

T.C.
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

**ULUSLARARASI
DÜŞÜNCE ve SANATTA MEVLÂNÂ
Sempozyum Bildirileri**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON
MAWLÂNÂ JALÂLADDÎN RUMÎ
IN THOUGHT and ART
Papers**

May, 25-28 Mayıs 2006
Çanakkale
Türkiye/Turkey

FARS EDEBİYATI TARİHLERİNDE MEVLÂNÂ

İsrafil BABACAN

Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırma Görevlisi.

(ÖZET)

Türk edebiyatı tarihçilerince edebî yönü mutlak sûrette tasavvûfî kişiliği ve insanlığa katkılarıyla değerlendirilen Mevlânâ, Fars edebiyatı tarihlerinde ve benzeri türlerdeki eserlerde sadece Fars şiirinin önemli bir şahsiyeti olarak ele alınır. Bu değerlendirmelerde Mevlânâ'nın mutasavvıf kimliği ve insanlıkla ilişkili yönleri çok geri plandadır. Bu yüzden Mevlânâ'nın düşünce ve rûh dünyası, edebiyat dışına taşarak İran sanatında önemi büyüklüğünde yer edinememiştir. Bu tür eserlerde dikkat çeken bir nokta da Mevlânâ'nın mümkün olduğunca Türkiye ve Türklükten soyutlanarak sadece İran kaynak ve kökenlerine bağlanmasıdır. Bunun çeşitli sosyo-kültürel nedenleri vardır.

Giriş

Büyük mütefekkir, sûfî ve sevgi insanı Mevlânâ, eserlerini Farsça kaleme alması nedeniyle Fars edebiyatı tarihlerinde, değeri ve büyüklüğüyle orantılı olmasa da önemli bir yer kaplar. Bu çalışmamızda, Mevlânâ'nın doğumu ve âilesi, âilesinin göç ettiği yerler ve Anadolu'ya gelişi, eğitimi, devlet adamlarıyla, Şems-i Tebrizî ve diğer dostlarıyla olan ilişkileri ile eserlerini vücûda ne şekilde getirdiği hakkında anlatılan ve az çok onunla ilgilenen herkesçe bilinen malumatların, Fars edebiyat tarihlerinde nasıl anlatıldığını göstererek tekrara kaçmayacağız. Asıl ele almak istediğimiz konu, Fars edebiyatı tarihlerinin Mevlânâ ve eserlerine bakış açısı ile bunları nasıl değerlendirdiğidir.

Çünkü Fars edebiyatı tarihlerine ve edebiyat tarihi bilgileri içeren benzer eserlere kabaca bir göz attığımızda dahi, Mevlânâ'nın ülkemizde ve dünyada geniş yankı bulan tasavvufî düşüncelerine, oluşturduğu beşerî değerlere ve eserlerinin yüksek coşkunluğuna çok az yer verilerek, sadece Fars şiir tarihindeki yeri açısından ele alındığını görmekteyiz. Ayrıca, özellikle yaydığı fikirlerle insanlar ve kültürler üstü bir kimlik kazanan Mevlânâ, sadece İran kültür ve şiirine mâl edilmeye çalışılmıştır. Buna bağlı olarak, yukarıda bahsettiğimiz türdeki eserlerin, Mevlânâ'ya, eserlerine ve düşüncelerine yer verirken sadece edebî bakış açısını esas aldığını görüyoruz. Dolayısıyla, onun *cihânşümûl* yanı görmezden gelinerek *şiir ve edebiyat* üstü varlığı ve tesirleri yeterince kavranamamaktadır. Bu bağlamda yapılan edebî değerlendirmeler de sığ ve tek yönlü kalmıştır. Bu yüzden ki İran'da Mevlevîlik edebiyat dışında gereğince yankı bulamamıştır.

Eserleriyle Büyük Mevlânâ

En genel anlamda Mevlânâ'yı ve eserlerini ele alan Türk edebiyatı tarihlerine baktığımızda Mevlânâ hakkındaki ilk cümlelerin dahi onun yüksek kişiliğini, coşkunluğunu, tasavvufî yönünü ve insanlık tarihi açısından önemini yansıttığını görmekteyiz.. Mesela Köprülü, Mesnevî'yi İslâm tasavvuf edebiyatının en tanınmış mahsulü sayarak onu, bütün bir İslâm medeniyetinin malı sayıyor¹. Gönensay'a göre Mevlânâ, Anadolu'da şiirlerinde az da olsa Türkçe'ye yer veren büyük bir mutasavvıftır². Banarlı ise Mevlânâ'yı şöyle niteliyor: "*XIII. asrın Anadolu sûfileri içinde yüksek tefekkür heyecanıyla aşk ve ilhâmı birleştirerek bunları, şiir sanatının ölümsüz terennümleri hâline koyan en büyük tasavvuf şâiri Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'dir*"³. Mengi, Mevlânâ'nın değerini ve kalıcılığını, şu unsurlara bağlar: "*Kaynakların kendisinden mutasavvıf, şâir ve düşünür olarak bahsettikleri Mevlânâ'nın edebî kişiliği, derin din ve tasavvuf bilgisi yanında, aşk heyecan ve düşünce üzerinde kurulmuştur. Duygu ve heyecan onun varlığında önemli yer tutar. O, düşünce ve bilgiye bağlı aydın kimliğinin yanı sıra daha çok coşku ve aşktan kaynağını alan şâirlik gücüyle insanlık âlemindeki etkisini yüzyılları aşarak sürdürmüş ve sürdürecektir*"⁴.

¹ KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara, 2004, s. 270.

² GÖNENSAY, Hıfzı Tevfik-BANARLI, Nihad Sami, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İst., ?, s. 101.

³ BANARLI, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İst., 1987, C. I, s. 311.

⁴ MENGİ, Mine, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Ank., 1995, s. 54-54.

Mevlânâ'yı tasavvuf edebiyatında, Yunus Emre ile birlikte en üst lirizm ve fikir dâhîsi sayan Kabaklı⁵, onun bütün çağlara tuttuğu hoşgörü, neşe ve umut meşalesi gibi yüce kişiliği ile, kendi çağını da aydınlatmış bir varlık olduğunu belirtir. Ayrıca düşünce adamı Mevlânâ, her çağa taze ve öncü sayılabilecek görüşler getirmiştir. İnsanları insan oluşları bakımından saygıdeğer bulmuş, din, soy, mezhep, zenginlik, yoksulluk, cins ve kişizâdelik farkı görmemiştir. Mevlânâ birkaç rübâisinde Türklüğü ile övünse de onun asıl tefekkürü, en geniş mânâda "insaniyetçilik"tir⁶.

Dînî-tasavvufî edebiyat gibi belli bir ihtisas alanında yazılmış edebiyat tarihi niteliğindeki bir eserde de Mevlânâ, sevgi, iman ve hoşgörü kahramanı olarak gösterilir⁷.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi, Türkiye'de, edebiyat tarihlerinde ve edebiyat tarihine hasredilmiş eserlerde, Mevlânâ'nın düşünceleri, tasavvufî kişiliği, yaşayışı ve bütün insanlığı kuşatan varlığı değerlendirmelerin ana mihverini oluşturmuştur. Oysa biraz sonra da göreceğimiz gibi Fars edebiyatı tarihlerinde veya benzer türdeki eserlerde, Mevlânâ'nın hayatındaki mânevî olağanüstülükler "efsane" olarak nitelendirilmiş ve büyüklüğünün edebî kişiliğinden kaynaklandığı vurgulanarak, eserlerinin muhtevâsı göz ardı edilip dil ve anlatım özellikleri ön plana çıkarılmıştır.

Fars edebiyatı tarihlerini kabaca iki kısma ayırmak mümkündür: 1. Edward Brown ve Jan Ripka gibi oryantalistler tarafından yazılıp "Avrupai" bakış açısını yansıtanlar. 2. İran'da Pehlevî döneminden sonra ya da bu dönemin etkisiyle yazılan "Fars milliyetçiliği" ne dayanan eserler.

Birinci grupta yer alan eserlerin bazılarında göz attığımızda söz konusu bakış açısını rahatça görürüz. Mesela Brown, ünlü Mesnevî nâşiri ve şârihi Nicolson'un Şems-i Tebrizî'yi şöyle değerlendirdiğini söyleyerek kendisi de dolaylı olarak bu görüşlere katılır: "O, doğuştan câhildir. Okur-yazar değildir. Ancak İlahî sözcüğünün temsilcisi olduğu inancına derin bir rûhî heyecanla bağlıdır. Onun büyü dairesine giren herkes, efsunlanır. O, his gücü, fakirlik, feci bir ölüm şekli açılarından esrarengiz bir şekilde Sokrat'a benzer. Her ikisi de dâhîler üzerinde nüfuzlarını icrâ ederek, onları, fikirlerini veciz bir şekilde anlatmaya yönlendirmiştir. Her ikisi de boş yere, dış dünyaya âit mârifetlerini ve aşkın değerlerini izhar etmişlerdir. Bütün beşerî kanunlar karşısında, mağrurâne bir serkeşlik ve başıboşluk içindedirler"⁸. Burada dikkat çeken nokta, Tebrizî'nin hâllerinin "büyü" ve "efsûn" olarak nitelendirilmesi ve düşünce gelişim evreleri tamamen farklı olan tasavvufî bir şahsiyetin, Avrupa felsefesindeki filozoflara benzetilmesidir. Brown, Celâleddîn'e atfedilen olağan üstü haller başlığı altındaysa şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Şu bir gerçektir ki Celâleddîn ile kendisinden önce ve sonra gelen yakınlarının kaydedilen kerâmete benzer bazı halleri hakkında anlatılanlar, tamamen güvenilmezdir. Bunun da ötesinde, yalancı tarih anlatımı ve sürekli tenâkuzlarla karışmıştır"⁹. Onun Mesnevî hakkındaki görüşleriyse şöyledir: "Bu kitap, çeşitli türlerde birbiriyle ilgisiz bir çok hikayeden oluşur. Bazı parçalar kıymetli olmakla birlikte, diğerleri gülünç, kaba hatta çirkindir. Yer yer karışık bir felsefe ve sûfizm alanına kaçılarak şiddetli tenâkuz içeren hikâyelere yer verilir"¹⁰.

George Morrison'un da içinde bulunduğu bir komisyon tarafından Farsça yazılan *Târîh-i Edebîyât-ı Îrân* adlı eserde, Mevlânâ'nın kısaca hayatı ve eserlerine yer verilerek birkaç menkıbesi yorum yapılmadan aktarılır¹¹.

İsâ Şehâbî'nin Farsça'ya tercüme ettiği Jan Ripka'ya âit İran edebiyatı tarihinde de Mevlânâ'ya sadece 3 sayfa ayrılır. Onun sûfî ve ârif bir şâir olduğu vurgulanmakla birlikte, edebî yönden sadece Attâr'ın tamamlayıcısı olduğu söylenmiştir. Hayatı hakkındaki hadiselerinse, efsanelerle ve gerçeğe aykırılıklarla karıştığı söylenir. Ancak bunun nedeni "esrârengiz bir hayat" sürmesidir¹². Hindistanlı bir Müslüman olan, ancak Şi'ri'l-Acem adlı eserini batılı akademik bir tarzda

⁵ KABAKLI, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, İst., 1994, C. II, s. 280.

⁶ KABAKLI, a.g. e. , C: II, s. 282-283.

⁷ GÜZEL, Abdurrahman, *Dînî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara, 1999, s. 154.

⁸ BROWN, Edward, *Târîh-i Edebîyât-ı Îrân*, Farsça Tercüme: Gulâm Hüseyin Sadrî-i Efşâr, Tahran, 1368/1989, C. II, s. 202.

⁹ BROWN, a.g.e., C. II, s. 204.

¹⁰ BROWN, a.g.e., C. II, s. 205.

¹¹ MORRISON, George, *Tarih-i Edebîyât-ı Îrân, Bahş-ı Evvel*, Tahran, 1380/2001, s. 73-74.

¹² RİPKA, Jan, *Târîh-i Edebîyât-ı Îrân*, Farsça'ya Tercüme: İsâ Şehâbî, Tahran 1381/2002, s. 331.

hazırlayan Nu'man-ı Şiblî, Mevlânâ hakkında ayrı bir eser yazdığından bu eserinde Mevlânâ'ya yer vermediğini belirtir¹³.

İranlılar tarafından yazılan Fars edebiyatı tarihlerinde Mevlânâ'nın tasavvufî kişiliğine, oryantalistlerin yazdığı eserlere nispeten daha fazla yer verilir. Bunlardan en önemlisi *Zebihullâh Safâ'nın Târîh-i Edebiyât Der-İrân*'ıdır. Bu eserin Mevlânâ bahsinin daha ilk cümlesinde onun tasavvufî yönü zikredilmekle birlikte Fars edebiyatındaki yeri de önemle vurgulanır: "*En büyük ve güçlü mutasavvıf şâirlerden biri, ünlü bir ârif ve Fars edebiyatı âsumânının yıldızı olan tefekkür sahibi Mevlevî.....*"¹⁴. Safâ da oryantalistler gibi tezkireler ve benzeri eserlerde Mevlânâ'nın Şems-i Tebrizî ile ilişkilerinin efsanelerle karışmış olduğunu söyler¹⁵. O, yer yer Mevlânâ'nın tasavvufî hizmetlerini ve önemini kültürel boyutta da olsa vurgulamaktan kaçınmamıştır. Safâ'ya göre büyüklerden hiç biri, Mevlânâ ölçüsünde irfâna hizmet etmemiştir. Mevlânâ, ağır irfânî konuları diğer büyüklerin aksine, âyet ve hadislerle delillendirerek anlatmıştır. Yani irfânî hakikatleri İslâmî hakikatlere, İslâmî hakikatleri irfânî hakikatlere yaklaştırmıştır. Halkın zevklerine ve inançlarına dayalı bir anlatımı vardır. Böylece halk onun eserlerini Kur'an'ın bir yorumu olarak algılamıştır¹⁶. Safâ, her şeye rağmen Mevlânâ ve Mesnevî'si hakkındaki değerlendirmelerini Farsça'daki önemlerine dayandırarak yapar: "*Mevlânâ ve Mesnevî'si daha önce de belirttiğimiz gibi, asırlar boyunca, Farsça konuşanlar için güvenilir bir halvet menzili olmuştur. Fars dillilerin fikir ve akîdelerine etki ederek beyitlerinin atasözü halinde onlar aracılığıyla farklı dillere geçmesine neden olmuştur*"¹⁷.

Fars edebiyatı tarihleri dışında, İran'da son zamanlarda yazılan üslup-bilim kitapları da Mevlânâ'ya, tasavvufî kişiliği ve bunun üslûbuna yansımaları söz konusu etmeksizin değinir. Şemîsâ'ya göre Mevlânâ'nın şiiri semboliktir. Bu yolla rûh ve Allah arasındaki bağları anlatır. Şems-i Tebrizî ile olan garip yaşantısı eserlerinin üslûbunun asıl yönünü oluşturmakla birlikte, bu esere yalnız "*temsîlî*" olma özelliği katmıştır. Öyle ki mesela Şems-i Tebrizî güneştir. Düşmanlarıysa "*düşmen-i hurşîd*"dir¹⁸. Şemîsâ'ya göre Mesnevî, her ne kadar görünüşte irfânî bir mecmua ise de içten içe Mevlânâ'nın Şems ile olan macerasını anlatır. Şems'in gizli gölgesi, satırların arkasında ve hikayelerin bir çok beytinde gizlidir. Mevlânâ, Mesnevî'sinin, yârânının hikâyesinden başka bir şey olmadığını defalarca vurgulamıştır¹⁹.

Yine bu alandaki önemli ikinci bir kitabın sahibi Gulâmırzâî, Mevlânâ'nın şairliğini Şems ile görüşmesine bağlayan düşüncelerin bazı çağdaş araştırmacılarca pek mümkün görülmediğini söylemektedir. Zira onun güçlü ve güzel şiiri, bu mülâkâtan önce de şairlikle uğraşmayı gerektirmektedir. Mevlânâ'nın önceki uğraşları ve araştırmaları onu, Fars şiirinin geleneklerine ve inceliklerine âşinâ kılmıştır. Bu âşinâlık, farklı bilgiler ve yaratıcı zevkle birleşerek, onun şiirini, bir çok seçkin şairin şiirlerinden farklı kılmıştır²⁰.

Fars şiirinin tarihî gelişimi konusunda önemli bir eser kaleme alan Zeynelabidin Mu'temen, Mevlânâ'yı gazellerinin şöhreti açısından Hâfız ve Sa'dî'nin gerisinde görür. Bu gün "*hâl ve zevk sâhiplerinin*" elinde dolaşan birkaç gazeli dışında geriye kalan gazelleri araştırmacılar ve irfân ehli dışında pek tanınmaz²¹. İran'da Mevlânâ ve eserleri hakkında en tanınmış çalışmaları yapan Fûrûzânfer de, Mesnevî'nin yazılış nedenini Mevlânâ'nın yakın dostlarının teşvikine bağlayarak şöyle der: "*Mesnevî, dinlerin hakikatlerinin anlatılması, tasavvufî usûlün şerhi, Kur'an âyetlerinin remizleri ve nebevî hakikatlerin anlatılmasının ötesinde, Mevlânâ'nın makâmının mertebelerinden ve seçkin dostlarından söz eder*"²². Fûrûzânfer bu önemli eserinde Mevlânâ'nın tasavvufî kişiliği için ayrı bir bölüm açmayıp bu yönünü geçiştirmiştir. Ona göre Mevlevîlik silsilesinin en önemli hizmeti, Fars dili ve edebiyatının yayılması ve tasavvûf usûlünün öğretilmesidir²³.

¹³ ŞİBLÎ, Nu'man, *Şî'rü'l-Acem*, Farsça'ya Tercüme: Seyyid Muhammed Takî-i Fahr-i Gilânî, Tahran, 1363/1984, C. II, s. 5.

¹⁴ SAFÂ, Zebihullâh, *Târîh-i Edebiyât Der-İrân*, Tahran, 1369/1990, C. III/1, s. 450.

¹⁵ SAFÂ, a.g.e., C. III/1, s. 460.

¹⁶ SAFÂ, a.g.e., C. III/1, s. 472.

¹⁷ SAFÂ, a.g.e., C. III/1, s. 472.

¹⁸ ŞEMÎSÂ, Sîrûs, *Sebk-Şinâsî-i Şî'r*, Tahran, 1381/2002, s. 230-231.

¹⁹ ŞEMÎSÂ, a.g.e., s. 233.

²⁰ GULÂMRIZÂÎ, Muhammed, *Sebk-Şinâsî-i Şî'r-i Pârsî*, Tahran, 1377/1998, s. 260.

²¹ MU'TEMEN, Zeynelabidin, *Tahavvül-i Şiir-i Fârsî*, Tahran, 1381/2002, s. 271.

²² FÛRÛZÂNFER, Bediüzzamân, *Zindegânî-i Mevlânâ Celâleddîn*, Tahran 1333/1954, s. 163.

²³ Fûrûzânfer, a.g.e., s. 178.

Fars şiirinin Osmanlı sahasındaki etkileri üzerine çalışan Riyâhî ise güyâ Mevlânâ'nın Fars edebiyatını yaymak konusundaki başarısını yüceltmek adına pek çok gerçeği ya değiştirir ya da görmezden gelir. Riyâhî'ye göre Eflâkî, Menâkıbu'l-Ârifin'de, Mevlânâ'nın herhangi bir müridi gibi onun makamını yükseltmek için (!) eserini, temelsiz hikâyelerle doldurmuştur²⁴. O, Mevlânâ'nın eserlerini Fars şiir, edebiyat, kültür ve düşüncesinin şâheserleri sayarak Farsların bu gün Mevlânâ'ya niçin değer verdiğini şöyle anlatır: "...Ancak burada şu nükteyi zikretmek gerekir ki, bu gün Mevlânâ'ya biçtiğimiz değer ve yücelik eserleri dolayısıyladır. Ancak takipçileri olan Mevlevî cemaati ona olağanüstü bir kişilik biçmişlerdir. Bu şahsiyetin ölümünden sonra, Eflâkî gibi onun tutkunu olan saf düşünceli insanlar tarafından hayatı hayal ve efsanelerle örülerek oluşturulmuştur"²⁵. Mesnevî'nin ve Mevlevîliğin Fars dilinin yayılmasındaki etkisi şüphesiz reddedilemez. Ancak İran ya da Fars kültürünü yaymak konusundaki yukarıdaki görüşlere katılmak mümkün değildir. Yine Riyâhî'ye göre, Mevlânâ ve âilesinin kendi dönemlerinde, özellikle Selçuklu sultanlarından gördükleri takdir ve sevgi konusuna da şüpheyle yaklaşmak gerekir. Çünkü devrindeki manzum ve mensur eserlerde Mevlânâ'dan bahsedilmeyip, hayatının son dönemlerindeki irfânî irşadları ve şöhreti ölümünden sonra kaleme alınmıştır²⁶.

Riyâhî, Mevlânâ'nın vefâtından sonra Mevlevîliğin nasıl yayıldığını anlatırken, Anadolu insanının gayretleri ile onların Mevlânâ'ya olan samîmî sevgi ve bağlarını göz ardı etmiştir. Bu yüzden Mevlevîliğin gerçek misyonunu anlamamıştır. Ona göre, Batı insanının dahi kalbini kazanan bu tarikatın tarihte tek bir misyonu vardır ve öyle olmalıdır: Farsça ve Fars kültürünü yaymak. Bu yüzden Mevlevîlik ve ona bağlı kültürü şöyle değerlendirir: "Onun ışıkları, İran düşünce, kültür ve dilinin nurlarını baştan başa Rum ülkesine yaydı. Mevlânâ'nın gazelleri ve Mesnevîsi Farsça olduğundan bu tarikatın dervişlerince Farsça, mukaddes bir dil olarak algılanmıştır. Eğer Selçukluların Anadolu'daki hükümranlığını Fars dili ve edebiyatının Anadolu'da yayılmasının başlangıcı kabul edersek, Mevlevî tarikatının tesisi, bu sürecin tamamlanmasıdır"²⁷. Bununla da yetinmeyen Riyâhî, saraylarda ve bazı toplantılarda yapılan mesnevîhânlığı hiç ilgisi olmadığı halde Acem millî destanı Şehnâme'nin okuyuculuğuna benzeterek sinsi bir aynileştirmeye gitmiştir²⁸. Oysa Gölpınarlı böyle bir iddiâyı "garip" olarak nitelendirerek Mevlevîliğin Farsça'yı ve Fars kültürünü yaydığı iddiâsını Mevlevîliği tanımamaya bağlar²⁹. Yine Köprülü'ye göre, Mevlevîlik yoluyla Farsça, sadece Anadolu'nun Acem harsına düşkün bazı şehirlerinde ve yüksek mahfillerde taraftar bulmuştur³⁰.

Yukarıdaki kaynakların ifâdelerinden anlaşıldığı kadarıyla, İran'da Pehlevî politikaları doğrultusunda yazılan edebiyat tarihleri ve benzeri eserler, Mevlânâ ve Mevlevîliği sadece Fars dili ve edebiyatına yaptığı hizmetler yönüyle ele almış, onun eserlerinin zengin ve derin muhtevâsını göz ardı etmişlerdir. Oysa Türkiye'deki çok önemli bir Mesnevî araştırmacısı, Mevlânâ'nın tek yönlü olarak ele alınmasına karşı çıkarak, onun fikirleri, takip ettiği yol ve eserleriyle farklı bilim dallarına konu olduğunu, özellikle Hak âşığı oluşu ile şâir kimliğinin geniş bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgular³¹.

Türkiye ve Türksüz Bir Mevlânâ

Özellikle İran'da yazılan Fars edebiyatı tarihlerinde Mevlânâ'nın, soy, etkileşim, yöneticilerle ilişkiler ve coğrafya açısından mümkün olduğunca Türkiye ve Türkleri hatırlatmaktan uzak olarak anlatıldığını söylemek gerekir. Mevlânâ hakkında İran'da en geniş çalışmayı yapan Fîrûzânfer'in, ısrarla ve uzun uzun mevcut delilleri zorlayarak yorumlara gitmek suretiyle, Mevlânâ'nın büyük annesinin, Harzemşâhlar Türk sülâlesine mensup olmadığını ispatlamaya çalışması, -bu iddiânın doğru olup olmaması bir yana- böyle bir akademik eser ve şahsiyet için

²⁴ RİYÂHÎ, Muhammed Emin, *Zebân ve Edeb-i Fârsî Der-Kalemrev-i Osmânî*, Tahran 1369/1990, s. 91.

²⁵ RİYÂHÎ, a.g.e., s. 94.

²⁶ RİYÂHÎ, a.g.e., s. 95.

²⁷ RİYÂHÎ, a.g.e., s. 95-96.

²⁸ RİYÂHÎ, a.g.e., s. 96.

²⁹ GÖLPINARLI, Abdülbâkî, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 445.

³⁰ KÖPRÜLÜ, a.g.e., s. 272.

³¹ KARAIŞMÂİLOĞLU, Adnan, *Mevlânâ ve Mesnevî*, Ankara, 2001, s. 39.

oldukça abartılı sayılmalıdır³². Bilindiği gibi Mesnevî'nin en çok Türkçe'de şerhleri yapılmasına rağmen Fûrûzânfer, Mesnevî'nin en çok hangi dillerde şerhi yapıldığını sıralarken, Türkçe'yi Farsça ve Arapça'nın gerisinde göstermesi de ilginçtir³³. Eski zamanlarda Anadolu'ya yani Türkiye'ye "*Diyyâr-ı Rûm*" dendiği bir gerçektir. Ancak son otuz yıl içinde yazılmış eserlerde dahi Acem araştırmacıların ısrarla bu tabiri kullanmaya devam etmelerine ve Anadolu halkına "*merdüm-i Rûm*" demelerini nasıl yorumlamak gerekir?

Riyâhî'ye göre, Anadolu'da Mevlânâ zamanında ârifler ve mutasavvıflar için gerekli hoşgörü ortamı yoktu. Ayrıca Alâeddîn Keykûbâd, kendisine sunulan eserlere kıymeti ölçüsünde ilgi göstermiyordu. Buna göre Keykûbâd, şiir ve edeb hamisi olmasına rağmen tasavvufu arası iyi değildi. Riyâhî hiçbir senede dayanmadan iddîalarını şöyle sürdürür: "*Bahâeddîn'in Konya'ya gelişi hakkında, sultanın onu Konya'ya çağırması, ona iyi davranışı, onu ricâliyle birlikte Konya girişinde karşılaşması Mevlânâ'nın eserlerinde zıtlıklarla dolu bir anlatım içinde yer alır. Bu zıtlıkların nedeni söylenenlerin sahte olmasıdır. Aslında sultan, onun Konya'ya gelişinden habersizdi. Sultanın Bahaeddîn'e ilgisi hakkında söylenenler, halkın ona ilgi duymasından sonra gerçekleşmiştir*"³⁴. Bahâeddîn'in Keykûbâd ile mülâkâtını tamamen inkâr eden Riyâhî, Keykûbâd'ın Bahâeddîn'e karşı tevâzusunu ve ona *subaşılik* yapmak istemesini efsâne olarak görür. Ona göre Anadolu'da oluşan hoşgörü ortamında Anadolu halkının bir rolü yoktur. Bunun nedeni tamamen İran'dan gelen sûfilerdir³⁵.

Gibb, Riyâhî'nin aksine Konya'yı İranlı sûfilerin tasavvuf merkezi haline getirmediğini, Mevlânâ'nın babası buraya geldiğinde Konya'nın zaten elli yıldır bir tasavvuf merkezi olduğunu vurgulayarak şöyle devam eder: "*Zira Selçuklu başkenti Konya elli yıl kadar önce zaten mutasavvıfların merkezi olmuş ve Mevlânâ'nın eserlerinin gücü, şahsiyetinin efsûnuyla daha sonraki edebî dönem ile Müslimân doğunun felsefesi üzerinde sayısız tesirler tecrübe etmişti*"³⁶.

Riyâhî, Şems-i Tebrizî'nin makalelerinde rastlanan Azerî Türkçe'sine âit unsurları anlatırken Türkçe kelimesini kullanmamak için şöyle bir ifâdeye başvurur: "*Şems'in makalelerinde, Batı İran Farsça'sı (Azerî) tâbirlerine rastlanır*". Yine Mevlânâ ve onun takipçilerinin eserlerindeki Türkçe kelime ve tabirler şöyle nitelendirilir: "*Mevlânâ'nın ya da yakınlarının nazım ve nesir eserlerinde, yavaş yavaş Rum muhitine (!) âit tâbirler göze çarpar*"³⁷. Yine Sultan Veled'in eserlerinden bahsederken, Türkçe şiirleri asla söz konusu edilmeyerek onun eserlerinin *Rum diyarına has tabirlerle* dolu olduğu vurgulanmaktadır³⁸. Riyâhî, garip iddîalarını ispat yolunda Mevlânâ'nın "*İranlı İlhanlılar*" (!) tarafından desteklendiğini bile söyleyerek Moğol İlhanlılar'ı İranlı göstermekten kaçınmamıştır³⁹.

Bu açıklamalarda da görüldüğü gibi İranlı bazı araştırmacılar, gereksiz siyasî ve kültürel davalar yüzünden Mevlânâ, düşünceleri ve yaşadığı muhite âit bilgileri politik amaçları doğrultusunda çarpıtmışlardır.

Mevlânâ'nın Beslendiği Kaynaklar

Safâ, Mevlânâ'yı etkileyen suur altındaki en büyük kaynağın Attâr'ın *Esrâr-nâme* adlı eseri olduğunu vurgular. Buna göre Mevlânâ'nın babası Belh'ten göç ederken Nişâbûr'da Şeyh Attâr ile görüşmüştür. Attâr ona *Esrâr-nâme* adlı eseri Mevlânâ'ya zamanı gelince vermek üzere hediye ederek: "*Bu çocuğu aziz tut. Çok geçmeden onun ateşli sıcak nefesiyle âlem tutuşacaktır*" demiştir⁴⁰. Yine ona göre Mevlânâ, kendisinden öncekilerden en çok Senâî ve Attâr'a benzer⁴¹. Gulâmırzâî, özellikle fikrî açıdan Mevlânâ'yı Senâî'nin devamı sayar. Ancak bazı farklılıkları da olduğunu söyler. Bunun

³² FÛRÛZÂNFER, a.g.e., s. 6-8.

³³ FÛRÛZÂNFER, a.g.e., s. 165.

³⁴ RİYÂHÎ, a.g.e., s. 93.

³⁵ RİYÂHÎ, a.g.e., s. 92-93.

³⁶ GIBB, E. J. Wilkonson, *Osmanlı Şiir Tarihi*, Tercüme: Ali Çavuşoğlu, Ankara, 1999, C. I-II, s. 102.

³⁷ RİYÂHÎ, a.g.e., s. 96.

³⁸ RİYÂHÎ, a.g.e., s. 100-102.

³⁹ RİYÂHÎ, a.g.e., s. 94.

⁴⁰ SAFÂ, a.g.e., s. 451.

⁴¹ SAFÂ, a.g.e., s. 461.

yanında Mevlânâ, önceki büyük âriflerin şiirlerine âşinâdır ve bazılarını eserlerinde söz konusu etmiştir veya mısralarından nakiller yapmıştır⁴². Buna göre Mevlânâ Mesnevî'sinde, Senâî'nin *Hadîka*'sına özenmiş, eserlerinin veznini ise, Attâr'ın *Mantuku't-Tayr*'ından almıştır. Senâî'nin anlatım tarzı olan "tahkiye tarzı"nı Mesnevî'nin anlatımında kullanmıştır. O, ıstılahlarında, temsillerinde ve konuları ele alış tarzında, bu iki büyük şâirden etkilenmiştir... Gazelleri ise, daha çok kendi şahsî cezbesi tesiriyle oluşmuştur⁴³.

Gulâmrızâî, Mevlânâ'nın kullandığı temsili hikâyeleri iki kaynaktan geldiğini söyler: 1. 4. hicrî asrın ikinci yarısı ile beşinci hicrî asrın ilk yarısında yaşamış meşhûr bir ârif olan *Ebû Saîd Ebû Hayr*'in sözlerinde ve vaazlarında, halk tarafından tanınan ve sevilen şâirlerin beyitlerini kullanması neticesinde bu âşikâne beyitlerin, zamanla ârifler dilinde tasavvufî bir mânâ kazanması. Böylece zülf, ruh, hâl gibi kavramların yoruma açık hale gelmesi. 2. Bu ikinci kaynakla Âryâî⁴⁴ ve Hintlilerin geleneklerine ve kültürlerine bağlı bir durum olan tahkiyeciliktir. Zira bu kavimlerden geriye kalan *Kelile ve Dinme* gibi antik eserlerde, söz konusu anlatım tarzı hakimdir. Deri Farsça'sı eserlerinde de bu tür kısa hikâyeler kullanılmıştır. Rûdekî'nin *Kelile ve Dimne*'den aktarımları, hatta Firdevsî'nin *Şehnâme*'si dahi bu gözle incelenebilir. Ancak bu tür hikâyelerle irfânî mefhûmların ve konuların anlatılması, Senâî'nin *Hadîka*'sı ile başlamıştır. Ondan sonra Attâr ve Nizâmî, bu tarzı iletmişlerdir. Mesnevî'nin planı ise, bu büyük zâtların eserleri üzerinde temellenmiştir⁴⁵. Burada da görüldüğü gibi Mesnevî'nin anlatım tarzı tamamen geleneksel Âryâî temellere dayandırılmaktadır.

Fürûzânfer, Mevlânâ'yı fikrî ve edebî açıdan Şems-i Tebrizî'den ziyâde, Attâr ve Senâî gibi kaynaklarının beslediğini vurgular⁴⁶. Mu'temen'e göreyse Attâr rûhtu, Senâî de onun iki gözü. Mevlânâ bu ikisini takip etti. Fikir açısından onların takipçisi oldu. Ancak, beyan, aktarım ve mânâ zenginliği açısından, şöhreti onları da geride bıraktı⁴⁷.

Şemîsâ'ya göreyse Mevlânâ orjinaldir. Çünkü ondaki irfân, kendisine has bir irfândır. Mevlânâ'nın kullandığı irfânî mazmûnlar ve ıstılahlar ondan önce tekrar etmiş değildir. Bu sebepten başka irfân kitaplarında onu aramak yersizdir. Hatta sadece Mesnevî yoluyla, kendi beyitleri anlamlandırılıp şerh edilebilir⁴⁸.

Sabûr, Mevlânâ'nın beslendiği kaynaklara daha geniş bir açıdan bakar. Buna göre hiçbir düşünür ve yazar, kendi muhiti ve öncekilerin eserlerinin tesirinden uzak kalamayacağından, Mevlânâ Celâleddîn'in eserleri de Burhâneddîn-i Tirmizî ve onun ilk takipçilerinin tarzı ve fikirlerinin tesiri altındadır. Ayrıca Hüccetü'l-İslâm Gazâlî, *İhyâ-yı Ulûmiddîn* adlı eseriyle, Mevlânâ'nın fikirlerinde derin bir etki bırakmıştır. Senâî'nin *Hadîkatü'l-Hakîka*'sı ve Attâr'ın *Mantuku't-Tayr*'ı da Mevlânâ'nın ilgi gösterdiği eserlerdendir⁴⁹.

Neden Böyle Bir Değerlendirme

Bize göre, Fars edebiyat tarihçileri ve üslûp bilimcilerinin söz konusu yanlış bakışlarının üç temel sebebi: 1. Özellikle Şâh Tahmasb'la birlikte, Safevîler'den sonra İran'da, tasavvûf hakkında oluşan olumsuz düşünceler. 2. İranlıların tasavvûf yerine kullandıkları *irfân* kavramının bizdeki tasavvûfî tam olarak karşılamaması ve yaşayış tarzından ziyâde bir düşünce faaliyetine işaret etmesi 3. Pehlevî dönemiyle birlikte İran'da hızla yükselen Fars milliyetçiliği ve Âryâcılık.

Ripka, Safevî döneminde büyük mutasavvıf şâirlerin yetişmemesini Minoverskî'ye dayanarak şöyle anlatır: "*Fârsî-i Derî'nin asıl temellerinden biri olan irfân, genellikle karamsarlığa ve ümitsizliğe bir tepki olarak oluşmuştur. Safevîler döneminde İranlılar, öncelikle birliğe önem vererek hükümet işlerine ve ilmî meselelere yöneldiler. Tasavvûf tekkeleri Safevî siyâsetiyle ezilmeye başladı. Bunun neticesinde tasavvûf düşüncesi, şiir ve edebiyatta da kendine yer bulamadı. Meselâ*

⁴² GULÂMRIZÂÎ, a.g.e., s. 260.

⁴³ GULÂMRIZÂÎ, a.g.e., s. 261.

⁴⁴ Farsların da bağlı olduğu Hint kaynaklı bir ırk topluluğu.

⁴⁵ GULÂMRIZÂÎ, a.g.e., s. 280.

⁴⁶ FÜRÛZÂNFER, a.g.e., s. 18.

⁴⁷ MU'TEMEN, a.g.e., s. 270.

⁴⁸ ŞEMÎSÂ, a.g.e., s. 232.

⁴⁹ SABÛR, *Âfâk-ı Gazel-i Fârsî*, Tahran, 1335/1956, s. 293-294.

Mevlevî'nin Mesnevî'sini evde barındırmak büyük bir tehlike olmaya başladı. Buna ilâveten Şâh I. Tahmasb Mevlevîleri İran'dan çıkardı"⁵⁰.

Safâ'ya göre Safevî hareketi başlangıçta, bir sûfî tarafından başlatıldıysa da, tasavvûf için uygun olmayan bir sürece dönüşmüştür. Bu dönemin sonuna yaklaşıldıkça uygunsuzluk da o kadar artar... Bu dönemin tasavvuf için uygunsuz olması iki nedene bağlanabilir: 1. Safevî sûfilerin diğer sûfilere galebesi ve zâhîr âlimlerin etkisinin artması. 2. Kızılbaşlar ve sûfiler arasındaki iktidar mücadelesinin yönetimin tasavvufa bakış açısını değiştirmesi⁵¹.

Schimmel de, 17. asırda İran'da tasavvuf aleyhine kuvvetli bir cereyan oluştuğunu belirterek, bu nedenle İran'da Mesnevî'nin fazla tetkiki yapılamadığını söyler. Halbuki Hint ve Pakistan'da Mevlânâ'nın tesirleri daha âşikârdır. 1963 yılına kadar İran'da Mevlânâ'nın tesirleriyle ilgili eserleri sayan Schimmel 5-6 eser adı yazmakla iktifâ eder⁵². Bu gün itibarıyla İran'da Mevlânâ ve eserleri hakkında yapılan akademik çalışmalar yine yirmi-otuzu geçmez. Oysa ülkemizde 2005 Haziran itibarıyla hazırlanan bir Mevlânâ bibliyografyasında, 3 lisans ve seminer, 42 yüksek lisans, 20 doktora, 272 kitap ve 581 bildiri ve makale olmak üzere 918 akademik çalışmadan bahsedilir⁵³.

İranlıların tasavvuf yerine kullandıkları *irfân* mefhûmu da bizim tasavvuftan anladığımız mânâdan daha geniştir. Bu mefhûm, tarikat gibi sistemli ve sınırlı bir *yaşayıştan* ziyâde *düşünme ve anlamayı* vazeden bir faaliyeti ifâde eder. İran'da irfândan maksat *mârifet*dir. Ancak buna tahsîl ve tâlimle değil seziş ve anlayışla ulaşılır. İran'da irfânî istilâhlar üzerine yazılan en mühim lügatte, irfân şöyle tarif edilir: "*İstîlâhî olarak, Hak tâliplerinin taleplerine ulaşmak ve Hakk'ı tanımak için seçtikleri yol ve tarza denir. Hakk'ı tanımanın iki yolla mümkün olduğu söylenmiştir: Birincisi eserden müessire istidlâl, ikincisi fiilden sıfata sıfattan zâta yöneliş. Bu ikincisi enbiyâlara, evliyâlara ve âriflere mahsûstur. Bu şuhûdî marifet, mutlak meczûplardan başkasına ayân olmaz. ...İrfân iki kısımdır: irfân-ı amelî yani seyr ü sülûk ile vüsûl u fenâ ve irfân-ı nazarî yani kaidelerin ve tarzların keşfi, şuhûd*"⁵⁴. İşte İran'da akllî bir faaliyet olarak algılanan irfân, kaidelerin ve tarzların keşfi, şuhûd olarak ele alınır.

Safevî döneminin iki önemli lügatinden biri olan *Anandrec*'te irfân, *tanımak ve marifet-i Hakk Teâlâ* olarak açıklanırken⁵⁵, *Burhân-ı Katı*'da bu kavrama yer bile verilmez⁵⁶. Modern lügatçilerden Muîn de bu kavrama, *tanımak, tekrar tanımak ve Hak Teâlâ'yı tanımak* anlamlarını verir⁵⁷. Kısacası İran'da bizdeki marifet yerine kullanılan irfân, tasavvufun yerini tutmadığından tasavvûfî eserler akıl ve sezgi yoluyla yorumlanmaya çalışılmıştır.

İran'daki, Mevlânâ'yı Türkiye ve Türkler'den koparmaya çalışan yanlış bakış açılarının nedenlerden *Pehlevî* dönemi politikalarına gelince: Aslında siyasî bir konu olan bu mesele böyle bir çalışmanın boyutlarını aşar. Ancak şu kadarını söylemeliyiz ki bin yıldan fazla Türkler tarafından yönetilen Farslar, Farsça'nın bizzat Türk hükümdarları tarafından korunup kollanmasına, hatta ona Türkçe'den de fazla önem verilmesine rağmen, geleneksel Sâsânî-Acem gururunu İslâm'dan sonra da terk etmeyerek her fırsatta Türkler ve Türk kültürüne saldırmak suretiyle güyâ İran içindeki Türkleri bastırma ve asimilasyon politikasına gitmişlerdir.

SONUÇ

Özellikle İran'da yazılan Fars edebiyatı tarihleri ve edebiyat tarihi niteliği taşıyan eserler, Mevlânâ ve eserlerini değerlendirirken üç temel eğilimi ön plana çıkarmışlardır: 1. Mevlânâ'nın tasavvufî kişiliği ve düşünceleri ile kültürler ve medeniyetler üstü davranış ilkelerini geri plana atarak onu sadece Fars şiir ve kültürünün zengin bir malzemesi olarak göstermek. 2. Mevlânâ'yı soy, etkileşim, yöneticilerle ilişkiler ve coğrafi açıdan mümkün olduğunca Türkler, Türk tarihi, Türk

⁵⁰ RİPKA, a.g.e., 414.

⁵¹ SAFÂ, a.g.e., C. V, s. 201-202.

⁵² SCHIMMEL, Annamarie, *Mevlânâ Celâledîn Rûmî'nin Şark ve Garpta Tesirleri*, Ank., 1963, s. 14.

⁵³ TEKİN, Mustafa, *Mevlânâ Bibliyografyası*, Tasavvûf Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı, Sayı 14, Ank., 2005, s. 735-774.

⁵⁴ SECCÂDÎ, Seyyid Cafer, *Ferheng-i Istîlâhât ve Tabirât-ı İrfânî*, Tahran, 1375/1996, s. 577.

⁵⁵ MUHAMMED PÂDİŞÂH, *Anandrec Ferheng-i Câmi-i Fârsî*, Tahran, 1365/1984, C. IV, s. 2912.

⁵⁶ Muhammed Hüseyin Bin Halef-i Tebrizî, *Burhân-ı Katı*, Yayına Hazırlayan: Muhammed Muîn, Tahran, 1357/1978.

⁵⁷ MUÎN, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran, 1371/1992, C. II, s. 2292.

yöneticiler ve Türkçe coğrafi isimlerden uzak tutmak. 3. Yine bu maddeye bağlı olarak, Mevlânâ'nın ilham kaynaklarını tamamen İran kökenli göstermek. Daha önce de söylediğimiz gibi bunun üç temel nedeni; Özellikle Şâh Tahmasb'la birlikte, Safevîler'den sonra İran'da tasavvuf hakkında oluşan olumsuz düşünceler, İranlıların tasavvûf yerine kullandıkları *irfân* kavramının bizdeki tasavvufu tam olarak karşılamaması ve yaşayış tarzından ziyâde bir düşünce faaliyetine işaret etmesi ve Pehlevî dönemiyle birlikte İran'da hızla yükselen Fars milliyetçiliği ve Âryâcılıktır.

İslâm dünyasının belki en büyük mutasavvıfı, insanlığın gönül deryâsı ve kalp ülkesinin sultânı Mevlânâ, eserlerini Farsça yazmasına rağmen sanırım en az Farslar tarafından anlaşılmıştır. Zîrâ önemli olan *dil birliği* değil *gönül birliği*dir. Oysa Acemler biraz tevâzû gösterecek kendilerine ne sihirli kapılar açılacaktır. Bu sebepten Mevlânâ'nın duygu ve düşüncesi de Fars edebiyatı tarihlerinin dışına taşarak İran düşünce ve sanatında gerekli yeri edinmemiştir.

Ne yazık ki ellerindeki *dil* gibi önemli bir fırsatı değerlendiremeyen Farslar, Mevlânâ gibi yüce bir değeri dahi sözde *millî* (!) politikalarına âlet etmişlerdir. Bu sebepten Mevlânâ ve eserleri hakkındaki değerlendirmeleri oldukça sık ve taraflıdır. Mevlânâ'yı Mevlânâ yapan asıl değerler ise görmezden gelinmiştir. Umarız otuz yıldır iktidarda olan yeni İran yönetiminin genç araştırmacıları bu taassup zincirini kırarak daha ilmfî çalışmaların altına imza atarlar.

KAYNAKLAR

- BANARLI, Nihad Sami, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1987.
- BROWN, Edward, *Târîh-i Edebiyât-ı Îrân*, Farsça'ya Çeviren: Gulâm Hüseyin Sadrî-i Efşâr, Tahran, 1368/1989.
- FÜRÜZÂNFER, Bediüzzamân, *Zindegânî-i Mevlânâ Celâleddîn Muhammed*, Tahran, 1333/1954.
- GİBB, E. J., WILKONSON, *Osmanlı Şiir Tarihi*, Tercüme: Ali Çavuşoğlu, Ankara, 1999.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul, 1983.
- GÖNENSAY, Hıfzı Tevfik-BANARLI, Nihad Sami, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, ?
- GULÂMRİZÂÎ, Muhammed, *Sebk-Şinâst-i Şi'r-i Pârsî*, Tahran, 1377/1998.
- GÜZEL, Abdurrahmân, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara, 1999.
- KABAKLI, Ahmet, *Türk Edebiyatı*, İstanbul, 1994.
- KARAİSMAİLOĞLU, Adnan, *Mevlânâ ve Mesnevî*, Ankara, 2001.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara, 2004.
- MENGİ, Mine, *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara, 1995.
- MORRISON, George, *Târîh-i Edebiyât-ı Îrân, Bahş-ı Evvel*, Tahran, 1380/2001.
- MU'TEMEN, Zeynelabidin, *Tahavvül-i Şiir-i Fârsî*, Tahran, 1381/2002.
- Muhammed Pâdişâh, *Anandrec Ferheng-i Câmi-i Fârsî*, Tahran, 1363/1984.
- MUÎN, Muhammed, *Ferheng-i Fârsî*, Tahran, 1371/1992.
- NUMÂNÎ, Şiblî, *Şi'rü'l-Acem*, Farsça'ya Tercüme: Seyyid Muhammed Takî-i Gilânî, Tahran, 1363/1984.
- RİPKA, Jan, *Târîh-i Edebiyât-ı Îrân*, Tercüme: İsâ Şehâbî, Tahran, 1381/2002.
- RİYÂHÎ, Muhammed Emîn, *Zebân ve Edeb-i Fârsî Der-Kalemrev-i Osmânî*, Tahran, 1369/1990.
- SABÛR, Âfâk-ı *Gazel-i Fârsî*, Tahran, 1335/1956.
- SAFÂ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebiyât Der-Îrân*, Tahran, 1369/1990.
- SCHİMMEL, Annamari, *Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Şark ve Garpta Tesirleri*, Ankara, 1963.
- SECCÂDÎ, Seyyid Cafer, *Ferheng-i Istilâhât ve Tabirât-ı İrfânî*, Tahran, 1375/1996.
- ŞEMÎSÂ, Sîrûs, *Sebk-Şinâst-i Şi'r*, Tahran, 1381/2002.
- TEBRİZÎ, Hüseyin Bin Halef, *Burhân-ı Katı*, Tahran, 1357/1978.
- TEKİN, Mustafa, *Mevlânâ Bibliyografyası*, Tasavvûf Dergisi Mevlânâ Özel Sayısı, Sayı 14, Ankara, 2005.