sabır ve hıstan teşekkül ettiği söylenerek anlatılmıştır: "Görüyorsun ya. Bu bir kişide iki iş de var. Gâh balık oluyor, gâh olta! Yarısı mümin, yarısı kâfir. Yarısı hırs, yarısı sabır!" (Mesnevî, 2/ 46).

Sabrın mahiyeti ancak nefisle anlaşılabilir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bunu Mesnevî'de düşman-ordu örneğiyle ifade etmiştir: "Meylin olmazsa sabrın manası yok. Düşman yoksa ordu sahibi olmana ne hacet?" (Mesnevî, 5/ 50).

Mevlânâ'ya göre zıtlıklar birbirini cezbetmekte ve bu durum vahdete delalet etmektedir. Mesnevî'de bu hakikat sabırla da ilişkilendirilerek şu şekilde somutlaştırılmıştır: "Yoksul nasıl ihsana ve ihsan sahibine âşıkça ihsan sahibi de yoksula âşıktır. Yoksulun sabrı çoksa ihsan sahibi onun kapısına gelir. İhsan sahibinin sabrı fazlaysa yoksul, onun kapısına varır. Fakat yoksulun sabrı, kemeldir, ihsan sahibinin sabrı ise noksanı" (Mesnevî, 1/ 220).

Kanaat, nefsin her şeyin fazlasını arzu etmesine tahammül edebilmektir. Bu bakımdan sabırla kanaat arasında bir ilgi vardır. İnsan hırs ve tamahtan uzak durmalı, içinde bulunduğu makama kanaat etmelidir. Bu durum ayakkabı dikiciliğine sabretmeyen yamacı ve eskici olarak kalacağı söylenerek ifade edilmiştir: "Şimdilik ayakkabı dikiciliğine razı ol, sabret yoksa sabretmezsen yamacı, eskici olur kalırsın!" (Mesnevî, 4/ 268).

Gayret eden ve sabreden kişi muhakkak başarıya ulaşır. Mevlânâ bu durumu, eskici örneğiyle açıklamıştır. "Eskicilerde sabır ve hilm olsaydı hepsi de öğrenir, yeni ayakkabı diker, ayakkabıcı olurlardı" (Mesnevî, 4/ 269). Benzer bir somutlama da ticaret örneği üzerinden verilmiştir: "Müşteriyi, sabredenler bulurlar. Çünkü onlar, her müşteriye koşmazlar" (Mesnevî, 5/ 123).

Sabır, insanı hedefine ulaştırır. Mesnevî'de bu durum sabırlı kuşun bütün kuşlardan daha iyi uçuğu söylenerek örneklendirilmiştir: "Sabırlı kuş, bütün kuşlardan daha iyi uçar" (Mesnevî, 3/ 150).

Tüm güzelliklere sabırla erişilir. Mesnevî'de bu hakikat şu örneklemeyle somut hâle getirilmiştir: "Aydın gece sabretmesi, onu apaydın bir hâle kor. Gülin dikene sabrı, onu güzel kokulu bir hâle getirir. Aslanın

pislik ve kan içinde kalıp sabretmesi, onu deve yavrularıyla doyurur. Peygamberlerin münkişlere sabretmesi onları Tanrı hası yapmış, sahipkıran etmiştir. Kimde bir düzgün esvap görsen bil ki onu sabretmek, uğraşıp kazanmakla elde etmiştir” (Mesnevî, 6/ 114).

Sabreden kişi bir süre sonra içinde bulunduğu durumu kabullenir. Böylece kötü düşüncelerden ve vesveselerden korunmuş olur. Mevlânâ bu durumu kanat örneği üzerinden anlatmıştır: “*Sabır sahibi, kendi kanadını yok farz eder, bu suretle kanadı da onu kötü düşüncelere sevk etmez” (Mesnevî, 5/ 57).*

4. 2. Öyküleme (Tahkiyeli Anlatım)

Doğu edebiyatı geleneğinde tahkiyeli anlatım mühim bir yere sahiptir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî’de öyküleme tekniğinden yararlanmış, vermek istediği mesajı öykü üzerinden iletmıştır.

Örnek olay yöntemi (vaka çözümlemesi), gerçek yaşamda karşılaşılan veya karşılaşılabilecek olan sorunların sınıf ortamında analiz edilmesidir (Onaran, 1971). Benzer şekilde bağlam temelli öğrenme yaklaşımında içerikle gerçek yaşamdaki olay ve durumlar arasında ilgi kurulur. Yine benzetişim tekniğinde de bir olay veya durum gerçekten yaşanmış gibi düşünülüp incelenir. Örnek olay, bağlam temelli öğrenme yaklaşımı ve benzetişim tekniği yardımıyla öğrenciler bir kavramı veya sosyal bir sorunu kendi yaşam deneyimleriyle ilişkilendirerek çözümleme imkânı bulmaktadır. Mesnevî’de insanların ve hayvanların kahraman olarak seçildiği öyküler üzerinden bazı değerler insanlara aktarılmaya çalışılmıştır. Burada amaç kazandırılmak istenen değerın etkili ve anlaşılır şekilde hedef kitleye aktarılması ve hedef kitlenin öyküden bir ders çıkarmasıdır. Aşağıdaki örneklerde, sabırsızlık ve hırsın zararları öyküleme tekniğiyle anlatılmıştır: “*Tilki, eşiği alıp çayırılığa götürdü. Aslan, ona saldırıp paramparça edecekti. Eşek, aslandan uzaktı. Eşiği görünce hırsından yaklaşmasına sabredemedi” (Mesnevî, 5/ 211).* “*Eşek bir hayli çalıştı, tilkiden korundu. Fakat köpek gibi acıkmıştı, açlık kendisine eş olmuştu. Hırsı üstün geldi, sabrı zayıfladı. Ekmek sevdası, nice boğazları yırtmıştır” (Mesnevî, 5/230).*

Mesnevî’de ilahi sırları gizlemeye sabretmenin zorluğunun ifade edildiği bölümde Hz. Ali ile ilgili şu hikâyeye anlatılmıştır: “*Ali, bir gün bir kuyuya ah etmiş, kuyunun suyu acımış. Su bile Ali’nin ahına tahammül edememiş. Ali’ye ait bir kuyu hikâyesi daha vardır. Bir gün, Peygamber’in kendisine söylediği Tanrı sırrına tahammül edemeyerek bir kuyuya söylemiş. Çobanın biri, kuyu kenarında bitmiş olan kamışlardan birini kesip kaval yapmış, kaval çalarken o sır duyulmaya başlamış” (Mesnevî, 4/ 328).*

Mevlânâ’ya göre sabretmenin en zor olduğu durum aşktır. Âşık olunca akıl devreden çıkar, neticede sabırsızlık ve kararsızlık hâli zuhur eder. Mesnevî’de bu durum öyküleme tekniğiyle ifade edilmiştir: “*Aşkın doğduğu gece sabrım öldü. O, ölüp gitti. Tanrı sizlere ömür versin” (Mesnevî, 6/ 330).* “*Gönülde bir sabır vardı, şimdi o da kalmadı. Sabrın yerine aşk gelip oturdu” (Mesnevî, 6/ 330).*

4. 3. Benzetme ve Metafor

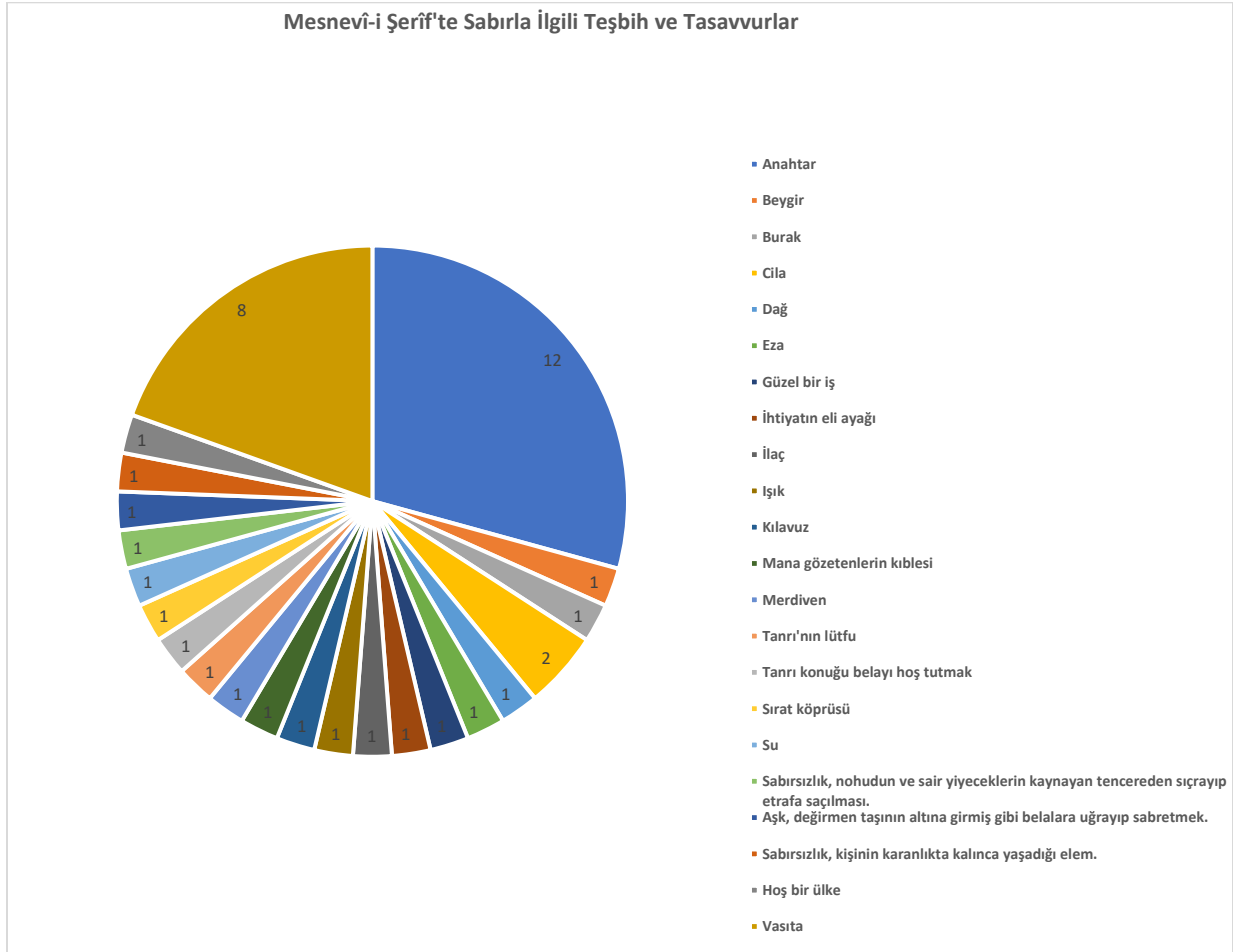
4. 3. 1. Benzetme (Teşbih)

Benzetme ve metaforlar, Mesnevî-i Şerîf’te soyut kavramların daha açık ve anlaşılır bir şekilde ifade edilmesi için kullanılan anlatım biçimlerindendir. Mesnevî’de müminin belalar karşısında sabırsızlık göstermesi, nohudun ve sair yiyeceklerin tencerede kaynarken sıçrayıp etrafa saçılmasına teşbih edilmiştir: “*Müminin bir belâya uğrayınca sabırsızlık edip kaçması, nohudun ve sair yiyecek şeylerin tencerede kaynarken sıçrayıp dışarı çıkmaya çalışmalarına benzer” (Mesnevî, 3/ XII).*

Aşk, değirmen taşının altına girmiş gibi belalara uğrayıp sabretmektir: “*Aşk yılmaz, canını sakınmaz, utanma nedir bilmez. Değirmen taşının altına gitmiş gibi belalara uğrar, sabreder” (Mesnevî, 6/ 157).*

Sabırsızlık, kişinin gözünü kapayınca yaşadığı eleme benzetilmiş; gözün ışıktan ayrı kalmaya tahammülünün olmadığı söylenmiştir: “*Gözünü yumdun mu canın kopuyormuş gibi bir eleme, bir ıstıraba düşersin. Gözün, gündüzün nurundan ayrılmaya sabrı yoktur” (Mesnevî, 2/ 7).*

Mesnevî-i Şerîf'teki sabırla ilgili oluşturulan benzetme ve metaforların kullanım sıklıkları aşağıda grafikte gösterilmiştir.



Grafik 1: Mesnevî-i Şerîf'te Sabırla İlgili Teşbih ve Metaforlar

4. 3. 2. Metafor (Mecaz)

Metafor, bir nesnenin bazı yönlerinin başka bir nesneye aktarıldığı zihinsel/dilbilimsel süreçlerdir (Cebeci, 2013). Monroe Beardsley, metafor için “*minyatür bir şiir*” demiştir (Lakoff ve Johnson, 2015). Metaforlar, sözcüğe yeni anlamlar ve çağrışımlar yükleyerek onu çok anlamlı, derinlikli hâle getirir; ifadeye estetik bir boyut kazandırır; duygu, düşünce, kavram ve hayalleri ete kemiğe büründürür. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî’de metaforun bu özelliklerinden faydalanmış, sabırla ilgili metaforlara sıklıkla yer vermiştir.

4. 3. 2. 1. Anahtar

Mesnevî’de sabır, genişliğin, kurtuluşun, gamdan kurtulmanın, sıkıntının, darlığın, zorlukların, ferahlığın anahtarı olarak görülmüştür: “Eğer körsen köre teklif yoktur. Değilsen yürü, var; sabır kurtuluşun anahtarıdır” (Mesnevî, 2/ 6). “Eğer sen, burada müşkül vaziyete düştüysen sabret. Sabır, gamdan kurtulmak için anahtardır” (Mesnevî, 1/ 234). “O derecede hiçbir tespih yoktur. Sabret, “Sabır sıkıntının, darlığın anahtarıdır” (Mesnevî, 2/ 241). “Bunun için sabır güç bir şey değildir. Sabret, sabır, güçlüklerin, sıkıntıların anahtarıdır” (Mesnevî, 3/ 18). “Sabretti, bir müddet gönlü sıkıldı, fakat nihayet meseleyi anladı. Çünkü sabır, genişliğin anahtarıdır” (Mesnevî, 3/ 150). “Bunun için sabır güç bir şey değildir. Sabret,

sabır, güçlüklerin, sıkıntıların anahtarıdır” (Mesnevî, 4/ 18). “Mademki rızkı taksim eden o, şikâyet küfürdür. Sabır gerektir. Sabır genişliğe ulaşmanın anahtarıdır” (Mesnevî, V/ 193). “Sabretti, bir müddet gönlü sıkıldı, fakat nihayet meseleyi anladı. Çünkü sabır, genişliğin anahtarıdır” (Mesnevî, IV/ 150). “Sıkıntidan az ağla, sızla. Sabret, sabır, ferahlığın anahtarı derdik ya!” (Mesnevî, 6/ 309). “Şimdi bu sabır anahtarı ne oldu? O töre bozuldu mu? Şaşılacak şey!” (Mesnevî, 6/ 309). “Sabret, sabır sıkıntının anahtarıdır; sabret de: Ferec gibi yüzlerce zahmete, mihnete düşme” (Mesnevî, 6/ 28). “Sabır, sıkıntının anahtarıdır sırrına ermek için gülerek, hoşlanarak onun derdini çek” (Mesnevî, 6/ 171).

Mesnevî-i Şerîf'te “*sabır genişliğin anahtarıdır*” (Mesnevî, 1/ 326) ifadesinin hadis olduğu belirtilmişse de hadis kitaplarında bu söze rastlanamamıştır.

4. 3. 2. 2. Beygir

Sabırla eş anlamlı olan tahammül, Arapça'da “1. Taşındı, göç etti. 2. Tahammül etti; dayandı. 3. Güvendi, itimat etti. 4. Zar zor yüklendi” (Kanar, 2010) manalarına gelmektedir. Beygir (bârgîr), yük hayvanı demektir (Kanar, 2010). Bu bakımdan sabır, beygir olarak tasavvur edilmiştir. “Zira Şeytan, onu yoksulluklarla korkutur, sabır beygirini sinirleyip öldürür” (Mesnevî, 5/ 9).

4. 3. 2. 3. Burak

H. Muhammed'in Mîraç Gecesi'nde Burak adlı binitle göğe yükselmesi hadisesi anımsatılarak sabır, Burak olarak tasavvur edilmiştir. Peygamberimizin sabırla yücelik bulduğu ifade edilmiştir. “Mustafa'ya bak, sabrı Burak edindi de bu Burak, onu göklere çekti, çıkardı” (Mesnevî, 6/ 315).

4. 3. 2. 4. Cila

Mesnevî-i Şerîf'te sabır, gönül ve ruh cilası olarak düşünülmüştür: “Ehil olmayanlara sabretmek, ehil olanlara ciladır. Nerde bir gönül varsa sabırla cilalanır” (Mesnevî, 6/ 162). Hz. Nûh kavminin zulmüne uğramış, tufanla bu halk helak olmuştur: “Vaktiyle biz Nûh'u kendi kavmine resul olarak göndermiştik. Nûh, bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı. Sonunda zulümlerini sürdürürlerken onları tûfan yakaladı” (Ankebût, 29/14). Mesnevî'de Hz. Nûh'un uğradığı cefa anımsatılmış, sabır ruh cilası olarak tasavvur edilmiştir. “Nûh kavminin cefasıyla Nûh'un sabrı, Nûh'a ruh cilası oldu” (Mesnevî, 6/ 163).

4. 3. 2. 5. Dağ

Felaketler karşısında sabreden kişinin durumu, sel, fırtına gibi doğal afetlerden etkilenmemesi sebebiyle dağla ilişkilendirilmiştir. “Saman çöpü değil; ilim, sabır ve adalet dağyım. Kasırga dağı kımıldatabilir mi?” (Mesnevî, 1/ 302).

4. 3. 2. 6. Demir Kalkan

Kalkan kişiyi savaşta ok, kılıç ve mızrak darbelerinden korur. Sabır da felaketler karşısında kişiye metanet verir, onu başarıya ulaştırır, onun felaketlerden etkilenmemesini sağlar. Bu bakımdan Mesnevî'de sabır demir kalkan olarak tasavvur edilmiştir: “Babam, sabır demir kalkandır. Tanrı, kalkana “Zafer geldi çatı” yazısını yazmıştır” (Mesnevî, 5/ 193).

4. 3. 2. 7. Eza

Belalara sabretmek zordur. Bu sebeple sıkıntılara sabredilen dönem eza ile ilişkilendirilmiştir. “Sabretme ezasına uğramadıkça karşılığında bir hayır ve mükâfat elde edemezsin” (Mesnevî, 5/ 50).

4. 3. 2. 8. Güzel İş ve Sığınak

Sabreden kişi sonunda muhakkak başarıya ulaşır. Ayrıca sabır, kişinin belalar karşısında Allah'ın inayetine sığınıp onun rızasını elde etmesine vesiledir. Aşağıdaki sözde sabır hem güzel bir iş hem de sığınak olarak

düşünülmüştür. Lokman dedi ki: “*Sabır da güzel bir iş. Her dertte ona sığınmak gerek, her gamı o giderir*” (Mesnevî, 3/ 151).

4. 3. 2. 9. Hoş Bir Ülke

Sabır; elde edilmesi zor bir haslettir. Bu bakımdan Mesnevî’de sabır, kimsenin buyruğu altına girmeyen hoş bir ülke olarak tahayyül edilmiştir: “*Sabır aşkla bir arada duramaz. Sabır, âşığın feryadına yetişemez. Sabretme, hoş bir ülkedir ama Kimsenin buyruğu altına girmez*” (Mesnevî, 6/ 430).

4. 3. 2. 10. İlaç

Sabır, dertler karşısında kişiyi dirençli kılar, hastalıklara sabredince vücut o mikroba karşı bağışıklık kazanır. Ayrıca, Arapça’da sabırla aynı kökten gelen öz suyu acı olan ve tababette kullanılan sabir bitkisi sebebiyle sabır ve ilaç arasında bir münasebet vardır (Şemsettin Sami, 1978; Redhouse, 2016). “El-Okyânûsu’l-Basît fî Tercemeti’l-Kâmûsi’l-Muhîr” adlı sözlükte sabir kelimesi ile ilgili şu açıklama yapılmıştır: “Bir nev’ acı şecerin ‘usâresinin ismidir ki edviyedendir, beyne’n-nâs bu ismle müte’âreftir, Türki-i kadimde azvay ta’bîr olunur” (Mütercim Âsım Efendi, 2013). Mesnevî’de sabır ilacı, metaforuna yer verilmiştir. “*Sabır ilacı, gözlerin perdesini de yakar, göğüsleri gönülleri de yarıp açar*” (Mesnevî, 2/ 6).

4. 3. 2. 11. İhtiyatın Eli Ayağı

İnsanın belaya uğramamak için tedbirli ve sabırlı davranması gerekir. Bu bakımdan sabır ihtiyatın eli ayağı olarak tasavvur edilmiştir. “*Bu pusudan sabır ve ihtiyat etmeksizin kimse kurtulmadı. Sabır da ihtiyatın eli, ayağıdır*” (Mesnevî, 3/ 18).

4. 3. 2. 12. İmtihan

İslamiyet’e göre dünya hayatı bir imtihandır. Kur’ân-ı Kerîm’de bu hakikat pek çok ayette dile getirilmiştir (Mülk, 67/2, Bakara, 2/155, Âl-i İmran, 3/142, Âl-i İmran, 3/146, Âl-i İmran, 3/186, Yûnus, 10/14, Hûd, 11/7, Kehf, 18/7, Enbiyâ, 21/35, Mü’minûn, 23/30, Furkân, 25/20, Neml, 27/47, Ankebût, 29/2, Ahzâb, 33/11, Zümer, 39/49, Muhammed, 47/31, Hucurât, 49/3, Mülk, 67/2, Cin, 72/17). İnsanlar dünyada ya belalarla ya da nimetlerle sınanmaktadır. Bu durum peygamberler için de geçerlidir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî’de peygamberlerin sabır ve vakarlarını sınamak için Allah’ın onları çoban yaptığını ifade etmiş, dolaylı olarak sabır imtihandır metaforuna yer vermiştir. “*Vekarları, sabırları meydana çıksın diye Tanrı, onları peygamber yapmadan çoban yapmıştır*” (Mesnevî, 6 /260).

4. 3. 2. 13. Kılavuz

Mesnevî’de insanın kemale erebilmek ve yücelebilmek için sabrı kendine kılavuz etmesi gerektiği ifade edilmiş, sabır kılavuz olarak düşünülmüştür. “*Sabır düşüncesine dalan aklını kendine kılavuz et. Sabır, kılavuzu, sana kanat olursa canın arş ve kürsünün ta yücesine çıkar*” (Mesnevî, 6/ 315).

4. 3. 2. 14. Mana Gözetenerin Kiblesi

Mevlânâ’ya göre esas olan manadır, özdür, suret bir görüntüden ibarettir. Mesnevî’de bu hakikat şu sözlerle anlatılmıştır: “*Bu Mesnevî mânâdır; feûlûn, fâilât değil. Şekle aldananlar mücevherlere bürünmüşler, mânâya değer verenler ise mânâ denizini bulmuşlardır*” (Mesnevî, 1/ 219). Mesnevî’de oluşturulan metafora göre sabır, mana gözetenerin kiblesidir. “*Mana gözetenerin kiblesi sabırdır, surete tapanların kiblesi taştan yapılan suret*” (Mesnevî, 6/ 152).

4. 3. 2. 15. Merdiven

Sabır, kişiyi amacına ulaştırır. Bu bakımdan sabır, merdiven olarak tasavvur edilmiştir. “*Çıkacağım yere sabrı merdiven yapar, “Sabır ferahlığın anahtarıdır” sırrına ererim*” (Mesnevî, 6/ 391).

4. 3. 2. 16. Sırat Köprüsü

İslami inancıya göre sırat, cehennem üzerine kurulacak bir köprüdür. Cennet ehli amellerinin ölçüsüne göre bu köprüden kolay geçecek, cehennem ehli ise kötü amelleri sebebiyle ayakları kayıp oradan düşeceklerdir (Güdekli, 2009). Sabır da insanları güzelliklere erdirdiğinden sırat köprüsüyle ilişkilendirilmiştir. “*Sabır, sırat köprüsüne benzer, cennetse öbür tarafta. Her güzelin bir çirkin lalası vardır*” (Mesnevî, 2/ 241).

4. 3. 2. 17. Su

Su, canlılar için nimettir. Mesnevî’de sabrın su olarak düşünülmesi, sabrın neticesinde elde edilen mükâfatlarla ilgilidir. Sabır bitkisinin acı öz suyunun tedavi amaçlı kullanılması (Mütercim Âsım Efendi, 2013; Şemsettin Sami, 1978; Redhouse, 2016) da bu metaforun oluşmasında etkili olmuş olmalıdır. “*Sabır suyun, cennetteki nehirler, cennetin süt ırmağı, sevgin, aşkıdır*” (Mesnevî, 3/ 282).

4. 3. 2. 18. Tanrı Konuğu

Hız. Eyyûb diğer ilahi dinlerde olduğu gibi İslamiyet’te de sabrın timsali olarak kabul edilmiş, onun bu özelliği Şark ve İslam edebiyatında pek çok eserde vurgulanmıştır. Bedenindeki dayanılmaz acılara sabretmesi sonucu, Allah ona ayağını yere vur su çıksın diye buyurmuş, çıkan sudan içip o suyla yıkanınca şifa bulmuş, bütün dertlerinden kurtulmuştur (Albayrak, 1995). Mevlânâ, sabır timsali Hız. Eyyûb’a telmih yapmış, onun Tanrı konuğu olan belayı tam yedi yıl hoş tuttuğu söylenmiştir. “*Sabırlı ve her şeye razı olan Eyyûb, tam yedi yıl Tanrı konuğunu, belayı hoş tuttu*” (Mesnevî, 5/ 300).

4. 3. 2. 19. Vasıta

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî’de dolaylı olarak sabır vasıta, metaforuna pek çok kez yer vermiştir. Eserde sabır insanı yüceliğe, maksada, murada, sevgilinin didarını görmeye, kurtuluşa, ferahlığa, yoklukta varlığa ulaştıran bir vasıta olarak düşünülmüştür. “*Peygamberler de dertlere, musibetlere sabrettiler de o yüzden başlarını yüceltiler*” (Mesnevî, 6/ 132). “*Maksada sabırla erişilir, aceleyle değil. Sabret, doğrusunu Tanrı daha iyi bilir*” (Mesnevî, 1/ 319). “*Onun için bir şey sormayayım, sabrederim de sabırla muradına erişeyim dedi*” (Mesnevî, 3/ 150). “*Sonra yine kendi kendisine dedi ki: Dur hele, sabır daha iyi. Sabır, adamı maksadına çabucak ulaştırır*” (Mesnevî, 3/ 150). “*Sabır, gayret perdesi ardındaki sevgilinin nar gibi yüzünü, o isteğin, o dileğin ikiye ayrılmış saçlarını görmektedir*” (Mesnevî, 3/ 307). “*Arayan nihayet bulur. Kurtuluş, sabırdan doğar*” (Mesnevî, 6/ 50). “*Sabredersen kötü arkadaş iyidir. Sabır, insanın göğsünü açar, insanı genişletir*” (Mesnevî, 6/ 114). “*Savaşta, zahmet çekmede sabırlı ol da anbean yoklukta varlık bul*” (Mesnevî, 5/167).

4. 4. Öğüt (Nasihat)

Nasihatin amacı insanı iyiliğe sevk etmek, onu kötülükten uzaklaştırmaktır. İslamiyet’te nasihat mühim bir yere sahiptir. Nitekim Hız. Muhammed, “*din nasihattir*” (Buhârî, İmân, 42; Müslim, İmân, 95) buyurmuştur. Genel anlamda Mesnevî-i Şerîf, bir nasihat kitabıdır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî’de sabırla ilgili öğütler vermiştir. Bu öğütlerde dikkati çeken husus, sözün etkileyici ve akılda kalıcı olmasıdır. Öğüt verilirken bazı kavramların anlamı estetik bir biçimde açıklanmıştır. Edeple sabır arasındaki ilişkiye vurgu yapan Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, edebi her edepsizin edepsizliğine sabretmek diye tarif etmiştir: “*Ey müslüman, edep nedir diye arar sorarsan bil ki edep, ancak her edepsizin edepsizliğine sabır ve tahammül etmektir*” (Mesnevî, 4/ 63).

Nefsin bitmeyen istekleri ancak sabırla dizginlenir. Bu durum Mesnevî’de şu şekilde ifade edilmiştir: “*Sabırla nefsin belini bük. O, alçaktır, kötüdür, iyilik etmeye gelmez ona!*” (Mesnevî, 3/ 242).

Sabır, rızık artmasına vesiledir. Bu hususta Mesnevî’de şu öğütler verilmiştir: “*Oruca sarıl, sabret, orucu terk etme, her an Tanrı rızıkını bekle*” (Mesnevî, 5/ 145). “*Kim sabrederse rızık gelir yetişir. Çalışıp çabalama zahmetine düşmen senin sabırsızlığındandır, dedi*” (Mesnevî, 5/ 197). “*Rızık, sabredenlere ne*

güzel yetiştiriyor bak” (Mesnevî, 5/199). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’ye göre yoksulluğun sebebi sabırsızlıktır: “*Kimi aç, çıplak görürsen bu hâli, sabırsızlığına tanıktır*” (Mesnevî, 6/ 114).

İnsan dünyada ya nimetlerle ya da belalarla sınanır: “*Nimet sureti verirse beden şükreder, mihnet sureti verirse sabreder*” (Mesnevî, 6/ 294).

Sabır sürecinde kişi içinde bulunduğu sıkıntıdan kurtulmayı hayal eder. Bu durum kişinin zorluklar karşısındaki direncini arttırır, sabrı cazip kılar: “*Sabır, güzel hayallerle tatlılaşır. Çünkü her şeyden evvel içinde bulunduğun sıkıntıdan kurtulma hayaline düşersin*” (Mesnevî, 2/ 46).

Sabır, akıl ve irade işidir. Aşk, insanın aklını başından alır. Mesnevî’de ayrılığa sabretmenin belalara sabretmekten daha zor olduğu veciz bir şekilde ifade edilmiştir. “*Zahmete sabretmek, sevgilinin ayrılığına sabretmekten daha kolaydır*” (Mesnevî, 5/ 141).

Acelecilik şeytanın hilesi, sabır ise insana Allah’ın bir lütfudur: “*Acele, şeytanın hilesidir; sabır ve tedbir, Tanrı’nın lütfü*” (Mesnevî, 5/ 193).

4. 5. Ayet ve Hadis İktibasları

İktibas, söze estetik değer katmak, anlamı kuvvetlendirmek için ayet ve hadislerden alıntı yapmaktır (Külekçi, 2003). Böylece anlatılmak istenen düşünce sağlam bir temele dayandırılmış olur. Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî, Mesnevî’de sabırla ilgili ayet ve hadislerden iktibaslar yapmıştır. Asr Suresi’nde “*İkinci vaktine and olsun ki insan ziyandadır ancak inanan ve iyi işler yapanlarla birbirlerini hakla, doğru söz söylemekle ve sabretmekle tavsiyede bulunanlar müstesna*” (Asr, 103/1-3) denilmiştir. Mesnevî’de Asr Suresi’nden iktibas yapılmıştır: “*Tanrı o surede sabrı hakla beraber andı, sabrı hakka eş etti*” (Mesnevî, 5/ 151).

Bakara Suresi’nde “*Sabrederek ve namaz kılarak (Allah’tan) yardım dileyin. Şüphesiz namaz, Allah’a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir*” (Bakara, 2/45), “*Ey iman edenler! Sabrederek ve namaz kılarak Allah’tan yardım dileyin. Şüphe yok ki, Allah sabredenlerle beraberdir*” (Bakara, 2/153) denilmiştir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî’de bu ayetlerden iktibas yapmıştır: “*Her peygamber, ‘Sabır ve namaz hususunda ondan yardım isteyin’ diye ondan berat ve ferman getirmiştir*” (Mesnevî, 4/ 97).

Mesnevî’de sabır gönlün ve göğsün ışığıdır denilmiştir. Sabrın ışık olarak tasavvur edildiği bu söz “*Namaz bir nurdur, sadaka bir burhandır, sabır bir ışıktır*” (Müslim, Taharet, 1) hadisinden iktibastır. “*Bütün âleme sabredin der; sabır gönlün ve göğsün ışığıdır diye öğüt verirdik ya*” (Mesnevî, 6/ 309).

Ali Yardım’ın Mesnevî Hadîsleri adlı eserinde belirttiği mevkûf hadiste Hz. Ali “*Beş şeyi hafızanızda iyi tutun: İmâna nisbetle sabır, bedendeki baş durumundadır. Sabrı olmayanın imânı da yoktur*” buyurmuştur (Beyhakî, Şu’abü’l-İmân). Mesnevî’de bu mevkûf hadis iktibas edilmiştir: “*Sabır, iman yüzünden baş tacı olur. Bundan dolayıdır ki sabrı olmayanın imanı da yoktur*” (Mesnevî, 2/ 46). “*Hiz. Muhammed’in ‘Sabrı olmayanın imanı yoktur.’ dediği rivayet edilir*” (Mesnevî, 2/ 306).

Sonuç:

Sabır, akıl ve irade işidir. Âşığın aklı başından gider ve onda sabırsızlık ve kararsızlık hâli zuhur eder. Bu bakımdan Mevlânâ söz konusu eserde insanın sabretmesinin en zor olduğu durumun aşk olduğunu ifade etmiştir.

Bireysel farklılıklar dikkate alınarak farklı eğitim-öğretim ortamlarının oluşturulması, farklı eğitim-öğretim tekniklerinin kullanılması eğitimin niteliğini arttırmaktadır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mesnevî’de sabır eğitimi bağlamında bu hususa dikkat ederek öyküleme (tahkiye), somutlama ve benzetme, alıntılama ve öğüt üslubu gibi farklı anlatım biçimlerine yer vermiştir. Mesnevîde kahramanları hayvan ve insanlardan seçilen öykülerde sabır değerinin anlatılması, modern eğitim sistemindeki örnek olay (vaka incelemesi),

bağlam temelli öğrenme yaklaşımı ve benzetişim tekniği ile benzerlik taşımaktadır. Ayrıca, somutlama ve örnekleme özellikle soyut kavramların aktarımında eskiden beri tercih edilen bir eğitim-öğretim yöntemidir. Öyküleme tekniğinin yer aldığı kısımlarda genel olarak sabrın faydası, sabırsızlık ve hırsın zararları konusunda hedef kitlenin kıssadan hisse çıkarması amaçlanmıştır.

Mevlânâ'ya göre zıtlıklar vahdete delalet eder. Bu durum Mesnevî'de sabırla irtibatlandırılarak somutlama ve örneklemelerle ifade edilmiştir. Sabrın kişiyi başarı ve mutluluğa ulaştıracağı, güzelliklerin ancak sabırla zuhur edebileceği gerçeği de somutlama ve örneklemelerle anlatılmıştır. Öğüt üslubuyla sabrın rızka vesile olduğu pek çok kez ifade edilmiştir. Mesnevî-i Şerîf'te sabırla ilgili olarak Asr ve Bakara Suresi'nden ayet, bazı hadislerden mana ve lafız iktibasları yapılmıştır.

Mesnevî-i Şerîf'te en çok anahtar (% 29), vasıta (%20) ve cila (%5) ile ilgili metafor oluşturulmuştur. Mevlânâ'ya göre sabır mutluluğun, ferahlığın, kurtuluşun ve başarının anahtarıdır. Yine ünlü düşünürümüze göre sabır insanı yüceliğe, hedeflerine, arzularına, sevgilinin didarını görmeye, yoklukta varlığa ulaştıran bir vasıta. Mesnevî'de ifade edildiğine göre gönül ve ruh sabırla cilalanır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî söz konusu eserde Hz. Muhammed'in, Hz. Nuh'un, Hz. Eyyûb'un ve sabırla ilgili bir öğüdü sebebiyle Hz. Lokman'ın adını zikretmiştir. Hz. Muhammed'in sabrı Burak edinip yücelik bulduğu (*Mesnevî*, 6/ 315), Hz. Nûh'un kavminin zulmüne karşı sabrı ruhuna cila kıldığı (*Mesnevî*, 6/ 163), Hz. Eyyûb'un yedi yıl Tanrı konuğu belayı hoş tuttuğu (*Mesnevî*, 5/ 300) söylenmiştir.

Söz konusu eserde Mevlânâ sabrı anahtar, beygir, Burak, cila, dağ, eza, güzel bir iş, ihtiyatın eli ayağı, ilaç, ışık, kılavuz, mana gözetenlerin kıblesi, merdiven, Tanrı'nın lütfu, Tanrı konuğu belayı hoş tutmak, sırat köprüsü, su, hoş bir ülke, vasıta; müminin sabırsızlığını nohudun ve sair yiyeceklerin kaynayan tencereden sıçrayıp etrafa saçılması, sabırsızlığı kişinin karanlıkta kalınca yaşadığı elem; aşkı ise değirmen taşının altına girmiş gibi belalara uğrayıp sabretmek olarak görmüştür. Sonuç olarak Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî sabrı hayattaki pek çok varlık ve kavramla ilişkilendirmiş, böylece sabrın insan ve toplum hayatının merkezine konumlandırılması gereken bir değer olduğunu vurgulamıştır.

KAYNAKÇA

Albayrak, Nurettin (1995), "Eyyûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 12, s. 17.

Akalın, Şükrü Halûk vd. (2011), *Türkçe Sözlük*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

Arpaguş, Sâfi (2008), *Mevlânâ ve İslâm*, İstanbul, Vefa Yayınları.

Bilmen, Ömer Nasuhi (1967), *Dinî ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*, İstanbul, Bilmen Basımevi.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed bin İsmail bin İbrâhim el-Cu'fî (1413/1992), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, Çağrı Yayınları.

Cebeci, Oğuz (2013), *Metafor ve Şiir Dilinin Yapısal Özellikleri*, İstanbul, İthaki Yayınları.

Cebecioğlu, Ethem (2014), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, Otto Yayıncılık.

Ceyhan, Semih (2004), "Mesnevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29, s. 325-334.

Çağbayır, Yaşar (2007), *Ötüken Türkçe Sözlük 3-4*, İstanbul, Ötüken Yayınları.

Çağrı, Mustafa (2008), "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 35, s. 337-339.

Davudoğlu, Ahmed (1977), *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, Sönmez Neşriyat.

- Devellioğlu, Ferit (2003), *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara, Aydın Kitabevi.
- Durgut, Hüseyin (1995), *Şeyh Süleyman Efendi-i Buhârî Lügât-ı Çağatay ve Türkî-i Osmânî (Cild-i Evvel)*, Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi.
- Ebû Abdîrahmân Ahmed bin Şuayb (1992), *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, Çağrı Yayınları.
- Ebû Dâvûd, Süleymân bin el-Eş'as bin İshâk el-Ezdî es-Sicistânî (1409/1988), *Sünenü Ebî Dâvûd*, (Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrût, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye.
- Erginli, Zafer (2006), *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, Kalem Yayınları.
- Güdekli, Hayrettin Nebi (2009), "Sırat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 37, s. 118-119.
- Gül, İbrahim (2018), "Hacı Bektaş-ı Veli Öğretisinde Aklın ve İlmin Yeri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Dergisi*, Sayı: 88, s. 97-110.
- İbn Mâce, Muhammed bin Yezîd (1992), *Sünenu İbn Mâce*, İstanbul, Çağrı Yayınları.
- Kaçalin, Mustafa Sinan (2011), *Niyâzî Nevâyî'nin Sözleri ve Çağatayca Tanıklar El-Lügâtü'n-Nevâiyye ve'-İstişhâdâtü'l-Çağatâ'iyye*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kanar, Mehmet (2010), *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Say Yayınları.
- Kanar, Mehmet (2010), *Farsça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, Say Yayınları.
- Karaman, Hayrettin vd. (2014), *Kur'an Yolu Meâlî*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Külekçi, Numan (2003), *Açıklamalar ve Örneklerle Edebî Sanatlar*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Kuşeyrî (1978), *Kuşeyrî Tasavvufun İlkeleri I (Risâle-i Kuşeyrî)*, (Çeviren: Tahsin Yazıcı) İstanbul, Kervan Kitapçılık.
- Lakoff, George ve Johnsen, Mark (2015), *Metaforlar (Hayat, Anlam ve Dil)*, (Çeviren: Gökhan Yavuz Demir) İstanbul, İthaki Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1995), *Mesnevî I*, (Çeviren: Veled İzbudak), İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1995), *Mesnevî II*, (Çeviren: Veled İzbudak), İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1995), *Mesnevî III*, (Çeviren: Veled İzbudak), İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1995), *Mesnevî IV*, (Çeviren: Veled İzbudak), İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1995), *Mesnevî V*, (Çeviren: Veled İzbudak), İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (1988), *Mesnevî VI*, (Çeviren: Veled İzbudak), İstanbul, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Muratoğlu, Atilla (2018), *Sabır*, Konya, Damla Ofset Anonim Şirketi.

Mütercim Âsım Efendi (2013), *El-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, (Hazırlayan: Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi), İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

Onaran, Oğuz (1971), *Örgütlerde Karar Verme*, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Onay, Ahmet Talât (2016), *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, (Hazırlayan: Cemal Kurnaz), Ankara, Berikan Yayıncılık.

Öngören, Reşat (2004), "Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 29, s. 441-448.

Rahimi, Ferhad (2016), *Fethali Kaçar'ın Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.

Redhouse James (2016), *Müntahabât-ı Lügât-i Osmâniyye*, (Hazırlayan: Recep Toparlı, Betül Eyövge Yılmaz, Yaşar Yılmaz), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

Sönmez, Veysel (1993), *Eğitim Felsefesi*, Ankara, Adım Yayıncılık.

Şemseddin Sami (1978), *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, Çağrı Yayınları.

Taberî, Muhammed bin Cerîr (2000), *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, (Thk: Ahmed Muhammed Şâkir), b.y.: Müessesetü'r-risâle.

Tirmizî (1356/1937-1382/1962), *el-Câmi'u's-şâhih: Sünenü't-Tirmizî*, (Nşr: Ahmed Muhammed Şâkir), Kahire, V, 736, 738.

Ünlü, Suat (2013), *Çağatay Türkçesi Sözlüğü*, Konya, Eğitim Yayınevi.

Yardım, Ali. (2008), *Mesnevî Hadîsleri*, İstanbul, Damla Yayınevi.



Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Dil Düzeylerine Göre Mevlâna'nın Yedi Öğüdü'nün Açıklaması

Zeynep Kişi: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Gevaş Meslek Yüksekokulu, Van- Türkiye

Received: 26/12/2024

Accepted: 12/01/2025

Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Dil Düzeylerine Göre Mevlâna'nın "Yedi Öğüdü"nün Açıklanması

Explaining Maulana's "Seven Advice" According to Language Levels in Teaching Turkish to Foreigners

Zeynep KİŞİ¹

E. mail: zeynepkisi@vyu.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9758-8696>

DOI:10.32955/neujsml/202511948

Abstract:

When teaching Turkish to foreigners, language courses are organized according to the language levels determined by the European Language Portfolio, namely A1-A2 (Basic Level), B1-B2 (Intermediate Level), and C1-C2 (Advanced Level). In these courses, in addition to teaching Turkish to international students, it is necessary to explain Turkish traditions and culture to them. When teaching Turkish to international students, concepts such as being a good person and ethical values are presented to them, sometimes directly and sometimes implicitly. The aim is to find common ground through the universality of these concepts. From this point, Maulana's fame has crossed continents, and his "seven pieces of advice" serve as an essential source that we refer to in terms of being virtuous. In our study, we surveyed Mevlana's seven pieces of advice. In the study, we planned the "seven pieces of advice" for each language level on a different learning model and a different learning outcome. The dative case, locative case, ablative case, derivational suffixes, subject-object, and predicate order are examined for A1-A2 levels. At the same time, topics such as punctuation marks, gerunds, conjunctions, and reduplications are explained for B1-B2 levels; it is aimed at C1-C2 level students to understand metaphor, simile, abstract meaning and fully comprehend the seven pieces of advice that are the aim of the study. In this context, our analysis is based on transferring a fixed text (seven pieces of advice) to students from basic to advanced levels in teaching Turkish to foreigners.

Keywords: Mevlana, seven pieces of advice, international students, teaching Turkish.

Özet:

Yabancılarla Türkçe öğretilirken Avrupa Dil Portfolyosu'nun belirlediği dil seviyelerine göre A1-A2 (Temel Seviye), B1-B2 (Orta Seviye) ve C1-C2 (İleri Seviye) olmak üzere dil kursları düzenlenir. Bu kurslarda yabancı uyruklu öğrencilere Türkçeyi öğretmekle beraber onlara Türk gelenek ve kültürünü anlatmak gerekir. Yabancı uyruklu öğrencilere Türkçe öğretilirken onlara bazen direkt bazen de sezdirme yoluyla iyi insan olma, etik değerler gibi kavramlar da anlatılmaya çalışılır. Bu kavramların evrenselliği üzerinden ortak payda da buluşulmaya çalışmak amaçlanır. Bu noktadan hareketle Mevlana'nın ünü kıtalar aşmış "yedi öğüdü" erdemli insan olma noktasında başvurduğumuz önemli bir kaynak görevini üstlenmektedir. Çalışmamızda Mevlana'nın yedi öğüdü üzerine bir çalışma gerçekleştirdik. Çalışmada her dil seviyesi için "yedi öğüdü" başka bir öğrenme modeli ve başka bir öğrenme çıktısı üzerine planladık. A1-A2 kurları için yönelme hali, bulunma hali, ayrılma hali, yapım ekleri, özne-nesne ve yüklem dizilimi incelenirken, B1-B2 seviyeleri için noktalama işaretleri, fiilimsiler, bağlaçlar, ikilemeler gibi konular üzerinden anlatılırken, C1-C2 seviyesi öğrencilerine de mecaz, benzetme, soyut anlamın anlaşılması ve çalışmanın gayesi olan yedi öğüdün tam olarak kavranması hedeflenmektedir. Çalışmamız bu çerçevede; yabancılarla Türkçe öğretiminde sabit bir metnin (yedi öğüt) temel seviyeden, ileri seviyeye kadar öğrenciye aktarılması üzerine oluşturulmuştur.

¹ Öğr. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Gevaş Meslek Yüksekokulu, Van-Türkiye

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, yedi öğüt, yabancı öğrenciler, Türkçe öğretimi.

Giriş:

Mevlâna Celaleddin Rumi, düşünceleri ve felsefesiyle dünya genelinde derin bir etki yaratmış bir filozoftur. Onun öğretileri, sevgi, hoşgörü ve insan ilişkileri üzerine yoğunlaşırken, aynı zamanda yaşamın anlamını da derinlemesine sorgular. Mevlana'nın yedi öğüdü, sadece kişisel gelişim için değil, dil ve kültür öğretimi açısından da zengin bir içerik sunar.

Mevlânâ sayısız öğütleri içerisinde sadece yedi tanesini özellikle vurgu yapmışsa bu vurgulanan öğretiler aslında Mevlana'nın bütün eserlerinin temelini oluşturan kuvvetli yargılardır. Mevlânâ eserlerini oluştururken iletişime girdiği kişinin seviyesine göre cümleler kurar. Ama özellikle yedi öğüde baktığımızda anlamsal düzeyde ana dil kullanıcılarının tam olarak mesajı algılayabileceği ifadeler görülür. Belki de bu bağlamda spesifik olarak yaklaştığı yargılar da herkesin anlayabileceği bir yaklaşım seçmesi oldukça dikkate değerdir.

Toplumda genellikle kabul görmüş bu yedi öğüdün aslında Mevlana'nın bilinen beş eseri *Mesnevi*, *Divan-ı Kebir*, *Fîhi Mâ Fîh*, *Mecâlis-i Seb'a* ve *Mektûbât'ın* içerisinde bulunmadığını görmekteyiz. Hatta bu eserlerin Türkçe çevirisinde de yedi öğüt sıralamasının olmadığı görülmektedir (Argabaş, 2007, s. 62).

Mevlana'nın yedi öğünün temelini baktığımız zaman kozmik bir yapı ile karşılaşırız. Bu yapıda erdemli olma kuralı islam ahlakı ile doğrudan ilişkilendirilmeyip tüm dünya üzerinde bulunan inanışların dışında sadece birey olarak, insan olarak bir uyanış yaratmaya çalıştığını görmekteyiz.

Yedi öğüdün özellikle iki noktası dikkate değerdir: ilki insanın doğasında var olduğu düşünülen erdemlerin sıralı bir aktarımı, ardından bu erdemlerin kozmik bir teşbihlendirme ile somutlaştırılmasıdır (Yaran, 2007, s. 8).

Yabancılar Türkçe öğretimine baktığımızda kültürel unsurlardan biri olan kültür aktarımı dil öğretiminin önemli noktalarından olan bu aktarımın planlı yapılması gerekir. Çünkü kültür aktarımı hedef dilin ana dille arasındaki kültürel anlamdaki ilişkiyi korumalıdır (Aslan, 2007, s. 118).

Mevlana'nın yedi öğüdüne baktığımızda kültür aktarımı noktasında bireyin kendi iç dünyasına yapılan bir yolculuk olması sebebiyle bu kültür aktarımındaki sıkıntılı noktaları göz ardı etmemize sebep olmaktadır. Çalışmamızda Mevlana'nın yedi öğüdünü yabancılar Türkçe öğretirken nasıl daha etkili bir şekilde kullanacağımızı anlatmaya çalıştık.

1. "Cömertlik ve yardım etmede akarsu gibi ol."

A1-A2 Temel Seviye: Temel seviye öğrencilerine ilgili öğüt aktarılırken cümlelerin daha basit kelimelerle yenilenmesi gerekir. Örneğin 'cömertlik' kavramını tam olarak algılayabilmeleri için onlara etkileşim kurdukları insanlarla kendilerine ait olan eşyaları paylaşmaları anlatılır. Hatta sınıf içerisinde ilgili örnek durumlar hakkında canlandırmalar yapılarak öğretimin pekiştirilmesi sağlanır. Sınıfta kalemi ya da silgisi olmayan bir öğrenciye elinde fazla kalem ya da silgi bulunan bir öğrenciden bir tane vermesi istenir. Bu durumda alıcı rolündeki öğrencinin mutluluğu ve işinin görülmesi anlatılarak öğrenciye cömertlik duygusu aktarılmış olur. Cömert kavramı yerleştirildikten sonra yapım ekini alan kavramın cömertlik olarak değiştiği, bu bağlamda yardım etme ile ilişkilendirilmesi gerektiği anlatılır. Yine yardım etme kavramsal boyutuyla sınıfta drama canlandırma gibi sınıf içi etkinliklerle öğrenci aktarılır. Öğütte benzetme yönüyle var olan akarsu gibi ifadesi bu seviye için oldukça zorlayıcıdır. Sadece temel kavramlar öğrenciye aktarılır.

B1-B2 Orta Seviye: Cömertlik ve yardım etme kavramlarını bir alt seviyede öğrenen yabancı uyruklu öğrenciler artık kavramsal boyutta her iki sözcüğe de kısmen hâkimdirler. Bu seviyede daha çok dil bilgisel

açıdan bazı önermeler aktarılabilir, 'etmek' fiilindeki ses değişimi, bulunma hali eki ve son olarak emir kipinin 'ol' fiili ile birleştirilmesi.

C1-C2 İleri Seviye: Sözcüklerin somut ve soyut karşılıklarını tam olarak anlayabilen bu seviyedeki öğrenciler benzetme yönüyle anlatılmak istenen mesajı tam olarak kavramaktadır. Özellikle Türkçenin söz varlığında bulunan benzetme yoluyla söylemin kattığı anlamı bir mantık süzgecinden geçiren yabancı uyruklu öğrenciler akarsudaki kesilmeyen akışın, İnsanlara yardım etme noktasında da kesilmeyen bir düzlem üzerinde hareket etmesi gerektiği fikrine varır. Bu varsayımda aktarılan öğüdün hayat boyu sürdürülebilirliği noktasında öğrenci için bir kılavuz olması beklenir.

2. “Şefkat ve merhamette güneş gibi ol.”

A1-A2 Temel Seviye: Bu seviyenin temel çıktıklarına baktığımızda yabancı uyruklu öğrencilerin kendilerini ailelerini ve çevresindeki nesneleri tanımaya başladığı üzerine yoğunlaşılır. Bu noktadan hareketle 'şefkat' ve 'merhamet' duygusunun anneyle ilişkilendirilmesi, bu ilişki üzerine öğrencinin hedef yargıyı anlamaya yönlendirilmesi doğru bir yol olabilir. Ya da yine bu seviyenin öğrenme çıktılarından olan çevredeki insanların yaşları konuşulduğunda kendilerinden yaşça büyük insanlara otobüste yer vermeleri gerektiği gibi temel öğrenme çıktıları anlatılıp bu duygunun merhametle bağlantılı olduğu noktasında aktarım yapılabilir. Yine bu seviyede öğrencilere öğretilen hayvanlar ve onların isimleri ünitesinde sınıfa getirilen bir kedi ya da köpek üzerinden şefkat ve merhamet duygusunun anlatılması ve öğrenciye aktarılması beklenebilir.

B1-B2 Orta Seviye: Temel seviyede bahsedilemeyen “güneş gibi” ifadesi burada bazı önermelerle öğrenciye aktarılmaya çalışılır. Özellikle bir alt seviyede öğretilen şefkat ve merhamet duygusuna ek olarak burada öğrenciye bu duyguların insanda bıraktığı hissiyat üzerine konuşmalar yapılarak, bu duygunun insanın içini ısıttığı yüzünü güldürdüğü aktarılmaya çalışılır. Burada yine değişen ses olayları öğütte var olan benzetme yönü öğrenciye somutlaştırılarak aktarılmaya çalışılır.

C1-C2 İleri Seviye: Yabancı uyruklu öğrenci kavramsal karşılığını bulduğu 'şefkat' ve 'merhamet' duygularının birbiriyle olan ilişkisini tam olarak kavrar. Yaşadığı günlük olaylar içerisinde bu duygularla defalarca yüzleşir. Bu bağlamda bu duygularla bir etkileşime girer. Benzetme yönünü bir alt seviyede kavrayan öğrenci burada güneşin insanı ısıttığı ve şefkat merhamet duygusunun da etki ettiği insanı böyle ısıttığı çıkarımına götürür. Burada yine sınıf içi dramalardan faydalanarak birine iyilik yaptıktan sonra hem iyilik yapanın hem iyilikte bulunanın aldığı manevi haz bireyin içini ısıtır. Bu haz insanın duygu dünyasını sıcak yapar. Somut ve soyut kavramları birbiriyle ilişkilendiren ileri seviye öğrencisi bu öğüdün açık ve örtük bütün mesajlarına erişmiş olur.

3. “Başkalarının kusurunu örtmede gece gibi ol.”

A1-A2 Temel Seviye: Temel seviye öğrencisine bu öğreti ile ilgili öğretililecek kavramsal karşılık kendinden hariç başkalarının olduğu gerçeğidir. Çokluk eki üzerine bir gönderme yapılır.

B1-B2 Orta Seviye: Burada ilgi ekini bulunma ekine ve yine gibi edatı üzerinden benzetme yönüne aşına olan öğrenci, öğretinin temel mesajlarını tam olarak kavrayamaz. Bunun için sadeleştirme yoluna gidilerek “başka insanların hatalarını haklı sebepler varsa görmemezden gelmemiz” gerektiğini aktarabiliriz. İnsanların eksi olan yanlış olan taraflarını hemen başka birine söylememeliyiz gibi metinde sadeleştirme yoluna giderek öğrenciye aktarım yapılabilir.

C1-C2 İleri Seviye: 'Kusur' sözcüğünün başka insanların hataları ya da eksiklikleri olduğunu ve örtmek fiilinin bu hataları artık görmemezlikten gelme olduğunu kavrayan ileri seviye öğrencisi gece karanlıkta göremediğimiz birçok olumsuzluğa atıf yapılarak başka insanların da eksik ve kusurlu yanlarını tıpkı gece gibi karanlık olup görmememiz gerektiğini anlaması beklenir.

4. “Hiddet ve asabiyette ölü gibi ol.”

A1-A2 Temel Seviye: İlgili öğütte ‘hiddet’ ve ‘asabiyet’ sözcüklerinin eş anlamlısı olan sözcüklerle sinirli olmak, kızgın olmak gibi ifadeler kullanıldığı fiillerle öğretilerek bir hazırlık yapılır. Burada asabiyette sözcüğündeki ses değişimi örnek olarak kullanılabilir. Bu öğreti ile beraber asabiyet sözcüğünün eş anlamlısı başka bir sözcükle iletişim kurulup sözcüğün öğretilmesine temel atılmış olunur. Bu öğütte temel seviye öğrencisinin kavrayabileceği sözcük oldukça sınırlıdır ‘ölmek’ fiili öğretilip daha sonra ‘ölü’ sözcüğü ile bağdaşım kurulabilir.

B1-B2 Orta Seviye: Orta seviyede öğrenci yine benzetme yönüyle öğüdün öğretilmesine hazırlanır. Bağlayıcı olarak kullanılan ‘ve’ hiddet, asabiyet, sinirlenme, kızgın olmak gibi sözcüksel önermelerle öğrenciye aktarılmaya çalışılır.

C1-C2 İleri Seviye: Sözcüksel bağlamda karşılığını yerleştiren ileri seviye öğrencisi öfke ve kızgınlıkla yapılan işlerin daha sonra insana problem çıkardığını kavrar. Dolayısıyla sakin kalmanın olayları büyütmemenin hem birey için hem çevresindeki insanlar için daha huzur verici olduğunu deneme yanılma ile öğrenir. Bu bağlamda ‘ölü gibi’ ifadesinde var olan insanın tepkisiz kalması bir ölü gibi hareket etmemesi öfkesini ve kızgınlığını kontrol edebilmesinin daha sonra ona birçok alanda konfor sağlayacağını bilincinde olur.

5. “Tevazu ve alçak gönüllülükte toprak gibi ol.”

A1-A2 Temel Seviye: Bu seviyedeki öğrenciler için benzetme yönüyle oldukça zor bir öğretimdir. Burada öğrenciye karşıt sözcüklerin öğretilmesi ve kendi anlam süzgecinde doğru olanı belirlemesi beklenir. Tevazu sözcüğünü tek başına anlatmak yerine zıt anlamı olan kibir üzerinden bir aktarım gerçekleştirilebilir.

B1-B2 Orta Seviye: Sözcüklerin gerçek ve zıt anlamlarını öğrenen öğrenci buradan anlamsal kargaşadan biraz daha sıyrılmış olur. İlgili öğreti bağlaçlar ve benzetme yönüyle örneklendirilirken, öte yandan ‘toprak’ sözcüğünün anlamsal bütünlükte nelerle karşılandığı üzerinde durulabilir

C1-C2 İleri Seviye: Artık sözcüklerin kullanım alanlarını hâkim olan bu seviyedeki dil öğrencilerinin somutlaştırdıkları ifadeleri soyut kavram boyutuna dönüştürmeleri beklenir. Toprağın aslında ne kadar kutsal olduğu insanın topraktan geldiği ve tekrar toprağa gideceği öğretisi üzerinden aktarım yapılır. Bu kutsallık üzerinden ‘toprak’ kişileştirilerek tevazu ve alçak gönüllü sıfatları ile nitelendirir. Bütün anlam önermelerini birleştirdiğimizde her neye sahip olursak olalım ve bir gün elimize fırsat geçtiğinde dünyayı yönetecek güçte bile olsak herkesin üzerine bastığı toprak gibi tevazu ve hoşgörü sahibi olmamız gerektiği aktarılmaya çalışılır.

6. “Hoşgörüde deniz gibi ol.”

A1-A2 Temel Seviye: Bu öğreti de özellikle ‘hoşgörü’ sözcüğünü tek seferde anlatabilmek oldukça güçtür. Burada eğitici olarak öncelikle sözcüğü kendi içinde parçaları ayırarak aktarmak gerekir. Buna ‘hoş’ sözcüğü öğretilerek başlanabilir. Deniz ve gibi sözcükleri öğrencinin hazırbulunuşluğuna göre farklı etkinlikler aracılığıyla öğrenciye aktarılır. Ayrıca eğitici, sınıf içerisinde hoşgörü ile davranması gerektiği bir durum içerisinde hemen duyguya atıfta bulunarak sözcüğün öğretilmesine yönelik ilk adımı atmış olur. Çünkü özellikle temel seviyede drama ile öğretmek oldukça etkilidir. Sınıf içi canlandırma bu anlamda eğitmenin işini kolaylaştıracaktır.

B1-B2 Orta Seviye: Bu noktada hoşgörü ve deniz sözcüklerinin kavramsal olarak birbiriyle birleştirilmesi yine eğiticinin yönlendirilmesi ile gerçekleşebilir. ‘Görmek’ ifadesi denizin büyüklüğü gibi kavram sadeleştirme yoluna gidilerek bir üst seviyede sözcüğün tam olarak yerleştirilmesini hazırlık yapılabilir.

C1-C2 İleri Seviye: Bu seviyeye gelindiğinde artık hoşgörü sözcüğünün tam olarak ne olduğunu kavrayan ve zihninde bunu somutlaştıran öğrencinin artık onun deniz gibi benzetme yönüyle bir bağdaşım kurması

beklenir. Kılavuzluk eden eğitici burada denizden insanların faydalanması ama denizin hazinelerinin hiç bitmemesi ya da onu seyrettiğimizde bile ruhsal anlamda bir doyum elde ettiğimizi aktarabilir.

7. “Ya olduğun gibi görün ya görüldüğün gibi ol.”

A1-A2 Temel Seviye: Olmak ve görmek fiilleri öğrenciye örnekler üzerinden aktarılmaya çalışılır. Başkasına benzemeye çalışmamak gibi daha somut ifadelerle öğretmenin giriş kısmı aktarılmış olur.

B1-B2 Orta Seviye: Burada ya...ya bağlacını öğrenen öğrenci iki yargıdan birini seçeceğini bilir. Olduğu gibi görünmek ya da başkalarının onu gördüğü gibi olmak yargılarına varabilir.

C1-C2 İleri Seviye: Anlatılan yargıların somut ve soyut analizini tam olarak yapabilen bu seviyede başkalarının istediği şekle girilmemesi bir insan kendi artıları ile neyse o kadardır ve başkasının gözünde görünebilir yargısına varır. Yargısal olarak iki seçeneği bir arada sunan bu öğreti de öğrenci kendi kişisel yolculuğuna da bir bakış açısı kazanır.

Sonuç:

Çalışmada Mevlâna'nın yedi öğüdünün yabancılar Türkçe öğretilirken belirlenen temel orta ve ileri seviye düzeyleri için aktarılması üzerinde durulmuştur. Varılan noktada öğretilerin benzetme yönünün hepsinde tekrar eden bir kavram olduğunu ve her seferinde benzetilen kavramın değiştiği görülmektedir. Yine öğretilerin çoğu emir kipiyle yazılmıştır. Dil öğretilirken bazen sezdirme bazen direkt yollar denir. Yapılan çalışmada özellikle temel seviyede sezgisel bir alt yapı oluşturularak öğretilerin ön hazırlığı yapılmış olur ardından orta seviyede daha çok öğretilerin dilbilgisel uzantılarına bakılarak onlar hakkında genel bir yargı oluşturulur. Son olarak ileri seviyede öğrencinin artık bu soyut kavramları kafasında tam olarak somutlaştırdığı ve temel seviyeden başlayarak kısmen maruz bırakıldığı sözcüklerin artık zihninde tam olarak yerleştiği ve anlamsal bütünlük noktasında oldukça etkili bir biçimde kavradığı görülmektedir.

Dil öğrenme serüveninde özellikle iletişim noktasında öğrencilerin işini kolaylaştıracak önemli öğretiler sezdirme ve direkt öğretmene yoluyla seviyelere göre aktarılır. Özellikle ileri seviyedeki öğrencilerde her bir öğretinin bireyin kendi iç dünyasında farklı analiz edilmesi gerekliliği göze çarpar. Bu yargının temelinde de öğrencilerin yaşadıkları çevre ve doğup büyüdüğü çevrenin birbiriyle paralelliği ya da zıtlığı incelenmelidir. Mevlana'nın öğretilerine baktığımızda millet, ırk ayrımı yapılmaksızın insan olmanın temelindeki duyguları atıfta bulunduğunu görmekteyiz. Bu anlamda her millettten öğrencinin kendi iç dünyasına yapacağı yolculukla anlam denizinde kaybolduğu bir serüvene şahitlik etmekteyiz.

Mevlâna'nın on öğüdü, Türkçe öğretiminde sadece dilsel becerileri geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda öğrencilerin kişisel ve sosyal gelişimlerine de katkı sağlar. Bu öğütlerin öğrenme sürecine entegre edilmesi, öğretim sürecini daha anlamlı ve derin hale getirir.

Yabancılar Türkçe öğretirken, Mevlana'nın felsefesinden yararlanmak, kültürel değerlerin aktarımını sağlarken, aynı zamanda dilin sosyal ve duygusal yönlerini de keşfetmelerine olanak tanır. Böylece öğrenciler, sadece dil öğrenmekle kalmayacak, aynı zamanda Türk kültürünü ve düşünce yapısını da derinlemesine anlamış olacaklardır. Bu yaklaşım, dil öğrenimini bir kültürel deneyim haline getirerek, öğrencilerin motivasyonlarını artırır ve öğrenme süreçlerini zenginleştirir.

KAYNAKÇA

- Andre Comte-Sponville, Büyük Erdemler Risalesi, çev. Işık Ergüden, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004).
- Aslan, Yasin (2007), "Yabancı Dil Eğitiminde Dikkat Edilmesi Gereken Noktalar". Türkiye'de Yabancı Dil Eğitimi Ulusal Kongresi, Ankara.
- Gür, Hakan (1995b), "Dil Öğretimi Yöntemleri (3): 1.İsitsel-Görsel Yöntem, 2.Bilişsel Yöntem, 3. Seçmeci Yöntem". Dil Dergisi (35): Eylül 74.
- Koç, Nurettin (1988), "Türkçenin Yabancı Dil Olarak Öğretimi", Türk Dilinin Öğretimi Toplantısı (1986) Bildirileri, Ankara, s. 241-247.
- Kaplan, Mehmet (2002), Kültür ve Dil, Dergâh Yay., İstanbul.
- Pehlivan, Filiz (2007), Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğretiminde Kültürlerarası Etkileşim Odaklı Yaklaşım Uyarınca Metin Çalışmaları, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.
- Usta, M. (1989). Mevlâna'nın Eğitiminde Metot, Program ve Gayeler. 4. Milli Mevlâna Kongresi. (12-13 Aralık 1989). Konya: Selçuk Üniversitesi
- Sevgi, A. (2005). Mesnevî'de Adalet ve Zulüm Kavramları. Mevlâna'nın Düşünce Dünyasından. (Aralık 2005). s. 175
- Arpaguş, Sâfi (2007), Mevlevîlikte Manevî Eğitim, İstanbul, Vefa Yayınları. s.62-70.
- Öztürk, A. (2005). Modern İnsanın Buhranlarına Hz. Mevlâna'nın Mesajları. Mevlâna'nın Düşünce Dünyasından. (Aralık 2005). s. 225
- Şimşekler, N. (2005). Hz. Mevlâna'da Evlilik, Aile ve Çocuk Eğitimi. Mevlâna'nın Düşünce Dünyasından. (Aralık 2005). s. 181
- Yaran, C.S. "Mevlâna'nın Yedi Öğüdü": Evrensel Erdemler, Kozmik Temellendirmeler ve Aidiyet Meselesi, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 16, Yıl: 2007



Mevlâna'ya Atfedilen Likâtibihi adlı Türkçe Şiirin Dil Özellikleri

Dr. Gamze Özok: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitim Bölümü, Van- Türkiye

Received: 26/12/2024

Accepted: 12/01/2025

Language Features of The Turkish Poem Called *Likâtibihi* Attributed to Maulana

Mevlâna'ya Atfedilen *Likâtibihi* Adlı Türkçe Şiirin Dil Özellikleri

Gamze ÖZOK¹

Email: gamzeozok@vyu.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0631-4209>

DOI:10.32955/neujsml/202511949

Abstract

Sufi, thinker, scholar, and poet Maulana Jalaaladdin Rumi's six-volume great work, Mesnevi in particular, as well as his Divan-i Kabir, Mektûbât (Letters), Mecâlis-i Sebâ (Majalis-i Saba) and Fihimâfih (Fih-ma-fih), are all in Persian. Although some sources state that there are Arabic poems and letters among his poems and letters and that he rarely used Turkish and Greek in addition to Arabic, Maulana generally wrote in Persian. Hasan Ali Yücel, in his work in which he translated and published Maulana's quatrains from their Persian originals, also includes a Turkish poem that he states was written in Maulana's handwriting. In the introduction to his work, he explains how he came across the book in which this poem is located and how he concluded that this poem probably belongs to Maulana considering his trust in the person who sourced the poem and the data he found. After explaining his introduction, Hasan Ali Yücel, who included a 22-couplet Turkish poem, also included the photographs of this poem written in Maulana's handwriting at the end of the book. In this study in your hands, the language features of the Turkish poem attributed to Maulana, published for the first time by Hasan Ali Yücel with this thought and belief, and the period of the written language it belongs to will be examined.

Keywords: Maulana, Turkish poetry, Hasan Ali Yücel, Rubai's.

Özet

Mutasavvıf, düşünür, âlim ve şair Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin altı ciltlik büyük eseri Mesnevî başta olmak üzere Divân-ı Kebir, Mektûbât, Mecâlis-i Sebâ ve Fihimâfih adlı eserlerinin tamamı Farsçadır. Bazı kaynaklarda şiirleri ve mektupları arasında Arapça olanların da bulunduğu; Arapçanın yanında nadir de olsa Türkçe ve Yunancayı kullandığı belirtilse de Mevlânâ genellikle Farsça yazmıştır. Hasan Âli Yücel, Mevlânâ'nın rubâîlerini Farsça asıllarından çevirip yayımladığı çalışmasında Mevlânâ'nın kendi el yazısıyla yazdığını belirttiği bir Türkçe şiire de yer vermektedir. Çalışmasının giriş kısmında bu şiirin bulunduğu kitaba nasıl ulaştığını, şiirin kaynak kişisine duyduğu güven ve tespit ettiği veriler ışığında bu şiirin gerçeğe yakın bir ihtimalle Mevlânâ'ya ait olduğuna nasıl kanaat getirdiğini ifade etmektedir. Giriş kısmında yaptığı açıklamalardan sonra 22 beyitlik Türkçe şiire yer veren Hasan Âli Yücel, kitabın sonuna Mevlânâ'nın kendi el yazısıyla yazdığı bu şiirin fotoğraflarını da koymuştur. Elinizdeki bu çalışmada; Mevlânâ'ya atfedilen, bu düşünce ve inançla da ilk kez Hasan Âli Yücel tarafından yayımlanan Türkçe şiirin sahip olduğu dil özellikleri, bu özelliklerle hangi yazı dili dönemine ait olduğu incelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler: Mevlânâ, Türkçe şiir, Hasan Âli Yücel, Rubâîler.

¹ Dr. Öğr. Ü., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Van, Türkiye.

Giriş

Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin eserlerini Farsça yazdığı bilinmektedir. En bilinen ve en çok etki yaratan eseri Mesnevi başta olmak üzere Dîvân-ı Kebîr, Fihimâfih, Mecâlis-i Sebâ ve Mektûbat adlı eserlerinin tamamı Farsçadır. Mesnevi'nin Farsça aslından Türkçeye yapılan son manzum çevirisinin sahibi Mehmet Kanar (2018), çalışmasının Mevlânâ ile ilgili bilgi verdiği kısa girişinde Mevlânâ'nın eserleri ve bu eserlerin dilleriyle ilgili "Mevlânâ'nın eserleri Mesnevî, Dîvân-ı Kebîr, Mektûbat, Mecâlis-i Seb'a ve Fihimâfih'ten ibaret olup tümü Farsça kaleme alınmıştır" ifadesini kullanmaktadır. Mevlânâ hakkında bilgi veren tüm kaynaklarda da onun başka bir dilde ya da Türkçe yazdığına dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ta ki Hasan Âli Yücel'in Mevlânâ'nın rubailerini yayımladığı eserine kadar. Şerefeddin Yaltkaya 1934 yılında "Mevlana'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler" adıyla yayımladığı makalede bu şiire yer verse de şiirin kaynağına dair bir bilgi vermemektedir. Yaltkaya (1934) sadece çalışmasının başında bu Türkçe kelime ve şiirleri, Mesnevî, Rubaiyât ve Divân-ı Kebîr'in nüshalarında tespit ettiğini belirtmektedir. Mecdut Mansuroğlu da 1954'te "Mevlâna Celâleddin Rumî'de Türkçe Beyit ve İbareler" adıyla bir çalışma yayımlamış; bu çalışmasında Mevlânâ'nın Dîvân'ında bir miktar Türkçe ve Türkçe-Farsça karışık beyit bulunduğunun bilindiğini belirterek Yaltkaya'nın çalışmasındaki eksikliklere de yer vermiştir. Mansuroğlu (1954, s. 208), çalışmasında "Şerefeddince şairimize tanınan 17 Türkçe ve Türkçe-Farsça manzumeden ancak 10 tanesinin bu vasfı taşıyabileceği görülmüştür" diyerek bu çalışmaya konu olan şiire çalışmasında yer vermemiştir. Yücel'in bu şiiri bularak "Rubailer" içinde yer verdiği çalışmanın ilk basımı 1932'de yapılmıştır. Dolayısıyla kendisinin de çalışmada belirttiği gibi bu şiiri ilk Hasan Âli Yücel ortaya çıkarmıştır.

Yücel, Mevlânâ'nın rubailerini Farsça aslından çevirdiği eserinin başında Mevlânâ'nın kendi el yazısıyla yazılmış bu çalışmaya konu olan bir Türkçe şiirin varlığından bahsetmekte; çalışmasının başında bu şiirin Latin harflerine aktarılmış şekline eserin sonunda da aslının fotoğraflarına yer vermektedir. Yücel (2020, s. ix), çalışmasının girişinde bu şiire ulaşma hikâyesini şöyle anlatmaktadır:

"Şimdiye kadar Mevlânâ'nın el yazısını -basılmış, basılmamış- hiçbir yerde görmemiş ve görene de tesadüf etmemiştim. Rubailer bastıracağımı kendisine söylediğim müderris Şerefeddin Bey, umumi kütüphane müdürü muhterem üstat İsmail Saip Efendi'nin bu hususta malumatı olduğunu bana söylediği zaman, manevi kemaline büyük bir saygı beslediğim müşarünileyhe gittim. Her zamanki tevazuu ile, kendisinde bulunan bir kitabın içinde, Mevlânâ'nın el yazısı olduğunu ve kitabı getireceğini söyleyince çok sevindim. Bu sevincin kıymetini büyük insanların büyük ruhlarına kıymet verenler kolay takdir ederler. Bu kitap iki eserden terekkep ediyordu. İkisi de Arap nahvına aitti."

Yücel (2020, s. x) eline geçen bu kitaplarda yer alan Türkçe şiirin Mevlânâ'ya ait olduğunu nasıl tespit ettiğini ise şöyle ifade etmektedir:

"...Aynı cildi teşkil eden iki kitabın arasındaki dört sayfadan ilk yaprağın bir tarafında hatime bulunmak üzere küçük nesihe benzer bir yazıyla bir manzume vardı. Başında "Likâtibihi" kaydı bulunuyordu. Şu hâlde bu manzume, onu yazanın kendisine ait demektir. Bir yapraktaki iki sayfada daha devam ettikten sonra son beyti dördüncü sayfada ve ikinci kitabın başlığının altında idi; orada "Ey Şems" kaydı vardı, Mevlânâ'nın bütün gazellerinde "Hâmûş, Hâmûş, Şems, Şemsülhakki vaddin..." diye ya kendisine hamuş sıfatını vererek yahut çok sevdiği Şemsi Tebriziye hitap ederek tahallüs ettiği muhakkaktır. Şu hâlde bu manzumenin; onu tanzim etmiş olan ve birçok şiirlerinde Şems diye kendini tanıtan Mevlânâ'ya ait olduğuna, hakikate yakın bir ihtimal ile, kanaat ettim. Üstüne yazı yazılan eserin Mevlânâ'dan takriben bir buçuk asra yakın bir zaman evvel yazılmış olması, (Likâtibihi) kaydının bulunması, on dokuzuncu beyti tashih ile tekrar ederek bu manzumeyi istinsah değil, doğrudan doğruya kendisinin yazmış olması ve Şems diye tahallüs etmesi bende bu kanaati hasıl etmiştir."

Mevlânâ'ya ait olduğuna hakikate yakın bir ihtimalle kanaat getiren Yücel, bu açıklamalardan hemen sonra 22 beyitten oluşan Türkçe şiirin Latin harflerine aktarılmış şekline yer vermiştir. Bu çalışmada dil özelliklerini tespit etmeye çalışacağımız şiir şu şekildedir:

Likâtibihi

*Ussun varısa ey gafıl-aldanmagıl zinhar mala,
Şol nesneya ki sen koyup-gidasin ol geru kala,*

*(.?.) zahmetin görüptün-dirersin dünya malini
Anlar kalar anı harç edüp seni anmıya rehi bula.*

*Seni unuttur dostların-oğlun kızın avratların,
Evvel malın üleşeler-hisab edüp kıldan kıla.*

*Kılmayalar sana vefa-bunlar bay ola sen gedâ
Senin için vermiyalar-bir pare ekmek yoksula*

*Bir demligâ ağlaşalar-andan varup bayraşalar
Seni çukura gömüşüp-tiz döneler güla güla.*

*Ol kim gıda uzak yola-gerek azık alabilâ
Almazusa yolda kala-ermiya hergiz menzila*

*Verdi sana malı Çalap-ta hayra kılasın sebep
Hayreylede kil Hakk talep-vermeden ol malın yela*

*Bugün sevinursun benim-altunum akçem çok deyu
Anmaz musun ol sonu kim-muhtaç olasın bir pula.*

*Es itmiya malin senin-hoş olmiya halin senin
Nesne ermiya elün senin-ger sunmadunsa el ela.*

*Ol mal dedün mar ola-hakkâki kûrun dar ola
Herkiz meded bulmayasun-çevre bakup sağa sola.
Altın isa anda çorak-ola sana ol hoş turak
Neyler taşım kıldın yarak-anlar sana karşı gela.*

*Mal sermaye kılğıl azık-Hakk'a inanırsan bayık
Yap ahiret dünyayı yık-ta iresun hoş menzilâ*

*Çün ola elünda direm-güç yeddükçe kılğul kerem
Ögüd budur ki ben direm-deylet anın, ögüd ala.*

*Etma malin illa telef-Hakk bir bine verür halef
Kılğıl selef kalma alef-verme kamu zayı ola.*

*Dilarisen iyşi ebed-tutgıl na didisa Ahed
Andan dila her dem meded-ta iraşasün hasıla,*

*Böyle buyurdu Lemyezel-bilin bunu kılın amel
Terk eylenüz tûli emel-uymanız her bir batıla.*

*Yoksul isen sabreylegil-ger bay isen hayr eylegil
Her bir hale şükreylegil-Hakk döndürür halden hala.*

*Dünya onun, ahret onun-nimet onun, mihnet onun,
Tamu onun, cennet onun-devlet onun, kâni bula,*

*Hakk'a bana ne mal gerek, na kıl gerek na kal gerek
Dileğüm eyu hal gerek....*

*Hakk'a bana na mal gerek-dileğüm eyü hal gerek
Na kıl gerek, ne kal gerek-kendüzünü bilen kula.*

*Ben bir bican ey İlâh-yavlak çok eyledim günah
Yazuklarımdan ah ah-na şerh idem gelmez dila.*

*Ey Şems dila Hakk`tan Hakk`ı-biz faniyüz oldur bakı
Kamular anun müştakı-ta hod ki ol kimün ola.*

Yukarıda da ifade edildiği gibi öncesinde İsmail Saip Efendi, sonrasında da Hasan Âli Yücel tarafından Mevlânâ'ya atfedilen bu şiirin Mevlânâ'nın yaşadığı 13. yüzyılda yazıldığını söylemek mümkündür. Kaynaklarda Mevlânâ'nın 13. yüzyıl başlarından itibaren Anadolu'da olduğu görülmektedir. Kanar (2018), Mevlânâ'nın babası Bahaddin Veled'in 1221 yılında Belh'i terk ettiğini, arasında bugünkü Karaman ili olan Lârende de dâhil olmak üzere çeşitli yerleri dolaştıktan sonra 1228 veya 1229'da Konya'ya geldiğini ifade etmektedir. Bu bilgiden hareketle 1207 yılında Belh'te doğan Mevlânâ, Konya'ya geldiğinde 21-22 yaşlarındadır. Babası Bahaddin Veled 1231 yılında vefat edince müritleri Mevlânâ'nın etrafında toplanmıştır. Mevlânâ babasının ölümü üzerine Konya'da daha 25 yaşındayken ders vermeye başlamıştır (Yücel, 2020, s. vii). Dolayısıyla da Mevlânâ'nın eserleri bu tarihten sonra yani 13. yüzyılın ikinci çeyreğinden sonra Anadolu'da yazılmıştır. Özkan (2017, s. 65), Mevlânâ ve oğlu Sultan Veled'in Türkçe beyit ve manzumelerinin, Selçuklular döneminden günümüze kadar gelebilmiş belli başlı eserler arasında olduğunu fakat bu dönemden kalma eserlerin daha sonraki dönemlere oranla çok az olduğunu belirtmektedir.

13. yüzyıl Türk dili tarihi açısından önemli bir dönemdir. O zamana kadar tek yazı diliyle temsil edilen Türkçenin farklı coğrafyalarda yeni yazı dilleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Boylar arası anlaşmazlıklar, Moğol akınları gibi sebeplerden ötürü kuzeye, güneye ve batıya göç eden Türk topluluklarının gittikleri coğrafyalarda kendi konuşma dillerine dayanan yazı dillerinin oluşmaya başladığı görülmektedir. Bu şekilde göç eden Türk toplulukları arasında büyük kitleler hâlinde batıya ve güneye göç eden Oğuzlar da bulunmaktadır. Göç ettikleri coğrafyalarda önce Büyük Selçuklu, sonrasında Anadolu Selçuklu Devleti gibi büyük siyasi birlikler kuran Oğuzlar, kendi konuşma dillerine dayanan bir yazı dili oluşturma ihtiyacı duymuşlardır. Önceleri konuşma dili olarak kullanılan Oğuz ağzı 13. yüzyılda Azerbaycan ve Anadolu'da yazı dili hâline gelmiştir (Ercilasun, 2014, s. 429). Batı Türkçesi yazı dili, 13. yüzyıldan 15. yüzyıl sonlarına kadar Azerbaycan, Anadolu, Irak, Suriye ve Balkanlarda tek yazı dili olarak kullanılmış; bu döneme araştırmacılar tarafından çeşitli adlar verilmiştir (Ercilasun, 2014, s. 429). Bu dönem, en yaygın kullanımla Eski Anadolu Türkçesi şeklinde adlandırılmıştır. Dolayısıyla Mevlânâ'nın eserlerinde geçen Türkçe sözcük, ibare ya da şiir parçaları da Oğuz Türkçesi ya da en bilinen adıyla Eski Anadolu Türkçesi özelliklerine sahip olmalıdır. XII. yüzyıldan XIV. yüzyıla uzanan dönemin ilk zamanlarında ortaya konan eserlerin dili yalnızca Oğuz Türkçesi'ne dayanmamaktadır ve bu eserlerde Karahanlı, Kıpçak, Oğuz özelliklerini bir arada görmek mümkündür (Özkan, 2017, s. 65). Mevlânâ'ya atfedilen şiirdeki dil özellikleri de bu dönem özellikleri göz önünde bulundurularak tespit edilip değerlendirilmeye çalışılacaktır. Şiirin biçimsel özellikleri değerlendirilecek olursa; şiirin nazım birimi beyittir, gazel nazım şekliyle yazılmıştır.

Şiirin dil bilgisi açısından ses ve şekil özelliklerine bakılacak olursa;

1.Ses Özellikleri

a. Kalınlık-incelik uyumu: Türk dili tarihinin her döneminde, tarihi ve çağdaş tüm lehçelerde kalınlık-incelik uyumu çok sağlamdır. Kalınlık-incelik uyumu, Eski Oğuz Türkçesinde de hemen hemen tamdır ancak Eski Oğuz Türkçesi metinlerinde az da olsa kalınlık-incelik uyumuna aykırı yapılar olduğu görülür (Türk vd. , 2015, s.31). Şiirde bazı beyitlerin son dizelerinin son sözcüğünde kafiyeyi uydurmak için ince ünlülü isim köklerine yönelme hâlinin kalın ünlülü şekli, ince ünlülü fiil köklerine de emir-istek kipinin yine kalın ünlülü biçiminin getirilmesiyle sözcükler uyum dışına çıkmıştır: *vermiyalar* (4¹), *güla güla* (5), *el ela* (9), *itmiya* (9), *gela* (11), *etma* (14), *dila* (21). Bu kullanımlara ek olarak imlâdan ya da dil içi çevirisinden kaynaklı aldığı eklerle uyum dışı kalan sözcükler de bulunmaktadır: *gidasin* (1), *malini* (2), *vermiyalar* (3), *iresun* (12), *dilarisen* (15) vb.

b. Düzlük yuvarlaklık uyumu: Özkan (2017, s. 101), Eski Anadolu Türkçesinde, bir iki örneğine rastlansa bile dudak benzeşmesinin olmadığını ifade eder. Timurtaş (2019, s. 27) da buna ek olarak Türkçenin eski ve yeni yazı dillerinden farklı olarak birçok kelimde bir yuvarlaklaşma durumunun kendini gösterdiğini belirtir. Köklerde ve eklerde yuvarlaklaşmaya bağlı görülen uyumsuzluklar, şiirde şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

Kökte yuvarlaklaşma örneği; *geru* (1), *altun* (8), *karşu* (11), *kendüz* (20), *yazuk* (21) sözcüklerinde görülmektedir.

Eski Anadolu Türkçesinde eklerde yuvarlaklaşma örneği daha fazladır. Şiirde eklerde görülen yuvarlaklaşma hâline örnek verilecek olursa;

Hâl eklerinde yuvarlaklaşma: *kendüzünü* (20), *anun* (22), *kimün* (22). Şiirde eklerin düz ünlülü kullanımları da görülmektedir: *senin* (4-9), *benim* (8),

İyelik eklerinde yuvarlaklaşma örnekleri: *altunum* (8), *elün* (9), *elünda* (13), *dileğüm* (19-20), *kendüzü* (20). Ekin düz ünlülü kullanımları da görülmektedir: *kızın* (3), *malın* (14), *yazuklarım* (21) vb.

Zarf-fiil ekinde yuvarlaklaşma-up, -üp, -dükçe, -u: *edüp* (2-3), *varup* (5), *bakup* (10), *yeddükçe* (13), *deyu* (8).

Geniş zaman ekinde yuvarlaklaşma -ur, -ür: *sevinursun* (8), *verür* (14).

Görülen geçmiş zaman ekinde yuvarlaklaşma: *dedün* (10), *sunmadunsa* (9). Düz ünlülü kullanımı da vardır: *verdi* (7), *kıldın*(11), *eyledim* (21).

Şahıs eklerinde yuvarlaklaşma: *sevinursun* (8), *anmaz musun* (8), *bulmayasun* (10), *iresun* (12), *terk eylenüz* (16), *uymanuz* (16), *faniyüz* (22), *ıraşasün* (15).

Yardımcı vokalde yuvarlaklaşma: *almazusa* (6).

Sözcükte ses yitimi (g/ğ) sonucunda son vokalde yuvarlaklaşma: *eyü* (19-20).

Bu ses özelliklerine ek olarak bugün Türkçe sözcüklerin ilk hecesinde yer alan /e/ sesi, Eski Anadolu Türkçesi metinlerinde /i/ şeklinde yazılmıştır. Şiirde ise sözcüklerin ilk hecesinde hem e hem de i sesinin kullanıldığı görülmektedir: *şerh idem* (21), *verdi* (7), *etma* (14), *hisab edüp* (3), *harç edüp* (2), *tiz* (5), *iresun* (12), *eyü* (20), *direm* (13) gibi.

Ünsüz değişimleri

¹ Şiirdeki beyit numaralarını göstermektedir.

Eski Türkçe’de bazı sözcüklerin başında bulunan **b** sesi, Eski Anadolu Türkçesinde **v** olmuştur: verdi (7), varup (5), verür (14) gibi.

Sözcük başı **k>g** değişimi: gidasin (1), görüptün (2), güla, güla (5), gömüşüp (5), gerek (6-20), güç (13).

Sözcük başı **t>d** değişimi: dirersin (2), direm (13), dila (15), didisa (15), dileğüm (19).

Şekil Özellikleri

Şiirde, Eski Anadolu Türkçesi dönemine özgü şu şekil özelliklerine rastlanmaktadır:

1. Bazı eklerde yuvarlaklaşmanın görüldüğü örnekler ses özellikleri bölümünde belirtilmişti. Şiirde hangi eklerde yuvarlaklaşmanın görüldüğü ismen tekrar edilecek olursa; hâl eklerinde (ilgi), iyelik eklerinde (1. ve 2. Şahıslar), zarf-fiil eklerinde, görülen geçmiş zaman, geniş zaman eklerinde, şahıs eklerinde vb.

2. Emir kipi teklik birinci şahıs çekiminde -ğıl/-gil eki kullanılmasının yanında bugünkü gibi eksiz kullanımına da rastlanmaktadır: aldanmagıl (1), kılğıl (12-13-14), tutğıl (15), sabreyleğil (17), yap (12), yık (12) vb.

3. Birleşik fiil çekiminde şahıs ekinin zaman ekinden önce kullanımına rastlanmaktadır: sunmadunsa (9) “sunmadıysan”.

4. Teklik üçüncü şahıs zamiri ve işaret sıfatı “ol” şeklinde kullanılmaktadır: ol kim “o ki” (6), ol son (8), ol mal (7-10).

5. Soru edatı, Eski Anadolu Türkçesinde sürekli düz ünlülü iken şiirde bir yerde yuvarlak ünlülü olarak geçmektedir: anmaz **musun** (8). Buna sebep olarak Mevlânâ’nın yaşadığı dönemin Eski Anadolu Türkçesinin ilk örneklerinin yeni verilmeye başlandığı dönem olması ve dolayısıyla Oğuzların geldikleri bölgenin dil özelliklerinin de verilen bu eserlerde görülmesiyle açıklanabilir. Ki Harezmi Türkçesinde soru eki mu/mü’dür. (Eckman, 2011, s. 11).

6. Birleşik zaman çekimlerinde ek fiilin (ir->i-) tamamen ekleşmiş hâlinin yanında ekleşmeyip ayrı yazıldığı da görülmektedir: almazusa (6), sunmadunsa (8), inanırsan (12), dilarisen (15), yoksul isen (17).

7. Belirtme hâli eki -ı, -i olarak sadece düz ünlülü biçimiyle kullanılmasının yanında teklik üçüncü şahıs iyelik ekinden sonra -n şeklinde de kullanılmıştır: seni (2-5), malini (2), malı (7), kendüzünü (20), malın (3-7-14),

8. İkinci beyitte Eski Anadolu Türkçesi’nde duyulan geçmiş zaman için kullanılan -Up dUr kalıbı, “görüptün” sözcüğünde “-Up Du” şeklinde görülmektedir. Cümleye kattığı anlam “görmüştün” şeklinde duyulan geçmiş zamanın hikâyesinden çok “görmüşsün” şekline daha uygundur. Dolayısıyla da buradaki kullanımda fiilin sonundaki ekin düşerek şahıs ekinin geldiği bir kullanımla karşılaşılmaktadır.

Sonuç

Sonuç olarak Mevlânâ’ya atfedilen bu şiir, ses ve şekil özellikleri bakımından incelendiğinde, şiirin Eski Anadolu Türkçesi özellikleri gösterdiği görülmektedir. Bazı dilbilgisi şekillerinin şiir içinde iki farklı biçimde yer alması, şiirin yazım özelliklerinden kaynaklanabileceği gibi Mevlânâ’nın yaşadığı ve şiirin yazıldığı dönemin Oğuz Türkçesinin daha yeni yazı dili olarak kullanılmaya başlandığı, bu sebeple de Oğuz Türkçesi özellikleriyle önceden kullanılan ortak yazı dili özelliklerinin karışık görülebileceği bir dönem olmasına da bağlanabilir. Bunun dışında yukarıda ses ve şekil özelliklerinde de belirtildiği gibi şiirde - eklerde ve bazı köklerde yuvarlaklaşma gibi- Eski Anadolu Türkçesinin karakteristik özellikleri bulunmaktadır. Bu şiir ve bu şiir gibi metinler, Eski Anadolu Türkçesinin ilk dönem özelliklerini göstermesi, bu özelliklerden sonraki dönemlere nasıl ve ne oranda bir aktarım yapıldığının tespiti açısından oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

- Eckman, J. (2011). *Harezmi, Kıpçak ve Çağatay Türkçesi Üzerine Araştırmalar* (O. F. Sertkaya, Haz.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2014). *Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Akçağ Yayınları.
- Kanar, M. (2018). *Mesnevi Cilt 4-5-6*. Ayrıntı Yayınları.
- Mansuroğlu, M. (1954). Mevlâna Celâleddin Rumî'de Türkçe Beyit ve İbareler. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, 2, 207-220.
- Özkan, M. (2017). *Türk Dilinin Gelişme Alanları ve Eski Anadolu Türkçesi*. Filiz Kitabevi.
- Türk, V. , Doğan, Ş. , Şerifoğlu Y. (2015). *Eski Anadolu Türkçesi Dersleri*. Kesit Yayınları.
- Timurtaş, Y. K. (2019). *Eski Türkiye Türkçesi*. Kapı Yayınları.
- Yaltkaya, M. (2010). Mevlana'da Türkçe Kelimeler ve Türkçe Şiirler. *Türkiyat Mecmuası*, 4, 112-168.
- Yücel, H. A. (2020). *Rubailer*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.



The Reflection of Maulana's Heritage in the Divan of Shams Mahrebi

Dr. Gulnar Agig Jafarzade: The National Museum of Azerbaijan Literature named after Nizami Ganjavi, Baku, AZ

Received: 08/01/2025

Accepted: 14/01/2025

The Reflection of Maulana's Heritage in the Divan of Shams Maghrebi

Mevlâna Edebi Mirasının Şems Mağribi Divanında Yansıması

Gulnar Agig JAFARZADE¹

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3907-8027>

E. Mail: g.aqiq@litmuseum.science.az

DOI:10.32955/neujsmi/202511985

Özet

Mevlâna Celâleddîn Rumî, klasik Doğu edebiyatının önde gelen temsilcilerinden biri, seçkin bir filozof-şair ve İslam tasavvufunun dünya çapında kabul edilen en etkili isimlerinden biridir. Rûmî'nin insanlığın manevi yükselişine hizmet eden felsefi ve mistik görüşleri, özellikle onun şiirsel mirasında ifade edilmektedir.

Aynı şekilde, 14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarında yaşamış bir Sufi şair olan Şems Mağribi'nin şiir külliyyatının temelini, Mevlâna'nın şiirlerine benzer bir üslupta yazılmış Farsça gazeller oluşturur. İdeolojik olarak, Şems Mağribi'nin şiirleri derin mistik-felsefi içeriğiyle karakterizedir ve *Vahdet-i Vücut* (varlık birliği) ile Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi açıkça ifade eder. Mevlâna'nın edebi eserlerinde canlı bir şekilde yansıtılan metafizik kavram, Şems Mağribi'nin şiirlerinde de yorumlanır.

Şems Mağribi'nin şiir külliyyatının, Rumî'nin gazelleriyle karşılaştırılması, İslam tasavvufunun ortak ideolojik ve tematik temellerini ortaya koyuyor. Mağribi şiirlerinin zengin mistik-felsefi içeriği, bu geleneğin temel prensiplerini yansıtır. Mevlâna'nın tasavvuf felsefesinden ilham alan Şems Mağribi, Sufi düşüncesinin temelini açıklar ve insanlığın daha yüksek manevi sorumluluklarını derin şiirsel ifadelerle dile getirir. Şiirleri, insanları derin düşünmeye ve kendini tanımaya yönlendirerek, sıradan varoluşu aşmaya ve daha yüksek manevi alemlere yükselmeye davet eder.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna Celâleddîn Rumî, Şems Mağribi, İslam tasavvufu, Vahdet-i Vücut, Sufi şiirleri.

Abstract

Maulana Jalaladdin Rumi, a prominent representative of classical Eastern literature and a distinguished philosopher-poet, is widely regarded as one of the most influential figures in Islamic mysticism. Rumi's philosophical and mystical views, which serve the spiritual elevation of humanity, are primarily expressed in his poetic legacy.

Similarly, Shams Maghrebi, a Sufi poet, lived during the late 14th and early 15th centuries. The basis of Maghrebi's poetry collection consists of Persian ghazals in a style reminiscent of Maulana's poetry, and ideologically, his poems are characterized by their profound mystical-philosophical content, demonstrably expressing the *Wahdat al-wujud* (Unity of existence) and the relationship between God and human. The metaphysical concept, vividly reflected in Maulana's literary works, is also interpreted in Maghrebi's poetry.

A comparative analysis of Maghrebi's poetry collection alongside Rumi's ghazals reveals Islamic mysticism's shared ideological and thematic underpinnings. Maghrebi's rich mystical-philosophical content reflects this tradition's core tenets. Drawing inspiration from Rumi's mystical philosophy, Maghrebi delineates the foundations of Sufi thought and articulates humanity's higher spiritual responsibilities in his profound poetic expressions. His poetry encourages individuals to engage in deep contemplation and self-discovery, inviting them to transcend mundane existence and ascend to higher spiritual realms.

Keywords: Maulana Jalaladdin Rumi, Shams Maghrebi, Islamic mysticism, Wahdati-wujud, Sufi poetry.

Introduction

The prominent Azerbaijani poet Shams Maghrebi, inclined toward the philosophy of Sufism in his literary works, explores themes of divine love and moral-spiritual evolution. Ibn Arabi's concept of *Wahdat al-wujud* (the unity of existence) plays a significant role in his poetic-philosophical thought.

The great philosopher-poet of Eastern literature influenced Shams Maghrebi's poetry collection (Divan), Maulana Jalaladdin Rumi's mystical-philosophical works, and the central ideas of Rumi's philosophy are reflected in Maghrebi's works. Under Maulana's influence, Maghrebi also considers divine love a means for human perfection and attaining eternity through *annihilation* (*Fana*). His mystical ghazals call on individuals to know themselves, understand their inner world, and strive for spiritual elevation.

¹Phd. in Philology, The National Museum of Azerbaijan Literature named after Nizami Ganjavi, Baku, Azerbaijan

The main essence of Shams Maghrebi's poetry is the proclamation that human perfection and union with God are only possible through discovering inner truth and divine love. Like Maulana, he emphasizes overcoming the *self* (*Nafs*) to attain a higher spiritual rank. In his works, Shams Maghrebi prioritizes guiding people toward divine truth by helping them transcend material limitations and worldly attachments, bringing them closer to the source of spiritual grace.

The universal significance of Rumi's legacy

Maulana Jalaladdin Rumi (1207-1273), the prominent representative of classical Eastern literature, is considered one of the most significant figures of Islamic mysticism. Rumi's philosophical and mystical views, which serve the spiritual elevation of humanity, are primarily embodied in his poetic legacy. His works, especially his best-known poem *Masnavi-ye Ma'navi*, have profoundly impacted mystical thought worldwide. This work comprises poems with mystical, moral, and ethical stories and advice. Through the "Masnavi" tales, Rumi expresses how a person must purify the ego, achieve spiritual purity, and embark on a mystical journey toward union with God to reach the divine truth.

In Rumi's mystical teachings, love, knowledge, and ethics are at the forefront. According to him, a person must have pure love to know and reach God. The highest truth in Rumi's philosophy is *love*. Through this love, a person conquers their ego and reaches the station of "*Fanafillah*" (the *annihilation of the self*, where the individual's desires and worldly attachments dissolve, and they become one with God).

For Rumi, mysticism is not just a theoretical concept but also a practical path that transforms the divine truth into reality throughout one's life. He emphasizes that a person must renounce material attachments for the soul to leave the material world and unite with the divine realm. Only by living in holy love can one achieve true spiritual freedom.

With his profound mystical thought, Rumi unveils the secrets of the human soul and its relationship with God, acting as a teacher who addresses the spiritual needs of humanity. Rumi's literary works are the pinnacle of Sufi poetry - his "Divani-Shams," named after his master Shams Tabrizi, is a vast treasure of wisdom. Even though nearly eight hundred years have passed since the creation of Rumi's poetry, these poems continue to shine like a beacon, lighting the way for humanity. No mystic poet has turned to the world of Sufism without drawing from Rumi's creative legacy.

Shams Maghrebi Tabrizi – Sufi poet

Shams Maghrebi, also known as Molla Mohammad Shirin Maghrebi Tabrizi (1348-1406), was a Sufi poet who lived during the second half of the 14th century and the early 15th century. He was born in the Emamand village of Rudqat district of Tabriz. (Karbalayi Tabrizi, 1344/1965) Prominent authors such as Hafiz Hossein Karbalayi (d. 1588) in *Riyaz al-Jinan*, Rezaqulu Khan Hedayat (1800–1871) in *Riyaz al-Arifin* and *Majma al-Fusaha*, and Modarres Tabrizi (1878–1954) in *Reyhanat al-adab* have provided information about his life and works.

According to the mentioned sources, the poet's pen name, "*Maghrebi*," originated from his journey to *Maghreb* (*The West*). Abdurrahman Jami (1414-1492), in his biographical work *Nafahat al-uns*, mentions Shams Maghrebi Tabrizi and notes that he was a follower of Sheikh Ismail Sisi, one of the disciples of Nuraddin Abdurrahman Esfaraini. Jami also states that Shams dedicated a particular ghazal to his spiritual guide:

ما مهر تو دیدیم ز ذرات گذشتیم از جمله صفات از پی آن ذات گذشتیم

(Jami, 1996/1375)

We witnessed your love and transcended the particles,

We transcended all attributes for the sake of that essence.

Shams Maghrebi's teachers included Bahauddin Hamadani, Saaduddin Tabrizi, and Abdulmomin Saravi, alongside Sheik Ismail Sisi. Jami notes that Maghrebi received a *khirqa* (*Sufi robe*) from a sheikh who was a disciple of Muhyiddin Ibn Arabi and was also a companion of Kamal Khojandi, one of the mystical poets of his time. (Jami, 1996/1375)

Some sources associate him with the *Suhrwardiyya* or *Marufiyya* Sufi orders. (Karbalayi Tabrizi, 1364/1985)

Shams Maghrebi passed away in 1409–1410 in Tabriz and was buried in the famous "*Maghbarat al-Shuara*" - Cemetery of poets in Tabriz.

Precise information about Maghrebi's death is mentioned in the introduction to his divan by L. Lewishon, who refers to a chronogram found in these verses attributed to his well-known disciple Abdurrahim Khalvati:

چون مغربی از مغرب تن رفت به مشرق در جنت فردوس بدیدم که به سیر است
پرسیدمش از عاقبت و سال وفاتش خندان و خرامان شد و فرمود که خیر است

(Lewishon, 1988-1989)

When Maghrebi's soul journeyed from the West to the East,

I saw him wandering in the Garden of Firdaus.

I inquired about his fate and the year of his passing,

He, laughing gracefully, replied, "All is well."

The word *kheyr* (well) corresponds to the year AH 810/AD 1407-1408, based on the abjad calculation.

In addition to Persian, Shams Maghrebi also composed poetry in Arabic and the local Azerbaijani Turkish dialect, known as *fahlaviyyat* (in Persian: فهلویات), a term referring to "folk poetry." This poem genre represents ordinary people's daily lives, struggles, desires, aspirations, and social circumstances. It is used in literature and folklore to describe short poems reflecting the lives of ordinary folk.

Maghrebi's Persian Divan consists of approximately three thousand couplets, including 192 ghazals, three tarjibands, 33 rubaiyat, 14 fahlaviyyat, and several fragmented verses.

Nadir Mirza Kajar, in the section "Poets and Philosophers of Tabriz" from his book titled *"The History, Geography, and Notable Figures of the Dar al-Saltanat of Tabriz,"* notes that Maghrebi, known as Molla Mohammad Shirin Shams Maghrebi, hailed from Tabriz and was one of the mystics of Shahrukh's era. He also includes a two-verse sample of Maghrebi's poetry from his Divan.

The morning, unable to bear it, demanded a few of the candles,

It did not discard a few of the footsteps.

In a special robe, it brought a few from the commoners,

And it shamed a few of the honorable ones.

(Kajar, 2019)

The Iranian researcher Ismail Azar notes that no comprehensive study has yet been conducted on Shams Maghrebi Tabrizi and states that 17 manuscripts and printed copies of the poet's *Divan* exist in various libraries worldwide (Azar, 1398/2019). Manuscript and lithographic copies of Maghrebi Tabrizi's *Divan* are also preserved at the Institute of Manuscripts, named after Mohammad Fuzuli, under the National Academy of Sciences of Azerbaijan. The oldest of these copies dates back to the 16th century.

The introduction to the poet's *Divan* differs from the traditional preface. In this brief text, Maghrebi explains the core themes of his literary works in a challenging style typical of classical prose. In his ghazals, the preface indicates that Maghrebi poetically expressed the central idea of Ibn Arabi's school, *wahdat al-wujud* (the unity of existence). Like all great mystics, Ibn Arabi compares the universe to a mirror, in which one can see the signs of wisdom and power of the one *Creator* (God). (Najafov, 1999)

The prominent American orientalist Leonard Lewisohn (1953–2028) prepared the critical scholarly edition of Shams Maghrebi's *Divan*, published in Tehran in 1993.

Mohammad Ali Tarbiyyat (1877–1940) mentions that Shams Maghrebi, in addition to his *Divan*, authored other works, including *Nuzhat al-Sasaniyya*, *Jame Jahannama*, *Mir'at al-Arefin*, and *Kulliyat al-Ilm al-Tawhid ya Marateb al-Wujud*. (Tarbiyyat, 1378/1999)

Shams Maghrebi and Sufi Philosophy

In Islamic philosophy, numerous scholars have explored the question of divine truth – namely, the essence of God and His relationship with the universe and humanity – from both philosophical and theological perspectives. This subject has been examined in various ways in the Eastern and Western orientalist studies.

One of the central issues in Sufi philosophy is the problem of divine truth. The root of this problem lies in the essence of God and the direct experience of connection with Him. The Sufi tradition emphasizes that attaining divine truth is achieved through spiritual knowledge and personal mystical experience.

Prominent Sufi philosophers, such as Ibn Arabi, developed the *Wahdat al-Wujud* (the Unity of Being) concept, which posits that all existence manifests as God. According to this perspective, God is simultaneously hidden and apparent within the universe, and everything reflects His existence. Proponents of this view argue that true unity with God's essence and comprehension of ultimate reality can only be achieved through self-knowledge, detachment from physical attachments, and attaining spiritual liberation. Supporters of this theory often cite a hadith attributed to the Prophet Muhammad.:

"One who knows himself knows his Lord. One who understands himself through annihilation recognizes his Lord through eternal existence. Whoever comprehends his ego through servitude will perceive his Lord through lordship."

The earliest traces of the theory of *Wahdat al-wujud* can be identified in ancient Indian and Chinese traditions and Greek philosophy. However, the eminent philosopher and scholar Muhyiddin Ibn Arabi (1165–1240) first articulated its scientific and theoretical principles, transforming it into one of the foundational pillars of Eastern philosophical thought. Through seminal works such as *Fusus al-Hikam* and *Futuh al-Makkiyya*, Ibn Arabi laid the groundwork for a new intellectual trajectory in Eastern literature. This theory served as the basis for the emergence of a philosophical school within medieval Eastern philosophy. (Ibn Arabi, 2017) Key figures of this school included luminaries such as Maulana Jalaladdin Rumi, Sheikh Faridaddin Attar, Saadi Shirazi, and Hafiz Shirazi.

Shamsaddin Muhammad Shirin Maghrebi, an Azerbaijani poet born in Tabriz in the 14th century, was also one of the poets of this esoteric-philosophical current. His poems, considered among the best examples of Sufi poetry, reflect the core ideas of Ibn Arabi's esoteric philosophy. Iranian researchers A. Hoseini and Z. Varedi note the strong influence of Ibn Arabi's theory of *Wahdat al-wujud* on the formation of Shams Maghrebi's Sufi views. (Hosseini, A.; Varedi, Z., 1391/2012) The idea of the unity of existence and the manifestation of God in the universe, as articulated in Ibn Arabi's "Fusus al-Hikam," is the main theme of Maghrebi's poetic Divan. Let us consider one of his ghazals, where he explains that the foundation of the universe is the manifestation of the *Vajib al-wujud* (Necessary being):

ما مظهر جمله صفاتیم	ما جام جهان‌نمای ذاتیم
ما گنج طلسم کائناتیم	ما نسخه نامه الهیم
هم معنی و جان ممکناتیم	هم صورت واجب‌الوجودیم
تفضیل جمیع مجملاتیم	هر چند که مجمل دو کونیم
بیرون ز جهات و در جهاتیم	برتر ز مکان و در مکانیم
محبوس نحیف را نجاتیم	ما هادی جمله علومیم

(Maghrebi, 1358/1979)

*We are the mirror that reflects the world,
We are the manifestation of all qualities.
We are a copy of God's letter,
We are the enchanted treasure of the universe.
We are the image of the Necessary being,
And the essence and soul of the possible.
Although we are the sum of two realms,
We are a detailed explanation of all conclusions.
We are above space and beyond space,
We are both outside and within the directions.
We are the guides of all sciences,
The saviors of the weak and captive.*

This poem reflects profound mystical themes, particularly aligning with Sufi philosophy and the concept of the *Wahdat al-wujud*. This ghazal by Shams Maghrebi, which carries a mystical-philosophical essence, reflects the Sufi ideas influenced by Ibn Arabi's philosophy. Relying on the doctrine of *wahdat al-wujud*, he expresses the idea that humans manifest divine truth and emphasize their spiritual capabilities. Therefore, the poet refers to himself as a *Jami-Jahan Numa* – a mirror embodying divine attributes, a manuscript authored by God, and a mystical treasure of the universe. He also perceives himself as existing beyond the concepts of time and space while simultaneously being present in various aspects of the world.

In the ghazal, using the symbolic language of Sufism, the unity between the Creator and the created, the transient nature of the world's external stability versus the permanence of the inner reality, as well as humanity's intermediary position between two worlds, are expressed in significant verses. The poet also points to the path of guidance and salvation, inviting people to turn toward the truth to free themselves from spiritual pain and inner thirst.

As this ghazal demonstrates, the central feature of Shams Maghrebi's creative work is his reliance on the philosophy of Sufism.

Dr. Leonard Lewishon, noting that the works of Shams Maghrebi are among the finest examples of Persian Sufi poetry, emphasizes the following points:

"The central theme of his poetry is the concept of Wahdat al-wujud, a philosophy whose most renowned proponents include Fakhr al-Din Iraqi. His poems also incorporate the imagery of romantic Persian poets such as Salman Savaji and Humam Tabrizi, which adds a unique brilliance and subtle beauty to his works. However, his poetry gained its primary fame for interpreting the philosophy of Ibn Arabi." (Lewishon, 1993)

Based on L. Lewishon's observations, it is evident that Shams Maghrebi's works are deeply intertwined with Sufi philosophy and that he thoroughly grasped the essence of Ibn Arabi's philosophy, expressing it through poetic language. The presence of the key characteristics of romantic Persian poetry in Maghrebi's works has enriched his poems both in form and content, imparting aesthetic beauty and depth.

A closer examination of Maghrebi's works reveals that, alongside the poets listed by Lewishon, he was also influenced by many other figures in Persian literature, particularly Sufi poets such as Attar, Rumi, Sana'i, Sa'di, and Hafiz. In his *Divan of poems*, Maghrebi frequently acknowledges his inspiration from the

mystical works of Iraqi and Sana'i. This influence can be observed in the following couplets from his ghazals:

نشود کسی عراقی به حقایق عراقی نشود کسی سنائی به معارف سنائی

(Maghrebi, 1358/1979)

No one can become Iraqi with the truths of Iraqi,

No one can become Sana'i with the wisdom of Sana'i.

تکرار نیست چونکه کتابی است مختلف وین موج ها ز قلزم ز خار آمد
از موج اوشده است عراقی و مغربی وز جوش او سنائی و عطار آمده

(Maghrebi, 1358/1979)

It is not a repetition, for this book is different.

These waves come from the Qalzam sea (the Red Sea), from the thorns.

From its waves, Iraqi and Maghrebi were born,

From its surge, Sana'i and Attar emerged.

Many Iranian literary scholars have also explored the Sufi views of Shams Maghrebi. In the article titled "*Az Khodacu-yi ta Khodakhuyi dar Ashar-e Shams Maghrebi*" ("*From Selfhood to Divine Selfhood in the Works of Shams Maghrebi*"), researchers from the Arak Azad University of Islamic Sciences, Mohammad Reza Asad, Mehdi Reza Kamali Banyani, and Rizvan Derakhshandeh examine the manifestation of the philosophy of Wahdat al-wujud in Maghrebi's works and emphasize that he is one of the worthy followers of Ibn Arabi's Sufi school. (Asad, M. R.; Kamali Banyani, M. R.; Derakhshandeh, R., 1396/2017)

European Orientalist scholar G.M. Martini was the first to attempt to study the creative works of Shams Maghrebi from the aspect of Visual Sufism. European Orientalist scholar G.M. Martini was the pioneering figure who first endeavored to explore the creative works of Shams Maghrebi through the lens of Visual Sufism. In his groundbreaking research, Martini sought to examine the intersection of Maghrebi's mystical poetry and the symbolic use of visual elements, positioning the poet's work within the broader context of Sufi thought and artistic expression. His approach opened new avenues for understanding the intricate relationship between visual representation and spiritual experience in the Sufi tradition. This area had been relatively underexplored in prior academic studies. (Martini, 2023)

Shams Maghrebi's works have not been extensively researched in Azerbaijani literary studies. In the third volume of the modern "History of Azerbaijani Literature," a short research article on the life and works of Shams Maghrebi, written by Ch. Sasani, has been included. (Sasani, 2020)

Shams Maghrebi and Rumi: Common features in their literary works

Shams Maghrebi is among the poets who engaged deeply with the works of the philosopher-poet Maulana Jalaladdin Rumi. In his Divan, more than 20 ghazals are composed in a manner that closely resembles the style of Rumi's ghazals. Several of these ghazals present parallel comparisons within their opening couplets. Below, we examine a selection of these verses:

1. From the Maulana's Divan:

سیر شیشه کن آن جنیان دانا را بریز خون دل آن خونیان صہبا را

(Maulana, 1374/1994)

Make them prisoners of glass, those wise lunatics,

Spill the blood from the hearts of those wine lovers.

From the Maghrebi's Divan:

ز روی ذات برافکن نقاب اسما را نهان به اسم مکن چہرہ مسما را

(Maghrebi, 1358/1979)

Do not conceal the true face with names.

Lift the veil of names from the essence's face,

In these two couplets, both poets emphasize the inner light of the heart, urging the seeker to turn inward rather than searching externally. The concept of the inner self as the source of light and truth is central to the mystical philosophies of both poets.

These shared themes of spiritual discovery and the quest for divine truth underscore the profound influence of Sufi thought on their works. The exploration of unity of being, love, and the divine presence in all aspects of life constitutes a hallmark of their poetry.

The ghazal, beginning with the matla' verses, consists of nine couplets in which Maghrebi uses rhymes such as *asma*, *musamma*, *tamasha*, *ashya*, *ma*, *anqa*, *darya*, *bina*, *ziba*, and *Azra*, four of which overlap with the rhymes of Maulana's ghazal.

This ghazal reflects one of the core Sufi concepts integral to Maulana's artistic and philosophical thought. This poem expresses the concept of *Fana* (the annihilation of the self), a central idea in Sufi philosophy. By referencing the jinn, prisoners of the glass, the poet alludes to individuals enslaved by their egos. The notion of transparency and purity in the spiritual journey toward the essence of God is emphasized. The wise jinn represent spiritual beings who must overcome their egos to reach a higher level of spirituality. In this context, wine symbolizes love, which distances the individual from worldly desires and redirects the heart toward the divine.

Following his predecessor, Maulana, Shams Maghrebi calls for a turn toward the essence of God and urges individuals to transcend egoistic traits to perceive God's proper form. He posits that God's name and attributes are mere veils, and to attain the truth, one must remove these veils to witness the essence of God. He views the concealment of God's essence behind names as a diversion from the ultimate truth.

2. From the Maulana's Divan:

ای گشته ز شاه عشق شهوات در خشم مباش و در مکافات

(Maulana, 1374/1994)

*O one who the king of love has defeated,
Do not chase behind anger and punishment.*

From the Maghrebi's Divan:

ای روی تو مهر و گون ذرات ذات تو برون ز نفی و اثبات

(Maghrebi, 1358/1979)

*Your face is the mine of the Sun and the atoms,
Your essence is beyond denial and affirmatio*

In these verses, Maulana elucidates the spiritual state of an individual and their journey along the path of Sufism. He compares the king of love, and a king checkmated on a chessboard. Through this metaphor, the poet portrays the individual who has attained divine love, highlighted the challenges and suffered they must endure.

In his work, Shams Maghrebi similarly emphasizes that to reach divine truth, one must first relinquish material and egoistic desires. He asserts that God's grace and love can only illuminate the heart.

The poet further argues that the essence of God lies beyond human comprehension and transcends any limitations of perception. All created beings are reflections of divine light, yet the nature of God cannot be confined by affirmation or denial, as it exists above and beyond all.

These couplets collectively examine how Maulana and Shams Maghrebi present the spiritual journey and their reflections on the divine. Maulana compares the path of love to the struggles encountered in a chess game, illustrating the hardships one must face in pursuing divine love. On the other hand, Shams underscores the necessity of purifying oneself from worldly desires and turning toward God's grace. Both poets convey that the true essence of God transcends human understanding, existing beyond all forms of affirmation and negation.

3. From the Maulana's Divan:

خدمت بی دوستی را قدر و قیمت هست نیست خدمت اندر دست هست و دوستی در دست نیست

(Maulana, 1374/1994)

*Is there any value in service without friendship? No,
Service is accessible, but friendship is not.*

From the Maghrebi's Divan:

هیچ کس را این چنین یاری که ما را هست نیست کس ازین باده که ما مستیم او سرمست نیست

(Maghrebi, 1358/1979)

*No one has a beloved like the one we have,
No one became drunk as we are from this wine.*

Maulana's ghazal revolves around friendship, imbuing service with spiritual value. The poet underscores that outward acts of service lack true worth without genuine friendship and sincerity. While service is a human and accessible act, true friendship and love are far more challenging and rarer. In this context, the poet highlights a key concept in Sufism: external worship and service hold no meaning without the love and sincerity of the heart.

Shams Maghrebi's ghazal, inspired by the matla of Rumi's ghazal, is deeply rooted in Sufi themes and closely aligned with the philosophy of *wahdat al-wujud*. In the first verse of his ghazal, the union of the lover and the beloved – both external and internal, representing the union of the human soul with God – is expressed through the symbolic language of Sufism. Here, *Yar (beloved)* refers to the divine (God) and the concept of spiritual love. In Sufi thought, it is believed that there exists a special bond of love between God and the human soul. The poet seeks to convey that the love and connection of his experiences are unique and beyond the comprehension of others, indicating a deeply personal relationship between God and the individual.

In the second couplet, the poet's reference to *bade* (wine) and *masti* (drunkenness) metaphorically symbolize divine love and the awe it evokes within the individual. According to the poet, this intoxication is not universally accessible – only the chosen ones, those with a special connection to God, can experience this state.

The final couplet of the ghazal also possesses a fascinating artistic composition:

هستی ای گر مغربی را هست، آن هستی اوست مغربی را اینکه از خود هیچ هستی هست نیست

(Maghrebi, 1358/1979)

If you exist, Maghrebi, your being is from His existence,

Maghrebi has no existence of its own.

In this couplet, the poet refers to *Fana* (annihilation in God) and emphasizes that actual existence belongs to the beloved. The Sufi poet has dissolved himself (his existence) in the love of the beloved, losing his identity. This reflects the Sufi idea of selflessness, where the lover becomes one with the beloved, and the distinction between them ceases to exist.

It's also notable that the poem with the "*nist*" *radif* (repeated word) by Rumi is very famous, and Azerbaijani poets such as Mujiraddin Beylaghani and Shah Qasim Anvar have written ghazals inspired by it.

4. From the Maulana's Divan:

بر چرخ سحرگاه یکی ماه عیان شد از چرخ فرود آمد و در ما نگران شد

(Maulana, 1374/1994)

In the morning, a moon appeared in the sky,

It descended from the sky and gazed upon us.

This is a metaphorical description where *the Moon* could symbolize a divine or spiritual presence, suggesting a connection between the celestial and the earthly realms and the moment when divine light or understanding descends to enlighten or "*gaze upon*" the people.

From the Maghrebi's Divan:

چون عکس رخ دوست در آینه عیان شد بر عکس رخ خویش نگارم نگران شد

(Maghrebi, 1358/1979)

When the beloved saw her face in the mirror,

My beloved gazed upon the reflection of her face.

The ghazal covering Sufi themes in this context often reflects the ideas of divine love, the manifestation of God's light, and the concept of *wahdat al-wujud*. *Dust* or *Yar* refers to God, as understood in Sufi philosophy. In this context, the *mirror* symbolizes the heart of a person. The beauty and manifestation of God are reflected in this mirror. When the beloved (God) sees their reflection in the mirror, it signifies the reflection of God's beauty in the universe.

As seen from the opening verse, the central theme of this ghazal by Shams Maghrebi is the idea that the signs of God are reflected in every particle of the universe, and divine existence reveals itself in the world it has created. Like many other ghazals in his collection, this poem expresses that to understand the essence of divine reality, one must realize that everything in this world is a divine manifestation.

In Sufi thought, this idea reflects a profound spiritual truth that everything in the world reflects the divine, and understanding this helps a seeker perceive the unity and interconnectedness of all creation with the divine source.

1. From the Maulana's Divan:

درخت و آتشی دیدم ندا آمد که جانانم مرا میخواند آن آتش مگر موسی عمرانم

(Maulana, 1374/1994)

*I saw a tree and a fire, and a voice came saying, "My beloved,"
That fire was calling me as if I were Musa ibn Imran.*

From the Maghrebi's Divan:

کزین در ظلمت کفرم وزان در نور ایماتم

گه از روی تو مجموعم گه از زلفت پریشان

(Maghrebi, 1358/1979)

*At times, I am captivated by the beauty of your face, and at times, I am troubled by the waves of your hair;
On one side, I am in the darkness of disbelief; on the other, I am in the light of faith.*

In this ghazal, the poet draws upon the story of Prophet Moses and his encounter with the burning bush on Mount Sinai. This story is often used in Sufi literature to symbolize when an individual experiences a divine revelation or the presence of the divine. The burning bush in this context represents the moment of divine manifestation, which signifies the mystical experience of God's light or presence in Sufi tradition.

The poet uses the metaphor of Moses' story to convey the challenges and spiritual trials a person must endure on the path to spiritual perfection (*seyr-o suluk*). The internal conflict between doubt (represented by *Kufr*) and faith (represented by *Iman*) is a central theme, illustrating the constant tension in the spiritual journey. The poet sees himself as a chosen one, akin to Moses, who is called to respond to a divine call. The references to "face" and "hair" (representing divine beauty and the material world) reflect the duality of the spiritual path, where the seeker is torn between the pull of the material world and the call of the divine.

The terms *Kufr* and *Iman* symbolize darkness and light, respectively. *Kufr* (disbelief) represents confusion, ignorance, and spiritual darkness, while *Iman* (faith) signifies clarity, divine illumination, and spiritual enlightenment. The poet expresses the paradoxical nature of the spiritual journey, where one is simultaneously lost in worldly distractions and illuminated by the light of divine love.

Through these metaphors and references, the poet portrays the intense inner struggle and transformation the lover experiences on the path toward union with the divine. The burning bush symbolizes this moment of divine revelation, while the imagery of *face* and *hair* reflects the contrasting forces within the heart and mind of the seeker.

Maulana's contemporary, Maghrebi, who composed a similar ghazal, articulates that if Allah were to lift the veil from His face, the brilliance of His manifestation would ignite both the worldly and the eternal realms. Before the revelation of His Essence, the entire universe would be annihilated. Just as no one can withstand the force of a mighty wind, no being can endure the radiance of the Divine Essence.

The poet implores his heart to remove the veil from the Divine Truth and to refrain from asking questions. As one comprehends the Divine Reality, one will be overwhelmed and consumed by the grandeur of His glory.

This ghazal elucidates key principles of Islamic mysticism, particularly *Fanafillah* (annihilation in God) and *Baqabillah* (subsistence with God). To attain ultimate truth and perfection, an individual must renounce their identity and worldly attachments, dissolving completely into the light and essence of God. Through this transformative process, the individual distances themselves from the ego and approaches absolute truth.

Mystical states such as *Fana* and *Baqa* are fundamental stages of the spiritual journey (*seyr-o-suluk*) and have been extensively discussed in Sufi literature by renowned poets such as Hafiz, Rumi, and Attar.

Like many mystically inclined poets, Shams Maghrebi focuses on divine love and the journey toward God. While his poetic style is situated between Sanai and Attar, some scholars contend that his poetry is artistically weaker than both poets. His tendency to repeat rhymes, frequent use of Arabic words and expressions, and extensive application of Sufi terminology have contributed to developing his distinctive style. This suggests that Shams Maghrebi was primarily a Sufi mystic rather than merely a poet or versifier.

As evident from the examples provided, Shams Maghrebi was a poet with a Sufi worldview and an inclination toward Islamic mysticism. His significant poetic style reflects the influence of Rumi Sanai and Attar. Undeniably, the religious-mystical pantheism and the *Wahdat al-wujud* doctrine of Ibn Arabi also played an essential role in shaping Shams Maghrebi's artistic and aesthetic thought. These influences were fundamental in forming his creative style.

Like many mystically inclined poets, Shams Maghrebi centers his thinking on divine love and the journey toward God. While his poetic style is positioned between Sanai and Attar, some researchers consider his poetry to be artistically weaker than that of both poets. His tendency to repeat rhymes, the frequent use of Arabic words and expressions, and the extensive application of Sufi terminology have contributed to developing his distinctive style. This also indicates that Shams Maghrebi was primarily a Sufi mystic rather than a poet or versifier.

Conclusion

The shared elements in the works of two prominent Eastern Sufi poets, Maulana Jalaladdin Rumi and Shams Maghrebi of Tabriz, are primarily rooted in their profound reflections on the pursuit of divine love and enlightenment.

In the poetry of both poets, the approach to God is depicted as a long and transformative spiritual process known as *seyr-o-suluk* (spiritual journey). This journey involves detachment from worldly concerns, the abandonment of the ego, and a merging with divine light. Influenced by Rumi, Shams Maghrebi delves into the essence of this spiritual path in his poetry.

Both poets possessed profound knowledge in the realms of wisdom and mystical philosophy. The mystical insights in Rumi's verses enabled Maghrebi to grasp this Sufi philosophy and effectively integrate it into his poetic expressions.

Both Rumi and Shams Maghrebi employed symbolism and allegory extensively in their works. Their ghazals are replete with symbols that reflect their philosophical views on love, nature, and the Divine.

Rumi's influence on Shams Maghrebi's poetry significantly enriched it, with central themes of the spiritual journey (*seyr-o-suluk*) and divine love permeating Maghrebi's verse.

The poems under examination, paralleling Rumi's ghazals, clearly reflect the core ideology of Islamic mysticism, characterized by their philosophical depth and spiritual richness. Within these verses, the poet evokes the *Wahdat al-wujud* (unity of being) in Islamic mysticism. From this perspective, an individual is not only a manifestation of divine attributes but, through profound self-understanding, can also reach the source of divine truth and spiritual realities.

Thus, Shams Maghrebi, inspired by Rumi's Sufi philosophy, lays the foundation for mystical thought, emphasizing the higher spiritual responsibilities of humanity through his significant artistic works.

References

- Asad, M. R.; Kamali Banyayi, M. R.; Derakhshande, R. (1396/2017). From God-seeking to Godly Behaving in Shams Maghrebi's Poems. *Journal of Faslname-ye Erfan-e Eslami*, 13(52), 163-180.
- Azar, I. (December de 1398/2019). The stylistic features of the mystical poetry of Shams Maghrebi (a prominent Sufi poet of the 8th century AH). (M. A., Ed.) *Journal of Faslname-ye Erfan-e Eslami*(16 (61)), 100-122.
- Hosseini, A.; Varedi, Z. (1391/2012). The Relationship Between God and Existence According to Ibn Arabi and Shams Maghrebi. *Journal of Mystical Literature*, 4(7), 23-45.
- Ibn Arabi, M. (2017). *The Seals of Wisdom (Fusus al-Hikam)*. (A. A. Konuk, Trad.) Istanbul: Mega Yayinlari.
- Jami, A. N. (1996/1375). *Nafahat al-Uns*. (M. Abedi, Ed.) Tehran: Ettelaat.
- Kajar, N. M. (2019). *The History, Geography and notable figures of Tabriz Dar ol-Saltaneh* (First ed.). (K. R. Sheykhzamanli, Trad.) Baku: Elm.
- Karbalayi Tabrizi, H. (1364/1985). *Rawzat al-Jinan va Jannat al-Jinan* (Vol. 1). (J. Sultan al-Qurayyi, Ed.) Tehran: Hermes.
- Lewishon, L. (1988-1989). Mohammad Shirin Maghrebi Tabrizi in Sufi. *Journal of Sufism*, 1(1), 30-35.
- Lewishon, L. (1993). *The Philosophy of Sufism in Eastern Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maghrebi, S. (1358/1979). *Divan (Collection of poems)*. Tehran: Zavvar.
- Martini, M. G. (2023). *Shirin Maghribi's (d. 810/1408) Visual Sufism: Diagrams, Intellectual Networks, and the Transmission of Spiritual Knowledge in 14th Century Tabriz and Beyond*. Leiden: Brill NV.
doi:10.1163/9789004516090_008
- Maulana, J. R. (1374/1994). *Kolliyyat-e Divan-e Shams*. (M. Abbasi, Ed.) Tehran: Tolu.
- Najafov, H. (1999). Maghrebi Tabrizi's Divan. *Medieval Manuscripts and the Historical Issues of Azerbaijani Culture* (pp. 120-122). Baku: Ornak // Institute of Manuscripts named after Muhammed Fuzuli of ANAS.
- Sasani, C. (2020). *Shams Maghrebi-Tabrizi*. Baku: Elm // Institute of Literature named of Nizami Ganjavi of ANAS.
- Tarbiyyat, M. (1378/1999). *Daneshmandan-e Azerbaijan*. (Q. Tabatabayi Majd, Ed.) Tehran: Vezaret-e Farhang-O Ershad-e Eslami.



Rumi's Teaching and Acceptance Commitment Therapy: A Psychotherapeutic Integration

Assoc. Prof. Meryem Karaaziz & Sümeyra Yakar: NEU, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology- Cyprus

Received: 25/12/2024

Accepted: 14/01/2025

Rumi's Teachings and Acceptance Commitment Therapy: A Psychotherapeutic Integration **Rumi'nin Öğretileri ve Kabul-Kararlılık Terapisi: Psikoterapötik Bir Bütünleşme**

Assoc. Prof. Meryem Karaaziz¹¹

E-mail: meryem.karaaziz@neu.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0085-612X>

Sümeyra Yakar²

E-mail: sumeyra.yakar@neu.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0009-0004-8125-8384>

Abstract:

DOI:10.32955/neujsm/202511973

Maulana Jalaleddin Rumi was a thinker and poet who lived in the 13th century. In his works, he delved into the depths of the human soul and emphasized themes of acceptance and love. Acceptance and Commitment Therapy (ACT), which developed in the field of psychotherapy in the same period, is a psychotherapy approach that aims to develop the psychological flexibility of individuals. While Maulana offers deep insights into a person's inner world, he emphasized that an individual can achieve inner peace through acceptance and awareness. This understanding is similar to the basic principles of ACT.

This study examines acceptance and commitment therapy (ACT) from the philosophical perspective of Maulana Jalaleddin Rumi. Emotionalrages people to make peace with difficult thoughts and feelings and to confront these emotional difficulties rather than running away from them. Maulana's teachings of "Be" or "Be here and now" are quite meaningful within this framework of psychological flexibility. In Maulana's teachings, it is frequently emphasized that a person should accept their inner conflicts and live in the moment.

ACT bases this perspective on developing a more conscious and accepting attitude towards one's inner experiences. Furthermore, Rumi's understanding of "Be what you are" parallels ACT's principles of "Values" and "Personal Goals." ACT focuses on individuals identifying the values in their lives and acting in accordance with these values. Rumi's teachings also emphasize that a person should live a life that is in harmony with their inner values. As a result, Rumi's teachings such as acceptance, patience, inner peace, and living in the moment overlap significantly with acceptance and commitment therapy. Both approaches suggest that individuals adopt a more open, accepting, and values-focused approach to inner experiences in order to increase their psychological well-being.

The purpose of this study is to investigate the similarities between Rumi's teachings and ACT and how they can be combined from a psychotherapeutic perspective. This study can provide a foundation for future research to more comprehensively investigate the connection between Rumi's teachings and ACT therapy. New research on how this combined model might work in different cultural contexts and therapeutic settings will provide important contributions to both theory and practice.

Keywords: Maulana, Acceptance and Commitment Therapy, Rumi's Teachings, Spirituality and psychotherapy, inner peace

¹¹ Near East University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology

² Near East University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Psychology

Özet

Mevlâna Celaleddin Rumî, 13. yüzyılda yaşamış bir düşünür ve şairi. Eserlerinde insan ruhunun derinliklerine inmiş, kabul ve sevgi temalarını vurgulamıştır. Aynı dönemde psikoterapi alanında gelişen Kabul ve Kararlılık Terapisi (ACT), bireylerin psikolojik esnekliğini geliştirmeyi amaçlayan bir psikoterapi yaklaşımıdır. Mevlâna, bir kişinin iç dünyasına dair derin içgörüler sunarken, bir bireyin kabul ve farkındalık yoluyla iç huzura ulaşabileceğini vurgulamıştır. Bu anlayış, ACT'nin temel ilkelerine benzerdir. Bu çalışma, kabul ve kararlılık terapisini (ACT) Mevlâna Celaleddin Rumî'nin felsefi bakış açısıyla incelemektedir. ACT, insanları karmaşık düşünceler ve duygularla barışmaya ve bu duygusal zorluklardan kaçmak yerine onlarla yüzleşmeye teşvik eder. Mevlâna'nın "Gel" veya "Kim olursan yine de gel!" öğretileri, bu psikolojik esneklik çerçevesinde oldukça anlamlıdır. Mevlâna'nın öğretileri, bir kişinin iç sıkıntılarını kabul etmesi ve anda yaşaması gerektiğini sıklıkla vurgular. ACT, bu bakış açısını kişinin içsel deneyimlerine karşı daha bilinçli ve kabul edici bir tutum geliştirmeye dayandırır.

Ayrıca, Rumî'nin "Olduğun gibi görün!" anlayışı, ACT'nin "Değerler" ve "Kişisel Hedefler" ilkeleriyle paralellik gösterir. ACT, bireylerin hayatlarındaki değerleri belirlemelerine ve onlara göre hareket etmelerine odaklanır. Rumî'nin öğretileri ayrıca insanların içsel değerleriyle uyum içinde yaşamaları gerektiğini vurgular. Sonuç olarak, Rumî'nin kabul, sabır, iç huzur ve anda yaşama gibi öğretileri, kabul ve kararlılık terapisine önemli ölçüde örtüşmektedir. Her iki yaklaşım da bireylerin psikolojik iyilik hallerini artırmak için içsel deneyimlere karşı daha açık, kabul edici ve değerlere odaklı bir yaklaşım benimsemelerini önermektedir. Bu çalışma, Rumî'nin öğretileri ile ACT arasındaki benzerlikleri ve bunların psikoterapötik bir bakış açısıyla nasıl birleştirilebileceğini araştırmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, Rumî'nin öğretileri ile ACT terapisindeki bağlantıyı daha kapsamlı bir şekilde araştırmak için gelecekteki araştırmalar için bir temel sağlayabilir. Bu birleşik modelin farklı kültürel bağlamlarda ve terapötik ortamlarda nasıl çalışabileceğine dair yeni araştırmalar teori ve pratiğe katkıda bulunacaktır.

Anahtar kelimeler: Mevlâna, Kabul ve Kararlılık Terapisi, Rumî'nin Öğretileri, Maneviyat ve psikoterapi, iç huzur

Introduction

Acceptance and Commitment Therapy (ACT), which has been at the forefront of psychotherapy in recent years, has emerged as an innovative approach that aims to help individuals establish a healthy relationship with their thoughts and feelings (Yavuz, 2015).

While ACT encourages individuals to accept their difficulties and lead a life in accordance with their values, it follows a path in parallel with Rumi's deep spiritual teachings.

Acceptance and commitment therapy (ACT) is a psychotherapy approach that helps people establish a healthy relationship with their negative thoughts and emotions, focusing on living a life with their subjective values (Yavuz, 2022).

The existence of human beings is shaped by a process of acceptance and decision-making that continues from birth to death. These stages play a decisive role in the individual's capacity to cope with the difficulties in his life, emotional resilience and inner peace (Ulubay and Güven, 2022). With his thoughts and teachings, Maulana Jalaluddin Rumi offers a rich perspective on the inner journey and understanding this process in depth. His philosophy deals with the spiritual development of human beings by combining acceptance and willpower (Ak, 2023).

This article aims to create a psychotherapeutic integration by combining Rumi's philosophical teachings with the therapeutic model of the ACT. A more holistic therapeutic model is proposed, linking Rumi's

perspective that delves deep into the human psyche and ACT's practical, value-oriented therapeutic methods.

In the article, firstly, the basic principles of ACT will be explained, and then an examination of how these principles can be combined with the teachings of Rumi will be presented. Finally, the potential benefits of this combined model in terms of psychotherapeutic practices will be discussed.

Thus, it is thought that it will facilitate an in-depth understanding of the benefits to be obtained from the combination of Rumi's spiritual teachings and modern psychotherapy techniques, and at the same time, it will provide therapists and psychotherapy practitioners with a more effective and comprehensive approach to the spiritual healing of individuals.

Methodology:

In this study, a compilation study was used in qualitative research methods. A compilation study is a study created by examining the literature studies on a specific subject. Then, resources were scanned from libraries, books, magazines and articles related to the topics (Aslan and Aydın, 2015). In writing an article, it's important to clearly state the purpose, the rationale, the questions we aim to answer, as well as the case studies used this article is the purpose of the article will be further clarified through a case analysis. **Case analysis** refers to a detailed examination of a particular situation, event, or case, often used to illustrate theoretical concepts, provide insights, and support decision-making processes. In academic and professional settings, it typically involves identifying the problem, analyzing relevant data, and offering solutions or recommendations. Case analysis is commonly used in fields such as business, law, medicine, and social sciences (Yin, 2018).

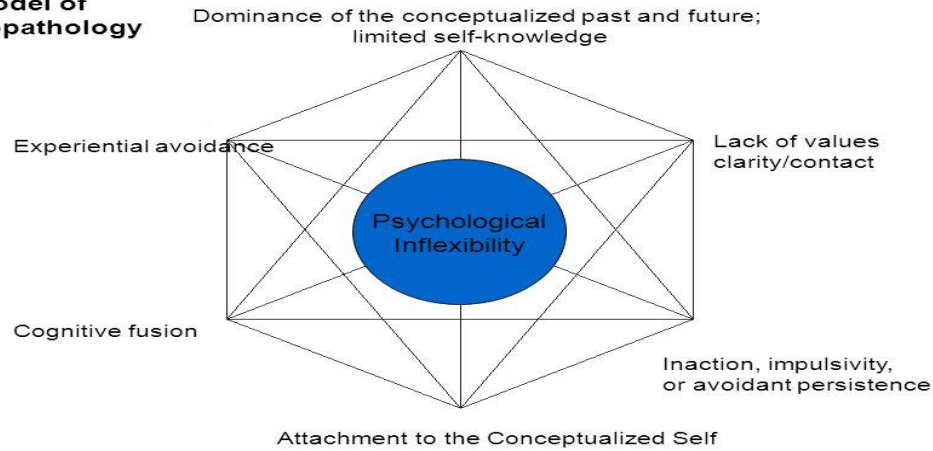
In this section, the basic principles of acceptance and commitment therapy are explained with the teachings of Rumi.

Basic Processes of Acceptance and Commitment Therapy



Psychological flexibility consists of six basic processes and this flexibility is expressed as a hexagon, (Figure 1).

ACT Model of Psychopathology



Psychological inflexibility consists of six basic processes and this flexibility is expressed as a hexagon, (Figure 2).

1. Psychological Flexibility and Psychological Rigidity

Psychological flexibility in acceptance and commitment therapy refers to being flexible in our approach to the world we live in, in realizing our dreams and in facilitating our adaptation to the changing world. Acceptance and commitment therapy emphasizes that we need to be aware of our positive and negative experiences in order to achieve psychological flexibility (Usta, 2017).

Psychological flexibility consists of six basic processes and this flexibility is expressed as a hexagon. Acceptance, cognitive dissociation, contact with the present moment, dedicated action, self as context, and values are important components. Each of these basic processes is interconnected, so none of them can be separated or abolished (Kamış and Karaaziz, 2024).

Maulana's phrase "Whatever you are, come again" can be given as an example of the concept of Acceptance, which is one of the foundations of psychological flexibility.

The concept of psychological rigidity, which is accepted as the opposite of psychological flexibility, refers to the fact that individuals have more difficulty in fully comprehending the reality of the moment they are in, while trying to harmonize their behavior with the present and their personal values (Hayes and Schenk, 2004).

Psychological rigidity helps individuals relax and regulate their emotions in the short term by aiming to escape from unwanted and painful inner experiences, but when they are permanent, individuals face disharmony and poor quality of life (Tavakoli, Broyles, Reid, Sandoval and Correa-Fernández, 2019, akt. Kamış and Karaaziz, 2024).

Rumi emphasizes that one should not get attached to temporary emotions or fixed thoughts. The individual who is obsessed with rigid thoughts exhibits psychological rigidity. Maulana's phrase "I was raw, I was cooked, I was burned" advises to gain flexibility by separating from rigidity. In conclusion, Rumi's teachings distinguish between psychological flexibility and rigidity, explaining that an individual must accept their inner experiences and that this acceptance is a key to personal development. When a person develops a

flexible approach to their emotions and thoughts, they can live their life in a healthier and more peaceful way.

1.1 Acceptance and experiential avoidance

In Maulana's teachings, the necessity of accepting oneself as one is emphasized is emphasized. The ACT helps individuals accept their thoughts and feelings without judgment. This approach allows individuals to become more insensitive to the negative thoughts that arise in their minds. Welcoming the negative experiences of the person as they are, giving up describing the negative situation as a personality, and separating the negative result from oneself by evaluating it only in that event without generalizing it to his life is the basis of acceptance (Kara, 2020).

Maulana's saying "*either look as you are or be as you seem*" is one of the powerful examples of self-acceptance. This phrase speaks of the importance of accepting oneself and being at peace with oneself. Self-acceptance is possible by getting rid of the masks they wear. Self-acceptance is also one of the factors that make it easier for a person to live in harmony with his environment.

Experiential avoidance, on the other hand, is the behavior of people in order to escape from their feelings and thoughts, even though their inner experiences such as thoughts, emotions, physiological symptoms, memories, etc., are ineffective and dysfunctional. This may provide instant relief to the person, but in the long run it can cause more psychological destruction. ACT aims to help people get rid of these behaviors and develop healthier coping strategies (Yavuz, 2015).

When we examine Maulana's teachings, he emphasizes the importance of accepting emotions instead of running away from them with the phrase "*Live whatever emotions you are in, because every emotion brings you one step closer to the truth*" (Fikriyat, 2020).

The parallels between Rumi's teachings and ACT are quite evident in the concepts of acceptance and experiential avoidance. Both Rumi and ACT emphasize making peace with inner experiences, accepting them rather than running away from them, and finding spiritual serenity as you accept them. Rumi's understanding of "accept, let go, and surrender" is a powerful guide to understanding ACT's therapeutic approaches.

1.2 Contact with the Moment and Loss of Contact with the Moment:

Rumi adopts the understanding of "Live in the moment". ACT also encourages individuals to experience the present moment by using mindfulness techniques. This helps reduce stress and anxiety. Focusing on the moment means being in conscious contact with the time and place and situation. It is one of the basic strategies of mindfulness-based therapies. Focusing on the moment leads to the beginning of the awareness process and being aware of the whole process (Ak, Eşen and Özdengül, 2014).

Maulana's poem "New Day" emphasized focusing on the moment and living in the moment.

How good it is to migrate from one place every day,

How nice it is to be put somewhere every day,

How pleasant it is to flow without clouding or freezing.

Gone with yesterday, my dear.

Whatever words there belong to yesterday

Now we need to say something new (Wikiquote).

The loss of contact with the moment is the individual's move away from being in the present moment. The person may be under the pressure of the past and the future by thinking about the negative experiences he has had in the past or worrying about what may happen in the future. This situation causes the individual to miss what is happening in his current life (Vangölü and Özok, 2022,).

The world is three days: yesterday, today, tomorrow.

Yesterday has passed, tomorrow has not yet arrived.

So, live with today.

1.3 Cognitive Dissociation and Cognitive Unification:

Negative cognitive processes cause negative function on the behavior of individuals. Cognitive dissociation is the ability of a person to distance himself from negative thoughts and to avoid judging himself with negative thoughts (Kara, 2020).

Cognitive dissociation aims to reduce the dysfunctional effects of thoughts on behavior. Cognitive Dissociation is one of the six processes in the 'Psychological Flexibility' model, which emphasizes the psychological well-being of the ACT (Yavuz, 2015).

Maulana emphasizes that the thoughts of individuals are temporary and changeable. The view that thoughts and emotions are not part of our selves, but only impressions formed in the moment, parallels cognitive dissociation. Cognitive unification, on the other hand, means that an individual creates his own mental rules based on his thoughts, and these rules lead to maladaptive behavior. (Vangölü and Özok, 2022).

The poem of Mevla's guest house coincides with cognitive dissociation. In the poem, it is emphasized that people should accept their thoughts and feelings as guests.

It's like a guest house for humanity,

Every morning a new guest arrives.

A joy, a sorrow, a cruelty,

A moment of awareness comes a joy that comes out of nowhere (Anthology, 2024).

1.4 Connecting to the Contextual Self and the Conceptual Self

Contextual self: It is the awareness of one's own negative emotions, thoughts and behaviors (Kara, 2020, p.386). Connecting to the conceptual self, on the other hand, people tend to generate negative thoughts about themselves. For example, these thoughts such as I am bad, I am incompetent can be reinforced from time to time by those around them. If the person's level of attachment to these thoughts is high, it is to have a negative effect on the person. ACT aims to reduce the relationship between the self and these thoughts. In order to achieve this, it teaches to contact the here and now (Yavuz, 2015, p.25).

Rumi emphasizes the importance of understanding one's inner world and spiritual state. The saying "*to know yourself is to know everything*" expresses the value of self-awareness. Observing the self in the ACT allows the individual to objectively evaluate their thoughts and feelings (Ekşi and Kaya, 2016).

1.5 Contact with values and weakness of contact with values:

In Maulana's philosophy, values are the basic elements that guide the life of the individual and give meaning and purpose. Values have a great influence on the inner peace of the human being, his relationships and social interactions. Values offer the chance to live a more meaningful life for the individual and society. For this purpose, ACT aims to make people realize their values (Bor, 2024).

The weakening of contact with values occurs as a process. The person is under the influence of cognitive association and experiential avoidance during the coping phase of his psychological problems. (Batten, 2011, akt. Uğur, 2018).

Rumi encourages the individual to discover his essence.

What is the value of the person? –

It's what he's looking for!

If you are looking for the host of souls, know that you are souls.

If you're chasing a bite of bread, you're a loaf of bread.

If you can understand the meaning of this hidden, witty word,

You understand that what you are looking for is you, you.

As you search for the pearl in the mine, you mine (fikriyat, 2020).

1.6 Determination and Avoidance, Avoidance, Impulsivity in Value-Oriented Behaviors:

It refers to individuals taking action according to their own values. This helps the person identify meaning and goals in their life. When a person realizes what is important, he takes steps in accordance with these values. Taking action in determination makes a positive contribution to increasing the self-confidence of individuals. As they act in accordance with their values, the perception of self-efficacy develops, and it is thought that they give courage in coping with difficulties (Yavuz, 2015).

People with high psychological rigidity engage in escape and avoidance behavior to reduce the effect of negative experiences (Yavuz, 2015). Such behaviors are actions that prevent the individual from realizing his potential, prevent him from living a life in harmony with his inner balance and values, and cause him to fall into constant distress in the difficulties he encounters (Sevindik and Karaaziz, 2024).

Rumi mentions that it is important to accept and face life's challenges. As with the ACT, individuals must act and dare in accordance with their values, even when faced with uncomfortable emotions. The saying "*fire shows the gold underneath*" expresses that difficulties reveal the true values of man. Maulana advises to choose the path of acceptance and transformation instead of escaping and avoiding.

It is possible to explain the similarities and contrasts between Maulana's teachings and ACT. These two approaches aim to develop a deep awareness of the individual's relationship with his/her inner world and to target personal development, but they are separated by some fundamental differences.

Table 1. Similarities and contrasts between Maulana's teachings and ACT

Feature	Maulana's Teachings	ACT (Acceptance and Commitment Therapy)	Similarity/Contrast
Philosophical Foundation	Sufism, love, inner journey, and oneness with existence	Psychotherapeutic approach, acceptance, and mindfulness	Similarity: Awareness and acceptance of inner experience
Goal	Spiritual maturation, closeness to God, and finding peace	Achieving psychological flexibility and living in accordance with one's values	Similarity: Personal development and pursuit of peace Construct: "Not only towards Allah, but also towards whatever values and beliefs one holds, one should strive to approach them"
Relationship with Emotional Difficulties	Transcendence over emotions and events, acceptance	Awareness of emotions and thoughts, making peace with them	Similarity: Acceptance of mental and emotional experiences
Approach to Mental Events	Thoughts, ego, and self are temporary; everything's essence is love and unity	Thoughts and emotions are temporary; detachment from them (acceptance)	Similarity: Acknowledgment that thoughts and emotions are transient and changeable
Behavior Toward Inner Experiences	Finding peace in each moment, transcending ego and self	Detachment from inner experiences (acceptance), not reacting to them	Contrast: Maulana emphasizes transcendence and surrender, while ACT emphasizes detachment and engagement in action
Values and Goals	Divine love, serving God, and finding the right path for humanity	Living a life consistent with personal values	Similarity: Living in harmony with values Contrast: Getting closer to the person one wants to be by serving whatever one believes in instead of serving God.
Self-Discovery	Discovering one's existential meaning, love, and unity	Discovering one's values and meaning, living in alignment with them	Similarity: Exploration of personal meaning and awareness
Relationship with Emotional and Mental Pain	Accepting pain as a spiritual lesson and transcending it	Accepting pain and difficult emotions as inevitable and living with them	Similarity: Acknowledging that pain is inevitable, but the methods of transcending or dealing with pain differ between the two approaches

Case Study

Ali, 28 years old, works as a classroom teacher in a private school. From his childhood, his family emphasized to him that he had to be successful and perfect. Manipulative sentences such as "You should be the best," "You should never leave your job to chance," "You should work hard and be successful" constantly appear in Ali's life as sentences he hears from his family. His family always praised his success at school and expected him to strive above his potential by setting high standards. These expectations caused Ali to grow up with a feeling of inadequacy. Being successful in a job only made him an admired person, but he saw these successes as an external reward rather than an internal approval. In other words, everything he did had to be done to gain the appreciation of others.

Ali continued this perfectionist approach in his work and made a special effort to ensure that his own students were the most successful class in the school. Every day, he told his students that they had to be

successful and did his best to make them work harder by giving them homework above their performance. When his classmates received low grades on exams, he blamed himself and felt "not good enough." This situation was a complete disaster for him. When we look at his life in general, he blamed himself for the smallest mistakes and felt exhausted. He often felt worthless and saw success over others as a necessity. His restlessness increased and he began to experience frequent headaches and sleep problems.

Conceptualization of the Case

Table2: Application of the psychological flexibility and psychological rigidity model to the case from the Maulana Perspective

PSYCHOLOGICAL FLEXIBILITY AND PARTICIPATION MODEL	MAULANA PERSPECTIVE
Acceptance/Experiential Avoidance	In Maulana's teachings, "Don't complain, accept!" The word reflects exactly this concept. At the beginning of therapy, Ali tended to ignore his anxieties, perfectionist thoughts, and feelings of guilt towards himself. However, Maulana's advice included giving Ahmet the message of "accept your feelings and make peace with them".
Cognitive Dissociation/Cognitive Unification	Initially, cognitive fusion was very strong in Ali's life. Ali accepts his thoughts and concerns as a reflection of reality, and even a small mistake he makes makes him feel like "I am inadequate" or "I am a failure".It was evoking thoughts. Ali was so united with these thoughts that he saw his thoughts as part of his own identity. Maulana's saying "Control your thoughts, otherwise your thoughts will control you" focuses on cognitive disassociation, contrary to the cognitive unification situation experienced by Ali.
Contact with the Moment/Loss of contact with the Moment	In Ali's life, especially in his struggle with anxiety and perfectionism, the loss of contact with the moment was quite evident. Ali was constantly thinking about the mistakes he had made in the past, making it difficult to stay in the moment. Maulana accepts being able to fully experience the "now" as a basic teaching in finding one's inner peace. During the therapy process, "I still have my anxieties, but I don't dwell on them anymore. The pains of the past and the anxieties of the future do not affect me. "I live in the moment and this gives me inner peace." He was made to stay in the moment by working on it.
Values/ The weakness of the bond established with value	Ali's core value was based on the idea of success and perfection. This situation caused him to move away from human values such as love and peace. Maulana's teaching that "True love and peace are found not outside, but in the love and values within us" made an important contribution to the process of establishing contact with the values in Ali's life.

Stability in values / evasion	Ali was fighting perfectionism to achieve the successes in his career, but he could not find inner satisfaction and peace. According to Maulana's perspective, the path to inner peace lies in living in a way that is consistent with one's values. When Ali began to show determined behavior with values, he was able to discover his own inner strength by getting rid of past perfectionism.
Conceptual Self/Contextual Self	Maulana advises in his teachings that one should develop a broader perspective by discovering one's contextual self. During therapy, Ali understood the difference between conceptual self and contextual self, which brought him inner freedom. He began to shape his life by giving up identifying himself with external labels and focusing on his inner values.

Discussion

At the beginning of therapy, Ali tended to ignore his anxieties, perfectionist thoughts, and feelings of guilt towards himself. In Acceptance and Commitment Therapy, this situation appears as experiential avoidance. Experiential avoidance is an important psychological engagement model that triggers the psychopathology of many cases (Sevindik and Karaaziz, 2024). At this point, Acceptance and Commitment Therapy aims to teach the client to accept the existing situation instead of revealing experiences to change or avoid it (Ulubay and Güven, 2022). In Maulana's teachings, "Don't complain, accept!"The word " reflects this concept exactly. This advice of Maulana includes giving Ali the message of "accept your feelings and make peace with them". In Acceptance and Commitment Therapy, the concept of acceptance is processed not only with exercises but also with important discourses suitable for our culture (Uğur, 2018). Ali's reminding himself of sentences like these in moments when he realizes experiential avoidance will enable him to internalize the concept of acceptance both for the therapy process and for his life outside (Dursun and Akkaya, 2022).

Initially, cognitive fusion was very strongly seen in Ali's life. Ali accepted his thoughts and concerns as a reflection of reality, and even a small mistake he made made him think like "I am inadequate" or "I am a failure". Ali was so united in these thoughts that he saw his thoughts as part of his own identity. In acceptance and commitment therapy, cognitive fusion shapes people's thoughts in line with their own mental beliefs and rules (Yavuz, 2015).Maulana's saying "Control your thoughts, otherwise thoughts will control you" focuses on cognitive dissociation, contrary to the cognitive unification situation experienced by Ali. The concept of cognitive dissociation, in the context of acceptance and commitment therapy, means that the person keeps his thoughts, and mental experiences separate from himself and does not identify with them. It enables the individual to realize that his thoughts are temporary mental events and not to identify with these thoughts as "I" or "mine" (Işık and Demir, 2024).

In Ali's life, especially in his struggle with anxiety and perfectionism, the loss of contact with the moment was quite evident. Ali was constantly thinking about the mistakes he had made in the past, making it difficult to stay in the moment. Loss of contact with the moment means that the individual loses connection with his current experiences, feelings and thoughts in acceptance and commitment therapy. This means that the person does not experience the present moment by getting stuck between past events or future anxiety (Akyaka, 2022).Maulana accepts being able to fully experience the "now" as a basic teaching in finding one's inner peace. During the therapy process, "I still have anxiety, but I don't dwell on them anymore. The pains of the past and the anxieties of the future do not affect me. "I live in the present and this gives me inner peace" is ensured to stay in the moment by working on it. In the context of acceptance and commitment

therapy, contact with the moment is to stay in the present and establish oneself from the shadow of the past and the future (Yalnız 2019).

Ali's core value was based on the idea of success and perfection. This situation caused him to move away from human values such as love and peace. In acceptance and commitment therapy, this means a weakness in the connection with values. This situation causes the individual to be unable to clearly define his/her internal values or to exhibit behaviors in accordance with these values (Ulubay and Güven, 2022). Maulana's teaching that "True love and peace are found not outside, but in the love and values within us" makes an important contribution to the process of establishing contact with the values in Ali's life.

Ali was fighting perfectionism to achieve the success in his career, but he could not find inner satisfaction and peace. This corresponds to the concept of escape and avoidance in acceptance and commitment therapy. The concept of escape and avoidance refers to individuals' tendency to escape from their internal experiences. This is an attempt to distance oneself emotionally or mentally (Akdemir, 2018). According to Maulana's perspective, the path to inner peace is through living in a way that is consistent with one's values. When Ali began to show determined behavior with values, he progressed towards discovering his own inner strength by getting rid of past perfectionism.

Throughout the therapy, Ali's understanding of the difference between the conceptual self and the contextual self brought him inner freedom. By giving up defining himself with external labels and focusing on his inner values, he began to shape his life. In his teachings, Maulana advises that people should develop a broader perspective by discovering their contextual self. In acceptance and commitment therapy, the conceptual self appears as the understanding of the self in which the person defines himself with his thoughts, feelings, beliefs and external labels. Contextual self, on the other hand, allows the person to create a broader and more flexible perception of identity, independent of his internal experiences. Contextual self allows the person to develop a healthier self-perception.

Conclusion

Acceptance and Commitment Therapy (ACT) from Rumi's perspective offers a deep understanding of inner peace and psychological flexibility. There is a strong parallel between Rumi's teachings, his emphasis on accepting one's inner experiences and living in the moment, and the basic principles of ACT.

Rumi emphasizes the importance of accepting the difficulties that exist in human life. The saying "everything passes" emphasizes accepting temporary negative life experiences and emotions. In ACT, this understanding also suggests that individuals accept disturbing thoughts without criticism. Rumi's understanding of "appreciating the present moment" encourages individuals to live in the moment and focus on their current experiences. This is one of the fundamental elements of ACT. Mindfulness allows individuals to experience the moment by observing their thoughts and feelings. Rumi often expresses the importance of these moments in individuals' spiritual development. Living in the moment helps individuals to overcome the effects of past negative experiences and to avoid future anxieties.

As a result, Rumi's philosophy has a deep connection with the basic principles of acceptance and commitment therapy. Rumi's teachings help individuals find inner peace, cope with challenges, and live a meaningful life. In this context, ACT supports individuals' spiritual and emotional development, while Rumi's profound teachings inspire individuals to live more fulfilling lives. Thus, a solid foundation is created for both individual and social transformation.

This article discusses the similarities, differences, and psychotherapeutic potential of Rumi's teachings and Acceptance Commitment Therapy (ACT), two different but deeply integrated approaches.

The most obvious similarity between Rumi's teachings and ACT therapy is their emphasis on acceptance and value-oriented living. While Rumi's Sufi understanding emphasizes that people should be accepted as they are, ACT also recommends that individuals accept their negative thoughts and emotional pain and use this acceptance to live a more value-oriented life. However, the differences between Rumi's teachings and ACT cannot be ignored. Spiritual and mystical elements are at the forefront in Rumi's teachings. ACT, on the other hand, focuses on individuals developing healthier and more value-oriented behaviors in life rather than spiritual teachings. The integration of both approaches into therapeutic practice may vary depending on the therapist's personal preferences and therapeutic context. At this point, it would be useful to conduct more research and applied studies on how both approaches can better support each other. However, the integration of the two approaches should be structured carefully and implemented in a way that takes advantage of the strengths of both systems.

RESOURCES

- AK, M (2023), Cognitive Therapy In Maulana's Works. *Selcuk Medical Journal*, 39(4), 198-205.
- Ak, M., Eşen, E., & Özdengül, F (2014), Cognitive therapies from the perspective of Maulana. / *Journal of Cognitive Behavioral Psychotherapy and Research*, 3(3), 133-141.
- Akdemir, M. K. (2018). The effect of acceptance and commitment therapy-oriented psycho-education program on coping competence (Doctoral dissertation, Sakarya University (Turkey)).
- Anthology (2024), Maulana jalaluddin Rumi. it was taken from the address of Maulana Jalaleddin Rumi Poems - Poet Maulana Jalaleddin Rumi on November 7, 2024.
- Aslan, D., & Aydın, H. (2016). Philosophical Paradigms of Constructivist Instruction Theory: A Review Study. *Uşak University Journal of Educational Research*, 2(2), 56-71.
<https://doi.org/10.29065/usakead.232435>
- Batten, Sonja V (2011), "Essentials of acceptance and commitment therapy." 1-136.
- Bor, A.(2024), Some techniques and theories related to spiritual counseling (master's semester project without thesis), Pamukkale university, Denizli.
- Dursun, A., & Akkaya, M. (2022). Experimental research focused on acceptance and commitment therapy: A systematic review. *Current Approaches in Psychiatry*, 14(3), 340-352.
- Ekşi, H., ve Kaya, Ç. Ed. (2016), *Spiritually Oriented Psychotherapy and Psychological Counseling*. Istanbul: Cactus Publications.
- Fikriyat. (2020), The rubais of Maulana who take a place in the hearts. on November 6, 2024 [Maulana'nın gönüllerde yer edinen rubaileri](#) accessed from the address.
- Hayes, S C., and Chad S. (2004), "Operationalizing mindfulness without unnecessary attachments." *Clinical psychology: Science and practice* 11.3: 249.
- Işık, Y., & Demir, M. N. (2024). Comparison of Acceptance and Commitment Therapy and Narrative Therapy. *Psychology Research*, 2(1), 10-24.

Kamış, Ş., ve Karaaziz, M. (2024), Explaining Emotional Eating from the Perspective of Acceptance and Commitment Therapy. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 7(2), 153-171.

Kara, Elif (2020), Basic strategies of awareness and acceptance psychotherapies and Islam. *Eskiyei*, (40), 377-406.

Sevindik, Hayat., & Karaaziz, Meryem (2024), A Review on the Importance of Acceptance and Commitment Therapy in the Treatment of Obsessive-Compulsive Disorder. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 7(6), 485-495.

Tavakoli, Niloofar , Broyles, Amanda, Reid, Erin. K., Sandoval, J. Robert, & Correa-Fernández, Virmarie (2019), Psychological inflexibility as it relates to stress, worry, generalized anxiety, and somatization in an ethnically diverse sample of college students. *Journal of Contextual Behavioral Science*, 11, 1-5.

Uğur, Erol (2018), The effect of acceptance and determination therapy-oriented psychoeducation program on the fear of negative evaluation (Unpublished doctoral dissertation) Sakarya University, Sakarya.

Ulubay, Gizem., & Guven, Mehmet (2022), Review of research on acceptance and commitment therapy and psychological resilience. *The Journal of International Lingual Social and Educational Sciences*, 8(2), 92-101.

Usta, Fatih (2017), The effect of Acceptance and Determination therapy-oriented psychoeducation program on adolescents' social appearance Anxiety and Acceptance and action levels (Unpublished doctoral dissertation) Sakarya University, Sakarya.

Vangölü, Mehmet. Sıddık., ve Özok, Halil. İbrahim (2022, June 24-26), Psychopathology in the Context of Acceptance and Commitment Therapy: Psychological Rigidity (Conference presentation). Trb2 International Congress of Educational Sciences, Van.

Wikiquote (2022), Maulana Jalaeddin-i Rumi. what he did in tarinde on November 4, 2024 [Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî - Vikisöz](#) accessed from the address.

Yalnız, A. (2019). The effect of acceptance and commitment therapy-oriented psychoeducation program on peer bullying (Doctoral dissertation, Sakarya University (Turkey)).

Yavuz, K. Fatih (2015), Acceptance and commitment therapy (ACT): An overview. *Türkiye Klinikleri Journal of Psychiatry Special Topics*, 8(2), 21-27.

Yavuz, Oğuzhan (2022), Building a bridge between spirituality/religion with acceptance and commitment therapy. *Spiritual Psychology and Counseling*, 7(2), 179–200.

Yin, R. K. (2018). Case Study Research and Applications: Design and Methods. Sage publications.