

ISSN: 3062-2085

Tasavvuf ve Edebiyat Bilimsel Dergi

Journal of Scientific Mysticism and Literature



Vol. 2 | No. 2 | April 2026



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

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

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

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

ISSN: 3062-2085

April/ Nisan 2026

Volum/Cilt:2

No./ Sayı: 2

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

**NEAR EAST UNIVERSITY
YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ**

Yayın kurulu/ Editorial board
Prof. Dr. Ghadir Golkarian
Prof. Dr. Esra Karabacak
Prof. Dr. Mustafa Yeniasır
Prof. Dr. Burak Gökbulut
Prof. Dr. Prof. Dr. Ali Efdal özkul
Prof. Dr. Ali Temizel
Prof. Dr. Ali Güzelyüz
Prof. Dr. Nimet Yıldırım
Prof. Dr. Ali Yıldırım
Prof. Dr. Derya Örs

Dergi imtiyaz sahibi: YDÜ, Rumi Araştırmalar Merkezi
Journal Publisher: NEU, Rumi Research Center
Chief-in-editor/Başeditör: Prof. Dr. Ghadir Golkarian

Co- editors/Yrd. Editörler:
Assoc. Dr. Shabnam Golkarian
Assoc. Dr. Aytaç Zeynalova
Dr. Feride Seyidova
Dr. Murat Cem Acaralp

Tasarım/ Designe: Shabnam Golkarian (Özdaş)

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

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



FIELD EDITORS/ ALAN EDİTÖRLERİ:

- Prof. Dr. Esra Karabacak (NEU-TRNC)- Turkish Language and Contemporary Dialects
- Prof. Dr. Mustafa Yeniasır (NEU-TRNC)- Modern Turkish Literature
- Prof. Dr. Touraj Atabaki (HKSB Academy – Netherlands)- History and Philosophy of Literature
- Prof. Dr. Ahmet İçli (Bitlis University, Turkey)- Turkish Literature
- Prof. Dr. Münir Drkiç (Suleyman Demirel University – Bosnia-Herzegovina)- Eastern Languages
- Prof. Dr. Eynulla Mededli (AIA-Azerbaijan)- History and Philosophy of Azerbaijani Literature
- Prof. Dr. Hojjatollah Javani (Tehran Al-Zahra University-Iran)- Mysticism and Religion
- Prof. Dr. Elizabeth Alexandria (University of Manitoba – Canada)- English Language and Literature
- Prof. Dr. Nimet Yıldırım (EAU – Turkey)- Persian Language and Literature
- Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ (Istanbul University-Turkey)- Classical Persian Literature
- Prof. Dr. Burak Gökbulut (NEU – TRNC)- Turkish Folk Literature
- Prof. Dr. Atilla Jorma (University of Finland- Finland)- Russian Language and Literature
- Assoc. Prof. Dr. Shabnam Golkarian (NEU- TRNC)- History of Islamic Architecture
- Assoc. Prof. Dr. Esmethanım Memmedova (BDU- Azerbaijan)- Azerbaijani Language
- Assoc. Prof. Dr. Nargisa Shoaliyeva (UIA- Uzbekistan)- Uzbek Language and Literature
- Assoc. Prof. Dr. Fazilat Hussain (Karachi University- Pakistan)- Urdu Language and Literature
- Assoc. Prof. Mohammad Khakpour (Tabriz University- IRAN)- Persian Literature and Language
- Assoc. Prof. Qaisar Ahmad (Azad National Urdu University Hyderabad- India)- Urdu Literature



BİLİMSEL DANIŞMAN/ SCIENTIFIC ADVISORY

- Prof. Dr. İrfan Suat Günsel, Near East University – TRNC
- Prof. Dr. Mustafa Kurt, Near East University – TRNC
- Prof. Eynulla Medetli, Azerbaijan National Academy of Science – Azerbaijan
- Prof. Dr. Rafael Huseynov, Khazar University – Azerbaijan
- Prof. Dr. Adnan Karaismailoğlu, Kirikkale University – Turkey
- Prof. Dr. Ali Yildirim, Firat University – Turkey
- Prof. Dr. Münir Drkiç, University of Sarajevo – Bosnia, Herzegovina
- Prof. Dr. Touraj Atabaki, The Netherlands Royal Academy of Art and Sciences – Netherlands
- Prof. Dr. Ahmet İçli, Bitlis University – Turkey
- Prof. Dr. Necati Demir, Ankara Gazi University – Turkey
- Prof. Dr. Orhan Söylemez, Kastamonu University – Turkey
- Prof. Dr. Reza Abdi, Ardebil Farhangian University – IRAN
- Assoc. Prof. Yurdal Cihangir – Girne American University – TRNC
- Assoc. Prof. Şentaç Arı, Girne American University – TRNC
- Assoc. Prof. Fazilat Hussain, Karachi University – Pakistan
- Assoc. Dr. Mohammad Khakpour, Tebriz University – IRAN
- Assoc. Dr. Shabnam Golkarian, Near East University- TRNC
- Assoc. Dr. Ebrahim Daneshi, Mohaghegh Ardebili University – IRAN
- Assoc. Dr. Elizabeth Aparecida Hautz, São Paulo University, Brazil
- Assoc. Prof. Asuman Gokhan, Erzurum Ataturk University – Turkey
- Assoc. Prof. Shabnam Golkarian, Near East University – TRNC
- Assoc. Prof. Nergiza Shoaliyeva, International Islamic Academy – Uzbekistan
- Assoc. Prof. Berna Karagözoğlu, Ağrı University – Turkey
- Dr. Selman Karadağ, Konya Selçuk University – Turkey
- Dr. Pune Karimi, Erzurum Technical University – Turkey
- Dr. Narmin Aliyeva, Azərbaycan Museum of Literature – Azerbaijan
- Dr. Zohre Heidari Bani, Tehran Payam-e Nour University – IRAN
- Dr. Şeyda Arısoy, Erzurum University - Turkey



Ali Şir Nevâî'nin Eserlerinde Doğu Rönesansı'nın İnsan Tasavvuru ve Avrupa Rönesansı ile Karşılaştırmalı /Ghadir Golkarian	101-106
Jung and Mawlana: The Inner Path and the Archetypes of the Soul / Zohra & Amina Aliyeva	107-112
Sufism in Classical Turkish-Azerbaijani Literature / Lütfiyye Asgerzade	113-125
اثر بابا رحيم مشرب / تأثير سنتهاى مولوى در كتاب «مبدأ النور» / Nargiza Shoaliyeva	126-131
The Light of Unity: Mystical Parallels in the Message of Rumi and Jesus/ Neil Watson	132-140
Mevlâna Bakış Açısıyla: Barış Göğünde Savaş Sisi Kalmasın Artık (İnsanlar- Toplumlar- Ülkeler Arası İlişkiler) / Nuri Şimşekler	141-156
Foundations of Love in Mystical Contemplation of Yunus Emre and Hafez / Hossein Novin	157-164
Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e-Shirazi's Poetry / Ramin Moharrami	165-173

EDİTÖR YAZISI/ EDITORIAL ARTICLE



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/i
ndex.php/neujsml

“Her harf bir sır, her kelâm bir yolculuktur...”

Tasavvuf ve Edebiyat Dergisi'nin 2.cilt 2. sayısına ulaştığımız bu güzel merhalede, her bir satırın bir hakikat arayışına vesile olduğu inancımızla siz değerli okuyucularımızı bir kez daha muhabbetle selamlıyoruz.

Bu sayımızda, geçmişin kadim hikmetleriyle günümüz insanının içsel arayışları arasında köprüler kurmaya devam ediyoruz. Çünkü biliyoruz ki tasavvuf, zamanla sınırlı olmayan bir hakikatin sesidir; edebiyat ise bu sesin dile gelen hâlidir. Bugün, hem bireyin iç dünyasında yankılanan sorulara hem de toplumsal hafızamızda yer etmiş kültürel izlere dönerek, derinlikli metinlerle karşınızdayız.

Dördüncü sayımızda yer alan makaleler, sadece akademik bir disiplinin sınırlarında değil, aynı zamanda ruhu dinlendiren, gönlü yontan, zihni uyandıran bir edebî-tasavvufî yolculuk sunmayı hedefledik.

Dergimizin oluşum sürecinde emeği geçen yazarlarımıza, araştırmacılarımıza, tasarım ve yayın ekibimize gönülden teşekkür ediyor; bu dergiyi ellerinde tutan, gözleriyle satırları takip eden ve kalbiyle hisseden her bir okuyucumuzu, bu ortak yolculuğun en kıymetli yolcusu olarak selamlıyoruz. Yeni sayımızın, gönüllerde hoş bir seda bırakması temennisiyle...

Baş Editör:
Bilimsel Tasavvuf ve Edebiyat Dergisi

Prof. Dr. Ghadir Golkarian

“Every letter is a secret, every word a journey...”

As we reach this beautiful milestone of the Second volume, 2nd No. issue of the Sufism and Literature Journal, we once again greet you, our valued readers, with affection, believing that every line is a means to a search for truth.

In this issue, we continue to bridge the ancient wisdom of the past with the inner quests of today's humanity. For we know that Sufism is the voice of a truth that is not limited by time; literature is the expression of this voice. Today, we present you with profound texts that address both the questions that resonate within the individual's inner world and the cultural traces etched in our collective memory. The articles in our fourth issue aim to offer a literary-Sufi journey that soothes the soul, refines the heart, and awakens the mind, transcending the boundaries of an academic discipline.

We extend our heartfelt thanks to our writers, researchers, design, and publishing teams who contributed to the creation of our journal. We salute every reader who holds this magazine in their hands, follows the lines with their eyes, and feels it with their hearts, as a precious companion on this shared journey. We hope our new issue leaves a pleasant echo in our hearts...

Editor-in-chief

Scientific Mysticism and Literature Magazine

Prof. Dr. Ghadir Golkarian



Ali Şir Nevâî'nin Eserlerinde Doğu Rönesansı'nın İnsan Tasavvuru ve Avrupa Rönesansı ile Karşılaştırmalı Değerlendirmesi
Ghadir Golkarian

Ali Şir Nevâî'nin Eserlerinde Doğu Rönesansı'nın İnsan Tasavvuru ve Avrupa Rönesansı ile Karşılaştırmalı Değerlendirilmesi

The Human Conception of the Eastern Renaissance in the Works of Ali Şir Nevâî and Its Comparative Evaluation with the European Renaissance

Ghadir GOLKARIAN¹

Kıbrıs Yakın Doğu Üniversitesi

Email: ghadir.golkarian@neu.edu.tr

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3801-7089>

ABSTRACT

This article examines the conception of the human being as formulated within Ali Shīr Navā'ī's intellectual universe through the lens of the "Eastern Renaissance." It compares it with the humanist tradition that emerged during the same period in the European Renaissance. Employing a comparative theoretical framework that integrates historical and literary evidence, the study analyzes Navā'ī's reflections on humanity, knowledge, ethics, and social order, while establishing points of convergence and divergence with the writings of European humanists such as Dante, Petrarch, Erasmus, and Pico della Mirandola.

The fifteenth-century Timurid cultural milieu witnessed a distinctive intellectual transformation that blended the moral and metaphysical legacy of classical Islamic thought with the rise of the Turkic language as a vehicle of high literature. Navā'ī's contributions to works such as *Hayrat al-Abrār*, *Lisān al-Ṭayr*, *Mahbūb al-Qulūb*, and the *Khamsa* tradition stand at the center of this transformation.

The findings demonstrate that although Navā'ī's thought shares certain thematic affinities with the secular humanism of the European Renaissance, it ultimately articulates a unique form of "Eastern humanism" grounded in divine love, justice, and moral perfection as the true path to human completion.

Keywords: Ali Shīr Navā'ī; Eastern Renaissance; European Renaissance; Humanism; Comparative Literature; Timurids.

ÖZET

Bu makale, Ali Şir Nevâî'nin düşünce dünyasında şekillenen insan anlayışını "Doğu Rönesansı" kavramlarının çerçevesini ele almakta ve aynı dönemdeki Avrupa Rönesansı'nda hümanizm geleneğiyle karşılaştırmaktadır. Çalışma, geleneksel ve edebî verileri bütünleştiren karşılaştırmalı bir kuramsal çerçeve kullanarak Nevâî'nin insan, bilgi, ahlak ve toplumsal düzen üzerine incelerken Dante, Petrarca, Erasmus ve Pico della Mirandola gibi Avrupa hümanistlerinin metinleriyle paralellikler ve değişimler kurmaktadır.

¹ Prof. Dr., Fen- Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eski Türk Edebiyatı Anabilim dalı Başkanı, Yakın Doğu Üniversitesi, Lefkoşa- KKTC



15'inci yüzyıl Timurlu kültür ortamında, klasik İslam hukukunun temelleri ve metafiziksel verileri ile Türk dilinin yükselişini birleştirici özgün bir entelektüel dönüşüm yaratmıştır. Nevâî'nin *Hayretü'l-Ebrâr*, *Lisanü't-Tayr*, *Mahbûbü'l-Kulûb* ve *Hamse* törenine yaptığı katkılar bu salonun yerini alır.

Sonuçlar, Nevâî'nin düşüncelerinin Avrupa Rönesansı'nın seküler hümanizmiyle bazı ortak temalara sahip olduğu, insanın kemale ayrılmasını ilahi aşk, adalet ve doğuştanlıkla temellendirerek farklı ve özgün bir "Doğu hümanizmi" ortaya konduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Ali Şir Nevâî; Doğu Rönesansı; Avrupa Rönesansı; Hümanizm; Karşılaştırmalı Edebiyat; Timurlular.

GİRİŞ

Rönesans kavramı, modern tarih yazımında uzun süre yalnızca Avrupa merkezli bir dönüşümün adı olarak tanımlanmış, insanın ve dünyevi yaşamın yeniden merkeze alınmasıyla açıklanmıştır (Burckhardt, 1990). Ancak 15. yüzyılın geniş Avrasya coğrafyasında, özellikle Timurlu saray çevresinde ve Herat merkezli entelektüel çevrelerde, Avrupa'daki gelişmelere paralel fakat içerik ve yönelim bakımından farklı bir zihinsel uyanış yaşanmıştır (Subtelny, 1994).

Bu dönüşümün en önemli figürlerinden biri olan Ali Şir Nevâî, yalnızca bir şair değil; aynı zamanda bir dil politikacısı, düşünür, sanat hamisi, eğitim reformcusu ve ahlak filozofu olarak ortaya çıkar. Onun eserleri, Çağatay Türkçesinin sistemli bir edebî dil hâline gelmesini sağlarken, Doğu dünyasında insanın konumu, bilgiye yaklaşım, adalet ve ahlak gibi temel kavramların yeni bir yorumunu sunar. (Eraslan, 2001)

Bu makalede Nevâî'nin insan tasavvurunun:

- hangi açılardan Avrupa hümanizmine benzediği,
- hangi noktada ondan ayrıldığı,
- nasıl özgün bir "Doğu Rönesansı" fikri ürettiği

analiz edilmektedir.

Bu çalışma yalnızca bir karşılaştırma değil; aynı zamanda "Rönesans" kavramının Batı merkezli kullanımına eleştirel bir bakış geliştirmeyi amaçlamaktadır.

1. ARAŞTIRMA SORUSU VE HİPTEZ

1.1. Araştırma Sorusu

Ali Şir Nevâî'nin insan anlayışı, Avrupa Rönesansı'nın hümanist insan tasavvuru ile nasıl karşılaştırılabilir ve hangi yönleriyle özgün bir Doğu hümanizmi ortaya koyar?

1.2. Hipotez

Nevâî'nin insan anlayışı, insanın yaratıcı potansiyelini merkeze alması bakımından Avrupa hümanizmiyle örtüşse de, bu potansiyeli ilahi aşk, ahlaki olgunluk, toplumsal adalet ve manevi yükseliş ilkeleriyle temellendirdiği için farklı ve bağımsız bir "Doğu hümanizmi" yaratmaktadır.

2. TEORİK ÇERÇEVE



Ali Şir Nevâî'nin Eserlerinde Doğu Rönesansı'nın İnsan Tasavvuru ve Avrupa Rönesansı ile Karşılaştırmalı Değerlendirmesi
Ghadir Golkarian

Bu çalışma üç ana teorik yaklaşım üzerine kuruludur:

2.1. Rönesans Araştırmaları: Çoklu Rönesanslar Teorisi

Klasik tarih yazımı Rönesans'ı yalnızca Avrupa'ya özgü bir olgu olarak tanımlar (Burckhardt, 1990). Ancak modern tarihçiler, farklı coğrafyalarda eşzamanlı entelektüel dönüşümlerin yaşandığını savunan “çoklu Rönesanslar” yaklaşımını geliştirmiştir (Garin, 1965; Kristeller, 1979).

Bu bakış açısı, Nevâî'nin içinde bulunduğu Timurlu kültür ortamını dünya tarihinin paralel bir Rönesansı olarak değerlendirme imkânı verir.

2.2. Karşılaştırmalı Edebiyat Yaklaşımı

Karşılaştırmalı edebiyat, metinleri yalnızca bir kültürün içindeki gelişmelerle sınırlamaz; kültürlerarası paralellikler, ayrışmalar ve bağımsız gelişme çizgilerini analiz eder (Damrosch, 2003).

Nevâî'nin metinleri Dante, Petrarca ve Erasmus'un metinleriyle karşılaştırıldığında:

- insanın değeri,
- bilgi anlayışı,
- ahlakın temeli,
- insanî yetkinleşme biçimleri

üzerine ortak fakat farklı temellere dayanan düşünceler bulunduğu görülür.

2.3. Hümanizm Kuramı: Seküler vs. Mistik Hümanizm

Avrupa hümanizmi, bireyin akıl ve yaratıcı gücünü merkeze alırken (Pico della Mirandola, 1486), İslam düşüncesi insanı ilahi suretin bir yansıması olarak kabul eder (Nasr, 1987).

Nevâî'nin insan anlayışı:

- bir yandan bireysel yaratıcılığı,
- diğer yandan ilahi aşk ve toplumsal sorumluluğu

bir araya getirir.

Bu nedenle onun yaklaşımı hem bireyci hem de ahlaki-toplumsal yönleri olan karma bir hümanizmdir.

3. METODOLOJİ

Bu çalışma, *nitel araştırma* yöntemine dayalı olup üç analitik yaklaşımı birleştirmektedir:

1. **Metin Analizi:** Nevâî'nin *Hayretü'l-Ebrâr*, *Mahbûbü'l-Kulûb*, *Lisanü't-Tayr* ve *Hamsesi* incelenmiştir.
2. **Tarihsel Karşılaştırma:** Timurlu düşünsel ortamı ile Avrupa Rönesansı'nın sosyal-kültürel bağlamları karşılaştırılmıştır.
3. **Kavramsal Çözümleme:** İnsan, bilgi, ahlak, adalet, özgürlük, aşk gibi kavramların iki gelenekteki anlamı karşılaştırılmıştır.

4. ANALİZ VE YORUM



Ali Şir Nevâî'nin Eserlerinde Doğu Rönesansı'nın İnsan Tasavvuru ve Avrupa Rönesansı ile Karşılaştırmalı Değerlendirmesi
Ghadir Golkarian

Aşağıdaki analiz bölümü, makalenin esas bilimsel katkısını oluşturmaktadır.

4.1. Nevâî ve Avrupa Hümanistlerinin Ortak Noktası: İnsanı Merkeze Alma

Avrupa Rönesansı'nda hümanizm, insanın yaratıcı potansiyeline duyulan güven üzerine kuruludur (Kristeller, 1979).

Petrarca, bireyin iç dünyasına yönelişin kapılarını açarken Dante insanın ilahi düzene uyum içinde yükselişini sembolik bir yolculukla anlatır.

Nevâî'de de insan, varlığın en değerli unsurudur:

“Âdem erür mülk içre padişahdır.”
(Hayretü'l-Ebrâr)

Burada insanın “padişah” olarak tanımlanması, onun yaratılıştaki üstün konumuna işaret eder.

Benzerliklerin Kaynağı: Hem Avrupa'da hem Timurlu dünyasında: 1. Siyasal istikrarsızlık, 2. Yeni kültürel merkezlerin oluşması, 3. Bireysel yetkinleşmenin önem kazanması, insanı merkeze alan bir düşüncenin gelişmesine yol açmıştır.

Farklılık: Avrupa hümanizmi insanı “dünyevi varlık” olarak temellendirirken; Nevâî insanı *ilahi düzenin bilinçli bir üyesi* olarak yorumlar.

4.2. Bilgi Anlayışı: Akıl mı, Ahlaki Bilgelik mi?

Dante ve Erasmus, bilgiye ulaşmada aklın bağımsızlığını savunur (Panofsky, 1955). Erasmus'un *Education of a Christian Prince* adlı eserinde eğitim, aklın arınması yoludur.

Nevâî ise bilginin ahlak ve toplumsal sorumlulukla birleşmediği takdirde eksik olduğunu vurgular: “İlmsiz akıl karanlık, akılsız ilm faydasızdır.” (Mahbûbü'l-Kulûb)

Bu söz, bilginin yalnızca entelektüel birikim değil; toplumsal sorumlulukla yüklü bir değer olduğunu gösterir.

4.3. Karşılaştırmalı Sonuç:

Farklar düşünüldüğünde, her iki geleneğin insanı merkeze aldığı görülmekle birlikte, bu merkeziliğin dayandığı felsefi ve ahlaki temellerin belirgin biçimde ayrıştığı ortaya çıkar. Avrupa Rönesansı'nda akıl, insanın kendi başına hakikate ulaşmasını sağlayan bağımsız bir yeti olarak kabul edilir; birey aklını hiçbir ilahi sınırlamaya bağlı olmaksızın geliştirebilir ve bu akıl sayesinde kendi değerini oluşturabilir. Buna karşılık Nevâî'nin düşünce sisteminde akıl, ilahi düzenin bir parçası olarak değerlendirilir; insan akli doğruyu ancak ilahi hakikate uygun hareket ettiği ölçüde bulabilir.

Avrupa hümanizminde bilgi, bireyin entelektüel gelişimi ve kendi yetkinliğini artırması için değer taşır; bireyin kendini gerçekleştirme bilgi üretiminin temel hedefidir. Nevâî'de ise bilgi, bireysel yücelişten çok, toplumsal fayda sağladığı ölçüde anlam kazanır; bilginin değeri halkın iyiliğine hizmet etmesine bağlıdır.

Aynı şekilde yenilik Avrupa Rönesansı'nda yaratıcı düşüncenin ve özgün bireysel üretimin doğal bir sonucu olarak teşvik edilirken, Nevâî'nin düşüncesinde yenilik ancak ahlaki sınırlar içinde, toplumun düzenini ve ilahi hakikati zedelediği sürece kabul görür. Böylece iki entelektüel dünyanın ortak “insanı yüceltme” fikrine rağmen, bu yüceltmenin yönü ve meşruiyet zemini farklılaşır: Avrupa'da bireyin özerkliği, Doğu'da ise bireyin ilahi düzenle uyumlu ahlaki sorumluluğu merkeze alınır.



Ali Şir Nevâî'nin Eserlerinde Doğu Rönesansı'nın İnsan Tasavvuru ve Avrupa Rönesansı ile Karşılaştırmalı Değerlendirmesi
Ghadir Golkarian

4.4. Aşkın Dönüştürücü Gücü: Seküler Aşk ↔ Mistik Aşk

Dante'nin Beatrice'e duyduğu aşk, idealize edilmiş ama dünyevi bir aşktır. Petrarca ise aşkı ruhsal bir dönüşüm aracı olarak görür fakat tamamen ilahi bir aşk sunmaz.

Nevâî'de aşk: hem estetik, hem ahlaki, hem metafizik bir güçtür. “*Aşk kulnı kâmil kılar.*” (Lisanü't-Tayr)

Bu yaklaşım, insanın kemale ermesini yalnızca akılla değil, kalple de temellendirir.

4.5. Toplumsal Adalet: Erasmus ile Parallelikler ve Farklılıklar

Erasmus, insanın ahlaki sorumluluğunu ön plana çıkarır. Nevâî ise yöneticilere adaletin temel bir kozmik ilke olduğunu hatırlatır: “Adalet, devletin köküdür.”

Nevâî'nin *Hayretü'l-Ebrâr*'daki ahlaki eleştirileri, toplumsal düzenin bozulmasını bireysel ahlaksızlığa değil, yöneticilerin adaletsizliğine bağlar. Bu yönüyle Nevâî, Avrupa'daki siyasi etik literatürüyle paralel bir çizgi oluşturur.

4.6. Dil ve Kültürün Rönesansı: Nevâî'nin Dil Politikası

Avrupa'da Rönesans, Latince'den ulusal dillere geçiş sürecini desteklemiştir. Nevâî'nin *Muhakemetü'l-Lügateyn*'de Türkçeyi savunması, bu sürecin Doğu'daki karşılığıdır.

Ancak temel fark Avrupa'da ulusal dil hareketleri sekülerleşme ile ilişkili iken; Nevâî'de Türkçeyi yüceltme: a) estetik, b) kültürel, c) manevi bir görevdir.

5. GENEL TARTIŞMA

Bu makale, Nevâî'nin düşünsel mirasının Avrupa Rönesansı ile kıyaslandığında:

1. Paralel bir insan merkezci zihniyet ürettiğini,
2. Ancak bu zihniyetin ahlaki ve metafizik temellerinin farklı olduğunu,
3. “Rönesans” kavramının yeniden düşünülmesi gerektiğini,
4. Nevâî'nin dünya edebiyatı kapsamında global bir hümanist olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda Nevâî'nin temsil ettiği dönüşüm, yalnızca Türk-İslam kültür alanının değil, dünya kültür tarihinin önemli bir parçasıdır.

SONUÇ

Nevâî'nin insan anlayışı: a) insanın yaratıcı gücünü kabul eder, b) akli öne çıkarır, c) bilginin toplumsal sorumlulukla birleşmesi gerektiğini söyler, d) aşkı insanın dönüşümünün merkezine yerleştirir, e) adaleti kozmik bir ilke olarak sunar.

Bu unsurlar, Avrupa Rönesansı'nın bireyci ve seküler hümanizmiyle bazı paralellikler taşısa da, temelde farklı bir Doğu Rönesansı fikrini temsil eder. Bu çalışma, Nevâî'nin dünya hümanizm tarihindeki yerinin yeniden ele alınması gerektiğini ortaya koymuştur.



Ali Şir Nevâî'nin Eserlerinde Doğu Rönesansı'nın İnsan Tasavvuru ve Avrupa Rönesansı ile Karşılaştırmalı Değerlendirmesi
Ghadir Golkarian

KAYNAKLAR

Burckhardt, J. (1990). *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Penguin.

Damrosch, D. (2003). *What Is World Literature?* Princeton University Press.

Eraslan, K. (2001). *Ali Şir Nevayi ve Çağatay Edebiyatı*. Türk Dil Kurumu.

Garin, E. (1965). *Renaissance Humanism*. Harper & Row.

Kristeller, P. O. *Renaissance Thought and Its Sources* (1979), Columbia University Press.
1486/1998). *Oration on the Dignity of Man*. Hackett Publishing.

Subtelny, M. E. (1994). *Timurids in Transition*. Brill.

Nasr, S. H. (1987). *Islamic Art and Spirituality*, SUNY Press.

Panofsky, E. (1955). *Renaissance and Renascences in Western Art*, Harper & Row.

Pico della Mirandola, G.



Jung and Mawlana: The Inner Path and the Archetypes of the Soul
Zohre Aliyeva & Amina Aliyeva

Jung and Mawlana: The Inner Path and the Archetypes of the Soul **Jung ve Mevlâna: İçsel Yolculuk ve Ruhun Arketipleri**

"I was dead, I became alive; I was a tear — I became an ocean." – Rumi
"Who looks outside, dreams; who looks inside, awakes." --Carl Gustav Jung

Zohra Aliyeva¹

E-mail: zohraliyeva@rambler.ru

Orcid No: <https://orcid.org/0000-0001-9817-2924>

Amina Aliyeva²

E-mail: aminaliyeva@mail.ru

ABSTRACT

This paper offers an in-depth comparative analysis of the concepts of Carl Gustav Jung (1875–1961) and the Masnavi poetry of Jalal al-Din Rumi (1207–73) regarding the theme of the inner path and the soul's archetypes. Despite the apparent dichotomy, Jungian analytical psychology and the Sufi mystical tradition reveal remarkable similarities in their understanding of human consciousness transformation. Central to both approaches are symbolic images reflecting the soul's movement from fragmentation to wholeness: the archetype of the Self in Jung and the Beloved in Rumi, descent into the unconscious and the state of *fanā'* (ego dissolution), integration of Shadow aspects and interaction with the inner guide (Anima/Animus and the image of Khidr), together with the ascent, focusing on individuation and the spiritual 'dance of love'.

This paper demonstrates that each of these experiences carries a similar symbolic charge, be it the 'descent into darkness', 'soul dance', 'ego dissolution', or the attainment of inner unity. Jung emphasises the necessity of encountering and integrating the Shadow through the Anima and Animus; Rumi poetically expresses the same process through Eastern mystical imagery.

Personality transformation thus appears as a unified, continuous narrative, both mystical and psychological. This comparative analysis not only deepens intercultural understanding but also contributes to a more integral perspective on the relationship between psychology and spirituality. The conclusion asserts that archetypes, love, ego death, and spiritual ascent constitute a single metanarrative of inner evolution relevant to both East and West.

Keywords: Jung, Rumi, analytical psychology, Sufism, archetypes, Self, Shadow, anima, animus, Khidr, *fanā'*, individuation, inner transformation, spirituality, intercultural dialogue

ÖZET

¹ Assoc. Prof., Institute of Philosophy and Sociology of Azerbaijan National Academy of Sciences Fellow of the Royal Society of Arts (RSA, UK)

² PhD., Institute of Oriental Studies of Azerbaijan National Academy of Sciences



Jung and Mawlana: The Inner Path and the Archetypes of the Soul
Zohre Aliyeva & Amina Aliyeva

Bu bildiri, Carl Gustav Jung'un fikirleri ile Celaleddin Rumi'nin Mesnevi şiirleri arasında, içsel yolculuk ve ruhun arketipleri teması üzerinden derinlemesine bir karşılaştırmalı analiz sunmaktadır. Jung'un analitik psikolojisi ile tasavvufi mistik gelenek—kültürel olarak uzak görünen bu iki alan—insan bilincinin dönüşümüne dair şaşırtıcı benzerlikler ortaya koymaktadır. Her iki yaklaşımda da ruhun parçalanmışlıktan bütünlüğe doğru hareketini yansıtan imgeler ön plandadır: Jung'da Benlik arketipi, Rumi'de Sevgili; bilinçdışına iniş ve *fanā'* (benliğin yok oluşu) hali; gölge yönlerin entegrasyonu ve içsel rehberle (anima/animus ve Hızır imgesi) etkileşim; ayrıca yükseliş — bireyleşme ve ruhun “aşk dansı.” Bu bildiri, “karanlığa iniş,” “ruhun dansı,” “benliğin erimesi” ya da “içsel bütünlük” gibi deneyimlerin her birinin benzer sembolik anlamlar taşıdığını ortaya koymaktadır. Jung, gölge ile yüzleşmenin ve onun anima/animus aracılığıyla bütünleştirilmesinin gerekliliğini vurgularken, Rumi aynı süreci doğulu mistik imgelerle şiirsel bir şekilde ifade etmektedir.

Kişiliğin dönüşümü, hem mistik hem de psikolojik olan bir bütünsel anlatı olarak belirir. Bu karşılaştırmalı analiz, yalnızca kültürler arası anlayışı derinleştirmekle kalmaz, aynı zamanda psikoloji ile maneviyat arasındaki ilişkinin daha bütüncül bir perspektiften ele alınmasına katkıda bulunur. Sonuç olarak arketipler, aşk, ego ölümü ve ruhsal yükseliş—Doğu'ya da Batı'ya da hitap eden içsel evrimin ortak bir metafriz anlatısını oluşturur.

Anahtar Kelimeler: Jung, Mevlânâ, analitik psikoloji, tasavvuf, arketipler, Benlik, Gölge, anima, animus, Hızır, *fanā'*, bireyleşme, içsel dönüşüm, maneviyat, kültürlerarası diyalog

INTRODUCTION

Contemporary scholarship is increasingly turning to the synthesis of diverse cultural and spiritual traditions in the search for the universal foundations of human experience. One promising direction of such an interdisciplinary approach is the comparison of Carl Gustav Jung's analytical psychology with the Eastern mystical tradition, particularly focusing on the poetic legacy of the preeminent Sufi thinker Jalal al-Din Rumi. Both authors explore the theme of the inner journey as a process of transformation and the attainment of wholeness. Despite differences in their cultural, philosophical and linguistic milieux, their concepts reveal a profound symbolic kinship that merits close academic investigation.

Main part

The inner path described in Carl Jung's analytical psychology begins with the archetype of the Self, being the deep centre of the personality that strives for wholeness. Prior to Jung introducing the ancient Greek term *archetype* into the psychological lexicon, it was in common parlance by classical philosophers and medieval theologians. Given that Jung, the founder of analytical psychology, had immersed himself in philosophical treatises since childhood, it is no surprise that his understanding of archetypes is closely related to Plato's concept of 'ideas'.

Let us imagine a book, where its physical properties of shape, cover, thickness, content and title are all various representations. The very 'idea' of a book is closer to what Jung would call an archetype and the same applies to the psyche. Archetypes are universal principles, recurring patterns and the accumulated subjective experience of humanity through which we perceive reality. According to Jung, archetypes dwell in a shared dimension known as the *collective unconscious*. This realm functions as an inner compass that guides the development of personality toward self-realisation and individuation.

Jung wrote: “The Self is the totality, yet hidden, centre toward which the process of individuation moves” (Jung, C. G., Vol. 9, Part 2), emphasising: “A man who has not encountered the Self lives only half a life” (Jung, C. G., 2009, p. 254). The Self is the central archetype that organises the entire psyche. It is greater than the Ego, as it encompasses both the personal and collective unconscious.



Jung and Mawlana: The Inner Path and the Archetypes of the Soul
Zohre Aliyeva & Amina Aliyeva

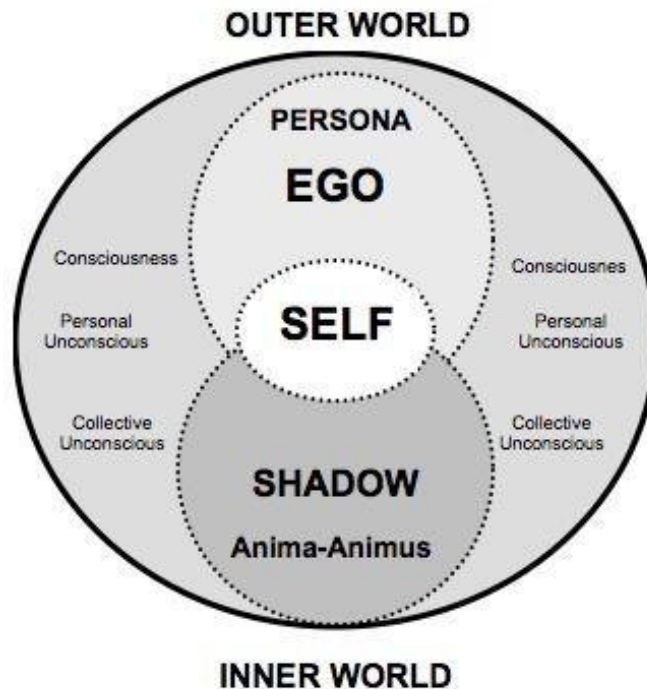
The Self can be understood as:

- The deep core of personality, which determines the potential of a fully-developed person
- An element beyond the conscious personality, as it encompasses the Shadow, Anima/Animus, archetypal images and the full potential of the psyche.

The Anima (male psyche) and the Animus (female psyche) are archetypal images of the contrasexual aspect, as they represent the feminine and masculine psychological forces, respectively. They reflect both the hormonal and psychological elements of the opposite sex, where the Anima is the source of emotional sensitivity and the Animus is the source of logic and rationality (Santosh Verma, 2025). Jung regarded these figures as a ‘workshop’ stage in the individuation process: after encountering the Shadow, the meeting with the Anima or Animus follows, fostering creativity and spiritual maturity. When these archetypes remain unconscious, they are often projected onto others. For instance, ‘love at first sight’ may actually comprise the projection of the Anima/Animus when we perceive the unconscious image of our inner contrasexual counterpart in another person.

Ultimately, the Self represents the goal of psychological development, where all parts of the personality are recognised, acknowledged and integrated into a unified whole.

In Jung’s view, personal development is unconcerned with the expansion of the Ego, but rather the Ego’s service to and interaction with the Self. To hear the inner voice and enter into dialogue with it is to accept the call of the Self and embark on the path where one is no longer a victim of the unconscious, but a conscious co-participant in the Inner World. In this lies the profound meaning of authentic life, according to Jung.



The Inner Journey and the Mystery of Transformation

At different stages of life, the psyche presents the individual with different tasks: in the first half of life, the focus is on the formation of the ego and adaptation to the external world; in the second half, the gaze turns



Jung and Mawlana: The Inner Path and the Archetypes of the Soul
Zohre Aliyeva & Amina Aliyeva

introspective, toward the search for personal meaning, the acceptance of limitation and the integration of death as a natural part of life. This transition is particularly significant, for it is during the second half of life that the true potential of individuation unfolds, which is free from the pressures of societal expectations and rooted in an inner calling.

Individuation does not concern a withdrawal from the world, conversely representing a deeper engagement with it through authentic and mature subjectivity. It is a path where suffering acquires meaning, inner conflicts become a source of growth and personal history is woven into a broader mythic context. Although uniquely subjective, this process is always connected with symbolic thinking and the mystery of inner transformation, whereby the individual reaches their apotheosis through effort, awareness and confrontation with the Shadow.

Ultimately, psychological development in Jung's model is not merely a psychological journey, but also spiritual. It is a path of profound transformation, leading to maturity, wholeness, and a sense of belonging to something greater than the individual ego. For this reason, analytical psychology remains relevant as an invitation to an inner journey replete with meaning, symbols and mystery.

The path toward inner unity is impossible without a descent into the unconscious. Jung emphasised: "He who looks outside dreams; he who looks inside awakes" (Jung, C. G., 2009, p. 186), and "You must die to live – not physically, but in the ego" (p. 190).

This striving finds a poetic parallel in Rumi's works: the *Beloved* in the *Masnavi* symbolises how the divine discovers what the soul desires. He writes:

"I sought God and found only love. sought love – and disappeared myself" (Rumi, *Masnavi*, VI:3999), and elsewhere: "He is not He, and you are not you – if love has truly been revealed to you" (Rumi, *Masnavi*, III:4180).

This imagery corresponds to the Sufi concept of *fanā'*, representing the dissolution of the ego in God: "Die before you die – that is the path to immortality" (Rumi, *Masnavi*, II:1359), and further: "In the fire of love, the ego burns – and only then does the soul become pure" (Rumi, *Masnavi*, IV:1832).

In the Sufi mystical tradition, *fanā'* (Arabic: فناء) is one of the central concepts, signifying a spiritual 'dissolution' or the disappearance of the ego-self in the Divine Presence. It is a state of ultimate mystical union, whereby the individual *I* ceases to exist as an autonomous centre and becomes fully identified with the Divine Source. In the terminology of Ibn Arabi and other Sufi thinkers, *fanā'* does not denote physical death, but rather the metaphysical erasure of boundaries between the human being and the Absolute (Nasr, S. H., 2007).

In the work of Rumi, the concept of *fanā'* is expressed through poetic and existential language. In the *Masnavi*, he writes:

"Die before you die – that is the path to immortality" (*Masnavi-i Ma'navi*, II:1359).

This teaching implies the renunciation of egoistic attachment to the material and mental 'self' as the precondition for spiritual rebirth. Such a death is not passive resignation, but an act of will and love directed toward God.



Jung and Mawlana: The Inner Path and the Archetypes of the Soul
Zohre Aliyeva & Amina Aliyeva

He further affirms: “In the fire of love, the ego burns – and only then does the soul become pure” (*Masnavi*, IV:1832).

This emphasises the transformative power of love and the sacred necessity of inner annihilation to ensure the soul’s purification.

“In the fire of love, the ego burns – and only then does the soul become pure” (Rumi, Jalal al-Din, 2017, IV:1832)

This stresses the transformative power of love as a purifying fire that annihilates the illusion of separation between the human being and the Creator.

In this context, *fanā’* is not merely the suppression of the ego, but a mystical transition into another mode of being, known as *wujūd*, wherein personal will and desires are transcended. Following the stage of *fanā’*, a subsequent phase known as *baqā’* becomes possible, being a state of ‘eternal subsistence’ in God, wherein the individual returns to the world, but is transformed, having been enlightened and inwardly awakened (Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, 1975).

Thus, *fanā’* is not an end, but the passage toward a higher ontological condition, where the individual soul is no longer estranged from the transcendent reality. This mystical concept resonates with Jung’s idea of individuation, whereby the dismantling of egocentrism and the integration of the Self lead to authentic wholeness. However, in Sufism, this path is understood within a vertical, theocentric perspective, where union with the Divine lies at the heart of spiritual realisation.

Within the transformative process, the archetypes of the Shadow and Anima/Animus play central roles. Jung notes:

“The Shadow is that which you do not want to be, but which you are” (Jung, C. G., *CW 9, Part 2*), and: “The Anima is she who leads a man into the depths of his own soul” (Jung, C. G., *CW 9/I*). The archetype of the spiritual guide or mentor emerges in the figure of Khidr, whom Rumi describes not as an external being, but as an inner voice: “When you are lost, do you not call Khidr? He is always where the green grows” (Rumi, *Masnavi*, I:182), and furthermore: “The guide is not a person, but the light within you” (V:2455).

The ascent toward wholeness is symbolically expressed in Jung’s writings as the culmination of individuation: “Individuation is the process of becoming who you truly are” (Jung, C. G., *CW 9, Part 2*), and: “The soul’s dance begins when the ego yields to the Self” (Jung, C. G., 2009, p. 267).

In the oeuvre of Rumi, this is poetically mirrored in the image of the dervish: “The whirl of the dervish is the turning around love” (*Masnavi*, V:1120), and ultimately: “I became nothing – and, in that nothingness, I became everything” (*Masnavi*, II:1870).

Conclusion

A comparative analysis of the concepts of Carl Gustav Jung and Jalal al-Din Rumi reveals that, despite the historical and cultural distance between analytical psychology and Sufi poetic mysticism, both traditions describe the inner transformation of the human being with remarkable symbolic and structural consonance. The archetype of the Self and the image of the Beloved, the descent into the Shadow and the experience of



Jung and Mawlana: The Inner Path and the Archetypes of the Soul
Zohre Aliyeva & Amina Aliyeva

fanā', the figure of Khidr and the voice of the unconscious are not merely parallel motifs, but interconnected links in a shared chain that binds Eastern spiritual practice with the depths of Western psychology.

Jung, through his model of the psyche structured by archetypes, demonstrates that the path to wholeness is impossible without confronting that which is repressed, namely the Shadow; the hidden, which is the Self; and the other, referred to as the Anima/Animus. Rumi, in poetic form, leads the reader through the same inner stages, using the language of love and mystical dissolution. One is left with the impression that both authors, each in their own voice, describe a universal myth of the soul, comprising a journey through the collapse of the ego, spiritual rebirth, and the rediscovery of deep meaning.

Such a comparison is significant, both in theoretical terms and its practical implications. It offers the possibility for constructing an integrated model of human spiritual and psychological evolution, combining elements of psychoanalysis, mysticism, and cultural symbolism. In the context of today's fragmented culture, which is centered on the external and the rational, this inward path is especially relevant. It reminds us of the necessity of subjectively engaging with the unconscious, cultivating intuition, internal conversations, and the seeking for meaning beyond egocentrism.

Thus, this article is not merely a theoretical juxtaposition, but an attempt to propose a more holistic paradigm for understanding the human psyche. It is a paradigm in which science and poetry, reason and mystical insight and East and West are no longer apparently dichotomic opposites, but mutually enriching counterparts that open new horizons for both the researcher and the practitioner, in both academic and personal dimensions, leading to an enlightened state of inner peace.

Bibliography

- Jung, C. G. *Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, Part 1: *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Princeton University Press, 1981.
- Jung, C. G. *Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 9, Part 2: *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*. Princeton University Press, 1978.
- Jung, C. G. *The Red Book (Liber Novus)*. Edited by Sonu Shamdasani. Translated by Mark Kyburz, John Peck, and Sonu Shamdasani. W. W. Norton & Company, 2009.
- Rumi, Jalal al-Din. *The Masnavi: Book One*. Translated by Jawid Mojaddedi. Oxford University Press, 2004.
- Rumi, Jalal al-Din. *The Masnavi: Book Two*. Translated by Jawid Mojaddedi. Oxford University Press, 2007.
- Rumi, Jalal al-Din. *The Masnavi: Book Three*. Translated by Jawid Mojaddedi. Oxford University Press, 2013.
- Rumi, Jalal al-Din. *The Masnavi: Book Four*. Translated by Jawid Mojaddedi. Oxford University Press, 2017.
- Schimmel, A. *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press, 1975.
- Corbin, H. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press, 1997.
- Hillman, J. *Re-Visioning Psychology*. HarperPerennial, 1977.
- Santosh Verma Shadow, Self and Persona: Carl Jung's Analytical Psychology – Comprehensive Exploration of Archetypes, Personality Types. 2025/06/02
- Nasr, S. H. *The Garden of Truth*, 2007



Klasik Türk- Azerbaycan Edebiyatında Sufizm **Sufism in Classical Turkish-Azerbaijani Literature**

Lütviyye ASGERZADE¹

Email: asgerzadelutviyye@yahoo.com.tr

Orcid No: <https://orcid.org/0000-0002-8078-3484>

ÖZET

Sufi edebiyatı, Sufizme ilgi duyanların eserlerini yansıtan bir edebiyat türüdür. Sufi şiiri, yalnızca bilenlerin (inisiyasyon almış olanların) erişebileceği bir bilgi koleksiyonudur. Evrenin, insanlığın ve olayların özünü kapsayan derin bir ezoterik kelime dağarcığıdır; dış dünyayı değil, yalnızca sınırlı sayıda insanın bildiği bir bilgiyi içerir. Dini düşünce insanlık için ne kadar eski ise, Sufizm ve manevi yaşam da o kadar eskidir. Eski Yunancadan ödünç alınan Sufizm kelimesi, "sessiz olmak, konuşmamak, dudakları ve gözleri kapatmak" anlamına gelir. Terminolojik anlamda, bir insanı ahlaki olarak yükseltmek, onu manevi mutluluğa götürmek, kendi içindeki gerçeği fark etmesini sağlamak ve onu hem görünmez dış dünyayı hem de görünür dünyayı fark etmesini sağlamak anlamına gelir. Buna dinin içsel, manevi yönü denebilir. Klasik Türk edebiyatında tasavvufun etkisini Sufi edebiyatı veya derviş tarikatları edebiyatı aracılığıyla izleyebiliriz. Klasik Türk (Azerbaycan) edebiyatının en önde gelen temsilcilerinde - Ahmed Yasavi, Hacı Bektaş-ı Veli, Yunus Emre, Celaleddin Rumi, Nizami, Nasimi, Fuzuli, Hatayi ve Nevevi - tasavvufun panteist üslubu, ifade biçimi ve tonu son derece bilge bir kapsamdadır.

Bu yazıda, klasik Türk-Azerbaycan şiirinde tasavvufun mistik düşüncesini izlemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk-Azerbaycan şiiri, Yasavi, Mevlana Celaleddin Rumi, Yunus Emre, Nizami, Nasimi, Fuzuli, Hatayi, Nevayi

ABSTRACT

Sufi literature is a genre of works by those interested in Sufism. Sufi poetry is a collection of knowledge accessible only to those who know (those who have received initiation). It is a profound esoteric vocabulary encompassing the essence of the universe, humanity, and events—not the external world, but a knowledge known only to a limited number of people. Just as religious thought is ancient for humanity, so too is Sufism and spiritual life. The word Sufism, borrowed from ancient Greek, means "to be silent, not to speak, to close the lips and eyes." In its terminological sense, it means to elevate a person morally, to lead them to spiritual happiness, to enable them to realize the truth within themselves, and to bring them to awareness of the invisible external world as well as the visible world. This can be called the inner, spiritual aspect of religion. We can trace the influence of mysticism in classical Turkish literature through Sufi literature, or dervish lodge literature. In the most prominent representatives of classical Turkish (Azerbaijani) literature - Ahmed Yasavi, Hacı Bektaş-i Veli, Yunus Emre, Celaleddin Rumi, Nizami, Nasimi, Fuzuli, Hatayi, and Nevayi - the pantheistic style, form of expression, and tone of Sufism are of an extremely wise scope.

In this article, we will examine the mystical thought of Sufism in classical Turkish-Azerbaijani poetry.

Keywords: Classical Turkish-Azerbaijani poetry, Yasavi, Mevlana Celaleddin Rumi, Yunus Emre, Nizami, Nasimi, Fuzuli, Hatayi, Nevayi

¹ Prof. Dr. Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Nizami Genjavi Edebiyat Enstitüsü



GİRİŞ

Sufizm, İslam'da yaygın dini ve felsefi akımdır. Sufizm kelimesinin anlamı hakkında çeşitli görüşler olsa da, kabul edilen görüşe göre "yün" kelimesiyle bağlantılıdır. Sufiler yünlü elbiseler giyerlerdi. Bazen "felsefe" kelimesindeki "sofiya" (bilgelik) ile, bazen de "saflık" ile ilişkilendirilir. Sufizm, "safa" kökünden gelir. Saflığa ulaşmak anlamına gelir. Ayrıca kelimeyi "suffa" ile ilişkilendiren ve sahabeler arasında "ehl-i suffa" (çatı katı insanları) olarak adlandırılan grubu ilk Sufiler olarak kabul edenler de vardır. İkinci görüş, tasavvufun kökenlerini Hz. Muhammed (s.a.v.) zamanına dayandırır. Rivayete göre, sahabelerin en takva sahibi olanlar Medine camisinin avlusundaki bir gölgelik altında toplanır ve sohbet ederlerdi. Başka bir görüşe göre ise, Sufi kelimesi "sıra" (saff) kelimesinden gelir ve Sufiler kendilerini Allah'ın en takva sahibi kulları olarak görür ve cennette ilk sırada yer alacaklarını düşünürlerdi. Ayrıca, Sufi kelimesinin "su" kelimesinden geldiğini iddia edenler de vardır. Bahsettiğimiz gibi, bu konuda çeşitli görüşler mevcuttur. Bu görüşlerden birine göre, tasavvufun ortaya çıkışı, İslam döneminde yaşamış ancak Peygamberin mübarek yüzünü görmemiş olan Uveys Karani ile ilişkilendirilir. Aslında, yaygın bir rivayete göre, Hz. Muhammed vefat ettiğinde cübbesini ona miras bırakmıştır. Efsane, mistiklerin birbirlerini görmeden manevi olarak yakınlaşabildiklerini ve birbirlerine ilahi sırlar aktarabildiklerini öne sürmektedir. Sufiler, evliyaların gizli bilgiye sahip olduklarını iddia etmişlerdir.

Bir Sufinin Allah'a yaklaşmak için izlediği manevi mükemmellik yolu dört aşamaya ayrılır: Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat. Bu aşamalar geleneksel olarak büyük Sufi ilahiyatçı Ebu Hamid Gazali tarafından derlenmiştir. Muhyiddin Arabi bu aşamaları şöyle sınıflandırır: 1. Şeriat, Allah'tan insanlara yolculuktur. 2. Tarikat, insanlardan Allah'a yolculuktur. 3. Marifet, Allah'tan insanlara yolculuktur. 4. Hakikat, Allah'tan Allah'a yolculuktur" (İbn Arabi, I/150).

Tarikatın da aşamaları vardır. Tevbe, vera, zühd, fakr, sabır, tevekkül, rıza, murakabe ve muhabbet gibi kavramlar da manevi makamlar olarak değerlendirilir. Sufi bu aşamalardan geçerek ve bir halden diğerine düşerek kendini mükemmelleştirir. Bu yola giren Sufi, Allah sevgisini hisseder. Kalbinde Allah ile bir bağlantı hisseder, bazen kalbi aniden Allah korkusu hisseder veya bir umut (raja) yaşar. Sufizmin ilk öğretilerini yansıtan bu fikirler, Sufi felsefesinde tekrar tekrar geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir.

Böylece Sufizm, İslam dininde manevi yaşamın ve ahlaki değerlerin adıdır. Bu dini ve felsefi öğretilerde amaç, kişinin ruhuyla mücadele ederek onu ıslah etmek ve eğitmek, kendi varlığını ve dünyayı aşarak Allah'a ulaşmaktır.

Sufizmin konusu genel olarak Tanrı, varlık ve insandır. Keşif, vecd ve vicdan açısından, Tanrı'yı özü, sıfatları ve fiilleriyle (marifat-ilahiya) tanımaktır. Ruh ve can açısından insanın hali, ruhun arındırılması ve ahlakın yüceltilmesi sufizmin konuları arasındadır. Manevi haller, vecd, aşk ve diğer duygular da sufizmin konuları arasındadır. Evren ve varlık da sufizmin konuları arasında yer alır. Çünkü sufizm, Tanrı, insan ve varlık arasındaki ilişkiyi "vahdeti-vücut", "vahdeti-şuhud" veya "tevhid-i vücud ve şuhud" gibi konularla inceler (Heyet, 2011).

Sufizmin birçok tanımı vardır. "Sufizm, çileciliktir; çilecilik ise dünyadan yüz çevirip Allah'a yönelmektir. Sufizm, güzel ahlak, kalbin temizliği, arınmadır; yön bulmaktır; Allah'a tam teslimiyettir; Hakikate teslimiyettir; İslam'ın manevi hayatıdır; iç benliğe ve arzulara ilişkin 'fedakarlık' ilmidir" (Cebecioğlu, 1987). Sufizm, ruhun eğitimidir.

Tasavvufi görüşleri hem kendi risâleleri hem de kaynak eserler yoluyla günümüze ulaşmış Cüneyd Bağdadi "Tasavvufu, "Her şeyden alâkayı kesip Allah'la olmaktır" veya, "Allah'ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kılmasıdır" şeklinde tarif eder (Kuşeyrî, 1930). Yine Bağdadi'ye göre, "Sufizm, barışsız bir savaştır; durmaksızın ve dinlenmeden yapılan bir ruh cihadıdır." "Sufizm ahlaktır. Sufizm, sufizmin ilmidir. Tüm iyi niteliklerin kazanılması ve tüm kötülüklerden kaçınılmasıdır. Sufizm ve ahlak yakından ilişkilidir. Sufizm, ilahi takdire sabır göstermek ve Allah'tan gelenlerle yetinerek uzun mesafeler kat etmektir" (Ateş. 1993). Bu, teslimiyettir. Kur'an'daki ayette de belirtildiği gibi, "Alemlerin Rabbine teslim oluyorum" (Bakara, 2/131).



Klasik Türk- Azerbaycan Edebiyatında Sufizm/ Lütviye Asgerzade

Cüneyd birinci tanımında Allah'la kul arasındaki mesafeyi aşmak için insanın Allah'tan başka her şeyden kopması gerektiğini, ikinci tanımında ise bu yolculuğun sonunda beşerî vasıflar ortadan kalkmış olacağından insanın sadece Allah'ın sıfatlarını göreceğini, bu anlamda beşeriliğin yok olup sadece Hakk'ın var olacağını anlatmaktadır. Bu merhalede tasavvufun temel meselesi olan tevhid konusuyla karşılaşılmaktadır.

Sufizm, Allah'a giden bir yoldur. Hakikate giden yol, Sufizmin ulaşmayı hedeflediği nihai amaçtır. O'na ulaşmak ve O'nunla birlikte olmaktır. Cüneyd Bağdadi'nin şu sözleri Sufilerin ruh halini ifade eder: "Sufizm, içinizde sizi öldüren ve sizi O'nunla yeniden diriltiren Hakikattir." "Sufizm, Sufinin sahip olduğu bir sıfattır. Bu sıfat, gerçekte, şekli ve görünümüyle, halkının Hakikatidir." Ebu Yakub el-Mazayili: "Sufizm, her sıfatın yok olduğu bir haldir." Ebu Süleyman Darani (ö. 215/830): "Sufizm, Sufi üzerinde Hakikatten başka kimsenin bilmediği eylemlerin gerçekleşmesidir."

Sufizm üzerine yazılmış birçok eser bulunmaktadır: Haris ibn Asad Muhasib'in (ö. 243/857) "ar-Riyali-huququgillah" (eser birkaç kez basılmış ve Türkçeye iki kez çevrilmiştir; biri Abdülhakim Yücey, diğeri Şahin Filiz tarafından), Hakim Tirmizi'nin (ö. 320/932) "Khatmul-Walayya" (eser Osman Yahya tarafından (Beyrut 1965) yayımlanmıştır) ve Ebu Nasr Sarraj'ın (ö. 378/988) "al-Luma"sı bunlardan bazılarıdır. Eser İngiltere'de Nicholson, Kahire'de Abdülhalim Mahmud (Kahire 1960) tarafından yayımlanmış ve H.Kamil Yılmaz tarafından "İslam Sufizmi" (İstanbul 1996) başlığıyla Türkçeye çevrilmiştir.

Teoloji, fıkıh ve hadis âlimi Ebu Bekr Kelabazi'nin (ö. 380/990) "at-Ta'ruf" adlı eserinde (Süleyman Uludağ tarafından Türkçeye "Ta'ruf'un Doğuşunda Ta'ruf" (İstanbul, 1979) olarak çevrilmiştir), dini konuların yanı sıra tasavvuf kavramları da açıklanmıştır; Ebu Talib Makki'nin (ö. 386/996) "Kutul-Kulub" adlı eserinde ise (eserlerden biri Muharrem Tan (İstanbul 1999), diğeri ise Yağub Çiçek-Dilaver Selvi (İstanbul 2003) tarafından Türkçeye çevrilmiştir) tasavvufun pratik yönleri açıklanmıştır. Teoloji, felsefe ve tasavvuf alanında üstat olan Muhammed el-Gazali'nin (ö. 505/1111) "Ehyau ulumiddin", mezhep dönemi tasavvufunun kaynaklarından biri olan Ebu Hafs Ömer Suhrawardi'nin (ö. 632/1234) "Avariful-ma'arif", tasavvufun en önemli temsilcilerinden Muhyiddin ibn Arabi'nin (ö. 638/1240) Vahdeti-vücut temasını sistemleştirdiği "el-Futuhatul-Makkiyye" ve aşk ve coşku şairi Mevlana Celaleddin Rumi'nin (ö. 672/1273) "Mesnevi"si, tasavvuf alanında yazılmış en büyük eserler arasındadır.

Sufizmin amacına gelince, evrende hiçbir şey amaçsız veya tesadüfi değildir. Her şeyin bir amacı vardır. Allah'ın Elçisi (sallallahu aleyhi ve sallam), peygamber olarak evrene gönderilmesinin bir amacı olduğunu ve bunun da "en güzel ahlakı tamamlamak" olduğunu açıkça belirtmiştir. Sufizmin amacı, insanları kötü ahlaktan ve kirli işlerden uzaklaştırmak, onları güzel özelliklerle süslemek ve Allah'ın ve Resulü'nün (sallallahu aleyhi ve sallam) ahlakını benimsemelerini sağlamaktır. Bu amacı gerçekleştirmenin yolları ve yöntemleri farklıdır. Bazı sufiler ibadet ve zikri, bazıları zühdü, bazıları ise sevgi ve coşkuyu bu amaca ulaşmak için uygun görmüşlerdir. Tüm bunların nihai sonucu "Vuslat"tır.

Dini bir bilim olan tasavvuf, diğer İslami bilimlerle ve felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, şiir, müzik, hat sanatı gibi bilimlerle yakından ilişkilidir. İslam bilimleri arasında diğer bilimlerle bu kadar yakın ilişkili başka bir bilim yoktur. Bu yazımızda, klasik Türk-Azerbaycan şiirinde tasavvufun mistik düşüncesini izlemeye çalışacağız.

Tasavvuf şiiri, yalnızca bilenlere (inisiyasyon alanlara) açık bir bilgi koleksiyonudur. Evrenin, insanın ve olayların özünü kapsayan, dışsal olanı değil, sınırlı sayıda insan tarafından bilinen derin bir ezoterik kelime dağarcığıdır. Dini düşünce insanlık için kadim olduğu gibi, tasavvuf ve manevi yaşam da aynı derecede kadimdir. Antik Yunancadan ödünç alınan tasavvuf kelimesi, "Sessiz olmak, konuşmamak, dudakları ve gözleri kapatmak" gibi anlamlara gelir. Terminolojik anlamı, bir insanı ahlaki açıdan yükseltmek, onu manevi mutluluğa ulaştırmak, kendi içindeki gerçeği fark etmesini sağlamak, onu görünür dünyanın yanı sıra görünmez dış dünyanın da bilincine getirmektir. Buna dinlerin içsel ve manevi yönü denilebilir. Klasik Türk edebiyatındaki mistizmin izlerini tasavvuf edebiyatı ya da tekke edebiyatı olarak anılan edebiyat içinde sürebiliriz.



Klasik Türk - Azerbaycan edebiyatında sufizm T

asavvufun en güçlü temsilcileri Ahmed Yasavi (ö. 1166), Hacı Bektaş-i Veli (ö. 1271), Yunus Emre (ö.1328) ve Mevlane'dir (ö.1273). Hepsinde tasavvufun panteist üslubu, ifade biçimi ve tonlaması son derece bilge bir kapsamdadır. Türk tasavvufun dedesi olarak kabul edilen Yasavi mezhebinin kurucusu Ahmed Yasavi (11.y.y), tasavvufun tasavvufçuluğunu Türkçe olarak ifade eden ilk şair-düşünürlerden biridir.

Şariatnı, tarikatnı billay disənq,

Tarikatnı hakikatka ulay disənq,

Bu dünyadın dürr ü gühər alay disənq,

Candm kiçkən xas kulları alur irmiş” (Yasavi, 2004).

Veya

Kul Haja Ahmedin tutusy uçup barýar,

Garyplar näme etmeli, Hudaýyň islegi ýeňsin, dostlarym?!

Kul Xacə Əhməd tu tisi pərvaz itədür uçkəü,

Neyləsün miskin kim, ol hükmi-Xudadur, dostlarım (Yasavi,2004).

Ahmed Yasavi, "sayısız müridine hem “sevgi yolu” teorisini hem de bu yolda kendi yaşam tarzıyla yürümenin deneyimlerini öğretti. Tanrı'yı anlamının akıl yoluyla (rasyonel) değil, tam olarak kalp yoluyla (irrasyonel) mümkün olduğu fikrini geride bıraktı" (Cafarov, 2025) ve bu da "Divani-hikmet" in ideolojik temelini oluşturur:

Zahid bolma, abid bolma, aşik bolğıl,

Mihnət tartıp işk yoluda sadik bolğıl,

Nəfsni tifip dərgahığa layik bolğıl,

İşksızlarını hem canı yok, imanı yok (Yasevi, 2004).

Yunus Emre (13. y.y. sonu, 14. y.y başı), selevi Ahmed Yasavi'nin aksine, şiirlerini daha canlı bir yerel dilde okumuş olsa da, Sufi tasavvufunun ayrıntılarına "terminolojik hassasiyetle" yaklaşmıştır:

*Şeriat, tarikat yoldur varana,
Hakikat, marifet, ondan içeri.*

*Yunus çok bunaldı, gaflate daldı,
Kapılarda kaldı ondan içeri.*

Süleyman kuş dilin bilir, dediler,

Süleyman var Süleymandan içeri (Yunus Emre,1990).

13. yüzyılda yaşamış ancak eserlerini Farsça yazmış Türk mistik tasavvuf düşünürlerinden biri de Mevlana Celaleddin Rumi'dir. Hayatını ve eserlerini aşk üzerine kuran Mevlana, bugün bile herkesin aklında olan "Ne olursan ol, yine gel" dizeleriyle başlayan ünlü çağrısıyla, mensup olduğu türbenin kapısının herkese açık olduğunu cesurca ilan etmiştir. Mevlana'nın bu dizeleri koşulsuz sevgi, hoşgörü,



tövbe ve insan sevgisine dayalı evrensel bir davettir. Türbenin bir umutsuzluk yeri olmadığını vurgulayan bu felsefe, kâfir, mümin veya müşrik olsun, yüz kere tövbesini bozmuş olsa bile herkesi tekrar dönmeye teşvik eder:

Gel, gel, gel ne olursan ol yine gel!

İster kafir, ister mecusi, ister puta tapan ol, yine gel

Bizim dergahımız

Ümitsizlik dergahı değildir.

Yüz kere tövbeni bozsan da yine gel... (Mevlana, 1998).

Bunun en bariz örneği, zahidin zühd ritüeli sırasında okuduğu şu beyittir: "Ne tarafa dönersen dön, Allah'ı göreceksin." "Allah'ın sırlarını açığa çıkaran bir ölçü, bir vasıta, bir üsturlab" (Mevlana,1998) olan aşk, bir yaşanmışlık hali, bir durumdur. Ruhun Yaraticısını arayışının bir halidir. Mevlana için aşk, hazdır, hayatın ta kendisidir. "Aşk bir denizdir, gök onun köpüğüdür. Göklerin dönüşü aşk dalgasıdır. Aşk sayesinde cansız şeyler bile bitkilerle birleşir" (Demirel, 2007).

Mevlana Celaleddin Rumi'ye göre insan, ilahi âlemden geldiği için aslına dönmek ister ve onu özler. Büyük düşünür bu düşüncesini şöyle dile getirir: "Herkes aslına uzak kalır, vuslat günlerini arar." Mevlana, ilahi aslına kavuşamayan insanın acısını "ney" metaforuyla anlatır. Doğu'nun en eski çalgılarından biri olan neyin Farsçadaki asıl anlamı kamıştır. Mevlana Celaleddin Rumi'nin metaforik yaklaşımına göre, kamışlıktan çıkarılan ney, anayurduna, yani kamışlığa dönmeyi özler ve bu nedenle yakıcı sesiyle inler. Bu açıdan ney, ayrılığın sembolüdür. Gerçekte ney, ilahi aslına kavuşamayan insanı temsil eder. Neyistan ise insanın özlemine çektiği ebedî yurdun sembolüdür. Mesnevi'yi şerh eden Bediüzzaman Füzûzanfer'e göre, Mesnevi'deki "kamış"ın sembolü Mevlana'nın kendisidir (Demirel, 2007). Mevlana, insanın ilahi aslına olan özlemine kamış diliyle dile getirir: "Beni kamışlıktan çekip çıkardığından beri, feryadıyla erkekler ve kadınlar inliyorlar" (Mevlana, 1998). Mevlana, eserin içeriğini Mesnevi'nin her cildinin girişinde ele alır. Birinci cildin başında, "Mesnevi, dinin üsulunun, üsulunun üsuludur" der. Mesnevi şerhçileri, burada üç kez geçen "üslup" kelimesinin şeriat, tarikat ve hakikati ifade ettiğini belirtirler. Böylece Mesnevi'nin ana temasının dinin üç temel direği olan amel (şeriat), hal (tarikat) ve hakikat olduğu ortaya çıkar. Hakikate ulaşmak için eylem ve hâl gereklidir.

Celaleddin Rumi'nin yaratıcılığının ana içeriği, hikmet ve tasavvufun temel temalarından biri olan aşk ve onun felsefesidir. Aşk, insan hayatında her zaman var olan, "Sınırsız aşk" olarak ifade edilen ve insanın varoluş sebebi olarak nitelendirilen bir hakikattir. "Aşk öyle bir özdür ki, kaynağı yalnızca Allah'tır. İnsanın yaratılışının amacı güzelliştir, arayışı ise mükemmelliktir. Kâmil insan, baktığı her yerde bu ilahi hikmeti ve yüce güzelliği gören kişidir" (Soysaldı,1998). Aşk bir bilinç halidir. Aşkın insanı tamamen ele geçirdiği son aşama, aşkın en mükemmel halidir. "Kur'an-ı Kerim'de "aşk" kelimesi geçmese de, "hubb" (aşk) kelimesi aşk anlamında kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim, aşkı ve imanı bir ve aynı şey olarak kabul eder ve Allah'ı sevmeyi ve O'nun sevgisiyle salih ameller işlemeyi müminin üstün bir vasfı olarak görür" (Kasapoğlu,1997).

Tasavvufta aşk, kamil insan olmanın yollarından biridir. "Bu yolların en kısasıdır. Tarıküş-şüttar tam da budur. Tasavvufta aşk, Allah'a ve insana atfedilir. Allah, insanı hazinelerini ortaya çıkarmak için yaratmıştır ve bu nedenle insan, Allah'ın yeryüzündeki halifesidir" (Çelik, 2013). Aşka metafizik bir anlam yükleyen mutasavvıflar, onu "varoluş" sebebi olarak görmüş ve dünyevi aşkı, ilahi aşk arayışının bir aşaması olarak görmüşlerdir. Özellikle İbn Arabi, "Allah güzeldir, güzelliği sever" hadisine atıfta bulunarak, insanın güzellik arayışında olduğunu ve bu arayışta geçtiği aşamaları göstermiş ve mutasavvıflara göre bir kadına duyulan aşk da ilahi aşka giden yolda bir aşama olarak kabul edilmiştir (İbn Arabi, 1992).

Düşünürün görüşüne göre, Allah'ın Rahman ve Rahim gibi güzel isimlerinin, rahm (rahim) kelimesiyle aynı kökten gelmesi, Kadını ilahi başlangıcın tezahürü olarak kabul etmeye zemin hazırlamaktadır. Sufi



Klasik Türk- Azerbaycan Edebiyatında Sufizm/ Lütviyye Asgerzade

düşüncesinde Tanrı'nın insanda tezahürü yaygın olsa da, İslami açıdan tartışmalıdır. Bu fikrin savunucuları, "Tanrı insanı kendi suretinde yarattı", "Tanrı güzeldir ve güzelliği sever", "İnsanı en güzel biçimde yarattı" gibi yaygın ifadelerle dayanmaktadır. Öte yandan muhafazakârlar, argümanlarını Tanrı'nın antropomorfizmden² uzak olduğu ve tezahürünün tek nesnesinin Kelam, yani Kur'an olduğu fikrine dayandırmaktadırlar.

Sufiler tarih boyunca sembollerle konuşmuş, düşüncelerini örtülü ve gizli bir şekilde ifade etmişlerdir. Sufizme göre, insan hayatı boyunca Tanrı'nın huzurunda olduğu güzel bir buluşmaya (bezm-i alast) özlem duyar. İnsan ruhu her zaman Asıl Ruh ile yeniden birleşmeye çalışır. İnsanın varoluşunda ilahi bir başlangıç vardır. Eski Delfi tapınağının başında şöyle yazılmıştır: "Ey insan, kendini tanı." Hakikati bilmek isteyen önce kendini tanımalıdır.

Sufizmde bu aşamalar, insan sevgisinden ilahi sevgiye giden yoldur. Bu aşamayı diğer klasik Türk- Azerbaycan şairlerinin eserlerinde de takip etmek mümkündür. Nizami, Nasimi, Fuzuli, Hatayi ve şairlerinin sözcük dağarcığında birçok sembolle mistik inceliklere yüksek bir zevke hitap eden diğer şairler, mistik bir kaynaktan beslenerek eserlerini yazmışlardır.

Nizami Ganjavi bu düşünceyi hem eserlerinin başında yer alan Peygamber (s.s.) vasfına adanmış naatlarda hem de "Sırlar hazinesi", "Hüsrev u Şirin" ve "İskendername", "Yedi güzel" adlı eserlerinde dile getirmiştir. Varoluşu ve yaratıcısını her zaman büyük bir saygıyla hatırlayan Nizami şöyle yazmıştır:

Biz yokken, ey binadan var olan,

Biz yok olduk, ey her zaman var olan (Nizami, 2011).

"Yedi Güzel" eserinin başında "İki dünyanın yaratıcısı olan Allah'a şükürler olsun" yazan Nizami, "Hüsrev u Şirin" adlı şiirinde bu konuya "Yaratıcının Birliği Üzerine" özel bir bölüm ayırmıştır:

Tekdir, misilsizdir, kim değil âgâh?

Ulular deyirler ona tek Allah (Nizami, 1983).

Yaratılışlarının en hayırlısı olan Muhammed'e ve ailesine salat ve selam olsun" (Nizami,1991).

Şair, eserlerindeki naatlarda Hz. Muhammed'in nurunun tüm peygamberlerden önce ve üstün olduğunu belirtir: "Ahtta sadakatta elif harfi gibi doğrudur./ O, peygamberlerin ilki ve sonuncusudur" (Nizami, 2004).

N. Ganjavi "Sırlar Hazinesi" adlı eserini yazdığına, öncelikle tevhid, namaz ve naat başlıkları altında Allah ve Peygamber'den bahsetmiş, onları İslami dini doktrinler çerçevesinde övmüş ve çok ciddi dini sorunlara değinmiştir:

Perdeyi at ve yalnız başına dışarı çık

Perde ben olsam bile, onu yok et

Görse kendi çaresizliğini beyan et,

Aç dünya düğümünü durmadan.

² Antropomorfizm, insan fiziksel özelliklerinin, duygularının, düşüncelerinin ve davranışlarının insan olmayan varlıklara (hayvanlara, cansız nesnelere, doğa güçlerine veya tanrılara) atfedilmesidir. Yunanca "anthropos" (insan) ve "morphe" (şekil) kelimelerinden türetilen bu kavram, mitolojide, dinde ve modern teknolojide (örneğin yapay zeka) yaygın olarak kullanılmaktadır.



Kalıbı poz, durma, hızla ruzigarın,

Yıldızların görüntüsünü yok et...

Kim ki karanlığı sever, onu aydınlığa çevir

Kim ki sever cevher, “araz”³den uzaklaş

Zulüm ateşine hızla su dök,

görelim, rüzgar yerin altında kaybolsun (Nizami,1911).

Şair, eserlerinde ve naatlarında Hz. Muhammed'in nurunun tüm peygamberlerden önce ve üstün olduğunu belirtmiştir. Not edelim ki, Nizami'de tasavvufi düşünceler, İranlı tasavvufi şair ve mesnevi kurucusu Sanai ve Fars tasavvufi şair Attar'a kıyasla daha örtülü ve dolaylı bir şekilde ifade edilmiştir:

Kalbin perdesine gir ve perdenin içinde şöyle de:

Bu perde nedir, bu sır nedir?

Perdeyi yapan şöyle desin: Nizami,Senin canın,

Ruhun bir perdedir, o perde bir duadır⁴.

Saf imanı vaaz eden şair, görünüşe önem verenlerden olmamayı, aksine doğruyu söylemeyi öğütler: "İtaat, peygamberinizin toprağına yatmak değildir; aksine, sadakatınızı göstermektir, İblis de çok secdeler etdi." Şaire göre, "gerçek bir mümin, Yaratıcı'nın sevgisi için yaratılanı sevmelidir." Nizami'nin şiirlerinin ayrılmaz bir parçası, ebedi hayata ulaşma fikri ve gizem kavramıdır: "Dilerseniz, bedeninizden aşkın azaplarına teslim olun. Ancak o zaman ilahi sırları elde etmek ve ebedi hayata ulaşmak mümkündür." Genel olarak, Nizami'nin "Naat"ları, Peygamberimize (s.a.v) duyulan sevgi ve bağlılığın bir ilahisidir.

Türk şiirinde ideolojik tasavvufun ilk ve en önde gelen temsilcisi İmadeddin Nasimi'dir (14. y.y. sonu, 15. y.y. başı). Nasimi, sadece tasavvufu yaymakla yetinmemiş, selefi Hallac Mansur gibi, bu yolda hayatının sonuna kadar "doğrulamış" və mücadele etmiştir. Hocası Fazlullah Naimi'nin (14. y.y.) felsefi kısıtlamasının aksine, Nasimi'nin biyografisi ve Türkçe, Farsça ve Arapça eserleri, son derece çığgın bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir. Nasimi, kendisini bir sufi deyiş, "ehli-irfan" olarak tanımlar:

Əhli-irfanəm, bilirəm bəlqi mən sima ilən,

İttisali-həqqü batil infisali məndədir (Nasimi,1973).

Ehli-irfanın, Rablerini bilen arifin makamı ise, bu dünyadaki en yüksek yer olarak kabul edilen Kaf Dağı'dır:

Əhli-irfanın məqamı Qaf imiş,

Arifi-rəbb arifi-əraf imiş,

Bilməyənlə ol Qafı sözü laf imiş,

Kəndini bilən kişi sərraf imiş (Nasimi, 1973).

³ Mevcut olmayıp, sonradan yaratılan

⁴ Şiirlerin tercümesi N.Mammad'liye aittir.

⁵ Şeyh Mahmud Şabustari'nin "Gulshani-raz" mesnevisinin ünlü tefsircisi Lahiji'ye göre, Kaf insan hakikatinin sembolüdür. Hakikatin isimleri ve nitelikleri insan hakikatinde mükemmel bir şekilde ifade edilmiştir. Aktaran:Goyushov N. (2011), Sufizmin Anlamları ve Dervişizmin Sembolleri, Bakü: "Tural-A" Yayınevi-Baskı Merkezi, s. 54



Şair, bilgeliği övdüğü şu dizede, aynı zamanda bu felsefi-entelektüel akıma olan bağlılığını da ifade etmiştir:

Gəl, ey Seyyid Nəsimi, arif ol kim,

Cahan çün əhli-irfan mənzilidir (Nasimi, 1973).

“Nasimi'nin eserlerinde, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişki, ilahi hakikate giden yol, ilahi hakikati anlama araçları, Tanrı'nın ve yaratılanların bu evrendeki konumları vb. konular çoğunlukla Sufizm perspektifinden yorumlanır. Sufizm felsefesi, yaratılışın sırrını ve nedenini, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki ilişkiyi ve sadece yüce varlığın, insanın değil, tüm yaratılmış varlıkların Yaratıcıya, kökenlerine sevgiyle dönme arzusunu açıklar. Nasimi'nin şiiri bu açıdan Sufi edebiyatı gelenekleriyle de bağlantılıdır. Ancak, mistik görüşlerinde güçlü gelenekçilik izleri bulunmasına rağmen, şair, yüzyıllardır süregelen şiir sanatının deneyiminden ve doğuştan gelen yeteneğinden yararlanarak, Hurufist düşüncesi ve kendine özgü şiirsel gücüyle bu geleneksel değerlendirmelere özel bir renk katmıştır. Şairin divanında, gelenekten farklı yönler ve bir dizi farklılık, bu konuların formülasyonunda değil, ayrıntılarda kendini gösterir” (Şıkhıyeva, 1016). Şiirlerindeki çağrılar, tekrarlar, sorular, yargılar vb. sadece şairin içsel çalkantısını yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda çok geniş bir sosyo-politik (ideolojik!) yankıya da sahiptir. Nasimi'deki tasavvuf Gazi Burhaneddin (14. yüzyıl), Cihanşah Hakiki (15. y.y.) ve Şah İsmail Hatayi (16. y.y.) gibi şairlerin şiirlerinde de yansıtılmaktadır.

Çocukluğundan itibaren mükemmel bir eğitim alan Hatayi, önde gelen Doğu şairlerinin eserleriyle de yakından tanışmış ve Nizami, Khagani, Hafız, Yunus Emre, Navayi, Kişvari ve Habibi'nin geleneklerinden faydalanmıştır.

Hatayi'nin şiirinde bu tür birçok gazel bulunmaktadır ve bu, genç yaşına rağmen, Sufi tarikatının bir şeyhi olarak dini ve siyasi faaliyetleriyle bağlantılı olarak ortaya çıkmıştır. Kızılbaş ideolojisi temelinde iktidara gelen Hatayi, klasik ve heceli şiirleriyle bu ideolojiyi halk arasında yaymak için bir "pir-mürşid" olarak hizmet etmiştir.

Uçmaqda tuti quşuyam,

Ağır ləşkər ər başıyam,

Mən sufilər yoldaşıyam,

Qazilər, deyın şah mənəm! (Hatayi, 2005)

Hatayi'nin tarihsel misyonu, ona yeni ve popüler bir tasavvuf mezhebinin -Şiilik, Safevilik veya Kızılbaşçılık- duyguları ile çoşturur. Bunların yanı sıra, Hata'yi'nin şiirinin oluşumu ve gelişimi, Nasimi'nin gazellerinden ve Sufi-Hurufi fikirlerinden güçlü bir şekilde etkilenmiştir. Hata'yi, Nasimi'nin şiirine o kadar hayran kalmıştır ki, birçok gazelini ithaf etmiş ve sık sık ondan bahsetmiştir.

Məndədür yer ilə göy, həm hikməti, həm qüdrəti,

Xakü badü abü atəş, cümlə ərkan məndədür (Hatayi, 2004).

Yarə yar olmaq dilərsən, qeyrisin yar istəmə,

Canü dildən keçməmiş sən, yüri, dildar istəmə

Varü varlıq verməyincə şahə, varmaz varımız,

Sən özünü şahə tapşur, dəxi gəl, var istəmə (Hatayi, 2004).

Tasavvuf felsefesinde, bir insanın dünyevi dünyadan âlem dünyasına geçişi bahariye olarak tanımlanır. Şah İsmail Hatai'de daha yaygın olan bu sembolik geçiş, büyük Nizami'de en gizli yönlerini ortaya



koymayı başarmıştır. Fuzuli'nin "Leyli ve Mecnun" adlı eserinde de bir gazelin bahariye adanmış olduğunu belirtmek gerekir. Orada, Mecnun'un Leyli'ye olan sembolik aşkı, âlem dünyasının kapılarını zaten aralıyor. Mecnun, pınarına kavuşmayı özlüyor. Mecnun, çölde Leyli'den vazgeçmişti, tam da ruhunda hayali olarak yarattığı "Leyli pınarı"na kavuşmak için. Bu aşama, tamamen bilimsel ve felsefi bir öz kazanıyor.

Bilindiği üzere, gerçek hayatta Mart ayının sonunda baharın gelmesiyle doğa kış uykusundan uyanır, ağaçlar çiçek açar. Bu olaylar insanın manevi dünyasında da meydana gelir. Yok olma noktasına ulaştıktan sonra, insan gaflet uykusundan uyanır; bu uyanıştan sonra, bedenine yayılan enerji ve bu enerjinin periyodik hareketi ruhun yenilenmesine ve bedenin gerginliğinin azalmasına yol açar. Kısacası, ilahi olana doğru hareket ederek, insan biyolojik varlığı ile ruhsal varlığının bütünleşmesini, onları tek bir noktada birleştirmeyi gerçekleştirir. Bu tek ilahi noktada birleşme sürecine klasik edebiyatta ve Doğu felsefesinde Bahariyya denir.

Efsaneye göre, Tebriz'de kendini yeni şah ilan eden İsmail (1501), kendini hücrelerine kapatmış ve uzun süre kimseyle iletişim kurmamıştır. Şah İsmail'in saltanatı sırasında Safevi sarayında her zaman sufiler ve şeyhler için gizli hücreler bulunduğunu belirtmek gerekir. Şah İsmail'e ait gizli hücrelerin sayısı birkaç taneye ulaşmıştır. Şah, özellikle 1514'teki kanlı Çaldıran Savaşı'ndaki yenilgiden sonra, hayatının geri kalan 10 yılını bu hücrelerde geçirmiştir. Genç şahın hücreden çıktıktan sonra alışılmadık düşünceler dile getirmesi ve bir şahtan daha çok bir şaha özgü kavramlar üzerinde düşünmesi, dönemin en önde gelen şeyhlerini bile şaşırtmıştır. Hatayî'nin Alast Meclis hakkındaki dizeleri, bu gizemli görüşmelerden sonra yazılmıştır:

“Yer yox ikən, göy yox ikən ta əzəldən var idim

Gövhərin yektənəsindən irəli pərgar idim.

Girdim Adəm cisminə bir kimsə bilməz sırımim

Mən bu beytullah içində ta əzəldən var idim” (Hatayi, 2005).

Hatayî'nin bazı dizeler okuduktan sonra kendinden geçtiği söylenir. Şiirde bahsedilen son meclis nedir? Sufi inanç sahiplerine göre, dünya yaratılmadan önce Tanrı ve meleklerin büyük bir meclisi toplanmıştır. Fani dünyada, bu dünyanın bir nevi taslağı çizilmiş ve gelişim tarihi planlanmıştır. İnsanın bu mecliste bulunması, evrenden önce var olduğunun bir işaretidir. Şah Hatayî de yukarıdaki dizelerinde buna işaret etmiştir. Aynı olay Kuran-ı Kerim'de şöyle anlatılır: “Rabbimiz Âdem oğullarının belinden gelecek nesilleri yarattığını ve onları kendi kendilerine şahit tuttuğunu hatırlayın: ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’ Onlar da: ‘Evet, sen bizim Rabbimizsin.’ diye cevap verdiler.” (Böyle bir şahitliğin sebebi) şudur ki, Kıyamet Gününde, “Biz gafildik” veya “Atalarımız Allah'a ortak koştu, biz de onların izinden gittik. Siz bizi, batıl inançların peşinden gidenlerin yaptıklarından dolayı helak edecek misiniz?” demeyesiniz. Ayetlerimizi ayrıntılı olarak açıklıyoruz ki, belki onlar (batıl inançtan hakikate, inkardan imana) dönsünler!” (Araf, 172-174).

“Türk şiirinde estetik tasavvufun en önde gelen temsilcileri doğuda Alisher Nevai, batıda ise Muhammed Fuzuli'dir. Eğer böyle denilebilirse, Türk tasavvufu, bu şiirsel dehaların yaratıcılığının örneğinde en yüksek edebi seviyesine ulaşır ve önceki yüzyılların arayışlarını bünyesine katarak mükemmel bir okul haline gelir” (Caferov, 2025).

Nevayî'nin (15. yüzyıl) tasavvufunda ne Ahmed Yasavi'nin ne de Yunus Emre'nin mistisizmi, ne de Nasimi'nin duygusu, heyecanı ve çılgınlığı vardır. Bunun yerine, öylesine mükemmel bir imgelem ve metaforik bir anlayış genişliği vardır ki, birçok durumda, tasavvufun mistik sınırlarının ötesine geçmek, gözlerimizin önünde estetik kriterlerle tam olarak değerlendirilebilecek ufuklar açar:

Hər kimin ki bir mələksima pərivəş yarı var,

Nə pəridən ehtiyacı, nə mələkdən arı var.



*...Məst olub, bixud olub qoy çıxmasın meyxanədən,
Çün mənim tək dövr əlindən dərdi var, azarı var.*

Ey Nəvayi, yar üzər olsa məhəbbət rıftəsini,

Gəlməz olsa ol sənin sarı, sən anın sarı var! (Nəvai, 2004).

Sufizm (tasavvuf), Alisher Navai'nin eserlerinde merkezi bir yer tutar ve eserleri, sevgi, varlık birliği, ruhun geliştirilmesi ve Tanrı'ya yakınlık gibi Sufi prensipleri açısından zengindir. Navai, özellikle "Hamsa"sı ve lirik şiirleriyle, Sufi ideallerini sanatsal bir şekilde ifade ederek, mecazi aşktan gerçek aşka (İlahi aşka) geçişi yüceltmıştır.

Navai'nin eserlerinin ana fikri, Tanrı'nın birliği ve her şeyin O'ndan tezahür ettiği düşüncesidir. Sufizmin temeli olan aşk, Navai için ilahi aşktır. "Fana" hali (kişinin kendi varlığından geçip Tanrı'da kaybolması), Sufizmin en yüksek seviyesi olarak sunulur. Evrendeki her güzellik, ilahi güzelliğin bir yansımasıdır. Lirik kahraman, dünyevi güzelliğe olan aşkı aracılığıyla ilahi aşkın gerçeğine ulaşır. Navai'nin bu mistik görüşleri, eserlerinde derin bir felsefi anlam yaratır.

Fuzuli, Peygamberimize (Allah'ın salat ve selamı ona olsun) olan sevgisini ve özlemine şu şekilde ifade etmiştir:

Xaki-payinə yetən dər ömürlərdir muttasıl,

Başını daşdan-daşa urub gəzər avarə su... (Fuzuli, 2005).

Onun (Peygamberin) ayaklarının mübarek diyarına ulaşmak için sular, ömürleri boyunca durmadan, taştan taşa kafalarını vurarak, rastgele akarlar."

Fuzuli'nin estetik tasavvufa yaptığı "hizmetler" o kadar büyüktür ki, gerçekçilik (rasyonalizm!) edebiyatta yer edinir edinmez, eleştirilen ilk kişi o olmuş ve Mirza Fatali'nin ince ironisiyle "Nazimi-ustad" unvanını almıştır. Fuzuli şöyle yazıyor:

Nola qan tökməyə mahir olsa çeşmim mərdümü,

Hütfeyi-qabildürür, qəmzən kimi ustadı var.

Qıl təfaxür kim, sənin həm var mənimtək aşiqin,

Leylinin Məcnunu, Şirinin əgər Fərhadı var.

Əhli-təmkinəm, məni bənzətmə, ey gül, bülbülə,

Dərdə yox səbri onun, hər ləhzə min fəryadı var

Fuzuli'nin tasavvuf estetiğinde, estetiğin uyumunu tehlikeye atmayan, mütevazı (ve bilgece!) bir bilimsellik de mevcuttur:

Füzuli, aləmi-qeyd içrəsən, dəm vurma eşqindən,

Kəməli-cəhl ilə dəvayi-irfan eyləmək olmaz (Fuzuli, 2005).

Fuzuli'nin tasavvufi düşünceleri "Leyli ve Mecnun" adlı eserinde daha belirgindir. "Mecnun'un yükselişi, erdemleri ve asil nitelikleri"nden bahseden aşağıdaki dizelerde şair, Mecnun'u değerlendirir:



*...Bir pak idi ki, bu ərseyi-xak,
Onun kimi görməmişdi bir pak.
Məməreyi-qürbi-həq məqamı,
Ərvahə fərizə ehtiramı. ...
Tutmuşdu təriqi-əhli-tövhid,
Bulmuşdu kəməli-tərkü təcrid.
...Təhsil qılıb səfayi siyrət,
Görmüşdü məcazdan həqiqət.
Əyanə yox idi etimadı,*

Nəqqaş idi nəqşdən muradı” (Fuzuli, 1958).

Burada Mecnun'un Tanrı'nın birliğini kabul etmesi, inzivaya çekilmesi, ruhlara olan inancı ve metaforlardaki gerçeği, tasarımlardaki sanatçıyı görebilme yeteneği vurgulanmış ve daha görünür hale getirilmiştir.

Biz cahən məmurəsin mənidə virən bilmişiz,

Afiyət gəncin bu virən içrə pünhan bilmişiz (Fuzuli, 1958).

Mecnun'un ağzından dökülen bu gazelde şairin kendi düşünceleri açıkça hissediliyor. Leyli, ölüm döşəğinde yüzünü Yaratıcıya çevirdi:

Ya rəb, məni et fəneyə mülhəq,

Kim, rahi-fəna imiş rəhi-həq (Fuzuli, 1958).

“Fenaya” kavuşmasını istiyor ve hakikat yolunun, doğru yolun fena olabileceğini ifade ediyor.

Bu aləm kim, könl, qeydin çəkərsən, möhnətü gəmdir,

Fəna sərmənzilin seyr eylə kim, bir xoşca aləmdir. (Fuzuli, 1958).

Gazel, Tanrı sevgisine ulaşmak için ölümün gerekliliğini ifade ederek bu fikri bir kez daha pekiştiriyor: Şair, Leyli'nin ölümünden endişe duyarak yazıyor:

...Tən oldu müqimi-ərseyi-xak,

Ruh oldu qərini-övcü-əflak;

Şövq əhlinə qürb hasil oldu,

Dəryasına qətrə vasil oldu (Fuzuli, 1958).

Bu sözler Leyli'nin manevi-ilahi sevgiliye ulaştığını gösteriyor. Son dize, küllerden ayrılan parçacığın (zerrenin) uzun bir ayrılıktan sonra yeniden özüne kavuşmasını gösteriyor. Bu düşünceye şairin Türkçe divanında da uygun bir şekilde rastlıyoruz:

Miskin Füzuliyəm, ki, sənə tutmuşam üzüm,

Ya bir kəminə qətrə ki, ümmanə yetmişəm. (Fuzuli, 1958).



Klasik Türk- Azerbaycan Edebiyatında Sufizm/ Lütviye Asgerzade

Bütün bunlar, tasavvufun derinliğinin ve içeriğinin edebiyata özel bir maneviyat kazandırdığını, edebiyat tarihçisi Nihad Sami Banarlı'nın yazdığı gibi: "Türk edebiyatını ortaya çıkaran, geliştiren ve mükemmelleştiren şeyin tasavvuf olduğunu gösteriyor."

SONUÇ

Dini bir bilim olan Sufizm, diğer İslami bilimlerle ve felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, şiir, müzik, hat sanatı gibi bilimlerle yakından ilişkilidir. Makalede Sufizm ve edebiyat arasındaki ilişkiye değinmeye çalıştık. Sufizm, İslam dininde manevi yaşamın ve ahlaki değerlerin adıdır. Sufizm, klasik Türk (Azerbaycan) edebiyatında ana felsefi akımdır ve Tanrı'nın birliği (vahdet-i-vücut), ilahi aşk, ruhun eğitimi ve insan mükemmelliği kavramlarına dayanmaktadır. Bu dini ve felsefi öğretilerde amaç, kişinin ruhuyla mücadele ederek onu ıslah etmek ve eğitmek, kendi varlığını ve dünyayı aşarak Allah'a ulaşmaktır. Türk tasavvufun dedesi olarak kabul edilen Yasavi mezhebinin kurucusu Ahmed Yasavi (11.y.y), tasavvufun tasavvufçuluğunu Türkçe olarak ifade eden ilk şair-düşünürlerden biridir. Maneviyatı İslam tasavvuf düşüncesi ve Türk tefekkürü ile yoğrulan Türk (Azerbaycan) klasiklerinin eserlerinde Sufizmin temel özellikleri: Vahtet-i vücut felsefesi: Evrendeki her şeyin Tanrı'nın bir tezahürü (görünümü) olduğuna dair inanç, İlahi Aşk: Dünyevi aşkı ilahi aşka geçiş aracı olarak görmek, gazel türünde, Sufi anlamları. Kamil insan: Nefsini ıslah ederek manevi mükemmelliğe ulaşmış insan ideali yankı bulmuştur. Ahmed Yasevi, Nizami Gencevi, Yunus Emre, İmadeddin Nasimi, Şah İsmail Hatayi, Alışır Nevai ve Muhammed Fuzuli gibi şairler, ilahi olandan ayrılığın acısını ve onunla yeniden birleşme özlemini eserlerinin merkezine yerleştirerek, mistik anlamları şiirsel imgelerle beslemişlerdir. Onların eserlerinin esas kaynaklardan biri Türk halkının mifik tefekkürü ve tesevvuf düşüncesidir.

KAYNAKÇA

Ateş, Süleyman. (1993).*Cüneyd-i Bağdadi*. İslam Ansiklopedisi. İstanbul, Cilt:8. s.119-121.

Caferov, Nizami. Türk şiirinde tasavvufun evrimsel paradigmaları / *Edebiyat Gaz.*, 2025.14 Mart (№10).- s.18-19.

Cebecioglu, Ethem. (1987). "Prof. Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1-4).

Çelik İsa (2007). *Hız Mevlana'nın düşüncesinde aşk kavramı* / Mevlana Celaleddin Ruminin 800. yıldönümü anısına. Uluslararası Mevlana ve Mevlevilik Sempozyumu. Bildiriler, cilt 1, s.181-190

Demirel, Şener. (2007). Mevlânâ'nın Mesnevî'si ve Şerhleri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt: V, sayı: 10 *Eski Türk Edebiyatı Tarihi II*, s. 471-472.

Fuzuli. (1958). *Eserleri*. 5 cilt, II. cilt. Bakü, Bilim Yay.

Fuzuli (2005). *Eserleri*. IV cild, Bakı, Doğu-Batı Yay.

Goyushov, Nasip. (2011). *Sufizmin Anlamları ve Dervişizmin Sembolleri*. Bakü, "Tural-A" Yayınevi-Baskı Merkezi.

Heyet (2011). Tasavvuf tarihi. Bakü İslam universitesi. Okul kitabları, Say: 4.

İbn Arabi, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye* (nşr. Osman Yahya, Beyrut 1405/1985), I, 150)

İbn Arabi (1992). *İlahi aşk*. İstanbul, İnsan Yayınları.



Klasik Türk- Azerbaycan Edebiyatında Sufizm/ Lütviye Asgerzade

Kasapoğlu, Abdurrahman (1997). *Kur'anda İmam Psikolojisi*. İstanbul, Yalnızkurt Yayınları.

Kuşeyrî, (1930). *Er-Risâle*, Kahire

Memmedli, Nazakat. Nizami'nin eserinde tasavvuf . *Edebiyat Gaz.*, 02.07.2022 09:05 |

Mevlana (1998). *Mesnevi*. (trc.Çev.Veled İzbudak). İstanbul, MEB Yayınları

Navai Alishir. (2004). *Seçme eserler*. Bakü, Önder Yay.

Nasimi, İmadeddin (1973). *Seçme Eserler*. Bakü, Azerbaycan Devlet Yayınevi.

Nesimi, İmadeddin. (1973). *Irak Divanı*, Bakü, Azerbaycan Devlet Yayınevi.

Nizami, Gencevi. (2011). *"Sırlar Hazinesi"*. Tercüme: Halil Yusifli, Bakü, Adiloğlu Yayınevi.

Nizami, Gencevi. (1983). *"Hüsrev u Şîrin"* (Terc: Resul Rza). Bakü, Yazıcı Yayınevi.

Nizami, Gencevi (1991). *Yedi güzel*. Bakü, Azerbaycan Devlet Yayınevi.

Soysaldı, İhsan (1998). Tasavvufta Aşk ve Marifet. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, say 3, s.187-216

Şah İsmail Safavi (Hatayi) *Koleksiyonu...* Tahran: Alhoda, 2004, s. 195.

Şah İsmail Hatayi. (2005). *Eserleri*. Bakü, "Doğu-Batı" Yayınevi.

Şikhiyeva, Saadat. Nasımı'nin mistik görüşleri. *Bakü Avrasya Üniversitesi Uygarlığı*, cilt 5, sayı 4, 2016 (32), s.121-132

Yasavi, Ahmed. (2004). *Divani-Hikmet*. Bakü, Casioğlu Yay.

Yunus, Emre (1990). *Güldestesi*. Ankara, Kültür Bakanlığı yayınları.

<http://www.mevlana.com/>, (19.07.2012)



تأثیر سنت‌های مولوی در کتاب «مبدأ النور» اثر بابا رحیم مشرب

The Influence of Mawlawi Traditions in the Book *Mabda'-al-Nur* by Baba Rahim Mashrab

Nargiza SHOALIYEVA¹

Email: nshoaliyeva74@mail.ru

Orcid No: <https://orcid.org/0000-0002-7314-0093>

چکیده

این مقاله به بررسی تأثیر عمیق مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین رومی بر ادبیات ازبکی، با تمرکز ویژه بر آثار بابا رحیم مشرب می‌پردازد. با تحلیل انتقادی مبدأ نور اثر مشرب، که شرحی شاعرانه بر مثنوی است، این مطالعه نشان می‌دهد که اندیشه‌های عرفانی و فلسفی رومی، به ویژه مفاهیم عشق الهی، فنا (*fanā*) و اتحاد با مطلق (*tawhīd*)، چگونه ابعاد موضوعی و معنوی شعر کلاسیک ازبکی را شکل داده‌اند. تطبیق مشرب نشان‌دهنده ترکیبی از اخلاقیات صوفیانه، ارزش‌های انسانی و آموزه‌های تربیتی است که میراث فرهنگی و ادبی جهان فارسی‌زبان را با سنت شعر ازبکی پیوند می‌دهد. مقاله همچنین تکنیک‌های روایی و شعری را بررسی می‌کند که مشرب از طریق آن‌ها اندیشه‌های رومی را درونی کرده و همزمان آن‌ها را برای مخاطبان عصر خود قابل فهم ساخته است. این مطالعه به درک انتقال افکار رومی فراتر از مرزهای ادبی فارسی کمک کرده و نقش مشرب در حفظ سنت شعر عرفانی در آسیای مرکزی را برجسته می‌سازد.

واژگان کلیدی: رومی، بابا رحیم مشرب، تصوف، غزل‌ها، عشق الهی، فنا (*fanā*)، شعر عرفانی، ادبیات ازبک

ABSTRACT

This article explores the profound influence of Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī's *Masnavi-ye Ma'navi* on Uzbek literature, with a particular focus on the works of Bābā Raḥīm Mashrab. By critically analyzing Mashrab's *Mabda'-yi Nūr*, a poetic commentary on the *Masnavi*, this study highlights how Rūmī's mystical and philosophical ideas—especially those concerning divine love, annihilation (*fanā*), and unity with the Absolute (*tawhīd*)—shaped the thematic and spiritual dimensions of Uzbek classical poetry. Mashrab's adaptation demonstrates a synthesis of Sufi ethics, humanistic values, and didactic motifs, bridging the cultural and literary heritage of the Persianate world with Uzbek poetic tradition. The article further examines the narrative and lyrical techniques through which Mashrab internalized Rūmī's thought, making it accessible to his contemporaries while preserving the essence of mystical experience. This study contributes to understanding the transmission of Rūmī's ideas beyond Persian literary boundaries and underscores Mashrab's role in sustaining the mystical poetic tradition in Central Asia.

Keywords: Rūmī, Bābā Raḥīm Mashrab, Sufism, ghazals, divine love, annihilation (*fanā*), mystical poetry, Uzbek literature.

مقدمه

از آغاز آفرینش انسان، مسائل مربوط به معنویت، اخلاق و تربیت همواره برای هر عصری اهمیت داشته است. اندیشه‌های عرفانی و حکمت‌محور شرق، به ویژه آثار جلال‌الدین مولوی، نقش مهمی در شکل‌دهی به ادبیات و فرهنگ معنوی مناطق فارسی‌زبان و آسیای مرکزی ایفا کرده‌اند. (Chittick, 1983; Schimmel, 1975) مثنوی معنوی با حکایات پندآموز و غزل‌های پرمغز، نه تنها آموزه‌های اخلاقی و عرفانی را منتقل می‌کند بلکه نگاه انسان به جهان و هستی را نیز بازنمایی می‌سازد. ترجمه‌های مکرر و گردآوری‌های متعدد از آثار او به زبان ازبکی، گواه نزدیکی اندیشه‌های رومی با جهان معنوی مردم ماست.

به ویژه در قرن بیستم و یکم که عصر فناوری‌های رایانه‌ای است، تربیت و اخلاق نسل جوان نسبت به گذشته پیچیده‌تر گشته است. بی‌شک در چنین شرایطی، آثار حکیمانه و تعلیمی می‌توانند یاری‌رسان باشند. پس از دستیابی میهن ما به استقلال، فرایند بازخوانی

¹ Assoc. Prof., International Islamic Academy of Uzbekistan, Department of Uzbek and Foreign Languages, 11, A.Kadiri, Tashkent, 100011, Uzbekistan.

*The Influence of Mawlawi Traditions in the Book Mabda'-al-Nur by Baba Rahim Mashrab/ Nargiza Shoaliyeva*

و بازشناسی میراث نیاکان بر حسب شرایط و نیازهای روز آغاز گردید. بررسی ویژگی‌های خاص آثار و تعالیم بزرگان ادب و نیز تحلیل بازتاب آن در شعر معاصر، وظیفه‌ای خطیر بر دوش پژوهشگران ادبیات است.

نوایی در نسایم‌المحبت فصلی ویژه اختصاص داده است. او در محبوب‌القلوب اهل قلم را به سه گروه تقسیم می‌کند: شاعرانی که عشق حقیقی را ستوده‌اند، شاعرانی که عشق حقیقی و مجازی را در هم آمیخته‌اند، و شاعرانی که تنها عشق مجازی را وصف کرده‌اند. در این تقسیم‌بندی، مولانا عارف و مرشد معنوی خویش را در گروه نخست جای می‌دهد و چنین نوشته است: "اکنون بگذارید از برخی از این بزرگان که به این گروه شریف تعلق دارند، یاد کنیم: از جمله آنان شیخ فریدالدین عطار است که با عبارت فارسی گوهر اسرار را نظم کرد؛ و مولانا جلال‌الدین، یعنی مولوی رومی، که مثنوی را نوشت و ساقی دریای قلب گردید. غرض اینان از سرودن شعر، بیان اسرار الهی و پراکندن معرفتی بی‌پایان بوده است." (Alisher Navoiy, 1983)

روشن است که ادبیات از یک از ادبیات شرق جدایی‌ناپذیر است و به‌ویژه توجه به آثار رومی از روزگار علیشیر نوایی آغاز گشته است؛ چنان‌که در آثار او به موضوعات عرفانی عنایتی خاص دیده می‌شود و در مسئله عشق، مفاهیمی همانند با اندیشه‌های مولانا را در مقاله‌ای مستقل بررسی کرده‌ایم.

از میان شاعران و متفکران برجسته ادب صوفیانه در جهان ترک و فارسی، بابا رحیم مشرب (حدود ۱۷۱۱-۱۶۴۱) جایگاهی بالا دارد. در میراث ادبی به‌جای‌مانده از او، روحی رمانتیک و پرشور می‌وزد. در غزل‌ها، مستزادها و مرابع‌های او، موضوع عشق و محبت و وفا و صداقت جایگاهی پیشرو دارد، در حالی‌که در مخمس‌ها و مسدس‌های وی، جنبه اجتماعی عمیق‌تری آشکار است. اندیشه‌های دینی و عرفانی نیز، به همراه برخی نشانه‌ها و تأکیدات طریقت قلندری که در آن روزگار رواج داشت، در اشعار او سهمی چشمگیر یافته‌اند.

بابا رحیم مشرب با اثر *مبدأ النور* میراث مولوی را در بستر فرهنگی از یکی بازآفرینی کرده است. او نه تنها مفاهیم عرفانی را حفظ کرده، بلکه آن‌ها را با ادبیات و اخلاق جامعه خود تلفیق نموده است. این مطالعه با تحلیل انتقادی *مبدأ النور* نشان می‌دهد که چگونه آموزه‌های عشق الهی، فنا و توحید در اشعار مشرب به شکل قابل فهم و اثرگذار برای مخاطبان زمان او ارائه شده‌اند (Badriddinova, 2024; Gedik, 2011).

مسئله پژوهش و اهداف

سؤال اصلی پژوهش این است که آیا *مبدأ النور* تنها شرحی بر مثنوی معنوی است یا بازآفرینی خلاقانه‌ای از آموزه‌های مولوی؟ فرضیه مقاله بر این استوار است که مشرب با بومی‌سازی مفاهیم عرفانی مولوی، آن‌ها را در قالبی قابل دسترس و تربیتی برای جامعه ترکی- از یک ارائه کرده است. (Karshiyeva & Norkulova, 2024)

چارچوب نظری

تحلیل این مقاله بر سه مبنای نظری استوار است:

1. جهان فارسی‌مآب: شبکه گسترده‌ای از تعاملات فرهنگی و ادبی که مرزهای زبانی و جغرافیایی را درمی‌نوردد. (Hodgson, 1974)
2. بینامتنیت: هر متن در گفت‌وگو با متون پیشین معنا پیدا می‌کند. (Kristeva, 1980)
3. هرمنوتیک عرفانی: تحلیل مفاهیم کلیدی عرفان مانند فنا، بقا و توحید در سنت اسلامی. (Foruzanfar, 2000; Iste'lomi, 2001).

بازتاب عشق الهی

مشرب به دو زبان ازبکی و فارسی شعر سروده است، و از این‌رو آثار او در افغانستان و آسیای میانه مقام بالایی یافته و شهرت بسیار دارد. وی را صوفی پرهیزگار، دانشمند خردمند و عالمی بی‌بدیل دانسته‌اند و مردم زمانه‌اش او را "ولی خدا" می‌نامیدند. احترام و ارادت مردم به او چنان بود که لقب "شاه مشرب" را به دست آورد.

از مشرب اشعاری بسیار در روح و حال و هوای مولانا باقی مانده است. موضوعی عشق، ایمان، محبت، دوستی، توکل، فنا و بقا، احوال و مقامات در آثار هر دو شاعر دیده می‌شود که این از افکار و اندیشه عارفانه و پیوسته در کشف حق سفت بودن میباشد.

مولوی عشق الهی را پایه تمام سلوک عرفانی می‌داند:



The Influence of Mawlawi Traditions in the Book Mabday'-al-Nur by Baba Rahim Mashrab/ Nargiza Shoaliyeva

ملت عشق از همه دین‌ها جداست
عاشقان را ملت و مذهب خداست

این عشق در مبدأ *النور* مشرب چنین بازتاب یافته است:

انالحق گوی ایچادم، تجلی پرور عشقم
مدام از خون منصورم میی در ساغر عشقم
نه از کفرم تمنایی، نه از اسلامم امیدی

ندانم کعبه و بتخانه از هم، کافر عشقم. (Mabdayi nur, 1994)

در اینجا عشق به یک تجربه شخصی و عمیق تبدیل می‌شود که هم آموزنده است و هم احساسات عرفانی را منتقل می‌کند.

(Schimmel, 1975)

نمونه شعر از یکی مشرب:

اوتر

اگر عاشق‌لیغیم انتسم، گویوب جان و جهان اوتر،
بو عشق سیرین بیان ایتسم، تقی اول خانمان اوتر.
کیشیگه عشق اوتیدین زره ی یتسه، بولور گریان،

بولوب بی صبر و بی طاقت، یوره ک بغری چنان ارتر. (Mabdayi nur, 1994)

در سال ۱۹۹۴ میلادی، کتاب "مبدأ نور" که در حقیقت شرحی بر مثنوی معنوی جلال‌الدین رومی است به نام بابا رحیم مشرب به چاپ رسید. در دفتر نخست این اثر ۴۶ حکایت، در دفتر دوم ۵۹ حکایت و در دفتر سوم ۲۷ حکایت آمده است که در مجموع شامل ۱۳۲ داستان می‌شود.

استعاره نی و باز آفرینی

مولوی نی را نمادی از جدایی انسان از اصل هستی می‌داند:

پشنو از نی چون حکایت می‌کند

مشرب در مبدأ *النور* این استعاره را باز آفرینی کرده و با تأکید بر آموزش اخلاقی و عرفانی آن را به زبان و فرهنگ از یکی منتقل کرده است: (Badrididnova, 2024)

*Anglag'il nay ne hikoyatlar qilur,
Kim judolig'din shikoyatlar qilur,
Nay vujudi orifiy bilohdur,
Chiqsa naydin har sado dono bilur,
Har zamon naydin chiqur savtu sado,
Bas quloq solsang barisi bir nido.
Xayru sharni on qadar tahqiq qil,
Ey Aminiddin mani pandimni bil.
Sargaron aylar sani kibru g'urur,*



The Influence of Mawlawi Traditions in the Book Mabda'-al-Nur by Baba Rahim Mashrab/ Nargiza Shoaliyeva

Garchi munda bilmasang marg bildirur. (Mabdayi nur, 1994).

در این ابیات آغازین "مبدأ نور"، بابزهم مشرب معنای موجود در مثنوی مولوی را با نگرش‌های فلسفی و عارفانه‌ی خویش باز می‌نماید؛ بدین‌گونه که انسان و خدای آفریننده را در اصل، یکی و یگانه می‌داند، لیک وجود آدمی را چون نی‌ای می‌بیند که جان در آن نهفته است. روحی که از اصل خویش جدا افتاده، در شوق وصال و بازگشت به آن وجود مطلق، از نی ناله‌های سوزناک برمی‌خیزد.

مشرب نیز اخلاص و ارادت خویش را به مولوی در ابیات خود آشکار ساخته است:

Kecha kunduz erurman yaxshilar payravi,

Bul sababdin haq manga yetkurdi holo Ma'naviy. (Mabdayi nur, 1994).

او به نیکان اقتدا کرد و از جمله، مولانا جلال‌الدین رومی را مرشد خویش گرفت. به برکت تربیت استادان، به لطف حق نایل آمد و پروردگار، "معنوی" را بر او ارزانی داشت. این جا دو معنا نهفته است: نخست، راه پرماجرای عاشقی که سرشار از مشقت و رنج است و او را راهی بخشیده، به حضرت حق می‌رساند؛ و دوم، کتاب مولانا، "مثنوی معنوی". مشرب در آن آینه، جهان درون خویش را باز می‌یافت و به یاری مثنوی، عمری در صیقل نفس و جان می‌کوشید و نیز می‌کوشید گام به گام، رذ پای مولانای رومی را باز پیماید؛ ردپایی که از آن سماع و رقص و نوشدن که ناشی از جذب‌های الهی بود برمی‌خاست. تعبیرات و جمله‌های پسین این تصویر را گسترش داده، بر آن می‌افزاید.

Sahli pand aro tiyma, nodoni ey mardi qaviy,

Siyayni pokimga jodur kulli sharhi masnaviy, (Mabdayi nur, 1994).

"شرح مثنوی" سراسر در دل صاحب این سطور جای گرفته و با جان او در آمیخته است.

Sarguzashtimdan eshit, avval xudo ochdi yo'lim,

Bir kecha uyqumga hozir bo'ldi Mavlonayi Rum, (Mabdayi nur, 1994).

شاعر خود نیز اعتراف می‌کند که از مولانا جلال‌الدین رومی الهام گرفته و او راه را بر وی گشوده است.

در "مبدأ نور" حکایاتی آورده شده که از زندگی صوفیان بزرگ گرفته شده یا با حیات ایشان پیوند یافته است؛ و همچون حکایت‌های پندآموز و اخلاقی - تربیتی که از دیرباز در ادبیات مکتوب و شفاهی مسلمانان مشرق زمین، به زبان‌های عربی و فارسی، دریاریه پیامبران، شاهان و امیران، اولیا، مشایخ، خواجگان، پارسایان و دیگر بزرگان شهرت داشته، روایت شده است.

"مبدأ نور" اثری منظوم و هنری است که در حال و هوای تصوف نگاشته شده و جنبه‌ای اخلاقی - تربیتی دارد. مشرب در کتاب خود، زیستن با یاد خدای یگانه، فراموشی کامل نفس، دست شستن از لذت‌ها و خوشی‌های بی معنا، پاکی و صداقت، درستکاری، تقوای حقیقی، پرهیز از خیانت به حق دیگران، مهربانی با یتیمان و نیازمندان، و بخشندگی و سخاوت را از والاترین صفات و فضایل انسانی می‌شمارد و بدان‌ها فرا می‌خواند. نویسنده در بیان ویژگی‌های مثبت و منفی زندگی آدمی، همه جا از قرآن و احادیث نبوی گواهی می‌آورد و اندیشه‌ی خود را بر بنیاد احکام و سنن دین اسلام استوار می‌سازد.

فنا و بقا

فنا در عرفان مولوی به معنای از میان رفتن خود و پیوند با حقیقت مطلق است. مشرب فنا را با نقد تعلقات دنیوی و تأکید بر توحید بازتاب می‌دهد:

Jiyfai dunyoga har kim bo'ldi g'arq,

Kufri iymonni qilolmas hech farq (Mabdayi nur, 1994).

این بیان معنا و نقش فنا را در زندگی انسانی برجسته می‌سازد. (Gedik, 2011)

فروتنی، نرمی و افتادگی از برترین خصلت‌های انسانی است و از نشانه‌های مسلمانی به شمار می‌رود. آن‌که به مال و منصب خویش بنزد و دیگران را خوار شمارد، هرگز مسلمان راستین نیست.

O'zingdan pastni ko'rsang, qil tavoze, bermagin ozor,



Hamisha go'shi dilga bu edi murshidni takrori (Mabdayi nur, 1994)..

Ey birodar, mulkka qo'yma iqtido,

Dushmani joning erur g'ayri Xudo (Mabdayi nur, 1994).

بابارحیم مشرب "مثنوی مولوی را به شیوه‌ای بسیار مردمی یعنی ساده و روان و دلنشین شرح داده است. در این شرح، بیشتر جنبه‌های تربیتی و اخلاقی دیده می‌شود که تا امروز نیز ارزش و اهمیت خود را از دست نداده است. حکایاتی که او تحت تأثیر مولوی نگاشته، ساده و روان است، و در غزل‌هایش آتش عشق و درد جانسوزی نهفته است که شباهت فراوانی به لحن و سوز مولوی دارد. هیچ‌کس «مثنوی» را همچون مشرب تفسیر نکرده است، چراکه او خود ولی‌الله و شاعری عارف‌مشراب بود و در اثر خویش "مبدأ نور"، "مثنوی" را به صورت منظوم و شاعرانه شرح داده و در برخی موارد نیز کوشیده است قدرت و مهارت شاعری خود را بنمایاند.

اصغر محکم چنان می‌گوید "خدمت مشرب در این است که او مثنوی را نه صرفاً از دیدگاه مکتب‌ها و جریان‌های فلسفی گوناگون یا مذاهب مختلف، بلکه به عنوان یک ولی راستین و یا انسانی کامل تفسیر کرده است. او حتی برخی ابیات مثنوی را ترجمه کرده و با توضیح همراه ساخته است." (Asqar Mahkam, 2003).

در این زمینه، مشرب از درد و عشق آتشین مولوی الهام گرفته و بدین سبب توانسته است عشق مولویانه را در زبان ازبکی بازتاب دهد و در ادبیات ازبک جایگاهی ویژه بیابد. بیان صمیمانه، غنای عاطفی و نگاه عارفانه‌ی او سهمی بزرگ در بالندگی مکتب شعر ازبکی داشته و تا به امروز به نسل‌های پسین شاعران به مثابه گنجینه‌ای معنوی خدمت کرده است.

بحث و تحلیل

تحلیل نشان می‌دهد که مبدأ *النور* تنها شرحی ساده نیست، بلکه بازآفرینی خلاقانه و بومی از آموزه‌های مولوی است. مشرب نمادها و مفاهیم مولوی را در زبان، سبک شعری و بافت فرهنگی ازبکی باززبان‌سازی کرده است. (Shoaliyeva, 2025)

نتیجه‌گیری

یافته‌ها نشان می‌دهد که مبدأ *النور* بازآفرینی خلاقانه سنت مولوی است. مشرب آموزه‌های عشق الهی، فنا و توحید را به قالب شعر و آموزش اخلاقی در جامعه ترکی-ازبکی ارائه کرده و بدین ترتیب، پیوند فرهنگی میان سنت ادبی فارسی و ازبکی را مستحکم ساخته است.

از طریق مبدأ نور، مشرب مفاهیم عشق الهی، فنا و سفر روح را در قالب‌های شعری قابل فهم و مؤثر برای هم‌عصران خود ارائه کرده است. آثار او نمونه‌ای از ترکیب هماهنگ فلسفه عرفانی، اخلاقیات صوفیانه و ارزش‌های انسانی است و پیوند فرهنگی میان سنت ادبی فارسی و ترکی-ازبکی را مستحکم می‌سازد.

نقش مشرب به ویژه در توانایی او برای تبدیل اندیشه‌های متافیزیکی پیچیده به اشعار روایی و غنایی قابل دسترس و تأثیرگذار برجسته است، که به تفکر معنوی و رشد اخلاقی خوانندگان کمک می‌کند. بدین ترتیب، میراث او همچنان نسل‌های بعدی شاعران و متفکران صوفی ازبک را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مطالعه حاضر نشان می‌دهد که انتقال اندیشه‌های رومی از طریق آثار مشرب نمونه‌ای بارز از اهمیت مداوم ادبیات صوفیانه در شکل‌دهی به گفتمان اخلاقی و معنوی در آسیای مرکزی است و نقش حیاتی اقتباس ادبی در انتقال دانش بین فرهنگی را به خوبی نشان می‌دهد.

منابع / References

Alisher Navoiy. (1983). Mahbub ul-qulub. T. G'. G'ulom nomidagi ASN.

Asqar Mahkam. (2003). Analhaq. A. Qodiriy press. Tashkent.

Badiuzzamon Furo 'zonfar. (1379). Sharhi Ahvoli Mavloni. -Tehron,



The Influence of Mawlawi Traditions in the Book Mabda'-al-Nur by Baba Rahim Mashrab/ Nargiza Shoaliyeva

Badriddinova, N. S. (2024). *Concept of Light and its Mystical and Philosophical Essence in Boborahim Mashrab's Work "Mabdai Nur"*. *Buletin Antropologi Indonesia*, 2(1), Article 7. <https://doi.org/10.47134/bai.v2i1.3403>

Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rūmī*. SUNY Press.

Foruzanfar, B. (2000). *Sharh-e Ahvāl-e Mawlānā Jalāl al-Dīn Rūmī*. Tehran: Zavvar.

Gedik, S. (2011). *Language characteristics of Bābā Rahim Mashrab's Kitab-ı Mabda-i Nur Masnavi*. *Journal of Turkish Studies*. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.2525>

Iste 'lomi, M. (2001). *Masnavi-ye Ma'navi: Muqaddima*. Tehran.

Karshiyeva, X., & Norkulova, S. (2024). *"Mabdai Nur" da ta'limiy-axloqiy masalalar talqini*. *Modern Science and Research*. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14329977>

Kristeva, J. (1980). *Desire in Language*. Columbia University Press.

Mabdayi nur" (1994) Saylanma (g 'azallar va mustazodlar). "Fan", Toshkent

Schimmel, A. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. University of North Carolina Press.

Shoaliyeva, N. (2025). *A look at the translation of Rūmī's Masnavi in Uzbekistan*. *Scientific Mysticism and Literature Journal*, 1(1), 36–40.

Shoaliyeva N. (2023) بررسی مثنوی معنوی در ازبکستان و احمیت زن در آثار مولانا // 750th anniversary of the death of Jelaleddin Muhammed Belhi (Rumi), the 8th International Rumî Congress will be organized by the Near East University, Rumi Research Institute, on 14-17 December in Turkey. 253-260pp.

Shoaliyeva N. (2025) Understanding Mysticism in Alisher Navoi's "Foniy" Divan European International Journal of Philological Sciences, eISSN: 2751-1715 pISSN: Published Date -03-17, Pages17-20,



The Light of Unity: Mystical Parallels in the Message of Rumi and Jesus

Birliğin Işığı: Rumi ve İsa'nın Mesajlarındaki Mistik Benzerlikler

Neil Watson¹

Email: neilwatson7@hotmail.com

Orcid No: <https://orcid.org/0009-0005-1730-8129>

ABSTRACT

This study explores the convergences between the mystical teachings of Rumi and Jesus Christ as reflected in Sufi poetry, Gospel narratives, and Christian ascetic writings. Through a comparative analysis of symbolic imagery, archetypal motifs, and spiritual practices, the article argues that both figures articulate a shared mystical language centered on Divine Love, inner transformation, and the dissolution of the ego.

Special attention is given to key motifs such as the 'inner Christ' in Rumi's poetry, being a symbol of mystical awakening of the soul, and the concept of 'fanā' (ego dissolution), which parallels the Christian theory of 'the death of the self', and the archetype of the 'Lover', which unites both traditions in their yearning for Union with the Absolute. The article analyses such metaphors as 'walking on water', 'Jesus' breath' and the image of Mary giving birth to Christ via Divine Intervention, within each person, as found in both Rumi's mystical verses and Christian ascetic writings.

By analysing the images, symbols, and spiritual practices found in Sufi poetry and Christian ascetic writings, this study demonstrates that Rumi and Jesus Christ convey a shared mystical language accessible to all spiritual seekers, transcending doctrinal and dogmatic boundaries. This comparative examination highlights common themes such as *fanā* (self-annihilation), the Inner Christ, sacred breath, walking on water, parables, and other archetypal motifs, revealing a universal grammar of spiritual experience. By identifying these parallels, the research contributes to greater tolerance, mutual understanding, and the promotion of interfaith and intercultural dialogue, offering a more integrated perspective on the universal pathways of inner transformation and unity through Divine Love.

Keywords: Rumi; Jesus Christ; mysticism; Sufism; Christianity; comparative theology; Islamic Christology; spiritual transformation.

ÖZET

Bu çalışma, Sufi şiirinde, İncil anlatılarında ve Hristiyan çileci yazılarında yansıdığı şekliyle Rumi ve İsa Mesih'in mistik öğretileri arasındaki yakınlaşmaları inceliyor. Sembolik imgelerin, arketipsel motiflerin ve manevi uygulamaların karşılaştırmalı analizi yoluyla, makale, her iki figürün de İlahi Aşk, içsel dönüşüm ve egonun çözülmesine odaklanan ortak bir mistik dili dile getirdiğini savunmaktadır.

Rumi'nin şiirindeki ruhun mistik uyanışının sembolü olan 'içsel Mesih' ve Hristiyan 'benliğin ölümü' teorisine paralel olan 'fanā' (ego çözülmesi) kavramı ile her iki geleneği de Mutlak ile Birleşme özleminde birleştiren 'Aşık' arketipi gibi temel motiflere özel önem verilmektedir. Bu makale, Rumi'nin mistik dizelerinde ve Hristiyan çileci yazılarında bulunan "suyun üzerinde yürümek", "İsa'nın nefesi" ve

¹ Royal Society of Arts (RSA), London, UK



Meryem'in İlahi Müdahale yoluyla İsa'yı doğurması gibi metaforları her bir kişinin içinde analiz etmektedir.

Sufi şiirinde ve Hristiyan çileci yazılarında bulunan imgeleri, sembolleri ve manevi uygulamaları analiz ederek, bu çalışma Rumi ve İsa Mesih'in, doktrinsel ve dogmatik sınırları aşan, tüm manevi arayış içinde olanlara erişilebilir ortak bir mistik dil aktardığını göstermektedir. Bu karşılaştırmalı inceleme, fanā (kendini yok etme), İçsel Mesih, kutsal nefes, suyun üzerinde yürümek, benzetmeler ve diğer arketipsel motifler gibi ortak temaları vurgulayarak, manevi deneyimin evrensel bir gramerini ortaya koymaktadır. Bu paralellikleri belirleyerek, araştırma daha fazla hoşgörüyü, karşılıklı anlayışa ve dinler arası ve kültürler arası diyalogun teşvikine katkıda bulunmakta, İlahi Sevgi yoluyla içsel dönüşüm ve birliğin evrensel yollarına daha bütünleşik bir bakış açısı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Rumi; İsa Mesih; mistisizm; Sufizm; Hristiyanlık; karşılaştırmalı teoloji; İslami Hristoloji; manevi dönüşüm.

INTRODUCTION

In today's spiritual landscape, despite the apparent diversity of traditions, seekers are increasingly being drawn to archetypal structures that transcend religious and mystical teachings. Amidst growing cultural fragmentation, the superficiality of modern spirituality, and the estrangement between Eastern and Western traditions, a comparative analysis of symbolic systems that reveals the universal laws of inner transformation have become especially relevant. One particularly rich dialogue lies in the mystical and poetic heritage of Jalal al-Din Rumi and the Christian tradition centered on Jesus Christ.

Despite the differences in their cultural and religious contexts, Rumi's poetry and the Gospel narrative of Jesus converge in their depiction of essential stages of the inner path: ego dissolution (fanā'), the birth of the Inner Christ, walking on water as a symbol of faith, divine breath as the soul's revivification, love as a purifying force and healing as spiritual transfiguration. These images do not merely overlap, as they form a shared mystical lexicon that articulates the deep principles of spiritual evolution, transcending creed, language and historical milieu.

As a 13th-century Sufi poet, Rumi was writing at the intersection of Islamic, Christian, Neoplatonic and Judaic thought. His poetry is filled with symbolic allusions to Gospel themes, interpreted through the lens of Sufi allegory. He does not merely speak of outer religion, but of existential mystery, including the birth of Jesus within the soul of each person who passes through suffering, humility, and inner purification. For Rumi, the image of the 'Inner Christ' is not merely a symbol of religious affiliation, but an embodiment of the soul's deepest potential for love, sacrifice and illumination.

From the Christian perspective, the tradition offers equally powerful archetypal forms for any seeker of truth: the death of the self, resurrection of the soul, breath of the Spirit and crossing the waters of fear, all of which reflect an inner alchemy, speaking the language of the heart and spirit. Most importantly, in both Christianity and Rumi's path, the journey toward the Divine unfolds, not through outward force, but through radical inner transformation.

My objective is to explore the intersection of Sufi poetry and Christian mysticism in their symbolic, archetypal, and transformative dimensions. This study examines how the Sufi concept of *fanā'* can be compared to the Christian notion of "dying for God," how the motif of the "breath of Jesus" functions within Sufi mystical practice as a symbol of spiritual healing and divine presence, how the image of



walking on water operates as a metaphor for faith and transcendence, and how divine love serves as a universal language mediating the union between the soul and the Absolute.

In a contemporary context increasingly attentive to interfaith dialogue and spiritual pluralism, this study contributes to the field of comparative religious hermeneutics by identifying structural and symbolic convergences between Sufi and Christian mystical traditions. Rather than positioning Rumi and Christ in opposition, the analysis demonstrates how their respective symbolic systems articulate analogous patterns of inner transformation. By examining these parallels, the article expands scholarly understanding of shared mystical lexicons whilst remaining within a descriptive and analytical framework that avoids doctrinal or prescriptive claims.

The Mystical Image of the Inner Christ and Fanā'

Rumi repeatedly emphasised the symbolic interiorisation of sacred figures, writing: “The body is Mary, and within each of us is Jesus.” In his poetry, the inner “birth of Jesus” represents the moment of spiritual transformation, often precipitated by suffering: “When the pain of childbirth reaches us, our Jesus is born.” This imagery resonates with the well-known Sufi maxim “*Die before you die*” (*mutū qabla an tamūtū*), a saying attributed to the Islamic tradition and central to the doctrine of *fanā'*, the annihilation of the ego prior to physical death.

While Christian scripture speaks of “dying to the self” (cf. Galatians 2:20; Romans 6:6), the specific formulation “Die before you die” is rooted in Islamic spirituality. The conceptual parallel, however, underscores a shared mystical anthropology in which ego-dissolution becomes the precondition for spiritual rebirth. The concept of *fanā'* may be placed in comparative dialogue with the Pauline formulation “It is no longer I who live, but Christ lives in me” (Galatians 2:20). Although emerging from distinct theological frameworks, both expressions symbolise a state of radical inner transformation in which the autonomous ego is relinquished and reoriented toward divine presence. In Sufi metaphysics, *fanā'* denotes the annihilation of the self in God, followed by *baqā'* (subsistence in God). However, in Pauline theology the indwelling of Christ signifies participation in a renewed spiritual life. The parallel, therefore, should not be read as doctrinal equivalence but as a structural resonance within mystical anthropology.

‘Isā Masih’ literally means ‘Jesus the Messiah’ in Arabic. It is imperative to stress that in Islamic theology, ‘Isā al-Masīḥ’ literally means “Jesus the Messiah,” and he occupies a distinctive position among the prophets. The Qur’an affirms the virginal conception of Jesus (Qur’an 3:45–47; 19:16–21), presenting Mary (Maryam) as a figure of exceptional purity; notably, she is the only woman mentioned by name in the Qur’an and lends her name to Sūrat Maryam (Chapter 19). The Qur’anic account of creation further describes God as breathing His spirit into Adam (15:29; 38:72), a motif that later Sufi interpretation associates symbolically with the spiritual vitality embodied in Jesus, who is also referred to in Islamic tradition as *Rūḥ Allāh* (“Spirit of God”).

Within the broader prophetic typology of Islam, where Abraham is known as *Khalīl Allāh* (Friend of God) and Moses as *Kalīm Allāh* (the one who spoke with God), these honorific titles express distinct modes of divine proximity. In this context, the designation of Jesus as *Rūḥ Allāh* acquires particular theological significance, emphasising his association with spirit and divine breath. For Sufi authors, including Rumi, this symbolism becomes interiorised: the “breath” is not merely a historical miracle, but a metaphysical principle of spiritual awakening. Thus, the Qur’anic language provides the symbolic



framework within which Rumi can speak of the inner birth of Jesus as an archetype of transformation, rather than as a purely doctrinal Christological claim.

In Book III of the *Masnawi* (lines 3702–3790), Rumi revisits the narrative of the virginal conception of Jesus, describing how God sent the Holy Spirit and appeared to Mary “in the form of a well-proportioned man,” to which Mary responds, “I seek refuge in God.” Whilst this episode corresponds to the Qur’anic account (Qur’an 19:17–18), Rumi’s treatment of the scene is primarily allegorical rather than historical.

In Christian theology, the virgin birth functions as a foundational Christological doctrine, affirming both the divine origin and unique incarnation of Christ within a historical framework. In Rumi’s mystical poetics, however, the narrative operates symbolically: Mary represents the purified soul, the Holy Spirit signifies divine inspiration, and the birth of Jesus becomes an inner event of spiritual awakening.

Thus, the comparison does not imply theological equivalence, but reveals a functional difference alongside symbolic similarity. What is a dogmatic affirmation in Christianity becomes, in Rumi’s hermeneutics, an archetype of interior transformation. Recognition of this distinction allows for a more nuanced comparative analysis that respects doctrinal boundaries whilst exploring shared symbolic structures.

Rumi then continues:

The Holy Spirit said to Mary:

Oh, the exemplar of charity!

Don’t fear me!

I am the trusted one sent by the Divine.

Don’t hide yourself from me.

I am your dignity and honour!

Don’t hide yourself from me,

I am your comfort and confidant.

As the Holy Spirit uttered these words

The rays of pure light sprang from his lips

And shone upon the stars of the sky.

The Holy Spirit continued:

Oh Mary, how can you escape



from my presence to non-existence?

I am the king of non-existence

and I possess all of knowledge.

My very foundation and my seat is non-existence.

What is present before you is only an image of me.

Oh Mary! Look at me. I am an image hard to come by

I am the crescent you see up in the sky

I am the image within your heart.

When such image as this settles in your heart

Wherever you go, it is within you.

This is not the delusion of a false daylight

That appears and disappears before the morning.

I am the genuine light at dawn

And the darkness of night never

gathers around my daylight.

Walking on Water: Faith and Liberation from Fear

Rumi uses the image of 'walking on water' as a metaphor for rising above material fears and spiritual inertia. He contrasts our ordinary life of 'walking on dry land' with the spiritual liberation of 'walking on water.' In the Gospels, the image is further transformed: the apostle Peter steps onto the water, safeguarded by faith, yet begins to sink when he loses trust. This reflects a profound truth, where faith can elevate the soul, but its loss brings us back to fear and frailty.

In the *Masnawi* (Book I, lines 570–572), Rumi draws an explicit parallel:

Walking on dry land may be understood as representing the exoteric, outward dimension of ordinary life, whereas Jesus' walking on water symbolises the esoteric, inner journey of the soul. Faith, in this context, is transmuted into more than mere belief; it becomes a mystical capacity to move beyond the gravitational pull of fear and toward trust in the unseen.



The Breath of Jesus: Nafas as a Source of Spiritual Healing

In Sufi tradition, the term ‘nafas’ means ‘breath’, and this carries profound spiritual and metaphysical significance. This is not merely a physical function, but a manifestation of divine presence within the human being, being a channel through which the sanctification and transformation of the soul occur.

In Sufi anthropology, breath is viewed as the ‘life-giving spirit’ that God breathed into Adam. The Qur’an says: “When I have fashioned him (in due proportion) and breathed into him of My spirit, fall ye down in obeisance unto him.” (Qur’an 15:29)

Nafas, in this sense, is a hidden internal divine spark. Spiritual practices like dhikr, silent meditation, and conscious breathing help purify nafas from the ego’s impurities (nafs), restoring this to its primordial purity.

Sufi master Ibn Arabi described ‘the Breath of the Merciful’ (nafas al-Rahman) as the creative force through which God breathes love into the cosmos.

In Eastern Christian mysticism, breath also holds deep spiritual resonance. The Gospel of St. John (20:22) states: “He breathed on them and said, ‘Receive the Holy Spirit.’”

This gesture, where Jesus breathes upon his disciples, is strikingly close to the Sufi view of nafas as the bearer of divine grace and healing.

Moreover, in Orthodox Christian mysticism (e.g., Simeon the New Theologian), the concept of ‘spiritual breath’ is linked to prayerful attention, repentance and the indwelling of the Holy Spirit. In both traditions, breath serves as a medium of inner healing:

- In Sufism: through dhikr, intentional breathwork, and immersion in the divine presence;
- In Christianity: through the Jesus Prayer, synchronised with breath:
- “Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me, a sinner” is prayed in rhythm with inhalation and exhalation.

This practice could be correctly called ‘the breath of Jesus’ – not just metaphorically, but literally: this breath is filled with the divine name, capable of purifying the heart, healing the soul, leading to theosis (divinisation).

We may therefore understand that ‘the breath of Jesus’ is, in fact, a multi-layered symbol: uniting Sufi and Eastern Christian mysticism in understanding breath as the conduit of Divine Grace, which is an act of healing that returns the soul to its source. In both paths, breath is love descending into the human being, leading towards an encounter with the Divine within.

Love as the Mystical Force of Purification

Love is central to both traditions as the path of transformation. Rumi writes that: “In the fire of love, the ego burns – and only then does the soul become pure.” (*Masnawi*, Book IV:1832)



He also reminds us that: “Your task is not to seek for love, but merely to seek and find all the barriers that you have built within yourself against it.”

In the Christian tradition, God is Love (1 John 4:8), and the practice of repentance and humility leads towards a ‘purified heart’, which is a necessary condition for encountering the Divine.

As Juan Cole notes, this inner process is seen as the transformation of the soul’s condition through suffering. Rumi bridged East and West and received an education deeply rooted in the Islamic, Christian, and Neoplatonic traditions.

Christian motifs, particularly those related to Mary and the birth of Christ, are woven into the *Masnawi* as allegories of the individual spiritual path, representing the emergence of the true self through suffering and spiritual transfiguration.

His profound grasp of Christianity is especially visible in his view of Jesus as a symbol of divine healing and spiritual fatherhood. For example, he writes that: “The miracle of Jesus is himself, not what he said or did.” (The Rumi Collection, 1998, pp. 126–138).

This emphasises the inner essence of Christ as the mirror of divine love, rather than his outward acts.

Konya: A Crossroads of Religious Imagery

In the multicultural and interreligious environment of 13th-century Konya, Rumi absorbed Christian imagery and reinterpreted it through the lens of Sufism. The city hosted Greek Orthodox communities, Armenian and Afschar Christians, and monastic presences, providing direct and indirect exposure to Christian rituals and narratives. Contemporary biographical sources, notably Aflaki’s *Manaqib al-‘Arifin*, document Rumi’s interactions with Christian monks and his familiarity with their devotional practices.

As Alan Williams observes: “Jesus is the most frequently mentioned biblical figure in the *Masnawi*, but he is presented as an inner experience, not as a dogmatic symbol” (The Philosophy of Ecstasy, 2014, pp. 199–227). For Rumi, love functions as the “surgery of the soul,” a metaphor grounded in Sufi mystical thought, where the mystic assumes simultaneously the roles of patient and healer through union with the Divine.

CONCLUSION

The mystical parallels between Rumi’s poetry and the message of Jesus Christ reveal profound structural and symbolic correspondences between spiritual traditions, despite their apparent doctrinal differences. Concepts such as the “inner Christ,” *fanā’* as the dissolution of the ego, the motif of “walking on water” as a metaphor for faith, the “divine breath” as an agent of spiritual awakening, and love as a universal principle of purification collectively point towards an archetypal framework underlying the path of inner transformation.

This convergence of symbolic motifs between Sufism and Christianity enhances scholarly understanding of both traditions and provides a basis for intercultural and interreligious hermeneutics. The analysis demonstrates that, beyond religious formulations, dogma, and historical boundaries, there exists a shared symbolic language of the spirit, articulated through imagery, suffering, love, and transformative processes, which can be apprehended by seekers from diverse backgrounds.



Importantly, Rumi's universality emerges from a specific historical and Islamic context. As a 13th-century Persian-speaking Muslim sufi residing in Konya, Rumi's thought was deeply embedded in Qur'anic exegesis, Islamic mystical philosophy, and the ethical frameworks of Sunni Islam. Recognising this grounding ensures that his symbolic and allegorical use of Christian motifs, together with his philosophical innovations, are interpreted in relation to his authentic religious milieu rather than abstracted into a purely universalist figure. Christian imagery in the *Masnawi* functions primarily as a symbolic vehicle for spiritual experience, illustrating archetypal patterns of inner transformation rather than serving as dogmatic or cultic reference.

In the contemporary global context, where religion is frequently politicised or polarising, comparative study of mystical dimensions, such as those expressed in the works of Rumi and Jesus, highlights the potential for symbolic and ethical resonance across traditions. Rumi's poetry demonstrates how motifs drawn from multiple religious contexts can cohere into a coherent framework of personal and collective transformation, whilst remaining rooted in a historically and theologically specific Islamic vision.

Thus, the study underscores a functional convergence: while doctrinal and historical particulars differ, both traditions offer symbolic models for ego-transcendence, the cultivation of love, and the realisation of spiritual union. The *Masnawi* exemplifies how allegorical and mystical representation can articulate a universal language of the spirit, providing a rigorous and nuanced lens for comparative hermeneutics and interfaith scholarship.

REFERENCES

Adorno, Theodor W. *Philosophy of New Music*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1949, pp. 32–46.

Aflaki, 'Attar. *Manaqib al-'Ārifīn*. Tehran: Negah Publications, 2007.

Amrakhova, T. "Mugham as a Model of Cosmic Order." *Musiqi Dünyası*, 2015, №2, pp. 14–21.

Ali-Zadeh, Frangiz. *Selected Works on Azerbaijani Music*. Baku: East-West Publications, 1979.

Cole, Juan. "Rumi on the Nativity and the Christ Within: Reflections on Sufi and Christian Symbolism." *Journal of Interreligious Studies*, 2018, pp. 45–62.

Helminski, Kabir, ed. *The Rumi Collection*. Boston: Shambhala, 1998. Chapter XIII, "The Only One," pp. 126–138.

International Qur'anic Studies Association (IQSA), ed. *The Cambridge Companion to the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Khan, Ahmed. "Fanā' and Baqā' in the *Masnawi*: Self-Annihilation and Subsistence in God." *Journal of*

Schwartz, Elliott. *Arvo Pärt: Sacred Minimalism*. New York: Oxford University Press, 1998, pp. 23–41.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979, pp. 7–19.



Mawlānā Jalāluddīn Muhammad Balkhī. *Masnawī-i Ma 'nawī*. 7 vols. Edited by Muhammad Estelāmi. Tehran: Ghalam Publishers, 1996, Book IV:1832.

McGinn, Bernard. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Vols. I–IV. New York: Crossroad, 1991–2012.

Nettl, Bruno. *The Study of Ethnomusicology*. Urbana: University of Illinois Press, 2005, pp. 89–102.

Stokes, Martin. *Ethnicity, Identity and Music: The Musical Construction of Place*. Oxford: Berg, 1994, pp. 10–25.

Rashid, Zahra. "Towards an Ontology of Breath in Islamic Mysticism." *Journal of Islamic Mystical Studies*, 2021, pp. 142–161.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978, pp. 1–15.

Sorkhabi, Roya. "Jesus Christ in Rumi's Poetry: A Comparative Analysis." *Journal of Comparative Theology*, 2022, pp. 77–99.

Sufi Studies, 2021, pp. 113–128

The Holy Qur'an: Text, Translation & Commentary. Translated by Abdullah Yusuf Ali. Lahore: Shaik Muhammad Ashraf, 1968.

Williams, Alan. *The Philosophy of Ecstasy: Rumi and the Inner Christ*. Bloomington: Indiana University Press, 2014, pp. 199–227.



Mevlâna Bakış Açısıyla: Barış Göğünde Savaş Sisi Kalmasın Artık (İnsanlar- Toplumlar- Ülkeler Arası İlişkiler)

From the Perspective of Rumi: Let the Fog of War No Longer Cloud the Sky of Peace

(People - Societies - International Relations)

Nuri ŞİMŞEKLER¹

Email: n.simsekler@gmail.com

Orcid No: <https://orcid.org/0000-0001-7502-6801>

ÖZET

Yaşadığı XIII. Yüzyıl Anadolu'sunda hem Moğol saldırı ve istilası hem Selçuklu sultanları arasındaki makam kavgaları hem de farklı dil, din ve milletlerden oluşan insanlar arasındaki mücadeleler içerisinde yetişip eserler veren Mevlâna belki de bu karışıklıkların tesiri ile birlik, beraberlik, kaynaşma, hor görmeme, ötekileştirmeme, uzlaşma, barış gibi konuları sıkça işlemiştir.

“Hepimiz bir ağacın dalları, hepimiz aynı geminin yolcuları, hepimiz aynı Yaradan'ın kulları” beyitleri ile tüm insanlığı vahdet denizinin damlaları olarak niteleyen Mevlâna insanlar arası sorun ve kavgaların insan nefsinin doyumsuzluğundan kaynaklandığı, kişinin başkası ile mücadele etmezden önce kendi nefsi ile savaşması ve kendisi ile uzlaştıktan sonra diğer insanlarla daha kolay anlaşabileceğinin altını çizer.

Öncelikle kişisel barışa, insanın kendini bilmesine, tanınmasına ve yaradılışı gayesi doğrultusunda Allah rızasını gözeterek topluma karışması gerektiğine de değinen Mevlâna toplumlar ve ülkeler arası rekabet ve savaş konusunda da bir insanın uzuvları misali tüm insanlığın aynı bedeni oluşturduğunu, bedenden bir uzvun yani herhangi bir toplum ya da ülkenin rahatsızlık çıkarması sonucu tüm bedenin yani dünyanın sıkıntı çekeceğini de vurgular.

İstatistiklere göre II. Dünya Savaşından günümüze yani son 85 yıldır dünyada sadece 24 gün savaş olmamış. İnsanlık adına oldukça utanç verici bir gerçek olan bu olgu karşısında “barış” ve “uzlaşma”yı öğütleyen, 800 yıldır da bu öğütleri hemen hemen bütün dünya dillerine çevrilen Mevlâna gibi evrensel değerleri daha iyi okuma, anlama ve anlatmaya ihtiyaç duyulmaktadır.

“Delinin elinden silahı al da adalet ve barış, senden razı olsun!” tarzı anlamlı sözleri ile barış için gayret sarfetmek gerektiği ve savaşa neden olan kişilerin engellenmesinin önemine dikkat çeken Mevlâna, insanın hem “cahil” (küstah) hem de elinde silahı bulunması halinde bunun tüm dünyanın felâketine yol açabileceğine değinir ve belki de sadece geçmişi değil günümüzü de tarif eder; barış yolunda bilinçli ve yetkili insanlara büyük sorumluluk yükler.

Anahtar Kelimeler: Mevlâna, Rumi, Savaş, Barış, Uzlaşma

ABSTRACT

Living in 13th-century Anatolia, a period marked by Mongol invasions, power struggles among Seljuk sultans, and conflicts among people of diverse languages, religions, and ethnicities, Rumi (Mevlana Jalal al-Din) often addressed themes such as unity, harmony, reconciliation, tolerance, inclusion, and peace. Possibly influenced by the turbulence of his time, Rumi persistently emphasized that all human beings are “branches of the same tree, passengers of the same ship, and servants of the same Creator,” portraying humanity as drops within the ocean of divine oneness (wahdat).

¹ Prof. Dr. Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Müdürü, Konya- TÜRKİYE/ Director, Mevlâna Research Institute, Selçuk University, Konya- TURKIYE



According to Rumi, the roots of human conflict and discord lie in the insatiable nature of the human ego. Rumi emphasizes that before engaging in conflict with others, one must first confront and reconcile with oneself; only then can genuine understanding and peace with others be achieved.

Rumi also highlights the necessity of inner peace, self-knowledge, and living in accordance with one's divine purpose and the pleasure of God (rezâ-e elâhî). On a broader scale, he likens all humanity to the limbs of a single body. He asserts that when one limb, such as a nation or society, suffers or causes harm, the entire body, meaning the world, experiences distress.

According to global statistics, since the end of the Second World War, the world has experienced only 24 days without war in the past 85 years, which is an alarming and shameful reality for humanity. Considering this, there is an urgent need to read better, understand, and convey the universal messages of thinkers like Rumi, whose teachings on "peace" and "reconciliation" have been translated into nearly every major language for eight centuries.

Through expressions such as "*Take the weapon from the hands of the madman, so that justice and peace may be pleased with you,*" Rumi warns of the dangers of ignorance and violence, emphasizing the importance of preventing those who instigate war. He suggests that when a person is both ignorant and armed, this combination becomes a calamity for the entire world, a warning that resonates not only with the past but also with our own time. In doing so, Rumi entrusts conscious and responsible individuals with a profound duty to safeguard peace.

Keywords: Rumi, Mevlana, War, Peace, Reconciliation

GİRİŞ

Tarih boyunca dini ve tasavvufî literatür çerçevesinde incelenip araştırılan Mevlâna'nın eserleri bugün insanlığın özlem duyduğu barış ve hoşgörü eksenindeki çalışmalarla sunuluyor insanlara. Öyle ya tek bir dünya var ve bu dünyada yaşayan çeşitli din ve ırklara mensup insanlar; bir arada aynı yerkürede nefes alıp-vermek zorunda olan insanlar.

Materyalist düşünce ve yaşamın esareti altında insanı, insanlığı unutan dünya insanları tâ sekiz yüz yıl önce yaşamış Mevlâna'nın yüzyıllar öncesinde beyan ettiği fikirlerle kendine gelmekte, insan olduğunun, eşref-i mahlûkât olarak yaratılış gayesinin ve kendi içsel değerlerin varlığını kavramakta.

Mevlâna ile özdeşleşen Semâ vasıtasıyla onunla 500 yıl öncesinden tanışan Avrupa son yüzyılda bu konu ile ilgili çalışmalara daha da ağırlık vermiş ve belki de İngiliz Doğu bilimci Prof.Dr. Arthur J. Arberry'nin "*Mevlâna, yedi yüz yıl evvel dünyayı büyük bir kargaşalıktan kurtarmıştır. Günümüzde Avrupa'yı kurtaracak tek şey de onun eserleridir.*" tespiti ona olan ilgiyi artırmıştır.

Avrupa aracılığıyla 150 yıl kadar önce Mevlâna ile tanışan "küçük dünya" Amerika ise Türkiye ve İran'la birlikte bugün onunla ilgili en fazla çalışma yapan ülke konumunda. Şu anda Mevlâna ve Mevlevilik hakkında 200'e yakın kitabın satışta bulunması ve bunlardan bazılarının Amerika'da en fazla satan kitap konumunda olması onun gördüğü ilgiyi somut olarak ortaya koymaktadır.

Ekonomik ve iletişim birliktelikleri sebebiyle küreselleşen dünya yaşamı içerisinde birbirleriyle bir arada yaşamak zorunda olan dünya insanları, daha kendisiyle, çevresindekilerle; aynı milletten, hattâ aynı dinden olmalarına rağmen yan yana buldukları insanlarla barış içerisinde bir arada yaşamayı beceremezken çeşitli sıfatları nedeniyle kendinden farklı gördüğü dünya insanlarıyla nasıl yaşam sürebilecek?

İşte bu sorular ve çözümlenmesi zor gibi görünen bu problem için Mevlâna'nın başta Mesnevî'si olmak üzere eserlerinde teşbihlerle verdiği örnekler ve mesajlar bize ışık tutmakta; belki de Mevlâna'nın niçin hâlâ güncel olduğu ve tarih sayfaları arasında kaybolmadığının da bir cevabı olmaktadır. Çünkü Mevlâna'nın tüm eserlerinde farklı benzetme ve örneklemelemlerle sunulan çok farklı konuların mutlaka bir şekilde insana dayandırıldığı, merkez olarak insanın, insanlığın alındığı gerçeğiyle insan olduğu



sürece de bu fikirlerin yok olmayacağı bir gerçektir. Ayrıca her ne kadar İsevilikten, Musevilikten; hattâ semâî olmayan diğer dinlerden ve peygamberlerinden bahsetse, örnekler verse de Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şerifler başta olmak üzere İslâmîyet'in ana kaynaklarından beslenen Mevlâna'nın düşünce dünyası son din merkezli olduğu için sağlam bir temele de oturmaktadır.

Mevlâna ve insanlık

Günümüzde tüm dünyada en çok ilgi gören okunan ve araştırılan sûfî düşünürlerin başında gelen Mevlâna, başta Mesnevî olmak üzere eserlerinde birçok konularda aydınlatıcı bilgiler ve öğütler verir. Ancak günümüzde en çok hoşgörü, barış, kişinin kendini tanıması ve diğerleri ile ilişkileri ve birleştirici yönü ile tanınır; "Hepiniz birsiniz, bu ikilik niye?" diyerek insanların birbirlerinden farkı olmadığını belirtir:

یاران یاران ز هم جدائی مکنید

در سر هوس گریز پائی نکنید

چون جمله یکید دو هوائی مکنید

فرمود وفا که بی وفائی مکنید

(Külliyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş. /1995, Rubai no: 861)

"Ey insanlar, ey insanlar! Birbirinizden ayrılmayın!

Aklınıza ayrılık fikrini sokmayın!

Madem ki hepiniz birsiniz; ikilik sevdasında bulunmayın!

Ne emrediyor vefa: Vefasızlık yapmayın!"

Yine bir gazelinin henüz ilk beyitinde;

چون تو منی من توام چند تویی و منی

یشتر آ پیشتر چند ازین ره زنی

(Külliyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş./1995, Gazel no: 3020)

"Beri gel, daha beri, daha beri.

Bu yol vuruculuk nereye dek böyle?

Bu hır güür, bu savaş nereye dek?

Sen bensin işte, ben benim işte." (...)

diyerek günümüz modern deyimini "empati"yi bize öğütleyen Mevlâna, çatışma içinde yaşayan günümüz insanının dersler çıkaracağı çağımız insanına bir haykırış, bir azarlayış, bir uyarı vermekte.

XIII. yüzyıl Konya'sında Anadolu'yu saran Moğol yağmacılığı arasında yetişen Mevlâna, yetiştiği siyasi karışıklık ve savaş ortamında dönemi insanının en çok ihtiyaç duyduğu "sevgi, hoşgörü ve barış" temasını İslâm ışığında sıkça işlemiş; insanlar arası ilişkilerde sevginin her şeyin başlangıcı ve başı olduğunu, bunun zıttı olan kahrın ise tatlıyı bile acılaştıracağını altını şu meşhur beyitleri ile çizer:

خشم و شهوت وصف حیوانی بود

مهر و رقت وصف انسانی بود

ز آن که اصل مهرها باشد رشد

مهر تلخان را به شیرین می کشد

تلخ با شیرین کجا اندر خورد

قهر شیرین را به تلخی می برد

از محبت دردها شافی شود

از محبت دردها صافی شود

از محبت شاه بنده م نکنند

از محبت مرده زنده م نکنند



Mevlâna Bakış Açısıyla: Barış Göğünde savaş Sisi Kalmasın Artık/ Nuri Şimşekler

(Mesnevî-i ma'nevî, 1925-1940, I, 2436, 2580, 2581, II, 1530, 1531)

“Sevgi ve acıma, insanlık vasfıdır; hiddet ve şehvet ise hayvanlık vasfı.

Sevgi, acıları tatlıya çeker, tatlılaştırır. Çünkü sevgilerin aslı, doğru yola götürmedir.

Kahır ise, tatlıyı acılığa çeker. Acı ile tatlı bir arada bulunur, bağdaşır mı?

Sevgiden tortulu, bulanık sular; arı duru bir hale gelir; sevgiden dertler şifa bulur.

Sevgiden ölü dirilir, sevgiden padişahlar kul olur.”

(Mesnevî, 1995, I, 2436, 2580, 2581, II, 1530, 1531)

Sevgi ve merhameti “insanlık” vasfı olarak tanımlayan Mevlâna, en güzel hasletin “iyi huy” olduğunu, iyilik yapanın daima iyilik bulacağı gibi yaradılışı zıddına kötülük yapan insanın da ömrü boyunca kötülükle karşılaşacağını, insanın hem yaşamı boyunca hem de ahirette ne ektiye onu biçeceğini belirtir; bu gerçekler çerçevesinde insanların buna göre hareket ederek daima iyi şeyler yapması gerektiğini vurgular:

هیچ اهلیت به از خوی نکو	من ندیدم در جهان جست و جو
این حسن را سوی حضرت بردن است	شرط من جا بالحسن نه کردن است
بد ز فعل خود شناس از بخت نی	رنج را باشد سبب بد کردنی
بر حیات و راحتی بر می زنی	چون تو می بینی که نیکی می کنی
آن حیات و ذوق پنهان می شود	چون که تقصیر و فسادی می رود
ز آنکه تخم است و برویاند خداهش	چون که بد کردی بترس ایمن مباش
سوی ما آید نداها را صدا	این جهان کوه است و فعل ما ندا
سر نگون افتید در قعر زمین	هین مبادا غیرت آید از کمین

(Mesnevî-i ma'nevî, 1925-1940, II, 810, 944, VI, 428, 3487, 3488, IV, 165, I, 215, 3417)

“Ben, bu çalışıp çabalama dünyasında iyi huydan daha güzel bir ehliyet görmedim.

İyilikle gelmenin şartı iyilik etmektir; bu güzelliği, bu iyiliği huzura götürmektir.

Kötülüğü yaptığın işlerde gör; talihimden deme.

İyilik ettiğin müddetçe görürsün ki iyi yaşamaktasın, gönlün rahat.

Fakat bir kötülükte bulundun, bir fenalık ettin mi o yaşayış, o zevk gizleniverir.

Kötülükte bulundun mu kork, emin olma; çünkü yaptığın kötülük bir tohumdur, Allah, onu mutlaka bitirir!

Dünya dağdır, bizim yaptıklarımız ses. Seslerin aksi yine bizim semtimize gelir.

Kendinize gelin! Hakk'ın gayreti, pusudan çıkmaya görsün; baş aşağı yerin dibine gidersiniz.”

(Mesnevî, 1995, II, 810, 944, VI, 428, 3487, 3488, IV, 165, I, 215, 3417)

Karşılaşılan problemlerde çözüm olabilecek sevgiyi bu şekilde açıklayan Mevlâna sevgiyle ulaşabilecek hoşgörü konusunda da şu veciz beyitleri söyler:

“... Merhamete nâil olmak istersen zayıflara merhamet et.” (Mesnevî, 1995, I, 822) diyen Mevlâna bu konuda da bazı istisnalara dikkat çekerek tabiatı bozuk, aşağılık kişilere iyilik yapan, merhamet gösteren kişinin, karşılığında bunun zıddı olarak kötülük göreceğini belirtir ve iyilik yapılacak kişinin iyi seçilmesi gerektiğine vurgu yapar:



این بود خوی لنیمان دنی
بد کند با تو چو نیکویی کنی
بد گهر را علم و فن آموختن
دادن تیغ است دست راه زن
علم و مال و منصب و جاه و قران
فتنه آمد در کف بد گوهران

(Mesnevî-i ma'nevî, 1925-1940, III, 2978, IV, 1436, 1438)

“Aşağılık, kötü kişilerin huyu şudur: Sen ona iyilik ettin mi, o sana kötülük eder.

Mayası kötü olan kimseye ilim ve fen öğretmek, yol kesen eşkıyanın eline kılıç vermeye benzer!

Bilgi, mal, mevki ve hüküm, kötü yaratılışlı kişilerin elinde fitnedir.”

(Mesnevî, 1995, III, 2978, IV, 1436, 1438)

Mevlâna bu konuda Kur'ân'da da buyurulduğu gibi haddi aşanlara da gereken cevabın verilmesi gerektiğini söyler; “Böbürlenerek başlar kıran kişiye ne Allah'ın merhameti nasip olur ne de halkın!” (Mesnevî, 1995, IV, 1858) beytiyle dinî açıdan da kişinin yaptığı kötülüğe karşı mutlaka kötülük ile karşılık göreceğini belirtir (Mesnevî, 1995, VI, 4528).

Kişiler arası sorunlarda Mevlâna önerileri

Günümüzde en çok konuşulan, insanların zamanını alan ve yarattığı etkisi ile insanın düşünce dünyasının büyük bir bölümüne olumsuz olarak tesir eden kişiler – toplumlar – ülkeler arası sorunlar Mevlâna'nın da farklı örneklerle üzerinde sıkça durduğu bir husustur. Kişiler arası ilişkilerde ve uzlaşma ya da sorunlarda insanın karşı muhataptan önce kendisine bakması gerektiğini, “ne yaptım da böyle oldu?” şeklinde iç sorgulamayı öğütler.

Mevlâna düşüncesine göre; önce insan kendini keşfetmeli, “ben kimim, bende hangi unsurlar var ne yapıyorum ne işe yarıyorum, ölüp de Allah'ın huzuruna varınca bunun hesabını nasıl vereceğim?” (Mesnevî, 1995, III, 2654) sorularını soracak kendine. Ancak bunları sorgulayınca içindeki gerçek cevheri bulacak; Mevlâna'nın deyişiyle içindeki Firavun'u yok edip Musa'sını keşfedecek (Mesnevî, 1995, III, 1253), yaratılmışların en şerefli olduğu bilincinde olacak ve atlas bir kumaş olduğunun farkına varıp kendi değerini anlayacak (Mesnevî, 1995, III,1001). Bu aşamadan sonra ise bütün insanların bir insandan geldiğini ve aynı Yaratıcının “ruhundan üfürdüğü” bir varlık olarak onlarla aynı cevheri taşıdığını bilmesi gerektiğini vurgulayan Mevlâna, ruhlar aleminde kardeşçe bir arada yaşadığı insanlarla, bu dünyada da güzelce yaşamak gerektiğini; çünkü insanların hepsinin aynı yolun yolcusu, hepsinin aynı kervanın, aynı geminin insanları olduğunu; aynı ağacın dallarını oluşturduğunu söyler (Külliyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş./1995, Gazel no: 1761 (1. beyit); aynı eser, I, 783 (3. beyit); aynı eser, I, 1702 (2. beyit).

Mevlâna şu gazeli ile de insanlar arası iletişim ve muhabbetin temeli olan ve ihtiyaç duyduğumuz cevabın ilk ipuçlarını verir bize. Önce “ben, ben” demeyecek insan; sonra da kendine göre uyduğu, kendini ait sandığı toplulukla olunca da diğer topluluklara karşı “biz, biz” demeyecek. Çünkü insan kendi için ne istiyorsa, diğerleri için de aynı şeyi arzu ettiği sürece “insan”dır.

پیشتر آ پیشتر ای بو الوفا
از من و ما بگذر و زوتر بیا
پیشتر آ درگذر از ما و من
پیشتر آ تانه تو باشی نه ما

(Külliyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş. /1995, Gazel no: 251, 1. ve 2. beyit)

“Gel, gel; daha yakına gel!

Beni, benliği; bizi, bizliği bırak,

Çabucak gel; vakit geçirmeden gel!

Gel, daha yakına gel!



'Biz'den de 'ben'den de vazgeç, gel!

Gel; 'sen'lik ve biz'lik yok oluncaya kadar gel!

Gel, gel, öyle bir gel ki;

ne sen kalasın, ne de biz." (Şimşekler, 2012, s. 106)

Mesnevî'si, gazel ve rubailerinde insanların diğer insanlardan çektiği sıkıntılar karşısında daima sabretmesi, bu sabrını da Allah'a duyduğu sevgisi ile harmanlayıp lâyıki ile yapabilirse kendisinin manevî makamlara kavuşacağını; "başına gelen belalara, cefa dikenlerine katlan, çünkü çektiğin acılar, sıkıntılar seni dikenlerden alır da güllere kavuşturur, reyhanların, yaseminlerin bulunduğu bahçeye çeker götürür. Hak uğruna düşmanların hakaretini, küfürlerini şerbet gibi iç! Çünkü bu hakaretler, küfürler seni manevî derecelere ulaştırır." tarzı örneklemelerle dile getiren Mevlâna, sonrasında bizi yine kendimize "iç" imize bakmayı öğütler:

عاشقا دو چشم بگشا چار جو در خود ببین
جوى آب و جوى خمر و جوى شیر و انگبین
عاشقا در خویش بنگر سخره مردم مشو
تا فلان گوید چنان و آن فلان گوید چنین

(Külliyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş. /1995, Gazel no: 1972)

"Ey âşık! Kendine bak da insanların işine karışma;

şu şunu söylüyor, bu bunu söylüyor, deyip durma!

filan bana diken diyor;

filan yasemin diye çağırıyor, düşüncesine kapılma!

Her söze, herkese aldırma; gül gibi kokmaya bak sen!" (Şimşekler, 2012, s. 20)

Mevlâna Fîhi mâfih'inde de insanları sevmenin aslında kişinin kendi faydasına olduğunu yine benzetme ile anlatır, tavsiye eder:

"Herkesi sev, daima gülistanda yaşa...

Birisi başka biri hakkında iyi söylerse,

o iyilik aslında kendisinedir.

Bir örnekle anlatmam gerekirse:

Birisi evinin çevresine güller-çiçekler eker,

evinin bahçesini güllük-gülistanlık yapar.

Ne vakit bakarsa gül görür; çiçek görür.

İşte diğerleri hakkında daima iyi düşünmek,

iyi söylemek buna benzer.

İstersen daima gül bahçeleri görebilirsin;

bu senin elindedir.

Herkesi sev ve daima gülistanda yaşa!

Herkesi düşman olarak bilersen,

herkes hakkında kötü konuşursan,



Mevlâna Bakış Açısıyla: Barış Göğünde savaş Sisi Kalmayın Artık/ Nuri Şimşekler

hep onların hayalleri gelir gözünün önüne.

Bu da evinin çevresine diken ekmeye benzer.

o zaman da gece-gündüz dikenliklerde gezip dolaşırsın.”

(*Fîhi mâfîh*, 2009, 54. Bölüm, s. 174)

Eserlerinde kişilerarası ilişkileri, tartışma ve kavgaları, uyuşma ve uyuşmazlıkları gerçek ya da kurgu kişilik örnekleriyle vurgulayan Mevlâna bazen de oğlu Bahâeddin Sultan Veled özelinde verdiği öğütlerle tüm insanlara tavsiyelerde bulunur:

“Bahâeddin!

Eğer daima cennette olmak istersen,

Herkesle dost ol,

Hiç kimsenin kinini yüreğinde tutma!

Fazla bir şey isteme ve hiç kimseden de fazla olma!

Merhem ve mum gibi ol!

İğne gibi olma!

Eğer hiç kimseden sana kötülük gelmesini istemiyorsan;

Kötü söyleyici,

Kötü öğretici,

Kötü düşünceli olma!

Çünkü bir adamı dostlukla anarsan,

Daima sevinç içinde olursun.

İşte o sevinç cennetin ta kendisidir.

Eğer bir kimseyi düşmanlıkla anarsan,

Daima üzüntü içinde olursun.

İşte bu dert de cehennem ta kendisidir.

Dostlarını andığın vakit gönül bahçen çiçek açar;

Gül ve fesleğenlerle dolar.

Düşmanları andığın vakit, gönül bahçen,

Dikenler ve yılanlarla dolar;

Canın sıkılır, içine pejmürdelik gelir.

Bütün peygamberler ve veliler, böyle yaptılar;

İçlerindeki karakteri dışarı vurdular.

Halk onların bu güzel huyuna mağlup olup tutuldu,

Hepsi gönül hoşluğu ile

Onların ümmeti ve müridi oldular.”



(Menâkıbü'l-ârifîn, 1989, II, 213, 214)

Yine farklı kişilik ve tabiat üzere yaratılmış insanların birbirleri ile anlaşmaları hususu da oldukça zor olmaktadır. Bu tür iletişimlerde de Mevlâna benzetmesi ile bir bakış açısı ve yaklaşımı sergilenebilirse başarı oranı artacaktır. Mevlâna teşbihi ile; Yüce Allah bazılarını “toprak” gibi kuru ve durgun; bazılarını da “su” gibi ıslak ve akıcı nitelikte yaratmıştır. Malumdur ki eğer bu iki unsur yalnız kalırsa ikisi de işe yaramaz, biri kupkuru kalır, diğeri sel olur boşuna akar gider; eğer birleşirlerse de yüzlerce gül bahçesi meydana getirirler. (Menâkıbü'l-ârifîn, 1989, I, 502, 503)

Toplumlar- ülkeler arası sorunlar ve Mevlâna bakış açısı

İnsanlar arası ilişkilerde mutlu olabilme formülünü bu şekilde tavsiye eden Mevlâna'ya göre toplum mutluluğu-barışı da gereklidir ve bunu da kişisel olarak kimsenin tek başına başaramayacağı bir husustur. Çünkü “toplumun insanları” uzuvlar gibi bir bedeni oluşturur, eğer bir ya da birkaç uzuv sağlıklı çalışmazsa sağlam uzuv da rahatsızlık çeker, hattâ bütün beden tam anlamıyla iş göremez (Mesnevî, 1995, IV, 3247, 3248).

Mevlâna'ya göre toplumun insanları ayrı ayrı gönüllere sahip olsa da aynı zincirin halkalarını, gökyüzünde toplu uçan kuş gurubunun bir üyesidir ve ayrılmaları halinde sozrunlar oluşur, varılması gereken menzile ulaşamazlar:

گر چو زنجیر بهم پیوستیم این فرو بستن درها ز کجاست
گر نه صد مرغ مخالف اینجاست جنگ و برکندن پرها ز کجاست
گر نه دلهای شما مختلفند در من از جنگ اثرها ز کجاست

(Külliyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş. /1995, Gazel no: 433, 4, 5 ve 3. beyitler)

“Şu zincirin halkalarına bir bakın!

Hepsi ayrı ayrı;

ama bir araya gelir,

kapıya bend olup,

ev sahibini düşmandan korurlar.

Şu kuşların uçuşuna bir bakın!

Hepsi de bir araya toplanır;

bir menzile doğru uçarlar;

ama kanatlarını birbirine çarpmadan.

Zincir halkaları ayrılrsa,

kuşlar kanatlarını birbirlerine vursa;

ne evin sağlamlığı kalır;

ne de menzile ulaşılabilir.

Ey insanlar sizin de gönülleriniz ayrı ayrı;



hadi siz de toplanın kopmadan, çarpmadan,
menzile doğru yol alın!” (Şimşekler, 2012, s. 89)

Bu benzetmeyi ülkeler arası iletişime- iletişimsizliğe uyarlamak da mümkün. Bozar, bir zincirin halkaları gibi algılanarak, tekten yola çıkılıp; uyumsuz bir kişi toplumu Bozar uyumsuz bir toplum ülkeyi bozar; uyumsuz bir ülke de bütün dünyayı rahatsız eder, bozmaya çalışır tespitini yapmak mümkün.

Mevlâna'nın eserlerinde farklı özelliklere sahip insan ve toplumların Allah'ın vahdet denizinde yoğrulabilmeleri sonucu bu denizin rengini alabilecekleri, hatta almaları gerektiği hep vurgulanır:

تا نقشهای خود را يك يك فرو تراشيم	در ده شراب یکسان تا جمله جمع باشيم
ما شاخ يك درختيم ما جمله خواجه تاشيم	ازخویش خواب گردیم هم رنگ آب گردیم
خود را چو زنده بینیم در نوحه رو خراشيم	خود را چو مرده بینیم بر گور خود نشینیم

(Külliyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş. /1995, Gazel no: 1702, 1, 2 ve 4. beyitler)

“Gelin, gelin!

Hepimiz toplanalım;

bir an için olsun

toprak bedenlerimizi yok edelim!

Gelin, gelin!

Kendimizi umursamayalım;

suya dalıp aynı renge girelim!

Zaten hepimiz, aynı ağacın dalları;

aynı yolun yolcuları değil miyiz?

Gelin, gelin!

Benlikten kurtulup huzura kavuşalım;

beden mezarlığında rahatça uyuyalım.

Benliğe kapılıp kendimizi diri görürsek;

işte o zaman şikâyet edip,

feryat etmeye başlarız.” (Şimşekler, 2012, s. 86)

Mevlâna yine benzer gazellerinde daima, toplum insanların birliği ve beraberliğini, bunun gerekliliğini vurgular; aslında, zaten ezel meclisinde bütün ruhların-insanların bir arada “dostça”, “el ele” yaşadığını bu dünyaya gelince de aynı şekilde kavuşulduğunu söyler birbirimizle “sohbet” etmeyi tavsiye eder:

عاقبت شکر باز پیوستیم	ما همه از الست همدستیم
بر دامن همدگر نشینیم	ما صحبت همدگر گزینیم
عاقبت از فراق وارستیم	چند تلخی کشید جان ز فراق



(Külliyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş. /1995, Gazel No: 1761 1. beyit; Gazel No: 1553, 1. beyit ve Gazel No: 1761 4. beyit)

“Birbirimize yabancı değiliz biz

Hepimiz, ezel meclisinde beraberdik.

Allah katında el ele vermiştik.

Allah’a şükürler olsun,

burada da birbirimize kavuştuk.

Birbirimizle sohbet etmeyi seçelim.

Birbirimizden uzak durmayalım.

Birbirimizin dizinin dibinde oturalım...

Bazen birbirimizden ayrı kalsak da,

aslında ayrı değiliz biz.

İç yüzümüzden birbirimizle dostuz biz.

Birbirimizle uzlaşmış, anlaşmışız.

Birbirimize yabancı değiliz biz.” (Şimşekler, 2012, s. 92)

Mevlâna yine birbirine zıt gibi görünen insan ve toplumların kendi mizaçlarında olmak sureti ile eğer diğer zıtlarla bir araya gelebilirlerse “anâsır-ı erbaa” gibi dünyayı mamur edeceklerini ya da “Yaratıcı” vasfı ile kendilerini Allah’ın mesaj ve öğütlerine teslim ederek sirketeki eğiticiye tabi olan hayvanlar gibi bir arada uzlaşma ile yaşayabileceklerini vurgular:

بنگر آخر این و آن آمیخته	چند بینی این و آن و نیک و بد
آن جهان بین وین جهان آمیخته	چند گویی این جهان و آن جهان
دشمنان چون دوستان آمیخته	آب و آتش بین و خاک و باد را
از نهیب قهرمان آمیخته	گرگ و میش و شیر و آهو چار ضد

(Külliyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş. /1995, Gazel no: 2381, 2, 4, 7 ve 8. beyitler)

“Ne zamana kadar

iyiyi-kötüyü birbirinden ayrı göreceksin?

İşin sonuna bir bak!

Onlar mezarda birbirlerine karışacaklar:

Ne zamana kadar

bu böyle, şu şöyle diyeceksin de

onları belirleyene bakmayacaksın!



Ey birbirlerine yan bakanlar, birbirlerinden hoşlanmayanlar!

Şu ayrılığı bırakın da siz de birlerinizle uzlaşın, dost olun!

Suya, ateşe, rüzgâra, toprağa bak!

Birbirlerine düşman gibi (zıt) oldukları halde,

dostlar gibi nasıl birbirleriyle uzlaşmışlar, arkadaş olmuşlar.

Kurt, koyun, aslan, ceylan;

bunların dördü de birbirlerinin zıtları iken,

yiğit bir terbiyecinin korkusuyla bir arada uzlaşmışlar.” (Şimşekler, 2012, s. 84)

Araştırmalar gösteriyor ki, 2’nci Dünya Savaşı’ndan günümüze kadar dünyada sadece ve 24 gün savaş olmamış. İşte bir bedenün uzuvlarına benzeyen dünya insanları da hiç ilgisi olmasa bile yapılan ve hâlâ da süren bu savaşlardan amma öyle, amma böyle etkilenmiş. Meşrû olan savaşlara tabi ki bir şey denemez; belki de vücuda giren hastalığı temizlemek ve bedenün sağlıklı çalışmasını sağlamak açısından yapılan bir tedavi olarak görmek mümkündür. Mevlâna’nın; yaranın iyileşmesi için sadece o bölgeyi neşterle deşmek gerekir, (Mesnevî, IV, 1995, 2346) benzetmesi veya “Nice düşmanlıklar vardır ki, dostluğa çıkar; nice yıkılmalar vardır ki, yapılmaya döner. Bulut ağlamadıkça yeşillik gülmez.” (Mesnevî, 1995, V, 106, 134) dizeleri de bu anlamda değerlendirilebilir.

Ancak son 30-40 yıldır yapılan savaşlara bir bakılırsa ülke olarak ne kazananı belli, ne de kaybedeni. Yeşillik için az bir yağmur kâfi iken, ortaya çıkarılan sel her tarafı yıkıyor. Ama kesin olarak kaybettiği belli olan biri var bu savaşlarda; o da insan, insanlık. Kendine verilen “eşref-i mahlukât” sıfatını beğenmezcesine ortaya atılan çigere saldıran insanlık... Paylaşsa hepsinin karnının doyacağı insanlık...

“Düşmanın bile olsa bağış yap ona. Bu bağış yüzünden, düşman bile dost olur sana. Dost olmasa bile hiç değilse düşmanlığı azalır. Çünkü iyilikte bulunmak kinin merhemidir.” der Mevlâna (Mesnevî, 1995, II, 2151, 2152).

Savaşlara ve liderlere Mevlâna’ca yorum

Hoşgörü ve barış kelimesiyle özdeşleştirdiğimiz Mevlâna, âdeta kana susamış insan ve yöneticileri nasıl barış yoluna çağırır?

Mevlâna “savaş” konusunda ilgililere şöyle seslenir:

جمله بی معنی و بی مغز و مهان	جنگ خلقان همچو جنگ کودکان
آن عصا را خرد بشکن ای ضریر	چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
کاین دلم از صلحها هم م برمد	مر مرا چه جای جنگ نیک و بد

(Mesnevî-i ma’nevî, 1925-1940, I, 3435, 2137, 2392)

“İnsanların savaşı, çocukların kavgasına benzer. Hepsi de anlamsız ve saçmadır.

Sopa, mademki savaş ve kavga âletidir; ey kör, o sopayı kır, paramparça et!

Ben iyile, kötüyle kavga edemem; kavga ile işim yok! Savaşmak şöyle dursun, gönüm barışlardan bile ürkmekte.”

(Mesnevî, 1995, I, 3435, 2137, 2392)

Savaş kelimesinden ve hattâ savaşı çağrıştırdığı için “barış” kelimesinden bile ürktüğünü söyleyen Mevlâna, yine insanın hem cahil hem de elinde silahı bulunması halinde bunun bir felâket olacağını belirtir:



Mevlâna Bakış Açısıyla: Barış Göğünde savaş Sisi Kalmamın Artık/ Nuri Şimşekler

واستان از دست دیوانه سلاح
تا ز تو راضی شود عدل و صلاح
چون سلاحش هست و عقلش نه، ببند
دست او را ورنه آرد صد گزند

(Mesnevî-i ma'nevî, 1925-1940, IV, 1434, 1435)

“Delinin elinden silahı al da adalet ve barış, senden razı olsun!

Fakat elinde silahı olur, akli da bulunmazsa bağla elini; yoksa yüzlerce zarara yol açar.” (Mesnevî, 1995, IV, 1434, 1435)

Yine Mevlâna'nın “Kalem bir zâlimin elinde oldu mu şüphe yok, Mansur dar ağacına çekilir.” (Mesnevî, 1995, II, 1398) beyiti günümüz bazı devlet liderlerine söylenebilecek en vurucu sözlerinden biridir. Mevlâna'nın; “Cahil ve kötü kararlar veren bir padişah oldu mu bütün ova yılanla, akreple dolar.” (Mesnevî, 1995, IV, 1443) beyiti de devlet adamlarının bilgili, akıllı olması gerektiğini özellikle vurgular ve böyle olmadığı takdirde ülkede adaletsizliğin her tarafı saracağını ve hatta bütün dünyayı yakıp yandıracağını söyleyerek Mesnevî'sinde şöyle der:

ره نمی داند فلاووزی کند
جان زشت او جهان سوزی کند
احمقان سرور شد هستند و ز بیم
عاقلان سرها کشیده در گلیم

(Mesnevî-i ma'nevî, 1925-1940, IV, 1448, 1452)

“Yol bilmeyen kişi önderlik yapmaya kalkışınca kötü ruhu, dünyayı yakar, yandırır:

Ahmaklar lider olunca, akıllılar başlarını kilimin altına sokarlar.”

(Mesnevî, 1995, IV, 1448, 1452)

Bu konuda Mevlâna'nın padişahlara-liderlere tavsiyesi ise; Allah'ın huyu ile huylanmaları, esirgeme ve bağışlama özelliklerini ön planda tutmaları ve hile ve gazapta şeytan gibi olmamalarıdır:

شاه را باید که باشد خوی رب
رحمت او سبق دارد بر غضب
نه غضب غالب بود مانند دیو
بی ضرورت خون کند از بهر ریو

(Mesnevî-i ma'nevî, 1925-1940, IV, 2436, 2437)

“Padişahın, Allah'ın huyuyla huylanması gerekir. (Çünkü) Allah'ın rahmeti gazabından daha fazladır:

Şeytan gibi gazabının üstün olması gerekmez; öyle olursa hilesi yüziünden, gereği yokken kan döker.”

(Mesnevî, IV, 2436, 2437)

Tabi Mevlâna tavsiyesi bu şekilde olmakla birlikte yine Mevlâna'nın tarihten de yaptığı tespitler ve tüm dünyanın da zaman içerisinde somut olarak örneklerini gördüğü gibi “padişah-lider” kavramları hep mücadele, savaş ve ister içeriden ister dışarıdan birbirleriyle çekişme içerisinde geçmiştir ve hattâ günümüzde de geçmektedir:

صد خورنده گنجد اندر گرد خوان
دو ریاست جو نگنجد در جهان
آن نخواهد کاین بود بر پشت خاک
تا ملک بگشدد پدر را ز اشترک

(Mesnevî-i ma'nevî, 1925-1940, V, 526, 527)

“Bir sofranın etrafına yüz tane adam oturur, yer. Fakat baş olmak isteyen iki adam, dünyaya sığmaz.

Biri, dünya yüzünde diğerinin bulunmasını istemez. Hatta padişah, padişahlığına ortak olur diye babasını bile öldürür.”

(Mesnevî, V, 526, 527)



Herkesin malumu olduğu ve hattâ ne yazık ki yaşadığı üzere savaş sadece iki tarafı değil taraf olmayan milletleri de maddî-mânevî-psikolojik olumsuz etkilemektedir. Bunun en somut örneklerini son 30 yıldır bütün dünya insanlığı olarak canlı canlı görmekte ve maalesef içimiz kan ağlayarak yaşamaktayız. Bu olgu da yine Mevlâna'nın beyitleriyle şu şekilde açıklanmaktadır:

رنج يك جزوی ز تن رنج همه ست گر دم صلح است یا خود ملحمه ست

(Mesnevî-i ma'nevî, 1925-1940, IV, 3248)

“Bedende bir uzuv ağrıyor incinse bütün beden ağrır, incinir. İster sulh çağında olsun ister savaşta; bu, böyledir!”

(Mesnevî, 1995, IV, 3248)

“Modern Dünya” olarak bir türlü çözüm bulunamayan ve aslında bizzat yaratılan bu çoğu tek taraflı dengesiz “icat” edilen “savaşlar” için Mevlâna duyabilen ya da duymak isteyenlere şu öğütlerde bulunur:

کاین دلم از صلحها هم م برمد	مر مرا چه جای جنگ نیک و بد
دی نکته ای فرموده ای جان را برای آشتی	در یوزه ای دارم ز تو در اقتضای آشتی
بس بوسها که دل دهد بر خاک پای آشتی	گر دستبوس وصل تو یابد دلم در جست و جو
هر چیز که اندیشی از مهر من آنستم	هر چیز که اندیشی از جنگ از آن دورم

(Mesnevî-i ma'nevî, 1925-1940, I, 2392; Külliyyât-ı Dîvân-ı Şems, 1374 hş. /1995, Gazel No: 2451, 1. ve 5. beyitler; Gazel No: 1450, 3. beyit)

“Kavgayla işim yok benim;

savaşmak şöyle dursun,

barışlardan bile ürker gönlüm.

Barış istiyorum sizden;

uzlaşma istiyorum sizden;

kaynaşma istiyorum sizden.

Barışın yüzünü görünce güler yüzüm ancak benim.

Barış gelince gönül,

ayaklarının tozunu defalarca öper onun;

öptükçe de öpesi gelir.

Savaşa dair ne düşünürsen,

bil ki uzağım ben ondan.

Sevgiye dair ne düşünürsen,

oyum ben; ibaretim ben ondan.” (Şimşekler, 2012, s. 97)



Mevlâna beyitlerinde bazen de “çiçek” metaforu ile “barış”, “diken” metaforu ile de “savaş”ı kastedilir ve iyi insan ile kavgacı insana benzetilerek ‘çiçek tarafında mısın diken tarafında mı?’ vurgusu ile insanın kendini sorgulaması istenir:

جمع آید ثالثی زاید یقین	هر کجا دو کس به مهری یا به کین
برگ رز اندر سجود آمد صلا را تازه کن	از گل سوری قیام و از بنفشه بین رکوع
فاخته نعره زنان کوکو عطا را تازه کن	شد چناران دف زنان و شد صنوبر کف زنان
خیز ای وامق تو باری عهد عذار تازه کن	جمله گلها صلح جو و خار بدخو جنگ جو
وین ناکسان بمانند در جنگ زندگانی	آنها که اهل صلحند بردند زندگی را
جعد بگشا و مشک و عنبر گیر	لطف گل بین و جرم خار مبین

(*Mesnevî-i ma'nevî*, 1925-1940, V, 3894; *Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 1374 hş. /1995, Gazel No: 1961, 5, 4 ve 6. beyitler; 2961, 6. beyit; 1161, 3. beyit)

“Sevgiyle birleşen, sevgiyi;

kinle birleşen ise kini doğurur.

Gül ayağa kalkmış,

menekşe başını eğmiş,

asma yaprağı secdeye kapanmış...

Çınarlar def çalmada,

çamlar el çırpmada;

hepsi de ayrı ayrı, ama

‘Bir’e vefa göstermede.

Bütün çiçekler barış taraftarı;

kötü huylu diken ise savaş ister.

Barışı arayanlar didişmeyi bıraktılar;

adam olmayanlar ise dünyalık için çırpınıp durdular.

Kavgayı bırak da insanlarla uzlaş;

gülün lütfuna bak da dikeninden vazgeç!” (Şimşekler, 2012, s. 96)

Mevlâna yine âdetâ Yüce Allah’ın kutsal kitabımız Kur’ân-ı Kerîm’de, insanları İslâm’a davet ederken “Ey iman edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm’a) girin...” (Kur’ân-ı Kerîm, Bakara, 208) Âyet-i kerîmesinin tefsiri niteliğinde gazellerinde şöyle der; bilindiği üzere “İslâm” kelimesi bir şeyden kurtulmak, selâmete ermek ve barış yapmak gibi anlamlara gelen “selime” kökünden türemiştir:

نیست ز دم هست ز سر آشتی

آشتی و جنگ ز جذب حق است



Mevlâna Bakış Açısıyla: Barış Göğünde savaş Sisi Kalmasın Artık/ Nuri Şimşekler

نیست مرا بهر سپر آشتی
بس کن کین صلح مرا دایم است
صلح کن الصلح خیر کوری دیو لوند
بوی وصال رسید روضه رضوان دمید
رها کن ماجرا را ای یگانه
جو فرمودست حق کالصلح خیر
کاری نمی بینم دگر الا نوای آشتی
جان را نشاط و دمدمه جمله مهماتش همه
تا بی بخار غم شود از تو فضای آشتی
ار نویهار لم یکن این باد را تلطیف کن

(*Külliyât-ı Dîvân-ı Şems*, 1374 hş. /1995, Gazel No: 3304, 3. ve 10. beyitler; 3467, 10. beyit; 2346, 5. Beyit, Gazel no: 2451, 2. ve 10. beyitler)

“Allah barışı diler, barışı ister.

Aşkına tutulalı ey Allah 'ım!

Barışa eş oldum;

savaştan ayrıldım.

Şeytanın inadına;

'barış daha hayırlıdır' de;

kör et şeytanı!

Barış şarkısı söylemekten başka bir iş-güç var mı?

Barışın yüceliğine karşı şu şeytanlığımız hoş mu?

Hadi, hadi; Allah 'ın emrettiği

barış şarkısını söyle:

'barış daha hayırlıdır'

'barış daha hayırlıdır'

'barış daha hayırlıdır'

Söyle, söyle de;

barış göğünde savaş sisi kalmasın artık!” (Şimşekler, 2012, s. 100)

SONUÇ

Dünyanın ve toplumun sağlıklı bir beden gibi düzenli çalışmasını istiyorsak, öncelikle her insan önce bedendeki temsil ettiği uzva, yani kendine bakmalı. Önce kendisi sağlıklı çalışmalı, diğer uzuvlarla uyumlu, yapacağı olumsuzluklarda diğer uzuvların da rahatsızlık çekeceğini unutmamalı. Ya da Mevlâna'nın vurguladığı gibi; öz değerini ve içindeki cevherini keşfedip diğer insanların iyi ya da kötü sözlerine kendini kaptırmadan gül gibi kokmaya çalışmalı. Eğer herkes bunu yapabilirse kendi iç hali başta olmak üzere hem toplum hem ülke hem de dünya gül kokusuyla dolacaktır.

Sert iki şey birbirine vurulursa, sonunda mutlaka biri kırılır, diğeri de zedelenir. Ya da her ikisi de kırılır. Ama sert bir şeyi yumuşak bir şeye; örneğin bir pamuk yığınının vurulursa ikisi de zarar görmez. İşte insanlar ve toplumlar arasındaki çekişmelerde de böyledir. Bir taraf biraz yumuşak olmadıkça, sebep



Mevlâna Bakış Açısıyla: Barış Göğünde savaş Sisi Kalmasın Artık/ Nuri Şimşekler

olan çekişme nedenini bertaraf etmeye veya en azından biraz göğüslemeye çalışmadıkça bu kırılmalar hep olacaktır. Hele hele Mevlâna'nın vurguladığının tersine; değil düşmana, dosta bile bir fedakârlıkta bulunmadıkça, birleşmeye çalışmadıkça keskin ve sert halde kalmacaktır.

Yine ülkeler arası ilişkilerde de liderlerin akıllı ve barışçıl olmaları, aksi takdirde tüm dünyaya rahatsızlık verileceği; “çiçek” misali olup “diken” olmamayı seçmeleri, Allah'ın kendilerine emanet olarak verdiği “halka” Allah'ın huyu ile huylanıp “bağışlayıcı” olmaları; bir insanın uzuvları misali tüm dünya toplumları ve insanların rahatsızlık çekmesine sebep olacak savaşlara girmemeleri gerektiği Mevlâna'nın teşbihli anlatımları ile ortadadır. Bu çerçevede de yine Mevlâna'nın;

روز بزمست نه روز رزمست خنجر جنگ ببر چنگ ببار

(*Külliyyât-ı Dîvân-ı Şems*, 1374 hş. /1995, Gazel No: 1109, 2. beyit)

“Gün neş'e günüdür,

savaş günü değil!

Cengin kılıcını kaldır,

çengin mızrabını getir!” (Şimşekler, 2012, s. 101)

mesajı ve öğüdü de biz insanlığa bir düstur olmalıdır.

KAYNAKÇA

Şimşekler, Nuri, “Mevlâna İslâm ve Dünya Barışı”, *Mövlana Celaleddin Ruminin 800 İllik Yubileyine Hesr Olunmuş Beynelxalk Konferansın Materialları*, Düzenleyen: Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Felsefe ve Siyasi-Hüquqi Tedqiqatlar İnstitutu, Bakı 2006, ss. 174-182.

Şimşekler, Nuri, “Mevlâna'nın Öğretileriyle Zitlarla Yaşamayı Öğrenmek”, *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu Bildirileri*, Düzenleyen: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, İstanbul-Konya, 8-12 Mayıs 2007, İstanbul, 2010, c. II, ss. 831-850.

Şimşekler, Nuri, “Güncel Bir Yorumla Mevlâna'ya Göre Yöneticiler (Siyasetçiler) Halk ve Adalet”, *Ticaret Odası Yeni İpek Yolu Dergisi, Konya IV Özel Sayısı*, Konya, 2002, ss. 277-282.

Şimşekler, Nuri, “Mevlâna'ya Göre İnsanların Bir Arada Yaşayabilmesinin Sırları”, *Mevlânâ ve İnsan Sempozyumu Bildirileri*, Düzenleyen: Türk Diyanet Vakfı ve Ege Bölgesi Konyalılar Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı, EÜ. AKM, İzmir, 8 Haziran 2007, T. Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2008, ss. 65-74.

Fîhi mâfîh (2009). Mevlâna, Çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İnkılâp Yay., İstanbul, (IV. Baskı).

Külliyyât-ı Dîvân-ı Şems (1374 hş. /1995). Mevlâna, Neşr. Bediüzzamân Furûzânfer, I-II c., Tahran, (IV. Baskı).

Mesnevî (1995). Mevlâna, Çev. Veled İzbudak, I-VI c., MEB Yay., III. Baskı, İstanbul.

Mesnevî-i ma'nevî (1925-1940), Neşr. Reynold A. Nicholson, *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, I-VIII c., Leiden vd.

Menâkıbü'l-ârifîn (1989). Şemseddin Ahmed-i Eflâkî, çev. Tahsin Yazıcı, *Âriflerin Menkıbeleri*, I-II c. MEB Yay., İstanbul.

Şimşekler, Nuri (2012). *Mevlâna Şiirleriyle Gönle Yolculuk -Kandil Oldum Doğudan Batıya-*, Selçuk Üniversitesi Mevlâna Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, Konya, XXIV+192 s.



Foundations of Love in Mystical Contemplation of Yunus Emre and Hafez

Yunus Emre ve Hafız'ın Mistik Düşüncelerinde Aşkın Temelleri

Hossein Novin¹

Email: drnovinh92@gmail.com

Orcid No: <https://orcid.org/0009-0000-0320-1455>

ABSTRACT

This study comparatively examines the foundations of Love in the mystical contemplations of Yunus Emre and Hafez. Despite their distinct geographical and cultural settings, both poets conceptualize Love as the ontological essence of existence and the ultimate source of divine truth. The article analyzes major themes, including the eternity and preexistence of Love, its role in cosmic creation, its revelatory function in unveiling metaphysical truths, its miraculous nature, its ineffability, and its tension with reason.

For both poets, love precedes creation and permeates the universe as a primordial divine principle. Through Love, the purified lover gains access to hidden truths that transcend rational inquiry. Reason is portrayed as limited and subordinate, whereas Love is exalted as the ultimate path to spiritual perfection. Love is further depicted as a turbulent and transformative force that produces bewilderment and suffering, yet ultimately elevates the seeker toward higher spiritual realization.

The study concludes that Yunus Emre and Hafez, grounded in Qur'anic teachings and the broader Islamic mystical tradition, share profound conceptual affinities. In their poetic systems, Love functions simultaneously as an ontological foundation of being and an epistemological means of attaining divine knowledge.

Keywords: Yunus Emre, Hafez, Sufism, Divine Love, Unity of Being, Mystical Epistemology, Reason and Love

ÖZET

Bu çalışma, Anadolu'nun büyük mutasavvıf şairi Yunus Emre ile İran'ın lirik dehası Hafez'in mistik düşüncelerinde aşk kavramının temellerini karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Farklı coğrafyalarda ve kültürel bağlamlarda yaşamış olmalarına rağmen her iki şair de aşkı varlığın özü ve ilahi hakikatin kaynağı olarak görmektedir. Çalışmada aşkın ezeliği ve ebediliği, kâinatın yaratılışındaki rolü, ilahi sırları açığa çıkaran bir güç oluşu, mucizevi etkisi, akıl ile çatışması ve ifade edilemezliği gibi başlıca temalar ele alınmıştır.

Yunus Emre ve Hafız'a göre aşk, yaratılıştan önce var olan ontolojik bir ilkedir ve tüm evreni kuşatan ilahi bir nurdur. Aşk sayesinde insan, varlığın sırlarına erişir; kalbi arınan âşık, hakikati doğrudan tecrübe eder. Her iki şair de akli aşk karşısında sınırlı ve yetersiz görür; aşkı ise insanı kemale ulaştıran yegâne

¹ Assoc. Prof., Department of Persian Language and Literature, University of Mohaghegh Ardabili- Iran



Foundations of Love in Mystical Contemplation of Yunus Emre and Hafız/ Hossein Novin

yol olarak yüceltir. Aşk aynı zamanda yakıcı, sarsıcı ve ıstırap verici bir deneyimdir; fakat bu ıstırap, hakikate ulaşmanın zorunlu bedelidir.

Sonuç olarak çalışma, Yunus Emre ile Hafız'ın Kur'anî ve tasavvufî gelenekten beslenen aşk anlayışlarında derin benzerlikler bulunduğunu ve aşkı hem ontolojik hem epistemolojik bir ilke olarak konumlandıklarını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, Hafız, Tasavvuf, İlahi Aşk, Vahdet-i Vücut, Mistisizm, Akıl ve Aşk İlişkisi

Introduction

Yunus Emre, a berserk poet and mystic from the sophisticated land of Anatolia, was nurtured by the humanitarian, idealistic culture of Islamic mysticism. Having endured harsh austerity of all kinds and benefited from his mystical intuition and inner tranquility, he matured into an illustrious, innovative poet in his country's mystical style.

Yunus Emre drew on the intellectual foundations of Tapduq Emre and the prominent Iranian mystic Haji Bektas. As Rumi would be regarded as a quintessential example in Anatolia, Emre was inspired by Rumi's pure mystical origins. As a Rumi in his own time, he managed to articulate the finest mystical notions using contemporary, Turkish colloquialism. Influenced by mystical ideas of Tapduq Emre and in his intellectual maturity, He says:

Tapduq tapısında, qol olduq qapusunda *Yunus miskin çık idik, pişdik elhemdolellah*

"We arrived at Tapduq's abode and deified him. We were raw but got sophisticated thanks to God."

Yunus Emre's poetic themes revolve around God, monotheism, the afterlife, Love, mysticism, belief, and the unity of existence. He counts as a poet of Love, amity, and gentleness. He obtained this Love after heartily serving a nearly forty-year apprenticeship to Haji Bektas and Tapduq Emre. He says: "I am not born for war, my life vocation is love" (Monthly, 1392: 92-6).

Emre's mystical views stem from his mystical and intuitive experiences, but not from sophist classics. His mystical intuitions "betray influences of sophist concepts, monastic culture, and most of all, of personal perspectives, and contemporary environment and oral literature" (Golkarian, 1387:9). These influences and experiences have placed Emre in the same league as Gnostics and existential mystics in the realm of Love. This view is quite evident in the poetry of Hafez.

The two poets have lived in different geographies, undergone dissimilar mystical experiences, and acquired distinct forms of knowledge. Nevertheless, they share significant similarities on mystical grounds, especially in Love, because their mystical contemplation is sourced in the Quran, Islam, and the beliefs of such mystical greats as Haji Bektas, Tapduq Emre, and Rumi. This study sheds light on some of these similarities.

1. Eternity and preexistence of Love

The first point is the eternity and preexistence of Love, which both poets have mentioned. Yunus Emre says:



Foundations of Love in Mystical Contemplation of Yunus Emre and Hafez/ Hossein Novin

Before the creation of heaven and the earth, Love existed. Love is ancient and eternal. Love has earned you what you possess.

Since this court was not, O king! (Love) You were, oh, this Love, thereby cures malfunctioned as agony.

Hafiz also versifies:

*In the light of eternity, your virtue manifested
Love was found out, and it set the whole world on fire
Since before in that world be grapes and roses garden
Our soul was drunk with eternal wine.*

The genesis of this thought lies in several verses and anecdotes that mystics often cite. The hallowed anecdote or holy verse and Ebne Arabi.

Accordingly, Love is omnipresent in all nature and the universe. Zarrinkoub likewise remarks: "the universe, from particular to general and simple to conglomerate whatsoever are subject to love" (Zarrinkoub, 1379:94).

Hafiz writes:

*Spongers in the world are humans and fairies
Show some regard to win felicity
I heartened people with disabilities in two worlds
Except for your Love, the rest is mortal*

And in Rumi's words:

*Take the sphere of the earth as from the wave of Love
If there were not Love, the world would be dreary.*

Yunus Emre similarly considers all bits of the universe as subject to Love:

Love stole pen (tabula of creation), and the world was captivated by Love.

2. Love as revealer of universe secrets and truths

Mystical truths are accessible to those who have their heart cleaned up from inner, material veils and are emancipated from sensual and intellectual comparison. As the late Zarrinkoub puts it, "whatever comparison and rational arguments wrap up in doubt is unmasked to a mystic (lover) here." (1379: 549).

In the words of Rumi:

Do you know why our mirror is not suggestive?



Patina is not obvious on its face

Yunus Emre says:

From this life (Love), divine Love caused divine secrets to be uttered by tongue.

3. Miracle of Love

Both poets hold that Love is capable of working miracles. Yunus Emre observes:

Khedr's eternal life and Kosar's rhetoric

It's called aqua vita, but Love is divine

Creator of miracles in Jesus' body and soul is even the Love of God.

Hafez also regards Love as the medium of receiving mysteries of divine wisdom:

You ignorant! Try to get aware

Unless you follow, you will not lead

If the light of righteous Love falls on your heart and soul

You will absolutely outshine the sun

Hafez construes aqua vita of Love like this:

One whose heart beats for Love will never die

In the world's journal is registered our permanence

Yunus Emre says too:

A heart devoid of Love is like a stone

Lover, said to be dead, voices:

The dead is corpse of animals; lover doesn't die

4. Love as a turbulent tempest: raging and distressing

The Old of Herat said: "Love is not pain, but inflicts pain. It is not a disaster but brings disaster.

Hafiz says:

Wayfarers in the path of God, cover the path of calamity

Comrade of Love does not worry ups and downs

In Love there is no escape from regret and grief

I stand up like a candle; do not scare me with flame



Foundations of Love in Mystical Contemplation of Yunus Emre and Hafez/ Hossein Novin

Yunus Emre also knows that passionate Love burns the hearts of lovers:

I flow like running water and grilles kidneys

I take vitality from his breath. Come and see what Love did to me

I've gone insane and resorted to that companion

I go to my sweetheart and get lukewarm. Come and see what Love did tome.

5. Love is unutterable and indescribable

Indeed, Love is a divine ecstasy or inner experience that grips the lover in a peculiar, mystical mood; thus, it can't be described or uttered in wakefulness and sobriety.

Einolghozat says: "If love were verbalized, the nonchalant are not unconscious of the meaning of love" (Moein, 1378: 446).

On the indescribability of the truth of Love, Hafez says:

Word of Love is not what comes out of the mouth

Wine pourer! Pour wine and shorten this dialogue

The pen hadn't the tongue to divulge the secret of Love

Recounting ambition is beyond reading

Yunus Emre also believes that true Love is divine, and so it cannot be likened to anything, let alone talking about its effect:

Love can't be likened to anything. Nothing can take the place of Love in this world and the hereafter.

6. Glory of Love and splendor of lover

Love of a lover is divine, so that lover climbs the ladder of Love up to the highest heaven and achieves felicity and perfection. Yunus Emre illuminates the heavenly glory of Love so:

Everybody is a drop in the sea of existence

But we offer all of it to the heavens

Roam riding on the clouds

Know the one who made it to heaven is me

Yunus Emre maintains that Love is a pure gem that not everybody deserves to attain, and therefore gem of Love is not enveloped in the shell of the material world:

We've become pearl divers

We dug out Gem of the Sea once again

Only a goldsmith appreciates a gem



As for the splendor of lover Emre rhapsodizes:

*The field of men is superior to the throne
For he is struck by a polo ball, but does not notice*

7. Conflict of reason and Love

In mystical contemplation, reason always holds a lower position than the sublime Love. In Javaher Alasrar, we read: "reason is to pose devotion; and love to comprehend divinity" (Moein, 1387: 444).

Hafiz observes:

*Torture of Love is beyond our forbearance
This fallacy can't resolve this problem
The Province of Love holds a much higher status than reason
One who kisses that door has heart on sleeve
All the magic of reason is getting around
Samaritan would do by stick and white hand*

The limited capacity of reason against the tremendous storm of Love in the field of knowledge has led Emre to repeatedly emphasize Love's importance, as though, in his mystical worldview, reason had no place and wasn't worth discussing. Thus, somewhere he versifies so:

*Yunus sank away in this type of monotheism
Even reason is unable to imagine his return*

And it is here that he contradicts the schools of reason, philosophy, and rationalism and turns to Love and mysticism.

*We are knowledge seekers and know the book of Love off by heart
Our instructor is God; love our school*

And therefore, he is certain of Love guiding his mystical persuasion and says:

*I drove insane, Yunus, my name
Love became my guide*

Tell His Holiness, I'm lonely, and it is me who rub face on his doorstep.

In another line, he lauds Love as his prayer, altar, and God:

*O heart person! Love is our Imam
For prayer, the visage of a sweetheart is our altar*



8. Love as a source of perplexity and desolateness

Love brings on perplexity, desolateness, and fascination. A lover continually bears mood swings because the face of the sweetheart frequently appears and vanishes. For this, lovers' moods are often shifting. In this regard, Yunus Emre says:

*I leave crying and moaning
I'm covered in the blood of Love
Neither insane nor sane
See what Love has done to me
I blow like a breeze occasionally
Like the pathway, I'm soiled and rough
Sometimes I flow in torrents
See what Love has done to me*

In his poems, Hafez has frequently hailed his astonishment, desolateness, and perplexity as a lover in the sea of Love. Indeed, he has captured the raging, stormy sea of Love:

*The heart that is set on her coiffure
Don't think that heart will calm down
Not to get desolate like Hafez
Don't be attached to the nice and don't follow them*

Conclusion

Yunus Emre is a Turk, a celebrated poet from Anatolia. Drawing on his mystical experiences and inspired by the teachings of grand mystics such as Haji Bektas, Tapduq Emre, and Rumi, he has expressed the most heart-touching mystical themes in a simple, melodious language. He has plenteous concepts and tenets in common with Rumi, Sa'di, and Hafez. Concept of Love is a recurring theme in the poetry of Hafez and his. Both deem the essence of Love and are descended from the heaven that exposes the secrets and truths of existence to humans. Love is a raging, choppy sea bearing gems of knowledge. The Love, in its knowledge-breeding light, makes humans astonished and desolate. Both poets extol the glory of Love and rank it above reason.

REFERENCES

- Ebne Arabi *Fososolhekam* (2006). Revised and annotated by Mohammad Ali Movahed, Tehran: Karnameh Press.
- Ghorab, M (2008). *Mysticism and Love*. Tehran: Jami Press.
- Golkaran, Gh (2008). *Yunus Emre's eclectic mystic poems*. Tabriz: Yaran Press.



Foundations of Love in Mystical Contemplation of Yunus Emre and Hafez/ Hossein Novin

Hafez Poetry Book (1997), revised by Allameh Mohamad Qazvini and Ghasem Ghani. Tehran: Naghmeh Press.

Moein, M (1999). *Hafez, the Sweet Talking, vol 1*. Tehran: Sedaye Moaser Press.

Saadi, an Oriental Perfectionist Spirit (July 2013). *Literary Monthly, (14)*, 92-96.

Spiritual Masnavi (2009), revised by Nickelson. Tehran: Saye Nama Press.

Sajadi, Z (1996). *Dictionary of Mysticism*. Tehran: Tahoori Press.

Tanchi, M (2013). *Yunus the Poet* translated by Aydin Farangi. Ardabil: Onvan Press.

Yunus Emre Poetry Book (Undated). *Biography and Poetry* revised by Hossein Aref. Turkey: Istanbul Press.

Zarrinkoob, A (1993). *Secret of Flute, vol 1*. Tehran: Alami Press.

Ziya Nour, F (1990). *Unity of Existence*. Tehran: Zavvar.



Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e- Shiraz, 's Poetry / Ramin Moharrami

Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e-Shirazi's Poetry

Hafız-ı Şirazi'nin Şiirlerinde Paradoks (veya Oksimoron)

Ramin Moharrami¹

Email: moharrami@uma.ac.ir

Orcid No: <https://orcid.org/0000-0001-5839-3888>

ABSTRACT

Paradox is one of the spiritual exquisites, and it is one of the most important tricks in deviation. Paradox causes defamiliarization, foregrounding, and, at last, the text's literariness. In Hafez's poetry, Paradox begins at the word level (equivocal) and spreads to the thought level, manifesting in three levels: word-level equivocation, contradictory components, and contradictory thought. The meaning contradiction, in Hafez's poetry and thought, in addition to the literary areas, can be seen in theological, mystical, and religious areas as well. Hafez's poetry is a mirror that reflects the contradictions of the universe, of human thought, his intermediate place, and the contradictory behavior of the governors of his age, as well as their hypocrisy. Hafez has illustrated the non-addictive aspects through the art device of Paradox, creating disorderly orders that make his poetry eminent, prominent, dogmatic, and roaming.

Keywords: Contradiction, Poetry, Hafez, Mysticism.

ÖZET

Paradoks, manevi inceliklerden biri olup sapma (deviation) estetiğinin en önemli araçlarından biridir. Paradoks, yabancılaştırma (defamiliarization) ve ön plana çıkarma (foregrounding) etkisi yaratarak metnin edebiliğini güçlendirir. Hafez'in şiirinde paradoks, kelime düzeyinde (tevriye/çokanlamlılık) başlar ve düşünce düzeyine kadar yayılır. Bu yapı üç seviyede kendini gösterir: çelişik anlamlar taşıyan kelimeler; birbirine zıt unsurların bir arada kullanımı; ve çelişkili düşünce yapıları.

Hafız'ın şiir ve düşünce dünyasında anlam karşıtlığı yalnızca edebî alanda değil; aynı zamanda teolojik, tasavvufî ve dinî alanlarda da belirgin biçimde görülmektedir. Onun şiiri, evrenin çelişkilerini, insan düşüncesinin ikircikli yapısını, insanın ara konumunu ve yaşadığı çağın yöneticilerinin tutarsız ve riyakâr davranışlarını yansıtan bir ayna niteliğindedir.

Hafız, paradoks sanatını kullanarak bağımlılık yaratmayan, kalıplara sığmayan yönleri ortaya koymuş; düzensiz düzenler kurarak şiirini seçkin, dikkat çekici, öğretici ve sınır tanımaz bir nitelikte donatmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çelişki, Şiir, Hafız, Tasavvuf

INTRODUCTION

Paradox is one of the spiritual exquisites, and it is one of the most important tricks in deviation. According to the formalist point of view, common and automatic language can be transformed into literary language in two ways: deviation and a synergistic rule (Safavi, 1380). Paradox, which is also a case of meaning deviation, ultimately causes defamiliarization, foregrounding, and the text's literariness. In the literary device of contradiction, the poet composes a contradictory component using two words

¹ Associ. Prof., Persian Language and Literature Dep., University of MohagheghArdabili- Iran



Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e- Shiraz, 's Poetry / Ramin Moharami

that have opposite meanings. Although the contradictory component is not correct rationally, it is possible in imagination world, and it causes the speech to become beautiful and imaginative." Paradox is a kind of speech that is contradictory and trashy seemingly. Still, there is a truth hidden in this contradictory that reconciles the two contradictory affairs" (Vahidiyan-Kumyar, 137).

The value of Paradox is that it causes the addresser to hesitate, because he encounters an affair that is opposite to habitual affairs; thus, it defamiliarizes the familiar ones. In the formalist school, this paradoxical expression and the article picture are called "defamiliarization" (Shammisa, 1383). a trick in which the poet makes a common topic, defamiliar and ambiguous. "The more a poet's success in alnagzyzn community (oxymoron), the more powerful system will be gained that, at the same time of defamiliarization in its meaning, it will imbue the poet's view more better" (Shafiee- Kadkani, 1376).

Whether Paradox shows distinct and opposite affairs, by assembling these opposite affairs, the poetic cohesion reveals; thus, the formalists believe that the good poem is one that the distinct affairs form its cohesion; and two art devices of " paradox and irony" are two of its important examples (Payandeh, 1385).

Contradiction is necessary for poetry because poetry ties the world of reality to the world of imagination, and things and affairs that are impossible in the world of reality can be illustrated in the world of imagination. A poet, by having the faculty of imagination, enjoys (uses) the contradictions of the universe and of the interior of the human to make possible the impossible affairs in the world of poetry. Dr. ShafieeKadkani believes that: "everyartman has contradiction in the center of his being and when it becomes lost, the artman will be finished" (Kukhi, 1370).

DISCUSSION

In Hafez's Divan, some words, components, and thoughts are contradictory and cannot be retracted. But this Paradox has happened in poetry and his poetic imagination." Aesthetic value of Hafez's poetry is based on Paradox " (Shafiee-Kadkani, 1385).

Contradiction in Hafez's thought begins at the word level and spreads to the thought level. In his poetry, contradictions can be mostly seen in four areas:

- A. religious subjects
- B. theological subjects
- C. mystical subjects
- D. literary subjects

These contrary words, components, and thoughts seem disorderly, but when they have been interpreted according to religious, philosophical, mystical, theological, and literary points of view, the contradiction becomes lost. "All examples of paradox enjoy some mystical, philosophical, faith, and ideological interpretation" (Fesharaki, 1379).

In the context of mystical poetry, the manifestation of "unity at the same diversity and diversity in unity" is one of the most important bases, and contradiction plays an important role in imbuing mystical concepts. Different and numerous mystical conditions, such as contraction and expansion, fear and hope, absence and presence, and determinism and free will, lead the poet to propound contradictory thoughts that cannot be assembled.

In Hafez's poetry, contradiction is used extensively to the point that creating contradictory elements and expressing contradictory thoughts can be considered a distinctive literary style for Hafez." Hafez's all art is his method, and there is a kind of paradoxical expression in the center of his method"(Shafiee-Kadkani, 1386). These contradictions can be divided into four sections and studied at four levels:

A. Words and phrases with contrary meanings



Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e- Shiraz, 's Poetry / Ramin Moharami

Equivocation and satire are two topics in which Hafez uses the words in opposite senses. The territory he assembles in his art, to show the will to freedom in the human being, begins in the thought and emotion areas and compacts into his paradoxical pictures, then culminates in his satirical tone (Shafiee – Kadkani, 1385).

The animus and derisive tone of Hafez cause him to use a word with a provoking and demonstrative and acceptable meaning in its negative and minus one sense, and to enjoy sarcasm. In this non-addictive way and style, Hafez uses a non-explicit meaning that is opposite to the explicit meaning. "Hafez, by verbal irony, reacts to specific social, cultural, and religious circumstances of his own age, and in essential situations or for special reasons, he changes the meaning of some specific words to their opposite meaning" (Rastegar-Fassaee, 1385).

In the under beyt, he uses the adjective "pure-nature" for pious, "sinless" for beloved ones of the city, and "wise" for pious in its contrary meaning that it is "impure and villain".

O Zahid, pure of nature! Censure not the profligates

For, against thee, they will not record another's crime (Hafez,1389).

In Hafez's poetry, contradiction sometimes appears through equivocation: a word has two contradictory meanings, one of which relates to one of the words in the beyt, and the other to another word.

One of the two meanings is demonstrative, and the other is negative. For example: Through the fortune of Love for thee, Hafiz became a Sulaiman (in grandeur):

That is of union with thee, he hath naught in hand save wind (Hafez,1389).

"In hand save wind" is equivocal or has two meanings.

This phrase regarding Sir Solomon (AS) means "enormity and royal power", but regarding Hafez means "deprived of joiner (Vessaal) of beloved."

Or in under beyt, two meanings of to dash down the Path of piety are contradictory.

I, who nights, with the drum and the harp have dashed down (acted contrarywise to) the Path of piety,

I, suddenly, bring my head to the Path (of piety)! What a tale this is! (Hafez, 1389).

The aesthetic base of this beyt is in the to dash down the Path of piety, whether in the meaning of to forage in the night of piety or to play the drum and the harp in the taqva device and position. In both cases, the poets' paradoxical tone is fully illustrated (Shafiee-Kadkani, 1376).

B. Contradictory components

A part of the contradictions in Hafez's poetry lies in the oratorical domain and is connected to the aesthetic subject. Hafez, by a paradoxical trick, fastens his own poem to his addressee's mind and accentuates addictive, repetitive thought by using contradictory components. For example, speaking on poverty, which had a perennial mystical history, had become repetitious concept for the people of Hafez's age. In this age, the mystical troubles were relatively abating. In Hafez, the paradoxical "wealth of poverty" reveals the addresser's indecision and hesitation, as he asks himself, "Is there wealth in poverty?" Of course, this contradiction is in the appearance of speech, and in fact, it is empty of contradiction, because poverty in mysticism means needlessness in people and neediness toward God; thus, one who has such poverty has the wealth that makes him needless to people.

O God! Keep for me the lot of poverty



Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e- Shiraz, 's Poetry / Ramin Moharami

For this blessing, the cause of pomp and of power of mine is (Hafez,1389).

Or in the beyt:

That moment when Hafez wrote this verse,

Into the snare of longing desire, the bird of his thought had fallen (Hafez, 1389).

Disorder order (agitated verse) is a contradictory component, and it is rationally incorrect, because what is disorder has no order. Still, this component expresses the main feature of Hafez's poetry: a disorderly exterior but an ordered, coherent inner. According to formalists, what causes to create order and cohesion in his poetry is the same opposite and contradictory cases, so although his verse, at first and outward sight, seems disorder and agitated, the addressers, by hesitating and pondering, discover its inner order.

C. Contradiction in beyt- level

Sometimes at the beyt level, a claim is propounded that is contradictory to the convention, acceptable theological subjects, and people's beliefs. For example:

Contrary to usage, seek desire. As,

From that disheveled tress (of Thine), the acquisition of tranquility (which is contrary to usage) I made (Hafez,1389).

Hafez claims and impossible event. For example, he gains tranquility from disheveled tresses, while disorderly things don't cause order or tranquility.

Or in this beyt:

O dainty one, sorcery-player! What doll art thou thyself?

Neither in front of the eye art thou, nor hidden from vision art thou (Hafez,1389).

In mysticism, the beloved is present everywhere, yet He isn't in any specific place; He is before the eye while hidden from vision. Thus, the beloved is called "there is facing".

Some of the contradictions at the beyt level are derived from Hafez's animus and derisive tone. For example, repenting means regretting sin and deciding to leave it; in Hafez's poetry, however, repenting is itself another sin. If he repents, in fact, he repents not repenting the offence, or it is an excuse worse than wrongdoing. For example, in under beyt, he repents of wine-drinking, but his repentance differs from the repentance acceptable to religion and custom. In fact, he repents not drinking wine when his beautiful beloved is not beside him.

By the hand of an idol, wine-selling, repentance has made,

That again, wine I drink not without the face of a banquet- adorer (Hafez,1389).

Repentance by the hand of an idol, wine-selling, and not drinking without the face of a banquet-adorer, is contradictory conventionally and religiously. Still, this contradiction disappears through a mystical interpretation.

From a mystical point of view, as the lover can obtain the beloved's joy (Vessel) of unlike beauty, he will gain the mirth and pleasure; but until the lover does not gain Vessel, every pleasure and happiness is the same sorrow and sadness to him. Thus, the lover's happiness derives from the beloved's sadness, and he, unlike the others, doesn't express impatience or groan but accepts it with pleasure.



Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e- Shiraz, 's Poetry / Ramin Moharami

Since, save in the joyous heart, one cannot gain grief for thee,

In hope of grief for thee, a joyous heart, we seek (Hafez, 1389)

D. Contradiction in thought-level

Throughout Hafez's Divan, we encounter habits unlike those of others. His thought is contradictory to the customs, politics, and mysticism of the age, such that the manifestations of religion and mysticism, and holy and sacred symbols acceptable to the public, such as vaez and mohtasab, are scorned in Hafez's Divan. This deny and scorn is because Hafez knows them as the hypocrite, a great liar, proud, arrogant, unaware of the truth and the meaning, and not interested in the Love and purity of people. (Mortazavi, 1370) On the contrary, the discards and negative affairs such as peer-e-moqhan, rend, suqhi, moqh-bacheh, etc., are symbols of rightness and sanctity. These phrases are usually more elevated, excellent thoughts, and deeper concepts than common and lexical ones; for example, in Hafez's lexicon, peer-e-moqhan does not mean "boss of Zoroastrian priest," but rather a character who possesses all human accomplishments and strategic benefits (Mortazavi, 1370).

Hafez illustrates the contradiction in human life, behavior, and thought: knowing it will change human worldview, behavior, and lifestyle, and save him from the circle of habit. "The contradiction in thought-level has two forms: the first is one that humans judge in two ways, a phenomenon whose essence is not contradictory; for example, he says: "this moment is both night and day." This not only lacks artistic value but is also an absurd act. The second is that the human can discover the contradiction in the essence of a phenomenon that is seemingly contradictory but, in reality, is not. Such as human nature (Zarghani, 1384).

Contradictions in the thought level in Hafez's Divan can be mostly seen in these subjects:

a. Determinism and Free Will

Hafez repeatedly points to the belief in determinism in the Divan. This belief is proportional to the number of people of Hafez's age who were verbally Ashari. In Hafez's Divan, the beyts that point to determinism are numerous.

In the street of good name, they gave us no admission

If thou approve not. Change our fate (Hafez, 1389).

Give contentment to that God-given; unloose the frown from their forehead:

For the door of choice is not open to me and to them (Hafez, 1389).

Hafez doesn't support determinism, but he excuses his trickery and non-addictive affairs by appealing to the determinism of his age. "Determinism and fate, help Hafez to know the pious's and faghih's objection to his deeds, the fruit of over-man will and to continue the semblance to debauchery fearlessly" (Rastegar-Fassaee, 1385).

But in another ghazal, he addresses the topic of free will and accepts the belief in free will for humans, and he doesn't accept humans as condemned, convicted beings.

The sphere, I will dash together (and destroy), unless to my desire it come

Not that one is I, to endure contempt from the sky's sphere (Hafez, 1389).

Hafez knows that the human's attempt to determine his own fate is effective. When he attends to the human's intermediate state, he will see that the human's attempt plays an important role in determining his fate.



Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e- Shiraz, 's Poetry / Ramin Moharami

Come so that the rose, we may scatter, and into the cup, the wine cast.

The roof of the sky we rend and a new way, cast (Hafez, 1389).

If it seems that Hafez believes in determinism, it is also because of mystical subjects such as doom, submission, and pleasure that appear in the guise of determinism. In contrast, these concepts and mystical determinism are more evident than theological determinism and free will. According to Molavi:

And there he was defeated, thanks to our Enduro/ black is not autonomous in distress, Vlast

He is the utmost discretion/ that is provided here (Molavi, 1375).

Hafez doesn't reject the attempt to acquire perfection, so in his Divan, he invites to acquire knowledge and Love, and points to the belief in free will, which is not less than that of determinism. "In Hafez's poetry, thebeys which point to determinism are equivalent to ones to free will" (Khorramshahi, 1375).

Not less than an atom, art thou; low, be not; Love, practice, so that to the sun's chamber of privacy; whirlingthoumayst reach (Hafez,1389).

Khvajah! Strive; potriionless of Love be not; for none buyeth the enslaved person with the defect of being void of skill (Hafez,1389).

Although not by effort, union with him, they give,

O heart! That much that thou canst, strive (Hafez,1389).

Hafez's thought is in vacillation between determinism and

having free will, so in this case, his speech seems contradictory."Hafez, such as Molavi and Sadi, undulates between determinism and free will; because they deadlock because of assembling determination of human responsibility and denying his will and power" (Zarrin-koob,1374). This contradiction is in human existence and in his life: he is free at the same time as being obliged, and vice versa. "Nothing in human life is more valuable than freedom, and this freedom is revealed when you think in two sides of contradictories. If you are interested in determinism or in freedom and free will only, your freedom has disappeared"(Shafiee-Kadkani,1385).

In the topic of "Seeing God", also, there is contradictory thoughts in Hafez's Divan. Likely, Hafez in relative to religion(theological) bases (religion verbal) is Ashari."Hafez has a developed theological mind. He belongs to the formal theological school, ie, Asharites" (Khorram_Shahi,1387). According to Asharite's point of view, the faithful people will see God on the Day of Judgment with their eyes of the head. In Hafez's Divan, the problem of both the possibility and the impossibility of seeing God is evident. This beyt points to the possibility of seeing God:

This borrowed life that Hafez, the friend, entrusted

His face, one day, I shall see and (to Him) its surrender will make (Hafez,1389).

But he denies the possibility of seeing God with the eyes of the head and approaches the Mutazilite and Shia's point of view:

For beholding the ruby(lip), the SoulSeeing eye is necessary:

Where this rank for the worldseeing eye, of mine is (Hafez,1389).



Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e- Shiraz, 's Poetry / Ramin Moharami

In underbeyt, Hafez's double-barreled and equivocal speech, don't let understand whether he believes in seeing in the Judgment Day or not; Because in this beyt "thy stature" (your face) means face and according to the words of "Tumult", "Stature", and "lovers", it springs the meaning of "Seeing" to the mind as well.

O beloved! What is the Tumult that to lovers thou displayedest Thy race like the gleaming moon, thy stature like the heart-ravishing cypress? (Hafez, 1389).

b. The political condition of the age

Sometimes, the age condition and tyranny and choke cause Hafez to express different and contradictory speech; such that he recommends secrecy, because he knows that revealing the mystical secrets cause to repeat the event of hanging Mansur- Hallaj:

He said: "That friend, by whom lofty became the head of the gibbet,

His crime was this that clear the mysteries of the sky, he made" (Hafez, 1389).

Hafez often recommends secrecy to protect mystics from the suffering and blight of the unawareness of Love and mysticism in the world.

For God's Sake. O pious ones! Forth from the hand, goeth my heart. For God's sake:

O the pain that the hidden mystery should be discovered (Hafez: 1389).

But when the political and social space becomes suitable and free from tyranny, Hafez expresses the love secrets and leaves the secrecy.

Openly, I speak; and of my own utterance, hear happy and I:

Lover's slave, I am; and of both worlds, free am I (Hafez, 1389).

c. Intermediate (Barzakhi) place of humans

In Hafez's poetry, the human is neither angel nor animal but an association of the two. In his poetry, not the situation of a perfect human being, but his intermediate place is illustrated. The intermediate human's nature and navigation are contradictory because angels and animals are not in harmony with each other, and their features differ significantly. So, the contradictory behavior, thought, and act will be apparent from such existence, and ignoring either of the two aspects keeps the two-dimensional state unknown.

As Hafez's poetry has illustrated, the human condition is an intermediate state, with contradictory pictures and subject on human. In fact, his poetry is a mirror that reflects human existence. The human whose state and place are sometimes more elevated and higher than the angels, and sometimes he is a sinner alive whose sin causes him to fall into the material world. "His humanity is because of this that he is placed in the alternating challenge field that leads to encounter him contradiction of responsibility and sin. The angels and animals don't sin because they have no responsibility" (Ashuri, 1379).

A part of the contradictions in Hafez's poetry stems from the contradiction between the human interior and life. His poetry shows two contradictory aspects of humanity, enabling it to express the truth of the human being. "Contradiction in his (Hafez) poetry derived from the contradiction of human's cosmos and its obligation: In the state of an existence between angel and animal, and Hafez's sensitivity and obsession to this great state which is both the motivation of pain and abjectness and the cause of glory and honor" (Purnamdariya, 1382).

A human who is association of angel and an animal is a set of contradictions. His animal-aspect tends to sensuality and Satan, and his angel-aspect tends to wisdom and angel, so his nature and navigation



Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e- Shiraz, 's Poetry / Ramin Moharami

mingle with contradiction, and his speech, behavior, and acts from such an existence are not strange or unaccustomed. In the anthropology of the ancients, humans have been described as having a two-dimensional existence: angel and devil, body and soul. The poet who discovers these contradictions and he has some thought breath in its center, is an expressive of a contradiction that is like cosmos and that of human being" (Zarghani,1384).

It is the climax of Hafez's art to show the two-dimensional nature and thought of humans. "The tying contradictory aspects of human's being and maintaining them with each other, is his greatest succeeded" (Shafiee_Kadkani,1385).

d.Struggle with hypocrisy

Some of the other contradictions Hafez's Divan delivered from the hypocritical behavior of the age's governors. In this case, his aim of expressing Paradox is to show contradictory speech and actions in the governors of the age: his appearance and his interior are not the same. In contrast, his behavior and appearance are nice, his thoughts and interior are devilish. Hafez also to show the truth of such people's nature, uses the paradoxical statement that is a communicative picture of the contrary two dimensions of their being."His character and mental and psychological structure is sensitive to hypocrisy, more than each another bad feature. Perhaps his contradictory but natural and real picture of his "ego" - that in fact is our "ego" - is derived from his sensitivity to hypocrisy which is the conclusion of hiding our negative aspect of our own being" (Purnamdariyan,1382).

In a religious assembly, Hafiz, I am; in a convivial assembly, dreg-drinker, I am:

This boldness (and expertness) beholds how, with (different) people, (different) professions, I make (Hafez,1389).

In the age when thieves and wine-drinker is Muhtasib and sheikhs and pious people are hypocrites. So, the best way to show this contradiction between their appearance and interior is to use contradictory pictures and thoughts.

Drink wine. For the Shaikh, and Hafiz, and the Mufti, and the Muhtasib,

All- when thou looked well fraud (openly abstaining from wine, secretly drinking wine) make (Hafez,1389).

CONCLUSION

Contradiction is one of the most common forms of meaning deviation in Hafez's poetry, which defamiliarizes and foregrounds his speech. Contradiction in Hafez's poetry doesn't limit itself to the level of components; it appears at the word level, the beyt, and the thought as well. The political conditions of the age, the intermediate place of humanity, and theological subjects such as determinism, free will, and God are topics that Hafez uses to explain and expand through contradictory images and ideas. From a formalist point of view, poetic cohesion can be achieved through the opposite affairs that irony and Paradox are eminent cases of. Hafez's poetry, from this point of view, has a very high place, and whereas it seems to have an explicit difference, it enjoys implicit cohesion at the same time, so it is suitable to call it "disorderly order".

REFERENCES

Ashuri, D. (1379). *Mysticism and Trickery in Hafez's Poetry*. Tehran: Markaz Press.

Fesharaki, M. (1379). *Criticism of Rhetoric*. Tehran: Samt Press.



Paradox (or Oxymoron) in Hafez-e- Shiraz, 's Poetry / Ramin Moharami

- Hafez-e- Shirazi, M. (1389). *Divaan of Hafez* (H. Wilberforce Clark Trans.). Tehran: Ketab-e-Aban Press.
- Kukhi, M. (1370). *LeafyGarden*. Tehran: Zemestan Press.
- Khorramshahi, B. (1387). *Hafez*. Tehran: Tarh-e- No press.
- Khorramshahi, B. (1375). *Hafez- Nameh*, Tehran: Elmi-u- Farhangipress.
- Mortazavi, M. (1370). *Hafez School or The Introduction on HafezThematic*. Tabriz: Stodeh Press.
- Payandeh, H. (1385). *Literary Criticism and Democracy*. Tehran: Niloofar Press.
- Purnamdariyan, T. (1382). *Lost on the beach*. Tehran: Sokhan Press.
- Rastegar-Fassaee, M. (1385). *Hafez and Hidden and Found in Life*. Tehran: Sokhan Press.
- Safavi, K. (1380). *From linguistics to Literature (Verse)*. Tehran: SurehMehr press.
- Shafiee-Kadkani. M. (1386). *Qalandariyeh throughout history*.
Tehran: Sokhan Press.
- Shafiee-Kadkani. M. (1385). *The Alchemy of Being*.Tehran: Sokhan Press.
- Shafiee-Kadkani. M. (1376). *Music Lyrics*. Tehran: Agah Press.
- Shamisa, S. (1383). *Literary Criticism*. Tehran: Ferdose Press.
- Vahidiyan-Kamyar, T. (1379). *Rhetoric according to the Aesthetic Point of View*. Tehran: Doostan Press.
- Zo-al- riyasatain, M. (1379). *Equivocal Words Dictionary of Hafez's poems*. Tehran: Farzan Press.
- Zarrin-Koob. Qh. (1374). *The Rendane Alley*. Tehran: Sokhan Press.
- Zarqhani, S. (1384). *Landscape of Contemporary Iranian Poetry*. Tehran: Sales press.