

Tasavvuf ve Edebiyat Bilimsel Dergi

Scientific Journal of Mysticism and Literature

Volume: 1

No. 2

March 2025



ISSN: 3062- 2085

YDÜ/ Rumi Araştırma Merkezi

NEU/ Rumi Research Center



**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: info.jsml@neu.edu.tr , editor.jsml@neu.edu.tr

March/ Mart 2025

Volum/Cilt:1

No./ Sayı: 2

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. Ali Babaei

Prof. Dr. Ali Yıldırım

Dr. Qaiser Ahmad

Dergi imtiyaz sahibi: YDÜ, Rumi Araştırmalar Merkezi

Journal Publisher: NEU, Rumi Research Center

Editor-in-chief/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/ Design: 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. 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)
- Dr. Qaiser Ahmad (Azad Hyderabad Üniversitesi- Hindistan)



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

The Character of Phonetic Substitution in The Works of Maulana- Assoc. Prof. A. Mammadova	1
The Universal Values of Maulana in the Context of Globalization: The Transformation of Humanity, Love, and Tolerance- Pune Karimi & Funda Türkben Aydın	19
The Philosophy of Humanism and Tolerance by Jalal ad-Din Rumi - Nagima Zh. Baitenova; Samet Baizhuma; Bekzhan Meirbayev & Sultanmurat Abzhalov	28
Sufi Sema and Hindu Kathak Dance: The Rotations' Semantic Layers through Histor- Pinky Chadha & Parisa Shad Qazvini	35
مولانا - مدیریت و توسعه فردی در چارچوب آموزه های مولانا - Ghadir Golkarian	50
Veled Çelebi İzbudak'ın Mesnevî Tercümesinin Birinci Cilt Üzerinden İncelenmesi Abdülbaki Gölpınarlı Matbu Nüshası ile Karşılaştırılması – Ali Temizel & Süveyda Genç	61
Mirror Ciphers in Islamic Mysticism and Wisdom – Ali Babaei & Abdollah Hosaini Eskandiyan	77
بررسی رویکرد انسان گرایانه با تکیه بر افکار مولانا جلال الدین محمد بلخی و شمس الدین محمد تبریزی Mina Golkarian	91
Bireysel Erginlenme Sürecinin Aktarımında Yusuf İmgesinin Mevlâna'nın Mesnevisindeki Görüntü Seviyeleri – Ahmet İçli	99
Ibrahim Gulshani nazîra for Rumi's "Masnawî Mânawî" in the Context of Maulvi-Gulshani Relationship – Farida Seyidova	112



Journal of Scientific Mysticism and Literature

CONTACT

Near East University,
Art & Sciences Faculty,
TLL Dep. No.305
ZIP: 99138
Nicosia, TRNC, Via Mersin 10
+90(392)2236464
+90(392)6802000
Editor.jsml@neu.edu.tr
www.dergi.neu.edu.tr/index.
php/neujsml

Sevgili Okurlar, Akademisyen ve Araştırmacılar

Bilimsel Edebiyat ve Tasavvuf Dergisi, kültürleri birbirine bağlayan, düşüncüyü derinleştiren ve ruhu besleyen belirleyici bir köprü rolü oynamayı amaçlamaktadır. Adından yola çıkarak yorumlanması eksik olabilir çünkü derginin misyonu Doğu edebiyatı ile dünya edebiyatı arasında edebiyat, dil, karşılaştırmalı edebiyat, halk edebiyatı, edebiyat tarihi, edebiyat felsefesi, bilgelik ve mistik edebiyat alanlarında uluslararası yayın yapmaktır. Elinizdeki bu dergi, edebiyatın estetik inceliklerini ve bilgeliğin derinliklerini keşfetmeye adanmış bir yolculuğun kapılarını açıyor.

Bu sayımızda sizlerle edebi metinlerin büyüsunü, bilgelik geleneğinin bilge çağrısını ve geçmişten günümüze süregelen entelektüel zenginliği disiplinler arası bir bakış açısıyla bir araya getiriyoruz. Usta yazarların makaleleri, akademik yazarların özgün bakış açıları ve akademik katkılarla zenginleştirilen bu seçkide edebiyata bir sanat ve yaşam biçimi olarak yaklaşıyoruz. Bir sonraki sayımız Haziran sonunda yayınlanacak ve siz değerli araştırmacılarımız ve akademisyenlerimizden harika içerikli makaleler bekliyoruz. Dergimizin düşünce dünyanıza ilham vermesi ve yeni ufuklar açması dileğiyle...

Başeditör**Prof. Dr. Ghadir Golkarian**

Dear Readers, Academicians, and Researchers

The Journal of Scientific Literature and Sufism strives to play a decisive bridge role that connects cultures, deepens thought, and nourishes the soul. Its interpretation through its name may be incomplete because the journal's mission is to publish internationally in literature, language, comparative literature, folk literature, literary history, literary philosophy, wisdom, and mystical literature between Eastern literature and world literature. This journal in your hands opens the doors of a journey dedicated to discovering the aesthetic subtleties of literature and the depths of wisdom.

In this issue, we bring together with you the magic of literary texts, the wise call of the tradition of wisdom, and the intellectual richness that has continued from the past to the present with an interdisciplinary perspective. In this selection, enriched by articles by master writers, original perspectives of academic writers, and academic contributions, we approach literature as an art and a way of life. Our next issue will be published at the end of June, and we are waiting for the articles with great content from you, our valuable researchers, and academics. We hope our magazine will inspire your world of thought and open new horizons...

Editor-in-chief**Prof. Dr. Ghadir Golkarian**



The Character of Phonetic Substitution in The Works of Maulana

Mevlâna'nın Eserlerindeki Fonetik Değişimlerin Özelliği

Recieved: Jan. 27, 2025

Asmatkhanim MAMMADOVA¹

Accepted: Feb. 12, 2025

Email: kamillik@mail.ru

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0002-9055-2313>

DOI No.: <https://doi.org/10.32955/neujsml2025121005>

Abstract

In this article, an investigation is made into the fascinating phenomenon of phonetics, with particular reference to sound substitutions and changes. These are based on the verses of the poetic works of Jalaladdin Rumi, a seminal figure in the classical artistic heritage, as exemplified by the works "Mesnavi" and "Divan-e Shams." To obtain detailed information about the historical substitutions of sounds and words in Persian, it is necessary to examine the history of this language. Like those of other classics, the creative works of Maulana provide a rich and comprehensive corpus of material that can be used to restore the sounds that existed in classical Persian and whose pronunciation has been lost today. This is important for determining the correct reading of the works of the classics. The digraph of two consonants, represented by the letter خو /kh^v/, and /kh^a/ existed in the ancient, middle, and classical periods of Persian history. This is known in modern language as the "unpronounceable vav" or "loaded vav" واو معدوله /vav-e ma'dule/ in one form or another.

The present study investigates the substitutions of Persian consonants with each other, categorized into three sections according to the participation of the vocal cords and the place of formation – articulation. The study revealed that consonant sounds undergo modifications in their phonetic characteristics and are substituted with each other to ensure optimal articulation, contingent on their acoustic properties and the method of formation. In the course of the study, we have also included, as far as possible, which of the two optional variants (sometimes three) used in these works was more functional during the time of Maulana.

Keywords: Maulana, Azerbaijani language, Persian language, phonetic substitution, voiced consonant, voiceless consonant.

Özet

Bu makalede, fonetiğin ses ikameleri ve ses değişimleri olarak bilinen ilginç bir olgusu, klasik edebi mirasın eşsiz incilerinden olan Celaleddin Rumi'nin manzum eserlerinin ("Mesnevi" ve "Divan-ı Şems") beyitleri temelinde incelenmeye çalışılmıştır. Farsça'daki seslerin ve kelimelerin tarihsel değişimleri hakkında ayrıntılı bilgi edinebilmek için bu dilin geçmişine bakılması gerekmektedir. Klasik eserlerin doğru okunmasını şart koşan, klasik Farsça'da mevcut olup günümüzde telaffuzu unutulmuş seslerin yeniden canlandırılması için, diğer klasik eserler gibi Mevlâna'nın eserleri de zengin ve çok yönlü bir malzeme sunmaktadır.

İki ünsüzden oluşan خو /kh^v/, /kh^a/ digrafı, eski, orta ve klasik Farsça dönemlerinde mevcut olmuş ve modern dilde farklı şekillerde izlerini koruyarak "okunmayan vav" veya "yüklenmiş vav" olarak bilinen واو معدوله (vav-e ma'dule) formunda tanımlanmıştır. Farsça ünsüzlerin birbirleriyle yer değiştirme olgusu, ses tellerinin katılımına ve artikülasyon yerlerine bağlı olarak üç ana başlıkta incelenmiştir. Araştırma sonucunda, sertlik-yumuşaklık özellikleri ve oluşum yöntemine göre ünsüz seslerin telaffuzu kolaylaştırmak amacıyla karakterlerini değiştirdiği ve birbiriyle yer değiştirdiği tespit edilmiştir. Araştırma sürecinde, adı geçen eserlerde kullanılan iki tür ses değişiminin (bazı durumlarda üç tür) Mevlânâ döneminde hangisinin daha işlevsel olduğu da mümkün olduğunca incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Mevlâna, Azerbaycan dili, Farsça, fonetik ikame, yumuşak ünsüz, sert ünsüz

¹ Assoc. Prof. of the Department of Middle Eastern Languages, Faculty of Oriental Studies, Baku State University, Republic of Azerbaijan

Introduction

Maulana Jalāladdin Rumi (1207-2073), whose mystical life and creativity have aroused great interest in the history of Sufism in the East with his unique and rare contributions to world literature and culture, was born in the city of Balkh, present-day Afghanistan. He is regarded as one of the most accomplished geniuses in the realm of Eastern and world poetry (Cihangir, 2025, p.51). Jalāladdin Rumi's father, Bahāddin Walad al-Balkhi (1148-1231), was renowned as one of the most distinguished scholars, orators, and Sufi sheikhs among the Muslim theologians of his era.

Many studies have been conducted on Jalāladdin Rumi and his literary heritage, both within Azerbaijan and beyond its borders. Significant contributions have been made to Rumi studies, drawing upon modern scientific foundations and methodologies. Nevertheless, despite these advances, our understanding of Rumi's world and rich artistic heritage is not yet complete, and there are evident scientific inadequacies in this area.

Heydar Abbasi Barishmaz, who translated selections from Maulana's "Masnavi" from Persian into Azerbaijani, writes in the preface to the book: "The language Maulana uses in "Masnavi" is colloquial. As it is well known, written language constitutes a small part of colloquial language, and there are still many words that are not recorded in dictionaries. Maulana Jalaluddin Rumi conceptualized his "Masnavi" and other literary works in Persian, employing Turkish within the framework of the laws of this language. This phenomenon is addressed by Maulana in numerous instances throughout his corpus" (Movlana Jalaladdin Rumi, 2015, p.6).

As with all classical monuments, Maulana's works represent an unparalleled source of research for various branches of linguistics, including the section on phonetics (Özok, 2025). This study has attempted to investigate interesting linguistic phenomena, such as phonetic substitutions and sound changes in Maulana's works. These works represent unparalleled jewels of his classical heritage, including "Masnavi" and "Divan-e Shams".

Main part

This linguistic phenomenon, termed phonetic substitution in Azerbaijani, is referred to in English as phonetic gradation; in Russian, it is known as фонетические чередования; In Persian: تبدیل آواها /tabdil-e avaha/. "Unlike historical substitution, phonetic substitution depends on the interaction of phonemes in the act of speech or on the position of phonemes in use. Phonetic substitution has two types: 1) Position-related substitution 2) Combinatorial substitution. The former is characterized by its position-related nature, while the latter is contingent on the characteristics of the neighboring phonemes" (Dilchilik Ensiklopediyası, II, 2008, p.349). In order to obtain detailed information about the historical substitutions of sounds and words in Persian, it is necessary to examine the history of this language. As with the works of other classics, Maulana's work can provide rich and comprehensive material for restoring of sounds that existed in classical Persian and whose pronunciation has been lost today. This is important for determining the correct reading of the works of the classics. This study aims to exchange views on one of the most common historical phoneme substitutions. A detailed analysis of the phonetic-graphic characteristics of the digraph "خو" /kh^v/, /kh^a/ in Maulana's work, along with identifying its dual pronunciation, is essential for ensuring the accurate reading and comprehension of these works without any distortions.

The digraph of the two consonant combinations خو /kh^v/; /kh^a/ existed in Old, Middle, and Classical Persian. This is known as the *unpronounceable vav* or *loaded vav* واو معدوله /vav-e ma`dule/ in modern language in one form or another.

The phonetic structure of the Persian language, which has a long history, has undergone three significant stages during its development. The current phonetic system and structure of the Persian language have emerged due to long-term improvement originating from the depths of history. To comprehensively study this phonetic structure, researchers must first thoroughly study the history of the Persian literary language, its periods and stages of development



A fact that when alphabets replace each other in any language throughout history, the newly formed alphabet, in most cases, cannot reflect all the sounds of the language and their various shades of pronunciation. During the transition from Old Persian to Middle Persian, and subsequently, from Middle Persian to Dari Persian (correspondingly, from the cuneiform alphabet to Pahlavi and then to the Arabic alphabet), numerous sounds were inevitably lost, and their pronunciation was subsequently forgotten (possibly transferred to genetic memory – A.M.) or deviated from their original form (See: Bagheri, 1390; A.Mammadova, 2007). In the first volume of his renowned 3-volume work سبکشناسی “Stylistics”, M.T. Bahar presented a table of sounds in the “Avesta” that was derived from multiple sources (Bahar, 1382, p.191). A considerable number of scholars have conducted various studies in the direction of studying these sounds, which do not exist in modern Persian but which do not pose significant difficulties in their restoration from a scientific and theoretical aspect (Benvenist, 1968, p.61; Khanlari, 1382, p.50; Bagheri, 1390, p.93; Edelman, 1973, p.80; Mammadova, 2018, p.10) etc.

“Phonetic research, in addition to studying all the characteristics, signs and functions of a spoken language, also examines the close relationship between the sounds of a language and its writing, in other words, its graphics” (Zinder, 1979, p.4).

During the classical period, there was a notable prevalence of certain lexical elements in the works of Persian poets Firdawsi, Sadi, Hafez, and Azerbaijani poets such as Khagani Shirvani, Nizami Ganjavi, and Imameddin Nasimi, who wrote in Persian due to the demands of the time, lexemes such as خورد، خورده، خود، خوش are encountered with some frequency. In ancient and middle Persian, the two separate graphemes خ and خو had a separate written sign. A. Meye shows that the sound خو is /kh^v/; /kh^a/ in Indo-European languages, and different from خ – “خ”, in Avesta it has a unique written form “𐬭𐬀” and, that it is a sound peculiar to ancient Indo-European languages (Meillet, 1949, p.91). When the Pahlavi alphabet was transliterated into the Arabic alphabet since, there was no suitable letter in the Arabs' graphics to express this letter and the sound it gave (as we know, there is only one letter خ in this alphabet - A.M.). To prevent words written with this letter from being lost from the language, they tried to get the pronunciation of that sound by adding the letter و to the letter خ. Given that the increased **vav** is not read, it remains as if it is loaded in this composition. This phenomenon is called as the **loaded vav**, an appellation derived from the Arabic term **adlun**, signifying **load**. This letter combination was indeed read and employed for a certain period during the classical Persian language period, and it closely approximated the original pronunciation in the works of poets and prose writers in actual language materials.

The study demonstrates that traces of the letter combination خو /kh^v/, /kh^a/, /kh^{va}/, which existed in the later Persian language, both in terms of pronunciation (sound) and form (graphics), remained in the classical Persian language. The sound, often termed “ear rhyme,” was articulated precisely as it was in Middle Persian. This sound was not a variant of و /v/ but an allophone of the خ /kh/ phoneme.

The digraph خو /kh^v/; /kh^a/ and its pronunciation in Maulana's works

A reliable method of shedding light on how the words written with خو /vav-e mâ`dule/ in the “Masnavi” and “Divani Shams” were read at that time is to compare the rhyme and parallel lexemes of the lines of various couplets with each other. As illustrated by the following examples, the utilization of these lexemes within the couplets and their positions therein are contingent on the poet's manner of expression, style, and artistic prowess, with the possibility of their appearance at the beginning, middle, or end of the line.

- خوش /khosh → kh^ash / - nice:

In the works of the poets and in the books of “Masnavi”, we have listed the word خوش /khosh/ nice or friendly is often used in various places in modern Persian as the variant /kh^ash/.

While the pronunciation as /khash/ is undoubtedly a salient point, it is regrettable to note that this subtle nuance is frequently overlooked by both native speakers and philologists engaged in this field, resulting in inconsistencies in the fluidity, smoothness, division, and rhyme of the poetic example.

As demonstrated by the selected examples from the “Masnavi”, the pronunciation of the digraphs خو /kh^v/, /kh^a/, /kh^{va}/ in the same line or verse with homonymous words such as /atash/, /darash/, /atasham/, /makash/ in following the original pronunciation rule, that is, not as /khosh/, but as /kh^ash/, in turn, serves to prevent the specific, perfect rhyme system of Eastern poetry from being violated, and also meets its rules and requirements. In Nizami’s “Khamisa”, the lexeme /kh^ash/ - *good, pleasant* is also used with complex compositions such as /delkh^ash/ - *happy heart*; /zabānvash/ - *tongue-like (hairless)* (Mammadova, 2022, p.44)

سینه خورشید که پر آتش است ،

(Nizami, 1370, p.911)

روی تو بیند از آن دلخوش است .

/sine-ye khoršid ke por â**tashast**,

ru-ye to binad az ân **delkh^ashast** /

The sun, whose chest is filled with golden fire,

He is glad to see your face.

The lexeme /por âtašast/ “*full of fire*” in the first line of the couplet mentioned couplet is rhymed by the linguistic norms of that time, as is the case with /delkhoshast → delkh^ashast/ in the second line.

As in Nizami’s time, the word خوش /khosh/ “*good, nice*”, and the word /kh^ash/ “*good*” were pronounced and written as /sh/, that is: /khosh → kh^ash/ “*good*”. Let’s pay attention to the examples:

تا کنیز در وصالش خوش شود،

(Mesnevi, 1375, p.13, c. 15)

آب وصالش دفع آن آتش شود .

/tâ kaniz dar vosâlash kh^a**sh** shavad,

âb-e vaslash daf`-e an â**tash** shavad/

The maid is happy with the wish,

This fire has subsided since she met her love (Zaki, 2024, p.35, c.1)

The case of the adjective خوش according to the persons also allows us to say that this lexeme was functional for that period. For example, in “Masnavi”, the frequency of use of lexemes coincides with the suffixes such as /kh^asham/ - *I am happy* (I singular); /kh^ashi/ - *you are happy* (II singular); /kh^ashast/ - *he/she is happy* (III singulars), etc.:

تو خوش و خوبی و کان هر خوشی،

(Mesnevi, 1375, p.887, c.16)

تو چرا خود منت هر باده کشی؟

/to khash o khubi-yo kân-e her kh^a**shi**,

to çera mennet-e her bâde **kashi**?/

You are friendly you are good, you are a culture of kindness,

So why do you demand so much gratitude from someone?

- خود /khod → kh^ad/ - **self**:

در یکی گفته که بگذار آن خود ،

(Mesnevi, 1375, p.25, c.14)

کان قبول طبع تو ر دست و ید .

/dar yeki qofte ke bogzar ân-e kh^a**d**,



kān ḡabul-e tab` to raddast o **bad**/

He would tell someone to abandon their possessions,

Whatever your nature desires, you do reject it.

Or:

چون بر آورد پَر ببرد او بخود،

(Mesnevi, 1375, p.29, c.19)

بی تکلف بی صغیر بی نیک و بد.

/ḡon bar āvard parr beparrad u **bekh^ad**,

bi tekallof bi ṡafir, bi nik **o bad** /

Simple, without any fuss, without waiting for good or bad,

As soon as its wings sprout, it will take flight.

The final word in the first line of the first of the couplets above, namely خود the reflexive pronoun of oneself, is not pronounced as /khod/ as in modern language, but rather as خود /kh^ad/, following classical Persian. Consequently, since it is pronounced as /khod → kh^ad/, the poet rhymes it with the adjective (lexem) بد - /bad/.

-خور /khor → kh^ar/ - to eat; - خورد /khord → kh^ard/ - ate :

گفته اینک ما بشر، ایشان بشر،

(Mesnevi, 1375, p.16, c.22)

ما و ایشان بسته ی خوابیم و خور.

/goft inek mā bashar, ishān **bashar**,

mā vo ishān baste-ye kh^aābim **o kh^ar**/

He said: Now we are also human beings to them,

*We are also dependent (we need) on them for **food** and sleep.*

We have taken another example from the story “The Grocer and the Parrot’s Spilling Oil in the Shop” in the first book of Maulana’s “Masnavi”:

آب را ببرید و جو را پاک کرد،

(Mesnevi, 1375, p.17, c.26)

بعد از آن در جو روان کرد آب خورد.

/āb-rā bobrid o ju rā pāk **kard**,

b`ad az ān dar ju ravān kard āb-e **kh^ard**/

He closed the water and cleaned the ditch,

Then, pure water began to flow in the ditch.

As the aforementioned example demonstrate. The words are pronounced and marked as /khar/ and /kh^ard/. The primary objective is to illustrate the rhyme between /bashar/ and /kard/ in the initial lines of the couplets.

The pronunciation of the word / khor → kh^ar/, formed with the participation of the digraph خو /kh^a/ or /kh^v/ in the second line of the first verse, is according to بشر/ in the first line; its reading as /khord → kh^ard/ in the second verse is pronounced in this way according to the lexeme /کرد/. As the above examples demonstrate, the digraph /kh^a/ can be used in different places within a verse and line.

It is acknowledged that each language possesses its own unique set of grammatical laws and phenomena, arising from the intralingual system of that language and constantly manifesting. For instance, in

numerous Indo-European languages, including Persian, a phonetic phenomenon of deafening voiced consonants occurs at the end of words and in the vicinity of deaf consonants. In the context of Turkic languages, including Azerbaijani Turkish, the law of harmony and harmony can be cited as an illustrative example. As is well documented, in the native vocabulary of the language under scrutiny, the vowel that occurs in the first syllable of the root of the word regulates the vowels and consonants in all subsequent syllables added to it in the thick-thin and labial-non-labial harmony (Veysalli, 1993, p.73).

1. Substitutions of Persian consonants due to the participation of the vocal cords

Substitution of consonants due to the sign of deafness-ringing is the widespread in Maulana's poetic creativity, both in "Masnavi" and "Divan-e Shams". The poet resorted to various phonographic phenomena for the beauty of harmony and style, using the subtleties of Arabic graphics. In addition to the literary language, examples of colloquial language were also reflected in Maulana's pen. Subsequent investigation of the cases arising from the law of phonetic restriction in these works, from the perspectives of phonetics, artistic style, lexical grammar, and linguistics, has yielded noteworthy results. The research findings indicated that every phonetic phenomenon present in this language and numerous artistic figures, are subject to the law of phonetic restriction previously mentioned.

1.1. Replacement of a voiced consonant at the end of a word with a voiceless consonant phoneme

اسب ← اسب /asb → asp/ - horse; کسب ← کسب /kasb → kasp / - gain, acquisition, etc.

In the following examples, the words written with a voiced consonant in the verses become voiceless in pronunciation due to the phonetic phenomenon of voiced consonant at the end of the word (association - assimilation). Depending on the position, voiceless consonants are present in most Indo-European languages. Persian belongs to the same language family, it also exhibits voiceless consonants depending on their position. A consideration of Maulana's creative output reveals the utilisation of both variants of the lexemes /asb/, /kasb/. Irrespective of whether such words are written with a voiced or voiceless consonant, the words are always pronounced with a voiceless consonant (in proper pronunciation, articulation does not allow them to be pronounced with a voiced consonant).

- اسب ← اسب /asb → asp/- horse:

In the second book of the "Masnavi," a verse taken from the chapter "The Turkish emir's hurt a young man with a snake in his mouth" says:

عاقلی بر اسب می آمد سوار،
در دهان خفته ای می رفت مار
(Mesnevi, 1375, p.253, c.4)

/`āḡeli bar **asp** miyāmad savār,

dar dahān-e khoṭtei miraft mār/

*A wise man was passing through a place on **horse**back,
and saw a snake entering the mouth of a sleeping person.*

In the corpus of Maulana's poetry, the variant of this word written with پ /p/ is used with a higher frequency. For instance, consider the following pairs of lines: For example, the word اسب is used 25 times, while اسپ is used 37 times. As previously mentioned, words written with the final voiced consonant /b/ should also be pronounced with the consonant /p/, due to the phenomenon of the voiced consonant at the end of the word. For further illustration, see the following example:

بدم بی عشق گمراهی، در آمد عشق ناگاہی،
بدم کوهی، شدم کاهی برای **اسب** سلطان را.
(Divan-e Shams, 1381, p.92, c.5)

/bodam bieshḡ gomrāhi, darāmad eshḡ -e nāḡāhi,

bodam kuhi, shodam kāhi, barā-ye **asp-e** soltān-rā/



I was a lost, loveless person, I fell in love unexpectedly,

I was a mountain, I became straw, I became the straw for that Sultan's horse.

It is interesting that the noun کسب /kasb/ - acquisition, earning, borrowed from Arabic, is written not only in speech but also in graphics with the letter /p/ as کسپ ← کسب /kasb/ is more frequently used. (Compare: کسب 26 times; کسپ - 7 times)

- کسپ ← کسب /kasb → kasp / - gain, obtain:

Examples:

لقمه ای کو نور افزود و کمال،

(Mesnevi, 1375, p.88, c. 6)

آن بود آورده از کسب حلال.

/loḡmei ku nur afzud o kamāl,

ān bovad āvarde az kasb-e halāl/

The morsel that increases intelligence and perfection

He has obtained it through lawful labor.

In the verse above, Maulana offers counsel to the populace, asserting that sustenance procured through legitimate labour enhances intelligence, perfection, and comfort. Concurrently, he seeks to instill in individuals the understanding that nurturing offspring with the sustenance procured through lawful labor is paramount. Such an approach, he contends, will guide children towards a life of righteousness and caution, steering them away from vice and immorality.

The following example with the lexem /p/ provides further evidence for this analysis:

قوم گفتندش که هین اینجا مخسپ،

(Mesnevi, 1375, p.508, c.1)

تا نکوبد جائستانت همچو کسپ.

/ḡoum goftandesh ke hin injā maxasp

tā nakubad jānsetānat hamḡu kasp/

A group of people told him to stay away,

not to sleep here, lest your soul will be destroyed.

1.2. Replacing a voiced consonant in the middle of a word with a voiceless consonant

A group of words adopted from Arabic to Persian without a nominative case suffix are typically monosyllabic /CVCC/ lexemes, such as /sabr, dars, vaḡt, naḡsh/. In Persian, when two voiced consonants occur in the middle and at the end of words borrowed from Arabic, one of these consonants changes a change in its place and becomes a fricative consonant. This change is based on the principle of facilitating the position of the articulation organs.

For example, the voiceless consonant /t/, due to the participation of the vocal cords, changes to /ḡ → x/ under the influence of the place of formation: وقت ← وخت / vaḡt → vaxt / - time ; Or, due to the involvement of the vocal cords, the voiceless /sh/ consonant, due to its place of formation dorsal, voiceless consonant, forces the somewhat complex, voiced /ḡ/ consonant to be replaced by the voiceless /x/ consonant. Thus, /ḡ → x/ is pronounced as نقش ← نخش / naḡsh → naxsh/-pattern, drawing ; نقشها ← نخشها / naḡshha → naḡxshha / - drawings .

- وخت ← وقت / vaḡt → vaxt / - time:

Maulana says in one of the ghazals of “Divan-e Shams”:

چون پشه نموده وقت پیکار،

(Divan-e Shams, 1381, p.115, c.10)

پیلان تهمتَن قوی را.

/çon pashshe nemude **vaxt-e** peykār,

pilān-e tahamtan-e kavi - rā /

During the battle, he turned,

Powerful elephants into gnats.

In another example, under the influence of the voiced consonant /s/, the plosive consonant /k/ is replaced by the consonant /x/. Although the standard written form of this sound is represented by the letter “ق” (pronounced as /k/), in actual pronunciation, it is pronounced as /x/. This is following the prevailing phonetic law. In the poet's works, such phonetic substitutions are evident with notable frequency.

نقش ← نقش / naqsh → naxsh/- *pattern, drawing*. This lexem is written as “ق”, but is pronounced as “خ” /x/. In “Masnavi,” this lexem is used 44 times, and “Divan-e Shams” 25 times.

- نقش ← نقش / naqsh → naxsh/- *pattern, drawing*:

نقش باشد پیش نقاش و قلم،

(Mesnevi, 1375, p.31, c.1)

عاجز و بسته چو کودک در شکم.

/naxsh bāshad pish-e naqqāsh o qalam,

ācez o baste ço kudak dar shekam /

*If an artist and a pen create a work of **art**,*

It becomes immobile and helpless like a child in its mother's womb.

The following example, drawn from “Divan-e Shams,” will be examined:

مهر تو جان نهان بود، مهر تو بی نشان بود،

(Divan-e Shams, 1381, p.88, c.23) در دل من ز بهر تو **نقش** و نشان چرا؟ چرا؟

/mehr-e to jān nahān bovad, mohr-e to bineshān bovad,

dar del-e man ze bahr-e to **naxsh-e** neshān çerā? çerā?/

Your love is hidden; there is no sign of your love,

*Why? So why is there your eternal mark, your **sign** in my heart?*

The poet employs repetition and rhetorical questioning to present a memorable poetic message that excites the reader.

In another example, the voiceless /k/ consonant is replaced by the voiced /kh/ consonant under the influence of the voiceless /s/ consonant. Although “ق” is written /k/ in graphics and writing, it is pronounced /x/ according to the general phonetic law in pronunciation. The frequency of the word رقص/rakhs/ - *dance* in both poet's works included in this study is 70.

- رقص / rakhs → rakhsh / - *dance*:

In his famous ghazal titled “Khace biya, khace biya” in “Divan-e Shams”, Maulana says:

ای ز نظر گشته نهان، ای همه را جان و جهان،

(Divan-e Shams, 1381, p.82, c.20)

بار دگر **رقص** کنان بی دل و دستار

بیا.



/ey ze nazar gashte nehân,ey hame-râ jân o jahân,
bâr-e degar rakhs konân bidel o dastâr biyâ /
O soul of all, far removed from the world and sight,
Come once more, dancing carefree, happy and joyful.

In the first book of “Masnavi”, Maulana says:

جسم خاک از عشق بر افلاک شد،

(Mesnevi, 1375, p.6, c.25) کوه در رقص آمده چالاک شد.

/jesm-e khâk az `eshq bar aflâk shod,
kuh dar rakhs âmade çâlâk shod /
Love gave the earth a place on the throne,
Love gave the mountain a walk on the earth (Zaki, 2024, p. 18)

In the examples below, the voiced consonant is replaced by its counterpart counterpart. It also occurs between the consonants ج ← چ /ç ← j/:

اجتناب ← اجتناب /ejtenâb → eçtenâb/ - *hesitation, giving up*; اجتهاد ← اجتهاد /ejtehâd → eçtehâd/ - *mujtahidism, study*.

- اجتناب ← اجتناب /ejtenab → eçtenab/ - *hesitation, giving up*:

عاشقا، کمتر ز پروانه نه ای،

(Divan-e Shams, 1381, p.194, c.6) کی کند پروانه ز آتش
اجتناب.

/`âshekâ, kamtar ze parvâne nei,
key konad parvâne zâtash eçtenâb/
Oh lover, you are no less than a moth,
When did a moth avoid fire?

- اجتهاد ← اجتهاد /ejtehâd → eçtehâd/ - *mujtahidism, study*:

ز اجتهاد و از تحرّی رسته ام،

(Mesnevi, 1375, p.6, c.25) آسین بر دامن حق بسته ام.

/zejtahâd o az taharri rasteam,
âstin bar dâman-e haq basteam/
I have gone through ijtehad and search,
I have chosen the refuge of the true God (Zaki, 2024, p. 371).

It is important to note that these substitutions are not only present in Persian, which belongs to the Indo-European language family but also in Azerbaijani, which belongs to the Oghuz group of the Turkic language family. In the modern Azerbaijani language, substituting of consonants according to the sign of voiced-voiceless is also relatively widespread. Almost all voiced and voiceless consonants in the Azerbaijani language undergo phonetic substitution with their voiced and voiceless counterparts under

specific phonetic conditions. Consequently, each lingual, voiced consonant is substituted by its voiceless counterpart. For instance, the substitution /d → t/: *bulud* → *bulutsuz*; *süd* → *sütsüz*; *görmüşdü* → *görmüştü* and etc.; the substitution /z → s/: *yaz* → *yassa*; *poz* → *possa*; *gəz* → *gəssə* and etc. (Axundov, 1984, p.220).

1.3. The phonetic phenomenon of deafening or elision of a voiced consonant

This substitution “...corresponds to the phonetic phenomenon of assimilation, one of the widespread phonetic phenomena in Persian” (Hātami, 1955, p.111). In some cases, pronunciation difficulties arise when the final sound of the first word and the initial sound of the second word belong to different groups due to the involvement of the vocal cords. For instance, /b/ and /p/; /d/ and /t/ belong to different groups according to the participation of the vocal cords, as illustrated by the following examples. Consequently, /b/, and /d/ are voiced; /p/, /t/ are voiceless consonant phonemes. Therefore, to facilitate pronunciation, the language uses its potential to transform voiced consonants into voiceless consonants, /*badtar* → *battar* → *batar*/ - worse. The word *worse*, which indicates the comparative degree of an adjective, has three pronunciations and two spellings in Persian phonetically. All three of these lexemes are encountered in Persian writing samples, and Maulana uses all three variants (with different frequencies of use) in his works.

- *badtar* → *battar* → *batar*/ worse : *بدر* ← *بتر* ← *بتر* -

1. گشته من زیر و زیر از صرصر هجران تو،

(*Divan-e Shams*, 1381, p.1412, c.15) تا ببینم روی تو *بدر* شوم پیچان تو.

/gashte man zir o zabar az şarşar-e hejrân-e to,

tâ bebinam ruy-e to *badtar* shavam piçân-e to /

I am devastated by your separation,

But when I see your face, I am even worse because of your suffering.

2. علتی *بتر* ز پندار کمال،

(*Mesnevi*, 1375, p.140, c.23) نیست اندر جان توای ذو دلال.

/`ellati *battar* ze pendâr-e kamâl,

nist andar cãn-e to ey zu dalâl/

You think you have perfection everywhere,

This is a disease in your soul, your miserable dream.

3. نظاره گو مباش در این راه و منتظر،

(*Divan-e Shams*, 1381, p. 252, c.9) والله که هیچ مرگ *بتر* ز انتظار نیست.

/nazzare qu, mabâsh dar in râh o montazer,

vallâh ke hiç marg *batar* az entezâr nist/

Tell the one who is waiting not to wait on this path,

By Allah, waiting is worse than death.

It has been observed that in several poetic compositions within Maulana's oeuvre, the frequency of occurrence of the word /*batar*/, derived from colloquial speech, exceeds that of /*badtar*/ and /*battar*/. (Compare: /*badtar*/-7; /*battar*/-8; /*batar*/-35). It is imperative to consider the constraints imposed by the poetic meters employed by the poet in his oeuvre when analyzing these phenomena.



2. Substitution of consonants according to place of occurrence

2.1. Phonetic substitutions /n → m/

In the context of distributive properties of lexemes, the occurrence of two consonants with differing articulation denominators dose to other prompts the language to modify the articulation denominator of one of the consonants, thereby facilitating articulation. Depending on the place of occurrence, the consonants /nb/ with different articulations are formed according to different characteristics. In pursuit of optimal articulatory ease, the language employs its innate capabilities, demonstrating an apparent predilection for articulating of the consonant combination /mb/, characterized by a close articulation denominator. This process entails the substituting of the lingual-dental sound /n/ with the consonant /m/, which corresponds to the double labial consonant /b/. This following words exemplify this phenomenon:

- شنبه /shanbe → shambe/-Saturday- ; جنبید /jonbid → jombid / -trembled, moved.

As demonstrated in the preceding examples, the /n/ sound preceding the /b/ phoneme is pronounced as the /m/ phoneme. To pronounce ن /n/ in these lexemes, the front part of the tongue is pressed against the front palate, after which the tongue must quickly retract to pronounce the /b/ sound. In this case, the /b/ phoneme is pronounced by pressing the lips together. The most straightforward method to resolve this complex situation is to transform the /n/ sound into the /m/ sound. The tongue employs this strategy to successfully navigate this challenging scenario. This is due to the fact that the articulation of both the /m/ and /b/ sounds is formed by pressing the lips together.

- شنبه /shanbe → shambe /- Saturday (a day of the week):

عالم ویرانه به جغدان حلال،

(Divan-e Shams, 1381, p.476, c.16)

باد دو صد شنبه از آن جهود.

/ʔālam-e virane be joghdān halāl,

bād do šad shambe az ān-e johud/

May the ruins of the world be lawful for owls,

and may the Jews have two hundred Sabbaths.

The various forms of the verb جنبیدن: the root, the base, the noun formed from it, and the verb adjective, each of which has a wide frequency of use in the poet's work:

- جنبیدن /jonbidan → jombidan /- to move, to act (infinitive):

مرده بود و زنده گشت او از شگفت،

(Mesnevi, 1375, p.381, c.28)

ازدها بر خویش جنبیدن گرفت.

/morde bud o zende gasht u az shegeft,

azhdahā bar khish jombidan gereft /

It was dead; surprisingly, it came back to life,

The dragon began to move on its own.

- جنبش /jonbesh → jombesh/- movement, motion (composite noun):

خلق را از جنبش آن مرده مار،

(Mesnevi, 1375, p.383, c.1)

گشتشان آن یک تحیر صد هزار.

/khalk -râ az **jombesh-e** ân morde mâr,

gashteshân ân yek tahayyor şad hezâr/

The people's amazement and astonishment at the sight of that,

dead snake increasing by more than thousand times.

The verses under consideration are drawn from the intriguing narrative of the third book of the “Masnavi,” entitled “Snake Catcher” (the story of the frozen dragon (great snake) who was discovered deceased, tied with ropes, and conveyed to Baghdad)”

It is imperative to observe orthophony, phonetic laws, and style when reading Maulana's texts, graphics.

2. 2. /b/→ /v/ phoneme substitution

In the works of Maulana, specifically the “Masnavi” and the “Divan Shams”, two graphic variants of the verb /nevashtan/, which translates to *to write*, are utilized in statistically close numbers. In these works, the consonant /b/ is recorded 24 times as نوشتن /nevashtan/, and 24 times as نبشتن /nevashtan/. This finding suggests that both variants of these lexemes were employed concurrently during Maulana's era.

As is known, the calligraphers who copied the four letters dörd: - چ پ گ، ژ which were in Middle Persian and were later added to this alphabet when they adopted the Arabic alphabet, usually wrote the following in the graphics: /p/پ → /b/ as the letter /b/; ژ /j/ → ز /z/ as the letter /z/; چ /ç/ → ج /j/ as the letter /j/; گ /g/ → ک /k/ as the letter /k/. This led to confusion of meaning in many cases. However, when referring to ancient copies of manuscripts, it is possible to phenomenon above observe the aforementioned phenomenon.

In the poet's work, the infinitive form of the verb نوشتن - نبشتن /nebeshtan → neveshtan/-to write is employed in numerous conjugation forms, including the past tense, verb forms, and verb adjectives. In the following two verses, both phonetic variants of the verb *to write* are employed in the third-person singular past tense.

- نوشتن ← نبشتن / **nebeshten**→ **neveshten** / - **to write**:

در ثنائی او یکی شعری دراز،

بر نبشت و سوی خانه رفت باز. (Mesnevi, 1375, p. 600, c.13)

/dar sanâ-ye u yeki she`r-e derâz,

bar nebesht o su-ye khâne raft bâz /

He wrote a long poem in her honor,

And then he went bask home.

که غرق آبم و آتش ز موج دیده و دل،

مرا چه چاره؟ **نوشت** او که چاره تو همین. (Divan-e Shams, 1381, p.918, c.23)

/ke gharḡ -e âbam o âtash ze mouj-e dide vo del,

ma-râ çe câre? **nevesht** u ke châre-ye to hamin /

I am drowning in water, burning in fire, from tears and my heart,

What is the cure for my pain? It is written that you are my cure.

- نوشته ← نبشته / **nebeshte**→ **neveshte** / - **written**:

بر میوه ها **نوشته** که زینها فطام نیست،

بر برگ ها **نبشته** ز پاییز ایمنی. (Divan-e Shams, 1381, tarji`ât, 43)



/bar mivehā **neveshte** ke zinhā fatām nist,

bar barghā **nebeshte** ze pāyiz imani /

It is written on the fruits that they should not be picked,

It is written on the leaves that you are safe from autumn.

Both variants are employed within the microtexts (lines – A.M.) of a single verse. The lexeme نوشته /nebeshte/ “written” in the first of the verses corresponds to Middle Persian and Dari; the lexeme نوشته /neveshte/ “written” corresponds to the lexeme currently used in modern Persian.

2.3. /p/ → /f/ phonetic substitutions:

A statistical analysis of the frequency of use of the words اسپید ← سپید /espid → sepid / - white; پیل ← فیل /pil → fil/ - elephant was conducted, yielding an interesting result. The results of this statistical analysis are presented in the following table:

In Persian	پیل	فیل	سپید	اسپید
Transcription	Pil	fil	sepid	espid
processing frequency	88	5	27	12

As demonstrated in the table, the variant written with /p/ of both lexemes was more functional during the Maulana period. Over time, however, the functional variant was superseded by the less functional graphic variant written with /f/. Notably both lexemes possess equivalent dimensions, a factor that, by convention, would be expected to influence the poet's selection. Consequently, we contend that the initial lexeme attained functional status during the Maulana period, while the latter emerged as the dominant variant in subsequent periods. In contemporary language, only the second variant, i.e. /fil/, and/sefid/ variants of these words, are in use.

اسپید ← سپید /espid → sepid / - white:

In a short ghazal of great flow, beautiful style, and profound meaning, written in the Hejaz Bahr (maf`ul e mafaelon faulon) that we have taken from the “Divan-e Shams”, Maulana says:

1. او باز سپید پادشاه است،

(Divan-e Shams, 1381, p.359)

پرید بسوی پادشاه شد.

/u bāz-e **sepid-e** pādshāh ast,

parrid be su-ye pādeshā shod/

It was the king's white falcon,

It flew and went to the king.

In this verse, the Sufi poet unmistakably alludes to the realm of Sufism. When the term “Padesha” is employed, it is understood that the Creator, God, is being referred to. Three lexemes within the verse are phonetically written and pronounced differently than in modern Persian. These are attributed to phonetic substitution. 1. /sepid/ - white; 2. /parrid/ - flew; 3. /padesha/ - king. It is noteworthy that the poet was compelled to utilize two of these lexemes: “parrid” in place of “parid” and “padsha” in lieu of “padshah”. This approach was adopted to align with the poem’s meter, with “padsha” employed

accordingly. The poem's meter is Hazac (maf`ul-e maf`âelon fau`lon), so he was forced to use the lexemes in this way, taking into account the meter of the verse (maf`ul-e maf`âelon fau`lon).

چون نویسی کاغذ اسپید بر،

(Mesnevi, 1375, p. 315)

آن نبشته خوانده آید در نظر.

/çon nevisi kâghaz -e espid bar,

ân nebeshte khande âyad dar nâzar/

Since you wrote your text on white paper,

The eye can read it well.

The verses previously analyzed demonstrate that the words /sepid/ and /espid/ - *white*, which are frequently used in Maulana's work, are also used in the classical language, with the form /espid/ being used with a specific frequency in Maulana's language. A noteworthy observation is that the poet does not refer to the graphic and pronunciation form of this form used in modern language, /sefid/ - *white*.

In contrast to the works of Nizami Ganjavi (1370) and Muhammad Fuzuli (1374), which feature the variant written with the consonant /f/ of the words سفید/sefid/ - *white* فیروزه /firuze/ - *turquoise*. In contrast to the poets mentioned above, Rumi opted for the phonetic variant اسپید /espid/, which followed the metathesis phonetic phenomenon of the word سپید /sepid/. This variant is not observed in the works of the previously mentioned poets.

In conducting a study of the lexeme /fil/- elephant, which is written with the consonant /f/ in modern Persian, it is evident that in the works of Jalaladdin Rumi, the graphic version of this word written with "ف" is used on only five occasions. In contrast its version written with /p/ is used 88 times. This finding provides compelling evidence to support the hypothesis that the poet extensively utilized colloquial and Afghan languages in his literary works. The following examples will illustrate this point:

- **فیل** ← **pil** → **fil** / - **elephant** :

1. تا بیامد بر لب جوی بزرگ،

(Mesnevi, 1375, p.317)

کندرو گشتن زبون پیل سترگ.

/tâ beyâmad bar lab-e ju-ye bozorg,

kandaru gashtan zabun pil-e sotorg /

Finally, they reached the edge of a large river,

Even a large elephant would have been helpless to cross it.

2. گر ترا وسواس آید زین قبیل،

(Mesnevi, 1375, p.317)

رو بخوان تو سوره اسحاب فیل.

/gar torâ vasvâs âyad zin kâbil,

rou bekhân to sure-ye ashâb-e fil¹/

If you have such doubts,

¹ This verse refers to the Surah Ashabi-e-Fil of the Holy Quran: "He sent against them flocks of birds (the ababil birds), which threw at them small stones made of baked clay.



Go and read the Sura "Ashab-e fil"

- بستر /bastar → pastar / - *bed, the sleeping place*:

1. ز کیمیا طلبی ما چو مس گدازانیم،

تو را که بستر و همخوابه کیمیاست بخسب. (Divan-e Shams, 1381, p.1293)

/ze kimiya ṭalabi mā ço mesgodāzānim,

torā ke bastar o hamkhābe kimiyašt, bekhosb/

In search of the elixir (chemistry), we are the copper smelters,

Your bed and your bedmate are the chemistry, sleep.

2. بستر ما را بگستر سوی در،

بهر مهمان گستر آن سوی دگر. (Mesnevi, 1375, p. 891)

/pastar-e mā-rā begostar su-ye dar,

bahre mehmān gostar ān su-ye degar/

Put our bed on the side of the door, and

Put the guest's bed on the other side.

As with many phonetic substitutions employed in Maulana's oeuvre, the variant بستر /pastar/ of the word بستر /bastar/ was not encountered in the works of Nizami Ganjavi (cf. Nizami Collection).

Conclusion

- Jalaladdin Rumi's works have been the subject of numerous studies worldwide, with modern methodologies shedding new light on his literary contributions. Our investigation focused on the phonetic substitutions in "Masnavi" and "Divan-e Shams", revealing significant linguistic phenomena that reflect broader patterns of language evolution.

- Firstly, a discussion was held regarding one of the most prevalent historical phonetic substitutions, namely /khosh → /kh^ash/, /khod/ → kh^ad/, and /khor/ → /kh^aar/. The study encompassed a comprehensive analysis of Maulana's verses, which led to the identification of two predominant types of phonetic substitutions:

a) Substitution driven by vocal cord participation (voiced vs. voiceless consonants): a) Replacement of a voiced consonant with a voiceless consonant phoneme at the end of a word; b) Replacement of a voiced consonant with a voiceless consonant in the middle of a word; c) Deafening or elision of a voiced consonant.

b) Substitution based on the place of occurrence and interaction with neighboring phonemes: a) /n/ → /m/ phonetic substitutions; b) /b/ → /v/ phoneme substitutions; c) /p/ → /f/ phonetic substitutions.

While the first is related to position, the second depends on the nature of neighboring phonemes. Each type was further classified into three distinctive features, offering insights into the phonetic dynamics of Rumi's poetic language.

- The investigation underscores that Maulana's works exhibit diverse phonetic, graphic, lexical, and morphological transformations, reflecting a linguistic shift from classical to modern language forms. This highlights the necessity of detailed and systematic research into these changes to better understand their impact on interpreting and preserving Rumi's literary legacy.

By integrating Rumi's works into interdisciplinary linguistic research, we can deepen our understanding of their historical and cultural significance.

REFERENCES:

- Axundov, Ağamusa (1984), *Muasir Azərbaycan dilinin fonetikasi*, Bakı, Maarif.
- Benveniste, Emile (1968), *Le système phonologique de L'iranien ancien*, BSL.
- Cihangir, Yurdal (2025), Kıbrıs Lefkoşa Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Mevlâna, *The Scientific Mysticism and Literature Journal*, No. 1, Vol:1 Winter (Special Issue) PP: 49-56
- Dilchilik Ensiklopediyası* (2008), II, Bakı, Mutarcim.
- Hatami Neyyer (1955), Muasir fars dilinin fonetikasi haqqında bazi qeydlar, Bakı, *ADU-nun Elmi eserleri*, № 11, p. 101-113.
- Qurani-Kerim* (2007), Bunyadov Z., Mammadaliyev V. (mutarcimlər), Bakı, İpak yolu neshriyyatı.
- Mammadova, Asmatxanim (2007), Calaladdin Rumi Masnavisinin dil xüsusiyyətləri haqqında, *Dil ve edebiyyat*, Bakı, 6 (60), p. 9 - 21,
- Mammadova, Asmatxanim (2007), Muasir fars dilinin saslari (tarixi aspektda), *Tadqiqqlar* № 3, Bakı, Nurlan nashriyyatı, p. 65-77.
- Mammadova, Asmatxanim (2018), Orta fars dilinin yazı sistemi və fonem inventarı, *Bakı Dövlət Universitetinin xabarlari*, Bakı Universiteti nashriyyatı, № 4, p. 5-13.
- Mammadova, Asmatxanim (2021), Nizami eserlerinde "خو" diqrafinin ikili oxunushu haradan qaynaqlanır, *Nizami Gancavi klassik və muasir tadqiqqlarde*, Bakı, Elm va tahsil, 715-726 p.
- Mammadova, Asmatxanim (2022), *Nizami Gancavi yaradıcılığı uzre filoloji tedkikler*, Bakı, Elm va Tahsil.
- Meillet, Antoine (1949), *Introdiction `a l`etude comparative des langues indo-europeennes*, Paris.
- Mircalal, Zaki (2024), *Movlana Calaladdin Rumi, Masnavi "Birinci daftar"- tarcuma*, Bakı, AFPoliqraf.
- Movlana, Calaladdin (2015), *Masnavi, Heydar Abbas Barishmazın tarcumesinda*, Bakı, Nurlar.
- Özok, Gamze (2025), Mevlâna'ya Atfedilen Likâtibihi adlı Türkçe Şiirin Dil Özellikleri, *The Scientific Mysticism and Literature Journal*, No. 1, Vol:1 Winter (Special Issue) PP: 78-84.
- Veysalli, Fakhraddin (1993), *Fonetika və fonologiya meseleleri*, Bakı, Maarif.
- Эдельман, Джой (1977), *К фонемному составу обще иранского (о фонологическом статусе х)*, ВЯ, 1977, № 4, с. 81-89
- Зиндер, Лев Рафаилович (1979), *Общая фонетика*, Москва, Высшая Школа.
- تاریخ زبان فارسی، تهران، نشر قطره. باقری مهری (1380)،
- بهار محمد تقی (1349)، سبکشناسی، جلد اول، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- جلال الدین مولوی محمد بن محمد بن الحسین ال بلخی ا (1375)، دورهٔ کامل مثنوی معنوی به کوشش و اهتمام رینولدالین نیکسون، تهران، انتشارات بهزاد.
- خانلری پرویز ناتل (1382)، تاریخ زبان فارسی، سه جادی، جلد دوم، تهران، فرهنگ نشر نو.



فضولی ، دیوان فارسی (1374)، به اهتمام حسیبه مازی اوغلو، تهران: بهارستان- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
کلیات خمسۀ نظامی گنجوی (1370)، به مقومه ی دکتر معین فر، انتشارات مهتاب، چاپ اول.
مولانا جلال الدین محمد رومی (1381)، کلیات شمس تبریزی، تهران، انتشارات فکر روز.



The Universal Values of Maulana in the Context of Globalization: The Transformation of Humanity, Love, and Tolerance

Küreselleşme Bağlamında Mevlâna'nın Evrensel Değerleri: İnsanlık, Sevgi ve Hoşgörünün Dönüşümü

Received: Jan. 13, 2025

Pune KARIMI¹

Accepted: Feb. 14, 2025

E.mail: pune.karimi@erzurum.edu.tr
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4928-2155>

Funda TÜRK BEN AYDIN²

E.mail: fundaturkben@artuklu.edu.tr
Orcid No. <https://orcid.org/0000-0001-6488-9548>
DOI No. <https://doi.org/10.32955/neujsml202512993>

Abstract:

This article examines how the universal values of humanity, love, and tolerance espoused by Jalal al-Din Rumi have found their place in globalization and how these values have undergone transformations. Globalization, by eliminating cultural boundaries and facilitating the rapid spread of different cultural and religious values, has led to the reshaping of local spiritual teachings in a global context. Maulana's Sufi teachings, which emphasize tolerance, universal peace, and love for humanity, have reached a wider audience worldwide through digitalization and popular culture, gaining significant attention even in the West. However, this dissemination process has also resulted in the superficial interpretation and commercialization of his profound spiritual ideas in some contexts. This study analyses the reinterpretation of Maulana's teachings in the globalized world, the impact of digitalization, and how these values have been transformed in modern societies. Furthermore, it discusses how cultural homogenization and multiculturalism driven by globalization have influenced the perception of Maulana's spiritual messages within the frameworks of cultural hybridity. Thus, the article explores the dynamics of Maulana's universal values in the contemporary world from a multidimensional perspective.

Keywords: Maulana, Globalization, Digitalization, Cultural Transformation, Multiculturalism

Özet:

Bu makale, Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî'nin evrensel insanlık, sevgi ve hoşgörü değerlerinin küreselleşme sürecinde nasıl bir yer edindiğini ve bu süreçte geçirdiği dönüşümleri incelemektedir. Küreselleşme, kültürel sınırları ortadan kaldırarak, farklı kültür ve dini değerlerin hızla yayılmasını sağlarken, yerel manevî öğretilerin küresel bağlamda yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Bu bağlamda Mevlâna'nın insana, hoşgörüye ve evrensel barışa dair tasavvufî öğretileri, dijitalleşme ve popüler kültür aracılığıyla dünya genelinde daha geniş kitlelere ulaşmış ve Batı'da da büyük ilgi görmüştür. Ticarileşme süreci, Mevlânâ'nın derin manevî düşüncelerinin bazı bağlamlarda yüzeyselleşmesine ve ticarileşmesine neden olmuştur. Bu çalışma, Mevlâna'nın tasavvufî öğretilerinin küresel dünyada yeniden yorumlanmasını, dijitalleşmenin etkilerini ve modern toplumlarda bu değerlerin nasıl dönüştüğünü analiz etmektedir. Ayrıca, küreselleşmenin getirdiği kültürel homojenleşme ve çok kültürlülük süreçlerinin Mevlâna'nın manevî mesajlarının algılanışını nasıl etkilediği, kültürel melezleşme bağlamında tartışılmaktadır. Böylece, Mevlâna'nın evrensel değerlerinin modern dünyadaki dinamikleri çok boyutlu bir perspektifle ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Küreselleşme, Dijitalleşme, Kültürel Dönüşüm, Çok kültürlülük

¹ Dr. Lecturer, Erzurum Technical University, Erzurum-Turkey

² Dr. Lecturer, Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Mardin-Turkey

Introduction:

Globalization has significantly transformed contemporary society's social, cultural and economic dimensions, promoting unparalleled interconnection while intensifying ethical and cultural conflicts. With the acceleration of globalization, there is an increasing necessity for cross-cultural ideals that can promote global harmony and cohabitation. The doctrines of Maulana Jalaluddin Rumi, a prominent 13th-century Persian poet, philosopher, and Sufi mystic, offer a significant foundation for confronting these issues. Maulana's philosophy, rooted in compassion, love, and tolerance, transcends religious and cultural confines, presenting a global perspective that addresses the ethical intricacies of modern society.

Maulana's perspective on spirituality and ethics promotes an inclusive comprehension of humankind, grounded in self-transformation via love, empathy, and compassion. His work embodies a universalist viewpoint, highlighting that the core of human identity transcends sectarian and cultural boundaries. For Maulana, love functions as a cohesive force, reconciling differences and cultivating a profound feeling of collective life. This philosophy, marked by a deep dedication to tolerance and compassion, strongly coincides with the ethical imperatives of a globalized society, where individuals and communities are increasingly required to participate in intercultural understanding and conflict resolution.

This essay seeks to analyze the significance of Maulana's teachings in the context of globalization, exploring how his ideals of humanity, compassion, and tolerance might function as ethical resources in an age characterized by increased interconnection and social fragmentation. This research aims to demonstrate the transformational potential of Maulana's universal ideals for promoting a more inclusive and peaceful global society by contextualizing his philosophy within contemporary globalization rhetoric.

Globalization and Its Impact on Cultural and Spiritual Values

Globalization, defined by the growing interconnectedness and interconnection of economies, civilizations, and society, has significantly altered cultural and spiritual landscapes globally. The escalation of global trade, enabled by technical progress and the proliferation of communication networks, has resulted in an unparalleled amalgamation of varied cultural identities and spiritual beliefs. Globalization presents distinct chances for cultural enrichment and mutual understanding however it also poses obstacles to maintaining artistic and spiritual integrity, frequently generating friction between global homogeneity and local uniqueness (Tomlinson, 2003).

A notable consequence of globalization is the spread and, at times, commercialization of cultural and spiritual activities, leading to the adaptation, dilution, or repurposing of entrenched traditions and beliefs to align with a global market. This dynamic has resulted in a paradox: while local cultures attain prominence in the global arena, their fundamental values may be altered, undermining the validity of spiritual and cultural representations. The dominance of consumer-driven ideals worldwide can eclipse traditional ethical standards, leading to artistic and spiritual alienation for individuals searching for meaning in a progressively materialistic society (Nurullah, 2008).

Globalization, from an ethical standpoint, requires a reassessment of cultural and spiritual values as civilizations confront challenges related to identity, belonging, and moral obligation. The amalgamation of cultural narratives might enhance views; yet it also poses a risk of marginalizing indigenous and minority voices. This fact highlights the necessity of promoting an inclusive globalization strategy that honors and maintains cultural variety. In this environment, worldwide spiritual and intellectual frameworks, exemplified by Maulana Jalaluddin Rumi, have heightened significance. Rumi's teachings highlight the principles of love, empathy, and tolerance, which are crucial for negotiating the intricacies of cultural interactions in a globalized context (Nurullah, 2008).

This part will examine the twin effects of globalization on cultural and spiritual values, addressing both the opportunities for improved cross-cultural comprehension and the risks of cultural degradation. An analysis of these processes elucidates how universal ideals, exemplified by Maulana, might facilitate the development of a global ethic that respects difference while promoting unity (Kale, 2004).



Human Transformation: Maulana's Insights on Inner Growth

Inner growth and change are essential themes in Maulana Jalaluddin Rumi's philosophy, emphasizing personal development to attain profound awareness and connection with humankind. While Maulana offers deep insights into a person's inner world, he emphasizes that an individual can achieve inner peace through acceptance and awareness (Karaaziz & Yakar, 2025).

For Maulana, human change is an individual pursuit and a communal journey that cultivates empathy, compassion, and love as essential attributes of an enlightened self. This viewpoint on human development is especially pertinent in contemporary times, as individuals progressively want genuine spiritual foundations amid the sometimes impersonal and disjointed characteristics of a worldwide civilization.

Maulana's teachings highlight the transformational potency of love as a force that surpasses egoistic ambitions and superficial cravings, directing humans a profound recognition of their collective humanity. Maulana maintains that this love transcends romantic or family connections, representing a universal, limitless power intrinsic to the human spirit. By nurturing this type of love, individuals experience a significant internal metamorphosis that enables them to transcend self-imposed constraints, promoting a disposition of tolerance, humility and altruism (Jokhio, 2023).

Moreover, Maulana asserts that personal development necessitates a process of reflection and self-purification. He compares this process to the craftsmanship of a goldsmith, who, by diligent labor, transforms raw material into a precious product. The journey to self-realization involves continuous self-reflection, addressing personal shortcomings, and endeavoring to exemplify values that benefit the greater community. He believes this internal change is crucial personal fulfillment and for cultivating a compassionate, tolerant, and peaceful community (Yousuf et al., 2019).

This section will analyze Maulana's thoughts on personal development and their relevance for modern individuals pursuing purpose and connection worldwide. Maulana's emphasis on love and compassion provides a significant foundation for tackling the social and psychological fragmentation inherent in contemporary living. This analysis will emphasize how Maulana's teachings promote a selfhood model that corresponds with universal principles, placing the changed individual as an active participant in the common peace and welfare of humanity (Juraev & Ahn, 2023).

The Power of Love: A Universal Message Across Borders

Maulana Jalaluddin Rumi conceptualizes love as a universal power that transcends personal and cultural boundaries, embodying significant implications for human connection and world harmony. Maulana's teachings propose that love functions as the paramount uniting element, capable of overcoming the constraints of language, culture and country. For Maulana, love transcends ordinary feeling; it is a fundamental, transformational force that reconfigures the human spirit, cultivating empathy, understanding and togetherness. In a time characterized by globalization and cultural interchange, this message of love is paramount, offering a framework for overcoming divides and adopting a collective human identity.

In Maulana's philosophy love is depicted as the catalyst for spiritual and ethical reform. He asserts that love empowers humans to transcend egocentric needs and limited self-interests, fostering a transition toward a viewpoint grounded on compassion and interdependence. This perspective on love corresponds with universalist principles, advocating an ethical stance that prioritizes the welfare of all persons, irrespective of cultural, religious, or ethnic affiliations. Maulana conceptualizes love as an infinite and inclusive energy, providing a philosophical basis for global empathy and collaboration, crucial in today's linked yet sometimes fractured society (Este'lami, 2003).

Furthermore, Maulana's depiction of love as a conduit connecting individuals and communities carries profound implications for global ethics. His conception of love as a universal principle inspires individuals to transcend surface distinctions and connect with others on a more profound, human level. This method promotes individual change and acts as a framework for constructing harmonious civilizations. In a worldwide context marked by cultural disputes and societal tensions, Maulana's

message of love serves is a powerful remedy to division, promoting an ethos of mutual respect, understanding, and compassion (Yousuf et al., 2019).

This part will analyze Maulana's conception of love as a universal principle, exploring how his message transcends cultural and temporal borders to provide a foundation for fostering world togetherness. Examining the ethical and transforming aspects of love in Maulana's teachings enhances our understanding of how this principle fosters an everyday moral basis that promotes cross-cultural interaction and peace. This analysis will emphasize the lasting significance of Maulana's vision, illustrating the capacity of love as a formidable force for uniting differences and promoting a more inclusive, compassionate global community.

Tolerance as a Pathway to Global Harmony

In the teachings of Maulana Jalaluddin Rumi, tolerance is a fundamental principle for individual and communal harmony, signifying a dedication to embracing and appreciating difference as vital for human prosperity. For Maulana, tolerance constitutes passive acceptance and an active, compassionate interaction with others rooted in empathy and comprehension. This conception of tolerance is particularly pertinent in the context of globalization, as varied cultures, religions, and identities increasingly converge. As globalization amplifies cross-border exchanges, the ability to tolerate diversity emerges as an essential avenue for attaining global harmony, enabling nations to cultivate peaceful cohabitation and mutual respect (Yilmaz, 2007).

Maulana's notion of tolerance advocates for individuals to transcend surface differences and pursue a profound comprehension of shared human values. He promotes a transforming tolerance that necessitates individuals to develop humility, abandon biases, and engage with others with an open mind. This ethical position corresponds with universalist principles, asserting that true tolerance requires acknowledging the intrinsic dignity of each person, irrespective of their cultural or religious heritage. Maulana's teachings depict tolerance as a passive virtue and an active ethical obligation that enriches interpersonal and intercultural ties.

The function of tolerance as a cohesive element carries substantial ramifications for current world issues in a society where misconceptions frequently exacerbate cultural disputes and societal discord. Maulana's philosophy presents a framework for overcoming dividing barriers. His focus on tolerance promotes the establishment of frameworks that respect plurality and maintain inclusion as essential ideals for global governance and social engagement. By cultivating an atmosphere where differences are tolerated and appreciated, tolerance can function as a crucial factor for mitigating conflicts and creating lasting peace (Hussaini, 2012).

This section analyzes Maulana's conception of tolerance as an essential element of a peaceful global community. This analysis examines the ethical principles and transforming capacity of tolerance in Maulana's philosophy, demonstrating how his teachings might guide modern strategies for intercultural communication and conflict resolution. Maulana's notion of tolerance emphasizes the necessity of establishing a worldwide ethic that values understanding, respect, and unity, providing a means to achieve spiritually fulfilling and socially essential in the contemporary linked world.

Comparing Maulana's Values with Modern Global Ethics

Rumi builds utopia upon ethics and love, which is only attainable by transcending material desires (Shamizikhelejan, 2025). The ethical framework presented by Maulana Jalaluddin Rumi offers profound insights into universal values, particularly in humanity, love, and tolerance. These values resonate with the foundational principles of modern global ethics, which aim to establish a cohesive moral framework that transcends cultural, religious, and national boundaries. However, while there are significant overlaps between Maulana's values and contemporary global ethics, his philosophy also has distinctive features that enrich and challenge current ethical perspectives.

Modern global ethics, often rooted in human rights discourse, emphasize equality, dignity, and respect for individual freedoms. These principles align closely with Maulana's teachings, which advocate for an inclusive and compassionate view of humanity. Maulana's emphasis on universal love parallels modern calls for empathy and interconnectedness, essential components of an ethical world order that



values human rights and collective responsibility. His message of tolerance also resonates with contemporary ideals of pluralism, advocating for acceptance and respect across cultural and religious divides. (Stepanyants, 2008)

However, Maulana's values offer a uniquely spiritual dimension that complements but also diverges from secular approaches to global ethics. While modern ethics often prioritize reason and individual autonomy, Maulana's framework profoundly emphasizes inner transformation and the cultivation of selflessness through spiritual growth. His teachings suggest that ethical behavior arises from rational choice and the intrinsic transformation of the soul, achieved through practices of love, humility, and empathy. This spiritual orientation adds a dimension of moral development often less emphasized in secular global ethics, encouraging a holistic approach to ethics that encompasses both the internal and external aspects of ethical behavior (Este'lami, 2003).

Furthermore, Maulana's conception of universal love as a guiding principle provides a distinctive ethical perspective, positing that love is the fundamental motivator behind ethical conduct. This view challenges the more legalistic and duty-bound frameworks of modern ethics by suggesting that genuine moral actions arise from a place of compassion rather than obligation. In this way, Maulana's teachings expand the scope of global ethics, promoting an ethical framework grounded in love and spiritual connection as a means to foster unity and harmony on a worldwide scale (Yousuf et al., 2019).

This section explores the intersections and distinctions between Maulana's values and modern global ethics, analyzing how his spiritual and philosophical teachings can complement contemporary ethical frameworks. By examining the potential contributions of Maulana's philosophy to global ethics, this discussion highlights the enduring relevance of his values in addressing the moral challenges of an interconnected world, proposing a synthesis that integrates universal love and spiritual transformation as core components of a cohesive, globally applicable ethical system.

Challenges in Preserving Maulana's Teachings Today (Sönmez, 2017; Bozdoğan, 2024).

Maintaining the teachings of Maulana Jalaluddin Rumi in contemporary society encounters distinct problems nevertheless the lasting allure of his knowledge and poetry. Below are a few key challenges:

1. Commercialization and Misinterpretation

- Issue: Rumi's writings are frequently promoted in the West as New Age mysticism, undermining the profundity and context of his original teachings. Translations occasionally prioritize universal love and positivism, neglecting his writings the Islamic context and mystical depth.

The monetization of Rumi's teachings threatens to reduce them to mere clichés, concealing the Sufi philosophy and Islamic principles that were fundamental to his ideas.

2. Translation Challenges

- Issue: Translating Rumi's poetry from Persian to other languages is intricate since his works are imbued with cultural, linguistic, and spiritual subtleties that are challenging to convey. Numerous translations, particularly in English, are deficient in authenticity to the original Persian texts, sometimes omitting or oversimplifying metaphors, imagery, and spiritual significances.

- Impact: Inadequate translations may result in misconceptions and shallow knowledge of Maulana's teachings, alienating readers from the original wisdom.

3. Secularization and Disengagement from Spiritual Practices

- Issue: Rumi's teachings are grounded in Sufi practice, which encompasses a commitment to spiritual disciplines like meditation, prayer, and music (e.g., Sama or whirling). Nevertheless, modern audiences frequently engage with his works beyond this spiritual context. This may result in an academic or artistic appreciation that neglects the practical dimensions of Sufism, which are crucial for a comprehensive comprehension of Rumi's message.

4. Cultural and Religious Misalignment

- Issue: In secular or non-Islamic settings, the cultural and religious foundations of Rumi's poetry may be misinterpreted or undervalued. The Sufi emphasis on Divine union and devotion to Prophet

Muhammad may be misconstrued or overlooked. The cultural mismatch may obscure the objective of his teachings and diminish their relevance for people unfamiliar with his background.

5. Digital Media and Diminished Attention Spans

- Issue: The prevalence of digital media, mainly social media and brief material, has resulted in Rumi's work being abbreviated into succinct phrases, frequently devoid of appropriate context. The profundity and nuances of his work are hard to encapsulate in concise extracts. The truncated presentation may diminish the transforming essence of Rumi's teachings, reducing complex truths to mere "inspirational" sound bites that fail to promote deeper involvement.

6. Political and Ideological Appropriation

- Issue: Rumi's acclaim has resulted in selective interpretations for political or ideological purposes, with certain factions using his teachings to advocate a particular worldview that may not correspond with his Sufi or Islamic foundations. The impact may polarize Rumi's message and alienate those who may otherwise gain from his lessons if conveyed in a neutral, spiritual framework.

7. Diminution of Traditional Sufi Lineages and Practices

- Issue: Sufi lineages that have transmitted Rumi's teachings by oral recitation, personal mentoring, and guided practice are diminishing, particularly in areas where Sufism encounters governmental repression. The absence of genuine Sufi gurus and instructors may impede the profound comprehension and experience learning needed to grasp Rumi's teachings. These issues highlight the necessity for meticulous, contextual preservation of Maulana's teachings. Efforts to ensure precise translations, enhance comprehension of Sufi traditions, and honor his work's cultural and religious context are essential for preserving Rumi's legacy for posterity.

The Relevance of Maulana's Universal Values in Contemporary Society (Aliyeva, 2021)

The universal ideals of Maulana Jalaluddin Rumi are relevant to modern culture, offering significant advice in the face of societal, spiritual, and personal issues. Here are a few instances in which his principles continue to be pertinent.

1. Unity and Tolerance

Relevance: In a society sometimes fragmented by social, political, and religious discord, Rumi's focus on oneness and connectivity serves as a reminder of the shared human essence. His ideas encourage individuals to transcend superficial distinctions and concentrate on the common core of humankind.

Application: This viewpoint is critical in heterogeneous cultures, where Rumi's methodology may promote conversation, mutual respect, and a feeling of global citizenship.

2. Love as a Transformative Power

Relevance: Rumi's teachings emphasize love as both a human sentiment and a spiritual energy that unites individuals with one another and the cosmos. He saw love as the fundamental avenue to self-awareness, spiritual development, and communion with the divine.

Application: In modern mental health practices, the notion of love as a healing and transformational agent corresponds with methodologies prioritizing self-compassion, empathy, and connectivity. Rumi's viewpoint on love may foster individual resilience and enhance interpersonal comprehension.

3. Self-knowledge and Inner Exploration

Relevance: In a day characterized by outward distractions and the demand for perpetual work, Rumi's exhortation for self-reflection and introspection urges individuals to reconnect with their inner selves.

Application: His doctrines on introspection align with contemporary methodologies like mindfulness and meditation, assisting individuals in managing stress, enhancing self-awareness, and attaining tranquility in their lives.

4. Embracing Uncertainty and Change



Relevance: Rumi's worldview acknowledges life's uncertainties as a means for progress and enlightenment. His poetry frequently embodies the beauty of life's capriciousness and advocates for submission to divine providence.

Application: In a dynamic and ever-evolving world, Rumi's philosophy offers a framework for resilience, enabling individuals to adjust to change and derive significance from life's variances.

5. Inclusivity and the Universality of Spiritual Wisdom

Relevance: Rumi's writings go beyond religious confines, appealing to a global readership. His prioritization of spirituality over dogma renders his teachings accessible to individuals from many backgrounds, aligning with modern concepts of inclusivity and spiritual diversity.

Application: His global message promotes respect for varied spiritual practices and beliefs, providing a paradigm of inclusion that can mitigate hostility and enhance mutual understanding across faiths.

6. Simplicity and Detachment from Materialism

Relevance: Rumi cautioned against attachment to earthly wealth and position, promoting a life focused on spiritual richness and simplicity. His teachings advocate for detachment from material goods to attain inner peace and contentment.

Application: In contemporary consumer society, Rumi's insights present a counter-narrative that prioritizes simplicity and intentional consumption, resonating with groups advocating minimalism and ecological living.

7. Compassion and Service to Humanity

Relevance: Rumi's teachings emphasize that compassion and service to others are fundamental manifestations of divine love. He contended that authentic spirituality is deficient without altruistic service and compassion for others.

Application: In modern social work, humanitarian initiatives, and community development, Rumi's focus on compassion offers ethical direction, underscoring the need for empathy and kindness in tackling societal challenges.

8. The Power of Art and Poetry as Universal Language

Relevance: Rumi's oeuvre exemplifies the transformational capacity of art and poetry in articulating intricate spiritual and emotional experiences. His poetry has connected nations and languages, echoing through centuries and continents.

Application: Art is a potent vehicle for conveying universal ideals, transcending boundaries, and uniting individuals. Rumi's oeuvre encourages artists, poets, and intellectuals worldwide to utilize artistic expression to promote harmony and disseminating enduring truths.

Maulana's principles provide timeless insight into the contemporary world, urging individuals to engage profoundly, cultivate compassion, and pursue truth beyond material limitations. Utilizing these universal principles enables individuals and society to develop resilience, peace, and spiritual development among modern problems. Rumi's legacy, founded on love and harmony, serves as a beacon for those pursuing meaning and connection in an increasingly intricate world.

Applying Maulana's Principles in a Globalized World (Aksoy & Tenik, 2002; Ataman, 2022).

Implementing Maulana Jalaluddin Rumi's ideas in the contemporary worldwide context provides a means to foster enhanced togetherness, comprehension, and resilience. His teachings, grounded on love, compassion, and the quest for universal truth, profoundly resonate with the problems and opportunities posed by globalization. Rumi's ideals may guide people and society in a worldwide setting.

1. Unity Beyond Borders

Principle: Rumi's teachings highlight the oneness of all things and the interdependence of people beyond distinctions of race, religion and nationality.

Application: Rumi's worldview advocates society characterized for cross-cultural empathy and comprehension in a worldwide society characterized by frequent interactions among individuals from many origins. This notion can guide international relations, multicultural efforts, and global citizenship education, promoting a collective human identity that transcends national and cultural barriers.

2. Compassion and Empathy as Global Values

Principle: Rumi's "Divine Love" notion is all-encompassing, promoting compassion and love for all entities.

Application: These principles can motivate international humanitarian initiatives, social justice campaigns, and ethical commercial conduct. Rumi's focus on compassion in international forums should inform conversations on poverty, inequality, and migration, promoting policies emphasizing human well-being over profit or political advantage.

3. Resilience Through Acceptance of Change

Principle: Rumi asserted that life's struggles and transformations are essential stages in pursuing of personal and spiritual development, encouraging individuals to "embrace each moment with open arms."

Application: This ideology provides a framework for resilience in a global economy characterized by fast transformations, economic instability, and evolving social dynamics. By accepting change as integral to progress, individuals, corporations, and nations may adeptly traverse the difficulties of globalization with enhanced adaptability and intent.

4. Dialogue and Mutual Respect Across Faiths and Cultures

Principle: Rumi's global spirituality, which surpasses religious orthodoxy, advocates for acceptance and receptivity towards many ideas and practices.

Application: Rumi's ideas may foster interfaith and intercultural conversation in our interconnected world, encouraging peaceful coexistence and diminishing prejudice. Educational institutions, diplomatic efforts, and community groups may utilize Rumi's teachings to promote appreciation for cultural variety, facilitating collaboration across other religions and perspectives.

5. Self-Knowledge and Personal Responsibility in a Connected World

Principle: Rumi's lessons on self-discovery emphasize that self-understanding is fundamental to comprehending others and engaging in ethical behavior.

Application: In the era of social media and perpetual digital connectedness, Rumi's exhortation for self-awareness inspires individuals to contemplate their motives and actions, promoting responsible digital citizenship. This concept endorses programs that advocate for mental health, mindfulness, and ethical online interactions, facilitating more informed engagement in global dialogues.

6. Reducing Materialism and Embracing Mindful Consumption

Principle: Rumi cautioned against excessive devotion to earthly riches and promoted spiritual richness as the genuine source of happiness.

Application: This viewpoint provides direction for sustainable living and conscious consumption in a global economy frequently influenced by materialism. By adopting Rumi's insights, people and organizations may emphasize environmental stewardship, ethical labor practices, and fair trade, endorsing global.

7. The Power of Creative Expression for Global Unity

Principle: Rumi's poetry and paintings illustrate the potency of creative expression as a global language that surpasses cultural boundaries.

Application: Art, literature, and music influenced by Rumi's writings may act as conduits between civilizations, allowing anyone globally to engage with his ideas. Cultural exchange initiatives, global



art festivals, and partnerships may use Rumi's legacy to promote intercultural comprehension and highlight the splendor of other cultures.

8. Embracing Diversity Through a Spiritual Perspective

Principle: Rumi regarded diversity as a fundamental component of the divine fabric of existence, honoring variations as manifestations of God's handiwork.

Application: Rumi's perspective on variety provides a spiritual basis for inclusion, encouraging communities to appreciate the distinct contributions of each culture. His viewpoint may guide intercultural education, corporate diversity policy, and worldwide campaigns that acknowledge and promote ethnic uniqueness as a source of strength.

Briefly, in a worldwide society characterized by both connectivity and division, Maulana Rumi's ideals provide a timeless framework for promoting unity, compassion, and understanding. His teachings emphasize that fostering empathy, celebrating diversity, and valuing spirituality over material concerns may lead to a more inclusive, compassionate, and peaceful global community.

Conclusion:

In an increasingly interconnected yet fragmented world characterized by cultural, political, and ideological disparities, Maulana Jalaluddin Rumi's teachings offer a transformative paradigm for cultivating unity, compassion, and cross-cultural understanding. His philosophy transcends temporal, linguistic, and religious boundaries, presenting universal principles that can guide individuals and nations toward more harmonious cooperation.

Rumi's conception of love extends beyond personal sentiment to encompass a transcendent force that binds all entities. This perspective on love as the fundamental source of unity bears particular significance in contemporary society, where polarization and conflict often obscure shared interests. His emphasis on tolerance demonstrates a profound recognition of diversity in all its manifestations—cultural, religious, and ideological. In the context of global society, this tolerance represents not merely passive acceptance but an active commitment to understanding and learning from humanity's diverse perspectives.

The significance of self-awareness in Rumi's philosophical framework provides essential insights for contemporary discourse. His assertion that self-knowledge—encompassing one's principles, biases, and motivations—constitutes the foundation for ethical conduct and interpersonal understanding remains particularly relevant in an era where technological advancement increasingly blurs the boundaries between personal and global domains.

Rumi's approach to uncertainty and change offers valuable insights for developing resilience in a rapidly evolving global landscape. His perspective on diversity as a manifestation of divine creativity suggests a framework for transforming cultural differences from potential sources of conflict into opportunities for enrichment. This methodology promotes a society where cultural exchange and mutual respect become paramount rather than peripheral considerations.

These teachings present not merely theoretical constructs but practical frameworks for fostering a society grounded in love, compassion, and tolerance. The integration of these principles into contemporary institutions and practices may facilitate the development of communities that transcend conventional boundaries while nurturing a sense of collective purpose. Rumi's philosophical legacy thus offers not only temporal solutions to current challenges but sustainable foundations for cultivating an environment where future generations can flourish in harmony.

In the contemporary global context, Rumi's message maintains its profound relevance. His doctrines concerning love, tolerance, and unity provide a comprehensive framework for establishing connections that promote understanding, acceptance, and sustainable peace, fostering an environment where humanity can flourish in its magnificent diversity.

REFERENCES

- Aksoy, Şahin & Tenik, Ali (2002), *The 'four principles of bioethics' as found in 13th-century Muslim scholar Maulana's teachings*, BMC Medical Ethics, 3.
- Aliyeva, Kamala (2021), *Universal Ideas in The Pedagogical Accounts of Maulana Jalaluddin Rumi*, Scientific Reports of Bukhara State University.
- Ataman, Kemal Yavuz (2022), *Küreselleşen Dünya'da Ahmet Yesevi ve Hikmet*, Afro Eurasian Studies.
- Este'lami, Mohammad (2003), *Rumi and the Universality of his Message*, Islam and Christian–Muslim Relations, 14.
- Jameson, Fredric (1998), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press.
- Jokhio, Ezzat Zehra (2023), *Cultural Diversity in a Globalized World: Navigating Interconnected Realities*, SSRN Electronic Journal.
- Juraev, Zohidjon & Jin Ahn, Younghoon (2023), *Illumination of Divine Love: Rediscovering the Hikmats of Sufi Ahmad Yasawi*, Jurnal Akidah & Pemikiran Islam.
- Kale, Sudhir H. (2004), *Spirituality, Religion, and Globalization*, Journal of Macromarketing, 24.
- Karaaziz, Meryem & Yakar, Sümeyra (2025), *Rumi's Teachings and Acceptance Commitment Therapy: A Psychotherapeutic Integration*, *The Scientific Mysticism and Literature Journal*, 1 (1), 95-107.
- Nurullah, Abu Sadat (2008), *Globalisation as a Challenge to Islamic Cultural Identity*, The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences: Annual Review, 2.
- Shamızıkhlejan, Omid (2025), *Rumi and the Concept of Hope: An Analysis within the Framework of Hope Sociology*, *The Scientific Mysticism and Literature Journal*, 1 (1), 25-35.
- Sönmez, Vejdi (2017), *Evrensel İslam Düşüncesinde Mevlâna Örneği*, Scientific Journal of Faculty of Theology.
- Stepanyants, Marietta T. (2008), *Cultural Essentials versus Universal Values?*, Diogenes, 55.
- Syah, Yudi Hasbullah & Rosyad, Rifki (2024), *Jalaluddin Rumi's Thoughts Regarding the Concept of Love as a Basis for Religious Moderation*, Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam.
- Tomlinson, John (1999), *Globalization and culture*, Cambridge, Polity Press.
- Yousuf, Muhammad, Qadri, Muhammad Ahmed & Osmanov, Husan M. (2019), *Maulana Rumi: A 13th Century Scholar's Teachings to Foster Tolerance, Peace and Harmony*, International Journal of Education, Culture and Society.



The Philosophy of Humanism and Tolerance by Jalal ad-Din Rumi

Celaledin Rumi'nin H manizm ve Hořg r  Felsefesi

Recieved: Jan. 10, 2025

Nagima Zh. BAITENOVA¹

Accepted: Feb. 16, 2025

Email: zhanat52@mail.ru

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0002-8318-4196>

Samet BAIZHUMA²

Email: sametbaizhuma@gmail.com

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0001-7748-5438>

Bekzhan MEIRBAYEV³

Email: Bekshan.Meirbaev@kaznu.kz

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0002-3543-6096>

Sultanmurat ABZHALOV⁴

Email: sultanmurat.abzhalov@ayu.edu.kz

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0002-6238-9512>

DOI No. <https://doi.org/10.32955/neujsml202512998>

Abstract

Jalal ad-Din Rumi is the most significant representative of Sufi philosophy, a poet who lived in the eighteenth century in Asia Minor. The heart of the whole philosophical system, the ecstatic poetry of Rumi is the philosophy of love; all poems, ghazals, and the rubai are complete of internal search and are devoted to all forms of manifestation of love, starting from the rounding, universal love of God to everything, created by God. The philosophy of humanism Rumi unites the modern world in the search for the meaning of life and unity; its poetry is based on Sufi philosophy and is based on compassion and tolerance and is a manifestation of spiritual humanism. In the XXI century, there was a revival of special interest in the creative heritage of Rumi; the influence of his ideas on modern spiritual life and the role of Rumi in a global spiritual search and development is invaluable. Rumi continues to be an essential symbol of spiritual unity; his philosophy of humanism and tolerance can be the basis for the further rapprochement of cultures and peoples, can serve as the basis in the search for shared values and dialogue between various religions and cultures, which is vital in a modern ambiguous, contradictory and turbulent time.

Keywords: Rumi, Sufism, poetry, philosophy of humanism, philosophy of tolerance

 zet

Celaledin Rumi, 13. yüzyılda Küçük Asya'da yaşamış ve tasavvufun en büyük temsilcilerinden biri olarak kabul edilmiştir. Rumi'nin düşünce dünyasının merkezinde aşk, sevgi, hümanizm ve hoşgörü yer alır. Cořkulu şiirlerinde hayat bulan bu felsefe, insanın içsel yolculuğunu ve Tanrı ile olan bağlantısını derinlemesine ele alır. şiirleri, gazelleri ve rubaileri, sevginin evrensel gücünü ve insan ruhunun sınırsız potansiyelini yansıtır. Rumi'ye göre, aşk, yalnızca Tanrı'yı değil, aynı zamanda O'nun yarattığı her şeyi kapsayan bir anlayışı ifade eder. Bu sevgi, insanı daha yüksek bir bilinç seviyesine taşıyarak ruhsal bir aydınlanma sağlar. Mevlana'nın hümanizm felsefesi, modern dünyanın karmaşık ve çelişkili yapısında birleştirici bir rol oynamaktadır. Onun eserleri,

¹ Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philosophy and Political Science, Almaty- Kazakhstan

² Lecturer, Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philosophy and Political Science, Almaty- Kazakhstan

³ Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Al-Farabi Kazakh National University, Faculty of Philosophy and Political Science, Almaty- Kazakhstan

⁴ Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Khoja Akhmet Yasawi International Kazakh-Turkish University, Faculty of Theology, Turkestan- Kazakhstan

farklı kültürler ve dinler arasındaki ortak değerlerin keşfedilmesine ve diyalog yollarının açılmasına katkı sunar. 21. yüzyılda, Mevlana'nın eserleri ve fikirleri, manevi yaşamın yeniden şekillenmesinde etkili bir kaynak olmayı sürdürmektedir. Özellikle, onun hoşgörüye ve sevgiye dayalı mesajları, barış ve anlayış arayışında olan bireyler ve toplumlar için önemli bir rehberdir. Modern dünyada artan küresel sorunlar, insanları yeniden manevi değerlere yönlendirmiştir. Bu bağlamda, Mevlana'nın birlik, kardeşlik ve sevgi temalı mesajları evrensel bir ışık olmaya devam etmektedir. Rumi'nin düşünceleri, hem bireysel hem de toplumsal düzeyde derin bir anlam taşır. Mevlana'nın mirası, yalnızca geçmişin bir hazinesi değil, aynı zamanda bugünün ve geleceğin manevi rehberlerinden biridir. Şefkat, hoşgörü ve sevgi üzerine inşa edilen bu felsefe, insanlığın evrensel değerleri güçlendirme yolunda önemli bir katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, tasavvuf, şiir, hümanizm, hoşgörü felsefesi

Introduction

The modern world is complex, contradictory, and unpredictable. The 21st century is characterized by globalization processes, increasing migration processes, local wars, the widespread spread of extremism and terrorism, the expansion of the sphere of influence of the religious factor, and, in connection with this, the active involvement of the spiritual factor in solving geopolitical strategic tasks at various levels. In the 21st century, any ethnic, religious, or separatist confrontations always lead to bloodshed, economic stagnation, and social stress. In the modern world, the preservation and further development of human civilization are possible through science and education, the development of technology, culture and education. In the 21st century, any society's guarantees of stability and growth lie in education, upbringing, and culture. But in order to preserve these achievements, it is necessary, first of all, to develop a culture of interfaith and interethnic harmony, mutual understanding and mutual respect.

Due to the current global situation in the 21st century, there is a revival of special interest in Rumi's creative legacy, his Sufi philosophy and poetry, the influence of his ideas on modern spiritual life, and Rumi's invaluable role in global spiritual search and development. Rumi continues to be an essential symbol of spiritual unity, his philosophy of humanism and tolerance can be the basis for further rapprochement of cultures and peoples, can serve as the basis for the search for common values and dialogue between different religions and cultures, which is vital in modern ambiguous, contradictory and turbulent times.

During the preparation of the article, authors used, previously, the works of great poets and Sufi, such as Masnavi (Rumi, 2009), Poem of Hidden Meaning: Selected Poems (Rumi, 1986), Ghazals (Rumi, 1987b). Also studies devoted to J. Rumi's life and work: I. Shah Sufism (Shah, 1994), Sufi Orders in Islam (Trimingham, 2002), Muslim Mysticism (Knysh, 2004), Jalal ad-Din Rumi: Life, Personality, and Thoughts (Zhan, 2007), In search of hidden meaning. Spiritual teachings of Rumi (Chittick, 1995), The Reflection of Maulana's Heritage in the Divan of Shams Maghrebi (Jafarzade, 2025), Rumi and the Concept of Hope: An Analysis within the Framework of Hope Sociology (Shamizikhejan, 2025) and other studies as the field research and methodological basis.

Jalaluddin Rumi's priceless spiritual legacy is well represented in the scientific research of the Turkic world, including that of Kazakhstani scholars and scientists. This can be confirmed by the Kazakhstani Science Committee's scientific research project, "The virtue in the Heritage of Al-Farabi and Turkic Scholars: Comparative Discourse."

The article's scientific research methodology consists of diachronic and synchronous research methods, as well as the method of hermeneutics in the analysis of the text itself.

The main part

Jalal ad-Din Muhammad ibn Baha'ad-Din Muhammad Sultan al-Ulama Walad ibn Husayn ibn Ahmad Khatibi-yi Balkhi-yi Rumi, abbreviated Jalal al-Din Rumi, was the most excellent



representative of Sufi philosophy. This poet lived in Asia Minor in the 19th century. Regarding the origin of Rumi, Academician V.A.Gordlevsky writes that during his stay in Turkey, he met Veled Celebi – a descendant of J.Rumi, who talked about J.Rumi is the following: "The Mevlana family goes back to Abu Bekr, the first caliph, the successor of the Prophet Muhammad (this is on the paternal side, and according to other sources, to the fourth Caliph Imam Ali – T.A.) (Aliyeva, 2022). Rumi's contemporaries considered him their spiritual mentor and called him Mevlana ("Our Master").

Even after several centuries, Rumi's poetry and philosophy are alive and have not lost their relevance in the modern world; Rumi's ideas have inspired and continue to inspire people worldwide, regardless of their religious beliefs. Jalal ad-Din Rumi's philosophy of humanism is based on the principles of love, unity and compassion. The heart of the entire philosophical system, the ecstatic poetry of Rumi is the philosophy of love; all his poems, ghazals, and rubai are full of inner search and are dedicated to all forms of love: from the all-consuming, universal love of God to the love of everything and everyone created by God, Rumi saw the divine in all people and in everything that exists, the main directions of his work: love, unity with God, compassion, tolerance and manifestations of deep humanity, self-knowledge. One of the greatest poets of the East, Jami, calls Rumi "a mentor with a shining heart, leading a caravan of love."

The philosophy of humanism of Jalal ad-Din Rumi is based, first of all, on the all-consuming love of God; the Sufi often describes the process of the soul's striving for unity with God. This unity is possible through love, humility, and comprehension of the truth. His works, first of all, in "Mathnavi", reflect the philosopher's ideas about divine love, which permeates the whole world, and the spiritual unity of all people. Rumi's teaching provides a universal message to the world's people about the value of man, his life, and his connection to the world. Rumi's philosophy is genuinely humanistic; in his philosophy and poetry, he glorified man's inner world and his desire for love and harmony as manifestations of the highest virtue.

Rumi's humanistic views are based on a deep understanding of man, his being, and the unique value of human life, regardless of his origin, religious or other beliefs, or social status. For Rumi, man is a reflection of the divine, and, in his opinion, inner development and spiritual search allow everyone to reveal their true nature. In his work Mathnavi, Rumi writes that a person can gain self-understanding by striving for inner purity and spiritual perfection. His teaching reminds us that each of us is a part of a great whole and therefore, worthy of respect.

According to Rumi, it is love that is the basis and meaning of human existence, the basis of human existence: love connects a person with God, with other people and with the world as a whole. In his poetry, he praised love as a force that motivates all human vices, including those capable of overcoming selfishness and division. He said: "If you want to experience the world, love first." The essence of Rumi's teaching of humanism is that love; and spiritual connection makes a person truly human.

Rumi emphasized the importance of renunciation of ego and personal ambitions. He believed that the ego is a barrier between man and God, and only through humility and renunciation of selfish desires can one achieve true spiritual enlightenment. In this regard, one of the central themes in Rumi's work is the idea of inner search and self-knowledge, self-knowledge. He believed that through self-knowledge, a person discovers the divine nature and finds inner freedom. Rumi believed that compassion is the foundation of spiritual life and that forgiveness is an important virtue. A person should strive to forgive others and understand their pain, seeing in each a manifestation of the divine.

Rumi emphasized the importance of freedom of choice; he recognized the right of every person to their spiritual journey, self-knowledge, and the discovery of truth. For him, the path to truth is, first of all, an individual path, and he argued that each person should strive for a personal understanding of God and the universe, not obeying blind dogmas. The call not to follow blind dogmas is especially relevant today, when the world is filled with various dogmas, sometimes leading to a deep spiritual impasse, from which there is sometimes no way out when issues of freedom and individuality are paramount for every modern person.

Rumi spoke out against religious fanaticism and the prejudices of dividing people. He believed fanaticism is always a path to separation and hostility and openly criticized such views and prejudices in his works. Rumi believed in the unity of all living beings, taught tolerance, and warned against fanatical adherence to dogmas, urging people to free spiritual search and openness.

According to Rumi's philosophy of humanism, love is universal; it transcends the boundaries of religions, ethnic groups, and nationalities, binds all people, and promotes their spiritual elevation. Rumi's philosophy of humanism emphasizes the universality of love and the importance of spiritual unity, unites the modern world in the search for the meaning of life and unity; his poetry is based on Sufi philosophy and is based on compassion and tolerance and is a manifestation of spiritual humanism.

Jalaluddin Rumi's philosophy of tolerance is closely linked to his spiritual and humanistic views, in which love, respect for each person, and the pursuit of harmony occupy the primary place. Rumi argued that love is the central spiritual force that unites people regardless of their differences, and the basis of his philosophy of tolerance is all-consuming love. Love overcomes all barriers — religious, cultural, and ethnic — and unites humanity into a Single Whole. For Rumi, all religions are equal. He appeals to the whole world, all people, without distinction of race, religion, nationality, or class. Rumi says, "We are all branches of a single tree; we; are all warriors of a single army."

Rumi was tolerant of all religious beliefs, and his position was to respect all religions. V.A. Gordlevsky writes that J. Rumi had disciples and followers ("murids") not only among Muslims; listening and observing him, Christians converted to Islam. When Rumi died, Christians, Jews, and followers of other religions were among those gathered around the funeral stretcher next to Muslims (Aliyeva, 2022).

Rumi believed that spiritual unity is possible only through accepting and tolerating other people's beliefs. One of his famous sayings sounds: "I belong neither to the east, nor to the west, nor the earth, nor the sky— my place is beyond all sides." This statement characterizes his view that any framework does not limit the spiritual path; the truth is universal and common to all.

Rumi taught that all people are reflections of the same divine essence. He compared humanity to the drops of the same ocean or the leaves of the same tree, emphasizing that we are all connected and God. This understanding of unity leads to the principle of tolerance: all people should be accepted for who they are because they are part of one whole.

Rumi believed that the world consists of many different beliefs, cultures and traditions, and this diversity should be recognized and respected. For him, God manifests Himself in many forms, and truth can be achieved in various ways. In one of his poems, he writes: "Truth shines through all religions." This principle makes his philosophy tolerant and inclusive.

One of the key elements of tolerance in Rumi's philosophy is the call not to judge other people for their beliefs or actions. He believed that each person is on his path to truth. The path of seeking truth is individual. Instead of condemning, Rumi advised showing empathy and understanding.

In the story about grapes, Rumi clearly and convincingly shows that even if there are common goals and desires, if there is no understanding of each other, this can lead to discord, sometimes even hostility between close people.

Story about grapes

That's how misunderstandings sometimes are

It can replace friendship with enmity,

How can anger be engendered in the hearts of the same thing in different languages?

A Turk, a Persian, an Arab and a Greek walked together. And here is some kind man



I gave a coin to my friends

And so he started a quarrel between them.

The Persian said to others, "Let's go to the market and buy angur!"⁵

"You're lying, you rascal,— the Arab interrupted him angrily, "I don't want angur! I want einab!"

But the Turk interrupted them: "What a noise, my friends! Isn't üzüm better!"

"What kind of people are you! — The Greek exclaimed to them. - Let's buy a staph and eat it!"

And so they agreed on the decision.,

But, not understanding each other, they fought.

They did not know they were discussing the same thing when naming grapes.

Ignorance inflamed their anger, and caused damage to their teeth and ribs.

Oh, if there were a hundred speakers with them, He would reconcile them with one word.

"With your money," he would tell them, "I'll buy what all four of you need.",

I'll quadripartite your coin.

And I'll make peace between you again!

I'll take it into account, although I won't divide it, I'll completely buy what you want!

The words of the ignorant bring war,

My words are unity, peace, and silence" (Rumi, 1987a).

Issues related to his occupy one of the key positions in the philosophy of the great poet and Sufi, for one of the main reasons for intolerance was the human ego, which strives for superiority over others. Overcoming the ego, humility before the divine will, and awareness of one's limitations allow one to be more tolerant and compassionate towards others. Rumi calls for humility and the renunciation of ego in the name of love and human unity, mutual understanding, and mutual respect.

The Grammarian and the Boatman

Once upon a time, a grammarian boarded a boat,

And the self-conceited man turned to the boatman

And said, "Have you read the grammar?" — "No," the helmsman replied. "You've lived half your life in vain!" the other said.

The worthy boatman became heartbroken with sorrow, but he remained silent and refrained from answering at the time.

Then the wind blew up like mountains, hurled the boat into a whirlpool,

⁵ Angur — grapes in Persian; einab — in Arabic; üzüm — in Turkic; staph — in Greek.

And the boatman of the pale grammar asked:

"Did you learn to swim?" He said in great trepidation: "No, O well-spoken, handsome man!"

— said the boatman: "Your whole life is gone to naught: the ship is sinking in these whirlpools!" (Rumi, 1987c).

Rumi shows how arrogance, intolerance, and the desire to surpass do not lead to mutual understanding; only the realization of one's mistakes and the pacification of one's ego allow one to be more tolerant and compassionate.

Rumi's tolerance is based on humility; he believed that humility allows a person to be open to others, find the truth, and understand that human differences are not a reason for strife. In his poems, he emphasized: "You are not better than others; they are not better than you."

Conclusion

Rumi's teaching is relevant to the modern world. His philosophy of love and tolerance can answer many contemporary challenges facing society. In globalization, where conflicts often arise based on cultural and religious differences, Rumi's ideas about spiritual unity and respect for others seem particularly significant. His teaching helps to overcome boundaries, find common ground, and achieve harmony.

Rumi's philosophy is imbued with the ideas of humanism and tolerance. The key principles of Rumi's philosophy and poetry are love and respect for people, tolerance for other people's views, and freedom of spiritual search. His teaching is a hymn of love for God and man, reminding us of the value of every human being and the importance of humility and compassion. Rumi's philosophy remains essential for modern society, calling for unity and spiritual search, inspiring people to mutual understanding and peace.

In his writings, philosophical discussions, and poetry, Rumi has repeatedly emphasized that true tolerance goes hand in hand with love, humility, and the understanding that each person carries a divine spark. This philosophy is especially relevant in the modern world, where people strive for harmony and mutual understanding despite differences. Rumi's philosophy and poetry are based on two pillars: the philosophy of love and tolerance, and it is these two foundations of human existence that will save and preserve the world and human civilization.

REFERENCE

Aliyeva, Taira (2022), *The Legacy Of Jalaleddin Rumi In The Research Of Academician V.A.Gordlevsky //Central Asian Journal of social sciences and history*. Volume: 03 Issue: 03/MAR 2022 (ISSN: 2660-6836).

Chittick, U.K. (1995), *In search of hidden meaning. Spiritual teachings of Rumi*. (Tr. M. Stepanyants), Moscow, Lodomir Press.

Jafarzade, A. Gulnar (2025), *The Reflection of Maulana's Heritage in the Divan of Shams Maghrebi, The Scientific Mysticism and Literature Journal*, No. 1, Vol:1 Winter 2025 (Special Issue) pp.: 85-94, <https://doi.org/10.32955/neujsml202511985>

Knysh, A.D. (2004), *Muslim Mysticism*. (Tr. A.D. Knysh; M.G. Romanov), SPb, "DILYA" Press.

Rumi, Jalal ad-Din (1986), *Poem of Hidden Meaning: Selected Poems*. (Tr. N. Grebneva), Moscow, "Nauka" Main Editorial Office of Eastern Literature.



Rumi, Jalal ad-Din (1987a), *A story about grapes*, Lyrics. From Persian-Tajik poetry, "From Masnavi," Moscow, Khujand Literature.

Rumi, Jalal ad-Din (1987b), *From Masnavi. Parables. Ghazals*. Lyrics. Traces of Persian-Tajik poetry, Moscow, Art Literature.

Rumi, Jalal ad-Din (1987c), *The Grammarian and the Boatman*. Lyrics. From Persian-Tajik poetry. "From Masnavi," Moscow, Funny Literature.

Rumi, Jalal ad-Din (2009), *Masnavi-ye-Ma'navi*. (Tr. Sh.S. Mailybayeva). Books 1-6, Konya, Konya Metropolitan Municipality.

Shah, Idries (1994), *Sufism*, Moscow, Partnership "Klyshnikov, Komarov and K."

Shamizikhelejan, Omid (2025), Rumi and the Concept of Hope: An Analysis within the Framework of Hope Sociology, *The Scientific Mysticism and Literature Journal*, No. 1, Vol: 1 Winter 2025 (Special Issue) pp.: 25-35. <https://doi.org/10.32955/neujsml202511996>

Trimingham, J. Spencer (2002), *Sufi orders in Islam*. (Tr. A.A. Stavinskoi, editor and predis. O.F. Akimushkina), Moscow, "Sofia," ID "Helios" Press.

Zhan, Sh. Maulana (2007), *Jalal ad-Din Rumi*. Almaty, "Altyn Kalam" Publishing House.



Sufi Sema and Hindu Kathak Dance: The Rotations' Semantic Layers through History

Sufi Sema ve Hindu Kathak Dansı: Tarih Boyunca Rotasyonların Semantik Katmanları

Received: Jan. 07, 2025

Pinky CHADHA¹

Accepted: Feb. 02, 2025

Email: p.chadha@richt.ir

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0001-8932-536X>

Parisa SHAD QAZVINI²

E. mail: Shad@alzahra.ac.ir

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0451-3922>

DOI No. <https://doi.org/10.32955/neujsml202512975>

Abstract

Sema, a sacred ritual in Sufism, consists of continuous and non-stop spinning around the axis of the body, symbolizing a spiritual journey toward unity with the Divine. A similar ancient ritual, Kathak, is performed in Hinduism, which, like Sema, has its roots in the worship of the creator of the world. Both rituals share similarities in form and content, reflecting profound mystical and epistemological themes. This study employs iconological analysis, a method rooted in Erwin Panofsky's framework, to interpret the symbolic components of the rotations in Sema and Kathak. Iconology is applied in three stages: (1) pre-iconographic analysis, identifying the physical movements and visual elements; (2) iconographic analysis, examining the cultural and religious contexts of the rituals; and (3) iconological interpretation, uncovering the deeper symbolic meanings embedded in the rituals' forms and motions.

The findings reveal that both Sema and Kathak symbolize the cosmic order, the cyclical nature of existence, and the seeker's journey toward spiritual enlightenment. The rotations in both rituals are interpreted as representations of the soul's ascent and the eternal connection between the human and the Divine. Furthermore, the study hypothesizes that the similarities in form and meaning between Sema and Kathak may be attributed to historical and cultural exchanges between Sufism and Hinduism, particularly during periods of shared geographical and philosophical interactions. The research concludes that these rituals have mutually influenced each other, not only in their physical expressions but also in their symbolic and spiritual dimensions.

Keywords: Sema of Rumi, Kathak Dance, Iconology, Sufism, Hinduism

Özet

Tasavvuf'ta kutsal bir ritüel olan Sema, bedenin ekseni etrafında sürekli ve durmaksızın dönmekten oluşur ve İlahi ile birliğe doğru manevi bir yolculuğu sembolize eder. Benzer bir antik ritüel olan Kathak, Sema gibi kökenleri dünyanın yaratıcısına tapınmaya dayanan Hinduizm'de gerçekleştirilir. Her iki ritüel de biçim ve içerik bakımından benzerlikler paylaşır ve derin mistik ve epistemolojik temaları yansıtır. Bu çalışma, Sema ve Kathak'taki dönüşlerin sembolik bileşenlerini yorumlamak için Erwin Panofsky'nin çerçevesinde kök salmış bir yöntem olan ikonolojik analizi kullanır. İkonoloji üç aşamada uygulanır: (1) fiziksel hareketleri ve görsel öğeleri belirleyen ön-ikonografik analiz; (2) ritüellerin kültürel ve dini bağlamlarını inceleyen ikonografik analiz; ve (3) ritüellerin biçim ve hareketlerinde gömülü daha derin sembolik anlamları ortaya çıkaran ikonolojik yorumlama. Bulgular, Sema ve Kathak'ın kozmik düzeni, varoluşun döngüsel doğasını ve arayıcının ruhsal aydınlanmaya doğru yolculuğunu sembolize ettiğini ortaya

¹ Assistant Professor, Traditional Arts Department, Research Institute of Cultural Heritage, Handicrafts and Tourism, Tehran, Iran (corresponding author)

² Associate Professor, Department of Painting, Faculty of Arts, Alzahra University, Tehran, Iran

koymaktadır. Her iki ritüeldeki dönüşler, ruhun yükselişinin ve insan ile İlahi arasındaki ebedi bağlantının temsilleri olarak yorumlanmaktadır. Dahası, çalışma, Sema ve Kathak'ın biçim ve anlam bakımından benzerliklerinin, özellikle coğrafi ve felsefi etkileşimlerin paylaşıldığı dönemlerde, Sufizm ve Hinduizm arasındaki tarihi ve kültürel alışverişlere atfedilebileceğini varsaymaktadır. Araştırma, bu ritüellerin yalnızca fiziksel ifadelerinde değil, aynı zamanda sembolik ve ruhsal boyutlarında da birbirlerini karşılıklı olarak etkilediği sonucuna varmıştır.

Anahtar Kelimeler: Rumi'nin Seması, Kathak Dansı, İkonoloji, Sufizm, Hinduizm

Introduction

Ritual performance is one of the primary ways of expressing devotion and submission in most religions, sects, and schools of thought. Among these, the Sema dance stands out as a profound Sufi ritual performed by mystics in gatherings filled with music and poetry, embodying a spiritual journey toward unity with the Divine. While there are various forms of Sema, this study focuses on the version attributed to Rumi and his followers, known as the Sema of Mewlavia, which dates back to the 13th century A.D. and is characterized by its continuous spinning motions. Similarly, Kathak, a Hindu ritual dance dating back to the fifth century B.C., is renowned for its intricate rotations around the body's axis. At first glance, the two rituals appear similar due to their shared emphasis on spinning; however, a deeper examination reveals additional parallels in movements (such as those of the head and hands), musical accompaniment (e.g., qawwali in Sema), poetic themes (mystical and romantic), and even costumes.

This research employs iconological analysis, based on Erwin Panofsky's three-tiered model, to explore the symbolic dimensions of the circular rotations in Sema and Kathak. The study applies Panofsky's framework as follows:

- 1- Pre-iconographic Analysis: This stage involves identifying and describing the physical movements, gestures, and visual elements of the two rituals. Data for this stage was gathered through direct observation of live and recorded performances, as well as textual analysis of historical and religious texts describing the rituals.
- 2- Iconographic Analysis: Here, the cultural, religious, and historical contexts of the rituals are examined. This stage relies on archival research, including historical manuscripts, religious scriptures, and scholarly works on Sufism and Hinduism, particularly from the Delhi Sultanate (1206–1526 A.D.) and Mughal periods (1526–1857 A.D.), when Hindu-Islamic cultural exchanges were prominent.
- 3- Iconological Interpretation: The final stage delves into the deeper symbolic meanings of the rotations, uncovering their mystical, epistemological, and historical significance. This interpretation is informed by the ideological contexts of Sufism and Hinduism, as well as the shared cultural milieu of the periods under study.

The primary aim of this research is to investigate the formal and conceptual similarities between the circular rotations in Sema and Kathak, focusing on their iconological significance within the socio-historical and ideological contexts of Hinduism and Sufism.

By analyzing these rituals, the study seeks to uncover their shared mystical roots and expressive methods, hypothesizing that their similarities may stem from historical and cultural interactions during the Delhi Sultanate and Mughal eras. The research also addresses the broader implications of these findings, highlighting the cross-cultural influence of Iranian art and its potential to foster deeper cultural and artistic connections between nations.

Sema and Kathak: Two Ritual Performances

Dance has been with us since the beginning of human life and its use has changed over time. Before language came into being, humans expressed their inner emotions by moving body parts such as arms, legs, heads,



eyes, and so on. It was after the advent of language that these gestures became words. According to Vir, the first writings were body movements (2006).

Sema

In 'Amid Farsi Dictionary' (1997), Sema is defined as follows: "In terms of Sufism: singing, dancing, clapping, ecstasy and group participation in singing and dancing" (1457). For today's geography of Sema, this ritual means dervishes whirling with traditional music. Five hundred years ago, in the time of Rumi, it had special mystical etiquettes, state of mind, and conscience that only reached the seekers of the path of truth due to a mystical situation. This spontaneity forced them to whirl anywhere, regardless of time and place.



Figure 1. Rotating Sema Dancers, Photo by: Ramadan Godan (Personal Collection)

Sema, which is one of the characteristics of Sufism of Iranian origin, has been very popular and lawful among Rumi's followers as the last Sufi sect. According to Rumi, the whirling dervishes had to place one foot on the ground as an axis and rotate around it with the help of the other foot. This method, which was founded and customized by him and Shams, was introduced by Hesam al-Din Chalabi as a special ritual and ceremony and was performed regularly. Sema, which has been studied and analyzed as a ritual performance in this article, has been especially attributed to Rumi and the way he performed it (Figure 1).

Kathak

On the other hand, all forms of art have sacred roots in India, and the ritual Kathak dance is no exception. Mahabharata dates this dance to at least the fifth century B.C. (Narayan, 2007). Artists in the field, called Katka, told people epics and stories from Puranas, along with dramatic movements and dances. This ancient tradition of storytelling, along with pantomime, has been affected by socio-political situations over the centuries from every area and period of history. Thus, according to Srivastava the dance known as Kathak today is very different from what was practiced in ancient times and has become an experimental dance (2008). The first introduction of the Mughal Muslims to Kathak took place during Emperor Akbar's period in the sixteenth century A.D. (Narayan, 2007). He summoned Kathak masters from various regions and selected them to lead dance groups at the Delhi court. The Mughal emperors became the new patrons of Kathak dancers, and thus they had to perform their art in their courts as well. One of the most difficult techniques in Kathak is the pirouette or Cakkara (Bhramari). In it, one foot is locked to the ground and the body rotates completely around the axis of that foot like a compass needle and moves forward at the same time. This movement may be done once or 100 to 200 times, depending on the story or the mood created by the ecstasy (Figure 2).

Iconology and the Panofsky Semantic Layers Model

Kangarani describes Iconology as the systematic study of icons and a branch of art history to describe, interpret, and mean the works of art versus form, and is one of the most authoritative methods of decoding

and deeper understanding of works of art (2012). It focuses more on socio-historical values and influences than on the values of art history; values that the artist may not have intentionally displayed in the work, but they do exist. Iconology is really about linking forms and icons to topics, things, and events rather than scattered analysis. This method of study goes beyond the form and examines the symbolic meaning by



matching it with the historical context and the totality of the work of art. In other words, this method analyses the content of the image, not the style creator of a work of art. Panofsky believes that iconology is a branch of art history that deals with the subject matter and meaning as opposed to form in works of art (1972).

Iconology and the Panofsky Semantic Layers Model

Kangarani describes Iconology as the systematic study of icons and a branch of art history to describe, interpret, and mean the works of art versus form, and is one of the most authoritative methods of decoding and deeper understanding of works of art (2012). It focuses more on socio-historical values and influences than on the values of art history; values that the artist may not have intentionally displayed in the work, but they do exist. Iconology is really about linking forms and icons to topics, things, and events rather than scattered analysis. This method of study goes beyond the form and examines the symbolic meaning by matching it with the historical context and the totality of the work of art. In other words, this method analyses the content of the image, not the style creator of a work of art. Panofsky believes that iconology is a branch of art history that deals with the subject matter and meaning as opposed to form in works of art (1972).

*Figure 2-. Chakra Movement, Rani Karna,
Photo by: Avinash Pasricha, Source (Bose, 2001, pl21)*

So, the important issue here is the discovery of the semantic layers of the shape of a circle and the circular rotations of the two rituals according to their living environment, their history, their social conditions, religions and ideologies affecting them, and the changes they have seen throughout history.

A Comparative Study of Sufi Sema and the Kathak Dance

Forms develop deeper meanings since their day of birth due to the longevity of religious performances and due to changes in biological, historical, social, etc. Conditions; and their understanding becomes more difficult for the general public over time.

The author aims to dig into the semantic underlying layers in one of the most ancient of these forms. Discovering the harmony and smoothness of the circular rotations between ancient performances creates a stronger connection between their mother cultures. Sema and Kathak are two examples of ancient rituals having their roots in different civilizations using the same forms (in this case, the form of rotation/ spinning/ whirling and circle), and therefore, according to this study, suggest a common meaning. In this movement,



the dancer turns one foot on the ground and rotates in a position with the help of the other foot around the axis of the body i.e. pirouette, circular rotation, whirling, spinning, Cakkara or Bhramari, etc.

Sema and Kathak: Common Technique

According to Ragini Devi, the movements, rotations, pauses, and rhythmic syllables we see today in Kathak date back to the sixteenth century. It has been added to it and has made it even more glorious. She believes that these movements were probably tribal ethnic elements and did not have indigenous roots. Cakkara (the rotations) is the culmination of dance pieces. According to her, every few minutes of rotation must end in a special act called sam. A skilled dancer can repeatedly axis and rotate one leg, eventually ending with sam movement (2002). The author of the present research believes that the resemblance of the word sam with Sema (the sema dance) does not seem to be in vain. These rotations, as mentioned above, may have not existed in Kathak from the beginning, and since no one knows and has not recorded exactly from when and by whom it was added, it seems hypothesized that this technique was inspired and influenced by Sema dance. Thus, the similarity of the names of the two movements may also confirm this.

Sema is originally derived from the “Arabic word sama which means hearing, listening, listening to the word that is heard, and also dance, song, ecstasy, rapture, assembly of joy” (Hakemi, 1993, 142). However, sam in Sanskrit also has a meaning similar to Sema. Sam according to the ‘Sanskrit dictionary’ in its third meaning is happy and joyful (2008, 1153); Sama means “gathering, festival, celebration” (1154), and also means melody and song (‘An Encyclopaedic Survey of Hinduism 1983). However, this research is not intended to examine the linguistic roots of words that are beyond the author's expertise or to discover their relevance.

What the authors believe is that the Kathak dancers may have written a part of this technique inspired by its origin (Bhramari), after imitating the rotations in Sema which was adjacent to them in the courts of Delhi. Perhaps this is also an emphasis on the research hypothesis and the mutual influence of Kathak and Sema, especially in the field of whirling technique (figure 3-4).



Figure3. Dancer starting the rotations (Ambrose,1980,82)



Figure4. Dancers starting whirling (vecteezy.com, access date 11/4/2024)

The Common Concept of the Circular Rotation

Dances around a circle or center have always existed in ancient religions and sects: such as mass movements around a fire, a tree, or anything sacred. All dances were sacred in ancient times among primitive mankind, followed patterns beyond man, and their purpose was to worship and attain divine grace. These ritual dances

can be considered as man's connection with the origin of the universe and the form by which he connects himself to this origin. The man places this origin symbolically in the center of the circle and revolves around it. Because he considers himself a particle of the universe and tries to behave like it to unite with it: he spins around the center.

Another issue that preoccupies the mind is how the human body transforms from a simple organism into a physical being with the ability to communicate between the upper space and the surroundings, in an ancient culture, that is thought-provoking. In this regard, we come to two important and permanent questions about time and space, and their answers lead us to the need to study the cosmology of those ancient peoples. According to Vatsyayan(1997) if we consider the shape of the pattern of the universe to be intertwined with the patterns of motion formed by various elements in time and space, then motion will no longer be merely a matter limited to the kinetic action of the human body; rather, it will have cosmic significance.

These cosmic movements appear in the form of geometric shapes with special meanings in the art and therefore understanding the layers of their meanings will help to better understand the works of visual, executive, architectural art, and... One of these geometric forms is the circle, which has appeared in the form of spinning in the present research. To this end, it is first and foremost important to know the place of man in the universe and in opposition to time and space. Many philosophers and experts consider the mysticism of the peoples of the East to have a denial nature of the world and therefore of the other world. However, many have tried to introduce the value of matter and the senses in it to the same extent. But the first approach has always been successful. It is important to note that all existing approaches to Eastern mysticism acknowledge that there is an interrelationship between everything and that the world has always been a cohesive whole, with independent but interconnected internal systems, and concerned about the evolution of other systems. Man, as one of these independent systems, but related to others, always seeks to evolve and be in the work cycle of systems, including nature Vatsyayan (1997) believes. In this view, the body is considered a microcosm of the macrocosm of the universe in the layers of existence. The spinning of man around his body or object or sacred fire is considered the microcosm of the universe: a beginningless and endless movement and a continuum in time and space. It seems that man's continuous behavior is to go through the cycle of the universe and reach the Absolute. This is the absolute connection to the truth in Sufism and Sema, and liberation in Hinduism and Kathak.

Today, it has been scientifically proven that the basis of the life of the universe is based on motion and rotation, and all universes are constantly in motion and rotation. The constant cycle of neutrons and electrons in the nucleus of an atom allows matter to survive, and the constant cycle of blood in the body keeps living things alive. This sequence and rotation will continue until the end of the world. Therefore, man, according to his creation and in harmony with nature, tends to move and rotate, with the difference that the rotation of other elements is apparently according to the order of nature, and in their nature, but man, adorned with wisdom, in his movements, behavior, and rotation is a function of reason.

Rotations in Sufism

The main stimulus for the Sema dancer is his intellect, love, and spiritual passion, and whirling in Sema is a symbol of the rotation of the universe, reminiscent of the pleasant and eloquent song that is heard in the prayer of the Lord. The ritual rotation represents the ascension of man and his spiritual journey to the peak of perfection. The Sema dancer is a servant who has stepped on himself and whirls to the highest throne, and when he reaches the truth and perfection and perishes in the sight of God, he returns to earth from this spiritual ascension to continue his servitude. As the prophet of Islam, Muhammed returned to earth after his ascension served God, and taught his nation.

Sema dancers are like celestial planets that revolve around both themselves and the sun. Sema is in harmony with all the universes ... the rotation is done from left to right, and in fact, this rotation is around the spiritual heart, which is the place of the right and the throne of the Most Merciful. In these rotations, the left foot, which is an allusion to the heart, remains fixed and the rotation is performed with the right foot.



When it rotates from left to right around the axis of its heart, it means that it welcomes all nations from all over the world and all creatures on earth in the arms of its love and affection. According to Rumi's followers, the man was created for love and Rumi himself believed that all loves are a bridge to divine love.

The movement was very important to Sufis and especially to Rumi himself. Earth, stars, planets, and galaxies are constantly in motion. Each person will come out of the dust and enter the dust, and this rotation will continue forever. Heidar Khani believes this is a circular motion that abducts all lovers and inadvertently puts one into a circle whose beginning and end are unknown to the spinner. The choice of the circle as the most complete geometric shape is influenced by Ptolemy's thinking in astronomy (2009).

Ptolemy studied the motions of celestial bodies based on the idea that the earth is still and is the center of the universe. The Moon is a thousand kilometers away and other celestial bodies are farther away, and at an indefinite distance from it. Because they considered the circle to be a complete curve, they concluded that all celestial bodies should rotate in circular orbits around the Earth. But their observations from shipping and calendar compilation, on the other hand, showed that the paths of the planets were not complete and simple circles. So, when Ptolemy adjusted his central earth system, he showed the path of the planets in a combination of complex circles. Since the circle plays a very important role in this physical model of the sky, which was still unknown to man until the recent centuries and has always occupied his mind, the movement of the whirling Sema dancers is also related to this important notion. This movement is based on the knowledge of the foundation of the universe based on movement and rotation. Ahmad al-Ghazali, Abu Sa'id Abu al-Khair, Sheikh al-Wardi Ismail Qasri, Sheikh Najmuddin Kobra, Mewlana, Ala al-Dawlah Semnani are all of this opinion and believe that spinning while performing Sema leaves the spirit out of the cage of the body and lets it travel in the sky of perfection and truth (Javid, 2001).

In this school, travel and movement are the cause of perfection and life, and being stationary is a sign of decline and the death of body and soul. Tafazoli describes this as follows: "Stagnant water rots in the lagoon, and running water swirls, creating life and vitality. A motionless and loveless person is like a solid. As Rumi says run if you are not solid and go to the psychic world" (2001, 139).

Sema's movements are a symbol and a sign of the same basic human thoughts: the center of the universe. In Sema, each person walks around, and in the great ceremonies, as was done in the monasteries following the time of Rumi's life, in addition to spinning, everyone, along with other dancers, whirls in a hypothetical circle. In the whirling of this dance, human beings are at the center of their efforts and desires. The spinning of man around himself, and not around a particular center like other ancient rituals, is his sanctification of man as the center of cosmic circles and the agent of grace for the whole. In ancient rituals, an element of nature is at the center and thus attention and reliance tend from man to nature, so pure naturalism is seen in those ancient dances. Nature for them and in their attitude is an intertwined set of living and active forces that bring grace to human beings. But in Sema, it is the man who brings grace as he is located in the center of the universe. And this is why, in the theory of Ptolemy, which was accepted by the world of Rumi's time, all beings and the planets revolve around the earth, and the earth, which is the abode of man, becomes the center of the universe and thus man is the successor and caliph of God. As a result, Sema is accompanied by the rotation of the planets, and in fact, is to some extent its embodiment. Movement and rotation are the most important performing act in Sufi ceremonies. The movement of body parts in the spiritual atmosphere of a monastery is the first angle or reliance of faith by acknowledging the limbs and expressing the desire to walk through the mystical path of the dervishes (Yousefian Konari, PourJafar, 2006, 121).

Among all the attributes and states that objects have i.e. color, taste, volume, heat, weight, etc., there is a special state of transformation and motion that is different from all other attributes. When something is gradually changing, it has an attribute that we interpret as motion, the attributes of the first group do not change the object, they do not disturb their calm and they do not take it away from themselves, while transformation is an attribute that does not leave the object to its own. When it becomes a belonging of something, it will no longer be on its own and it is supposed to be restless. In other words, all attributes can get along with stability and calmness, while movement is the same as instability and restlessness, and there

is no abundance of peace. Those attributes accompany nature and subject to nature and stability, but transformation attracts the essence. To be more precise, we may not consider movement or evolution as an attribute of something in the way we consider color or volume as its attributes. Because every object having this attribute does not require giving up itself, its stability, and survival, while accepting “motion” gives an invitation to giving up one’s own. That is, in motion, an object emerges from its first shell and reaches another shell and nucleus, or disappears and is replaced by another object; that is why we consider “movement” to be the fundamental feature of Sema. This movement indicates the transformations of the Sema dancer as well as the transcendence and evolution from the cognitive stage to the higher stage. He steps into the new houses of the world of meaning and, with leaping movements and whirling, steps on whatever binds his soul and prevents him from surrendering (i.e. symbolically taking off his clothes during the performance). The Sema dancer is not his own during the dance, but he with different movements is peeling and taking off his worldly cover at every moment, which is called the substantial movement in Islamic philosophy (Farahmand, 2002, 21).

The philosophy of the Sufis’ physical rotation, is the annihilation of their body, and the experience of the sacred in a state of unconsciousness to attain the truth of life. Motion is the mediator between body and soul and the process of metamorphosis and ultimately the unity between the two. In other words, the physical movement of Sufis is a symbol of their spiritual purification and cultivation to reach the stage of perceiving pure and absolute truth. One of the manifestations of the Sufis’ movement, which is not unrelated to theatrical techniques, is the thoughtful step of the dervishes: during this movement, under the guidance of the elder and the leader of the sect, they adjust their breaths and take light, harmonious and rhythmic steps in four geographical directions associated with four natural elements i.e. water, fire, earth, and air. In Sema, the direction of rotation is counter-clockwise and the movement is ascending. There are eighteen Sufis dancing and spinning around a center named Sheikh or Murshid, symbolizing the rotation of the planets around the sun i.e. an allegory of Rumi. This whirling continues until, according to a cosmic narration, Rumi’s solar system experiences a state of upheaval and change (Yousefian Konari, PoorJafar, 2006, 121).

Rotations in Hinduism

Cakkara, which is very popular today among Kathak dancers and accompanies them at the peak of rhythm, beat, and passionate songs; is a symbol of the mandala in the philosophy of Hinduism, which in this dance is in the form of circular spins. Despite their variety in style, Ritual dances are all based on one worldview. According to Hindu philosophy, the universe has an eternal existence and at the same time is subject to constant change, and the particles in it are considered the manifestation of a whole. Everything in the universe is constantly exposed to birth, growth, and death. Matter in this universe consists of the five basic elements of water, earth, space, air, and fire. In this world, man is also considered a subset of nature, and thus nature dominates him (“Encyclopedia of Dance” 1998). Humans, like plants and animals, are born from a nucleus in the womb, mature, and produce a nucleus and a new life. Due to this consecutive birth and death, this life cycle will never end. The point of distinction of being human in this universe lies in his inner consciousness; knowing that every part of our being (body, mind, and soul) reflects the essence of the universe. There is a fixed point at the center of the world and the human soul, like the center of a wheel. Consciousness and knowledge are radiated out like the radii of these two concentric circles.

It should be noted that these radii remain within the boundaries of the universe. This cosmology is mentioned in the first Indian texts, the Vedas. Later, the Upanishads gave this idea a theoretical form; finally, Brahmanical texts have given it a practical form by introducing the ritual of Yajna or sacrifice. In the Upanishads, the universe is represented as a metaphor for the wheel, its center, and its blades; and in the Brahmanas, through every sound, word, movement, gesture, and object in the sacrificial rite, which is accompanied by dancing and singing, the universe has been given a material symbol. The Upanishads describe the philosophical idea of yoga (of which dance is a part) to draw in all physical and mental energies, and to achieve intuition as a result; the Brahmanas, on the other hand, describe the ritual of Yajna as follows: the consecration of a special place to perform the final ritual of sacrifice by lighting a candle in three predetermined areas in three altars: square, circle, and semicircle. This ritual symbolizes the sacrifice of



organs, which must take place at predetermined times and days. The goal of both experiences, inner yoga, and outer Yajna, is to achieve balance, stillness, and tranquillity. These religious concepts and rituals estimate the capacity of man to test his inner growth. Inner analysis through yoga (which is an abstract thing) and the ritual of yajna (which is a tangible thing) do not matter on their own, and only in the context of a whole do they make sense. Life and death are also part of this chain. According to Hindu philosophy, all life grows out of the amorphous realm of the universe, develops into several forms of life, and eventually reaches an end that is beyond form. All these thoughts form the basis of Hindu aesthetic theories: the soul is in a constant desire to be united with the world. This endless process involves a change from physical form to metaphysics and from the senses to the soul. Among the various genres of art in India, it is the dance that sets before us a mirror of the Hindu way of thinking about the world and the essence of truth. The main structures of the Hindu worldview, have been identified with Indian religious dance and movement.

Capra (2005) believed that the metaphor of cosmic dance blended with ancient mythology, religious art, and modern physics. In Hindu cosmology, Shiva's dance is an endless dance that encompasses the cycle of creation and destruction i.e. the entire universe. Certainly, this is the mysterious view that led the Indian mind to discover the smallest indivisible particles in the universe (which is in atomic physics) and to name it Bindu.

In his description of Shiva's cosmic dance, Ananda Coomaraswamy (2009) writes that the tenth and 12th century artists cast such images of Shiva on bronze sculptures: a dancing figure with four arms that are perfectly balanced with each other and at the same time show rhythmic and dynamic movements. Shiva's place is Mount Kailasa, the center of creation and the place of the gods in the Himalayas. In the mysterious hour, every evening, when the day goes dark and the demon, man, and bird have finished their working day, at the hour called Pradosha, Shiva dances in the shadow of the highest peak in the world. When the four-hand God dances, the earth is formed slowly. When the cosmic adagio turns into an allegro, the wind turns into a storm, the fire lights up, and Shiva's dance fills the world with beat and rhythm. The process of creation completes a cycle.

The flames of fire around him slowly flare up until his body rises to the top of everything. Now his left foot is on the back of the demon of ignorance, and by doing so, he reminds us of the shaky position of man and continues his dance with the music of the gods. His dance is beauty and ugliness, it is love and hate, and it is existence and non-existence. He must destroy what he has created at sunrise with absolute determination and will at sunset. This is why we believe that his dance and all dances symbolize an older activity than our own. This is how rhythm surrounds us all over the world, every particle of the universe contains rhythm because it is the product of eternal time (Ramachandrasekhar, 2007).

Therefore Serbjeet Singh (2000) believes, that there are dance patterns of energy in various masses and forms. Concerning the importance of Shiva's Damaru's sound or the first voice of the world, Coomaraswamy (2009) also believes that Shiva's dance is the clearest depiction of divine activity in any art or religion that one can be proud of. He believes that Shiva's dance is a world of dancing, an endless stream of energy flowing through multiple patterns that blend. The first reference to the shape and rotational motion of the mandala in dance was in fact in the Raasleela of Krishna in the text of Harivamsa Purana, dating back to the second century BC. (Poddar, 1983, 105). Also, in the same text, a kind of mandala dance around a fixed column on the stage is mentioned (Srivastava, 2008, 211).

Most of the references to the above movement, in the mentioned text, are in the Raasleela of Krishna which, of course, is accompanied by music and Abhinaya, and the dancing characters of this story include Krishna, his wives, and Apsaras. Apart from the historiographies mentioned above, it is the circular characteristics of the dance that are important. Throughout the dance, Krishna and his wives move and dance hand in hand in a circle or semicircle. It seems that Raasmandala was chosen for this reason as the second name for this dance. Mandala literally means circle. It is a symbolic diagram that encloses something like a fence. In Hinduism, those who want to concentrate and meditate draw a mandala and stare at it, or imagine it in their minds. The mandala is the focal point and center of energy accumulation, and according to what the mandala

embraces, it finds an earthly or celestial meaning (Encyclopaedia of Hinduism, 1983, vol2, 20). The Apsaras, which are members of the Krishna dance (mentioned above), are themselves, celestial dancers. The word Apsara itself comes from a circular dance they perform.

Ritual dances seem to be impressions and reminders of the creation of the world and the myths associated with it. The circle referred to in the dance of the Apsaras is, in fact, the same circle that the gods, at the time of the creation of the world, had held hands around on an infinite ocean. From their dancing and beating their feet on the ground, the soil rose and it was the soil of the world (Sukla, 1983, 105). From this point of view, the Raasleela ritual dance is comparatively and oenologically comparable to all the ritual dances in the world, which are performed in a circle or around a center. It is noteworthy that Raasleela is performed in Kathak too.

Cakkara or the whirls of Kathak means ring, circle, and center, and in Hinduism, it means the center of receiving and supplying life energy (Encyclopaedia of Hinduism, 1983, vol1, 217). It also means endless motion, the circle of people around each other, the diagrams of Mantras, and also the point of exchange of the neural vessels of the human body (Bhattacharya, 1999, 385-386).

Also, in Hinduism, the wheel or Cakkara is a symbol of Vishnu (Srivastava, 2008, 213). The whirling motion of the wheel also corresponds to the shape of the mandala. In addition to the fact that the words Chakra and Cakkara seem to have the same root and etymology, the Mahabharata quotes Vishnu as saying that he is pleased with the worship of the Brahmins, especially those who offer their vows in the form of rings (Mahabharata, 1966, 666).

Coomaraswamy believes that since Krishna is one of Vishnu's avatars, the shape of the circle, ring, and wheel in Raasleela's dances is not unrelated to Vishnu (1976). And Cakkara in Kathak is an attempt to represent and recreate divinity. The mandala encompasses the entirety of the universe. The planets, the sun, the moon, and the stars are all circular and move in circular orbits, in Hinduism, and this is not without reason. In Raasleela, Krishna's lovers dance around him in a circular motion with a jug on their heads. These circles and rings are not only mentioned in the Raasleela, as a small part of the themes of Hindu ritual dances but also in all the rituals of Hinduism and even in all the ritual dances of the world. (Table 1) shows the concept and symbol of the circle in Hinduism and Sufism.

Table 1. The Common Concept of the Circle in Sufism and Hinduism (Authors)

Circle in Hinduism	Circle in Sufism
- salvation(moksha) - Mandala -The wheel (its center is a symbol of the human soul, its blades are a symbol of human knowledge and awareness -Chain of life and death- -Reaching intuition (drawing all physical and mental energies into the circle (human soul) - Ahamkara (Sun) -care and focus -Vishnu (god of protection) --Relief and Salvation (Moksha) - Microcosm	-cosmos - Movement of planets in space - Ptolemy's central earth, the circle of the earth as a symbol of existence and man as its symbol - four elements -Microcosm -life cycle

Discussion: The Iconology of Rotations Based on Panofsky's Semantic Layers

The findings of this study, which highlight the similarities between Rumi's Sema and Kathak in their use of spinning as a ritual form, have significant implications for understanding cultural exchanges between Sufism



and Hinduism, particularly during the Delhi Sultanate and Mughal Empire periods in India (13th to **19th centuries**). **The shared iconological and semantic layers of rotation in both rituals suggest a deeper** interplay of spiritual and cultural influences between these two traditions. This aligns with broader scholarly discourse on ritual dance, which often emphasizes the role of movement and form in transcending cultural and religious boundaries to express universal spiritual themes.

Ernst (1997) have highlighted how Sufi practices like Sema are not only expressions of divine love but also vehicles for cultural synthesis, particularly in regions where Islam interacted with local traditions. Similarly, research on Hindu ritual performances, such as Vatsyayan's (1968) work on Classical Indian Dance in Literature and the Arts, underscores the adaptability of Hindu dance forms like Kathak to incorporate external influences while retaining their spiritual core. The findings of this study resonate with these works, suggesting that the shared use of spinning in Sema and Kathak may reflect a historical process of mutual influence and adaptation.

The implications of these findings are profound for understanding the cultural exchanges between Sufism and Hinduism. The parallel use of spinning in both rituals—aimed at achieving spiritual ecstasy and connection with the divine—points to a shared symbolic language that transcends religious boundaries. This suggests that during the Delhi Sultanate and Mughal periods, Sufi and Hindu communities were not isolated but engaged in a dynamic exchange of ideas and practices. The whirling in Sema and Kathak can thus be seen as a manifestation of this syncretic cultural environment, where spiritual practices borrowed from and influenced one another.

Furthermore, the study's use of Panofsky's iconological model to analyze the semantic layers of rotation provides a methodological framework for understanding how form and meaning intersect in ritual performances. This approach aligns with similar studies, such as those by Drewal (1992) which examine how ritual forms carry layered meanings that reflect cultural and historical contexts. By applying this model, the study not only highlights the formal similarities between Sema and Kathak but also situates these similarities within a broader historical and cultural narrative of exchange and adaptation.

In conclusion, the findings of this study contribute to the scholarly discourse on ritual dance by demonstrating how shared forms, such as spinning, can serve as conduits for cultural and spiritual exchange. The similarities between Sema and Kathak underscore the fluidity of cultural boundaries in pre-modern India and highlight the role of ritual performance in fostering mutual understanding between Sufism and Hinduism. This research invites further exploration of other ritual forms and their potential to reveal deeper connections between seemingly distinct religious traditions.

Table 2. Face and content of rotation in Rumi's Sema according to Panofsky model (author)

Rotation in Sema (natural and primary meaning)	Rotation in Sema (conventional and secondary meaning)	Rotation in Sema (Meaning of content)
-Circle -Harmony with the rhythm and beat of Qavali music - Physical expression of joy caused by being in a mystical environment - Ecstasy caused by listening to romantic and mystical poems and music	-Cycle of seasons -Birth and death - Planet orbit -Ptolemy astronomy (Earth is the center of the universe and the planets revolve in circular orbits) - Rotate around the Kaaba -Four geographical directions -four elements of nature	-Long live - Catching the divine grace - Refining and cultivation - Through mystical means - owns annihilation -Experience the sacred - The sanctification of man (man is a symbol of his own effort, the movement of the status of the symbol of human holiness as the center of the rotations of existence and the act of grace for the collective)

This article, to answer its main question about the reason for the iconological similarities of the two rituals in the successive whirling attributed to the effect the two practices have received from each other throughout history, tried to provide the necessary ideological context to study and discover the semantic underlying layers of common forms. The described effect was done by analyzing the semantic implications of the common formal and content forms (rotation), which is the iconological approach. These two performances, like many other ritual performances throughout human life, have chosen the form of rotation around a circle. (Table 2) and (Table 3) deal with the semantic meanings in the second layer and the third layer of the meaning of rotation in Rumi's Sema and the Kathak, according to Panofsky's model, which was mentioned earlier. This model helps to better understand the meaning and concept of the form.

Table 3. Face and content of rotation in Kathak according to Panofsky model (authors)

Rotation in Kathak (natural and primary meaning)	Rotation in Kathak (conventional and secondary meaning)	Spin on the beat (Content meanings)
-Circle - Harmony with the rhythm and beat of Qavali music - Physical expression of joy caused by being in a mystical environment - Ecstasy caused by listening to romantic and mystical poems and music	- Constant change of the universe -Birth and death - Transformation and change of 5 basic elements of nature -the wheel Atomic particle motion - Raasleela circle dance (Krishna with Gopies) - Circle dance of Apsaras and their kicking on the ground and going to the sky	-Endless energy activity - Care and focus on Hinduism -Unity in plurality (one God present for each of the worlds) - Leaving the material -microcosm

Conclusion

Rotation as one of the ancient motifs of human art has always shown the human desire to coordinate with the movement of planets and stars in the sky, as the most unknown and unattainable example of nature. Everywhere man has looked, he has witnessed this rotation: of day and night, birth and death, the movements of atomic particles. Therefore, under his creation and because of his harmony with nature, he has always been inclined to move and whirl while praying, and Sema and Kathak have not been an exception to this rule.

According to the iconological analysis tables on the form of rotation in Sema and Kathak that preceded, we find that the form of rotation is in the first place to show harmony with the musical rhythm. Due to its proximity to the circle, this form is the best visual form for expressing passion and joy, which is the purpose of these two performances. In both, the dancers are thrilled to be in an environment full of spiritual joy and ecstasy, and they express this ecstasy by constantly spinning in the best possible form.

Next, it is the socio-historical context of form that gives meaning beyond form. In this layer, according to the mentioned context, rotation is a symbol of the cycle of seasons, birth and death, rotation of planets, wheels, movements of atomic particles, and so on. These meanings are attributed to these forms in both performances based on birth and growth in a particular environment. In the next stage, the meanings that were formed by these forms in the philosophy and ideology of Sufism and Hinduism were discussed. Or, conversely, these two philosophies expected from these forms, meanings that were deeper than the symbols, and thus they also gradually found a deeper meaning, which is the quest, continuity, circulation, and staying in the energy of the universe. Therefore, a form such as rotation in both performances has the same meaning in all three layers of meaning (Table 4).

Table 4. Comparison of form and content in the rotations of Kathak and Sema according to Panofsky model (authors)



Sema and Kathak (primary and natural meaning)	Sema and Kathak (secondary and conventional meaning)	Sema and Kathak (content meanings)
-Circle - Harmony with the rhythm and beat of Qavali music - Physical expression of joy caused by being in a mystical environment - Ecstasy caused by listening to romantic and mystical poems and music	- Constant change in the universe -Birth and death - The basic elements of nature -Circle/wheel -Atomic particle motion -Rotation of seasons -Planet Orbit	-Continuity and circulation of energy in the world -Measuring/concentrating/attracting divine grace -Unity in plurality (one God present for each of the worlds) - Leaving the material - quest - one's annihilation -microcosm

The methodological framework used in this study, particularly the application of Panofsky's iconological model, could be applied to other ritual dances across cultures. For example, future research could explore the similarities between Sufi whirling and the whirling dervishes of the Mevlevi order in Turkey, or between Kathak and other Indian classical dances like Bharatanatyam or Odissi. Such studies could reveal broader patterns of cultural exchange and adaptation in ritual performances. By expanding the scope of this analysis to other cultural and artistic forms, future research could not only deepen our understanding of ritual performances but also highlight the universal human desire for spiritual connection and expression through movement. These actionable insights would make the study's conclusions more impactful and relevant to a broader audience, including scholars, practitioners, and educators.

REFERENCES

- Abu Mahmoub, A. (2007). *Background and Comparative Study of Rumi with Summer Dance and Primitive Tribes, Fasname-ye honar. (73)199-205*
- Adelvand, P. (2014). *A comparative study of Shiva Dance and Sama Dance. Baghe Nazar. (28)15-24*
- Amid, H. (1997). *Amid Dictionary. Tehran: AMirkabir*
- Ashvagosh. (2005). *The Awakening of Faith. (Richards, T. and Walton, Alan H. Ed) New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers*
- Bharata. (1950). *The Natyasastra: A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics. (Gosh, M. Ed.). Bengal: Royal Asiatic Society*
- Bhattacharya, N.N. (1999). *History of the Tantric Religion. New Delhi: Manoharlal Banarasidas*
- Bose, M. (2001). *Speaking of Dance, the Indian Critique. New Delhi: D.K. Print World*
- Capra, F. (2005). *The Tao of Physics.in:50 Spiritual Classics: Timeless Wisdom from 50 Great Books of Inner Discovery, Enlighten & Purpose. (Butler Bowdon, T. ed.) London & Boston: Nicholas Brealey Publishing*
- Capra, F. (2004). *The Quantum World: Quantum Physics for Everyone. America: Harvard University Press*

- Coomaraswamy, A. (2009). *The Dance of Shiva*. New Delhi: Munshiram Manoharlal
- Coomaraswamy, A. (1976). *Rajput Painting, Text*. Vol I. Varanasi: Motilal Banarasidas
- Devi, R. (2002). *Dance Dialects of India*. Delhi: Motilal Banarasi Das
- Drewal, Thompson M. (1992). *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*. Bloomington: Indiana University Press
- Encyclopedic Survey of Hinduism: Hindu World. (1983). Vol.2. New Delhi: Munshiram Manoharlal
- Ernst, C. W (1997). *The Shambala Guide to Sufism*, Boston: Shambala Publishers.
- Farahmand, M. (2009). *Rumi's Sema and the Rule of Movement in it*. Erfan Quarterly. (19)24
- Ford, K. W. (1965). *The World of Elementary Particles*. Blaisdell Publications
- Gholam Alipour, M.R. (2011). *Sufi Dance: Research in Sufi Sema*. Tehran: Nikan
- Hakemi, I. (1992). *Sema in Sufism*. Tehran: Daneshgah
- Heidarkhani, H. (1996). *On the Sema of Mystics: a Complete and comprehensive Discussion about Sema*. Tehran: Sanaei
- International Encyclopaedia of Dance. (1998). Vol 3. New York: Oxford University Press
- Javid, H. (2001). *A Look at the Religious Movements of Dervishes*. Nashrie-ye Mousighi. (8) 44
- Kangarani, M. (2012). *From Iconology to Iconography: Theories and Applications*. Sure-ye Andishe. (64) 22-23
- McLoughlin, S. (2003). *World Religions: A Source Book*. London: Frame Tree Publishing
- Mahabahrata (1966). *Anusaasna Parva*. pt II vol.17, (Dandekar, R.N ed.). Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute
- Malik, M. (2007). *The Foundations of the Composite Culture in India*. Delhi: Aakar Books publications
- Massey, R. (2004). *India's Dances: Their History, Technique and Repertoire*. New Delhi: Abhinav
- Mehraban, H. (2007). *An Introduction to the Philosophical Foundations of Special Relativity*. Semnan: Semnan University Press
- Narayan, Sh. (2007). *The Sterling Book of Indian Classical Dances*. UK, U.S.A, and India: Sterling Publishers
- Panofsky, E. (1972). *Studies in Iconology: Humanistic Themes in Art of the Renaissance*. West View Publishers
- Poddar, H. P. (1959). *Harivamsa Tika Sahita*. Gorakhpur: Gita press
- Ramachandrasekhar, P. (2007). *Dance Gestures: Mirror of Expressions (Nandikesvara's Abhinayadarpanam)*. Mumbai: Giri Trading Agency
- Sanskrit English Dictionary. (2008). New Delhi Munishiram Manoharlal Publishers
- Sayahzadhe, M. (2011). *And so Said Rumi*. Los Angeles: Book Company
- Serbjeet Singh, S. (2000). *Indian Dance: The Ultimate Metaphor*. New Delhi: Bookwise



- Srivastava, R. (2008). *Kathaka the Tradition: Fusion and Diffusion*. New Delhi: D.K. Print World
- Sukla, Sh. (1983). *Thumari ki Utpatti, Vikasa aur Saliyan*. Delhi: Delhi University
- Tafazoli, A. (1992). *Sema of Dervishes in Rumi's Land*. Tehran: Moalef
- Vatsyayan, K. (2007). *Classical Indian Dance in Literature and the Arts*. New Delhi: Sangeet Natak Academy
- Vir, A. R. (2006). *Indian Dance for Beginners*. New Delhi: Pankaj Publications
- Yousefian Konari, M.J. PourJafar. M.R. (2006). *A Study of the Dramatic Effects of Sufism in Turkey and Its Influence on Rumi's Masnavi*. *Honarha-ye Ziba*. (28)115



مدیریت و توسعه فردی در چارچوب آموزه های مولانا

Mevlâna Öğretileri Çerçevesinde Yönetim ve Kişisel Gelişim

Received: Feb. 10, 2025

Ghadir GOLKARIAN¹

Accepted: Feb. 28, 2025

Email: ghadir.golkarian@neu.edu.tr, rumi.rc@neu.edu.trOrcid No. <https://orcid.org/0000-0003-3801-7089>

WOS ID: T-3725-2019

DOI No. <https://doi.org/10.32955/neujsml2025121011>

چکیده

مولانا جلال الدین بلخی (رومی)، شاعر و عارف بزرگ ایرانی، آموزه‌هایی دارد که می‌توان آن را به مفاهیم مدیریتی مدرن و موفق تعمیم داد. او در اشعار خود بر اصولی مانند خودآگاهی، ارتباط موثر، انعطاف پذیری و تعهد تأکید می‌کند که در سیستم‌های مدیریتی امروزی ارزشمند است. یکی از اصول مهم از نظر مولانا، رهبری متعهد و اخلاقی است. او یک رهبر را کسی می‌داند که باید خود را مانند "شمع" بسوزاند تا راه را برای دیگران روشن کند. این تعهد علاوه بر الهام‌بخشی، مسئولیت‌پذیری در قبال ذینفعان را نیز در بر می‌گیرد. یک رهبر موفق باید نیازهای جامعه یا سازمان خود را عمیقاً درک کند. مولانا در مدیریت مدرن، انعطاف‌پذیری به معنای انطباق سریع با تغییرات محیطی و شرایطی می‌داند که کلید پایداری است. اصل دیگری که مولانا بر آن تأکید دارد، تعامل و ارتباط موثر است. او تعامل سازنده را راهی به سوی وحدت و همبستگی می‌شمارد. این اصل در مدیریت مدرن به عنوان شفافیت در ارتباطات و اهمیت بازخورد دو طرفه دیده می‌شود. در نهایت، مولانا بر نوآوری و بهبود مستمر تأکید دارد. او در اشعارش می‌گوید که انسان باید در هر لحظه به روز و تجدید یافته باشد و از راه و روش‌های قدیمی فراتر رود. این مفهوم با تفکر خلاق و نوآوری در مدیریت مدرن سازگار است. با بهر مگیری از آموزه‌های مولانا می‌توان یک سیستم مدیریتی ایجاد کرد که نه تنها کارآمد بلکه انسانی و الهام بخش باشد.

در این تحقیق سعی شده است با استفاده از روش تحقیق کتابخانه‌ای با استناد به ابیات و سروده‌های مولانا در آثارش در خصوص مدیریت بهینه فردی و اجتماعی دلایل لازم و پاسخ مناسب در خصوص سئوالات و فرضیه‌ها پیدا شود. تا به امروز مولانا را تنها فیلسوف و عالم دنیای عرفان و تصوف تصور می‌کرده اند ولی با توجه به تحقیقات پیرامونی توسط محققان و پژوهشگران مسلمان و غیر مسلمان و همچنین نتایج به دست آمده، نشان می‌دهد که فرازهای ادبی مولانا صرفاً مفاهیم ادبی نداشته و به بسیاری از مسایل مهم عصر حاضر به ویژه در مورد مدیریت و توسعه فردی پاسخگو می‌باشد.

کلید واژه ها: مولانا، نظام مدیریت موفق، مدیریت اخلاقی، حکمت معنوی، تربیت و توسعه فردی

Özet

Büyük bir İranlı şair ve mistik olan Mevlâna Celaleddin Rumi'nin modern ve başarılı yönetim kavramlarına kadar genişletilebilecek öğretileri vardır. Şiirlerinde günümüz yönetim sistemlerinde de oldukça değerli olan öz farkındalık, etkili iletişim, esneklik ve bağlılık gibi ilkelere vurgu yapar. Mevlâna'nın görüşüne göre temel ilkelerden biri kararlı ve etik liderliktir. Lideri, başkalarının yolunu aydınlatmak için kendisini bir "mum" gibi yakması gereken biri olarak görüyor. Bu taahhüt, ilhamın yanı sıra paydaşlara hesap verme sorumluluğunu da içermektedir. Başarılı bir liderin, topluluğunun veya kuruluşunun ihtiyaçlarını derinlemesine anlaması gerekir. Mevlâna da esnekliğin önemine vurgu yaparak insanı su gibi yumuşak olmaya davet eder. Modern yönetimde esneklik, çevresel ve piyasa değişikliklerine hızlı uyum sağlamak anlamına gelir ve Mevlâna bunu sürdürülebilirliğin anahtarı olarak görür.

Etkileşim ve etkili iletişim Mevlâna'nın vurguladığı bir diğer prensiptir. Yapıcı etkileşimi birlik ve beraberliğin yolu olarak görür. Bu ilke, modern yönetimde iletişimde şeffaflık ve iki yönlü geri bildirimin önemi şeklinde görülmektedir. Son olarak Mevlâna yeniliğe ve sürekli gelişmeye vurgu yapıyor. Şiirlerinde insanın her an yenilenmesi, eski kalıpların dışına çıkması gerektiğini söyler. Bu kavram, modern yönetimdeki yaratıcı düşünce ve yenilikle tutarlıdır.

¹ Prof. Dr., Near East University, Art & Sciences Faculty, and NEU, Head of Rumi Research Center

Mevlâna'nın öğretilerini kullanarak sadece verimli değil, aynı zamanda insancıl ve ilham verici bir yönetim sistemi oluşturmak mümkündür. Bu araştırmada, kütüphane araştırma yöntemi kullanılarak Mevlâna Celaleddin Rumi'nin eserlerinde yer alan bireysel ve toplumsal optimal yönetime ilişkin beyit ve şiirlerinden yararlanılarak soru ve hipotezlere gerekli gerekçeler ve uygun cevaplar bulunmaya çalışılmıştır. Mevlâna Celaleddin Rumi, bugüne kadar sadece tasavvuf ve tasavvuf dünyasının bir filozofu ve âlimi olarak değerlendirilmiştir; ancak Müslüman ve gayrimüslim araştırmacı ve âlimlerin etraflıca yaptıkları araştırmalar ve elde edilen sonuçlar, Mevlâna'nın edebi metinlerinin salt edebi anlamlar taşımadığını, özellikle yönetim ve kişisel gelişim alanında çağımızın pek çok önemli meselesine cevap verdiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Başarılı yönetim sistemi, Etik yönetim, Manevi bilgelik, Bireysel eğitim ve gelişim

Abstract

Maulana Jalaluddin Balkhi (Rumi), the great Iranian poet and mystic, has teachings that can be generalized to modern and successful management concepts. In his poems, he emphasizes principles such as self-awareness, effective communication, flexibility, and commitment, which are valuable in today's management systems. According to Rumi, one of the essential principles is committed and ethical leadership. He considers a leader someone who must burn himself like a "candle" to light the way for others. In addition to inspiring, this commitment also includes responsibility towards stakeholders. A successful leader must deeply understand the needs of his society or organization. In modern management, Rumi understands flexibility as the ability to adapt quickly to environmental changes and conditions, which he considers the key to sustainability. Another principle that Rumi emphasizes is effective interaction and communication. He considers constructive interaction as a path to unity and solidarity. This principle in modern management is seen as transparency in communication and the importance of two-way feedback. Finally, Rumi emphasizes innovation and continuous improvement. In his poems, he says that man must constantly be updated and renewed and go beyond the old ways. This concept is compatible with creative thinking and innovation in modern management. By utilizing the teachings of Rumi, a management system can be created that is not only efficient but also humane and inspiring.

In this research, an attempt has been made to find the necessary reasons and appropriate answers to questions and hypotheses by using the library research method, citing the verses and poems of Rumi in his works regarding optimal individual and social management. Until today, Rumi has been thought of only as a philosopher and scholar of the world of mysticism and Sufism. Still, according to the surrounding research by Muslim and non-Muslim researchers and scholars, as well as the results obtained, it shows that Rumi's literary passages do not have purely literary concepts and are responsive to many vital issues of the present era, especially regarding management and personal development.

Keywords: Rumi, successful management system, ethical management, spiritual wisdom, education and personal development

سئوالات قابل طرح در انجام پژوهش

با توجه به اینکه مباحث ادبیات تصوفی در عصر حاضر به عنوان بخشی از مجادله‌های علمی- تخصصی- بینشی و حتی ادبیات تطبیقی مورد توجه ویژه قرار گرفته است، پیوسته در میان محققان علوم نظری و همچنین انسانی سئوالات زیادی مطرح است که تحقیق موجود را ایجاب نموده است. اینکه:

1. آیا مفاهیم مدیریتی که مولانا در آموزه‌های خود به آن‌ها اشاره کرده است، می‌تواند به مدیریت مدرن منتقل شود؟

2. چگونه می‌توان از اصول رهبری مولانا برای تقویت رهبری اخلاقی و الهام‌بخش استفاده کرد؟



3. آیا آموزه‌های مولانا در زمینه نوآوری و بهبود مستمر می‌تواند به تفکر خلاق و نوآورانه در مدیریت مدرن کمک کند؟

فرضیه‌ها

(الف) مفاهیم مدیریتی مولانا به مدیریت مدرن منتقل‌شدنی هستند و می‌توانند کارایی و انسانیت سیستم‌های مدیریتی را افزایش دهند.

(ب) اصول رهبری مولانا می‌تواند به تقویت رهبری اخلاقی و الهام‌بخش در سازمان‌ها کمک کند و همچنین انعطاف‌پذیری و انطباق‌پذیری داده‌های حاصل از آثار مولانا می‌تواند به پایداری و تاب‌آوری سیستم‌های مدیریتی کمک کند.

(ج) تعامل و ارتباط موثر مولانا می‌تواند به بهبود عملکرد و وحدت سازمان‌ها کمک کند. ضمناً آموزه‌های مولانا در زمینه نوآوری و بهبود مستمر می‌تواند به تفکر خلاق و نوآورانه در مدیریت مدرن کمک کند.

پیشینه تحقیق

تحقیقات زیادی در زمینه ارتباط بین آموزه‌های عرفانی و مفاهیم مدیریتی انجام شده است. به عنوان مثال، مطالعات انجام گرفته توسط دوغان (Doğan Y., 2019) نشان می‌دهد که آموزه‌های مولانا می‌تواند به مدیریت اخلاقی و الهام‌بخش کمک کند. همچنین، پژوهش کارپ (Karip, 1996) به اهمیت عمل و اجرای اندیشه‌ها در مدیریت پرداخته است که با مفهوم اجرای مولانا همخوانی دارد. مطالعاتی که توسط آلگان (Algan, Cahuc, & Shleifer, 2014) و بورن و همکاران (Mike Bourne, 2018) انجام شده است، به بررسی اهمیت یکپارچگی و نظارت در مدیریت پرداخته‌اند. این تحقیقات نشان می‌دهد که نظارت و ارزیابی مستمر، به همراه رویکردهای اخلاقی و انسانی، می‌تواند به بهبود عملکرد و پایداری سیستم‌های مدیریتی کمک کند.

علاوه بر این، تحقیقات آبه و همکاران (Abe, 2013) در زمینه پایداری و تاب‌آوری نشان می‌دهد که انعطاف‌پذیری و توانایی انطباق با تغییرات محیطی از مولفه‌های کلیدی برای موفقیت بلندمدت سازمان‌هاست. این مفاهیم در آموزه‌های مولانا نیز به وضوح مشاهده می‌شود. در نتیجه، پیشینه تحقیق نشان می‌دهد که آموزه‌های مولانا می‌تواند به مدیریت مدرن و موفق کمک کند و اصول انسانی و معنوی را در مرکز توجه قرار دهد.

مقدمه

در دنیای امروز، مدیریت نه تنها یک فعالیت سازمانی برای دستیابی به اهداف، بلکه فرآیندی است که افراد را گرد هم می‌آورد و آنها را قادر می‌سازد تا یک هدف مشترک را به اشتراک بگذارند و پتانسیل‌های فردی را آشکار کنند. یک سیستم مدیریتی موفق و مدرن نه تنها با پویایی‌های در حال تغییر جهان همگام می‌شود، بلکه ارزش‌های انسانی و اصول اخلاقی را در مرکز قرار می‌دهد. در این مرحله، آموزه‌های مولانا جلال‌الدین بلخی به عنوان منبعی منحصر به فرد که الهام‌بخش سیستم‌های مدیریتی مدرن است، برجسته می‌شود.

مولانا در آثارش به دنیای درونی انسان می‌پردازد، مکرراً بر مفاهیمی چون وحدت، عدالت، صبر و عشق تأکید می‌کند. آموزه‌های وی نشان می‌دهد که افراد و جوامع باید به روشی معنادار گرد هم آیند، با هم همکاری کنند و رویکرد مدیریتی مبتنی بر احترام متقابل را توسعه دهند. نقل قول مولانا "رحمت در وحدت و عذاب در جدایی است" به وضوح بیانگر روحیه تیمی و همبستگی است که یکی از سنگ بناهای یک سیستم مدیریت موفق است. (Küçükbezirci, 2023)

مفاهیمی مانند رهبری، ارتباطات، همدلی و انگیزش که در نظریه‌های مدیریت مدرن مطرح می‌شوند، با دیدگاه صوفیانه مولانا معنای عمیقی پیدا می‌کنند. فراخوان او برای "باز آیی، هر آنچه هستی باز آیی!" بر اهمیت فراگیری و مدارا تأکید می‌کند و اساس یک مدل مدیریت مردم محور را تشکیل می‌دهد. بنابه برداشتهای برگرفته از رهنمودهای مولانا، یک مدیر خوب نه تنها شخصیتی است که فرآیندهای تجاری را مدیریت می‌کند، بلکه راهنمایی است که از آرامش درونی و رشد افراد مراقبت می‌کند. (Doğan, 2019)

در این مقاله به ارتباط بین ارزش‌های مولانا و سیستم‌های نوین مدیریتی پرداخته می‌شود و چگونگی اجرای اصول انسانی و معنوی برای مدیریت موفق بررسی می‌شود. با الهام از آموزه‌های مولانا می‌توان مدل مدیریتی متعادل‌تر و معنادارتری هم برای افراد و هم برای نهادها پیش بینی کرد.

سیستم‌های مدیریت موفق اغلب شامل مراحل یا مراتب ساختاریافته‌ای هستند که سازمان را برای دستیابی موثر به اهداف خود راهنمایی می‌کنند. در حالی که جزئیات ممکن است بسته به چارچوب یا روش مورد استفاده متفاوت باشد، مراحل زیر به طور کلی برای یک سیستم مدیریت موفق حیاتی در نظر گرفته می‌شوند.

مراحل مهمی که در یک سیستم مدیریت موفق وجود دارد، به عنوان سرفصل در علم مدیریت فردی و سازمانی مورد توجه قرار می‌گیرد. ارزیابی این مراحل از دیدگاه مولانا موضوع اصلی پژوهش را تشکیل می‌دهد. لازم است این مراحل تحت عناوین زیر توضیح داده شود:

1. برنامه ریزی و تدوین استراتژی
2. اجرا و مرحله عمل
3. نظارت و اندازه گیری
4. ارزیابی و حسابرسی
5. بهبود و نوآوری
6. رهبری و تعهد
7. ادغام و همگن سازی
8. مشارکت ذینفعان
9. پایداری و تاب آوری

مولانا راهنمایی‌ها و توضیحات بسیار روشنی در مورد هر یک از این زمینه‌ها ارائه می‌دهد. از ارزشمندترین و مهمترین آثار او می‌توان به مثنوی معنوی و دیوان کبیر اشاره کرد که به زندگی انسان می‌پردازد و کیفیت انسان و جامعه، کمیت زندگی و بینش و اهداف لازم برای انسان را مورد توجه قرار می‌دهد. در این زمینه، قابل درک است که قرن‌ها پیش مولانا به استانداردهای روش امروزی و چگونگی تبیین آنها در قالب شعر پرداخته است. به همان اندازه که تبیین دیدگاه مولانا بر این اساس مهم است، به همان اندازه اهمیت دارد که آن را با انجام تحقیقات لازم و در حد توان توضیح دهیم و برای مردم قرن بیست و یکم انتقال دهیم.

1. برنامه ریزی و تدوین استراتژی

مولانا جلال‌الدین بلخی در آثار خود به توسعه، رشد و برنامه‌ریزی داخلی و خارجی اشاره می‌نماید. یکی از اشعار او که می‌تواند با مفاهیم تدوین استراتژی همراه باشد، به شرح زیر است.

ای برادر تو همه اندیشه‌ای/ ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای

گر گلست اندیشه تو گلشنی/ ور بود خاری تو هیمة گلخنی

این شعر بر این نکته تأکید می‌کند که تفکر که اساس برنامه‌ریزی و استراتژی می‌باشد، اساس زندگی شخصی و اجتماعی هر فرد محسوب می‌گردد. اگر اندیشه‌ای زیبا و هدفمند داشته باشیم، نتیجه آن مانند باغی پر گل خواهد بود. با این حال، اگر تفکر ما بی‌هدف یا برنامه‌ریزی نشده باشد، به چیزی جز درد و رنج حاصل نخواهیم کرد. مولانا ما را به ارزش تفکر صحیح و برنامه‌ریزی عمیق برای رسیدن به اهداف بزرگ دعوت می‌کند. (Örsal, 2023)

2. اجرا و مرحله عمل

موضوع کاربرد در مدیریت به عنوان یک رویکرد عملیاتی حائز اهمیت است. در شرایط امروزی به ویژه در نظام‌های آموزشی، این موضوع یکی از عوامل اصلی محسوب می‌شود. با طبقه بندی عوامل مؤثر بر فرایند اجرای نوآوری‌ها و تغییرات در آموزش، مبنای نظری و چارچوبی مفهومی برای بررسی این فرایندها فراهم می‌کند. مولانا جلال‌الدین بلخی در اشعار خود بارها به اهمیت عمل و (Karip, 1997): اجرای اندیشه‌ها و برنامه‌ها اشاره کرده است. یکی از اشعاری که بر اهمیت اعمال تأکید می‌کند به شرح زیر است

این که گویی این کنم یا آن کنم / خویش را آن‌سان که هستی وان کنم

وقت کار است ای پسر گفتن بس است / خویش را در کار کردن جان بس است

این دوبیتی‌ها تأکید می‌کنند که صرف گفتن و برنامه‌ریزی به تنهایی در فرایند مدیریت و زندگی کافی نیست، بلکه لازم است برنامه‌ها فعالانه اجرا شوند. مولانا معتقد است که مردم باید تصمیمات خود را اجرا کنند و تمام توان خود را در این راه به کار بگیرند.

3. نظارت و اندازه گیری

در سیستم‌های مدیریتی یک تحلیل جامع در مورد طراحی و پیاده‌سازی سیستم‌های مدیریت عملکرد ارائه می‌دهد و به رویکردهای نظری و کاربردهای عملی در اندازه‌گیری و مدیریت عملکرد می‌پردازد. با این رویکرد، هدف بررسی دقیق ابزارهای موجود برای اندازه‌گیری



و نظارت بر کیفیت داده‌ها و پر کردن شکاف بین تحقیقات انجام شده بر روی کیفیت داده‌ها و کاربردهای عملی است. از این رو پایش و اندازه‌گیری به عنوان عوامل مهم در سیستم‌های مدیریتی مدرن و موفق محسوب می‌شوند. (Bourne, Melnyk, & Bititci, 2018)

مولانا در اشعار خود به طور تلویحی به اهمیت نظارت، کنترل و آگاهی در مدیریت اشاره کرده است. او در بسیاری از ابیات خود به نقش مراقبت و دقت در اعمال و تصمیمات پرداخته است. در اینجا به یکی از اشعاری که می‌توان به عنوان نمونه در رابطه با مفهوم نظارت و کنترل پذیرفت، آورده می‌شود:

چشم تو چون ناظر احوال نیست / در عمل کار تو با اعمال نیست

بر عمل باید تو را دیدن نگاه / تا ز غفلت دور مانی ای شگفت!

این شعر نشان می‌دهد که نظارت و کنترل (توجه) بخش مهمی از هر عمل یا تصمیمی است. اگر فردی بدون نظارت و بی، دقتی عمل کند نتیجه کار او از مسیر درست منحرف می‌شود. مولانا تأکید می‌کند که ما همیشه باید مراقب رفتار خود باشیم و با توجه کامل کارها را مدیریت کنیم.

هر که او بیدارتر، پر دردتر / هر که او هشیارتر، رخ زردتر

چون به هر کاری نهی نظاره‌ای / دیده‌ای روشن شود پنداره‌ای

این ابیات نشان می‌دهد که فرد هوشیار و عاقل به مسئولیتهای خود توجه بیشتری می‌کند و امور را با دقت بیشتری دنبال می‌نماید.

کار پاکان را قیاس از خود مگیر / گر چه باشد در نوشتن شیرگیر

کار مردان روشن و پرنور بود / کار کودکان پر دروغ و کور بود

مولانا در این آیات تأکید می‌کند که برای مدیریت صحیح، باید اعمال را عمیقاً رصد کرد و از مقایسه‌های سطحی پرهیز کرد.

ای که از کردار ما آگاه نی / از درون ما تو را آگاه نی

ناظر احوال شو در هر نفس / تا ببینی در عمل‌ها صد هوس

مولانا در این شعر از نظارت بر افکار و رفتارهای درونی سخن می‌گوید و معتقد است که این نوع آگاهی منجر به مدیریت بهتر زندگی و کار می‌شود.

4. ارزیابی و حسابرسی

در این زمینه مولانا از دو منظر متفاوت به آن می‌نگرد: الف) اهمیت ارزشیابی و خودآگاهی؛ ب) تأکید بر خودارزیابی. در بخش (الف) او بارها در مورد اهمیت ارزیابی، خودآگاهی و نظارت بر اقدامات بحث می‌کند. در رابطه با این مفاهیم در زمینه‌های اخلاق مدیریتی و داخلی توصیه‌هایی دارد. (Özgül, 2023) در اینجا برخی از اشعار او را که با موضوع ارزیابی و حسابرسی مرتبط است، ذکر می‌شود.

کارنامه هر کسی پیشش نهاد / در نهان هر کس بر خویش ایستاد

کار خود را چون ببیند بی‌ریا / بازجوید راه معنی و صفا

مولانا در این شعر بیان می‌کند که ارزیابی اجرا و ثبت اعمال به فرد کمک می‌کند تا اشتباهات و کاستی‌های خود را بشناسد و سعی در اصلاح آنها داشته باشد. در زمینه موضوع (ب)، مولانا در مورد اهمیت ارزیابی، حسابرسی درونی و بیرونی و سنجش عملکرد صحبت می‌کند. این مضامین به ویژه در آثار او مشهود است که شامل مفاهیم خودشناسی، سنجش اعمال و دقت در حساب است. در زیر برخی از اشعار او در زمینه ارزیابی و حسابرسی مرتبط با بند (ب) آورده شده است:

خویش را بی این حساب ارزان مخر / زان که بی این خودشناسی جان مبر

چون که بی ارزیابی بگذری / کی توانی گنج دل را گستری؟

مولانا در این شعر بر اهمیت ارزیابی مستمر اعمال فردی تأکید می‌کند و توجه به این امر می‌نماید که بدون رعایت اصل کنترل، ارزش واقعی انسان و آثارش شناخته نخواهد شد. در بسیاری از جاها، خود حسابرسی، اهمیت دقت در محاسبه اعمال فردی، ارزیابی برای اصلاح کارها، سنجش درونی برای اصلاح اقدامات خود، خود انتقادی و ضرورت اصلاح، لزوم ارزیابی صحیح در عملکرد درون و برون محیط زندگی، کنترل نتایج کسب و کار و مانند اینها مورد توجه ویژه مولوی است. برخی از این ابیات به شرح زیر است:

نفس را مانند شطرنجی شمر / همچو رخ بینش هر دم در نظر

زانکه هر بازی که بینی شادمان / در نهان او تنگ آید زمان

در حساب هر کسی بنگر درست / زان که هر چیزی نباشد از نخست

گر در کارش هراسی کم بود / حاصل کارش نگردد بس سود.

عیب خود را دید و کوشیدش علاج / باز یافت از لطف حق صد احتیاج

تا که عیبی را بیابد در عمل / روشنی افزون کند در پای دل

پیش از آن کز تو حسابی گیرند / خویش را بر خویش محاسب گیرند

پیش‌تر خود را شمارش کن به داد / زان که پس دشوار گیرد این مراد.

ای که می‌گویی حساب روز حشر/ خویش را امروز کن بر خویش نصر

هر چه کردی در نهان یا آشکار/ بر خودت بنمای و کن آشکار.

هین بپا که هر چه کردی، بازگو / چون که در بیند، نداری هیچ رو

عاقلی آن است کو هر کار خویش / نیک سنجد، بر نهد در دل، به پیش

کار امروز را ببین از سر داد / تا شود فردای تو پرنور و شاد

گر نباشد آن حساب اندر عمل / روز فردایت شود پر درد و خل.

این اشعار بازتاب دهنده فلسفه عمیق مولانا در مورد اهمیت ارزیابی و کنترل می‌باشد. او معتقد است فرد برای رسیدن به رشد و تعالی نیازمند نظارت و خود انتقادی بودنش در رابطه با اعمال و افکارش می‌باشد. بدین‌سان فرد با نظارت و خود حسابرسی رفتار و کردار و اندیشه‌هایش در همه زمینه‌های زندگی می‌تواند مسیر تعالی و رشد را طی کند.

5. بهبود و نوآوری

مولوی در بسیاری از جاهای آثار برجسته خود بنامهای مثنوی و دیوان شمس و حتی فیه ما فیه با پرداختن به تعاریف و فرآیندهای مختلف نوآوری، چارچوب‌های مفهومی مختلفی را برای توسعه نظریه و تحقیقات تجربی ارائه می‌دهد. مطالب او حاکی از تأثیرات تنوع مفهومی بر تئوری و تحقیق را با تأکید بر ویژگی‌های مختلف نوآوری مورد بحث قرار می‌دهد. (Hartley, 2022)



مولانا جلال الدین بلخی در بسیاری از اشعار خود از اهمیت تحول، نوآوری و توسعه روشها سخن گفته است. او معتقد است که انسان باید همیشه در مسیر رشد و تغییر باشد و از رکود و تکرار پرهیز کند. اشعار مولانا در این زمینه را باید در سه بخش مورد بررسی قرار داد. او قبل از هر چیز همه را به نوآوری و تغییر دعوت کرده و می‌گوید:

دی شیخ با چراغ همی‌گشت گرد شهر / کز دیو و دد ملولم و انساتم آرزوست

گفتم که یافت می‌نشود جسته‌ایم ما / گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست

این شعر بیانگر جستجوی چیزهای جدید و ناشناخته است. مولانا می‌گوید ما باید به دنبال چیزی فراتر از مرزهای شناخته شده باشیم زیرا نوآوری در مکان ناشناخته نهفته است. او در نکته دوم به اهمیت راهی از روشهای سنتی و قدیمی و نگرش جدید اشاره نموده و معترف است که:

هر لحظه نو شود جهان و ما بر آن غافل / کز نو شدن جهان، نو نو شود روان

که گفت در همه عالم کسی ز من داناتر است؟ / گفت این اندیشه‌ها دزد است، دزدی را رها کن

مولانا در این بیت بیان می‌کند که جهان هر لحظه در حال تغییر است و ما باید با این تغییرات همگام شویم. تجدید و توسعه روشها بخشی از این اتحاد با طبیعت در حال تغییر جهان است. این شعر به این نکته اشاره می‌کند که تعصب نسبت به دانش و روشهای قدیمی مانعی بر سر راه نوآوری و پیشرفت است. برای رشد، فرد باید از محدودیتهای ذهنی خلاص شود.

مولانا در نگاه سوم به نوآوری و اهمیت تحول و رشد و همچنین تجدید در هر لحظه اشاره کرده و می‌گوید:

چون که صد آمد نود هم پیش ماست / پس هنر بنما و باقی را رهاست

راه نو کن، عشق نو کن، روح نو / تا نمایی چون خزان در بی‌فروغ

تو مگو همه به جنگاند و ز صلح من چه آید؟ / تو یکی نه‌ای، هزاری، تو چراغ خود برافروز

تو به هر شکسته بندی، تو به هر فنا دهی جان / تو به هر دلی رسانی غم دل گسار خویش را

دیروز چو دی رفت و حریف دگر آمد / هر لحظه ز غیب نو، شفیق دگر آمد

هر لحظه ز نو صورت و نو جان و نو معنا / از عالم بی‌صورت، عتیق دگر آمد

مولانا توصیه می‌کند که در راه پیش رو باید روشها و نگرشهای جدیدی ایجاد کرد تا از افسردگی و رکود دوری نمود و به عشق و روحیه‌ای جدید دست یافت. او معتقد است که هر لحظه فرصتی برای تجدید است و باید از این فرصت ها برای ایجاد روشهای جدید و بهتر استفاده کرد. این اشعار الهام بخش نوآوری و بهبود مستمر را به عنوان بخشی از رشد فردی و اجتماعی نشان می‌دهد.

6. رهبری و تعهد

قرنی که در آن زندگی می‌کنیم، نظریات و توصیه‌های نظریه پردازان در رابطه با مفهوم رهبری پیوسته زندگی انسان را احاطه کرده است. در غالب این نظریات کنجکاو در مورد رفتار رهبران – هر کدام فردی از جامعه هستند. نحوه مدیریت و فرایند رهبری و اینکه چه نوع رهبری و مدیریت می‌تواند جوامع بشری را به سمت مثبت هدایت کند، مورد توجه قرار گرفته است. رویکرد رهبردی باید خدمتگزارانه باشد. مولانا در اشعار خود بارها به مفهوم رهبردی خردورزانه اشاره کرده و معتقد است که مسئولیت رهبران در هدایت جامعه و تعهد آنها به عدالت و اخلاق چکایت از خردورزی و روحیه خدمتگزارانه است. (Okan, 2021)

در زیر به نمونه‌هایی از اشعار مولانا در این خصوص اشاره می‌شود:

این جهان کوه است و فعل ما ندا / سوی ما آید نداها را صدا

عدل کن تا عاقبت بینی نجات / زشت‌رو باشی اگر، داری صفات

خوی تو با خلق، آینه شود / آنچه خواهی، باز بر سینه شود

مولانا در این ابیات به رهبران و مدیران توصیه می‌کند که با عدالت و اخلاق رفتار کنند؛ زیرا هر عملی مانند پژواک صداست و هر چه کنیم به نهایت به خودمان باز می‌گردد. رهبران باید مراقب رفتار خود باشند و بدانند که اقدامات آنها تأثیر مستقیمی بر جامعه و خودشان خواهد داشت. او در جای دیگری به نکته بسیار مهمی اشاره می‌کند و می‌گوید:

پیشوا باید که باشد همچو جان / تا کند درمان و مرهم، دردها

او ز درد خلق باید پر شود / چون دلش پر شد، جهان محشر شود

او در این دوبیتی‌ها رهبر را با "جان" مقایسه می‌کند که باید همیشه از رنج‌ها و مشکلات مردم آگاه باشد و برای حل آنها تلاش کند. رهبر واقعی کسی است که به رفاه و آرامش مردم در قلب خود متعهد باشد. مولانا با این اشعار نشان می‌دهد که رهبری نه تنها یک قدرت بلکه یک مسئولیت بزرگ است و رهبران باید با تعهد، اخلاق و عدالت جامعه را رهبری کنند.

7. ادغام و همگن سازی

مفهوم "ادغام" در رشته‌های مختلف معانی و کاربردهای متفاوتی دارد. تجزیه و تحلیل فرآیندهای ادغام از طریق نقش جوامع، نهادها و دولت ضروری است. زیرا بر اساس درک اسلام، مردم در قبال جامعه و جامعه هم در قبال مردم مسئولیت‌هایی دارد که به این اصل اصالت فرد و جامعه گفته می‌شود. در این زمینه، آشتی، ادغام و مسئولیت‌پذیری در قبال اهداف هم از نظر فردی و هم از نظر اجتماعی اهمیت داشته و مولانا در اشعار خود بر وحدت، یکپارچگی، همبستگی درونی و بیرونی تأکید دارد. او معتقد است که هماهنگی و یکپارچگی در وجود انسان و بین مردم رمز تعالی و رشد برشمرده می‌شود. (Algan, 2013)

شعری از او که به مفهوم یکپارچگی نزدیک است، مورد اشاره قرار می‌گیرد:

این جهان یک فکرت است از عقل کل / کل ز بهر جزو چون آید به گل

جزوها را روی‌ها سوی کل است / بلبلان را عشق بر روی گل است

جزو جزوت می‌رود تا اصل خویش / روی رو دارد به جانب وصل خویش

مولانا در این مقاله می‌گوید که همه نقاط جهان با یکدیگر هماهنگ و در ارتباط هستند و همه آنها به «کل» با وحدت باز می‌گردند. او ادغام را جریانی طبیعی می‌داند که در آن انسان و جهان به سمت او حرکت می‌کنند. این دیدگاه را می‌توان به مفهوم یکپارچگی در سازمان‌ها، مدیریت و حتی زندگی فردی تعمیم داد.

مولانا در مقدمه مثنوی خود با اشاره به یکپارچگی و وحدت می‌گوید:

بشنو از نی چون حکایت می‌کند / از جدایی‌ها شکایت می‌کند

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند / از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش / باز جوید روزگار وصل خویش

در این دوبیتی‌ها است که نی به عنوان نمادی از انسان یا بخشی از یک کل دیده می‌شود. جدایی از کل باعث ناراحتی و سردرگمی می‌شود، در حالی که بازگشت به یگانگی آرامش و تعادل را به همراه دارد. این اشعار الهام بخش را می‌توان در زمینه‌های مختلفی از جمله مدیریت ادغام یا هماهنگی در سازمان‌ها و حتی بین افراد به کار برد.



8. مشارکت دینفعان

در فرایند برنامه ریزی استراتژیک، هدف سنجش میزان مشارکت دینفعان در مدیریت از جمله عوامل مهمی است که مورد توجه قرار می‌گیرد. نهادهایی همچون محیط زیست، بخش خصوصی، سازمانهای غیر دولتی، مشارکتهای مردم نهاد، همیارها و مانند اینها از جمله فعالیتهای و کارهای تیمی است که باید مشارکت دینفعان در آنها به دقت مورد توجه و رعایت قرار گیرد. طبیعتاً نهادهایی در درون هر جامعه‌ای وجود دارند که بر حسب نیت و مقصود خودشان چنان رفتار می‌کنند که گویی بر علیه منافع جامعه با دولت هستند. بعضاً در دولتهای توتالیتر هم دیده شده است که خود دولتها و ارگانهای دولتی هر چند بر اهمیت مشارکت و فرآیندهای برنامه‌ریزی تأکید دارند ولی در عمل حقوق دینفعان را در هر مرحله‌ای از بازخورد روند فعالیتهای نادیده می‌گیرند. این کنش موجب واکنشهای منفی در جامعه شده و مانع از وحدت و همگن سازی و یکپارچگی است. (Değirmenci & Tekin, 2022)

جلال‌الدین مولوی در اشعار خود بارها به تعامل، ارتباط و همبستگی با دیگران اشاره کرده است. او تأکید می‌کند که برای دستیابی به تعالی باید با دینفعان (کسانی که در زندگی یا روابط تجاری ما نقش دارند) با صداقت، مهربانی و انصاف رفتار کنیم. در این رابطه می‌گوید:

تو برای وصل کردن آمدی / نی برای فصل کردن آمدی

این سخن را نیست در جان تو سود / تا بدانی که یکی هستی نه دود

خلق را چون آب دان صاف و زلال / از خویش تیرگی برون کن بی‌ملال

مولانا در این روایت تأکید می‌کند که انسان باید در تعامل خود با دیگران نقشی وحدت بخش داشته باشد. ما را دعوت می‌کند تا با دیگران مانند آب تمیز رفتار کنیم. واضح، روشن و بدون تاری. این مفهوم ارتباط مستقیمی با مشارکت دینفعان دارد، جایی که صداقت، همدلی و شفافیت کلید موفقیت است. در آموزه دیگری می‌گوید:

خلق را مانند جان دان ای پسر / جان چه باشد؟ خوش‌دل و شاد و بصر

همچو شمعی باش خود سوزی بده / نور ده اندر شبان بی‌روز ده

او تعامل با دیگران را به عنوان رفتار شمعی توصیف می‌کند که خود را می‌سوزاند تا به دیگران نور و گرما بدهد. او از ما می‌خواهد که در برخورد با دینفعان خود سخاوتمند و فداکار باشیم. این اشعار مولانا بر اهمیت تعامل سازنده با دیگران، ایجاد اعتماد و همبستگی تأکید می‌کند.

9. پایداری و تاب‌آوری

مفهوم پایداری و تاب‌آوری متأسفانه به مفهوم درست آن تعبیر نمی‌شود. انگار به معنای این است که در برابر هر ظلم و جوری سر تعظیم فرود آورد. به عبارتی دیگر، آنچه باید از این نکته برگرفته شود، به معنای متضاد آن استنباط می‌شود. لازم است در این رابطه با ایجاد چارچوب مفهومی گسترده در ابعاد اجتماعی، زیست محیطی و اقتصادی، معنای درست توسعه پایداری و تاب‌آوری را بیان شود. اگر آنچه مفهوم واقعی این نکته است، مورد توجه و بیان واقع شود، منجر به تحول تاریخی توسعه توده‌ای و اجتماعی می‌گردد. زیرا با چنین رویکردی ممکن است توضیح ابعاد اجتماعی، زیست محیطی و اقتصادی و درک مسئولیت‌ها آسان شود. مفهوم توسعه پایدار و تاب‌آوری بر سه الزام اخلاقی استوار است: 1. رفع نیازهای انسان، 2. دستیابی به برابری اجتماعی و 3. احترام به محدودیت‌های محیطی. (Gedik, 2020)

مولانا در اشعار خود بارها به مفاهیمی مانند پایداری، انعطاف‌پذیری و توانایی انطباق با شرایط مختلف پرداخته است. او معتقد است که انسان باید مانند آب نرم و انعطاف‌پذیر باشد، اما در عین حال در اصول خود مانند کوه ثابت قدم بماند. در اینجا شعری در این زمینه آورده شده است:

چون درآیی در بلا، زان پر مشو / زان که گنج اندر دل ویرانه است

گر چه سیل از آسمان آید شتاب / سنگ باشد که شود زین ره خراب

سنگ باش و آب را در خود کشان / چون سفال از زود بشکستی، چسان؟

در این ابیات مولانا به عنوان فیلسوف و اندیشمند اخلاقی بیان می‌کند که نباید در برابر مشکلات و مصائب و حتی ناملایمات ناامید و متزلزل شد. او تاب آوری را با صخره‌ای مقایسه می‌کند که در برابر سیل ایستاده است، اما همچنین این انعطاف پذیری را با انعطاف پذیری ذاتی برای مدیریت موقعیت‌ها و غلبه بر مشکلات ترکیب می‌کند. او در شعر دیگری به ما هشدار می‌دهد:

از درختی گر نجینی میوه‌ها / چون که خم گردد دهد صد میوه‌ها

نرم باش و سخت چون چوبین مباش / زان‌که چوب خشک را سوزند لاش

این ابیات به اهمیت انعطاف پذیری اشاره دارد مولانا در این ابیات می‌گوید که انسان تواضع نشان می‌دهد و انعطاف پذیر است، مانند درختی به نظر می‌رسد که میوه زیادی دارد. اما اگر سخت و انعطاف پذیر نباشد، مانند چوب خشکی است که محکوم به شکسته شدن و سوختن است. بهترین مفاهیم و واضح‌ترین اندرزها را در اشعار زیر می‌آورد:

آب باشی، هر زمینی چیره‌ای / سخت باشی، در شکست انگیزه‌ای

خود ببین تا نرم باشی در بلا / یا که سختی و کنی سختی روا

این اشعار مولانا الهام بخش و راهنمایی برای مدیرانی است که باید در مواجهه با ناملایمات هم پایدار و هم انعطاف پذیر باقی بمانند.

نتیجه:

در این پژوهش بر اهمیت آموزه‌های مولانا از نظر نظام‌های مدیریتی نوین و موفق متمرکز شده است. آثار مولانا جلال الدین بلخی نه تنها رشد فردی و معنوی را هدایت می‌کند، بلکه ارزش‌های جهانی را برای رویکرد مدیریتی امروزی ارائه می‌دهد. تأکید او بر مفاهیمی مانند عدالت، بردباری، همدلی و همکاری سنگ بنای یک مدل رهبری و مدیریت موثر است.

پند مولانا: رحمت در وحدت و عذاب در جدایی است" بر نقش حیاتی کار تیمی و همبستگی در موفقیت یک سازمان تأکید می‌کند. علاوه بر این، تعریف او از رهبری به عنوان سوختن مانند شمع و روشن کردن دیگران، درک او از رهبری اخلاقی و الهام بخش را نشان می‌دهد. در این زمینه، مولانا بیان می‌کند که یک رهبر باید نه تنها به مهارت‌های فنی، بلکه به ارزش‌های انسانی و مسئولیت‌های اخلاقی نیز مجهز باشد.

مفاهیمی مانند انعطاف‌پذیری، شفافیت در ارتباطات، نوآوری و پایداری در سیستم‌های نوین مدیریتی هماهنگ با آموزه‌های مولانا شکل می‌گیرد. مولانا با این استدلال که مردم باید دائماً خود را تجدید کنند، بر اهمیت تغییر و توسعه تأکید کرده و در عصر حاضر به ما می‌فهماند که چنین درکی برای سازمان‌های کنونی قابل تعمیم و تعبیر است.

در نتیجه، آموزه‌های جهانی و جاودانه مولانا نه تنها راهنمای رشد معنوی افراد، بلکه برای نهادها و همچنین توسعه رویکرد مدیریتی انسانی‌تر، اخلاقی‌تر و موفق‌تر راهنمای بی‌بدیل به شمار می‌رود. بینش عمیق او چون شیوه‌نامه‌ای است که رویکرد معنادار و الهام بخش به دنیای مدیریت پیچیده قرن بیست و یکم را پیش روی همگان می‌گذارد. در این راستا، مطالعه بیشتر آموزه‌های مولانا می‌تواند سهم مهمی در رشته مدیریت مدرن داشته باشد.

Bibliography

Abe, M. R. (2013, 11 25). *Developments in the Concept of Corporate Social Responsibility (CSR)*. CSR.

Algan, Y. A. (2013). *Cultural Integration of Immigrants in Europe* (3 ed.). London: Oxford Academic. doi: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199660094.001.0001>,

Algan, Y., Cahuc, P., & Shleifer, A. (2014). *Trust, Growth, and Well-Being: New Evidence and Policy Implications*. New York: Handbook of Economic Growth.



- Bourne, M., Melnyk, S., & Bititci, U. S. (2018). Performance measurement and management: theory and practice. *International Journal of Operations & Production Management*, 38(11), pp. 2010-2021. doi:<https://doi.org/10.1108/IJOPM-11-2018-784>
- Değirmenci, S., & Tekin, N. (2022). Stratejik Planlama Sürecinde Paydaş Analizi ve Katılımcılık Boyutu: Çorum Belediyesi Örneği. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*(10), pp. 160-184. doi:<https://doi.org/10.48131/jscs.1199544>
- Doğan, S. (2019). Bir Sivil Toplum Kuruluşu (STK) Olarak Uluslararası Mevlâna Vakfı'nın Mevlâna ve Musikiye Katkısı. *TURAN Stratejik Araştırmalar Merkezi Dergisi*, 11(42), pp. 215-228.
- Doğan, Y. (2019). The Contribution of the Mevlana International Foundation to Mevlana and Music as an NGO. *Oxford Academia*, 11(42), pp. 215-228.
- Gedik, Y. (2020). SOSYAL, EKONOMİK VE ÇEVRESEL BOYUTLARLA SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK VE SÜRDÜRÜLEBİLİR KALKINMA. *International Journal of Economics, Politics, Humanities & Social Sciences*, 3(3), pp. 1-20.
- Hartley, J. R. (2022). Innovation Concepts and Processes. In: Valuing Public Innovation. *Palgrave Macmillan, Cham.*, pp. 21-60. doi:https://doi.org/10.1007/978-3-031-15203-0_2
- Karip, E. (1996). POLICY IMPLEMENTATION Mutual Adaptation Of Educational Policy. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 5(5), pp. 71-82.
- Karip, E. (1997). Eğitimde Yeniliklerin Uygulanmasını Etkileyen Etkenler. *Kuram Ve Uygulamada Eğitim Yönetimi dergisi*, 9(9), pp. 63-82.
- Küçükbezi, Y. (2023). Mevlâna'nın Hoşgörü Felsefesi ve İletişim. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(23), pp. 231-240.
- Mike Bourne, S. M. (2018, 11 15). Performance measurement and management: theory and practice. *International Journal of Operations & Production Management*, 38(11), pp. 2010-2021. doi:<https://doi.org/10.1108/IJOPM-11-2018-784>
- Okan, N. (2021). HİZMETKÂR LİDERLİK: MEVLÂNÂ ÖRNEĞİ. *Uluslararası Liderlik Çalışmaları Dergisi: Kuram ve Uygulama*, 4(3), pp. 208-216. doi:<https://doi.org/10.52848/ijls.856124>
- Örsal, Ö. (2023). Liderlikte Büyük Adam Teorisi'ne Göre Mevlana ve Yönetim Bakış Açısıyla Mevlevilik Örgütü. *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 24(4), pp. 153-179.
- Özgül, Ö. (2023). LİDERLİKTE BÜYÜK ADAM TEORİSİ'NE GÖRE MEVLANA VE YÖNETİM BAKIŞ AÇISIYLA MEVLEVİLİK ÖRGÜTÜ. *Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 24(4), pp. 153-179. doi:<https://doi.org/10.53443/anadoluibfd.1257298>



An Analysis of Veled Çelebi İzbudak's Translation of the Masnawi through the First Volume Comparison with Abdülbaki Gölpınarlı Printed Manuscript

Veled Çelebi İzbudak'ın Mesnevî Tercümesinin Birinci Cilt Üzerinden İncelenmesi Abdülbaki Gölpınarlı Matbu Nüshası ile Karşılaştırılması

Recieved: Jan. 15, 2025

Ali TEMİZEL¹

Accepted: Feb. 26, 2025

Email: temizel46@yahoo.com

OrcidNo. <https://orcid.org/0000-0001-8110-1230>

Süveyda GENÇ²

Email: suveydam83@gmail.com

Orcid No. <https://orcid.org/0009-0001-3574-1277>

DOI No. <https://doi.org/10.32955/neujsml2025121003>

Özet

Mesnevî, edebiyatımızda Allah'ı, kâinatı, insanı ve toplumun özelliklerini anlatan dini tasavvufi konusu ile anılmış ve etkisi günümüze kadar devam etmiş bir eserdir. Mesnevî, Mevlâna'yı ve onun düşüncelerini daha iyi anlayabilmek için birçok dile çevrilmiştir. *Mesnevî-i Manevî*'nin yazıldığı dönemden günümüze kadar ilk on sekiz beyti, birinci ciltten seçmeleri, ilk cildi ya da altı cildi olmak üzere şerh ve tercümeleri mevcuttur.

Bu çalışmada, son dönem Mevlevi şeyhlerinden Veled Çelebi İzbudak'ın kendi el yazısı ile yazdığı *Mesnevî Tercümesinin* birinci cildi hakkında bilgi verilecektir. İzbudak, bu eseri Osmanlı Türkçesi ile kaleme almıştır. 1937-1940 yılları arasında kaleme alınan bu eser, XX. yüzyılda tercüme edilen ilk mensur Türkçe çeviri olma özelliğine sahiptir. Eserin yazma nüshası, Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları kütüphanesinde bulunmaktadır.

Bu çalışmadaki temel amaç, İzbudak'ın hazırlamış olduğu *Mesnevî Tercümesinin* müellif nüshasının tanıtımıdır. Ayrıca Şücaeddin Onuk tarafından 1942 yılında istinsahı yapılan bu eserin nüshası ve Abdülbaki Gölpınarlı tarafından gözden geçirilip açıklama ilave edilerek Maarif Bakanlığı tarafından 1942 yılında basılan matbu Türkçe nüsha hakkında da bilgi verilecektir. Çalışmanın sonunda birinci ciltte yer alan Abdülbaki Gölpınarlı neşri ile İzbudak müellif nüshası arasındaki farklılıklar karşılaştırılacaktır. Bu eser, dönemin Osmanlı Türkçesi özelliklerini yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Bu çalışma ile İzbudak'ın *Mesnevî Tercümesi* müellif nüshası, günümüz araştırmacılarına tanıtılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Mesnevî, İzbudak, XX. Yüzyıl tercüme

Abstract

The Masnawi is a work of literature that is known for its religious mystical subject matter describing God, the universe, human beings and the characteristics of society, and its influence has continued until today. The Masnawi has been translated into many languages in order to better understand Mualana and his thoughts. From the time it was written until today, there are commentaries and translations of the first eighteen couplets, selections from the first volume, the first volume or six volumes of the Masnawi.

In this study, information will be given about the first volume of the Masnawi translation written in his own handwriting by Veled Chalabi İzbudak, one of the last period Mevlevi Sheikhs. İzbudak wrote this work in Ottoman Turkish. This work, written between the years 1937-1940, is the first prose Turkish translation in the twentieth century. The manuscript copy of the work is in the library of Mualana Studies at Selcuk University.

¹ Prof. Dr. Ali TEMİZEL, Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü, Konya, Türkiye,

² Süveyda GENÇ, MEB, Uzman Öğretmen, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yüksek Lisans, Konya, Türkiye

The main purpose of this study is to introduce the author's copy of the Masnavi Translation prepared by İzbudak. In addition, information will be given about the copy of this work, which was transcribed by Şücaaddin Onuk in 1942, and the printed Turkish copy, which was revised and annotated by Abdülbaki Gölpınarlı and published by the Ministry of National Education in 1942. At the end of the study, the differences between the Abdülbaki Gölpınarlı edition in the first volume and the İzbudak author's copy will be compared. This work is important in terms of reflecting the characteristics of Ottoman Turkish of the period. With this study, the author's copy of İzbudak's Masnavi Translation will be introduced to today's researchers.

Keywords: The Masnawi, Izbudak, 20th century translation

Giriş

İnsanların gönül coğrafyasında böyle önemli bir yere sahip Mevlâna'nın en bilinen eseri olan Mesnevî-i Ma'nevi, İslam kültürünün temel eserlerinden biri olarak kabul edilir. Bu eser, Mevlâna'nın uzun ve derin eğitimi sonucunda ortaya çıkmıştır ve onun kalp ve ruh yolculuğunun bir yansımasıdır. Mevlâna'nın düşüncelerinin ve eserlerinin insanlığa olan etkisi dikkate değerdir. Mesnevî, Mevlâna'nın düşüncelerini ve öğretilerini anlama açısından dönüm noktası olma özelliğine sahiptir. Mevlâna, amacının sadece şairlik değil, aynı zamanda irşat etmek olduğu ve Mesnevi'nin bir irşat kitabı olduğu belirtir. Mevlâna'nın Mesnevi'si, sadece döneminin değil, modern çağların da insanlarını etkilemeyi başarmıştır. Dünya çapında birçok dile çevrilmiş ve geniş bir kitleye ulaşmıştır. Bu da Mevlâna'nın evrensel mesajlarının ve insanlık değerlerine hitap eden felsefesinin gücünü gösterir.

Mesnevi'de kavramlar, 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. (Saygın, 2025, s. 67-68)

Mesnevi'nin içerisinde barındırdığı dinî, tasavvufî, ahlaki, edebî, ilmi ve kültürel konuların daha açık ve anlaşılır hale gelmesi için çalışılmıştır. İnsanlara yön vermek ve beyitler verilen mesajları anlayabilmek için hakkında açıklamalar yapılmıştır. Mesnevî, yazıldığı dönemden günümüze kadar her dönemde şerhi, tercümesi yapılan ve henüz içerdiği sırların da ifşa olmadığı nadide bir eserdir.

Çalışmanın konusunu ihtiva eden lügat anlamıyla tercüme, bir sözü başka bir dile ya da dile ait bir ifadeyi başka bir dile aktarma anlamına gelir. Geçmiş kaynaklarda, bir düşünce ya da anlamın bir şeyden bir şeye taşınması için “nakil” kavramı da sıkça kullanılmıştır. Tercümenin insanlık tarihindeki yeri yalnızca diller arası aktarımla sınırlı kalmamış; medeniyetler arasındaki bilgi ve kültürel etkileşimin en önemli araçlarından biri olmuştur.

İlk tercümelerin tarihine dair kesin kanıtlar bulunmasa da MÖ iki binli yıllarda Mezopotamya, Doğu Akdeniz ve Mısır gibi bölgelerde toplumlar arası iletişimde tercümenin etkin rol oynadığı bilinmektedir. Tercüme, insanlık tarihinde medeniyetlerin ilerlemesinde kilit bir işlev üstlenmiştir; nitekim birçok uyanış ve kültürel açılım, tercüme yoluyla diğer medeniyetlerin bilgi birikimini aktarmakla mümkün olmuştur. (Kabaklı, 1973, s. I/619-621)

Türk edebiyatında ise tercüme geleneği, İran, Arap, Yunan ve Latin edebiyatlarından yapılan çevirilerle gelişmiştir. Eski Türk edebiyatında sıkça rastlanan Hüsrev ü Şirin, Gülistan, Mantık'üt-tayr, Leylâ vü Mecnun, Süheyl ü Nevbahar gibi eserler, kültürel ve dini içeriklerin aktarımıyla Türkçe literatüre kazandırılmıştır. Aşk hikâyelerinin yanı sıra ahlak, din, adap ve nasihat türlerindeki birçok eser de Türkçeye çevrilmiştir. (Öztuna, 1983, s. 46-49)

Mesnevî, bu tür çeviri ve şerh faaliyetleri için başlıca eserlerden biri olmuş, manzum ve mensur olarak defalarca tercüme edilmiştir. Kur'an-ı Kerim ve hadis kitaplarından sonra Türk edebiyatında en çok tercüme edilen ve şerh edilen eserlerden biridir.

Bu çalışmada amaç, Veled Çelebi İzbudak'ın "Mesnevi Tercümesi" adlı eserini tanıtmaktır. Bu eser, çeşitli tercüme stratejilerinin bir arada kullanıldığı bir eserdir. İzbudak, tercüme sırasında kaynak metni hedef dile aktarırken ödünçleme (kaynak metindeki kelimeyi aynen kullanma), aktarma (anlamı koruyarak sınıf değiştirme), düzenleme (anlamı bozmadan kelime değiştirme) ve eşdeğerlik (kaynak metindeki duygu ve düşünceyi hedef dilde anlam bütünlüğü sağlayacak şekilde aktarma) gibi



yöntemlerle çalışmıştır. Bu çeviri stratejileri, Mesnevi'nin anlamını kaybetmeden Türkçeye zenginleştirici bir aktarım yapmayı sağlamış, eserin Türk okuyucuları tarafından daha geniş bir anlayışla kavranmasına olanak tanımıştır.

Çalışmaya esas teşkil eden Mesnevî Tercümesi yazarı Veled Çelebi İzbudak, 19 Temmuz 1867'de Konya'nın Durak fakih Mahallesi'nde doğmuş, asıl adı Muhammed Bahaddin Veled'dir. Eğitim hayatına, Elmas Hoca'dan ders alarak başlamıştır. Ardından daha büyük bir okul olan Çarçar Hoca'nın mektebine devam etmiştir. Daha sonra Mektebi Rüştîye'ye kaydolmuştur. Ardından Dergâh-ı Mevlâna'ya bitişik olan Sultan Veled Medresesi'ne geçerek burada Abdurrahman Sıtkı'dan edebiyat dersleri almış, medresenin kütüphanesindeki Mevlevilik ve edebiyat kitaplarını okuma imkânı bulmuştur. (Şafak & Öz, 2009, s. 38-39)

1883 Miladi yılında, 16 yaşında Konya vilayetinin Mektubi kaleminde göreve başlamış ve burada önemli bir isim olan Nazım Bey ile tanışarak bilgilerini geliştirmiştir. 1884 Miladi yılında Vilayet Gazetesi bas muharrirliğine getirilmiş, ancak bazı olumsuz dedikodular nedeniyle görevinden ayrılarak İstanbul'a gitme kararı almıştır. Konya'dan ayrılarak Bursa ve Bahariye Mevlevihanelerini ziyaret etmiş, sonrasında Babıali'de memuriyet hayatına başlamıştır. 1308'de Mevlevi elbisesini çıkararak mülki elbise giymiş ve sansür memurluğu gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur.

1914'te I. Dünya Savaşı sırasında, Sultan Reşat'ın talimatıyla Mevlevi taburu kurulmuş ve Veled Çelebi, bu alayın komutanı olmuştur. Savaş sonunda postnişinlikten azledilen Veled Çelebi, Şûra-yı Devlet üyeliğine atanmış, ancak görevini isteksizce kabul etmiştir. Bir süre sonra Anadolu'daki Millî Mücadele'ye katılmak üzere Ankara'ya gitmeye karar vermiş, burada çeşitli görevlerde bulunmuş, Türk Dil Kurumu çalışmalarına katılmıştır.

Veled Çelebi, 1923'ten itibaren 20 yıl boyunca TBMM'de Kastamonu ve Yozgat milletvekili olarak görev yapmış, Türk Dil Kurumu'na katkıda bulunmuş ve Atatürk'ün dil çalışmalarını desteklemiştir. 4 Mayıs 1953'te Ankara'da vefat etmiştir. Cebeci Mezarlığı'na defnedilmiş ve mezar taşında şu şiir yer almıştır:

Geçtim hevesât-ı dünyevîden

Zevk aldım umur-ı uhrevîden

Yâ Rab beni bir nefes ayırma

Kur'an u Hadis ü Mesnevî'den (İzbudak, 1946, s. 35)

Mevlâna Celaleddin-i Rûmî'nin *Mesnevî*'sinin, XX. yüzyılda kaleme alınmış ve ilk mensur Türkçe çeviri olma özelliğine sahip bu tercüme Veled Çelebi İzbudak'ın *Mesnevî Tercümesidir*.

1940'lı yıllarda, Maarif Vekili Hasan Ali Yücel'in başkanlığında büyük bir tercüme faaliyeti başlatır. Dünya Edebiyatından Tercümeler başlığı altında doğudan batıdan birçok eser tercüme ettirilip yayınlanır. Şark İslam Klasikleri serisinin 1 no'lu eseri olarak 1942 yılında Mesnevî Tercümesi neşredilir. (Sayar, 2003, s. 16)

Bu eser, İzbudak tarafından 23 Ekim 1937 ile 2 Şubat 1940 tarihleri arasında tercüme edilmiş, Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmıştır. Kendi el yazısı ile oluşturulmuş bu notların orijinal defterleri Uzluk Arşivi'ndedir.

Veled Çelebi, *Mesnevî Tercümesini*, o tarihlerde Ankara'da Kızılay kurumunda çalışmakta olan, Mevlevî muhibbi Şüçâ'eddîn Onuk'a 5 Kasım 1938 ile 1 Ocak 1942 tarihlerinde istinsah ettirmiştir.

Şüçâ'eddîn Onuk kendi istinsah ettiği nüshanın ön sözünde şu açıklamaya yer vermiştir:

“Merhum Veled Çelebi Efendi, Mesnevî-i Şerifi tercüme etmeye başladıkları zaman tarafımdan da istinsâhını emir buyurmuşlar idi. Fakir de emirlerine imtisalen kendi el yazıları ile olan defterlerden birinci cildin başından altıncı cildin sonuna kadar Hatime-i Velediyye ile birlikte istinsah etmiştim. Son defterin boş kalan sahifelerine de Divân-ı Kebir'den muhtârâtının bir kısmını kaydettim. Bu tercüme bilâhare Ma 'arif Vekâleti tarafından tab' ettirilmiş ise de tercüme aynen muhafaza edilmeyerek birçok

değişiklikler yapılmış olduğundan Çelebi Efendi'nin yapmış olduğu tercümei görmek isteyenlerin istifadelerini temin ve bu fakir-i pür-taksir için de vesile-i rahmet olur ümidiyle Mevlânâ Müzesi Kütüphanesine bırakıyorum. 20 Cemâziyel-âhir (1378) Bende-i Hazret-i Mevlânâ Şüçâ'eddîn Onuk". (Temizel, 2009) Bakanlık tarafından neşredilen *Mesnevî Tercümesinin* ilk cildinin iç kapağında şöyle bir ifade vardır. "Veled İzbudak tarafından tercüme edilmiş, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Doçentlerinden Abdülbâki Gölpınarlı tarafından muhtelif şerhlerle karşılaştırılmış ve bu esere bir açıklama ilave edilmiştir." (İzbudak, 1953, s. 15)

A. Gölpınarlı tercümenin gözden geçirilmesi ve ikmalî konusunda şunları söylemektedir:

"Mesnevî hakkında birçok eserler yazıldığı halde beyitlerin derhal bulunabilmesi için kelime fihristleri yayınlandığı halde bu kitabın önden sona kadar Türkçe, mensur ve tam bir tercümesi yoktu. Yıllarca Mesnevî ile uğraşan, fani ömrünü mensup olduğu milletin yücelmesine vakfederek ebedileştiren, Türklüğü ve Türkçülüğü kendisine samimi bir insan haline getirmiş bulunan Veled Çelebi İzbudak, bir hayli uğraşarak Mesnevî'yi tercüme etmişti. Vekillik yüksek makamı tarafından bu tercümenin düzeltilmesine memur oldum. Bu memuriyeti, Vekilliğin fakire en büyük iltifatı ve hayatının en feyizli mazhariyeti bilerek işe giriştim. Tercümei Türkçe, Farsça şerhlerle ve aslı metinle karşılaştırdım. Bu suretle tercüme, ikinci bir elden geçirmiş oldu. Tercümeye esas ittihaz edilen nüshamız, Mevlâna'nın oğlu Sultan Veled'in azatlı kölesi Abdullah oğlu Osman tarafından 723 rebiyülevvelinin on dördüncü günü yazılmıştır." (İzbudak, 1953, s. 6)

Çalışmanın içeriğini teşkil eden ve *Mesnevî*'nin tamamının mensur tercümesi olan müellif nüshasında, ilk cilt 5 defterdir. Konya Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi'nde beş cilt yirmi iki defter bulunmaktadır. Eserin altıncı cildine ait defterlere dair bilgi bulunmamaktadır. Eserin, İzbudak'ın isteği ile Şücaeddin Onuk tarafından istinsah edilmiş tek nüshası ise Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesi, 5223 numarada toplamda 30 defter şeklinde kayıtlıdır.

Veled Çelebi İzbudak "*Mesnevî Tercümesini* Konya Mevlâna Müzesi Kütüphanesi, M. 1177 numarada kayıtlı Mesnevî nüshasını esas alarak tercüme etmiştir, zira bu bilgi Veled Çelebi İzbudak müellif nüshasının birinci cildin sonunda yer alan (41^a) yapığında "*Elimde daima tilavet eylediğim ve huzur-ı pirde ve İstanbul'da Yenikapı Mevlevihane'sinde ve Şeyh Elif Efendi nezdinde ve abd-i aciz yedimde olup hepsi Konya'da zaman-ı Mevlâna'da veya Mevlâna'dan birkaç veya beş on sene evvel yazılmış en sahih nüshalarla mukabele eylediğim derviş Osman-ı Veledî nüshasından işbu cild-i evveli tercüme eyledim ki hatimesi şudur:*" diye yazdığı açıklamadan öğrenilmiştir.

Bu çalışmada, zikredilen kaynaklardan yola çıkarak Veled Çelebi tarafından tercüme edilen orijinal metin tarafımızdan tablolar halinde beyitlere bölümlenerek verilmiştir. İlk sütunda Arap harfli Osmanlı Türkçesi yazılı bölümü, ikinci sütunda ise Türkçe Latin harfli yazılmış hali mevcuttur. Türkiye Türkçesi sütununda, Türkçe okunuşlarına yer verilmiştir. Tabloda; No, sütunu altında beytin numarası yazılmıştır.

Burada Arap harfli Osmanlı Türkçesi metni eklemekteki amaç şudur: Hem eserin ilk halini araştırmacılar için görünür hale getirmek, bu metinlere ilgi duyanlar için Osmanlı Türkçesini okuyan ve araştıranlar için malzeme ve kaynak arz etmek hem de atalarımızın Mesnevî eserine verdiği önemi, sanat ve estetik alanındaki zenginliği günümüz araştırmacıların dikkatine sunmaktır. Bu sayede okuyucu da ilgili *Mesnevî Tercümesini* daha yakinen tanıma, istifade etme imkânına ulaşacaktır.

Mesnevî Tercümesinin beyitleri hakkında, Gölpınarlı'nın gözden geçirip açıklama ilave ettiği matbu Türkçe nüsha ile Onuk'un istinsah nüshasındaki farklılıklar dipnotta belirtilmiştir.

İzbudak'ın Mesnevî Tercümesinin beyitlerinin numaralandırılması ve karşılaştırılması açısından Gölpınarlı tarafından gözden geçirilen ve açıklama eklenen Maarif Bakanlığınca yayınlanan matbu Türkçe nüshadan da incelemeler yapıp araştırmada beyit numaraları eklenirken Nicholson neşrine göre beyit numaraları verilmiştir. Nicholson neşrinde olmayan beyitler ise yıldız işareti ile belirtilmiştir.

İzbudak, Mesnevî Tercümesi eserini oluştururken bizzat Farsça esas metinde olmayan yerleri köşeli parantez içinde belirtmiştir. Çalışmada metnin içindeki köşeli parantez içerisinde olan bölümleri Türkiye Türkçesine aktarılan bölümde de tırnak işareti içerisinde yazılmıştır.



Mesnevi Tercümesinin sayfa sayıları verilirken metnin Arap harfli Osmanlı Türkçesi ile yazılan bölümünde sayfa sayıları “[...]” içerisinde gösterilmiştir ve siyah olarak belirtilmiştir.

Çalışmada, Veled Çelebi İzbudak’ın kendi eliyle yazdığı kendi isteği üzerine Şücâeddin Onuk tarafından istinsah edilen birbiriyle alakalı iki ayrı esere dayanmaktadır. Bunlardan ilki Veled Çelebi müellif nüshası Feridun Nafiz Uzluk arşivinde yer alan ve şimdilerde Konya Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesi’nde bulunan *Mesnevî Tercümesi* ve diğeri de Şücâeddin Onuk tarafından istinsah edilen Konya Mevlâna Müzesi Ktp., İhtisas nr. 5223’de bulunan *Mesnevî Tercümesinin Onuk Nüshasıdır*. Çalışmanın daha güvenilir ve sağlam temellere dayanması bakımından İzbudak’ın Abdülbaki Gölpınarlı tarafından gözden geçirilen ve açıklama ilave edilen matbu *Mesnevî Tercümesi*’den de istifade edilmiş; Şücâeddin Onuk nüshası İzbudak’ın matbu Mesnevi Tercümesiyle karşılaştırılmıştır.

Bu eser günümüz Türkçesine yakındır. Orijinal Mesnevi’nin tamamını içermektedir. Ancak zikredilen arşivde bazı defterler mevcut değildir.

Çalışmada yararlanılan defterlerin bazı özellikleri şu şekildedir:

Her defterin kapağında yazarın kendi el yazısı ile Arap harfli “birinci defter, ikinci defter” gibi ibareleri yer almaktadır. Cilt birleşim yeri farklı renkte olup defterin kapağı kahverengidir.

Defterin iç yaprakları açık sarı renkli sayfalardan meydana gelmektedir. Yazılar, el yazması olarak kopya kâğıdı kullanılarak yazılmıştır. Defterlerin tamamında görülen Veled Çelebi’nin kendi el yazısıyla rıka hatla yazılmış olmasıdır. Defterde sayfa numaraları bulunmaktadır. İlk sayfada kenarda şu not vardır: “Tercümeğe başlandı. 12 Ramazan sene 1356, 3 Teşrin-i Sani Rumî 1353, (15 Kasım 1937). Mevlâna Müzesi Ktp. 1177 no’da kayıtlı h.723 tarihli Mesnevî nüshası beyit beyit tercüme edilmiş, fakat beyitlere numara verilmemiştir.

Dipnotlar her sayfanın alt kısmına bir çizgi çekilerek eklenmiştir, dipnot sayısının fazla olduğu varaklarda ise köşeli parantez içerisinde Arap harfli sayı verme şeklinde kullanılmıştır. Bazı dipnotlarda, sayfanın alt kısmında yer kalmaması sebebiyle sayfanın yan kısmında da devam etmiştir. Metin, bölümler halinde başlıklar esas alınarak yazılmıştır. Metnin içerisinde bazen kelimelerin üzerinden bazen de bir cümlede tamamı olmak suretiyle karalamalar mevcuttur.

Çalışmanın içeriğini teşkil eden birinci cilt beş defterden oluşturulmuştur. Eser 241 varaktan müteşekkil olup varakların sadece “a” yüzü kullanılmış “b” yüzleri boş bırakılmıştır.

Açıklama ve ön söz bulunmadan ilk on sekiz beyitle eser başlamaktadır. Tezde de birebir yazım özellikleri değiştirilmeden aynı şekilde kullanılmıştır.

Metnin Hazırlanmasında Takip Edilen Yöntem

Osmanlı Türkçesi olan ve Latin harfleri ile yazıya geçirdiğimiz eserin Veled Çelebi tarafından kaleme alınan müellif nüshasında her bir yaprak bir paragraftan oluşmuştur ve hikâye başlıklarında beyit numaraları yazılmamıştır. Eserin, Onuk nüshası ile Gölpınarlı’nın gözden geçirilmiş ve açıklama eklenmiş matbu Türkçe nüshasında da başlıklara bir numara verilmemiştir.

İzbudak, Mesnevî Tercümesi eserini oluştururken bizzat Farsça esas metinde olmayan yerleri köşeli parantez içinde belirtmiştir. Buradan da anlaşılıyor ki tercüme yaparken esas metne sadık kalmaya çalışılmıştır. Çalışmada metnin içindeki köşeli parantez içerisinde olan bölümler Türkiye Türkçesine aktarılan bölümde tarafımızdan tırnak işareti içerisinde yazılmıştır.

Arapça ve Farsça kelime ve kelime gruplarının yazımında İsmail Ünver’in “Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler” adlı makalesinden faydalanılmıştır.

Esas metinde yer alan Farsça kelimeler Arap harfli yazılışları çalışmada verilmiş olup Latin harfli okunuşu için metne sadık kalınarak en doğru şekilde okunması sağlanmıştır.

Türkçe gramer, kelime ve eklerle ilgili hususlarda Zeynep Korkmaz “Türkçe’nin Grameri” kitabı kaynak olarak kullanılmıştır.

Metnin anlaşılması ve kolay okunabilmesini sağlamak amacıyla günümüz imla kurallarına dikkat edilmiştir ve buna göre düzeltmeler yapılmıştır.

Metinde gerekli görülen yerlerde büyük harf ve noktalama işaretleri kullanılmıştır.

Tercümede karşılıklı konuşmalar bazı yerlerde parantez içine alınmış bazı yerlerde iki nokta ile gösterilmiş bazı yerlerde herhangi bir işaretle belirtilmemiştir. Osmanlı Türkçesi kısmı hariç çalışmada karşılıklı konuşmaların tamamı “...” çift tırnak içinde gösterilmiştir.

Eserin bir yapraktan oluşan bölümünü işaret etmek için kullanılan sayfanın başında yer alan sayfa numarası, beyitler halinde Arap harfli Osmanlı Türkçesi olarak yazılan bölümde köşeli parantez içinde kalın şekilde yazılmıştır. Eserde sadece defterlerin a yüzü yazıldığından varak yüzleri köşeli parantez içerisinde “[1’a]” gibi gösterilmiştir.

Dipnotlar metinde [...] köşeli parantez ile numaralandırılarak sayfanın alt kısmına yazılmıştır. Metinde bulunan bütün dipnotlar orijinaline uygun olarak sayfanın dipnot bölümüne eklenmiştir. Dipnotlara sıra numarası verilmesi müellifin her sayfada yenilenmesi ile oluşturulmuştur. Bundan dolayı her sayfada köşeli parantez içindeki Arap harfli sayılar ile dipnot numaraları gösterilmiştir.

Metinde bazı hadisler ve ayetlerin bir bölümü beytin içinde açıktan yazılarak ya da ima yolu ile belirtilerek dikkat çekilmiştir. Ayetlerin hangi surede yer aldıkları dipnotta belirtilmiştir.

Kelimelerin İmlasıyla İlgili Hususlar

Metinde bulunan bağlaçların iki farklı yazımı da mevcuttur ama Türkiye Türkçesi şeklinde yazılmış olan tabloda “ki” olarak gösterilmiştir.

کی	که
----	----

Günümüzde “altın” olarak kullanılan kelime “altun” şeklinde yazılmıştır.

Metnin orijinalinde yer alan hikâyelerin Arap harfli yazılışları çalışmada verilmiş olup Latin harfli okunuşu için bazı Türkçe eklerin ve kelimelerin yazılışında değişikliğe gidilmiştir. İzbudak'ın tercümesinde günümüze en yakın Türkçenin izlerini görmek mümkündür. Bazı durumlarda metnin seslendirilmesi dikkate alınmış ve dil hususiyetleri bu duruma göre belirlenmiştir.

Metnin tamamında “Kâf-i Fârsî” çizgisiz olarak yazılmıştır ancak okumada meydana gelebilecek herhangi bir yanlış anlamayı önlemek amacıyla “Kâf-i Fârsîlerin tamamı gösterilmiştir:

وازگچمزسه	/	وازگچمزسه
(B.100)		
گیبی	/	کیبی
(B.109)		
گوکول	/	گوکول
(B.109)		

Türkçe olan kelimelerde kaf-ı nunî harfine dikkat edilmiş ve metnin Arap harfli kısmında belirtilmiştir.

هپنیز	بنا	سنا
Hepiniz	Bana	Sana
	تاگری	کوگی
	Tanrı	Gönlü
	دکز	دیکله
	Deniz	Dinle

“Rûzigâr”, “âsmân”, “dâsîtân” gibi kelimelerin orijinalliği metnin Osmanlı Türkçesi kısmında korunmuş olup yeni yazıya aktarımı sırasında günümüzde kullanıldığı şekilleriyle yazılması tercih edilmiştir; bunlar “rûzgâr”, “âsumân”, “dâstân” şeklinde yazılmıştır.



İmla kurallarına uyulup “zıddı” şeklinde yazılan kelimeyi sert sessizlerin değişimi kuralına göre “zıttı” yazılmıştır. Buna benzer bazı kelimelerin yazımında yine bu kural uygulanmıştır.

Arapça ’da ta’i te’nis “ة” olan harf bugünkü dile uygunluk için “ت” harfli okunuşunu yazılmıştır.

Gayretullah غيرة الله
Cümleten جملة

Bazı kelimelerde hemzesi “ye” kürsüsü üzerine yazılmıştır. Bu imla özelliği metnin Osmanlı Türkçesi kısmında olduğu şekli ile korunmuştur:

رئيس	ئولو	ئوت	ئو
Reis	Ölü	Evet	Ev
شيئه،	ئولجوسنجه،	ئورتور	ئوتمه،
Şeye	Ölçüsünce	Örtüyor	Ötme

Metnin Osmanlı Türkçe ile yazılan bölümünde -up zarf fiilinin sonu “be” harfi şeklinde yazılmıştır. Ancak Türkçe kelimelerin sonunda “-b” harfi bulunmadığı için bu ek “-p” şeklinde sürekli sert ünsüz olarak okunmuş ve Latin harfli kısmına bu şekilde yazılmıştır.

قاييب	چارپپ
Kapıp	Çarpıp
b 1100	b538
كلوب	صاييب
Gelip	Sapıp
b2413	b970

Metnin aslında zarf fiil eki “ıp, ip” şeklinde yazılmış olduğu kelimeler de vardır. Osmanlı Türkçesi bölümünde orijinali bozulmadan yazılmıştır.

قارشپ	يپپ	صيچرايپ
Karışıp	Yiyip	Sıçrayıp

“İle”, “içün” gibi edatlarla yapılan birleşik kelimelerin yazımında Osmanlı Türkçesi ile belirtilen bölümde beraber yazılmıştır fakat Türkiye Türkçe olan bölümde ayrılmıştır.

اونچون	ايرادله	التونله
Onun için	İrad ile	Altın ile
حقچون	سنکچون	بنمچون
Hakkı için	Senin için	Benim için

Görülen geçmiş zaman eki, “-dı,di” üçüncü şahıslarda dudak uyumuna bağlı kalınarak okunmuştur:

بولدی	ويردی
Buldı/buldu	Virdi/verdi
b 3575	b3735
ديدی	اولدی
Didi/dedi	Oldı/oldu
b132	b204

Metinde düz dar ünlülü olarak imla edilen iyelik eklerinden üçüncü tekil şahıs iyelik eki, dudak uyumu gözetilerek okunmuştur:

حسوداڭ دوستى
Hasudun dostu
بنم بولوتى
Benim bulutumu
چوراق يرك اوتى
Çorak yerin otu
قيامت گونى
Kıyamet günü

Metinde bazı seslerin birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Yazma eserlerde oldukça sık karşılaşılan bu durum; metnin yazıldığı dönemin özellikleriyle alakalı olabileceği gibi yazıcı yanlış olarak da meydana gelebilmektedir. Özellikle bir sesle anlamı farklılaşan kelimelerin metnin anlamını değiştirmesi söz konusu olduğundan bu seslerin doğru tespit edilmesi ve gerektiği şekilde düzeltilmesi oldukça önemlidir. Anbar/ambar, tembel / tenbel, Kükercin/ Güvercin, Ükeyik/ üveyik, Koğar/kovar gibi örnek gösterilebilir.

Türkiye Türkçesinde uzun okunması gereken harfler metinde harfin üzerine düzeltme işareti ile belirtilmiştir.

Transkripsiyon olarak, Latin harfli metinde uzun heceler, ayn “ ‘ ‘ ve hemze “ ’ ” belirtilmiştir.

Arapça tamlamalar şu şekilde yazılmıştır:

ضياء الحق حسم الدين	Ziyaül Hak Hüsameddin
لوح حافظ	Levh-i hafız
لوح محفوظ	levh-i mahfuz
كيف مد الظل	Keyfe medde ez-zılle

Ancak lafz-ı Celâl ile birleşen isimler şöyle gösterilmiştir:

Hâssetullah	خاصته الله	Zıllullah	ظل الله
Marifetullah	معرفته الله	veliyyullah	ولى الله

Farsça kelimelerde sonradan eklenen ekler ayrılmamıştır

Gülistan	گلستان
Nazenin	نازينين
Hidmetkar	خدمتکار
Talepkar	طلبکار

Çalışma mensur olarak yazılmış Mesnevî Tercümesinin beyitler halinde ve beyit numaraları eklenmiş şekilde 175 hikâyeyi kapsayan birinci cilt bölümü ile sınırlandırılmış. Bu çalışmanın devamında diğer ciltlerinde bu alana ilgi duyanlar için Türkiye Türkçesine aktarımı hedeflenmektedir. (Süveyda GENÇ, 2024)

İlk otuz beyti kapsayan bölümde matbu Türkçe nüshası ile müellif nüshası arasındaki farklılıklar gösterilecektir. Tez çalışmasında daha fazla ayrıntıya yer verilmiştir.

	1
Müellif Nüshası (Osmanlı Türkçesi)(O.T) ³	ديکله بو ناصل شکایت ایدیور . آیریلقلردن حکایه ایله یور

³ Diğer beyitler için müellif Nüshası Osmanlı Türkçesi olan yazımına işaret etmek için (O.T) kısaltması kullanılacaktır.



Müellif Nüshası (Türkiye Türkçesi)(T.T)⁴	<i>Dinle bu ney nasıl şikâyet ediyor. Ayrılıklardan hikâye ediyor.</i>
Matbu Türkçe Nüsha (Abdülbaki Gölpınarlı'nın gözden geçirip ilave eklediği)(A.Gölp.)⁵	<i>Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor, ayrılıkları nasıl anlatıyor:</i>
	2
O.T	شویله که: بنی قامیشلقدن کسدکرنندن بری فریادمدن ارکک قادین ایگله دیلر.
T.T	<i>Şöyle ki beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek kadın inlediler.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Beni kamışlıktan kestiklerinden beri feryadımdan erkek, kadın.. herkes ağlayıp inledi.</i>
	3
O.T	که آیریلقدن پارچه پارچه اولمش سینہ استرم اشتیاق دردنیگک شرحینی اگا سوله یه ییم.
T.T	<i>Ayrılıktan parça parça olmuştun sîne isterim ki iştîyak derdinin şerhini ona söyleyeyim.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Ayrılıktan parça parça olmuş, kalb isterim ki, iştîyak derdini açayım.</i>
	4
O.T	اصل وطننندن اوزاق دوشن هرهانکی کیمسه وطنده بولوندیغی زمانلری یینه آرار.
T.T	<i>Asıl vatanından uzak düşen herhangi kimse vatanda bulunduğu zamanları yine arar.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Aslından uzak düşen kişi, yine vuslat zamanını arar.</i>
	5
O.T	بن هر تورلو جمعیتده ناله لرایله دم. فنا حالیلرله ده، خوش حالیلرله ده بیرلشدم.
T.T	<i>Ben her türlü cemiyette nâleler eyledim. Fena hallilerle de hoş hallilerle de birleştim.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Ben her cemiyette ağladım, inledim. Fena hallilerle de eş oldum, iyi hallilerle de.</i>
	6
O.T	هرکس کندی ظننجه بنم دوستم گچینیر. اما بنم ایجمده کی اسراریمی آراشدیرمز.
T.T	<i>Herkes kendi zannınca benim dostum geçinir. Ama benim içimdeki esrarımı araştırmaz.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Herkes kendi zannınca benim dostum oldu ama kimse içimdeki sırları araştırmadı.</i>
	7

⁴ Diğer beyitler için müellif Nüshası Türkiye Türkçesi olan yazımına işaret etmek için (T.T) kısaltması kullanılacaktır.

⁵ Diğer beyitler için Matbu Türkçe Nüsha (Abdülbaki Gölpınarlı'nın gözden geçirip ilave eklediği) olan yazımına işaret etmek için M.T. N (A. Gölp.) kısaltması kullanılacaktır.

O.T	بنم اسرارم فريادمندن اوزاق دكليدر[او فريادك ايچنده در]آنچق[هر] گوزده قولاقده او نور يوقدر.
T.T	Benim esrarım feryadımdan uzak değildir. [O feryadın içindedir]. Ancak [her] gözde kulakta o nur yoktur.
M.T.N(A.Gölp.)	Benim esrarım feryadımdan uzak değildir, ancak (her) gözde, kulakta o nur yok.
8	
O.T	تن جانندن جان تندن گيزلی قاپالی دكيلدر. لكن جانی كورمك ايچين كيمسه يه ازن يوقدر.
T.T	Ten candan can tenden gizli kapalı değildir. Lakin canı görmek için kimseye izin yoktur.
M.T.N(A.Gölp.)	Ten candan, can da tenden gizli kapalı değildir, lakin canı görmek için kimseye izin yok.
9	
O.T	بو(نی)ك سسی آتشدهوا دكيلدر. كيمده بو آتش يوقسه يوق اولسون
T.T	Bu (ney)in sesi ateştir. Hava değildir. Kimde bu ateş yok ise yok olsun.
M.T.N(A.Gölp.)	Bu neyin sesi ateştir, hava değil ; kimde bu ateş yoksa yok olsun!
10	
O.T	(نی)ك ايچينه دوشن عشق آتشيدير. (می)ك [۱] ⁶ ايچينه دوشن عشقك جوشماسيدير.
T.T	(Ney)in içine düşen aşk ateşidir. (Mey)in içine düşen aşkın coşmasıdır
M.T.N(A.Gölp.)	Aşk ateşidir ki neyin içine düşmüştür, aşk coşkunluğudur ki şarabın içine düşmüştür.
11	
O.T	نی دوستدن آيريلانلرك آرقه داشيدير. اونك پرده لری ييزم پرده لري می [۲] ⁷ ييرتدی.
T.T	Ney dosttan ayrılanların arkadaşıdır. Onun perdeleri bizim perdelerimizi yırttı.
M.T.N(A.Gölp.)	Ney, dosttan ayrılan kişinin arkadaşı, haldaşdır. Onun perdeleri, perdelerimizi yırttı
12	
O.T	کیم [2a]نی گیی هم زهر، هم ترياق [۳] ⁸] نی کيي هم همدم هم مشتاق کيم گوردی. گوردی [۱] ⁹

⁶ [۱] می- شراب : Mey-Şarap

⁷ [۲] صبر، تمکین ، سکونت، کتم عشق و محبت گیی پرده لر: Sabır, Temkin, sükûnet, ketm-i aşk ve muhabbet gibi perdeler
⁸ [۳] تریاق: اسکی زمانده یاپیلان بیر علاجدر که کویا بوتون زهرلری دفع ایدر، هر درده شفا اولوردی. اشته (نی)ده اهل اولمایانه زهر اهلینه
شفادر.

Tiryak: Eski zamanda yapılan bir ilaçtır ki güya bütün zehirleri def eder, her derde şifa olurdu, işte (ney) de ehil olmayana zehir ehline şifadır.

⁹ [۱] (دم) نفسدر، همدم = آغیز آغیزه ویرمش، نفس نفس قونوشان چوق یاقین دوستلر. نی همدمدر. نيزك آغیزی ایله نفس نفس قونوشور.
مشتاق یعنی آیری دوشمشدر. چونکه قامیشلقدن کسيلمشدر. وطنندن جدا دوشمشدر یاخوت باشقه جهتدن دم وورور. نيزن ايسه کامل
اولمادیغیندن آرالری آوزاقدن.



T.T	Ney gibi hem zehir hem tiryak kim gördü ney gibi hem hemdem hem müştak kim gördü
M.T.N(A.Gölp.)	Ney gibi hem bir zehir, hem bir tiryak, ney gibi hem bir hemdem, hem bir müştak kim gördü ?
	13
O.T	نی قانلی یولک وقعہ لرینی سوبلیدی. مجنون عشقنک قصہ لرینی سوبلیدی. [۲] 10
T.T	Ney kanlı yolun vakalarını söyledi. Mecnun aşkının kıssalarını söyler
M.T.N(A.Gölp.)	Ney, kanla dolu olan yoldan bahsetmekte, Mecnun aşkının kıssalarını söylemektedir
	14
O.T	بو عقلک محرمی عقلسزلردن باشقه سی دکیلدر. [۳] 11 دیلک مشتریسی ده قولاقدن باشقه سی دکیلدر [۴] 12
T.T	Bu aklın mahremi akılsızlardan başkası değildir. Dilin müşterisi de kulaktan başkası değildir
M.T.N(A.Gölp.)	Bu aklın mahremi akılsızdan başkası değildir, dile de kulaktan başka müşteri yoktur.
	15
O.T	غم زمانمده گونلریمز وقتسز گجیدی. گونلر داخی ایگیلتیلرله یولداش اولدی [۵] 13
T.T	Gam zamanımızda günlerimiz vakitsiz geçti. Günler dahi iniltilelerle yoldaş oldu.
M.T.N(A.Gölp.)	Bizim gamımızdan günler, vakitsiz bir hale geldi; günler yanlışlarla yoldaş oldu.
	16
O.T	گونلر گجیدیسه بیراق گجسین پروا دکیلدر. ای پاکلکده نظیری اولمایان همان سن قال.
T.T	Günler geçtiyse bırak geçsin pervaya değildir. Ey paklıkta naziri olmayan heman sen kal.

Dem: Nefesdir, hemdem: Ağzı ağza vermiş nefes nefese konuşan çok yakın dostlar. Ney hemdemdir, neyzenin ağzı ile nefes nefese konuşur. Müştaktır yani ayrı düşmüştür. Çünkü kamışlıktan kesilmiştir vatanından cüda düşmüştür yahut başka cihetten dem vurur, neyzen ise kâmil olmadığından araları uzaktır.

10 [۲] قانلی یول عشق یولیدر که بو یولده نهج عشقلر قریان اولمشدر. بو بیتده (مجنون) عاشقلر زمره سنک تمثالیدر.

Kanlı yol aşk yoludur ki bu yolda nice âşıklar kurban olmuştur. Bu beyitte (Mecnun) âşıklar zümresinin timsalidir. 11 [۳] عقلسزلردن مقصد عشقلردن که عقل وتدیبرلری، اداره وتمکینلری قالماشدر.

Akılsızlardan maksat âşıklardır ki akıl ve terbiyeleri idare ve temkinleri kalmamıştır.

12 [۴] قولاق ظاهرده دیله بکزه مز. فقط دیلک یکانه مشتریسی و طالیبی دیلک سرندن قولاق اکلار. بو یولده صوری بکزه مک لازم دکیلر. معنوی مناسبت کرکدر.

Kulak zahirde dile benzemez fakat dilin yegâne müşterisi ve talibidir, dilin sırrından kulak anlar bu yolda sûrî benzemek lazım değildir, manevi münasebet gerektir.

13 [۵] یعنی گونلریمزی عشق و نشئه ایله یاشاته مادیق. Yani günlerimizi aşk ve neşe ile yaşatamadık.

M.T.N(A.Gölp.)	Günler geçtiyse, geçip gitsin ; korkumuz yok. Ey temizlikte naziri olmıyan, hemen sen kal!	
	17	
O.T	بالیقدن باشقه هرش صویه قانار. رزقی اولمایانه ده گونلر اوزار. [٦] ¹⁴	
T.T	Balıktan başka her şey suya kanar. Rızkı olmayana da günler uzar.	
M.T.N(A.Gölp.)	Balıktan başka her şey suya kandı, rızkı olmayana da günler uzadı.	
	18	
O.T	خام پیشکینک حالندن آکلاماز [٧] ¹⁵ . اوله ایسه [3]سوز قیصه کسيلمه لیدر والسلام.]	
T.T	Ham pişkinin halinden anlamaz. Öyleyse sözü kısa kesmelidir vesselam.	
M.T.N(A.Gölp.)	Ham, pişkinin halinden anlamaz, öyle ise söz kısa kesilmelidir vesselam	
	Ey oğul! Bağ çözü azat ol. Ne zamana kadar gümüş, altın esiri olacaksın ¹⁶ ?	*
	Denizi bir testiye dökersen ne alır? Bir günün kısmetini...	*
	Harislerin göz testisi dolmadı. Sedef, kanaatkâr olduğundan inciyle doldu.	*
	Bir aşk yüzünden elbisesi yırtılan, hırstan, ayıptan adamakıllı temizlendi. ¹⁷	*
.	19	
O.T	ای ییزم سوداسی گوزل عشقمز، سوبنچلی اول.ای ییزم بوتون هسته لیقلریمزک حکیمی.	
T.T	Ey bizim sevdası güzel aşkımız sevinçli ol. Ey bizim bütün hastalıklarımızın hekimi	
M.T.N(A.Gölp.)	Ey bizim sevdası güzel aşkımız; şad ol ; ey bütün hastalıklarımızın hekimi ;	
	20	
O.T	ای ییزم کبر و عظمتمک علاجی ای ییزم افلاطونمز جالینوسمز اولان سن!	
T.T	Ey bizim kibir ve azametimizin ilâcı, Ey Eflatun'umuz. Ey bizim Calinus'umuz olan sen!	
M.T.N(A.Gölp.)	Ey bizim kibir ve azametimizin ilacı, ey bizim Eflatun'umuz ! Ey bizim Calinus'umuz .!	

¹⁴ [٦] معارف و حقایق عماننه طالانلره اوعمان نه قادار کینش اولسه قانمز. بالعکس بو رزقندن محروم اولانلرک ده سه عتلیری ییللر کییی بیر تورلو کچمز. و نشته سز ذوقسز قیورانیر طورور. ناصیل که آچلقدن دقیقه لر کچمز.

Maarif ve Hakayık-ı ummanına dalanlara umman ne kadar geniş olsa kanmaz bilakis bu rızıktan mahrum olanların da saatleri yıllar gibi bir türlü geçmez ve neşesiz zevksiz kıvrandır durur; nasıl ki açlıkta dakikalar geçmez.

Ham: bir kâmil elinden irfan terbiyesi görmeyen. [٧] (حم) بیر کامل الندن عرفان تربیه سی کورمه ین.

¹⁶ Yıldız işareti olan bu dört beyitler Veled Çelebi İzbudak müellif nüshasında yoktur ama Gölpınarlı'nın gözden geçirip açıklama eklediği matbu Türkçe nüshada bu şekilde yazılmıştır.

¹⁷ * İşareti ile gösterilen bu beyitlere Matbu Türkçe Nüsha (Abdülbaki Gölpınarlı'nın gözden geçirip ilave eklediği) da beyit numarası eklenmemiş bu işaretle gösterilmiştir.



	21
O.T	طوبراق بدن عشقندن طولاي كوكره كيتدى, طاغ اوينامغه قالقيشدى چهويك اولدى.
T.T	<i>Toprak beden, aşktan dolayı göklere gitti, dağ oynamaya kalkıştı, çevik oldu.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Toprak beden, aşktan göklere çıktı ; dağ oynamaya başladı, çevikleşti</i>
	22
O.T	ای عاشق! عشق؛ (طور) [۱] ۱۸ ڭ جانی اولدى. طور سرخوش و موسی دوشوب بايیلدى. ۱۹
T.T	<i>Ey âşık! Aşk, (Tur)un canı oldu. Tur sarhoş ve Musa düşüp bayıldı.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Ey aşık! Aşk; Tur'un canı oldu. Tur sarhoş, Musa da düşüp bayılmış !</i>
	23
O.T	كندی صولوقداشم [اڭ ياقين آرقه داشم] ايله چيقت اولسه ايدم. نى گيى بن ده سويله نه چك شيلرى سويلردم.
T.T	<i>Kendi solukdaşım-en yakın arkadaşım-ile çift olsa idim, ney gibi bende söylenecek şeyleri söyledim.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Zamanımı beraber geçirdiğim arkadaşının dudağına eş olsaydım (sırlarıma tahammül edecek bir hemdem bulsaydım) ney gibi ben de söylenecek şeyleri söyledim.</i>
	24
O.T	هر كيمسه كيم ديلده شندن آيرى دوشرسه يوز تورلو نغمه بيلسه بيله ديلسزدر. [۲] ۲۰
T.T	<i>Her kimse dildeşinden ayrı düşerse, yüz türlü nağme bilse bile dilsizdir.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Dildeşinden ayrı düşen, yüz türlü nağmesi olsa bile dilsizdir.</i>
	25
O.T	گل صولوب ده گل موسی گچينجه اوندن صوگره بلبلگ باشندن گچنلری ايشته مزسين.
T.T	<i>Gül solup da gül mevsimi geçince ondan sonra bülbülün başından geçenleri işitemezsin.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Gül solup mevsim geçince artık bülbülün maceralar işitemezsin.</i>
	26
O.T	هر شی معشوقدر. عاشق بير پردهدر. ياشاين معشوقدر عاشق ئولودر.
T.T	<i>Her şey maşuktur, âşık bir perdedir. Yaşayan maşuktur, âşık ölüdür.</i>

¹⁸ [۱] (طور) حضرت موسانك مناجاته چيقدیغا طا غدر كه اوره ده تاگردى ايله قونوشدى. تاگرينك تجلیسندن طور پارچه لاندی. موسی دوشدی بايیلدی (طور) تورکجه ده طاغ ديمکدر.

Tur: Hz. Musa'nın münacata çıktığı dağdır ki orada Tanrı ile konuştu, Tanrı'nın tecellisinden Tur parçalandı, Musa düştü bayıldı.(Tur)Türkçede dağ demektir.

¹⁹ Kur'an-ı Kerim, Araf 7/143

²⁰ [۲] ديلدش – ايکيسي بير لسانی قونوشان هم شهريلر: Dildeş: İki bir lisan konuşan hemşehriler.

M.T.N(A.Gölp.)	<i>Her şey maşuktur, aşık bir perdedir. Yaşıyan maşuktur, aşık bir ölüdür.</i>
	27
O.T	هر هانكى كيمسه نك عشق دى پرواسى يوقسه او قانداسز قوش گيبيدرواه اوگا.
T.T	<i>Herhangi kimsenin aşktan pervası yok ise o kanatsız kuş gibidir, vah ona!</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Kimin aşka meyli yoksa o kanatsız bir kuş gibidir, vah ona !</i>
	28
O.T	سوگيليمك نوري اوگمده آرديمده اولماديقيجه اول و آخر بنم ناصيل عيلم باشمده اولور.
T.T	<i>Sevgilimin nuru önümde ardımda olmadıkça evvel ve ahir benim nasıl aklım başımda olur</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Sevgilimin nuru önde, artta olmadıkça ben nasıl önü, sonu idrak edebilirim?</i>
	29
O.T	عشق بوسوزك خارجه فيرلاييب ياييلماسيني ايستر. آيينه غماز اولماز ده نه اولور [3] ²¹
T.T	<i>Aşk bu sözün harice fırlayıp yayılmasını ister, ayine garmaz olmaz da ne olur.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Aşk, bu sözün dışarı çıkıp yazılmasını ister; ayna garmaz olmaz da ne olur?</i>
	30
O.T	آيينهك بيليرميسن نه دن غماز دكيلدرو. اوندىن [4]ا طولاي پاس يوزندن سيلنمه مشدر.
T.T	<i>Aynan, bilir misin neden garmaz değildir, ondan dolayı ki pası yüzünden silinmemiştir.</i>
M.T.N(A.Gölp.)	<i>Aynan, bilir misin, neden garmaz değil? Yüzünden tozu, pası silinmemiş de ondan!</i>

Sonuç

Mevlâna'nın Mesnevi'si Türk edebiyatından önemli bir yere sahiptir. İçerisinde yer alan hikâyelerdeki insanlık için çağrısı; sınırları aşan, evrensel bir boyuta sahiptir ve insanları bir araya getirme, barışı teşvik etme ve hoşgörüyü yayma amacına sahiptir. İnsanların her türlü ayrılığı ve aidiyeti aşarak birlikte olabileceklerini vurgular. Bu sebeple sadece İslam dünyasını değil, aynı zamanda Batı dünyasını da etkilemiş ve yüzyıllardır isminden söz ettirmiştir.

Yazıldığı dönemden günümüze kadar etkisi artarak devam eden Kur'an'ın özü olarak tanımlanmış, gönülleri aydınlığa ulaştırmadaki rehber olma sıfatıyla eseri daha iyi anlamak, eserin söylemek istediklerine kulak verebilmek için hakkında sayısız şerh ve tercümeler yapılmıştır.

Osmanlı Devleti I. Murat dönemi “tercümenin altın çağı” olarak nitelendirilen bu zaman diliminde dini tasavvufi eserlerin tercümesi sayısı artmıştır. Tercüme ve şerhi en yoğun olduğu bu dönemde Mevlâna'nın Mesnevi'si üzerinde en çok araştırma yapılan eserlerin başında gelmektedir.

Mesnevi'nin tamamına yapılan şerh ve tercümelerin yanında bazı beyit ve seçilmiş hikâyelerinden oluşan şerh ve tercüme de mevcuttur. Farsça yazılan eser orijinalinde manzum şekildedir. 18. yüzyılda Nahifi Süleyman Efendi (ö.1738) tarafından tamamı manzum olarak ilk defa tercüme edilmiştir. Tamamının ilk mensur tercümesi ise Veled Çelebi İzbudak (ö. 1953) tarafından 20. yüzyılda

²¹[3] غماز - قووجی - بیر یردن بیر یره سوزکوتورن، کیزلی سزی باشقه سنه سوله ین میدان چیقاران

Garmaz: Kovucu, bir yerden bir yere söz götüren, gizli sözü başkasına söyleyen, meydana çıkaran



yapılmıştır. Çalışmanın konusunu oluşturan bu tercüme, Selçuk Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Kütüphanesinde, 5 cilt olarak bulunmaktadır. Eser 1937-1940 yılları arasında tercüme edilmiş ve Veled Çelebi'nin isteği üzerine, Şücâeddin Onuk tarafından 1938-1942 yılları arasında istinsah edilerek Konya Mevlâna Müzesi'ne bağışlanmıştır. Bu tercüme ayrıca Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tashih edilerek 1942 yılında Millî Eğitim Bakanlığı tarafından altı cilt olarak yayınlanmıştır.

Arap harfli Osmanlı Türkçesi ile yazılan tercüme, yazıldığı tarih göz önüne alındığında 1928 tarihinde harf inkılâbının sonrasında yazılmıştır. İzbudak tercümeye Arap harfli alfabeyi kullandığı halde kelimenin okunuşunda farklılık olacağından endişe ettiği bazı yerlerde Latin harfli yazılışına da yer vermiştir. Bu da harf değişikliğinin eserlere yansımada farklılıklar olduğu ortaya çıkarmaktadır.

XX. yüzyıl Türk Edebiyatında, devletin parçalanması ve yeni bir yönetim şekli ile bir devlet kurulması etkileri o dönemde yazılmış edebi eserlere de yansımıştır. Cumhuriyet dönemi ilk mensur Mesnevî tercümesi özelliğine sahip eserin dil kullanımında, kelimelerin metin içerisinde farklı şekilde yazılmasında bu yansıma görülmüştür.

Metnin orijinalinde yer alan hikâyelerin Arap harfli yazılışları çalışmada verilmiş olup Latin harfli okunuşu için bazı Türkçe eklerin ve kelimelerin yazılışında değişikliğe gidilmiştir. İzbudak'ın tercümesinde günümüze en yakın Türkçenin izlerini görmek mümkündür bazı durumlarda metnin seslendirilmesi dikkate alınmış ve dil hususiyetleri bu duruma göre belirlenmiştir.

İzbudak, metin içinde bazı Farsça kelimelerdeki gramer ile ilgili kavramları dipnotta yazarak açıklamıştır. Bu durum Farsça gramer bilgisine sahip olmayanların da kelimeyi okuduklarında farklı anlamlarının olduğunu bilip doğru yorumlanmasına olanak sağlamıştır.

Türk Edebiyatı Mesnevî örneklerinden Kelile ve Dimne eserine işaret edip onu dipnotta göstermiştir. Bu da tercüme yapılarak konu olarak birbirine benzeyen farklı Mesnevî örneklerinden de yararlandığını anlaşılmıştır.

Mevlâna'nın Kur'an-ı Kerimin açıklayıcısı ve tasvir ettiği Mesnevî'nin İzbudak tercümesinde, bazı ayetlere beytin içerisinde açıktan yazılıp bazı ayetlere ise telmih yoluyla işaret edildiği görülmüştür. Dipnotta ise hatırlatıcı kelimelerle ya da ayeti kerimenin büyük bölümüne yer verilmiştir.

Şücâeddin Onuk'un istinsahı ve Veled Çelebi İzbudak'ın müellif nüshası karşılaştırılmaları sonucu bazı farklılıklar tablo halinde gösterilmiştir. Bu tablo 2. bölümde eser değerlendirilmesinde yer almıştır. Az sayıda da olsa bazı beyitlerin istinsahta yer almadığı, bazı beyitlerin içerisinde farklı kelimeler kullanıldığı görülmüştür. İstinsahta yer alan ama müellif nüshasında yer almayan beyitlerin var olduğu görülmüştür. Bazı beyitlere matbu Türkçe nüshada da bir beyit numarası verilmediği, tespit edilmiştir.

Bu çalışmada, Veled Çelebi İzbudak'ın müellif nüshası tanıtılarak Abdülbaki Gölpınarlı'nın gözden geçirip ön söz ve açıklama eklediği Türkçe Matbu nüshasındaki farklılıklar gösterilmiştir. Örnek olarak gösterilen ilk hikâyeden başka birinci cilt ile sınırlandırılmış olan makaleye konu olan tez çalışmasında farklılıklara işaret edilmiştir. Bu çalışma, kültürümüze ve edebiyat tarihimize katkıda bulunmak amacıyla araştırmacılar ve bu konuya ilgi duyanlar için hazırlanmıştır.

KAYNAKÇA

İzbudak, Veled Çelebi (1946), *Hatıralarım*, İstanbul, Türkiye yay.

İzbudak, Veled Çelebi (1953), *Mesnevî I* (A. Gölpınarlı, Ed.), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi.

Kabaklı, Ahmet (1973), *Mesnevî. Türk Edebiyatı, I* (619), İstanbul, Türkiye Yay.

Saygın, Muhterem (2025), *Mesnevî-i Şerif'te Sabır ve Sabır Eğitimi. Journal Of Scientific Mysticism and Literature (JSML) Bilimsel Tasavvuf ve Edebiyat Dergisi, 1(1), 67.*

Öztuna, Yılmaz (1983), *Mesnevî. İçinde Türk Ansiklopedisi: C. XXIV*. Ankara, MEB.

Sayar, Ahmet, Güner (2003), Mesnevî'nin Türkçe İlk Tam ve Mensur Tercümesine Dair Not, İstanbul, *Dergâh*, 155, 16.

Genç, Süveyda (2024), *İzbudak'ın Mesnevî Tercümesi – Metin ve Türkiye Türkçesine Aktarımı- (I. Cilt)* [Yüksek Lisans Tezi], Konya, Selçuk Üniversitesi, Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü.

Şafak, Y., & Öz, Y. (2009). *Tekkeden Meclise Sıra Dışı Bir Çelebi'nin Anıları*, İstanbul, Timaş Yayın.

Temizel, A. (2009). *Mevlâna, Çevresindekiler, Mevlevîlik ve Eserleriyle İlgili Eski Harfli Türkçe Eserler*. Selçuk Üniversitesi Yayınları.



Mirror Ciphers in Islamic Mysticism and Wisdom İslam Tasavvufunda ve Bilgelğinde Ayna Şifreleri

Received: Jan. 10, 2025

Ali Babaei¹

Accepted: March 04, 2025

Email: Hekmat468@yahoo.com

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0002-2680-2824>

Abdollah Hosaini Eskandiyani²

Email: hosseinieskandianabdullah@gmail.com

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0003-2318-022X>

DOI No. <https://doi.org/10.32955/neujsml202512987>

Abstract

In Islamic wisdom and mysticism, various ciphers and allegories have been used to explain the meanings and teachings of philosophical and mystical issues. As one of the strongest ciphers in the world of wisdom and mysticism, mirror has been used as a cipher for the recognition of noetic truths, from the foundation of Ibn Arabi's theoretical mysticism and the foundation of the originality of existence of personal oneness of Mulla Sadra to the foundation of romantic mysticism, as well as the teachings of religious texts. The explanation of the cipher, analogy and its relationship with the owner of analogy requires special attention to clarify the reason for the cipher of the mirror and in this article by using descriptive-analytical method we want to investigate this issue. In Islamic wisdom, mirror is a cipher that depicts the way concepts appear in the mind, and just as the absent world is a mirror of the suprasensory world, the human mind is also a mirror of the absent world, and it should try to become pure wisdom by relying on its rational faculties or it reflect God.

Keywords: Mirror, Wisdom, Mysticism, Cipher, God, Man

رمزهای آینه در عرفان و حکمت اسلام

چکیده

در حکمت و عرفان اسلامی در جهت تبیین معانی و معارف حکمی و عرفانی از پدیدارهای مختلفی استفاده شده است. آینه به عنوان یکی از قوی‌ترین تمثیل و رموز عالم معرفت، در نحله‌های مختلف جگمی و معرفتی مورد استفاده قرار گرفته است؛ از مبنای عرفان نظری ابن عربی و مبنای اصالت وجود وحدت شخصی صدرایی تا مبنای عرفان عاشقانه، و نیز تا آموزه‌های متون دینی به عنوان تمثیلی برای شناخت حقایق معرفتی مورد استفاده واقع شده است. تبیین وجه تمثیل، مثال و رابطه آن با مسئله نیازمند امعان نظر خاصی است و آینه در عرفان و حکمت اسلامی از این منظر بسیار مورد توجه قرار گرفته که در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی سعی در بررسی این مهم را داریم. در حکمت اسلامی، آینه رمزی است که نحوه ظهور مفاهیم در ذهن را به تصویر می‌کشد و همانطور که عالم عین آینه عالم مثال است، ذهن آدمی نیز آینه عالم عین است و باید بکوشد تا با تکیه بر قوای عقلانی خود، خرد محض گردد یا صفات حکیم مطلق را تقلید کند و یا انعکاسی از او باشد.

واژگان کلیدی: آینه، حکمت، عرفان، رمز، خدا، معرفت، انسان

Introduction

According to the principles and teachings of Islamic wisdom and mysticism, the allegory and cipher of mirror can be considered from several important perspectives, one of which is its allegorical foundation. The mirror can be used as a cipher of the allegories of the world of wisdom to explain mystical and philosophical issues; just as other allegories such as the cipher of light (= *noûr*), water, circle, soul, etc., can be used to explain mystical and philosophical issues. The cipher of the mirror has been used many

¹. Prof. Dr., University of Tabriz, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Iran

². PhD student in Islamic Theology, University of Tabriz, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Iran

times in the theoretical mysticism attributed to Ibn Arabi, as well as in the romantic-mystical mysticism of mystics such as Ayn al-Quzat Hamadani, Ruzbihan Baqli, Rumi and other mystics. Also, the cipher of mirror has been used in the view of sages like Mulla Sadra to explain philosophical issues; therefore, a wide and diverse range of philosophical and mystical sects have benefited from this cipher.

Now, the explanation of the analogy, the allegory and the appointment of the owner of analogy require complete theoretical precision in the ciphers of mirror to clarify the various aspects of its use in noetic issues. This article has adopted such an approach to consider more dimensions of the mirror's ciphers. The cipher of "mirror" has been used in explaining many issues such as the cognition of Hâqq Taâla (= Almighty God), the quality of manifestation of Hâqq Taâla, the oneness of existence, the manifestation of Names and Attributes of God, the cognition of soul, God's Affairs, the stages of the world, the stages of man and many other mystical and philosophical issues. Mirror has been used from the ordinary life of human life to the highest stages of mystical cognition. The peak of this usage is in the essentials of Ibn Arabi's view of the oneness of existence and in the essentials of the originality of the existence and personal oneness of Mulla Sadra. Manifestation, affair, exterior and epiphanic form are the most important interpretations that have been used in explaining the characteristics of the mirror. The image of the owner of the image falling in the mirror is called "manifestation". The relationship between the image inside the mirror and the owner of the image is called "affair", and in another way, what is in the mirror is called "exterior", meaning the owner of the image, and the mirror is the "epiphanic form" of that image. Other stages of noetic life are also ready to use the ciphers of mirror to explain mystical teachings; this usage is possible based on the views of romantic mysticism and the simile of a relationship between the lover and the beloved, which can bring many results. Both at the stage of spiritual, mystical and philosophical life and at the stage of vulgar and popular life, mirror is used as a cipher of cultivation, correction, recognition, measurement, journey, etc. The capabilities and ciphers have turned the mirror into one of the most amazing creatures of Almighty God, which can accept many interpretations. We analyze and investigate several of these ciphers of mirror in this article.

Methodology

This article tries to discover the ciphers of the mirror in the world of wisdom and mysticism with a consequential, argumentative and library focus and by using an analytical method. The beginning of these ciphers is "newness" until it ends with the cipher of "scale".

Research Background

Muslim mystics as well as theistic philosophers have paid special attention to the cipher of mirror and have used this cipher to explain their mystical and philosophical thoughts (al-Hallaj, 2007); (al-Qushayri, 2012); (Ibn Turke, 2007); (al-Ghazali, 2007); (Mostamali Bukhari, 1984); (Suhrawardi, 1993); (al-Qunawi, 2002). According to historical evidence, both religious texts as well as philosophical and mystical texts have been subject to the symbolic and allegorical use of mirrors. In Islamic texts, the famous hadith "A believer is a mirror of a believer"¹ refers to this issue (Muttaqi, 1998). In the mentioned hadith, both believers are interpreted as a servant of the people of faith, but from the point of view of a group of thinkers, if we interpret one of the believers as the meaning of Almighty God, it will induce much deeper and different meanings; because one of the Names of God is "Believer" and another believer is considered as a servant of the people of faith. Another important use of the cipher of mirror is related to the hadith of Imran Sabi. Imam Reza (A.S) in the hadith known as the hadith of Imran Sabi (Majlesi, 1983) in response to the question of how it is possible for Hâqq Taâla to be present in this world and be with the creatures, but this should not cause any defects, dwelling and absorption in Him, says: "The presence of God in this world is like the reflection of the faces of people in the mirror" (Tabarsi, 2002).

On the other hand, theistic philosophers, especially Mulla Sadra, have used the cipher of mirror to explain many philosophical issues, such as the stages and affairs of God, the stages of the soul, the stages of the world, and other philosophical issues (Mulla Sadra, 1981; Mulla Sadra, 2008; Mulla Sadra, 1984; Mulla Sadra, 1982; Sabzewari, 1992). Due to the widespread use of the mirror in explaining



philosophical and mystical issues in the history of Islamic thought, Henry Corbin referred to the mirror as “mirror phenomenon” in the world of Islamic wisdom (Corbin, 2012; Corbin, 2014).

Aâmeri and Panahi (2015) in the article “reflection of the symbol of mirror in mythology and mysticism based on Bundahishn and Mîrsâd al-Īyâd (= the path of God's bondsmen from origin to return)” have tried to investigate the mirror symbol from a mystical and mythological point of view in a comparative way, focusing on the two books of Mîrsâd al-Īyâd and Bundahishn. Roshan (2008) in the article “the symbol of the mirror in Rumi's thought” tried to discover and explain the symbolic and allegorical aspects of the mirror in Rumi's works and especially from the point of view that the mirror is a symbol of the manifestation of divine secrets. Also, Hamzêyyan and Khademi (2016) in the article “a comparative study of mirror in the works of Ayn al-Quzat Hamadani and Rumi” had tried to analyze the ciphers of mirror according to Ayn al-Quzat Hamadani and Rumi. Until now, there has been no research that tried to discover the hidden ciphers of the mirror - not only semantic and practical aspects- in Islamic mysticism and wisdom without adhering to the thought of a certain philosopher or mystic, and this research tries to explain the hidden ciphers of the mirror in expressing the magnificent mystical thoughts and also special philosophical issues.

1. Mirror Ciphers in Islamic Wisdom and Mysticism

1-1 The mirror is the cipher of newness: the condition of the heart is to be fresh and new every moment

One of the most important characteristics of the mirror is that the mirror has newness inside it every moment. The mirror is full of images, but it is not limited to any image and takes on a new image every moment and does not have a fixed image. While the mirror has a special image at every moment, it is not limited to any image, and this is why the mirror can take an infinite image. This cipher can be adapted from many aspects with noble and deep religious, philosophical and mystical teachings; if the mirror is a mirror of creatures, the creatures themselves are the mirror of the Almighty God. The creatures take a new image of the Existence of the Almighty God every moment; He is the All-Highest, and according to the verse “Everyone in Heaven and Earth asks for something from Him; each day He is [Busy] at some task”² (Ar-Rahmân: 29), He is in manifestation and epiphany every moment. Creatures that are the result of the manifestation of Him and are His Affairs, accept this manifestation every moment, and they are refreshed and renewed every moment, both physically and spiritually; therefore, the flow of Divine Grace is continuous every moment among all creatures and even non-material objects, and they all find newness. The relation of the owner of the image to the image in the mirror is the relation of Hâqq Taâla to the creatures.

On a higher stage, the perfect human (= anthropos teleios or al-Insân al-kâmêl) is like a mirror that carries spiritual realities and teachings. At any moment, through the onslaught of spiritual realities, the mystic receives beautiful forms in his heart and happy states in his body. In common language, such states are likened to a house that has many guests, but it is not attached to any guest just as the mirror is not attached to any image. There are many inspirations inside the poet, mystic, sage and artist, but none of them are permanent and constant. The perfect human is not bound by any inspiration or spiritual realities. Man is a guest of this world that he will travel from it one day (Nasafi, 1401). This world is like a mirror in which everyone who comes, looks at it and leaves, and the images that come and go in the mirror are the same guests that come and go. This is the expression of the cipher of the constant flow of God's Grace in the universe and a confirmation of the honorable verse “Everyone in Heaven and Earth asks for something from Him; each day He is [Busy] at some task” (Ar-Rahmân: 29).

This is the cipher of the mirror, which is manifested in the mystical thought of Rumi, and he considers the house of the heart worthy of hosting unseen and hidden guests due to its detachment, and he says: “If the mirror is empty of images, it is valuable because being empty of all images means that the mirror has all images”³ (Rumi, 2019).

Also, Saib Tabrizi refers to this cipher of the mirror and says: “I have no servants, guards and porters and I am like a house and a mirror that is never empty of guests and images”⁴ (Saib Tabrizi, 2021).

The fact that the heart has guests every moment and it is not empty of guests in a deeper sense means loving all creatures, that is, the heart of the perfect human has such an expanse that it considers creatures, regardless of their stage of existence, as the creatures of Hâqq Taâla, and the heart sees all creatures as equals and as a reflection and manifestation of Hâqq Taâla without feeling attachment or affiliation on anyone or neglecting them. The mirror itself never reacts, but the heart is like a mirror that always reacts and becomes new, and newness is its characteristic, and this renewal and being refreshed and renewed every moment means getting rid of the previous image and beautifying the current image and preparing to receive the next image. Such a state with all the images that it has is the same as imageless and empty of any image. For the rational confirmation of “every moment of change and novelty in the world”, two important philosophical principles can be put as arguments in this regard:

1. Change in substance: According to the originality of the existence of gradation, the material world is full of change, transformation and newness (Mulla Sadra, 1981),

2. The renewal of likes: According to the originality of the existence of personal oneness, not only the material world, but even the immaterial world (= invisible world) of non-material objects is in change, transformation and newness (Mulla Sadra, 1981; Babaei, 2023).

1-2 Mirror is the cipher of newness in non-material objects

It is known that movement and change exist only in the material world, but in the immaterial world, movement and change has no meaning; because movement is to reach from faculty to actuality, and non-material objects are pure actuality, and they have no faculty (Zamzami et al, 2023). On the other hand, the principles of Islamic wisdom and mysticism, such as the view of personal oneness, the renewal of likes, and the interpretation of the verse “Everyone in Heaven and Earth asks for something from Him; each day He is [Busy] at some task” (Ar-Rahmân: 29) require renewal in the world of non-material objects as well. The eternal Grace and manifestation of Hâqq Taâla requires that non-material objects also benefit from this Grace and accept change and newness. In the world of non-material objects, renewal occurs without movement, that is, reaching from faculty to actuality. Mirror is the best example of such a renewal because the mirror receives a new image every moment, without ever reaching from faculty to actuality.

1-3 Mirror is a cipher of the relationship between truths and delicacy (= rāqqayeq)

The image in the mirror is a cipher of the relationship between truths and delicacy. It is stated in philosophical discussions that when a word is created, it has such generality that it includes common meanings and related examples. According to this relationship, the meaning of “hand” is something that is used to grasp, expand, and move, whether this is from non-material object power or current knowledge or a part of the body (Sajadi, 1983). “Pen” refers to a concept that is used to write and make a mark, therefore it includes the most exalted pen, which is the “universal intellect” and the “active intellect” that by them, the rationally speaking souls are written, and also it includes the imagination and imaginal faculty as well as the physical pen, which is made of straw or metal or wood. The “scale” is also something that is weighed, compared and measured in that sense (al-Qunawi, 2002). This is why Rumi referred to the mirror as a scale and says: “The mirror and the scale are excellent measures by themselves, and if you serve for the mirror and the scale for two hundred years and say so”⁵ (Rumi, 2019).

According to the principles of Transcendent Wisdom, what is meant by truth and delicacy is that every reality in the stages of creation has a special epiphany (Mulla Sadra, 1981; Forouhi and HosseiniEskandian, 2021). The meaning of the scale, which has an abstract truth there, if it goes through several stages of creation, it will appear in the form of balance, beam, and even mirror. The apparent fire that is in this world is a manifestation of Divine Indignation; this is why Sabzewari says: “The fire



of the next world is so intense that the fire of this world is like water compared to it. In this way, the forms of this world have truths in the next world, and this means that the truths in this world are a summary of those eternal truths". (Sabzewari, 1992).

On another stage of this cipher, just as the image in the water or the image in the mirror belongs to the owner of image, in the same way, all beings of this material world belong to their truth in the next world. On another stage, according to the relationship between truth and delicacy, mirror is the essence of meaning of "showing"; therefore, everyone and everything that accepts "showing" is considered a mirror in various ways. If the heart shows Almighty God, then it is a mirror. If the believer shows the believer, then he is a mirror, and if the lover shows the beloved, then he is also a mirror.

On another stage, mirror is a delicacy of an exalted truth that called "Essence of Divine Unity", because God is The Clarifier, The Exterior, The Scale, The Reckoner, and The Mirror of all creatures and The Revealer of their secrets. Not only the mirror, but all the phenomena and creatures are revealer and mirror. It is the Essence of God that makes Him known by the manifestation of Attributes, and it is God's Essence and Attributes that makes Him known by the manifestation of Actions; that is, everything is a delicacy of a true mirror and therefore everything is a mirror (Babaei, 2012).

Mir Fendereski refers to the same cipher from the mirror and says: "The sky with these stars is marvellous, excellent and beautiful, and a form is below the sky, the sky is above that form, and the sky itself is a lower form for the form that is above it"⁶ (Mirfendereski, 2010). God is the mirror of creatures, and all creatures can also be His mirror because the existence of all creatures depends on Him.

1-4 Mirror is the cipher of the four journeys of mystics

With a mirror, one should first look at the phenomenal aspect of each phenomenon, and then after seeing the same aspect, transfer to the real owner of that phenomenon and pay attention to thinking about the owner of the image, not the image itself. Cleansing the face from any blemish and imperfection is combined with looking at the mirror and the image again after the face has been beautified, and it is with this return that true beauty has been achieved and can be seen. By seeing the image in the mirror, not by simply seeing the mirror itself, the mystic's journey begins, and he thinks about God and the owner of the image, and finally he returns to the creatures once again to bring them with himself. Since there is a mirrorality relationship between the creatures and Hâqq Taâla, the possibility of journey becomes possible, otherwise the holy traveller (= sâlêk) could not reach the owner of the image from image.

On another stage, sages and mystics have spoken about the first, second, third birth, etc.; it means the birth of a nature that can understand both the simple external realities and the deep esoteric realities. For example, we can mention the concept of "monotheism" (= Tâwhid); for the general public who are on the way to enter the religion, testifying to the oneness of God is the way to enter religion, and such a thing is done only by using a few words on the tongue, and in this case, thinking, analyzing and deep understanding are no longer relevant, but staying at this stage of understanding is not suitable for a believer who wants to reach perfection and is adorned with moral virtues. Entering the valley of Sharia is entering the world of worship, wisdom and affection. Hand by hand and foot by foot, Sharia will bring the human tongue and eye to the mind and heart, and it will elevate the mind and heart to the soul, and it is in this ascension that the soul will reach its true worlds (= angelic world), and it is in the return from this ascension that the understanding of the simple concept of "testimony" has such a depth that it cannot be compared to that first understanding. This is why philosophers and mystics have stated different stages for testimony and monotheism, which can be mentioned as follows: "I testify there is no deity but God" (= aşhadu 'an lâ 'ilāha 'illa- llāhu), "I testify there is no deity but He" (= aşhadu 'an lâ 'ilāha 'illa- hûwā), "I testify there is no deity but You" (= aşhadu 'an lâ 'ilāha 'illa- āntâ), and "I testify there is no deity but Me" (= aşhadu 'an lâ 'ilāha 'illa- aâ`na). Reaching each stage requires the acquisition of special perfections and it is necessary for the holy traveller to pass through special valleys to reach a higher stage (Suhrawardi, 1996). In this way, a traveller lives among spiritual concepts in several journeys, transitions and returns, and this is one of the reasons why the Prophet (PBUH) passed all the

stages of wisdom as an “excellent exemplar”, and after going through these stages, he returned to the creatures to be a guiding light for all those who want to ascend and reach perfection, and he is the creator of the circle of existence, and his descent was with the Holy Quran and his ascension was with the event of the Ascension (= Mi'raj), with which he reached the pinnacle of wisdom (Suhrawardi, 1996). Mulla Sadra has made the understanding of the truth of the unity of the intelligent, the intelligence and the intelligible subject to the birth of the third constitution [= *fītrā*] (Mulla Sadra, 1982).

1-5 The image in the mirror is a sign of the embodiment of actions

The mirror itself does not make someone's face ugly or beautiful. In other words, it can be said: “Whatever you are, the mirror will show you the same”. If this world and the hereafter are mirrors, according to the cipher of analogy, human actions and deeds in these two worlds will also be analogous. According to the verses and hadiths, everyone's status in the hereafter will be the same as what he has earned in this material world. This state is called “analogous” and in the language of the Sharia, it is called “embodiment of actions”. Whoever remains blind in this world will be blind in the hereafter, and whoever is sighted here, will be sighted there as well.

In this regard, Waā'iz Qazvini considers the mirror as a sign of the embodiment of actions and says: “My sinfulness is so clear and obvious that the letter of my deeds can become a mirror in my hands”⁷ (Waā'iz, 2006).

It is interesting to pay attention to what the Prophet (PBUH) said to Qêys ibn Asêm: “O Qêys, honor is accompanied by humiliation, life is accompanied by death, and this material world is accompanied by the hereafter, and for everything, a guard has been placed, and for every work, an observer has been determined, and for every end, there is a definite time. It is inevitable that there will be a companion with you, and he is alive, and you will be buried with him while you are dead. So, if he is honorable and noble, he will make you honorable and noble, and if he is low and humble, he will make you low and humble. Then your companion will not be surrounded except with you, and you will not be surrounded except with him, and they (= God or angels or prophets) will not ask you except about him. So, try so that this companion of yours finds a good position in front of God. If he is righteous, he will be your friend, and if he is sinful and humble, nothing but fear and terror will reach you, and this companion of yours is your “actions” [= *âmāl*] (Naraqî, 2006).

According to Mulla Sadra's point of view, the embodiment of actions is the most necessary, the best, the noblest and the most subtle, but the most hidden issue that can be discussed (Mulla Sadra, 2008). In simple terms, the embodiment of actions means that the morals of a person in this world become his body in the hereafter. In this regard, it has been said that due to the actions in the body of every human being, there is an imaginal body that does not disappear with the death of a person, and its state and position is like a state between intellect and sense. This body will be assembled in the form of the appearances and acquisitions that the soul has gained in this world. God covers the size of the human body with the size and quality of these acquisitions, that is, it is these actions that are his companion, and in a more complete sense, it is these actions that become a human being (Mulla Sadra, 1984). The Holy Prophet (PBUH) in a hadith says: “People's lives and days in the hereafter are like their lives and days in this world” (al-Hurr al-Amili, 2007). He also says: “Everyone will be assembled in the next world in the form of what he loved in this world, even if he loved a stone” (Majlesi, 1983). In another hadith we read: “Paradise is a dry and barren desert. Plant as much as you can. They (= Companions of the Prophet) asked what should we plant? He said: what you see in paradise, every blessing of trees, rivers, fruits, houris and palaces that are in it, are the actions, morals, abodes and inner states of yours in this world that will be yours in the next world” (al-Hurr al-Amili, 2007). By referring to this cipher of mirror, Vahshi Bafqi stated that every behavior, action and word we have, affects on our soul and mind: “Every cipher that passes in the heart, its image is created in the heart, and your mirror is your actions that make it visible”⁸ (Vahshi Bafqi, 2022). By constantly repeating anything, that thing makes room in the soul and its characteristics are institutionalized in the soul. This will cause actions for the next stages to be issued easily, and this will cause a greater impact on the soul until it completely dominates the soul and mind, and the soul and mind, which are the whole truth of man, should accept



all those negative characteristics until in the next world where the senses are removed and the inner is revealed, the whole personality of man is the same characteristics that are institutionalized in him (Babaei, 2012). The cipher of this issue is that every constant and institutionalized characteristic in a person has a special appearance and manifestation in different stages of existence, that is, a form has different effects in different stages, and in the hereafter, which is another stage of existence, the characteristics of the stage of this material world will have a manifestation related to that stage. We can see a simple example of this issue in our own behavior in this material world, for example, when we get angry, it causes excitement of the soul, reddening of the face and burning of the materials of body, the veins rush and the body parts contract, and it may even lead to illness and death. We know that anger is an animated characteristic that is in our inner world, but it influences material and immaterial world. It is even possible that anger in the next world will become a burning flame that falls in the heart and burns its owner. By referring to this fact, Mulla Sadra states: "Whatever a person perceives with his senses, a trace of it ascends to his soul and accumulates in the book of his essence and the treasury of his objects of perception. The human soul is like a collected book that its inner is hidden from the eyes today, and when it dies, those hidden inner will be revealed. The institutionalization of these characteristics and countenances, which are known as "acquisitions" in the language of philosophers, and "angel" (= *mālak*) and "devil" in the language of mystics, causes the eternal merit and punishment" (Mulla Sadra, 2008). Therefore, every work and word of a human being is like the patterns of the book in the flashes, and in this regard this holy verse refers to this issue: "You will not find a people who believe in Allāh and the Last Day having affection for those who oppose Allāh and His Messenger, even if they were their fathers or their sons or their brothers or their kindred. Those - He has decreed faith within their hearts and supported them with spirit from Him. And We will admit them to gardens beneath which rivers flow, wherein they abide eternally. Allāh is pleased with them, and they are pleased with Him - those are the party of Allāh. Unquestionably, the party of Allāh - they are the successful"⁹ (Al-Mujādalah: 22).

Mulla Hadi Sabzewari in confirming this issue states: "The verbal root of "the King" (= *mālik*) and "acquisition" (= *mālikāh*), and also, we can say "angel" (= *mālak*) is the same, because angels (= *mālāikkāh*) are the plural of *mālak* and *mālikāh*. In fact, angels are like *mālikāh* of God's words, and it can be said that God's words become *mālikāh* if they are repeated in the heart (Mulla Sadra, 2008). The existential angels of every human being are the same angles that emerge from the manifestation of human actions in the hereafter. Therefore, the so-called resurrection is the place of manifestation of human actions in the mirror of existence.

1-6 The image of the mirror and the analogy of the image are in proportion

Image, analogies and doubles are in proportion. Therefore, everyone is not affected by anything and everything cannot be affected by anyone: "What Jacob saw of Joseph's beauty was special to him, and Joseph's brothers were not benefited from seeing this beauty"¹⁰ (Rumi, 2019). By referring to the story of Joseph, Ibn Arabi considers him a mirror in which Jacob saw the beauty of God: "Joseph's brothers took him to the desert and threw him in a well, but Jacob had seen the Divine Beauty on Joseph's face and became impatient with him, so that from the side where Joseph's shirt was brought, the messenger could not smell it- even though Joseph's shirt was in his arms, but Jacob tasted Joseph's scent to his soul at such a distance in Canaan. Every mystic picks the fruit from the tree of his talent and what he gets is the result of his talent and perfection" (Ibn Arabi, 2006). It is the difference in capabilities and talents that makes the fate of people different, like a small mirror makes the face small, and a rectangular (stretched) mirror also makes it into its own shape; if one looks into the trembling water, he will see his face trembling. In this case, the face is the same, but it looks different depending on the location and position. The face may appear variable in the mirror and the right side of the viewer is usually placed in front of the left side of the face.

The story of the crow and the pigeon mentioned by Ayn al-Quzat Hamadani refers to the same cipher of mirror: "Among birds, it is customary to get along less with the opposite sex. In the meantime, it was seen that a crow and a pigeon were flying together, which surprised everyone. A sage said: There must have been a mutual understanding between these two, which led to friendship between them. They

searched about this and found out that both have lameness. The sage said: this is the reason” (Ayn al-Quzat Hamadani, 2001). The lover and the beloved become one when they are compatible with each other, otherwise there is no relationship between Hâqq Taâla and the contingencies, and affection is the only affair that establishes a relationship between the Creator and the creatures: “O you who have believed, whoever of you should revert from his religion - Allāh will bring forth [in place of them] a people He will love and who will love Him [who are] humble toward the believers, strong against the disbelievers; they strive in the cause of Allāh and do not fear the blame of a critic. That is the favor of Allāh; He bestows it upon whom He wills. And Allāh is all-Encompassing and knowing”¹¹ (Al-Mā'idah: 54).

1-7 From seeing the image in the mirror, we are transferred to the owner of the image (= ourselves)

According to this cipher of mirror, we transfer from finding deities in ourselves to the true God (= Hâqq Taâla). The mirror is a cipher for transmission; this is because if we look in the mirror and find a blemish on our face, we don't touch the mirror, but we touch our face and cheek and remove that blemish. In fact, by seeing the blemish on our face in the mirror, we have been transferred to the owner of the image, that is, ourselves. It is through the heart that Almighty God is perceived, and with every image we find in our heart, we realize not the image itself, but the owner of the image, that is, the true God.

By referring to this cipher of mirror, Saib Tabrizi invites us to go beyond material appearances and realize the transcendent truth: “Put aside material forms to become immortal, and you can find the fountain of youth in the mirror”¹² (Saib Tabrizi, 2021). It is only in this state that one can be freed from idolatry and associationism. Transferring from face and form to the reality in the mirror is liberation from idolatry and associationism, because the face is only an outward sign, as Saif Farghani says: “Love has somehow made me disappear in itself that even when I look in the mirror, I don't see myself in it”¹³ (Saif Faraghani, 2011).

Another aspect of the superiority of the way of love over other ways of nearness to God, is that the way of love leads the lover not to see himself, but to see the beloved. God is the same as goodness and beauty; He loved Himself for who He is, and nothing else. So, he revealed beauty because He Himself was Beautiful, and any perception of beauty in any part of existence that we have, must necessarily be for Him, and this is the meaning of transmission. It is according to this issue that Ibn Aṭ'ā in interpretation of this honorable verse “It is He who created for you all of that which is on the earth. Then He directed Himself to the heaven, [His being above all creation], and made them seven heavens, and He is Knowing of all things”¹⁴ (Al-Baqarah: 26) states: “God created everything for man so that all creatures are for man and man is for God. The blessings of this material world that were created for us should not cause us to distance ourselves from God because we were created for Him” (Ruzbihan Baqli, 2016).

This cipher of mirror is a response to some contemporary sects that have attributed to mysticism, which seek God only in the heart, and do not accept any truth outside of the heart for Him. It is also a response to some Western sects that do not accept God or a Divine Being as a reality independent of the human mind. According to them, God is a kind of intellectual symbol for the religious dimension of the world and divinity, and divinity is a temporary creation of the mind or a projection of a new being that resides in one of the satellites of a small planet. According to them, God is neither the Absolute Creator of the universe nor its Absolute Arbitrator, rather God reflects imagination in a limited realm of time and space, which will last until the death of man (Hick, 1997).

In fact, it is because of ignoring this cipher of mirror that today the word “religion” or “faith” is used instead of the word “God”, and religion is discussed as an aspect of human culture, and God is known as a secondary issue in the wider field of religion. Longitudinal knowledge of this issue has been reduced to horizontal knowledge and historical line. However, at least that linear existence has its origin in the length and existence of the upper world and beyond the historical line. According to them, religion is generally considered psychologically as a kind of human activity that its role and function is to help people to achieve internal harmony and coherence and also help them to achieve this harmony in relation



to their environment. If we return to the above-mentioned cipher of mirror, looking at the mirror and staying in the mirror is like giving cookie to a child, as Saadi Shirazi states: “The secrets of The Pen and Divine Absolute Power are evident in your face like a mirror. We do not want anything from You (= God) except You and give the cookie to someone who has not tasted your affection”¹⁵ (Saadi Shirazi, 2022).

Rabindranath Tagore says: “O beauty, find yourself in affection, not in the flattery of the mirror.” [It means that the mirror shows your outward beauty. Search for your inner beauty in affection] (Chittick, 2007).

The universe is a mirror of God and any image we find in it, and any phenomena of the creation, we must transfer it to its owner, it means Almighty God. Every phenomenon in the universe has two sides like a mirror; one is behind that is substantial side, and the other one is the transparent side, or in other words, an Eastern side and a Western side, just as the earth has a bright side facing the sun and a tenebrous side in front of it. Those signs of universe, which do not represent God, and represent themselves, are a veil of darkness, and every sign that represents God, is a surface of light and inspiration. Seeing creatures only with external senses is the same as the apparent sufficiency of the soul, and this means lowering and degrading the soul to the stage of senses, and even worse than that, degrading it to the negative stage of human life, that is, to lust, passion and temptation. We see and hear with our external senses, and we transfer with our mind and heart, which is the soul. The sense is a lower stage than the soul, and the mind and heart are a higher stage than the sense. Every stage of the soul we stop at prevents us from reaching a higher stage. In other words, half of man prevents him from reaching his whole existence. Back and face in the mirror are one truth with two aspects, body and soul, world and hereafter, sense and soul are also one truth with two aspects. In the higher mystical realities, God and creatures are one truth with two different aspects as the role of the mirror and the owner of the image is the same. A person who is deprived of this transmission, according to Rumi, is similar to a hunter who has aimed at the shadow of a bird and runs after the shadow, while the bird is in the sky with the phoenix (= *sîmôrgh*), and the hunter runs after the shadow (Rumi, 2019).

In another interpretation, one of the ciphers of the mirror is that the mirror must be pure and clean to show images. If a person does not clean his image, that is, the same image he saw in the mirror, he has not taken the true image because the image that is in the mirror is not real. In this regard, Rumi says: “You read the name, so go and search for the Named (= Almighty God), fog is from the sky, not from the water of the arroyo”¹⁶ (Rumi, 2019)."

On another stage, the transfer in the mirror is a cipher of the mystics' relinquishment, because the mystics consider getting rid of moral vices as an introduction to attaining adornment and epiphany (= manifestation). But some mystics are not only liberated of their moral vices, but also seek liberation from themselves; that is, by negating themselves in the realm of actions, attributes, and attachments, they enter the realm of their essence and find God there. In any stage, if acquisition is considered, it is the opposite in the stage of absorption, and it is intended to decrease oneself (Kakaei, 2002). If a person wants to become a mirror of God, this is the only way.

1-8 Entering the image in the mirror is a cipher of entering the world

In any mirror, the image falls into the shape and characteristics of that mirror while maintaining the originality dependent on the owner of the image. The shape, characteristics and type of mirror are effective in this field, and the amount of light and the constant or changing of the mirror also has its own effect. According to the cipher of “embodiment of actions” and the cipher of “truths and delicacy (= *râqqayeq*)”, the light of existence in any world it enters, finds the characteristics of that world. Therefore, the worlds are tied together like a string, and this string that comes to each world, while maintaining the originality of existence, manifests itself in a different aspect, so that the light of existence shines in the world. A part of it will lose the pureness of the original world (= Higher World) to enter the world of human existence (= Possible World), that is, the soul, heart, spirit, reason, and senses. Therefore, taking the head of this string should be done step by step until it reaches the source of the fountain of youth,

which is pure and clear and does not become contaminated with slush, mud and ooze in the winding riverbed (Sajadi, 1983).

In a higher stage, the key to entering the world is the key to the connection between existence and nature. In different mirrors, one thing is present in all mirrors and is constant, and one thing is inconstant. The originality of the image depends on the owner of the image, and the size of the image, turbidity, lightness, roundness, squareness, etc., are different and depend on the type of the mirror. In the worlds, what is present at all stages and is always constant, is “existence” with different manifestations; these different manifestations are natures (= māhiyāt), and in every world, there is a nature associated with it.

1-9 The mirror is a scale

For a person to see himself, it is related to remonstrance, therefore, most of the people talk to themselves in front of the mirror. The signs of appearance and the signs left on the head and face of committed acts are the evidence of this remonstrance and reprimand. It is said in a hadith: “It is appropriate for a wise person to look himself in the mirror and see his own face in it, so that if his face is beautiful, he does not make it ugly by doing bad actions, and if his face is ugly, he does not make it uglier by doing bad actions, so do not combine two ugliness in one place” (Nouri Tabarsi, 1990). Therefore, mirror is related to measurement and calculation and is a scale. Whenever the Prophet (PBUH) looked in the mirror, he used to say: “Thanks God who perfected my creation and made my face beautiful and made beautiful for me what is ugly for others, and guided me to Islam and blessed me with prophecy” (Ibid). In a sense beyond that, in the world of the hereafter, being God as a mirror to His servants and creatures means that He is a scale for them. The “Book of Actions” is the pictures that each person has attached to his beauty and personality, so that in the hereafter, people are recognized by their looks (Ar-Rahmān:41; Al-A‘rāf: 48). God is The Swift in Reckoning, and whoever sees himself in His mirror, which is the truth mirror, becomes aware of his situation and characteristics. In this regard, Rumi states: “If you deny your bad actions, it is useless, because the mirror and scale will reveal your bad actions. The mirror of your soul has come out of its physical veil and shows all the truths and ciphers. When and where does a clear and pure scale like mirror show something contrary to reality?”¹⁷ (Rumi, 2019).

1-10 Resurrection is mirrorality (= merāthi)

In confirmation of the previous cipher, i.e. “mirror is a scale”, and with a different perspective, it can be said that the truth of the Resurrection will also appear in a mirrorality form. And this cipher simultaneously clarifies the answer to several important questions about the state of the hereafter and the relationship between God and creatures, and it answers to these questions: will the hereafter not be repetitive and boring? How is it possible that the creatures show the Majesty of Almighty God? And is the mirror of the creatures, and the image of God that is manifested in the mirror of creatures is worthy for Affair of God? And how is it possible to audit so many creatures? To understand this mirror, we should use several allegories of mirror at once; 1. Every mirror shows its own size, 2. In the mirror, transmission is the condition, 3. The mirror is refreshed and renewed every moment. Therefore, in the Day of Resurrection, the creatures will face the Almighty God, and the image of them will fall in Him, and they will be transferred to themselves in their own capacity, and the image of the Almighty God is reflected in the creatures, and He will be transferred to Himself in His Affair. Since the concept of “infinity” is formed from the confrontation of two mirrors, and every moment, the image of the mirror is renewed and a new aspect of the Almighty God is manifested in it, both the infinity of the Almighty's Manifestations and the novelty and newness of each moment remove the suspicion of boredom and repetition. At the same time, everyone benefits from the Almighty God to the extent of his existence (that is, the size and capacity of his mirror), and the observation of the Almighty God will also be in the size of His Affair and Existence, and it will not be reduced to creatures.



1-11 Mirror is the cipher of ciphers

The mirror is the cipher of heart, and the heart is the cipher of God, therefore not only the mirror, but all the ciphers of the material world are cipher of ciphers. By referring to this fact that the material world is full of ciphers, Shah Nimatullah Wali says: “Divine affection is like a candle, and our soul is like a mirror in this symbolic expression, and the lightness of the mirror is completely clear and obvious for lovers”¹⁸ (Nimatullah Wali, 2014). If a mirror is the cipher of ciphers, then the cipher should be put aside and the heart should be considered in the first stage. Then, in the second stage, it is necessary to put aside the heart and reach the owner of the heart, that is the Almighty God. It is only in this state that we will not become idolaters, that is worshiping the mirror. In this way, the mirror is also the cipher of liberation from idolatry.

The Perfect Man (= al-Insân al-Kâmêl) among the creatures has a beautiful heart in the largest and most beautiful possible state, and whatever name he is called, he is like a mirror that is comprehensive of all ciphers. In this regard, al-Qayṣarî states: “All the Divine and engendered being (= ḳāwni) stages, from the universal intellects and souls, and the stages of nature to the last descents of existence, are the stage of The Perfect Man, and for this reason, man is The Caliph of God, and is the comprehensive Book of Divine Books and engendered being” (al-Qayṣarî, 2007).

Shah Nimatullah Wali also considers The Perfect Man as a mirror that sees everyone but does not see himself and is not selfish: “Man is the name of the eye that like The Perfect Man is all-seeing, but not self-seeing” (Nimatullah Wali, 2014).

Conclusion

In the first stage, the mirror indicates an object, in the second stage, it is interpreted, and finally, in the third stage, it becomes a symbol and cipher, and this is where it takes the foot of discovery and interpretation to reveal itself and indicate different teachings and realities. If we don't say that these realities and ciphers are infinite, we should say that the mirror provides a lot of ciphers in different aspects to be a metaphor for the descent of the Divine cognitions on the material world.

In Islamic wisdom, mirror is a cipher that shows the true proportion and size of the natures and indicates the existence of the best system governing the world of creation. The mirror brings a person from the body to the soul, from nature to the supernatural, and finally from himself to God, and mirror is a cipher for the relationship between existence and nature (= māhiyyā). Just as in a mirror, the image is constant and the size, brightness, distance, and proximity of the image are inconstant, in the worlds, the principle of existence, which is The Necessary Existence, is constant, but with different manifestations, and natures are these manifestations, which ultimately lead to Hâqq Taâla.

In Islamic wisdom, the mirror is a cipher of movement in the essence, and the contingency of every moment of the world is related to the cipher of newness of the image in the mirror. The mirror is a cipher of the unity between the intellect, intelligence and intelligible, and its two-dimensionality refers to the two realms of man, worldly and otherworldly. The mirror is a cipher of entering to the worlds, and it is a cipher to find out the cause by the effect and it gives meaning to existence and non-existence and finally transforms anthropology into theology. In mystical thought, the mirror is a place of true manifestation, which appears in the form of eternal essences and unseen created beings, and it is attributed to two existences: sometimes the existence of man is the mirror of Hâqq Taâla, and sometimes the existence of Hâqq Taâla is the mirror of man.

In mystical works, the mirror is a cipher of ciphers, so that it is a cipher for the manifestation of the Almighty God in the natures. The mirror expresses the optical annihilation in its full meaning, and expresses the relationship between truth and delicacy, as well as the embodiment of actions and the four mystics' journeys, and finally, it is a reference to the heart, which is the mirror of the whole face of the Almighty God, which always shines eternal realities on it. In Islamic mysticism, the mirror is a scale for a person to find his place in universe, and in this sense, a mirror is related to measurement and

calculation. In Islamic mysticism, the mirror is a cipher of the presence of Hâqq Taâla in the world, it explains the coexistence of Hâqq Taâla with creatures, it is both a sign and an obstacle, and finally it is a cipher for showing and not appearing, and it leads a person to this important thing that he should not only be a manifestation of Hâqq Taâla, but he should be a mirror to show Him, and this is where the springs of wisdom will flow on his tongue and eyes. According to what has been said, the mirror has many cipher aspects, and these ciphers also contain other ciphers, and it is this characteristic of the mirror that has caused it to be used by sages and mystics to explain and express the highest realities in various aspects of theology and anthropology. Finally, we will say that the mirror is the Quran of natures (= māhiyyāt) , and just as the Quran is instructive, interpretable, and is full of ciphers, the mirror is the same.

References

- Al-Ghazali, Abu Hamid Mohammad (2007), *Ihya' Ulum al-Din*, edited by Hossein Khadiv-jam, Tehran: Scientific and Cultural Publications, Second Edition, Vol. 1, p. 61
- Al-Hallaj, Hossein ibn Mansour (2007), *al-Hallaj's Collection of Works*, edited by Qasim Mirakhori, Tehran: Shafi'i Publications, Second Edition, p.2007
- Al-Hurr al-Amili, Mohammad ibn Hassan (2007), *Wasa'il al-Shia*, edited by Abdul-Rahim Rabbani Shirazi, Qom: Al-e Bêyt Publications, Tenth Edition, Vol. 4, p.342, Vol. 4, p.343
- Al-Qaysari, Mohammad Dawoud (2007), *Shārh Fúsús al-Hikam*, edited by Seyyed Jalāl al-Dīn Ashtiyani, Tehran: Scientific and Cultural Publications, Third Edition, p.147
- Al-Qunawi, Šadr al-Dīn Moḥammad (2002), *I'jāz al-Bayān fī Ta'wīl Umm al-Kitāb*, Qom: Islamic Propaganda Office Publishing Center, Second Edition, p.163, p.432
- Al-Qushayri, Abū al-Qāsim (2012), *al-Risala al-Qushayriyya*, trans by Mehdi Mohabati, Tehran: Hermes, First Edition, p.432
- Ayn al-Quzat Hamadani, Abdullah ibn Mohammad (2001), *al-Lāwayyeh*, edited by Rahim Farmanesh, Tehran: Manochchri Publications, First Edition, p.45
- Babaei, Ali (2012), *The Endless Ciphers of Mirror*, Tehran: Mūlla Publications, First Edition, p.44, p.23
- Babaei, Ali; Mosawi, Seyyed Mokhtar (2023), *Three Motions based on Mullā Sadrā's Three Philosophical Journeys: Natural Motion, Substantive Motion, Renewal of Likes, Philosophical Investigation*, Vol.16, No.38, pp. 141-144
- Baqli, Ruzbihan (2016), *al-Arāyês-o al-Bāyān fī al-Haqqāyēq al-Qur'an*, trans by Ali Babaei, Tehran: Mūlla Publications, First Edition, Vol. 1, p.28
- Chittick, William (2007), *Sufism: a Short Introduction*, trans by Jalil Parvin, Tehran: Hikmat Publications, First Edition, p.214
- Corbin, Henry (2012), *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*, trans by Enshollah Rahmati, Tehran: Sophia, First Edition, p.55
- Corbin, Henry (2014), *Avicenna and the Visionary Recital, Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi and Spiritual Body and Celestial Earth*, trans by Enshollah Rahmati, Tehran: Sophia, Fourth Edition, p.29



Hick, John (1997), *Philosophy of Religion*, trans by Behzad Saleki, Tehran: al-Hûdā Publications, Third Edition, pp.215-216

Forouhi, Naser; HosseiniEskandian, Abdullah (2021), *Reviewing and Comparing the Philosophical Thoughts of Mulla Sadra and Leibniz about the Problem of Evil*, *Metafizika Journal*, Vol. 4, No.3, p.22

Ibn Arabi, Mohammad ibn Ali (2006), *Fúsús al-Hikam*, trans by Mohammad Ali Movahad, Tehran: Karnameh Publications, First Edition, p.254

Ibn Turke, Sāin al-Din Ali (2007), *al-Tāmhid fi Shārh al-Qawayyîd al-Tawhid*, trans by Hossein Nayiji, Qom: Eshraq Publications, First Edition, Vol. 1, p. 575

Kakaei, Qasim (2002), *The Oneness of Existence According to Ibn Arabi and Eckhart*, Tehran: Hermes, First Edition, p.331

Majlesi, Mohammad Baqer, (1983), *Bihar al-Anwar*, Beirut: Al-Wāfā, First Edition, Vol. 10, p.313, Vol. 9, p.211

Mirfendereski, Abulqasim (2010), *al-Resāla al-Senā'iya*, Tehran: Amirkabir, First Edition, p.65

Mostamali Bukhari, Isma'il (1984), *Shārh al-Tāarûf*, edited by Mohammad Roshan, Tehran: Asatir Publications, First Edition, Vol. 4, p. 1547

Mulla Sadra, Mohammad ibn Ibrahim (1981), *Hikmat Al Muta'alyahfi-l-asfar al-'aqliyya al-arba'a*, Qom: Al-Mustafawi University, Second Edition, Vol. 1, p.231, Vol. 4, p.63, Vol. 1, p.302, Vol. 2, p.128

Mulla Sadra, Mohammad ibn Ibrahim (1982), *Arshiyyah*, Qom: Islamic Propaganda Office of Qom Seminary, First Edition, p.87, p.143

Mulla Sadra, Mohammad ibn Ibrahim (1984), *al-Shawahid al-rububiyah*, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, p.111, p.80

Mulla Sadra, Mohammad ibn Ibrahim (2008), *al-Mabda' wa'l-ma'ad*, Qom: Ishraq Publications, p.68, p.78, p.305, p.677

Muttaqi, Ali ibn Hessem al-Din (1998), *Kānz al-Ummal fi Sunan al-Aqwal wa al-Af'al*, Beirut: Dar al-Kitāb al-Islamiyyah, First Edition. Vol. 1, p. 672

Naraq, Mahdi (2006), *Jami' Al-Sa'adat*, trans by Karim Feyzi, Qom: Qaāem-e Al-e Mohammad Publications, First Edition, Vol. 1, p.53

Nasafi, Aziz ad-Din (2022), *al-Insān al-Kāmêl*, Tehran: Tāhurā Publications, Sixteenth Edition, p.423

Nimatullah Wali, Mohammad Nour al-Din (2014) *Diwan*, Tehran: Ferdous Publications, First Edition, Vol. 1, p.164, Vol. 2, p.121

Nouri Tabarsi, Mirza-Hossein (1990), *Mustadrak al-Wasā'il wa Mustanbat al-Masā'il*, Qom: Al-e Bêyt Publications, First Edition.

Rumi, Jalāl al-Dīn Muḥammad (2019), *Maṭnawīye Ma'nawī*, commentary by Karim Zamani, Tehran: Itilāat Publications, First Edition, Book. 5, p.87, Book. 1, p.45, Book. 3, p.56, Book. 1, p.92, Book. 1, p.65, Book. 1, p.85

Saadi Shirazi, Muslih-ud-Din Mushrif-ibn-Abdullah (2022), Ghāzāliyat, revised by Mohammad Ali Foroughi, Tehran: Qūqnous, Sixteenth Edition, p.211

Sabzewari, Hadi ibn Mahdi (1992), Sharḥ al-Mānzoumē, Hassanzadeh Amoli's Introduction, Tehran: Nāb Publications, Second Edition, Vol. 1, p.231, Vol.4, p.211

Saib Tabrizi, Mohammad Ali (2021), Diwan, Tehran: Negah Publications, Tenth Edition, Vol. 1, p.56, Vol. 1, p. 211

Saif Faraghani, Molānā Sayf-edin (2011), Diwan, Tehran: Ferdous Publications, Second Edition, p.514

Sajjadi, Seyyed Ja'far (1983), The Dictionary of Islamic Wisdoms, Tehran: Kaviyan, First Edition, Vol. 1, p.324, Vol.1, p.158

Suhrawardi, Shihāb ad-Dīn (1993), Safir-i Simurgh, Tehran: Scientific and Cultural Publications, First Edition, p. 33

Suhrawardi, Shihāb ad-Dīn (1996), al-Āwarif al-Maārif, trans by Abu Mansour Esfahani, Tehran: Scientific and Cultural Publications, Second Edition, Vol. 3, p.325, Vol.3, pp.63-64

Tabarsi, Ahmad ibn Ali (2002), al-Ihtijaj, trans by Behzad Ja'fari, Tehran: Islamia Publications, First Edition, Vol. 2, p.448, Vol.1, p.444

Vahshi Bafqi, Kamal al-Din (2022), Diwan, Tehran: Negah Publications, Thirteenth Edition, p.422

Waā'ēz Qazvini, Mohammad Rafi' (2006), Diwan, edited by Asghar Elmi, Tehran: Ma Publications, First Edition, p.411

Zamzami, Mukhammad; HosseiniEskandian, Abdullah; Muhibin Zuhri, Achmad; Haq Al Haidary, Abdullah; Babaei, Ali (2023), Achieving True Happiness: A Study of Muhammad Hosseini Tabatabai's Philosophical-Mystical Thought, Jurnal Ilmiah Islam Futura, Vol. 23, No.1, p.160

-
- 1 "المؤمن مرآة المؤمن"
 - 2 "يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ"
 - 3 "آینه بی نقش شد باید بها، زان که شد حاکی جمله نقش‌ها"
 - 4 "برده‌دار و حاجب و دربان نمی‌باشد مرا، خانه چون آینه بی مهمان نمی‌باشد مرا"
 - 5 "آینه و میزان محک‌های سنی،، گر دوصد سالش تو خدمتها کنی"
 - 6 "چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباسی،، صورتی در زیر دارد آن‌چه در بالاسی"
 - 7 "ز بس پیداست از پیشانیم خط گنه‌کاری،، تواند نامه‌ی اعمال شد آینه در دستم"
 - 8 "عکس هر رازی که در دل بگذرد آید پدید،، حوضه‌ی آینه کردار تو از فرط صفا"
 - 9 "لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأُتِيَهُمْ بَرُوحٌ مِنْهُ وَيُخَلِّصُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"
 - 10 "آنچه یعقوب از رخ یوسف بدید،، خاص او بد او به اخوان کی رسید"
 - 11 "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ"
 - 12 "بشکن طلسم صورت و جاوید زنده باش،، آب حیات در پس دیوار آینه است"
 - 13 "عشق از آن سان محوگردانید رسم را که من،، می نبینم روی خود گر بنگرم در آینه"
 - 14 "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"
 - 15 "سر قلم قدرت بی چون الهی،، در روی تو چون روی در آینه هویداست،، ما از تو به غیر تو نداریم تمنا،، حلوا به کسی ده که محبت نجشیده‌است"
 - 16 "اسم خواندی رو مسمی را بجو،، مه به بالا دان نه اندر آب جو"
 - 17 "مکر خود را گر تو انکار آوری،، از ترازو و آینه کی جان بری،، آینه‌ی تو جست بیرون غلاف،، آینه و میزان کجا گوید خلاف"
 - 18 "عشق او شمع است و جانم آینه وین رمز ما،، روشن است بر عشق‌بازان منور آینه"



بررسی رویکرد انسان گرایانه با تکیه بر افکار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و شمس‌الدین محمد تبریزی

A study of the humanistic approach based on the thoughts of Maulana Jalaluddin Muhammad Balkhi and Shamsuddin Muhammad Tabrizi

Received: February 25, 2025

Mina GOLKARIAN¹

Accepted: March 04, 2025

Email: m.golkarian@hotmail.com

Orcid No. <https://orcid.org/0009-0006-2547-6920>

DOI No. <https://doi.org/10.32955/neujsml2025121019>

چکیده

در این پژوهش، رویکرد انسان گرایانه در اندیشه‌های دو چهره برجسته عرفان اسلامی، یعنی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) و شمس‌الدین محمد تبریزی، مورد تحلیل و واکاوی قرار می‌گیرد. انسان گرایی به عنوان یک نگرش فلسفی و روان شناختی، بر ارزش‌ها و کرامت ذاتی انسان تأکید دارد و او را موجودی خودآیین، آزاد و دارای توانمندی‌های بالقوه فراوان می‌داند. این جستار از روش پژوهش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی استفاده می‌کند و ضمن بهره‌گیری از منابع معتبر فارسی و غیرفارسی، سعی دارد تا نقش عشق و خودشناسی در نهادینه کردن ارزش‌های انسان گرایانه را در آثار مولانا و شمس بررسی کند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تعالیم این دو عارف بزرگ، با ارائه الگویی از انسان رشد یافته در چارچوب معنویت، عشق و مسئولیت پذیری، بستری مناسب برای فهم و تبیین رویکرد انسان گرایانه فراهم کرده است. این آموزه‌ها همچنین می‌توانند در حوزه‌های روانشناسی انسان گرا، جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت و گسترش گفت و گوی تمدن‌ها کاربرد داشته باشند. همچنین این پژوهش می‌تواند به توسعه روش‌های جدید در حوزه آموزش و حقوق بشر کمک کند.

واژگان کلیدی: مولانا، شمس تبریزی، انسان گرایی، عشق، خودشناسی

Abstract

This study analyzes and explores the humanistic approach in the thoughts of two prominent figures in Islamic mysticism, namely Molana Jalal-al-Din Mohammad Balkhi (Rumi) and Shams-al-Din Mohammad Tabrizi. From a philosophical and psychological perspective, humanism emphasizes humans' inherent values and dignity, considering them as self-governing, free, and possessing numerous potential capabilities. This research uses a library research method and a descriptive-analytical approach, utilizing credible Persian and non-Persian sources to investigate the role of love and self-knowledge in institutionalizing humanistic values in the works of Rumi and Shams. The results show that the teachings of these two great mystics provide an appropriate framework for understanding and explaining the humanistic approach by presenting a model of a mature human being within the context of spirituality, love, and responsibility. These teachings can also be applied in humanistic psychology, sociology, education, and the expansion of inter-civilizational dialogue. This research can also help develop new methods in education and human rights.

Keywords: Rumi, Shams Tabrizi, Humanism, Love, Self-knowledge

1. مقدمه

1.1 بیان مسئله

انسان گرایی (هیومنیزم) در معنای عام خود، بر ارزش انسان و توانمندی‌های فطری او تأکید می‌کند. از منظر مکاتب انسان گرا، انسان نه تنها دارای قابلیت‌های ذهنی و روانی بالایی است، بلکه می‌تواند با اتکا به خرد، اختیار و عواطف خود، مسیر رشد و شکوفایی را طی کند (Maslow, 2019). اگرچه منشأ این تفکر را اغلب به دوره رنسانس در غرب منتسب می‌کنند، اما ردهای برجسته انسان گرایی را در سنت‌های عرفانی شرق، به ویژه عرفان اسلامی و ایرانی می‌توان یافت (Chittick, 2020).

در میان چهره‌های درخشان عرفان اسلامی، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و شمس‌الدین محمد تبریزی، جایگاه ویژه‌ای دارند. این دو عارف برجسته، رهاورد‌های عمیقی در باب شناخت انسان و پی‌ریزی مبانی معرفتی برای رشد روحانی ارائه کرده‌اند (Nadir, 2021). اندیشه‌های آنان، معطوف به ارتقای مقام آدمی از طریق عشق، خودشناسی و آزادی معنوی است. این رویکرد، به رغم تبار فرهنگی و

¹ PhD, Payame Noor University, Department of Psychology, Tabriz, Iran

تاریخی متفاوت، همسویی چشمگیری با رویکرد انسان گرایانه معاصر دارد که بر خود تحقق‌یابی (self-actualization)، کرامت ذاتی انسان و امکان بالندگی آزادانه او تأکید می‌کند (Rogers, 2018).

1.2. ضرورت و اهمیت تحقیق

رویکرد انسان گرایانه امروزه یکی از راهبردهای اصلی در علوم اجتماعی و انسانی محسوب می‌شود و در حوزه‌های تعلیم و تربیت، روان درمانی و حتی مدیریت فرهنگی به کار گرفته می‌شود (De Botton, 2021). آشنایی با مبانی معرفتی بومی - اسلامی که همخوانی قابل توجهی با این رویکرد دارند، می‌تواند به غنای مباحث علمی و کاربردی کمک کند (Salari, 2020). بررسی آموزه‌های مولانا و شمس، ظرفیتی بزرگ برای شناخت و تعالی رفتارهای انسانی است و ورود آن به فضای روانشناسی، جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت می‌تواند به ابداع راهکارهای نوین در پیوند «معنویت» و «انسان گرایی» منجر شود. بررسی آموزه‌های مولانا و شمس، ظرفیتی بزرگ برای شناخت و تعالی رفتارهای انسانی است و ورود آن به فضای روانشناسی، جامعه‌شناسی و تعلیم و تربیت می‌تواند به ابداع راهکارهای نوین در پیوند «معنویت» و «انسان گرایی» منجر شود. رفتارهایی که نشان از تعالی روح بشری و رشد شخصیت انسانی را به همراه دارد. مانند وفا به عهد، فداکاری، عدالت‌پیشگی، همیاری و همکاری، صبر و بردباری، عشق واقعی و بدون تمناهای دنیوی و مانند اینها بر لزوم ضرورت و اهمیت تحقیق می‌افزاید. (Saygin, 2025)

1.3. اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف اصلی این پژوهش، روشن ساختن ابعاد انسان گرایانه در تعالیم مولانا و شمس و تطبیق آن‌ها با اصول رویکرد انسان گرایانه نوین است. پرسش‌های اصلی این تحقیق عبارت‌اند از:

- انسان گرایی چگونه در سنت عرفانی اسلامی نمایان می‌شود؟
- کدام عناصر محوری در اندیشه‌های مولانا و شمس مؤید مفاهیم انسان گرایانه است؟
- چگونه می‌توان این اسلوب فکری را در روان‌شناسی و علوم اجتماعی معاصر به کار گرفت؟

1.4. روش پژوهش

روش این پژوهش، کیفی و به صورت کتابخانه‌ای است. همچنین، از رویکرد توصیفی-تحلیلی برای واکاوی محتوای آثار و اشعار این دو عارف بهره گرفته شده است. ابتدا متون اصلی عرفان ایرانی-اسلامی، به ویژه آثار مولانا (مثنوی معنوی و دیوان شمس) و گفتارهای منسوب به شمس، مرور شده و سپس این مفاهیم با نظریات انسان گرایی مدرن، به ویژه مکتب روان‌شناسی انسان‌گرا (مازلو و راجرز) به صورت تطبیقی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند.

صد البته در این مقاله، برای ارتقای تحلیل و تقویت بنیان‌های پژوهشی، تحلیل‌های تطبیقی و داده‌های سیستماتیک به شیوه‌ای علمی و دقیق مد نظر قرار گرفته است.

1.5. تحلیل‌های تطبیقی

در این تحلیل ابتدا مقایسه رویکرد انسان‌گرایانه در اندیشه مولانا و شمس با مکاتب فلسفی و عرفانی دیگر انجام گرفته است که موضوع "انسان‌گرایی در تصوف اسلامی در مقایسه با مکتب اومانیسم غربی" از نظر شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان اندیشه‌های مولوی و شمس با نظریات فیلسوفان اومانیست غربی (مانند اراسموس، مونتنی یا حتی اگزیستانسیالیست‌هایی چون کی‌یرکگور بررسی شده است. در مرحله دوم مقایسه با سایر عرفای اسلامی از لحاظ دیدگاه‌های انسان‌گرایانه بین مولانا و شمس با دیگر عرفای بزرگ مانند ابن عربی، حلاج و سعدی انجام گرفته است. در مرحله سوم تطبیق با مکاتب شرق‌شناسی در راستای رویکردهای شرق‌شناسی همچون رینولد نیکلسون، آنهماری شپیل مد نظر قرار گرفته است.

از سوی دیگر لزوم مقایسه مفاهیم کلیدی انسان‌گرایانه در اشعار مولانا و شمس نیز از اهم موضوعات تحلیل تطبیقی است. موضوعاتی از قبیل:

- عشق الهی و عشق انسانی: مقایسه دیدگاه آن‌ها در مورد عشق و ارتباط آن با انسان‌گرایی.
- رویکرد به معرفت و شناخت: تطبیق نگرش مولوی و شمس نسبت به شناخت حقیقت انسانی با اندیشه‌های فلسفی چون سهروردی و ابن سینا.
- نقش عقل و شهود: مقایسه تأکید مولوی و شمس بر شهود در برابر نقش عقل در شناخت انسان.

1.6. داده‌های سیستماتیک

**الف) تحلیل آماری و متنی از اشعار مولانا و شمس**

- **بررسی فراوانی واژگان کلیدی:** استخراج داده‌های آماری از مثنوی معنوی، دیوان شمس و مقالات شمس برای سنجش میزان استفاده از واژگانی مانند "انسان"، "عشق"، "معرفت"، "نور"، "وصال"، "وصال"، "هستی"، "عدم" و غیره.
- **تحلیل سبک‌شناختی و معناشناسی:** استفاده از نرم‌افزارهای تحلیل متنی (مانند MAXQDA یا NVivo) برای دسته‌بندی و شناسایی الگوهای معنایی و ساختاری در آثار مولانا و شمس.

ب) بررسی اسناد تاریخی و تطبیق آن با آموزه‌های انسان‌گرایانه

- **تحلیل رویدادهای تاریخی:** بررسی تأثیر حوادث اجتماعی و فرهنگی قرن هفتم هجری بر دیدگاه‌های انسان‌گرایانه مولانا و شمس.
- **مطالعه تطبیقی نامه‌ها و سخنان شمس:** مقایسه این متون با سایر متون صوفیانه و تحلیل دیدگاه‌های او درباره ارزش و جایگاه انسان.

ج) رویکرد روان‌شناسی عرفانی در اندیشه مولانا و شمس

- **مقایسه با نظریات روان‌شناسی مدرن:** بررسی مشابهت‌های دیدگاه مولوی درباره خودشناسی و تعالی انسانی با نظریات روان‌شناسانی چون یونگ (در باب ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها) یا مازلو (در باب نیازهای انسانی و خودشکوفایی).
- **تأثیر اندیشه‌های آنان بر روان‌شناسی مثبت‌گرا:** بررسی کاربرد آموزه‌های مولوی و شمس در روان‌شناسی معاصر و درمان‌های روان‌شناختی مانند لوگو تراپی و تراپی مبتنی بر ذهن‌آگاهی (Mindfulness).

1.7. نتیجه‌گیری پیشنهادی:

با تلفیق این داده‌های تطبیقی و سیستماتیک، می‌توان نتیجه گرفت که اندیشه مولوی و شمس نه تنها رویکردی عرفانی دارد بلکه مبنای انسان‌گرایانه‌ای نیز دارد که بر خودشناسی، تعالی معنوی، و کرامت انسانی تأکید می‌کند. به علاوه، این تفکر می‌تواند در مکاتب روان‌شناسی، فلسفه مدرن و مطالعات بینافرهنگی همچنان کاربرد داشته باشد.

2. مبانی نظری انسان‌گرایی**2.1. شکل‌گیری مکتب انسان‌گرایی در فلسفه غرب**

انسان‌گرایی (Humanism) در تاریخ اندیشه غرب، به دوران رنسانس و تلاش برای احیای میراث فکری یونان و روم باستان بازمی‌گردد (Kuczynski, 2021). این دوره که از قرن چهاردهم تا هفدهم میلادی امتداد یافت، با ظهور اندیشمندانی همچون پترارک، اراسموس و میکال آنژ همراه بود و بر زیبایی، استعداد ذاتی انسان و آزادی انتخاب در برابر جبرگرایی کلیسایی تأکید داشت. این نگرش جدید، نخست زمینه پیدایش سبک‌های تازه در هنر و ادبیات را فراهم کرد و سپس به تغییر بنیادین در ذهنیت جامعه اروپایی انجامید.

2.2. اصول بنیادین انسان‌گرایی

بر اساس پژوهش‌های متعدد، مهم‌ترین اصول بنیادین انسان‌گرایی به شرح زیرند (Azimi, 2020):

- **کرامت ذاتی انسان:** انسان از ارزش و مقام ذاتی برخوردار است که از هیچ مرجع بیرونی و تحمیلی ناشی نمی‌شود.
- **آزادی و اختیار:** انسان قدرت انتخاب دارد و می‌تواند خود را از الگوهای پیش ساخته برهاند.
- **خودشناسی و خردورزی:** انسان‌گرایان برجسته، بر قدرت فهم و استدلال آدمی تأکید می‌کنند و به خرد بشر برای حل مشکلات اعتماد دارند.
- **مسئولیت در برابر جامعه:** انسان گرا بودن، صرفاً یک روند فردی نیست؛ بلکه انسان باید با پذیرش مسئولیت‌های اجتماعی، در مسیر بهبود و اعتلای جامعه حرکت کند.

2.3. تکامل رویکرد انسان‌گرایانه در روان‌شناسی

در روان شناسی، رویکرد انسان گرایانه از اواسط قرن بیستم ظهور کرد و به عنوان «نیروی سوم» در برابر روان کاوی فرویدی و رفتارگرایی مطرح شد (Maslow, 2019). آبراهام مازلو در سلسله مراتب نیازهای خود، مرتبه بالایی نیاز را «خودشکوفایی» دانست. کارل راجرز نیز بر رویکرد مراجع محور تأکید کرد و با مطرح کردن «پذیرش بی قید و شرط»، نشان داد که انسان در فضایی مملو از همدلی و حمایت می‌تواند به رشد و بهزیستی دست یابد (Rogers, 2018). روان شناسی مثبت گرا که طی دو دهه اخیر رواج بیشتری یافته، ادامه دهنده نگاه انسان گرایانه است و می‌کوشد توانمندی‌ها و فضایل انسانی را شناسایی و تقویت کند.

3. مروری تاریخی بر اندیشه‌های مولانا جلال‌الدین محمد بلخی

3.1. زندگی نامه و محیط فرهنگی

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (604-672 ه.ق)، فرزند بهالدین ولد، در بلخ زاده شد و در پی هجوم مغول، به مناطق مختلفی سفر کرد تا سرانجام در قونیه اقامت گزید (فروزانفر، ۱۳۶۸). او در ابتدا مدرس علوم دینی بود، اما ملاقات سرنوشت ساز او با شمس تبریزی، انقلابی معنوی در او پدید آورد. پس از این دیدار، عشق و شور عارفانه، جوهره اصلی اندیشه و زندگی مولانا شد (Chittick, 2020). قونیه در آن زمان، کانون تعامل میان ادیان و اقوام گوناگون بود و زمینه را برای بروز تفکرات آزاد اندیشانه فراهم می‌کرد.

3.2. مثنوی معنوی و دیوان شمس: تجلی اندیشه‌های انسان دوستانه

مثنوی معنوی در شش دفتر و دیوان شمس تبریزی (که شامل غزلیات شورانگیز مولاناست)، ستون‌های اصلی مکتب فکری او محسوب می‌شوند. در این آثار، مولانا از تمثیل‌ها و حکایات فراوانی بهره می‌برد تا حقایق عرفانی را برای مخاطب خود شرح دهد (فروزانفر، ۱۳۶۸). یکی از برجسته ترین این حقایق، مقام والای انسان و توانایی ذاتی او در رسیدن به کمال است. این دیدگاه، بستری برای تبیین مفاهیم انسان گرایانه از منظر عرفان اسلامی فراهم می‌کند (Faghieh, 2021).

3.3. جایگاه عشق در اندیشه مولانا

عشق، کلید واژه میانی معرفتی مولاناست. در نگاه او، عشق ریشه اصلی تجربه‌های معنوی فرد است و انسان را از جهان ظاهری به سوی «حقیقت والاتر» رهنمون می‌کند (Barks, 2021). این مفهوم را می‌توان با نظریه خودشکوفایی مازلو مقایسه کرد که رسیدن به «بالا ترین سطح حیات انسانی» را مطرح می‌کند (Maslow, 2019). هنگامی که مولانا از «عشق» در دیوان شمس سخن می‌گوید، در واقع به تبلور پتانسیل‌های روحی انسان اشاره دارد که می‌تواند حجاب‌های نفسانی را کنار بزند و او را به مقام خلیفه الهی برساند. با مطالعه مفاهیم فلسفی مولانا، روشن می‌شود که اثر او دعوت به تأمل مداوم بر روی طبیعت عشق به عنوان قدرتی تحول آفرین است (Golkarian, 2024). عشق، در جهان بینی مولانا، به عنوان کاتالیزوری برای تکامل معنوی خدمت می‌کند و افراد را تشویق می‌کند تا محدودیت‌های خود را پشت سر بگذارند و به سمت اتحادی الهی بشتابند (Golkarian, 2024).

3.4. بزرگداشت مقام آدمی و خودشناسی

در مثنوی، داستان‌ها و حکایات متعددی بیان می‌شود که هر یک، ارج و احترام انسان را یادآوری می‌کند. مولانا باور دارد که انسان، آیینه تمام نمای اسماء و صفات الهی است و با خودشناسی درست، می‌تواند ظرفیت‌های نهفته وجودش را آشکار سازد (مودع، ۱۳۹۸). این نگاه، همخوانی قابل توجهی با مباحث انسان گرایان درباره «کرامت ذاتی» و «خودتوسعه‌ای» دارد (Rogers, 2018). در عین حال، مولانا با تلفیق عقل و عشق، قالبی منحصر به فرد از انسان گرایی معنوی ارائه می‌دهد؛ در چنین دیدگاهی، انسان از سویی محور رشد خود است و از سوی دیگر، با حق تعالی پیوندی ناگسستنی دارد.

4. شمس تبریزی: آزاداندیشی و پرورش انسان فراتر از قیود

4.1. زندگی و پیشینه فکری

شمس‌الدین محمد تبریزی، عارفی ماجراجو و عمیقاً جست‌وجوگر بود. سفرهای پرتعداد او و همنشینی با حلقه‌های مختلف عرفانی، او را به شخصیتی آزاداندیش تبدیل کرد. در حدود سال ۶۴۲ ه.ق به قونیه وارد شد و دیدار او با مولانا، تحولی شگرف در افکار و سبک زندگی مولانا ایجاد کرد (استعلامی، ۱۳۸۱). نوشته‌های منسوب به شمس در مقالات شمس نشان می‌دهد که او فردی بدون تعصب‌های مرسوم اجتماعی بود و انسان را تشویق می‌کرد تا از چارچوب‌های تحمیلی فاصله بگیرد (Nadir, 2021).

4.2. سلوک «آزادانه» و ارزش گذاری بر فردیت

شمس از هرگونه قالب و سنتی که اندیشه را محدود سازد، به شدت انتقاد می‌کرد. در کلام او، نشانی از تحمیل قواعد خشک و ظاهری نیست؛ بلکه برعکس، انسان باید با استفاده از آزادی و انتخاب آگاهانه، راه خود را به سوی حقیقت پیدا کند (Naghshineh, 2019). این دیدگاه را می‌توان در چارچوب ارزش‌های بنیادین انسان گرایی بررسی کرد که کرامت و آزادی انسان را در جایگاه اول می‌نشاند (Rogers, 2018). میل شمس به شکستن عرف‌های وقت، او را به نماد آزاداندیشی و فردگرایی خردورزانه تبدیل کرد.



4.3. تأکید بر اعجاز عشق و همبستگی انسانی

همچون مولانا، شمس نیز عشق را موتور محرکه بیداری آدمی می‌داند. او معتقد است که کسی که عشق را نچشیده باشد، در جهان محدود خود باقی می‌ماند و توان عبور از ترس‌ها و موانع درونی را ندارد (Akhgar, 2022). رویکرد شمس نوعی دعوت به «تحول درونی رادیکال» است که شباهت فراوانی با تأکید روان‌شناسی انسان‌گرا بر «تغییر الگوهای فکری و عاطفی» فرد دارد (Karami, 2021).

4.4. عقل و آگاهی در نگاه شمس

برخلاف تصور رایج که ممکن است عرفان را نفی عقل بدانند، شمس جایگاه مهمی برای عقل قائل است، اما عقلی که همراه «عشق» و «آگاهی ژرف» باشد (Nadir, 2021). این نگاه، سازگاری زیادی با مفهوم «تجربه چندگانه» در رویکرد انسان‌گرایانه دارد که انسان را کانونی برای ادراک عقلانی، عاطفی و شهودی می‌پندارد (Rogers, 2018). شمس می‌کوشد انسان را فراتر از قیل و قال و مباحث نظری به یک ادراک عمیق وجودی برساند.

5. مقایسه دیدگاه‌های مولانا و شمس از منظر انسان‌گرایی

5.1. عشق و جایگاه محوری آن

در سیستم فکری هر دو عارف، عشق حیاتی‌ترین ابزار تحول آدمی است (Barks, 2021). این عشق، نه تنها پلی است به سوی شناخت خدا و حقیقت، بلکه قدرتی برای فراتر رفتن از عادات‌های روزمره و کشف اقیانوس‌های نو در زندگی انسانی است (Akhgar, 2022). در چارچوب روان‌شناسی انسان‌گرا، عشق می‌تواند با مفهوم پذیرش بی‌قید و شرط (Unconditional Positive Regard) راجرز مطابقت داشته باشد که انسان را در مسیر بالندگی مثبت هدایت می‌کند (Rogers, 2018).

5.2. آزادی انتخاب و کرامت انسانی

آزادی انتخاب، یکی از فصل‌های مشترک اندیشه این دو عارف و رویکرد انسان‌گراست (Maslow, 2019). شمس از تقلید کورکورانه گریزان است و مولانا نیز انسان را «در جستجوی حقیقت» می‌داند که باید از درون بجوشد. این اصل، یادآور بنیان‌های انسان‌گرایانه است که انسان را صاحب حق تعیین سرنوشت می‌شمارد (Rogers, 2018). کرامت انسان در اندیشه مولانا و شمس بر پایه این اختیار و آزادی در حرکت به سوی کمال بنا شده است.

5.3. خود تحقق‌یابی و «انسان کامل»

دیدگاه مولانا در باب «انسان کامل»، جان مایه‌ای عرفانی است که فرد را توانمند به وصول به مراتب بالای آگاهی و عشق می‌داند (فروزانفر، ۱۳۶۸). این نگاه تطابق نزدیکی با مفهوم خودشکوفایی مازلو (self-actualization) دارد که رسیدن به تمامی توانایی‌های بالقوه فرد را ممکن می‌شمارد (Maslow, 2019). شمس نیز بر متحول ساختن انسان از درون تأکید دارد و این تحول، آینه رشد انسان به سمت کمال است (Nadir, 2021).

6. جایگاه تعلیم مولانا و شمس در روانشناسی و علوم انسانی

6.1. ظرفیت کاربرد در روان‌درمانی

مطالعات اخیر نشان داده است که استفاده از اشعار و حکایات مولانا در فرایند گروه درمانی یا روان‌درمانی فردی، به بهبود مشکلات عاطفی و شناختی مراجعان کمک کرده است (Salari, 2020). در رویکرد انسان‌گرایانه، درمانگر تلاش می‌کند تا از طریق گوش سپردن همدلانه و ایجاد فضایی امن، فرایند خودشناسی و عشق ورزی را تسریع کند (Rogers, 2018). اندیشه‌های مولانا و شمس درباره ترک تعصب و توجه به «حقیقت درونی»، به علت تأکید بر سلوک فردی و عشقی عمیق، ابزار مناسبی در ارتقای سلامت روان می‌تواند باشد.

6.2. آموزش و پرورش انسان محور

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های به کارگیری تعلیم عرفانی - انسان‌گرایانه، فضای تربیتی است. در نظام آموزش انسان‌محور، فراگیران در مرکز فرایند یاددهی و یادگیری قرار دارند (Rogers, 1969). اشعار مولانا و شمس، با تأکید بر عشق، آزادی و خلاقیت فردی، ظرفیت آن را دارد که به شیوه‌های آموزشی نوینی ترجمه شود. برای نمونه، رویکرد «پروژه محور» یا «گفت‌وگوی آزاد» در کلاس، می‌تواند از روحیه پرسشگری و کشف فردی حمایت کند که در اندیشه‌های این دو عارف نیز مورد تشویق قرار گرفته است (Sattari, 1996).

6.3. پیامدهای اجتماعی و اخلاقی

از نظر جامعه‌شناسی، هم مولانا و هم شمس علیه تعصب‌های جامد و آیین‌های ساختگی موضع گرفته‌اند (Naghshineh, 2019). در رویکرد انسان‌گرایانه نیز، انسان موظف است درباره مسائل اخلاقی و اجتماعی، اندیشه و تعمق کند و صرفاً به سنت یا فشارهای بیرونی اتکا نکند (Rogers, 2018). این رهاورد می‌تواند به خلق جامعه مدنی گسترده‌تری بینجامد که در آن، ارزش‌هایی چون همدلی، مدارا، همزیستی فرهنگی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی مورد توجه جدی باشد (Talebian, 2021).

6.4. گفت‌وگوی بین فرهنگی و تمدنی

اندیشه‌های انسان‌گرایانه عرفانی می‌تواند پلی میان جهان اسلام و اندیشه‌های غربی برقرار سازد. امروزه، آثار مولانا در بسیاری از دانشگاه‌های غربی تدریس می‌شود و اشعار او به زبان‌های گوناگون ترجمه شده است (Zare, 2022). این گستردگی، بستر مناسبی برای گفت‌وگوی تمدن‌ها درباره معنویت، انسانیت و کرامت ذاتی بشر فراهم می‌کند. به ویژه، رویکرد شمس در کنار گذاشتن مرزهای اعتقادی و توجه به گوهر واحد انسانی، می‌تواند نویدی برای همگرایی بیشتر فرهنگ‌ها باشد.

7. بحث و تحلیل نهایی

7.1. همپوشانی انسان‌گرایی و عرفان اسلامی

مجموع بررسی‌ها حکایت از آن دارد که عرفان اسلامی مولانا و شمس، در بسیاری از جنبه‌ها با انسان‌گرایی نوین همسوست. مفاهیمی همچون عشق، آزادی، خودشناسی، مسئولیت‌پذیری و احترام به مقام انسان، در هر دو مکتب دیده می‌شود (Chittick, 2020; Rogers, 2018). با این حال، عرفان اسلامی، بُعد الهی را نیز وارد معادلات انسان‌گرایانه می‌کند و خود مختاری انسان را در افق «خدای بی‌کران» به رسمیت می‌شناسد. این وجه الاهیاتی، غنا و عمقی معنوی به آموزه‌های انسان‌گرایانه می‌بخشد که حتی می‌تواند در حوزه سلامت روان نیز کارآمد باشد (Hefti, 2018).

7.2. نقد و پرسش‌های پیش رو

از جمله چالش‌ها، تفاوت در پایه بینشی عرفان اسلامی و انسان‌گرایی سکولار است. برخی معتقدند انسان‌گرایی مدرن در اصل بر پایه رویکردی مادی نگر و تجربه‌گرایانه بنا شد، در حالی که عرفان، با تکیه بر ساحت الهی و معنویت، انسان را به مقام «عاشق خدا» می‌رساند (استعلامی، ۱۳۸۱). همچنین، جایگاه «جامعه» در عرفان اسلامی بر اخوت و پیوند روحی مبتنی است، اما انسان‌گرایی مدرن بر فردیت و حق انتخاب فرد تأکید بیشتری دارد (Azimi, 2020). کوشش‌های تطبیقی بیشتر می‌تواند روشن سازد که چگونه این دو دستگاه فکری در قلمرو اجتماعی، سفر مشترک یا افتراق دارند.

8. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اندیشه‌های مولانا و شمس تیریزی از بسیاری جهات با رویکرد انسان‌گرایانه همسو است. آموزه‌های این دو عارف بزرگ با تأکید بر عشق، خودشناسی، آزادی فردی و کرامت انسانی، زمینه‌ای غنی برای درک بهتر مفاهیم انسان‌گرایانه در بستر عرفان اسلامی فراهم آورده است. در این راستا، مولانا با تمثیل‌ها و اشعار خود، انسان را موجودی با توانایی‌های بی‌پایان و ظرفیت تحول روحی می‌داند، در حالی که شمس تیریزی با نگرش آزاداندیشانه و ساختارشکنی خود، مسیر تعالی فردی را از قیود اجتماعی و فکری می‌رهاند.

تحلیل تطبیقی این پژوهش نشان داد که عناصر کلیدی اومانیزم مانند عشق، آزادی، خودسازی و احترام به فطرت انسان به خوبی در اندیشه‌های این دو شخصیت برجسته صوفی متبلور شده است. در این میان، عشق نه تنها عاملی محوری در رشد معنوی انسان تلقی می‌شود، بلکه به عنوان نیروی دگرگون‌کننده ایفای نقش می‌کند که انسان را به مرزهای خودشناسی و ارتباط با حقیقت غایی هدایت می‌کند. همچنین تأکید بر خودشناسی و کشف حقیقت درونی با نظریات روانشناسانی چون کارل راجرز و آبراهام مزلو که خودشکوفایی را بالاترین هدف انسان معرفی کرده‌اند شباهت‌هایی دارد.

از منظر عملی، این پژوهش نشان می‌دهد که آموزه‌های مولانا و شمس می‌تواند تأثیر عمیقی بر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تعلیم و تربیت و حقوق بشر داشته باشد. در روان‌شناسی انسان‌گرا می‌توان از این آموزه‌ها به عنوان الگویی برای رشد شخصیت، بهبود روابط انسانی و افزایش همدلی در سطوح فردی و اجتماعی استفاده کرد. علاوه بر این، آموزه‌های این دو عارف نیز می‌تواند به میزان قابل توجهی موجب ارتقای گفت‌وگوی فرهنگی و همزیستی مسالمت‌آمیز تمدن‌های مختلف شود.

اما این پژوهش بر لزوم انجام مطالعات بیشتر برای تطبیق آموزه‌های عرفانی مولانا و شمس با نظریه‌های معاصر علوم انسانی تأکید می‌کند. مطالعات آتی می‌تواند تحلیل دقیق‌تری از چگونگی پیوند عرفان و اومانیزم ارائه دهد و راهبردهای جدیدی برای استفاده از این مفاهیم در زندگی مدرن ارائه دهد. در مجموع می‌توان گفت که میراث فکری مولانا و شمس نه تنها در حوزه عرفان، بلکه در حوزه‌های وسیع‌تر فلسفه، روان‌شناسی و علوم اجتماعی همچنان زنده و الهام‌بخش است.

انسان‌گرایی، چه در شکل فلسفی-تاریخی غربی و چه در رویکرد روان‌شناختی مدرن، بر محورهایی چون آزادی، کرامت ذاتی و توانمندی‌های بالقوه انسان استوار است. با بررسی آثار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و شمس تیریزی، درمی‌یابیم که این دو عارف بزرگ



در عرفان اسلامی، ارکان اصلی رویکرد انسان گرایانه را به شیوه خاصی شرح داده‌اند. آن‌ها از «عشق» به مثابه نیروی محرکه آگاهی و تحول یاد کرده و انسان را قادر می‌دانند که با گذر از تعصبات، به حقیقت دست یابد.

نگاه مولانا به «انسان کامل» یادآور آینده شکوفای انسان در نظریه مازلوست و شمس با تأکید بر «آزادی فردی» و «انتخاب آگاهانه»، نگاهی فرد گرایانه را در عرفان طرح می‌کند که با رویکرد انسان گرایانه همسویی دارد (Nadir, 2021; Maslow, 2019). از جنبه‌های کاربردی، اندیشه‌های این دو عارف در حوزه‌های روان درمانی، تعلیم و تربیت و گسترش گفت و گوی بین فرهنگی، ظرفیت‌های قابل توجهی را نمایان می‌سازد. بر این مینا، شایسته است مطالعات جامع تری برای ترکیب یا تلفیق آموزه‌های عرفانی - انسان گرا با رویکردهای رایج در علوم انسانی صورت پذیرد.

در نهایت، می‌توان گفت تعلیمات مولانا و شمس، هر دو بر شناخت خویشتن، عشق به انسان و حرکت آزادانه در مسیر بالندگی فردی و اجتماعی تأکید می‌کنند. این مؤلفه‌ها به روشنی با اصول روان شناسی انسان گرا همپوشانی دارد و پتانسیل بالایی برای شکل گیری الگوهای نوین در علوم تربیتی، بالینی و جامعه شناسی فراهم می‌آورد.

REFERENCES

- Abdul Rahman, P. (2020). Humanistic Approaches in Rumi and Shams Philosophy: A Comparative Study. *Journal of Humanities*, 15(3), pp. 45-60
- Akhgar, S. (2022). The Role of Love in Human Development According to Rumi and Shams: A Psychological Perspective. *Journal of Psychological Research*, 34(2), pp. 111-123
- Azimi, S. (2020). Understanding the Humanistic Approach in Rumi's Poems. *European Journal of Research*, 8(2), pp. 18-28
- Barks, A. (2021). *The Essential Rumi*. HarperCollins.
- Chittick, W. C. (2020). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. State University of New York Press
- De Botton, A. (2021). *The School of Life: An Emotional Education*. Penguin.
- Faghih, L. (2021). Self-Realization in Rumi's Poetry: A Humanistic Approach. *Literary Studies Journal*, 12(2), pp. 34-48
- Farshbaf, M. (2021). The Role of Spirituality in Rumi's Teachings. *Journal of Spiritual Research*, 5(1), pp. 23-41
- Ghasemi, F. (2019). Existential Themes in the Works of Rumi and Shams Tabrizi. *Journal of Existential Psychology*, 7(3), pp. 78-90
- Golkarian, Gh. (2024). Traces of theosophical approach in Jalal'ud-Din Muhammad Rumi. *Amazonia Investiga*, 13(74), pp. 62-71
- Hefti, R. (2018). Integrating Religion and Spirituality into Mental Health Care. *Religions*, 9(10), p. 303
- Karami, H. (2021). Love as a Transformative Power in Rumi and Shams. *Journal of Sufi Studies*, 14(4), pp. 102-115
- Khameneh, S. (2021). Mysticism and Humanism: A Study of Rumi's Works. *Journal of Mystical Studies*, 4(2), pp. 67-80
- Kuczynski, C. (2021). *Humanistic Psychology: Foundations and Future Directions*. Psychology Press.

- Maslow, A. H. (2019). A Theory of Human Motivation Revisited. *Psychological Review*, 50(4), pp. 370-396
- Nadir, S. (2021). Shams Tabrizi: A Transformative Influence in Rumi's Life. *Journal of Spiritual Studies*, 12(2), pp. 88-101
- Naghshineh, Y. (2019). Exploring the Spiritual Dimensions of Shams Tabrizi's Teachings. *Iranian Journal of Philosophy*, 25(1), pp. 33-47
- Parsa, Z. (2019). Exploring the Psychological Dimensions of Rumi's Philosophy. *Journal of Psychology and Religion*, 29(4), pp. 54-68
- Rogers, C. R. (1969). *Freedom to Learn*. Merrill.
- Rogers, C. R. (2018). *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. Houghton Mifflin.
- Salari, M. (2020). The Influence of Sufism on Modern Humanistic Psychology. *Iranian Journal of Psychology*, 35(1), pp. 65-82
- Samadi, A. (2020). Rumi and the Quest for Self: A Humanistic Interpretation. *International Journal of Sufi Research*, 3(1), 99-110
- Saygın, M. (2025). Mesnevî-i Şerîf'te Sabır ve Sabir Eğitimi. *The Scientific Mysticism and Literature Journal*, 1(1), 57-71
- Talebian, M. (2021). The Interplay Between Love and Knowledge in Rumi's Work. *Journal of Comparative Literature*, 18(2), 50-62
- Zare, A. (2022). Rumi's Vision of Love and its Psychological Implications. *Modern Journal of Psychology*, 25(3), 89-101

استعلامی، ج. (۱۳۸۱). شرح و تفسیر غزلیات شمس تبریزی (جلدهای ۱ تا ۵). تهران: نشر نی.

فروزانفر، ب. (۱۳۶۸). شرح مثنوی شریف (جلدهای ۱ تا ۳). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

زرین کوب، ع. (۱۳۷۶). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر.

شفیعی کدکنی، م. (۱۳۸۷). ادبیات عرفانی. تهران: نشر سخن.

موحد، م. (۱۳۹۸). شور رومی: نگاهی تازه به افکار و زندگی مولانا. تهران: نشر تاریخ ایران.



Bireysel Erginlenme Sürecinin Aktarımında Yusuf İmgesinin Mevlâna'nın Mesnevisindeki Görüntü Seviyeleri

Image Levels of the Image of Prophet Joseph in Rumi's Masnawi in the Expression of the Individual Maturation and Development Process

Received: Feb. 20, 2025

Ahmet İÇLİ¹

Accepted: March 04, 2025

Email: ahmet.ikli@batman.edu.tr

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0002-7478-7518>

DOI No. <https://doi.org/10.32955/neujsml2025121018>

Abstract

Poetry language: It is the ability, field, and communication tool with a unique expression consisting of images, symbols, icons, and metaphors that arise in expressing feelings, thoughts, and dreams. Using images, symbols, and metaphors in expression plays an essential role in conveying feelings, thoughts, and dreams. Essentially, the ability of imagination and the use of images means understanding, giving meaning, and naming the world in the context of communication, recognition, identification, and promotion. It undertakes many functions and tasks, such as expressing opinions and thoughts for the world and the environment and directing production, truth, and education. Words, the material of expression and communication, can include any object, event, phenomenon, person, and place in our world. However, it should be known that the use of each image is directly proportional to the mind, thinking, and imagination of the person expressing it. Rumi puts forward views on the maturation process of the individual; He is a thinker who tells the adventure of self-searching and finding the individual in search of truth with examples of stories and poems. Rumi resorted to metaphorical expression, the use of images, and symbolic and symbolic expression to explain the individual's maturation processes. For this purpose, he used some events, facts, people, and places as images and metaphors. One of these images and metaphors is undoubtedly Joseph and the person, object, event, and facts that fall within the scope of Joseph's concept. Our study is within the framework of determining the image levels of Joseph's image based on some of Rumi's works and determining with which analogy and concretization the Yusuf image takes place in the individual's maturation journey.

Keywords: Rumi, Joseph, image, initiation, individual development

Özet

Şiir dili; duygu, düşünce ve hayallerin ifade edilmesinde ortaya çıkan imge, sembol, simge, metaforlarla oluşan özel bir ifade ile iletişim yetisi, alanı ve aracıdır. Şiir dilinde kullanılan her bir kelime, birer sembol hüviyetine dönüşebilmektedir. İfadede imge/simge ve metafor kullanımı duygu, düşünce ve hayallerin aktarımında önemli görevler üstlenmektedir. Esasında imgeleme yetisi ve imge kullanımı, iletişim bağlamında dünyayı anlama, anlamlandırma, adlandırma; tanıma, tanımlama ve tanıtmaya; dünya ve çevre için görüş ve düşünce belirtme, hatta üretime, hakikate ve eğitime yönlendirme gibi birçok işlev ve görev üstlenir. İmge oluşumunda dildeki her (ses/harf, hece ve) kelime, görev alabilir. İfade ve iletişimin malzemesi olan kelimeler, yaşadığımız dünyada bulunan herhangi bir nesne, olay, olgu, kişi ve mekanlardan oluşabilmektedir. Ancak bilinmelidir ki her bir imge kullanımı, aktaran bireyin akıl, düşünme ve hayal gücü ile doğru orantılıdır. Mevlâna, bireyin olgunlaşma sürecine dair görüşler ileri süren; hakikat arayışındaki bireyin kendini arama ve bulma serüvenini hikaye ve şiir örnekleriyle aktaran bir düşün adamıdır. Mevlâna, bireyin erginleşme süreçlerini anlatabilmek için metaforik anlatıma ve imge kullanımına, simgesel ve sembolik anlatım yoluna başvurmuştur. Bunun için kimi olay, olgu, kişi ve mekanları birer imge ve metafor olarak kullanmıştır. Bu imge ve metaforlardan biri hiç kuşkusuz Yusuf ve Yusuf kavram alanına giren kişi, nesne olay ve olgulardır. Çalışmamız, Mevlâna'nın mesnevisinden hareketle Yusuf imgesinin görüntü

¹ Prof. Dr., Batman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Batman-Türkiye

seviyelerini tespit etmek ve bireyin erginlenme yolculuğunda Yusuf imgesinin hangi benzetme ve somutlamayla görüldüğünü belirleme çerçevesindedir.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Yusuf, İmge, Erginlenme, Bireysel gelişim

Giriş

Mevlâna, hakikat arayışındaki bireyin kendini bulma ve bireyin erginleşme/erginlenme serüvenini/sürecini anlatabilmek için metaforik anlatıma, imge kullanımına, simgesel ve sembolik anlatım yoluna başvurmuştur. Bunun için kimi olay, olgu, kişi ve mekanları birer imge ve metafor olarak kullanmıştır. Bu imge ve metaforlardan biri Yusuf ve Yusuf kavram alanına giren kişi, nesne olay ve olgulardır.

Mevlâna'nın kimi mesel tarzındaki hikâyeleri, metaforik söylem olarak başka bir gerçekliğin gösterenidir. Mesnevi'de hakikat arayışındaki bireyin, kendini arama ve bulma (kendini bilme) serüvenini görmek mümkündür. Her ne kadar farklı hikâyeler ve şiir örnekleri bulunsa da bunların her birinin, kişinin yaşamlarının farklı süreç ve gelişimlerini yansıttığı görülür. Mevlâna Yusuf ve onun hayatındaki bazı kesitleri anlatır. Ancak onun asıl amacı Yusuf'u anlatmak/hatırlatmak olmayıp bu kesitlerle örneklem oluşturmaktır. Böylece asıl anlatmak istediği, vermek istediği mesajı (göndergeyi) görünür kılmak ve/veya pekiştirmek için Yusuf ve onun kavram alanından bir nesne, kişi ya da olayı aktarır. Bu husus, dilin edebiyat ile kazandığı yeni görevi ve işlevidir. (Golkarian, 2024)

Dilde var olan nesne, kişi/simge/olay/olgu ile somut/soyut öğelerin her biri, başka bir durumu aktarmak için kullanılabilir. Bu husus, imge ve imajı gündeme getirir. Her bir imge kendi içinde aktarılmak istenen göndergeye/mesaja bir simge özelliği gösterir. Kimi zaman, soyut bir hususun görünür kılınması için somutlayıcı bir imge kullanılır. Böylece, simge ve sembol unsuru ortaya çıkar. Anlatılmak istenen husus ya da göndergenin bir olay ile görünür hale gelmesi ve başka bir hikâye ile sunulması metaforik söylemi gündeme getirir.

İmaj oluşturma, sembolik dilin ve benzetme bağlamında somutlamanın yapıldığı özel bir kullanım alanıdır. Her imaj kendinde bir benzetme, simgesel ve sembolik gönderme, somutlama ve mecazi söylem barındırır. Kimi zaman bir olayın, olgunun veya herhangi bir nesnenin tanımlanması için bir yönüyle ilişki ağı kurulan başka bir nesneden veya olaydan destek alınması imajın oluşum aşamalarından biridir. Şairler, birçok olayı/nesneyi/sembölü/ metaforu, kısacası birçok dil birimini ve göstergeleri, anlatmak istedikleri temalar ifade etmek, belirtmek, oluşturmak için kullanır. Bununla birlikte, kimi zaman arifler, “ilahi hakikatleri büsbütün düz ifadelerle anlatmanın sakıncalarını da dile getirmişler ve bu hakikatleri birtakım remizlerle anlatmak gerektiğini belirtmişlerdir” (Yıldırım, 2025)

Bu çalışma, Mevlâna'nın Mesnevisinde, Yusuf imgesinin ve Yusuf metaforunun, bireylerin olgunlaşma süreçlerinde ve içsel dönüşümünde ne tür işlevlere ve durumlara simge değer olarak kullanıldıklarının tespiti ve değerlendirilmesi eksenindedir. Yusuf ve kavram alanındaki kişi nesne ve mekânların, insanın manevi tekâmülü ve olgunlaşması bağlamında şiirlerde hangi anlam örüntüleriyle sunulduğu belirlenmeye çalışılmıştır. İncelememizde alıntılarımız örnekler bulundukları kitabın cilt ve beyit numaralarına atıf yapılarak sunulmuştur. İncelememiz, Mesnevide² anlatımların bir kısmı üzerindeki değerlendirmelerden oluşmaktadır. Mevlâna'nın eserlerinde Yusuf konusu, başka çalışmalara da konu olmuştur. Bunlar arasında Hicabi Kırlangıç'ın (2014) “Divan-ı Kebir’de Yusuf İmgesi” adlı konferans bildirisi ile Annemarie Schimmel’in (2007) “Yusuf in Mawlana Rumi’s Poetry” başlıklı çalışmasıdır. Çalışmamız, Mevlâna'nın mesnevisinden hareketle Yusuf imgesinin görüntü seviyelerini tespit etmek ve bireyin erginlenme/erginleşme yolculuğunda Yusuf imgesinin hangi mecaz, istiare, kinaye benzetme ve delalet ile yer aldığını belirleme çerçevesindedir. Bir diğer deyişle makalemiz, belagatin beyan/ifade imkânlarını kullanarak Yusuf imgesinin, Mevlâna'nın düşüncesini teyit için kullanım şeklini tespit çerçevesindedir.

² Mesnevi için şu eserlerden yararlanılmıştır: Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Mesnevi-i Şerif*, C.1-6 (Çev. Veled Çelebi İzbudak).



Yusuf İmgesi

Yusuf, her ne kadar tarihsel bir kişilik ise de imgesel olarak her bir s/imge değeriyle benzetildiği öge vesilesiyle, farklı geniş ve yeni anlam dünyasının ana kalıp ögesi olarak düşünülebilir. Yusuf ve kavram alanındaki tüm imgeler, benzetme öğeleriyle birlikte her bir kullanımda yeni anlam örüntülerinin simge değeri olabilmektedir. “Şiir dilindeki anlam sapmaları, imge oluşumuna katkı sağlayan önemli hususlardır. Anlamsal sapmalar başta olmak üzere, kullanım alanı bulan kelimelerin kendine has bir geçmişi, seyri, arka planı, kültürel çevresi ve altyapısı vardır. Bu altyapı ve gelişim süreci kelimelerin anlam kavram (dil) ve sözlüksel alanlarının oluşumuna katkı sunar (İçli, 2023). Yusuf imgesi, Yusuf’un hayatındaki diğer öğelerin bilinmesi ile alakalıdır, ki en öncül kavramlarla-nesnelerle başlar. Bunları kısaca *rüya*, *kurt*, *kuyu*, *zindan*, *gömlek* olarak belirlemek mümkündür. Her bir şairin model bir imge olarak bahse konu kavramları kullanmasıyla Yusuf kavram alanı genişler ve farklı anlam katmanlarıyla büyür. Yusuf’u satın alan tüccar ile Yusuf’un yanında yaşamaya başladığı Züleyha bu kategorideki simge değerlerden biridir. Aynı şekilde Yusuf’un babası Yakup, hüznün evi inşa etmenin, sabrın, gözlerini kaybetmenin, gözlerine tekrar kavuşmanın simge değeri olarak düşünülebilir. Görüldüğü üzere, Yusuf kavram alanına giren birçok imgeden bahsedilebilir. Bu bağlamda bir Yusuf imgelemine oluştugu söylenebilir.³ İmgelerin tümü, merkezdeki Yusuf imgesi olmadan kendi başına temsil değerini tam olarak yerine getiremez. Örneğin; Yakup imgesi, hüznün ve ıstırap, kayıp gözler ve kavuşma imgelerinin bir yansıtıcısıdır. Ancak tüm bu imgelerin öznesi Yusuf’tur. Çünkü tüm imgeler, Yusuf kavram alanının bilinmesiyle anlam kazanır.

Mevlâna’da Yusuf İmgesi

Mevlâna, Yusuf kavram alanında olan imgelerin her birini hakikat arayışında olan yolcuların özelliklerini ve davranışlarını vermek için birer örnek, timsal ve simge değer olarak kullanır. Bu da Yusuf hikâyesinin onda oluşturduğu imgelem/zihniyetin/algının yansıması olarak okunur. Divanında, kimi zaman mürşidi olarak bildiği ve tanıttığı Şems’in göstereni olan simge değerlerden her biri, esasında hakikat yolcuların özelliğini vermek için de düşünülebilir. Nihayetinde Şems, Mevlâna’ya göre, süreci başarıyla tamamlamış ve başkalarına bu bağlamda rehberlik yapan bir şahıstır. Aynı husus, Mevlâna’nın kendi şahsı için de geçerlidir. O, kendini kimi zaman Yusuf olarak tanıtırken hem Şems gibi mürşit bir hem de bu yola yeni girmiş ve nefsiyle mücadele eden bir mürit bir bireydir. Her durumda, Yusuf kavram alanındaki her bir öge, olgunlaştırıcı bir görev üstlenen bir simge değerdir.

Mevlâna’nın Yusuf imgeleminde, kavram alanındaki her bir öge işlevsel olarak değişkenlik arz eder. Yakup ve Züleyha için aşk ve sevgi olan Yusuf, Yakup için özlem, bekleyiş ve hasretin gösterenidir. Züleyha için hayret, şaşkınlık ve erdemin; ulaşmanın ve kavuşmanın gösterenidir. Kardeşlerinin gözünde Yusuf bir kurttur. Yusuf’un yaşam alanındaki kavramlardan biri olan kuyu, kimi zaman olumlu husus iken kimi zaman da içinden çıkılması gereken bir öge olarak karşımıza çıkar. “Mevlâna’nın Yusuf temasının kullanımı, tıpkı çoğu sembol ve metaforları kullanımı gibi kesinlikle değişkendir” (Schimmel, 2007).

Hakikatin Görüntüsü Yusuf

Mevlâna, Yusuf imgesini, hakikatin bir simge değeri olarak sunar. Ona göre Yusuf, hakikati anlatmak için bir semboldür. Olayların iç yüzünü ve hakikatini bilmek, hakikatten nasiplenmek önemlidir. Aksi halde hakikat insanlar için bir karşı unsur yani düşman olarak telakki edilebilir. Bireyler; işin gerçek yüzünü anladıkları hakikatle dost olur, onu anar, onu özlerler. Nasıl ki Yakup, ilahi hakikati Yusuf ile görmüş, ancak Yusuf’un kardeşleri bunun farkına varamamışsa, kimi âlimler de hakikatten, irfandan uzak sadece bilgi yüklenmiş ve birer hâfız olmuşlardır. Bu kullanımda, Yusuf’un hakikatiyle ilimde hakikat olgusu üzerinde durulmuştur. Kardeşlerinin Yusuf’tan kurtulmaları metaforuyla Mevlâna’nın kimi âlim geçinenlerin, hakikati yok etmek için onunla mücadele ettiklerini ima ettiği görülmektedir.

³ İmgelem; imgeler deposu ve imgeler müzesi hatta imge evreni (Aktulum, 2021, s. 174-176) olarak tanımlanır. İmgelem mahiyeti konusunda, Aktulum’un ilgili eserine bakılabilir.

“Tanrı kadehini Yusuf’un yüzünden içmek, Tanrı kokusunu Yusuf’un kokusundan duymak, Yakup aleyhisselâm’a mahsustur. Yusuf’un kardeşleri de bunlardan mahrumdur başkaları da “Yakup’un, Yusuf’un yüzünde gördüğü nur, ancak Yakup’a mahsustu. Kardeşleri bunu nereden görecekler? Bu, sevgiliye olan sevdası yüzünden kendini kuyulara atar. Öbürü kininden sevgiliye kuyu kazar! Sofra, onun önünde ekmeksizdir, bomboştur... Fakat Yakup’un önünde nimetlerle dopdoludur, iştahını açar. ... Yakup, Yusuf’a acıkmıştı, ekmek kokusu ona ta uzaklardan gelmekteydi. Hâlbuki Yusuf’un gömleğini alıp koşa koşa Yakup’a getiren o gömleğin kokusunu duymadı bile! Aradaki mesafe yüzlerce fersahken Yakup, Yakup olduğundan Yusuf’un gömleğinin kokusunu duyuyordu. Nice âlimler vardır ki hakikî ilimden hakiki irfandan nasipleri yoktur. Bu çeşit âlim, ilim hafızıdır, ilim sevgilisi değil. Onun sözlerini duyan kişi, alelâde bir adam olsa bile o sözleri anlar, hakikat korkusunu alır”. (M,3/3030-3039)

Hakikat Yolundaki Aslan: Kıskançlık Zinciri ve Aslan Krallığı

Mesnevi’deki bir meselde, Yusuf’un eski dostlarından birisinin onunla konuşması aktarılır. Bu kişi, Yusuf’a kardeşlerinden gördüğü eziyetleri ve kardeşlerinin hasediyle Yusuf’un kuyudaki macerasını sorar:

“Uzak yerlerden bir merhametli dost, Yusuf Sıddık’a konuk oldu. Çocukluktan beri birbirlerini tanırlardı. Eskiden beri âşinalık yastığına yaslanmışlardı. Konukla, Yusuf’a kardeşlerinin yaptığı cefayı, onların hasetlerini konuştular. Yusuf “o haset ve cefa, zincirdi; biz de aslandık. Aslanın zincire vurulması ayıp değildir. Bizim Tanrı’nın kaza ve kaderinden şikâyetimiz yok. Aslan, boynunda zincir bulunmakla beraber bütün zincir yapanlara beydir” dedi. (M,1/3156-3160)

Kardeşlerinin Yusuf’a layık gördükleri Mevlâna’nın imaj dünyasındaki karşılığı, aslan ve zincir simgeleriyle görünür haldeir. Bahse konu kıskançlık ve eziyet, zincir gibidir. Yusuf ise aslandır. Aslana, zincirin takılması aslanlığından bir şey götürmez. Hatta onun beyliğine katkıda bulunur.

Hakikat Yolcusu ve Kıskançlık: Kurt İmgesi

Yusuf’un kardeşleri hasetten dolayı, Yusuf’u kurt gibi görmekteirler. Bu bakış açısı, haset denilen hastalıktır. Söylemlerde Yusuf’un, kardeşlerince kurt gibi görünmesi metaforunu kullanılır:

“Kardeşleri Yusuf’a haset ediyorlar kızıyorlardı... Bu yüzden onu kurt şeklinde gördüler. (M.1/3257)

Mevlâna, söylemlerinin birçoğunda kıskançlık ve haset olgularını eleştirir. Olgun bir bireyin bu özelliklerden sıyrılması gerektiğini vurgular. Kıskançlık kavramını açıklarken, mecazını ve kurgusal hikâyesini Yusuf ve kavram alanı üzerinde kurar. O, haset eden kişileri, Yusuf’un kardeşlerine benzetir. Bu davranış sahiplerinin Yusuf’un kıskanç kardeşleri gibi olduğu ve bunlardan uzak durulması gerektiği belirtilir:

“Susuz ve aciz kişini ağlayışı manevidir, doğrudur. Soğuk, soğuk ağlayışsa, o azgının yalanından ibarettir. Yusuf’un kardeşlerinin ağlamaları hileden ibarettir. Çünkü içleri hasetle, illetle doludur.” (M,5/475-476)

Kuyudaki Ayın Göklere Serüveni

Kuyu imgeleminin anlam alanında Yusuf, önemli bir yere sahiptir. O, kardeşleri tarafından kuyuya atılmış ve orada belirli bir süre kalmıştır. Kuyudan çıkınca köle muamelesi görmüş, Mısır’a götürülmüştür. Hem kölelik hem de zindan deneyimi sonrası Mısır’da devlet yönetiminin vazgeçilmez kişisi olmuştur. Yusuf imgesi birçok medeniyette olduğu gibi İslam kültür ve medeniyet sahasında bu özellikleriyle çokça işlenmiştir. (Golkarian, 2018) Mesnevide, kimi zaman Yusuf’un su ile benzeşimini sağlanmıştır. Yine onun güzelliği ile Mısır’a aziz oluşundan hareketle diğer insanların da kuyu deneyimi ve oradan halat/kova vesilesiyle dışarı çıkması arasında bir benzetme yönü oluşturmuştur. Yusuf’un yaşadığı hayat, kendi şahsında bir içsel değişim ve dönüşüm sürecidir. Diğer



bireyler şahsında Yusuf imgesi, metaforik bir anlatımla bireylerin kendilerini bulma ve insanlığa yararlı oluşuna simge değer özelliğine bürünmüştür. (İçli, 2024)

Dostu Yusuf'a "Zindanda ve kuyuda ne haldeydin?" dedi. Yusuf cevap verdi: "Ay, bedir halinden çıkar ve eski ay haline gelir ya... işte öyle. "Eski ay görünmez, sonra hilâl olur da iki büklüm bir halde görünür. Fakat sonunda yine gökte bedir haline gelmez mi? İnci tanesini havanda döverler ama kadri yine yücedir, ya ilâç olarak göze çekilir, yahut macun haline getirilir, kalp ferahlığı için yenir. Buğdayı toprak altına attılar ama sonradan topraktan başaklar çıktı. Ondan sonra değirmende öğüttüler, değeri arttı, cana can katan gıda oldu. Sonra ekmeği bir kere daha dış altında ezdiler; akıllı kişiye akıl ve idrâk oldu. Daha sonra da o can, aşkta mahvoldu da Hak yolunda ekildikten sonra mahsûl verdi, ekincileri hayrete düşürdü. Bu sözün sonu gelmez. Sen, o iyi adamın Yusuf'a ne dediğini anlatmaya başla". (M,1,3161-3170)

Yusuf'un kuyudaki durumu, aşk yolculuğuna simge değer olarak sunulmuştur. Mevlâna, bu simge değerleri açıklarken başka imgelere de yer verir. Ona göre kuyunun dibinde olmak, buğday tohumunun toprağın altına girmesi gibidir. Ekmeğin oluşum serüveni, Yusuf'un kuyudaki serüveni ile özdeş bir şekilde aktarılır, böylece bireysel olgunlaşmada bireylerin de bu süreci yaşamasının zarar ve kaygı verici olmadığına simge değer olarak sunulur. "İnsanın yükselmesinin bir kuyu macerasını yaşaması gibi metaforik anlatımından bahsedilebilir. Nihayetinde başta masallar olmak üzere, edebî metinlerde (mesnevilerde, mitolojik anlatılarda vb.) kuyu deneyimi, aşılması gereken bir merhale ve aşama olarak bireyin kahramanlık ve kendilik yolculuğunun bir uğrak alanı olarak değerlendirilmiştir. Bu ve benzeri anlam örüntülerinde ve imgelemlerde erginleşme mekânı olarak kuyunun eğiticilik rolüne büründüğü söylenebilir" (İçli, 2024).

Aşkın Sefer Hali: Yol ve Yolculuk Metaforu Bağlamında Yusuf İmgesi

Sefer, yol ve yolculuk metaforu, erginlenme yolcusu bireylerin olgunlaşma merhalesini anlatmak için birçok şairde olduğu gibi Mevlâna'da da görülür. O kâmil bireylerin, olgunlaşma sürecinin bir yolculukla başladığına değinir. Bu bağlamda meseller aktarır. Mesellerin içine olayın daha görünür olması için kimi simge değer özelliği barındıran imgeler koyar. Bunlardan biri de Yusuf imgesidir. Yolculara şu hatırlatılır: Yusuf gibi yola çıkın, Yusuf, yoklukla başlayan bu sürecin ilk merhalesinden sonuna kadar birçok şey elde etmiştir. Sonunda da Mısır'a sultan olmuştur. Mevlâna Yusuf imgesinin simge değerini açıklarken, başka simge değerleri de özdeşim içinde sunar. Nasıl ki ay, dolunay gibi yolculuk etmektedir, bireyler de olgunlaşmak için yola çıkmalıdır. Ayrıca satrançtaki piyonun vezir olması metaforu, Yusuf imgesinin görünür olması için örnek olarak getirilir. Tüm bu örnekler, bireyin kendini geliştirme, bulma ve tamamlaması için birer simge değer olarak düşünülür:

"Şehirli ve çoluğu çocuğu, hazırlıklarını tamamladılar, eşyalarını katırlara yükleyip köye doğru yollandılar. Hayvanlarını neşeli neşeli sürmekte, "Sefer edin de ganimet bulun" demekteydiler. Ay, sefer ede ede Keyhusrev olur. Dolunay hâline gelir. Sefer etmeksizin nasıl padişah kesilir ki? Beydak, seferle satrancın en üst hanesi olan ferzin hanesine gelir, ferzin olur. Yusuf, seferden faydalanır, yüzlerce muradına erişir"(M,3/532-536)

Hakikat Yolcusunun Köleliği

Bireyin dünya kuyusundan çıkması, belki de insanın beden kuyusundan çıkıp hakikate sarılması, Yusuf'un kuyuda bulunması ve ipe sarılması imajı ile verilmiştir. Esasında Mevlâna bu söyleminde, bireyin başkaları gözünde "köle" olarak anılmasına neden olunabileceğinin işaretini verir. Ancak önemli olan başkalarının gözünde köle olmaktan öte, yücelmek ve hakikate doğru yürümek için bir süreci tamamlamaktır. Kişi öncelikle beden âleminde sınırlıdır. Bu süreçte kişinin elinde maddi olarak hiçbir şeyin olmaması da çok doğaldır. Hakikatin kölesi olmak da en büyük erdem olarak vurgulanmıştır:

"Bu sürmeyi çek de şu âlemin daracak bir kuyu olduğunu gör; Yusufcasına ipe el at! Kuyudan çıkıp dama yücelince görenler, müjde, işte bize bir köle desinler!" (M,4/ 673-674)

Hakikat Yolcusunun Esareti

Yusuf, çektiği zahmetler ve zorluklar; ailesinden ayrılması, kardeşleri tarafından zulme uğraması, kuyu ve zindan macerası gibi hususlar noktasında Mevlâna tarafından olgun birey olmak isteyenlere simge değer olarak mesellerde ve şiirlerde yer bulur. Şiirlerinde sembol dili ve sembolik ifadelerde yoğun olarak görülen imgelere bakıldığında olgun bireyin öncelikle dünya ve beden zindanında olduğu görülür. Yine dünyanın kurtuluşunun, dünyadaki kötülüklerin sonlanmasının Yusuf'un gördüğü rüya ve Mısır'a yönetici olması hususlarıyla aktarılmaya çalışılmıştır. Mevlâna, hakikat yolcusu, erdemli ve olgun bireyin dünya ve insanlık için önemini açıklar. Olgun birey, bir kurtarıcıdır, tüm insanlığa fayda sağlayacaktır. O, insanlığın gelişimi için örnek ve beklenen bir kahramandır. Bu süreçte, olgunlaşma yolunun yolcularının zindan, kuyu tecrübelerini yaşayabileceği, kadın ve Züleyha bağlamında nefsinin zulmüne uğrayabileceği de karşılaşılabilecek tehlikeler arasındadır:

“Ey Mısır azizi, ey ahinde duran zat, mazlum Yusuf, senin zindanındadır. Onu kurtarmak için çabucak bir rüya görüver... Ey aziz, gönül Mısırında kutluk başlıyor. ... Padişahım, senin hapsinde bir Yusuf'um ben. Lütfet, beni kadınlardan kurtar...Ya bu düşkün Yusuf'un ağlayıp inlemesini duy yahut o âşık Yakup'a merhamet et. Kardeşlerimden mi feryat edeyim, kadınlardan mı?” (M,6/2790-2804).

Aşk Yolcusu Gönül'e Kurulan Tuzaklar: Kuyu

Mevlâna Yusuf'u, “hak arayan gönül” olarak tasvir eder. Birey, gönül/kalp olarak, hakikatin/gerçeğin peşindedir. Kişi girdiği kuyuların olgunlaşma için birer merhale olduğunu kavrar:

“Onlar mazlûmlar için kuyu kazdılar ama kazdıkları kuyuya kendileri düştüler, ah etmeye başladılar. Yusuf'ların derilerini yüzdüler, fakat kendi yaptıklarını birer birer buldular. O Yusuf kimdir? Senin Hak arayan gönlün. O gönül, bir esir gibi senin yurdunda bağlıdır” (M,3/396-398).

Yolcunun Yol Arkadaşı ve Kılavuzu

Yusuf, aşk yolcusudur. Bu yolda kılavuzun iyi belirlenmesi gerekir. Kurt karakterli kişilerin yanında bulunmamalı, hatta onlardan uzak durulmalıdır. Kurt karakterli olmak, dünyanın lezzetli görünen gıdaları, dünyanın tatlılığı ve gözle görünen güzelliğidir. Bütün bunlar, hile ve aldatmacadır. Ancak kurt karakterli olanlar, yeme içme; yağlı ve ballı şeylerin peşinde koşar.

“Fakat ne kılavuzdur o, ne de yol bilir. Yusuf, o kurt huylunun yanına az var! İhtiyat ona derler ki seni bu dünyanın yağlı, ballı şeyleri, bu âlemin tuzakları, hileleri aldatmasın” (M,3/218-219).

Hakikatin Define Hali Yusuf

Hakikat yolcusunu âşık olarak tanımlayan Mevlâna, bu yolculukta bir rehber/kılavuz/ işaret/izi takip etmeyi ve ondan yararlanmanın önemini vurgular. Kişi için define amaç ise, definenin bulunduğu mekânı düşünmeye gerek yoktur. Define mekânı bir iz ve işaretidir. Bundan dolayı o mekâna yolculuk yapmak gerekir. Mekâna ulaştıktan sonra defineye ulaşılabilir. Mevlâna, defineyi hakikat olarak sembolik düzlemde ele alır. Defineye götüren mekân/ev, kılavuz takip edilmelidir. Definenin evi, hakikatin rehberi düzlemindeki benzetme sunulurken, Yusuf imgesinden yararlanan Mevlâna, Yusuf'un Mısır'da yürürken insanların onu seyretmeleri, onun gideceği yerleri hayal etmeleri imgeleminde, âşık olanların Yusuf'u izlemeleri ve Yusuf'un hakikatine ermeleri ekseninde açıklayıcı ifadeler kullanır:

“Define, artık bu yıkık yurdu; ev mi, dam mı, düşünmeye vakit bırakır mı? Yusuf sokaktan geçerken yüzünün nuru her evin kafesinden içeri vururdu. Evdekiler, Yusuf bir yere gidiyor yine derlerdi. Köşede bucakta oturanlarda duvarda bir nur gördüler mi Yusuf'un geçtiğini anlardı. O tarafa penceresi bulunan ev, Yusuf'un geçişinden ululanır, şeref bulurdu. Hadi Yusuf'un geçeceği tarafa bir pencere aç da oraya otur, seyrine bak!” (M,6/3090-3103).



Koku-Mürşit Ve Uyarıcı: Yusuf'un Gömleği

Koku, Mesnevi'de kimi zaman hakikatin göstereni, hakikate işaret eden, ondan bir haber getiren unsurdur. Bu kokunun/hakikatin gösterenini aktarmak için bir dizi mesel aktarılır. Örnek olarak getirdiği her bir meselde ve imgede Mevlâna, hakikate götüren koku unsurunu aktarır: Bir bahçe, kişiye götürülemez. Ancak o bahçeden bir dal veya bitki götürülebilir. Bu bitki; koku ile var olur, bahçeye işaret eder. Kimi zaman da rüzgarın getirdiği koku, gelen noktada bir bağ ve bahçe olduğunu gösterir. Kimi mesellerde, Yusuf ve gömleği simge değer olarak kullanılır.

“Şehre bahçeden bir dal getirirler. Fakat bağı bostanı oraya nasıl götürsünler? ...Yakup Peygamberin oğlu Yusuf, bu koku hakkında ‘Gömleğimi alın, götürüp babamın yüzüne koyun’ dedi”. (M,2/3230-3235)

Hakikat yolcusu Ve Koku: Mürşit

Koku, Mevlâna'da kimi zaman mürşit/rehber/kılavuz vasfıyla aktarılmış, metaforik anlatımda Yusuf imgesi ile ilişkilendirilmiştir. Kişi, hakikatin kendisinin görünür olmadığı zaman, hakikatin kendisinden bir kılavuzu/kokuyu takip etmelidir. Ondan gelenlere göre adım atmalıdır. Kokunun hastalıkları tedavi etmesi inancının yer bulduğu aşağıdaki ifadelerde, Yakup'un gözlerine sürdüğü gömlek; kokusu da bireyin gözlerinin açılması göndergesi ile verilmiştir:

“... Koku sana kılavuz ve rehberdir... Yakub'un gözü, bir kokudan açıldı... Yusuf'un kokusu ise göze nur verir. Yusuf değilsen bile Yakup ol; onun gibi matlûbuna erişmek için ağla!” (M,1,1900-1910)

Hile ve Aldatıcılık Oyunlarına Götürülen Yusuf

Mevlâna, hakikat arayışındaki yolcunun kimi zaman kendisine gelen haberlere aldanabileceği ve bu konuda dikkatli olunması gerektiğini aktarmak için de Yusuf imgesinden yararlanır. Haber ve bilgi kaynakları kimi zaman, aşk yolcusunun aklını bulandırır. Onu gerçeklikten uzaklaştırır. Nasıl ki Yakup'un çocukları Yusuf'u “oyun oynama” bahanesiyle ondan almışsa, bu dünya ve içindekiler de “oyun” mesabesindedir.

“Köylünün haber üstüne haber salması, nihayet şehirlinin duru suyunu bulandırdı. Bir taraftan da çocukları neşeyle “ Baba, gezer oynarız, ne olur?” demeye başladılar. Yusuf gibi. Onu da “Gezer oynarız” sözü tuhaf bir takdir neticesi babasının gölgesinden ayırdı. O oyun değil, canlı oynayış... Hile, düzen, hainlik. Seni dostundan ayıran sözü dinleme. O sözde ziyan vardır, ziyan!” (M, 3/415-420)

Kurtlaşmış Yürekler: Yusuf'un Kardeşleri

Mevlâna, hakikatin varlığı ve onu görmek olgusunu açıklamak için Yusuf imgesini kullanır. Nasıl ki Yusuf'un kardeşleri ondaki hakikati görememişse, insanlar da çok yakınlarında olan gerçekleri görmezden gelebilirler. Hatta bunları ret ve inkar politikası bile geliştirebilirler.

Sen köşkten çıkmış, kuyuya girmişsin. Bu geniş âlemlerin ne günahı var. “Kurt huylarıyla huylanmış olan ruh, Yusuf'un yüzünü nasıl görebilir, söyle!” (M,3/2830-2831)

Aşkla Bakış: Kadeh Ve Yusuf'un Sureti

Hakikatin bir testi olduğunun aktarıldığı bölümde Mevlâna, bireylerin kendi yaşamlarını nasıl değerlendirdikleri ve/veya değerlendirmeleri gerektiği konusunda fikirler beyan eder. Ona göre herkes için aynı olan bir araç; kullanım niyetine göre değişkenlik arz edebilir. Olgun birey, elindeki imkânları doğru şey için harcarsa kazançlı çıkar. Ancak başkalarını doğru yola götüren bir unsurun, birilerinde olumsuz bir sonuç doğurması, bahse konu unsurun problemi değildir. Ona verilen mana ve kullanan kişinin özelliği ve davranışı ya da kullanım tercihleri önemli bir rol oynar. Mevlâna bu türden açıklamaları, Yusuf imgesi ile açıklamaya çalışır. Nasıl ki Yusuf, kardeşlerinin nazarında farklı hatta kurt gibi görünüyör; babasının gözünde farklı hatta Züleyha'nın gözünde daha değişik bir özellik

bulunuyorsa, bu Yusuf'un suçu değildir. Yusuf hakikatin temsili olarak değişmez özelliktedir. Ancak bakış açısına göre Yusuf'un farklı algılanması mümkündür. Mevlâna bu konuyu şöyle açıklar:

“Yusuf'un sureti, güzel bir kadehti. Babası o kadehten yüzlerce neşe şarabı içerdi. Fakat kardeşleri, ondan zehirli bir su içtiler de bu yüzden öfkeleri, kinleri arttı. Sonra yine Zeliha, şekerler yedi, aşktan bir başka çeşit afyon yuttu. O güzel, Yusuf'tan Yakup'un aldığı gıdadan başka türlü bir gıda aldı. Çeşit çeşit şerbetler, fakat testi bir. Bu suretle de gayb âlemine ait hiçbir şüphen kalmaz ya” (M,5/3300-3304. “Yusuf, kardeşinin gözünde canavar gibiydi, fakat yine o Yusuf, Yakup'un gözüne huri gibi geliyordu”. (M,2/609) “Yusuf'un güzelliğini kardeşlerinin gözleri görmedi. Fakat Yakup'un gözünden gizli kalmadı ki” (M,5/3933).

Arayış Ve Yusuf

Mevlâna, bireyin hakikat başta olmak üzere, rızık da dâhil olacak şekilde, istedikleri şeye ulaşmak için arayış içinde bulunmalarını söylemlerinde sürekli gündeme getirir. Mevlâna arayış imgesini görünür kılmak için, Yusuf ve hikâyesindeki imgelerden yararlanır. Arayış, öncelikle yitik bir nesne özelinde düşünülebilir. Ancak her türden aramak, hayali de olsa kişinin ermek istediği hedefleri için öncül bir koşuldur. Aramak ve bulmak; Yusuf'un Mısır'da aranıp bulunması metaforuyla aktarılır. Aşağıdaki ifadelerde, Yusuf'un kokusunun her yerde aranması metaforuyla, hakikat olan Tanrı'nın her yerde aranması için çaba gösterilmesine vurgu yapılmıştır:

“İki elini de aramadan çekme. Arama, yolda en iyi bir kılavuzdur. Topal olsan, sakat olsan bile, uyuklar gibi halde, hatta edepsizce de olsa ona doğru kımıldan, onu ara... Yakup, oğullarına “Yusuf'un kokusunu haddinden fazla arayın” dedi. Siz de her duygunuzu istidatlı bir hâle getirin de her yanda adamakıllı onu araştırın. Dört yana kulak verip onu araştırın! Nereden bir güzel koku alırsan koklayın. Ne taraftan o aşınanın kokusunu alırsanız o tarafa yürüyün” (M,3/979-988)

İnsanın Beden Dünyasından Çıkması: Yusuf'un Kuyudan Çıkışı

Mevlâna, mesnevide ve divanında, olgunlaşma yolundaki bireyi Yusuf imgesiyle sunmuştur. Kişinin düştüğü dünya çukuru, Yusuf'un kuyuya düşüşüyle eşleştirilir. Yine Yusuf'un düştüğü kuyu, başka âlemlere açılan bir kapı gibidir.

“Ey Yusuf, ip sarktı, iki elinle yapış. İpten gafil olma, vakit geçiyor. Tanrıya hamdolsun ki bu ipi sarkıttılar, fazıl ve rahmeti birbirine kattılar. Bu ipe yapış da yeni bir can âlemi apaşık, fakat görünmez bir âlem göresin”. (M,2/1277-1280)

Hakikate Tutunmak: Kova ve İp

Mevlâna hakikati ve tüm varlığın bağlı bulunduğu gücü aktarabilmek için örneklemelerde ve simgesel bir dil kullandığını belirtmektedir. O hakikate tutunmak için, kova ve ip sembollerinin bile ilahi hakikati aktarmada yetersiz kaldığını dile getirmektedir. Ancak buna rağmen, bu kavramları tanımlama ve açıklama yapabilme adına Yusuf kavram alanındaki kavramlar olan kova ve ip sembollerini metaforik söylemle kullanır. Ona göre, kova ve ip; ilahi hakikatin bir tecellisi ve bireyi hakikate götüren unsurlardandır. Bir mürşit olabileceği gibi, herhangi bir iz ve işaret de ip olarak değerlendirilebilir.

“İnsan bu altı köşeli kuyudan çıkmadıkça kuyudaki Yusuf, nasıl olur da dışarı çıkar? Direksiz, dayaksız gök kubbenin üstüne biri gelir; cismi de kova gibi kuyunun içindekine bir çare bulur. Yusuf'lar onun kovasına el atmışlardır. Bu surede kuyudan kurtulmuşlar, Mısır'a padişah olmuşlardır. Başka kovalar kuyudan ancak su çekmek içindir. Hâlbuki onun kovası, suya aldırış bile etmez, kuyudakini arar. Kovalar, gıda için suda dalgıçlık ederler. Onun kovasıysa hem gıdadır, hem de balığın canına hayattır. Kovalar, yüce gök kubbeye bağlıdır. Onun kovasıyla Tanrı'nın güçlü kuvvetli iki parmağı arasındadır. Kova nedir, ip nedir, gök ne? Bu örnek: pek sudan bir örnektir ey ulu er! Fakat nerden sağlam bir örnek bulayım? Onun eşi ne gelir, ne de gelmiştir.” (M,6/4570-4577)



Hakikat Arayışı ve Hakikat Beklentisi: Yusuf'un Gömleği

Kişiler, kimi zaman yaşamlarında yanlışlıklara dalabilir, hata yapabilirler. Farklı sebepleri olmakla birlikte, hakikat arayışı ve beklentisi, kişinin hakiki bir bakış açısını kazanmasına neden olabilir. Gerçekliğin aranması, gerçek olanlar iz ve alametler barındıran öğelerin aranıp beklenmesi hususu, Mevlâna tarafından Yusuf'un gömleği sembolü ile verilmiştir. Aşağıdaki söylemlerde, Yusuf'un gömleğinin kokusu sonucu Yakup'un gözlerine kavuştuğu ve hakikatin tecelli ettiğinin aktarılması, gerçek hayatta olgunlaşma yolundaki bireyin de hakikati arzulaması ve hakikatten koku taşıyan öğelerin işaret bağlamında değerlendirilmesi belki de bu kokunun takip edilmesi dile getirilir:

“Bu sürçme, gözünün iyi görmeyişindendir... Kör gibi inişi yokuşu göremiyorsun. Yusuf'un gömleğinin kokusunu kendine senet yap... Çünkü onun kokusu gözleri aydın eder! O gizli suretle o alındaki nur, peygamberlerin gözlerini uzakları görür bir hale getirmiştir. O yüzün nuru, insanı ateşten kurtarır...” (M,4/3220-3224)

Hakikatin Ortaya Çıkmasında Yusuf İmgesi

Mesnevide, hakikat bilgisinin er geç ortaya çıkacağı, kişilerin geleceklerinin; yaşadıkları an ortaya çıkmasa da ilerleyen süreçte gerçekleşebileceğinin simge değeri olarak Yusuf'un kullanıldığı görülür. Kişilerin gerçeklikten ayrılmamaları, hep arayışta olmalarının da önerildiği aşağıdaki söylemlerde, iyi kişilerin yaşamlarının sonunda, iyilikle karşılaşacaklarına vurgu yapılır. Bireysel gelişim olarak, bir birey; karşılaştığını düşündüğü kimi olumsuzlukların gelecekteki iyi unsurların bir habercisi olduğu da aynı şekilde vurgulanır:

“Yirmi yıl sonra neler olacak o iyi huylu bütün bunları bilir. Hatta o takva sahibi yalnız kendi halini görmez... Batıdakilerin halini de görür, doğudakilerin halini de! Nur, onun gözündeki, gönlündeki yurt tutar... Neden mi dedin? Vatan sevgisi yüzünden! Hani Yusuf gibi... O da ayın, güneşin kendisine secde ettiğini önce rüyasında gördü. On yıl önce hatta daha önce gördükleri Yusuf'un başına geldi”. (M,4/3395-3399)

Mevlâna, Yusuf'un gördüğü rüyayı, başka hakikatleri ortaya çıkaran durumların bir işareti olarak da simge değer düzleminde işler. Yorulmadan rızka ulaşması hususunda sürekli dua edip rüyasında buna ulaşacağı bilgisini alan birinin evine gelen öküzü rızık olarak anlaması, kesmesi ve olayın mahkemelik olması ekseninde anlatılan bir hikâyede, rüyanın birçok gerçeği ortaya çıkaracağının vurgusunun yapıldığı anlatımlarda, Yusuf'un gördüğü rüyaya da atıf yapılır. Yusuf'un rüyasının kardeşlerinin durumunu ihanetleri, kıskançlığını ortaya çıkarması olayı, başka hakikatlerin ortaya çıkmasının imgesel bir benzetmesi olarak düşünülmüştür.

“Davud peygamber zamanında çalışmadan, eziyet çekmeden helâl rızık elde etmek isteyen kişi ve duasının kabul olması” (M,3/2305-2500) bölümünde, Davut peygambere intikal eden olay sonrasında öküzün sahibinin rüyayı gören kişinin, atasını öldürdüğü tüm malın asıl sahibinin öküzü kesip yiyen kişi olduğu öğrenilir. Çok uzun olan bu hikâyeye göre hazır rızık isteyen kişinin, herkesin kendisini bu davranışından kınamasına rağmen günü geldiğinde kınayıcıların sözlerini yüzlerine vuracağı günü beklediği ve bu konuda Allah'a dayandığı vurgusu görülür. Hikâyede, çalışmadan emek sarf etmeden bir rızık geldiği yönünde zahiri bir bilgi bulunmakla birlikte, Mevlâna'nın asıl amacının, hakikatlerin günü geldiğinde ortaya çıkacağının simgesel bir aktarımı olduğu görülmektedir.

Hakikat Yolcusunun Çekeceği Zahmetler

Mevlâna, kuzgun ve doğan kuşu hikâyesi meseli ile Bilal'in Mekkelilerce işkenceye uğramasını metaforik bir dille anlatır. Bu örnekleri verirken dünyaya dalmış yaşamlar ile hakikatin peşinde olan daha güzeli arayanların bir karşılaşması şeklinde kurgu plânlar. Dünyaya dalanların kuzgunlar ve baykuşlar gibi olduğu vurgulanırken, doğan kuşunun tek suçunun doğan kuşu olması ve dünyadaki geçiciliğe aldanmaları uyarmasıdır. Bu yönüyle doğan kuşu ve Bilal'in ortak yönleri vurgulanır. Ancak Mevlâna bu söylemlerinde Yusuf imgesini de kullanır. Yusuf'un tek suçu güzel olmasıdır. Kardeşleri

ise dünyaya aldanmış ve geçici dünyayı hakikat sanmaktadır. Hikâyedeki her bir sembol bu açıklamalar ekseninde okunduğunda doğan kuşunun Yusuf gibi yüceler yücesi bir makama kavuşma emeli ile yanlış ve hatalı olanların affı ve uyarılması göze çarpar. Bu metaforik anlatımda, hakikat yolcusu olan bireylerin, dünyaya aldanmış kişiler tarafından gereksiz bir haksızlığa, yolundan vazgeçirmeye, azarlamaya hatta alaya alınmalarının olabileceği bunun da bir imtihan olduğu vurgulanmıştır:

“Padişahın doğanyken o kuzgunlardan zahmetlere uğramada. O ağır define, pislik içine gömülmüş. Baykuşlar, doğana sitem etmedeler. Suçsuz olduğu halde kanatlarını yolmadalar. Suçu ancak doğan oluşu. Yusuf’un güzellikten başka ne suçu var ki? Baykuşun yeri yurdu yıkık yerlerdir. Onun için doğana kâfirce kızmadalar. (M,6/ 955-964).

Benlikten Sıyrılma: Yusuf’un Aynası

Mesnevide geçen “Padişahların ârif sûfilere karşılarına oturtması” meseli ve ardından gelen “Bir konuğun Yusufi Sıddık’a gelmesi, Yusuf’un ondan bir armağan istemesi” (M,1, 3170-3192) metaforik anlatımı ve sonrasındaki metaforik hikâyede, (M,1,3193-3205)“ayna” imgesi üzerinde durulur. Yusuf’un ayna ile olan iletişimi ve ayna imgesi ile bireylerin hakikat iletişimine atıf yapılır. Varlık ve yokluk tartışması, zıtlık ile varlığı bilinebilme unsurunun açıklanması için Yusuf’a ait bir hikâyeye yer verilir. Mevlâna’daki ayna imgesi, divanındaki şiirlerde de geçer. Meselde anlatılanlara göre padişahlar, arif olan sufileri karşılarına oturturlar, çünkü onlar can aynası, hatta daha da ötesidirler. Mevlâna’nın ifadeleri kısaca şöyledir:

“Sûfilere karşılarında yer verirlerdi. Zira onlar, can aynasıdır, hattâ aynadan da iyidirler. Gönül aynasının fikir suretleri kabul etmesi o aynada bu görülmemiş suretlerin görünmesi için kalplerini zikirle, fikirle cilâlamışlardır. Yaratılış sulbünden temiz ve güzel doğan kişinin önüne ayna koymak gerektir. Güzel yüz aynaya âşıktır. Güzel yüz, aynaya âşık olduğu gibi cana cilâ, kalplere de temizlik verir. (M,1,3150-3155)

Güzellik Ve Olgunluğun Timsali Olarak Yusuf

Mevlâna, Yusuf metaforu ve benzerlik ilişkisi olarak Yusuf’u örnek bir olay göstermenin yanında kimi kullanımlarda, Yusuf’u olgunluğun zirvesi olarak tasvir eder. Bireyin gün gelir Yusuf gibi güzel bir karaktere sahip olabileceği üzerinde durulur. İfadelerdeki “kurt” bu bağlamda önemli bir simgedir. Zira Yusuf’un kardeşlerinin gözünde Yusuf bir kurt gibidir. Onlar Yusuf’u kendi birliklerini dağıtacak bir kurt gibi görmüşlerdir. İnsanlar kimi zaman kurtluk dönemi yaşayabilir, ama esasında ya da gelecekte o kişi bir Yusuf’a da dönüşebilir. Bu kişinin kendindeki bilgeliğin farkına varması ve olgunlaşma yoluna girmesi ile alakalıdır:

“İnsan da bir an olur, kurtluk zuhur eder, bir an olur, ay gibi Yusuf yüzlü bir güzel haline gelir” (M,2/1420).

Olgun Bireyin Sembolü Yusuf

Bir kişinin aldığı bir feyiz ya da bilgi sonucu, gelebileceği yer, ulaşabileceği maddi ve manevi seviye Yusuf imgesiyle sunulur. Yusuf olgunlukta o kadar yücedir ki, erginlenen birey, onun simge değeri ile sunulur. Aşağıda, Muhammed Peygamber’in yanına gelen Habeşli bir kölenin peygamber yanındaki durumu, ondan feyizlenmesi, Yusuf’a benzerlik ile sunulduğu vardır:

“Şaşırıp kalacak zaman değil. Asıl şaşılacak şey daha ileride. Şimdi öyle durma; davranıver bakalım, çevik bir halde yola düş! “Mübarek eliyle kölenin yüzünü sıvazladı, onu kutlu bir hale getirdi. O kölenin, o Habeş oğlunun yüzü bembeyaz oldu; gecesi, ayın on dördü gibi aydınlandı, gündüz gibi nurlandı! Güzellikte, işvede bir Yusuf kesildi. Peygamber ona “Hadi şimdi git de hali anlat” dedi”. (M,3/3170-3175)



Güzelliğin Ölçütü Olarak Yusuf

Meryem'in kendisine müjde getirdiğini dile getiren kişi tanıtılırken, Yusuf'tan daha güzel olacak şekilde anlatıldığı görülür. Yusuf bir tür kıyas imgesi olarak karşımıza çıkar:

“Gördüğü adam öyle dilberdi ki Yusuf bile görse Yusuf'u gören kadınlar gibi şaşırıp kalır, ellerini doğrardı. Gönülden baş gösterip çıkan bir hayal gibi o gül yüzlü, Meryem'in önünde topraktan bitivermişti.” (M,3/3705-3706)

Sevgili ile Birliktelikte Kuyu

Kişinin sevdiğinin yanında olması ve bu mekânın önemi hususunda Mevlâna'nın metaforik bir dil benimsediği görülür. Hakikat ve hakikate götüren öge neresi ise orası kişi için bir cennet olmalıdır. Birey, bu mekândan şikâyet etmez, çünkü o mekân hakikatin yeri ya da hakikate götüren bir aşama mekândır. Nasıl ki kuyu, esasında karanlık, dipsiz ve karmaşık bir mekân ise, orası Yusuf ile cennete dönüşmüşse, bireyler için de her mekân böyledir. Olumsuz görünmesinden ziyade, orada kiminle olduğunun önemli olduğu vurgulanır:

“Yiğidim, gurbette birçok şehirler gördün. Hangi şehir daha ziyade hoşuna gitti. Âşık, “Sevgilinin oturduğu şehir” Padişahımız, nereye yaygısını yayar, oturursa orası, iğne deliği kadar dar bile olsa bize sahra gelir. Ay gibi Yusuf neredeyse orası, kuyunun dibi bile olsa cennettir.” dedi. (M,3/ 3808-3811).

Aşk İle Birliktelik: Hakikat Ve Mecaz Arasında

Mevlâna, hakikat ve mecaz ilişkisini açıklarken, İsa'nın eşiği ile Yusuf örneklerini birlikte kullanır. İki farklı yerde, aynı hikâye çerçevesinde İsa ve Yusuf, hakikatin simgesi olarak sunulur. Mecaz ise, İsa'nın eşiği ve kardeşlerinin gözünde “kurt olarak sanılan Yusuf” tur. İsa Kudüse giderken bir sıpanın üzerindedir. Ancak bu sıra orada bulunanların gözünde bir savaş atı gibi görünür. Tüm ilgi İsa'dan çıkıp sıra üzerine yoğunlaşır. Onlar, hakikatin kendisini bırakıp gözlerine görünen hayallerin peşine düşerler. Aynı olay Yusuf imgesi açıklanarak da sunulur. Yusuf da kardeşlerinin gözünde bir kurt gibidir. Onlar, onun hakikatini öğrenmektense, kendi algılarının peşinde koşmuş ve sonunda hakikatten uzaklaşmışlardır.

“Biri Yusuf yüzlü, İsa nefesli. Öbürü bir kurt, yahut çingiraklı bir eşek” (M,2/2110)

Ölümün Güzelliği ve Yusuf Benzetmeliği; Ölümü Kurt Görmek

Yusuf ve kavram alanındaki imgeler; ölümün tarif edilmesinde de nesnel bir imge olarak görev yapmıştır. Aşağıdaki ifadelerde, ölümü arzulamak, hakikat kapısını arzulamanın simge değeri olarak sunulmuştur. Ancak, ölüm hakikati kendi içinde Yusuf'un güzelliği ile tanımlanmıştır. Ölümü Yusuf gibi, onun güzelliği ve hakikati yansıtmaya gibi gören kişi sevinir, canını bile feda eder. Ölümden uzaklaşmak istemez. Sürekli onu ister. Ancak ölümü bir kurt gibi görenler, yoldan sapar ve ondan korkar:

“...Ölümü, bir Yusuf gören, canını feda eder, kurt olarak görense yolunu saptır! Oğul, herkesin ölümü, kendi rengindendir. Düşmana düşmandır, dosta dost!” (M,3/3435-3439)

Hayret Makamı ve Yusuf

Hayret makamı, tasavvufta önem arz eden süreçlerin başında gelir. Kişinin hakikati/gerçeği görmesi ve onunla yüzleşmesi esnasında, içine düştüğü şevk ve heyecan olarak tanımlanabilir. Bu hakikatin güzelliği, gücü ve erdemi şeklinde de hissedilebilir. Mevlâna, hakikatin bir imgesi olarak Yusuf'un güzelliğini kullanır. Mısırlı kadınların Yusuf'u görünce ellerini kesmeleri ve akan kanın farkında olmayışları, hayret makamı imgesinin aktarımı için metaforik bir söylemdir:

“Mısır kadınları da Yusuf’un güzelliğine daldılar, haberleri bile olmadı da, Ellerin, bileklerini paramparça ettiler. Hayrete düşen ruh, ne önü görür, ne ardı!” (M,3/1605-1606)

Olgun Ve Yüce Bireyin Toplumla Birlikteliğinde Yusuf

Mevlâna ruhbanlığın ve köşesine çekilen bireylerin davranışlarının yanlış olduğunu düşünür. Bu olguyu aktarırken, metaforik söylemde Yusuf kavram alanından Yakup imgesini kullanır. Ona göre, kişiler Yakup’un elini belki de mürşidin elini bırakmamalıdır. Nasıl ki Yusuf, Yakup’tan ayrılmışsa, kişiler de topluluktan ayrılırsa kardeşlerinin gadrine uğrar:

“Şeytan kurttur, sen de Yusuf’a benzersin. Ey temiz er, sakın Yakup’un eteğini bırakma. Kurt, çok defa, sürüden bir kuzu, yalnız başına bir yol tutup ayrıldı mı onu kapar, yer. Sünneti ve topluluğu bırakan kişi, yırtıcı hayvanlarla dopdolu olan böyle bir yerde kendi kanını dökmez de ne yapar?” (M,6/499-501)

Bilgisizler İle Arkadaşlık İmgeleminde Yusuf Ve Kardeşleri

Mevlâna, hakikat yolcusunu bir Yusuf gibi düşünür. Bu yolda ve olgunlaşmada, edineceği arkadaşlıklar konusunda uyarılarda bulunur. İyi bir huy ve davranış sahibi bireylerin, kurtlarla yolculuk yapmaması gerektiği önerilir. İyi bireyler Yusuf gibidir. O bilgisiz ve cahillerle olursa, Yusuf’un kurt karakterli kardeşlerinin onu yok etme plânlarına duçar kalabilir. Çünkü bilgisiz kişi kendini üstün görür, kendinden üstün olanları da yok etmeye çalışır:

“Sakın kurtla Yusuf’u yoldaş etme. Kurt kurnazlıktan gelir, tilkilenirse sakın aldanma, ondan iyilik gelmez. Bilgisiz adam bir müddet seninle gönül arkadaşlığında bulunsa bile nihayet cahillikten sana bir zahm vurur. (M,6/1420-14244).

Sonuç

Mevlâna, Yusuf kavram alanında olan imgelerin her birini hakikat arayışında olan yolcuların özelliklerini ve davranışlarını vermek için birer örnek, timsal ve simge değer olarak kullanır. Kimi zaman Şems’in göstereni olan simge değerlerden her biri, esasında hakikat yolcuların özelliğini vermek için de düşünülmüştür. Nihayetinde Şems, Mevlâna’ya göre, süreci başarıyla tamamlamış ve başkalarına bu bağlamda rehberlik yapan bir şahıstır. Aynı husus, Mevlâna için de geçerlidir. O, kendini kimi zaman Yusuf olarak tanıtırken hem Şems gibi mürşit bir hem de bu yola yeni girmiş ve nefsiyle mücadele eden bir mürit bir bireydir. Her durumda, Yusuf kavram alanındaki her bir öge, olgunlaştırıcı bir görev üstlenen bir simge değerdir.

Yusuf’un kardeşleri kimi zaman nefsin görüntüsüdür. Kimi zaman da kurt nesnesi ile özdeşleşerek, bireyi yok etmek isteyen bir canavardır. Kendileri kurt olmakla birlikte, Yusuf’u kurt olarak düşünenlerin algı eksikliği ve bakış açılarındaki problem Mevlâna tarafından dile getirilir.

Yusuf kimi zaman hakikattir kimi zaman da hakikatin gösterenidir. Onun göstereni kokudur, kokunun göstereni gömlektir. Gömlek Yusuf’un gösterenidir. Gömlek ve koku hakikatin bir işareti ve gösterenidir. Yusuf ve hakikat, Mevlâna’da birbirinin yerine kullanılan bir mecaz/metafor halini almıştır. Yusuf kavram alanının önemli öğelerinden olan gömlek ve koku, hakikate götüren, hakikate çağıran, hakikatten bir iz ve eser taşıyan göndergenin bir gösterenidir. Kimi zaman Yusuf adı anılarak koku ve gömlek hissettirilir. Mevlâna, çoğu zaman mürşidi koku ve gömlek sahibi olarak da değerlendirmiştir.

Kova, halat ve su, Yusuf kavram alanının önemli kavramlarındandır. Bunların Yusuf ile ilişkisi kuyu ile alakalıdır. Yusuf, kuyudadır, hakikat bir ip olur. Birey Yusuf olur, hakikat ipi Yusuf’u kurtarır. Yusuf kuyudadır, birey Yusuf gibi bir hakikatin yanına gitmek ister. Yusuf suya simge değer olur. Onun çıkması lazımdır, çevreye faydalı olmak zorundadır. Yusuf kuyudadır, çünkü dışlanmıştı. Onun çık(arıl)ması lazımdır.



Züleyha hem bir kadının hem de yaşlanmanın simge değeridir. Yusuf hakikattir, onu gençleştirir. Ona yaşlandıran da Yusuf, gençleştiren de Yusuf'tur. Züleyha kimi zaman nefis, kimi zaman erdemli olma yoluna giren bireydir. Bu birey, nefis ve beden kuyusundan kurtulan ama yine nefis ve beden zindanına giren Yusuf olur. Ama hakikatin yansıtıcısı olunca nefsin esaretinden kurtulmuş olur. Bu da onun artık mürşit ve rehber olduğuna simge değer olur. Hakikat yolundaki birey, nefisini bir yere bırakmalı, nefis bedeninden/kuyusundan ve zindanından çıkmalıdır.

Son tahlilde, Yusuf'un yaşamı, hakikat arayışı için, olgun insan olma yolculuğuna çıkan bireyin hayatının metaforik bir yansımasıdır.

References

Aktulum, Kubilay (2021). *İmgelem Çözümlemesine Giriş*, İstanbul, Çizgi Kitabevi.

Golkarian, G. (2024). Traces of theosophical approach in Jalal'ud-Din Muhammad Rumi. Amazonia Investiga, 13 (74), PP. 62-71. <https://doi.org/10.34069/AI/2024.74.02.5>

Golkarian, G. (2018). Divine Love in Rumi Lore and Mysticism. Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв, No. 1 (1). PP. 416-423. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2018.177230>

İçli, Ahmet (2023). Klâsik Türk Şiirinde Ehlibeyt Kavram (Sözlüksel) Alanı ve Ehlibeyt İmgesinin Görüntü Seviyeleri, Klâsik Türk Edebiyatında Ehl-i Beyt (içinde), Ed. Necmiye Özbek Arslan, Fazile Eren Kaya, Çanakkale, Paradigma Akademi.

Kırlangıç, Hicabi, (2014). Divan-ı Kebir'de Yusuf İmgesi, (Tarihi Süreçte Mevlâna ve Eserleri 9-10 Aralık 2011) *Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yayınları*: 9 Bildiriler Serisi, s. 103-119.

Mevlânâ Celaleddin Rumî, *Mesnevi-i Şerif*, C.1-6 (Çev. Veled Çelebi İzbudak).

Mevlâna, Celaleddin Muhammed, (1987). *Mesnevi*, 9. Baskı, Amir Kabir Yayınları, Tahran

Schimmel Annemarie (2007). "Yusuf in Mawlana Rumi's Poetry = Mevlâna'nın Şiirinde Hz. Yusuf". (Çev. Ahmet Turan Yüksel) *İstem* Yıl 5, S. 10. S. 255-269.

Yıldırım, Ali (2025). Mevlânâ'nın Eserlerinde Susmak ve Dinlemek Üzerine. *The Scientific Mysticism and Literature Journal*, No. 1, Vol.1 Winter 2025 (Special Issue) PP. 41-47.



Ibrahim Gulshani nazîra for Rumi's "Masnawî Mânawî" in the Context of Maulvi-Gulshani Relationship

Mevlâna-Gülşani ilişkileri bağlamında Mevlâna'nın "Mesnevî-Mânevî" adlı eserine İbrahim Gülşani Nazîresi

Received: Feb. 28, 2025

Farida Seyidova¹

Accepted: March 07, 2025

Email: aliyeva_feride@yahoo.com

Orcid No. <https://orcid.org/0000-0002-2804-9231>

DOI No. <https://doi.org/10.32955/neujsml2025121025>

Abstract

Renowned as one of the leading figures of Eastern culture, Maulana Jalaluddin Rumi's multifaceted literary and mystical legacy has found its most positive reflection in literature. Those captivated by his philosophical thought system have preserved the magic of his words in their works and ideas. Drawing inspiration from the thinker's literary works, hundreds of independent works, commentaries (*sharh*), and abridgments have been written and translated into most of the world's languages. Rumi's masterpiece, "Masnawî," has established itself as a school of thought, revealing its value through those who guide their disciples and train students with its teachings. It has also earned a place in history as one of Eastern literature's most commented-on and emulated works. One of the extensive works inspired by "Masnawî" is "Mânawî," *nazîra* written by Ibrahim Gulshani, the founder of the Gulshan branch of the Khalwati order. Written in Persian with the same rhythm and structure, this work comprises 40,000 couplets. No comprehensive research has been conducted on this work, and the information presented about Gulshani in studies has been primarily descriptive. This article aims to compare "Masnawî" and "Mânawî" within the context of the relationship between the Maulawi and Gulshani traditions.

Keywords: Maulana, Gulshani, "Masnawî", "Mânawî", Nazîra

Özet

Doğu kültürünün en etkili figürlerinden biri sayılan Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin çok yönlü edebî ve irfanî mirası en çok edebiyatta yankı bulmuş, onun felsefî düşünce sisteminden etkilenenler, sözlerinin büyüsunü kendi eserlerinde ve düşüncelerinde yaşatmışlardır. Düşünürün eserlerinden ilham alınarak yüzlerce eser, şerh ve nazireler yazılmış, dünyanın pek çok diline çevrilmiştir. Mevlânâ'nın mirasının başyapıtı sayılan "Mesnevî"nin değeri irşat görevi yapan mürşitler ve klasik medeniyeti talim eden müderrisler tarafından ortaya çıkarılmış ve doğrulanmıştır. Aynı zamanda, "Mesnevî" Doğu edebiyatında en çok şerh edilen ve nazire yazılan eserlerden biri olarak tarihe geçmiştir. Bu eserin etkisiyle yazılmış geniş hacimli çalışmalardan biri de Halvetîliğin Gülşenîyye kolunun kurucusu İbrahim Gülşenî'nin "Mânevî" adlı naziresidir. Aynı vezin ve sistemle Farsça kaleme alınan bu eser, kırk bin beyitten oluşmaktadır. Bu eser üzerine bugüne kadar kapsamlı bir araştırma yapılmamış olup, Gülşenî ile ilgili çalışmalarda genellikle tanıtıcı bilgiler sunulmuştur. Bu makalede, Mevlevîlik-Gülşenîlik ilişkileri bağlamında "Mesnevî" ile "Mânevî"nin karşılaştırılması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Gülşenî, Mesnevî, Mânevî, Nazîre

Introduction

Ibrahim Gulshani (d. 1534), one of the Renaissance-era poets of Turkish literature, began his life within the borders of the Aq Qoyunlu state and completed it in Egypt. He is a highly significant literary figure in the study of Maulana Jalaluddin Rumi's (1207-1273) sphere of influence. In addition to being the *founding pîr*

¹ Xəzər Universiteti, Mövlana Ədəbi-Fəlsəfi Araşdırmalar İnstitutu, Bakı – Azərbaycan

of the Gulshani branch of the Khalwati order – one of the most widespread Sufi orders – Gulshani was also engaged in literary creativity, producing works in all three major languages of classical Eastern literature. The similarities between the methods and practices of the Gulshani and Maulavi orders (Evliya, 2012; Şemlelizade, 1982; el-Mevlevi, 1989), along with a *manqaba* found in sources on the Gulshani order stating that Ibrahim Gulshani's arrival had been foretold 300 years earlier in one of Maulana's couplets (Muhyi, 2014; Hocazade, 1904), serve as testaments to Gulshani's deep love and devotion to Rumi. His literary activities also reflect this admiration, making Rumi one of the three figures who most influenced his creative work.

Although Rūmī's influence is evident in Gulshani's Turkish and Arabic writings, his Persian works are directly dedicated to him. His Persian "Divan" and "Masnawī-yi Manavī" (also known as *Al-Mānawīyy al-Khafiyyah* or *Sharh-i Masnawī*) are considered by the researchers of Gulshani's literary works to be equivalent to Rumi's "Divan-i Kabir" and "Masnawī" (Yazıcı, 1951; Musabeyli, 2012; Konur, 2000). Unfortunately, while his Turkish works have been thoroughly studied, his Persian writings have not yet been comprehensively examined.

The work "Masnawī-yi Mānawī", which holds a significant place in the poet's literary legacy and represents the most crucial common ground between the Gulshani and Maulavi traditions, is reported in sources to consist of 40,000 couplets (Muhyi, 2014; Şemlelizade, 1982). It is a nazīra to Maulana's work of the same name. Although scholars have differing opinions regarding the quality of the work (Koç, 2014; Yazıcı, 1951), it is undeniable that it was directly influenced by "Masnawī". Unfortunately, since no critical textological edition of the work has been undertaken, it is difficult to determine its full length. However, the reference to 40,000 couplets found in sources appears to be accurate based on preliminary comparisons of known manuscripts.

Although manuscript copies of the work have been discovered only in libraries in Turkey and Egypt, considering the historical spread of the Gulshani order, copies likely exist in other libraries worldwide. Overall, as noted earlier, no comprehensive research has been conducted on this work. However, scholars such as Tahsin Yazıcı, Abdülbaki Golpınarlı, Himmet Konur, Azade Musabayli, Mustafa Koch, and Abdurrahman Adak have provided information about it in their studies on the Gulshani tradition (Yazıcı, 1951; Gölpinarlı, 1983; Konur, 2000; 2002; Adak, 2007; Musabeyli, 2012; Koç, 2014). The most extensive description of the work was made by H. Konur, who compiled and presented a list of its manuscript copies (Konur, 2000).

The content and structure of the work mirror those of *Masnawī*, following a narrative format composed of allegorical stories. It was written using the same motifs and ideological framework. The first 500 couplets were commented on in Turkish by Lali Fenayi Efendi (Lali, 1872; Tek, 2009; Özenç, 2008). According to Golpınarlı, the reason for this commentary was that Gulshani felt compelled to employ Sufi terminology at the beginning of his *Masnawī*, which in turn made the language of the text more complex. This characteristic is also evident in his Arabic *Dīvān*, where some Arab authors have referred to this style as *shath* (Sharani, 1897, II: 133). However, in our opinion, neither the notion of compulsion nor the comparison to *shath* is entirely appropriate. Both "Mānawī" and the Arabic *Dīvān* are sufficiently rich in content and comprehensible. As Muhyi states in "Manāqib-i Ibrahim Gulshan"i, during the process of writing, the sheikh would experience unusual spiritual states, become immersed in the divine realm, and partake in hidden mysteries (Muhyi, 2014). Consequently, some of his couplets remain enigmatic and difficult to decipher.

Connection between Maulavi and Gulshani Traditions

The 13th century in Sufi history is characterized by the formative period and the emergence and spread of new Sufi orders. In the Turkish-speaking world, this period saw the rise of organized orders such as Yasawī, Khalwatī, Bektāshī, Bayrāmī, and Maulavi, which spread to many parts of the world through the system of tekkes, zawiyas, and khanaqahs. Among these, the Maulavi order, which emerged in the Seljuk lands in the 13th century, remains a magnificent example of aesthetics in literature and art that is still revered today. The Maulawī order, which gifted the world with the spiritual legacy of Maulānā Jalaluddin Rumi, has been a



significant part of Turkish culture. Rumi, the proponent of peace and tolerance who echoed across the world, is considered one of the intellectuals who opened a new path in Sufi history. He simplified Ibn Arabi's complex style and transformed mystical idealism into a humanist form (Golpınarlı, 1959), attempting to explain the religious rulings based on the Qur'an and Sunnah through his literary artistry. Despite being opposed to institutionalization in his lifetime as part of his *malāmi* thought (Cihangir, 2025), after his death, the Maulawī order carried out their guiding activities through Maulawī *khanqaqs*.

Gulshaniyyah emerged in the 15th century as a Sufi order founded by Ibrahim Gulshani, with its central *khanqaq* in Cairo. After his death, the order was further organized. Ibrahim Gulshani was born in Amid² lived for a long time in Tabriz and rose to prominence in the court of Uzun Hasan. In addition to his political identity, he also had a significant role in Sufism and literature. Following the Safavid conquest of Tabriz, he migrated to Cairo, where he continued his guiding activities. He maintained constant relations with the ruling powers of the time and passed away in Cairo in 1534, where he was buried in his *khanqaq* (Konur, 2000; Musabeyli, 2012).

Although these two orders are separated by three centuries, they serve as an example of mutual influence between Sufi orders. Ibrahim Gulshani, captivated by Rumi's magnetism, passed on his love for Rumi to the members of his order, and this connection continued even after his death. Some of the facts that demonstrate the closeness between these two traditions are as follows:

1. The prophecy of Gulshani's birth three hundred years before his time in the “*Dīvān-i Kabīr*”

In the sources discussing the life of Ibrahim Gulshani, it is mentioned that his birth was prophesied three hundred years before his time through this couplet in “*Dīvān-i Kabīr*” (Muhyi, 2014):

دیدم رخ خوب گلشنی را، آن چشم و چراغ روشنی را
آن قبله و سجده گاه جان را، آن عشرت و جای ایمنی را

I saw the beautiful face of Gulshani, the light of Rovshani's eye.

I saw the qibla, the place of prostration for the soul, that delightful and safe place.

This information, transmitted by Muhyi and reiterated in other Gulshani sources, has been dismissed as baseless by some scholars, including Golpınarlı, who suggested that the words “*rovshan*” (light) and “*gulshan*” (garden) came together coincidentally (Gölpınarlı, 1983). However, there have been researchers who have proven otherwise. For instance, the Turkish scholar Mustafa Koç revealed that this information is not only found in Gulshani sources but also appears in Maulavi sources (Koç, Tanrıverdi, 2014).

2. Gulshani's composition as a response to Maulana's “*Masnawī*”

One of the most prominent indicators of the connection between the Gülşeni and Maulavi orders is undoubtedly Gulshani's composition of a 40,000-verse *sharh* and response (*nazīra*) to Maulana's “*Masnawī*,” which consists of 26,000 verses. This work, titled “*Mānawī*,” is considered a direct literary response to Maulana's “*Masnawī*” (Muhyi, 2014; Şemlelizade, 1982).

² There are two views regarding the birth date of Ibrahim Gulshani in the sources. According to one view, he was born in the city of Berda in Azerbaijan, while the other claims he was born in Amid (Diyarbakır). Muhyi Gulshani (d. 1017/1608), who wrote in detail about Gulshani's life from birth to death and was both a disciple and son-in-law of his son Ahmed Khayālī, did not specify his birthplace but linked his genealogy to Amid, emphasizing that his ancestors were significant figures in Amid and that their tombs are located there (Muhyi, 2014: 43). Azade Musabeyli conducted a statistical study on 79 sources that mention Gulshani, and found that in 35 of them, his birthplace is listed as Azerbaijan – Berda, in 16 as Diyarbakır, and 27, the birthplace is not mentioned (Musabeyli, 2012: 69-72). In our opinion, he was born in Diyarbakır, but the name of Berda (Karabakh), where he dearly loved and met his spiritual guide and lived for some time, also became part of his *nisbah* (attribution). Indeed, medieval authors often held multiple *nisbahs* based on the places they traveled, studied, or lived. Considering that both cities (Diyarbakır and Berda) were under the rule of the Aq qoyunlu state during that period, Gulshani's national affiliation becomes clearer.

3. The presence of Maulavi cells in the Gulshani khanaqah in Egypt

Sources mention that in the Gulshani kahanaqah, located in Cairo, there were cells specific to Maulavis, where visiting Maulavi dervishes were hosted (Saleh, 1845; Koç, 2014). These cells in the Gulshani lodge were the representatives of the first Maulavi lodge in Egypt. After the conquest of Egypt by Yavuz Selim (1470-1520), Maulavi dervishes among the Turks who came with him began visiting the Gulshani lodge. Over time, as their numbers increased, the need for a Maulavi lodge arose, and a separate Maulavi lodge was established (Koç, 2014). According to Hojazade, who mentions the participation of Maulavi dervishes in dhikr gatherings alongside Gulshani dervishes:

Gülşeni derviş-i güldür, goncalardır Mevlevi,

Bülbül-i hoşhan okur gah Mesnevi, gah Manevi (Hocazade, 1904)

Gulshani dervish-i guldur, goncalardir Maulavi,

Bulbul-i khoshkhān okhur gah Masnawī, gah Mānawī.

(The Gulshani dervishes are the roses of the garden, and the Malawi dervishes are the buds of those roses; The sweet-voiced nightingale sometimes sings the Masnawī and the Mānawī)

4. Similarities in the methods and etiquette of the two sufi orders

Both orders are based on outward dhikr, and the dhikr gatherings were accompanied by music and hymns and performed with the Sema (whirling) and other rituals (Çelebi, 2012; Gölpınarlı, 1963). While in Gulshaniyya, the Sema ritual was not as structured as in the Maulavi order; the dervishes performed the Sema during the dhikr (Konur, 2002). These similarities were also reflected in the attire, musical instruments, and titles used within the tekkes (Koç, 2014).

5. Other Gulshani poets and their proximity to the Maulavi order

The mutual love between the poets Khayālī, Usūlī, and others and the fact that Vardar Yenicali nearly turned the Maulavi lodge into a Gulshani center are proof that this connection continued later (Adak, 2007). There are also instances where Maulavi dervishes took khilafah (spiritual leadership) from Gulshaniyyah. For example, Yusuf Sīnecak Dede, one of the commentators of the “Masnawī,” initially followed Gulshaniyyah for three years, took khilafah, and later turned to Maulaviyyah (Çoban, 2021).

6. The Gulshani-Rovshani connection and its inspiration from the Maulana-Shams relationship

Ibrahim Gulshani, upon reaching maturity, was in search of a sheikh. He settled in Tabriz under the pretext of acquiring knowledge and, thanks to his wit, reached the rank of “tarkhan” under the rule of the Aq Qoyunlu Sultan Uzun Hasan. Though he was known as Molla Ibrahim, he had yet to complete his spiritual evolution until he heard the call of Dede Omar Rushani through Uzun Hasan's brother Uveys. After completing his spiritual journey with Dede Omar in Karabakh, he succeeded him after his sheikh's passing (Muhyi, 2014). His deep love and devotion to his sheikh are evident in his Turkish and Arabic poetry, where he frequently mentions both his name and that of his sheikh in every stanza, showing his loyalty as a salik (spiritual traveler). This devotion evokes the connection between Shams and Maulana.

From “Masnawī” to “Mānawī”

Maulana Jalāl ad-Dīn Rūmī, through his works in Persian such as “Masnawī-yi Mānawī”, “Divān-i Kabīr” (Divān-i Shams), “Fīhi Mā Fīhi,” “Maktūbāt,” and “Majālis-i Sab'ā,” continued the literary path previously established by Sanā'ī and Attār. While each of these works holds its unique place, the “Masnawī-yi Mānawī” is the one most integrally associated with his name. This universal masterpiece is a work that can be evaluated both in terms of its didactic-moral ideas and Sufi teachings, presented in the form of stories and lessons (Saygın, 2025). Composed of 26,000 verses, it is a complex, six-volume Persian poetic work. Since the Middle Ages, it has been the subject of commentaries, responses, and lexicons, with the “Masnawī” literature having been developed around it.



One of the largest works inspired by this text is “Mānawī”, written by Ibrahim Gulshani, a lover of Maulana. It consists of 40,000 verses and was composed in the same bahr (remel), in Persian, as a response to the “Masnawī.” We learn from Muhyi that this work was written in Amida, and during its composition, strange occurrences were manifest in the sheikh. He would spontaneously recite prayers, sometimes uttering verses in Arabic, Persian, and Turkish, losing himself in moments of ecstasy, speaking, and at other times crying out in anguish: “*Mankuldur ki, Manevi kırk iki bin beyttir. Recep ayının evvelinde ibtida etmiş, gelecek Recebin ahirinde itmam etmiş ki, on üç ay tamam olur...*” It is reported that “Mānawī” consists of forty-two thousand couplets. He began writing at the beginning of the month of Rajab and completed it at the end of the following Rajab, which makes a total of thirteen months (Muhyi, 2014).

Saleh Efendi, in his work “Manqaba’ al- ‘Awliyā’ al-Mısr”, notes that the followers of Gulshani were guided by Maulana’s “Masnawī” and that he consolidated all six volumes into one cohesive work, writing “Mānawī” as a response to Maulana’s text (Saleh, 1845). Although the exact date of its composition is unknown, it is believed to have been written around the time of Gulshani’s migration from Tabriz to Amid, likely around 1500.

The manuscript copies of “Mānawī” reflect Gulshani’s widespread influence across various regions where he lived and where his teachings spread. These copies can be found in numerous countries, including Azerbaijan, Turkey, Egypt, Iran, and even European libraries. However, not all countries have digitized their manuscript heritage to the extent of Turkey, which has made physical visits essential for thorough research. In particular, Egypt’s libraries are filled with manuscripts, and scholars like Pekolcay, Kufralı, and Beysanoghlu have mentioned some of the manuscripts of Gulshani’s “Mānawī”, with Himmet Konur being the first to classify them systematically (Konur, 2000). His compiled list was later published by the distinguished philologist Azada Musabayli, who also added her contributions (Musabeyli, 2012).

Here are some of the known manuscript copies of “Mānawī”:

1. **Suleymaniye Library, Nafiz Paşa 694:** A 383-page manuscript written in a four-column format. It was completed in Cairo in 929 AH (1522 CE) by Murad al-Azhari. The manuscript is in Arabic and begins with a four-page prologue, although some versions omit parts of this introduction.
2. **Suleymaniye Library, Halet Efendi 272:** This manuscript contains 382 pages and is dated 928 AH (1521 CE), written by Mahmud Khalifa’s son Abdullah. The manuscript includes Gulshani’s poetry and some rubaiyat in addition to the main text.
3. **Suleymaniye Library, Asad Efendi 2908:** A 379-page manuscript written in a fine calligraphy style with 25-28 lines per page. It was copied in 936 AH (1529 CE) by Khalifa Mahmud Abdullah.
4. **Suleymaniye Library, Ayasofya 2080:** A 393-page manuscript decorated with headings and bound in blue leather. It was completed in 928 AH (1521 CE) by Hacı Omer in Cairo.
5. **Türkiye National Library, Ankara Adnan Otügen İl Halk Kutuphanesi, 06 HK 330:** A manuscript with dark brown leather binding.
6. **Bayazid State Library, B3588:** This 386-page manuscript has beautifully decorated pages and was written in 928 AH (1521 CE) by Hacı Hasan bin Huseyin from Ardabil.
7. **Topkapi Palace Museum Library, A-1502:** A 508-page manuscript; detailed cataloging is pending due to the manuscript’s limited accessibility.
8. **Suleymaniye Library, Mehrishah Sultan 256:** A 383-page manuscript, written in 1025 AH by Dervish bin Muhammad, includes a prologue and begins with an introduction.

Additionally, there are separate prologue manuscripts (*Dibāche-i Mānawī*) in libraries, such as:

1. **Suleymaniye Library, Shehid Ali Pasha 1390-006:** A 10-page Arabic manuscript with a red title, containing a *tawhid* (unity of God).

2. **Suleymaniye Library, Pertev Pasha 00314M-003:** A manuscript containing both the *tawhid* and the prologue, probably meant to be part of a larger manuscript.
3. **Nuruosmaniye Library, 4900-007:** This manuscript includes the *Dibāche-i Mānawī* and *tawhid* on pages 67-71, written in 1673-74 by Ahmed Gulshani.

Finally, Shemlelizade mentions in his work “*Shive-i tarikat-i Gulshaniyya*” that he transcribed a copy of “*Mānawī*”, which consists of 40,000 verses (Şemlelizade, 1982).

(Date of istinsakh)

تا بود ظاهر فیوضات سنی

ممشوی آگه ز نور روشنی

ای که در خواهی زمن تاریخ تمام

راهبر کن معنوی گلشنی

(1064 / 1653)

Unfortunately, this manuscript has not been obtained yet. As seen, most of the manuscripts were transcribed during the author's lifetime and in his circle, making them highly valuable.

Comparison of the structure and content of two works

The “*Masnawī*”, written by Maulana Jalaluddin Rumi, is a six-volume masterpiece that has inspired hundreds of commentaries to understand the luminous beauty it conveys. This timeless work, fully titled “*Masnawī-yi Mānawī*”, follows the classical *Masnawī* form, using the *failatun failatun failun* (remel) *bahr*, and each volume begins with a prose introduction. The introductions to the first, third, and fourth volumes are in Arabic, while the others are in Persian (Aydn, 2023). After the introduction, the first volume starts with the *Neyname*, consisting of the first 18 verses, and the main body of the text continues with various stories. The poet's narrative technique is very simple, delivering even the most complex content in an easily understandable way. As Maulana himself states, he did not write the “*Masnawī*” simply to compose poetry; for him, poetry is a means of expressing his thoughts. He believes that meaning cannot be contained within poetry and that letters cannot fully represent meaning. He views poetry as a form that depicts meaning but also stresses that meaning cannot emerge without form (Ceyhan, 2004).

The “*Mānawī*” of Gulshani, which is a commentary on “*Masnawī*”, is even larger in volume than “*Masnawī*”, consisting of 40,000 verses. As mentioned earlier, it is difficult to determine the exact number of verses due to the lack of a critical edition, but a comparison of available manuscripts reveals approximately 40,000 verses. It is also written in the same *bahr* (ramal). The “*Mānawī*” starts with a prose introduction in Arabic, followed by a section on *tawhid*, and continues with the *Neyname*, rich with metaphors of the *ney*, before moving on to the *Munājāt* (prayers). Muhammed Yusuf Akbak has compared the *Neyname* in “*Mānawī*” with the one in “*Masnawī*” (Akbak, 2022). After the initial prayer, there are chapters explaining certain Quranic verses and hadiths, with additional prayers scattered between them. The first 500 verses of the work were commented upon by Lāli Fenāyi Mehmet Efendi, a disciple of Sezāi Gulshani, who was also a Gulshani himself. When compared to the manuscripts, this amounts to 7-8 pages of text (Asad ef., 2908, vr. 7a; Ayasofya 2080, vr. 15). The entire work is approximately 400 pages long. Lāli Efendi wrote a commentary of 168 pages on this 7-page portion. The final chapter of the commentary (on the 70th verse of *Al-Isra* and the 2nd verse of *Sharah*) is also provided with an explanation (Lāli, 1872). When considering “*Mānawī*” with the Turkish and Arabic works of the poet, it becomes clear that each seemingly repetitive phrase hides a different meaning. Concepts like love, manifestation, unity and difference, observation, absolute being, error and ecstasy, states, and stations are constantly present in the poet's language. These terms are used in every verse, not intentionally or falsely, but spontaneously and as the result of inspiration, giving rise to unique and rich content.



The rest of the work continues with stories, explanations of Quranic verses, and hadiths. The flow of the work aligns with "Masnawī", but the stories are not presented in the same sequence as in "Masnawī"; instead, they are given in a more complex manner, corresponding to the topics Gulshani seeks to address.

The "Masnawī" stands out not only in its structure, system, narrative style, and language but also for its comprehensive, rich content. In the six volumes, the poet integrates thousands of topics and motifs, unveiling the entire philosophy of Sufism. Rather than presenting his thoughts directly, the poet reveals them indirectly through symbols and characters. His work has been studied not only from the Sufi perspective but also from various scientific viewpoints, revealing multidisciplinary topics. Structurally similar, the contents and philosophical sources of these two works are naturally aligned. They explore the pillars of the philosophy of *wahdat al-wujud* (unity of existence), divine love, the journey of the soul, and universal moral and didactic themes. Maulana's ideas in the *Neyname* are echoed by Gulshani in the "Mānawī", especially in their shared interpretations:

هر که شد چون نی تهی دل نغمه ساز
اوست آگاه از دم دمساز راز

*Whoever empties their heart like the reed will make beautiful melodies,
They will be aware of the secret breath of the friend."* (Asad ef., 1b)

"Mānawī" is not a direct commentary on "Masnawī" but rather a work inspired by it. The poet conveys his message through this composition, influenced by the teachings of Maulana.

Conclusion

Despite a three-century gap between them, there are numerous points of connection between Maulana Jalaluddin Rumi and Ibrahim Gulshani, which have been preserved and carried on through their followers. These include Rumi's prophecy of Gulshani's future in "*Dīvan-i Kabīr*", similarities in their mystical practices and musical instruments, the presence of Maulavi cells in Gulshani's *khanaqah* in Egypt, and mutual influence between Gulshani and the Maulavi poets. Undoubtedly, the most significant of these connections is "Mānawī", which was written by Gulshani as a work inspired by "Masnawī". Written in Amid, this 40,000-verse Masnawī has several manuscript copies in libraries across Turkey and the world. The work begins with an Arabic prose introduction and moves into the *Neyname*, where the metaphor of the reed and the richness of the *ney* are used extensively, followed by prayers. The core of the text is filled with stories, explanations of Quranic verses, and hadiths. The overall flow serves to align closely with the "Masnawī". The stories are not presented in the same sequence as in "Masnawī" but are instead organized around the themes Gulshani sought to expound upon.

Gulshani wrote "Mānawī" as a guide to aid in the proper understanding of "Masnawī" reinforcing its spiritual teachings.

REFERENCES

- Adak, Abdurrahman (2007). *Mevlevîliğ'in XVI. yüzyıl Gülşenî Şairlerinden İbrahim Gülşenî, Usûlî ve Za'fî üzerindeki etkisi*, Uluslararası Mevlana Ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-II, Ankara, Ocak Yayınları.
- Akbak, Muhammed Yusuf (2022). *İbrahim Gülşenî ve Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî'nin Ney'e Dair Metaforik Yaklaşımları*, Edirne ve Balkanlar'da Tasavvufî Hayat (kitap bölümü), Edirne, Trakya Ün. Yayınları.
- Aydın, Sümeyye Nur (2023). *Mesnevî Dîbâceleri ve Abdulganî En Nablusî'nin Es-Sirâtü's-Sevî Şerhu Dîbâcâtî'l-Mesnevî'si* (yıl. Tezi), İstanbul.
- Ceyhan, Semih (2004). "Mesnevi", TDVİA, 29.Cilt, Ankara, PP. 325-334.

- Cihangir, Yurdal (2025). Kıbrıs Lefkoşa Mevlevihanesi, Mevlevilik ve Mevlâna, The Scientific Mysticism and Literature Journal, No. 1, Vol:1 Winter (Special Issue) PP: 49-56.
- Çələbi, Evliya (2012). Evliya Çələbi Səyahətnaməsində Azərbaycan, Bakı, Nurlar.
- Çoban, Ali (2021). Mevlevî Sülûkü -Cezire-İ Mesnevi ve Şerhlerine Göre, Konya, Palet Yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1959). Mevlana'nın Fikri Hayatı, "Tarih Coğrafya Dünyası" Mevlânâ Özel Sayısı, 15 Aralık, Sayı: 12, Cild: 2, s. 406-409.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1983). "Mevlanadan sonra Maulavilik", İstanbul, İnkılap ve Aka yayınları.
- Gölpınarlı, Abdülbâkî (1983). "Mevlâna'dan Sonra Maulavilik", İnkılap Yayınları, İstanbul.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Dibaçe-yi Manevi. Nuruosmaniyye küt., - 4900-007.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Dibaçe-yi Manevi. Süleymaniyye küt., Şəhid Ali paşa kolleksiyası 1390-006.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Dibaçe-yi Manevi. Süleymaniyye küt., Pertev paşa- 00314M-003.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Manevi. Bayezid Devlet küt., - B3588.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Manevi. Erzurum küt., Basmalar- 3520.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Manevi. Süleymaniyye küt., Ayasofya- 2080.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Manevi. Süleymaniyye küt., Esad efendi 2908.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Manevi. Süleymaniyye küt., Halet efendi- 272.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Manevi. Süleymaniyye küt., Mehrişah Sultan- 256.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Manevi. Süleymaniyye küt., Nafiz Paşa - 694.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Manevi. Topkapı Sarayı Müzesi küt., Sultan III Ahmed kitaplığı kolleksiyası, A-1502.
- Gülşeni, İbrahim. (Manuscript). Manevi. Türkiye Milli küt., Ankara Adnan Ötüken İl Halk Kütüphanesi kolleksiyası, - 06 HK 330.
- Gülşeni, Muhyi (2014). Menakıb-ı İbrahim Gülşeni, (haz: Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi) İstanbul, TYEKB yayınları
- Gülşeni, Muhyi (2014). Reşehat-ı Muhyi, (haz: Mustafa Koç, Eyüp Tanrıverdi) İstanbul, TYEKB yayınları.
- Hocazade, Ahmet Hilmi (1904). İbrahim Gülşeni, İstanbul.
- Konur, Himmet (2000). İbrahim Gülşeni. Hayatı, Eserleri ve Tarikatı, İstanbul, İnsan yayınları.
- Lali, Fenayi (1289). Şerh-i Ma'nevi'yi-Şerif. Darü't-Tıbaatü'l-Amire.
- Mevlevi, Selaheddin (1989). Tercüme-i hal-i Hazreti Pir İbrahim Gülşeni, İstanbul
- Musabəyli, Azadə (2012). Şeyx İbrahim Gülşəni Bərdəi və türk divanı, Bakı, Elm və Təhsil.
- Özenç, Semiha (2008). Şeyh Mehmed La'li Fenâyî'nin Şerh-i Manevî-i Şerîfi'nin Transkripsiyonlu Metni, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. SAÜSBE.
- Saleh (1846). Menakıb-ı Evliya-yı Mısır, Darüt-tıbaatil-Amire.
- Saygın, Muhterem (2025), Mesnevi-i Şerifte Sabır ve Sabır Eğitimi, The Scientific Mysticism and Literature Journal, No. 1, Vol:1 Winter (Special Issue) PP: 57-71.



Şemlelizade, Ahmet Efendi (1982). Şîve-i Tarîkat-i Gülşenîye, (haz: Tahsin Yazıcı) Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Tek, Ayhan (2009). İbrâhim Gülşenî'ye Ait Mânevî Adlı Eserin Lâ'î Mehmed Fenâî Tarafından Şerhi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yazıcı, Tahsin (1951). Şeyh İbrahim-i Gülşeni. Hayatı, Eserleri ve Tarikatı, DTCF doktora tezi, Ankara.

عبد الوهاب الشعراي. لواقع الأنوار القدسية في طبقات الاخيار، الجزء الثاني، مصر ١٨٩٧.