

# MESNEVÎ'DE GEÇEN DARB-I MESELLERİN TÜRK ATASÖZLERİYLE BENZERLİKLERİNE BİR BAKIŞ

Kenan MERMER\*

## ÖZET

Devirlerin kendine has duruşu, idrak kabiliyeti, darb-ı mesel ve ta'bir (=atasözü ve deyim) dağarcığı, öncelikle sözel bir dünyası olduğu malumdur. Bu çerçevesi çizilmiş ve genişlemeye devam eden dünyaya bîgâne kalan müellif, kendi zamanında anlaşılmadığı gibi, evrensel bir tematiği yakalamak noktasında da muvaffak olamayacak, eserindeki düşünceleri istikbale doğru dallarını uzatamayacaktır. Zira zamanın ruhu, yaşanan coğrafyanın etno-politik farklılıklarından beslenir ve anlam, kendi dehlizini ilk olarak yaşadığı zaman diliminde kazar. Temsilen düşünüldüğünde bu dehlizin genişliği, devrin entelektüel ortalamasıyla/ilmî vasatıyla; derinliği ise sözün kendisini aşan zamanlar-üstü bir kabiliyet göstermesiyle alakalıdır. Sözün özü, kendi zamanını yakalayamayan bir müellifin/sanatkarın, gelecekteki okuyucuyu yakalayabilecek bir marifeti göstermesi olanaksızdır. Mevlânâ'nın kültür dağarcığı, ilgi alanına giren eserler, verdiği örnekler, anlattığı kıssalar, tedâî kabiliyeti, onun ilmî birikimini tekrar-be-tekrar hatırlatan niteliktedir. Okuyucu, onun eserlerinin sayfalarında dolaşırken Gazzâlî'den Attâr'a, Platon'dan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'ye doğru kolunu uzatan engin bir çevreleme hareketiyle karşılaşır. *Mesnevî-i Ma'nevî* bu anlamda, günlük hayatı da yakalayan tam bir kültür ve ahlâk kitabı olarak tanımlanabilir. Bu cümleden olarak, darb-ı mesellerin / atalar sözünün, ta'bîrlerin / deyimlerin, toplumun dil mayasını yansıtan bir ruha sahip olduğu gerçeği su yüzüne çıkar. *Mesnevî*'de dili gereği Farsça ifade edilen darb-ı mesellerin ve ta'bîrlerin kaynağı noktasında kesin bir kıstas koymak oldukça zordur. Bizim ilk etapta hedefimiz, daha derin bir dil kazısı için bir öngörü oluşturmaya çalışmak, darb-ı mesellerin ve deyimlerin tercümeleleriyle birlikte bir listesini vermek, içerik açısından bir taksim yapmak (=ilkesel, ironik, hikemî, tenbih, ikaz v.s.) ve bazı detaylardan hareketle Türk kültürü, örfü ve sözel birikimiyle moderndeki alakasını kurmaya çalışmakla sınırlıdır. Listelenen örneklerin kaynağına ve karşılıklarına dair kanaatlerimiz kesinlik arz etmese de, darb-ı mesellerin kökenine dair ilmî bir merakı kapı aralayacağımı ümit ediyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Mevlânâ, Mesnevî, Atasözü, Darb-ı Mesel, Deyim.

## AN APPROACH THE SIMILARITY BETWEEN PROVERBS MENTIONED IN MASNAVI AND TURKISH PROVERBS

### ABSTRACT

It is known that ages have their own attitude, intellect, vocabulary of proverbs and idioms, and a verbal world. If the author ignores this continuously expanding world which has just been framed, neither he is understood clearly in his time, nor he succeeds to catch a universal thematic, nor the ideas in his works can stretch out its boughs to the future. Because zeitgeist feeds on ethno-political differences of the habitat, and semantics digs its own tunnel firstly in its time. Fictionally, the wideness of this tunnel is related to the intellectual average of the time, likewise this tunnel's depth is related to words show a timeless ability gone beyond themselves. In short, if an author or

---

\* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.  
e-posta: [kmermer@sakarya.edu.tr](mailto:kmermer@sakarya.edu.tr) ORCID: 0000-0001-8085-5970

artist cannot catch his own time, it is impossible that he can catch the future reader. Rumi's accumulation, the works he interested in, the examples he gave, parables he told, his ability of connotation are such as to remind his accumulation of knowledge again and again. While the readers wandering around the pages of his works, they come across a surrounding act that stretch out its arms from Ghazali to Attar or from Plato to Abu al-Hasan al-Ash'ari. In this sense, *Masnavi-ye-Ma'navi* welcomes us just as a book of culture and morality. In the meantime, it is an undeniable fact that proverbs and idioms have a soul which reflects the lingual yeast. It is very difficult to lay down a certain criterion about the source of the proverbs and idioms which are stated Persian because of *Masnavi's* language. Our first aim is limited with trying to create a foresight for a deeper lingual digging, to list this proverbs and idioms with their translations, to classify contextually (such as principal, ironic, didactic, advisory, warning etc.), and to attempt to associate these proverbs and idioms with Turkish culture, custom, verbal accumulation considering some details. Even if our conviction in the sources of the listed examples are not certain, we hope that our work contributes an academic curiosity about the sources of these proverbs.

**Keywords:** Rumi, Masnavi, Phrase, Proverb, Idiom.

## GİRİŞ

Söz doğası itibarıyla kendi muhitinin rengini, dile getirildiği coğrafyanın ahengini aks ettirir. Kelimeden kelâma giden dizgede, söz kendisini açıklarken yine kendisiyle tahkim eder, yani delâleti kendi zatından kaynaklanır: İrsâl-i mesel, şevâhid/istişhâd, tanık getirme, kelâm-ı kibâr, iktibas etmek ve telmîhte bulunmak bahsi geçen kendini tahkîmin yollarıdır. Devirlerin kendine has duruşu, idrak kabiliyeti, darb-ı mesel dağarcığı, sözel bir dünyası olduğu malumdur. Bu çerçevesi çizilmiş ve genişlemeye devam eden dünyaya bîgâne kalan müellif, kendi zamanında anlaşılmadığı gibi, evrensel bir tematiği yakalamak noktasında da muvaffak olamayacak, eserindeki düşünceleri ileriye/istikbale doğru dallarını uzatamayacaktır. Zira zamanın ruhu, yaşanan coğrafyanın etno-politik farklılıklarından beslenir ve anlam, kendi dehlizini ilk olarak yaşadığı zaman diliminde kazar. Temsilen düşünüldüğünde bu dehlizin genişliği, devrin entelektüel ortalamasıyla/ilmî vasatıyla; derinliği ise sözün kendisini aşan zamanlar-üstü bir kabiliyet göstermesiyle alakalıdır. Sözün özü, kendi zamanını yakalayamayan, içinde yaşadığı toplumun ruhunu deyim yerindeyse ele geçiremeyen bir müellifin/sanatkârın, geleceğe bırakacağı bir metni olamayacağı gibi, gelecekteki okuyucuyu yakalayabilecek bir marifeti göstermesi de olanaksız hâle gelecektir.

Metin doğası itibarıyla okunmak ve tatbik edilmek için, dahası kendi zamanının dışına hitap edebilsin diye kaleme alınır. Bu yolda yazılan bazı eserler, kelime ve remizler dünyası ölçeğinde ileri düzey, seçkin, murassa' metinler olabilirken; diğer bazıları ise toplumun geneline hitap etmek, büyük haritayı ele geçirmek kaygısını güden şöret-efzâ yahut popüler sınıfı içerisinde değerlendirilebilecek te'lifler olarak taksim edilebilir. Mevlânâ Muhammed Celâleddîn-i Rûmî'nin eser cetveli göz önüne alınırsa, her iki yola ve tarza uygun eserler kaleme aldığı fark

edilecektir. Bu bağlamda Dîvân-ı Kebîr, cetvelin ileri düzey metin tabir ettiğimiz kısmında havâssa ait bir noktada; Mesnevî-i Ma‘nevî ise büyük haritayı, toplumun vasatını/nabzını elinde tutabilecek şöret-efzâ bir eser olarak diğer bir noktada konumlanmaktadır. İki usûlü ve iki ayrı üslûbu elinde tutan Mevlânâ, kullandığı dilin yetkinliği ve farklı zekâları aynı anda yakalayabilmesi sayesinde, karma bir dil mantığını takip ederek beynelmilel bir muvaffakiyete imza atmıştır. Onun muvaffakiyetini inşa eden şey, yalnızca ilmî yetkinliğinin değil; ahlâkî yaklaşımının da bir sonucu olsa gerektir: “Başarısında, bilgisinin, belâgatının, girift meseleleri basitleştirmesinin, muhataplarının seviyesine göre hitap etmesinin, (...) kuvvetli mantıkî kıyaslarının yanında mü’min-kâfir, küçük-büyük, kadın-erkek demeden herkese müsâmaha ile bakmasının, bilhâssa acizlere, düşkünlere, hak sahiplerine merhametli ve yardımcı olmasının büyük bir tevâzuyla davranmasının rolü büyüktür (Çelebioğlu 1989:224).”

Çalışmamız bağlamında Mesnevî-i Ma‘nevî’de geçen darb-ı meselleri/ta‘bîrleri bir cetvelde sıralayarak yorumlama çabamızda, sûfî geleneğin defaatle altını çizdiği kafa gözü-gönül gözü ayrımını akla getirmek icap ediyor. Kafa gözüyle görmek, cüz’î aklın dar sınırları içerisinde, deyim yerindeyse çıplak aklın izinde yürümekle yetinmeye karşılık gelir. Elbette çıplak aklın ve kafa gözünün her tesbiti anlamsız ve beyhûde değildir; fakat yüce hakikatlerin, ulvî bir takım değerlerin, Hüviyyet âleminin, ne tahtında ne de fevkinde hiçbir şeyin olmadığı ‘amâ âlemiyle ilgili rivayeti ve bunların tevilini yapabilmek için yeterli donanıma sahip değildir: “Mevlânâ’nın cüz’î, sınırlı dediği akılla gaybın hakikatleri keşfedilmez. Mevlânâ’ya göre cüz’î aklın gerisinde, rehberlik eden îmânî bir akıl vardır. Bu, aklın aklıdır (Ayan 2007:72).” Bu durumda ancak gönül gözüyle bakan, basireti bağlanmayan ve daha da önemlisi Allah’ın nûruyla görenler ancak, mezkûr hakikatlere vâsıl olabilecektir. Bahsi geçen yolda mecazî dünya, metaforik kullanımlar, hikâye/kıssa, teşbîhât ve ironi sözün uğrak mekânları hâline gelir. Mesnevî-i Ma‘nevî’nin anlatısı, birbirine ulanan hikâyeler, satır arasına gizlenen derin manalar, kelâm-ı kibâr ve hepsini kuşatan âyet ve hadîsler eşliğinde, zamanı ve zemini aşan eskimez bir dünya kurar: “İnsanlığın düşünce eylem tarihi içinde benzeri az görülen bu eşsiz ârifin, İslâm’ın iki kaynağıyla, yani Kur’ân ve sünnetle dolu düşünce testisinden taşanları anlamak için, bu iki kaynağa müracaat kaçınılmazdır (Örs 2005:34).” Esasında Mevlânâ’nın herkesin diline pelesenk olan meşhûr rubâîsi bu hususta, hem kendisi için koyduğu mihengin izhârı hem de okuyucunun, onun eserlerine yaklaşırken elinde bulundurması gereken temel ilkeyi ortaya koyar:

من بنده قرآنم اگر جان دارم  
من خاک ره محمد مختارم  
گر نقل کند جز این کس از گفتارم  
بیزارم از او وز این سخن بیزارم

[Ben yaşadığım müddetçe Kur’ân’ın kölesiyim  
Ben Muhammed-i Muhtâr’ın (sav) yolunun tozu toprağıyım  
Kim bu sözlerimden başka bir şey benden naklederse

Hem ondan hem de bu sözden şikayetçiyim, rahatsızım! ]<sup>1</sup>

Mevlânâ'nın birikimi, ilgi alanına giren eserler, verdiği örnekler, anlattığı kıssalar, tedâî kabiliyeti, onun ilmî birikimini tekrar-be-tekrar hatırlatan niteliktedir. Okuyucu, onun eserlerinin sayfalarında dolaşırken Gazzâlî'den Attâr'a, Platon'dan Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî'ye doğru kolunu uzatan karmaşık bir çevreleme hareketiyle baş başa kalır. *Mesnevî-i Ma'nevî* bu anlamda, tam bir kültür ve ahlâk kitabı olarak bizi karşılar. Mevlânâ, *Mesnevî*'sinde arkelerden, dört unsurdan örnekler verir, acıklı ve hastalıklı bir aşk öyküsünü İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-Tıbb*'ından alıntılar. Akılcı Mu'tezile ve Sünnî teolojinin önderi Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî ve Muhammed el-Mâtüridî'nin görüşleri kendisi tarafından zikredilir. O, *Kelile ve Dimne*'den, *Paça Tantra*'dan, Hakîm Senâî'nin *Dîvân* ve *İşk-nâme*'sinden, Attâr'ın *Musîbet-nâme*'si ile *Mantıku't-Tayr*'ından güçlü esintileri kendi düşünce potasında eriterek (Çubukçu 1984:100) ölmez bir eser yazmağa girişmiştir. Onun hayatı ve eserleri bir hayat numûnesi olduğu kadar, vefatı da insanlara bir şeyler öğretmiş, onlara bu hususta da örneklik etmiştir. Diğer bir bakışla beynelmilel bir nazara sahip olduğundan cenazesi, bir topluluğun üyesi gibi değil; insanlık medeniyetinin bir uzvunun kaybı gibi görülmüştür: “Sonra cenazeyi dışarı çıkardılar. (...) Büyük kıyamete benzer bir kıyamet koptu. Herkes ağlıyordu. Hıristiyanlardan, Yahudilerden, Araplardan, Türklerden vs.den bütün milletler, bütün din ve devlet sahipleri hazır bulunuyorlardı. Her biri Zebur'dan, Tevrat'tan, İncil'den ayetler okuyor ve hepsi de feryad ediyordu (Eflaki 1995:293-94).”

Ez-cümle onun söz dağarcığı, kelimelerden kurduğu büyük anlam evreni ve bu evrenin içerisinde kullanılan meseller ve deyimler, başlı başına bir önem arz eder. Çünkü mesellerden ve deyimlerden kurulan dünya, aynı onun beynelmilel cephesi gibi -burada *pergelin dolaşan ayağı* akla getirilebilir- Arap, Fars ve Türk dünyasını kuşatan bir yetenek gösterir. Gâyemiz ilk elde, *Mesnevî*'de geçen darb-ı mesellerin ve deyimlerin bir sıralamasını yapıp transkribe ve tercüme etmek, ardından bulabildiğimiz nispette Türk atasözleriyle benzerliklerine dikkat çekmekten ibarettir.

#### A. Sözü'nün Sosyolojisi yahut Darb-ı Mesel Kullanmanın İç Mantığı

“At ve üzengi, deniz kıyısına kadar gider  
Ondan sonra sana tahtadan bir eşek gerek!”  
*Mesnevî-i Ma'nevî* 6/4622

Devrin paradigması, genel ahlâkî ve entelektüel seviyesi noktasında, dikkat çeken hususlardan biri, insanlara hitap edilecek ilim dalının tercihi yahut kaderiyle ilişkilidir. 13. yüzyıl Anadolu'sunda; el-Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ gibi İslam filozofların yetiştiği ve fikirlerinin etkin olduğu Sâmânîler, Abbasî Hanedanlığı, Büyük Selçuklu Devleti dönemleri geride bırakılmış, *felsefî düşüncenin* kendisine tasavvuf vadisi içerisinde bir yer aradığı yeni ve kaotik bir döneme girilmiştir.

<sup>1</sup> Çalışma boyunca alıntılanan Arapça ve Farsça ibarelerin çevirileri -kaynak gösterilmediği takdirde- metnin yazarı tarafından yapılmıştır.

Aslında bu dönem bir bakıma tasavvuf felsefesinin de -Hakîm Tirmizî-Sühreverdî-İbnü'l-Arabî dizgesinde- kendi hikâyesini olgunlaştırdığı, külliyyatını ortaya koyduğu bir zaman dilimidir. A. Yaşar Ocak tam bu noktada mutasavvıfların (=bir manada yolun kurucusu olanlar/meşâyih) ve sufilerin (=dervîşân) doğru anlaşılabilmesi için üç temel ilkenin altını çizer:

1. Mutasavvıfların ve sufilerin yaşadığı zamanın bir manada arka planını doğru resmedebilmek; tarihî, sosyolojik, kültürel ve psikolojik çerçeveyi ortaya koymak gerekir.
2. Tasavvuf mektep ve akımlarının bağlantı noktalarını keşf etmek, tabiri caizse altın silsileyi ortaya çıkarmak, kurucu tasavvufî eserler ve zühd döneminde risale yahut daha büyük boyutta kaleme alınan eserlerin içeriğini kavramak gerekir. Bu noktada eklemeliyiz ki, Kübreviyye bilinmeden, İbn Arabî mektebini, Sadreddîn-i Konevî'nin eserleri görülmeden Mevlânâ'yı anlamak ne kadar mümkün olabilecektir?
3. Her iki maddenin idrakinden sonra, bahse mevzû olan şahsın eserlerini okumak, kişiye doğru manzarayı gösterecektir (Ocak 2011:200).

Mezkûr coğrafya ve tarihsel dönem göz önünde bulundurulduğunda Mevlânâ-yı Rûmî'nin hayatının büyük bir kısmı -ilk çocukluk dönemini kapsayan 7-8 yıl hâric- Anadolu'da geçmiştir. 13. yüzyıl Anadolu'sunda hususan Mevlânâ'nın bulunduğu Konya ve çevresinde farklı kavimlerden müteşekkil Müslüman Türkler, Hristiyanlar, az sayıda olmakla birlikte Yahudiler, müşrikler, Şaman Moğollar yaşamaktaydı. Moğolların hükümlerinde olduğu bu yıllarda baskı ve zulüm gören Anadolu halkları, bir bakıma hissî ve manevî bir sarsıntı içerisindeydi. Ayrıca iktisadî şartlar da bu zaman diliminde belirleyici bir özelliğe sahipti. Zira Moğolların Anadolu'ya getirdikleri ve çoğu İranlı olan yabancı memurların rüşvetçilik, kayırmacılık ve bozuk yönetimleri toplumun huzurunu bütünüyle kaçırmış, hatta birçok âlim ve ârif şahsiyet, ekâbir, servet sahibi insanlar da Suriye ve Mısır tarafına zorunlu bir hicrete soyunmak zorunda kalmışlardı (Yinanç 1944:5-6). Bu noktada sahipsiz bırakılmış, kendisini yeniden hayata rapt edecek bazı dinamiklerden yoksun bir sosyoloji, *sosyal lirizm* şeklinde de tabir edilen bir toplum gerçeği önümüze çıkar. Dahası Mevlânâ'nın kendi hikâyesi de bir zorunlu hicretin gölgesinde başladığından sıla hasreti, tahassür ve öte dünyaya dair umutlarını yeşertmek onun vazgeçilmezleri arasındadır.

Mevlânâ'nın daima içinde, bir dünya gurbetçisini, çocuk yaşlarında doğduğu yerleri terk eden mahzûn bir edayı, ukbâya gözlerini dikmiş pîr-i mugânı aynı anda taşıdığı düşünülebilir. Ukbâ derdi olanın bir manada ölümle barışık olması beklenir; zira burası bir geçiş yeri, bir misafirhâne, imtihan bölgesidir. Ölüm gerçeğinin, aklın yollarını tutan bir cephesi vardır, akli zora sokar, âdetâ onu köşeye sıkıştırır. Burada bir ferahlanma bulabilmek için ya aşka ya da yine aşktan mülhem îmâna doğru kulaç atmak icap eder. Mevlânâ'nın ifadelerinde yeryüzünü, gökteki nesnelere döndüren bu büyük güç, bazen Şems-i Tebrîzî bazen de Hüsâmeddîn Çelebî yoluyla izhâr olur. İlk on sekiz beytin -ki "Mevlevîler arasında 18 adedi mukaddesti ve buna *Nezr-i Mevlânâ* derlerdi (Çelebi

1957:200).” çizdiği anlam dairesi, insanın dünya-ukbâ seyahatini gurbet-vuslat ve bu ikisi arasındaki korkunç boşluğu dolduran “aşk-ı İlâhî” ilkesiyle izah eder.

Başka bir açıdan coğrafya ve muhit bir kader olarak insanı sardığında, kendi değişimlerine onu da ortak eder. Bir kültür coğrafyasının içerisinde her kim kalem oynattırsa oynatsın -eski bir takım söyleyiş ve düşünüş özelliklerini kısmen saklı tutsa da- yeni dâhil olduğu dünyanın insanlarına ve dil alışkanlıklarına uyum sağlamak durumunda kalır: “Mevlânâ Anadolu’ya geldikten sonra, Türk halkı arasında duygu ve düşüncelerinin değiştiğini söyler. Bu değişikliği ‘kitaptan hayata geçme’ olarak ifade edebiliriz. İçine girdiği, kaynaşmalarla dolu yeni sosyal çevre, Mevlânâ’yı skolastiğin dar ve katı çemberinden kurtarmış, din üzerine yeniden düşündürmüştür (Kaplan 2005:97).” 1246 yılında tam anlamıyla hüküm-fermâ olan Moğol baskısı, 13. yüzyıl Anadolu’sunun sosyolojik ve psikolojik manada derin temasını oluşturur. Mevlânâ-yı Rûmî vefatına kadar yaklaşık olarak otuz yılını, bu zor zamanlarda geçirmiştir. İnsan doğası itibarıyla, en zor ve karanlık zamanlarda, ruhânî tavra, bâtinî söyleme daha açık bir hâlde gelebilmektedir. Çünkü, acziyet merkezinde düşünmeye başlayan ölümlü varlık; kulağını ötelere bilgisine açar, ölmez olanın (=Hüve’l-Bâkî) mutlak varlık alanına gözünü diker. Tam bu esnada bahsi geçen hissî vaka, her ne kadar insanların büyük bir kısmını derinden etkilese de, söz dünyasında bunu dile getirmek ancak kalem ehlinin taşıyabileceği bir alemdir. Aslında bu doğal ilişkiyi yani insanın kendi harman olduğu yerle renklenip biçimlenmesini, Mevlânâ’nın kıyafetlerinden dahi takip etmek mümkündür; zira etkileniş/hem-hâl olma baştan ayağa insanı saran bir hassasiyete sahiptir: “Konyadaki Selçuklu Köşkü süslemelerinden olan alçı relief ve duvar çinilerinde (...) son yıllarda bulunan Kubâd-âbâd Sarayı çinileri üzerinde, giydirilmiş insan resimleri vardır. Bu resimlerdeki tipler, birbirine çok yakın, ekseriya başta taç şeklinde bir külah, gövdede entari ve şalvar vardır (Önder 1955:80).” Demek ki Mevlânâ’nın kıyafeti bâtinî bir manaya değil; devriyle hemhâl olan yüzüne delâlet eder. Fakat Mevlânâ’nın tasavvufî düşüncesinin içeriği/şekli, kendi zamanının kıyafetlerine bürünmesinden biraz daha farklı bir zemine, sadece alışkanlıklara değil; icadın, sun’ etmenin doğasına da dayanır. O uzlaşmaz duran birkaç şeyi kendi düşünce sistematığında birbirine ulamayı başardığından olsa gerek, okuyucu kitlesi kendi zamanını ve coğrafyasını aşabilmiştir. A. Yaşar Ocak, Mevlânâ’nın tasavvufî birikimini üç mektebin/ekolün, bir manada karması yahut bileşkesi olarak yorumlar: a) Necmüddîn-i Kübrâ’nın Sünnî bir tabana yaslanan ve bazı özellikleriyle zühd tarafı öne çıkan tasavvuf sistemi, b) Horasan Melâmetiyye’si izinde ilâhî aşkın, sekerâtın ve cezbenin öne çıktığı Kalenderâne tasavvuf, c) Muhyiddîn ibnü’l-Arabî’nin metafizik bir sistem hâline getirdiği Vahdet-i Vücûd Mektebi (Ocak 2011:202-5).

Karma bir yapıyı aks ettirmek, düz bir anlatı kurmaktan öte bazı kabiliyetlere mebnîdir. Şâir yahut müellif tarafından hissedilen şeyler, bazı zekâlarda nutka, vaaza dönüşürken bazı zekâlarda ise kıssaların, şiirin içerisinde eritilen ve estetik yönünü muhafaza eden nükte-âmîz ifadelerle dönüşebilir: “Bütün kuvvetini contemplation = temâşâyâ verdiği için, Mevlânâ’da ahlaktan ziyade estetik vasıf galip gelmektedir (Çelebi 1957:48).” Estetik vasfın galibiyeti, yalnızca söz

sanatları, nükte-âmîz ifadelerin yoğunluğu ve naîf bir söyleyişin öne çıkması olarak anlaşılmalıdır. Zira estetik ilmi dairesinde sıklıkla atıfta bulunulan *canlılık* ilkesi dikkate şâyândır. Bu ilke doğrultusunda sözde bir keskinlik, bir araya gelmesi düşünülemeyen kelimelerin yan yana dizilişi, deyim yerindeyse vahşi kelimelerin ehlileştirilmesi yahut zorlayıcı/sivri ifadelerle meseleyi tebâruz ettirmek vardır. Bu cümleden olarak estetiğin mihveri kabul edebileceğimiz güzellik (=ihsân) teması, insan doğasını birçok açıdan cezbeder ve yalnızca bir form düzgünlüğüne, parçaların uyumuna (=harmonie) bağlı olarak öne çıkmaz: Yetkinlik, temâşâyâ elverişlilik, canlılık (=vitalite) ve ulviyet de estetik standardı belirleyici etkenlerdir (Tunalı 2002:16). Örneğin *Dîvân-ı Kebîr*'deki kelime dizilimi hem canlılık hem de temâşâyâ elverişlilik yani okuyucunun tahayyülünü harekete geçirme noktasında güçlü bir örnek kabul edilebilir: “Kudüs’e benzeyen gönlünde domuz görürsen, bil ki Kudüs’ünü Firenk ele geçirmiştir (Celaledin 1992:252)” mealindeki beyit güzel olduğu kadar sarsıcı ve incitcidir. Başka bir açıdan Mevlânâ'nın *Mesnevî-i Ma'nevî*'sinde yapılan yolculuk, insana bilmediği hikâyeleri öğrettiği gibi, derindeki mesajı yani kıssadaki hisseyi de peyderpey zerk eder. Bu bir bakıma kişinin entelektüel macerası olduğu kadar, kemâle doğru seyriyle de ilişkilidir. Bir mürşid olarak Hz. Pîr, kemâlât yolunda cehd ve gayret eden yolcu, vilâdet-i sâî (=ikinci doğum) için yetiştirir. Böylece ona tâbi olanın kemik yaşı ile yol yaşı arasındaki ayrımın hatları da belirgin hâlde gelir (Cebeoğlu 2005:40).

Nükteli söylemek, bazen sert ve yıkıcı bir üslûpla kötünün/kötülüğün üstünü çizmek, naîf bir terennümle nakş etmek aynı Mevlânâ'nın tasavvufi ekolleri birleştirmesi gibi, *Mesnevî*'sinde bir arada durur. *Mesnevî*'de aks ettirilen gerçekliğin, hangi dil mantığı içerisinde kaleme alındığı da ayrı bir mesele olarak okuyucuyu karşılar. Dil Farsça'dır ve fakat mantık ve âheng Türkçe bir ruhtan beslenmek durumundadır. Zira bir Afgan Türk'ü olarak Türkçe düşünmenin ve Türklerden müteşekkil bir yerde ikâmetin karşılığı; yalnızca birkaç mülemmâ gazel ve bazı hikâyelerin arasına sıkıştırılmış bazı Türkçe kelimelerle sınırlı olmasa gerektir. Zaten Fars-Türk ilişkisinin bin yılı aşkın bir süreye yayıldığı malumdur. Daha da önemlisi Farsların, klasiklerini oluşturduğu bütün zaman aralığında Türklerin yönetimi altında olmaları gerçeği, atasözü ve deyimlerin kökeni hakkında bir kere daha düşünülmesi gerektiğini gösterir. Fars edebiyatının mühim temsilcilerinin büyük bir kısmı Türk kökenli (Nizâmî-i Gencevî, Hâkânî-i Şîrvânî, Sâib-i Tebrîzî, Ferruhî-i Sîstânî gibi) yahut Türk hanedanlıklarının yönetimi altında yaşamış (Firdevsî, Sa'dî ve Hâfız-ı Şîrâzî, Ferîdüddîn-i Attâr, Ömer Hayyâm gibi) şahsiyetlerdir. A. Kartal, ilk basamakta zikredilen Türk asıllı şairlerin şiir dilini şu şekilde yorumlar: “Türk gibi hissedip, algılayıp Fars gibi söyledikleri şiirlerine hem Türk kokusunu hem Türk nüvesini hem de Türk dilinin metrik hüviyetini yansıttıkları için Farsça'nın yanında ayrı bir ‘Türk Farsçası’ oluşturmuşlardır. Bu durum, özellikle Mevlâna ile Nizâmî-i Gencevî'nin Farsça şiirleri okunduğu zaman kendisini net bir şekilde hissettirmektedir (Kartal 2012:57).” Mevlânâ'nın şiirlerinde kullandığı Türkçe kelimeler, Türkçe-Farsça mülemmâ tabir edilen tarzda karma bir şekilde kaleme alınan gazellerdeki mısralar, onun dil meselesindeki tercihini göstermekle birlikte, Türkçe'ye olan

bakışını da belgeler. F. Uzluk, 1891’de basılan Rus Oryantalist C. Salemann’ın Mevlânâ’nın eserleri üzerinde yaptığı tetkiklere binaen yazdığı mühim eserine (Noch Einmal Die Seldschukischen Verse, St. Petersburg, 1891) atıfta bulunurken sözü Bahâüddîn Veled’in eserindeki Türkçe kelimelere getirir. Örneğin Bahâüddîn Veled’in “matbah” kelimesi yerine “aşlıg” kelimesini kullanmasına dikkat çeker (Uzluk 2017:75). Buradaki dikkatten anlaşılmalıdır ki Türkçe kelimelere ve söyleyişe olan yatkınlık, sadece Mevlânâ’da ve oğlu Sultan Veled’de değil; babası sultânü’l-ulemâ Bahâüddîn Veled’de dahi önümüze çıkabilmektedir.

Bu bağlamda darb-ı mesellerin/ atalar sözünün, deyimlerin toplumun dil mayasını yansıtan bir ruha sahip olduğu yadsınamaz bir gerçek olduğu tebarüz eder. Mesnevî’de dili gereği Farsça ifade edilen darb-ı mesellerin ve deyimlerin kaynağı noktasında kesin bir kıstas koymak oldukça zor dursa da, Alî Ekber Dihhudâ’nın *Emsâl ü Hikem* ve *Ferheng-i Fârsî* kitapları Farsça darb-ı meseller için önemli kaynaklardır. Çalışmamızdaki ilk hedefimiz, Mesnevî’deki Farsça darb-ı mesellerin ve ta’bîrlerin tercümeli bir listesini vermektir. İkinci ve tâlî aşamada ise -Bu sebeple başlığımızda “bakış” şeklinde bir ifade kullandık.- atasözleri ve deyimlerin Türk kültürü ve örfü dairesinde karşılıklarını hatırlatmaktan ibarettir. Burada anakronik bir sorun bizi karşılıyor: Modernde kullanımları devam eden atasözlerinin yahut deyimlerin karşılık olarak getirilmesi, kökenine dair bir kazı olmadığından tam bir delalet arz etmez. Çünkü kullanımda olan söz birikimi, “Mevlânâ’dan sonra mı yoksa önce mi kullanıldı?”, “Tercüme yoluyla Arap ya da Fars kültüründen mi taşındı?”, “Türk kültürünün öz kaynaklarıyla mı üretildi?” gibi soruların henüz tam bir cevabı yoktur. Dolayısıyla buradaki bulgular ve işaretler, Köktürk Yazıtları, Uygur Budist Edebiyatı, *Dîvânu Lügati’t-Türk* ve *Kutadgu Bilig*’in söz varlıklarını hesaba katarak yapılması gereken geniş ve derin araştırmanın ancak ilk basamağını teşkil edebilir. Yeri geldiğinde bazı atasözü ve deyimler için Ahmed Vefik Paşa’nın iki cilt olarak Matba’a-i Âmire’de basılan *Lehçe-i ‘Osmâni*’si, İbrâhîm Şinâsî’nin *Durûb-ı Emsâl-i Osmâniyye*’si, *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler* kitabı, Antonie Galland’ın *Durûb-ı Emsâl-i Türki*’si ve Yusuf Azmun’un *Söz Kökümüz Öz Kökümüz* isimli eserlerine müracaat ettik. Bu raddede bir kaynakçayla, darb-ı mesellerin karşılıklarını bulmak mümkün olsa da, onların yaratıldığı kültüre ve milatlarına/kökenlerine dair bir mihenk koymak pek mümkün değildir. Yine de bazı düşünceler, darb-ı mesellere dair kök arayışında yol gösterebilir. Örneğin, Türk dilinin yazıtlardan bu tarafa geçen yazılı hikâyesinde; mecâzı seven, karşıtlıkları kullanan ve aliterasyonu çok tercih eden yapısı, ikilemeler yaparak istenen manayı karşılamak arzusu ve tercihi malumdur. Yahut Fars dilinin mübalağayı seven, şiirsel üslûbu da okuyucunun zihin dünyasında bir hükme neden olabilir. Çalışma boyunca aksettirdiğimiz kanaatlerimizin hiç değilse, darb-ı mesellerin kökenine dair ilmî bir merakı kapı aralayacağını ümit ediyoruz.

Esaslı meselemiz olarak gördüğümüz darb-ı mesellerin aktarımı/dökümü, ilgili beyitlerin aktarılması -ki bağlamda aldığı ek anlamlar da aynı anda gösterilmeye çalışılacaktır- noktasında, modern dönemin büyük şârihlerinden kabul edilen Kerîm Zemânî’nin 6+1 cilt olarak neşrettiği “*Şerh-i Câmi’-i Mesnevî*” eserinden



hareketle yapılacak, beyitlerin içeriği yine Zemânî'nin şerhte ifade ettiği hususları göz önünde bulundurmakla birlikte; son dönemin büyük Türk şârihlerinden Tâhirü'l-Mevlevî'nin 14 ciltten müteşekkil “*Şerh-i Mesnevî*”si ve Ahmed Avni Konuk’un yine 14 ciltlik “*Mesnevî-i Şerif Şerhi*”yle birlikte takip edilecektir. Kerîm Zemânî, esasında eserinin son cildini farklı konu başlıklarına, fihristlere, Mesnevî’de geçen âyet ve hadîs iktibâslarına, darb-ı mesellere, kelâm-ı kibârlara ayırmıştır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus; Zemânî’nin formüle ettiği/kalıba soktuğu darb-ı mesellerin/ta’bîrlerin bazıları birebir beyitlerde geçmez. Çünkü mezkûr darb-ı meseller/ta’bîrler, ilgili beyitler içerisinde bazen farklı sentaksta bazen de farklı kelimelerle kurulmuştur. Zemânî bu noktalarda, beyitten çıkan mana dairesinde ve Fars kültürünün dağarcığını hesaba katarak maddeler oluşturmuştur. Son olarak listeyi vermeden önce, darb-ı mesellerin ve deyimleri, kısmen de olsa bir tasnif altında hulâsa etmek faydalı olacaktır. Eserde tespit edilen atasözlerinin/deyimlerin muhtevası şu sacayağında değerlendirilebilir:

- 1. Tespit, Tahlîl, İkaz, Tenbîh, Nasihat ve Hikmet İçerikli Meseller/Deyimler:** Irmağı reyyân olmak, Kilimi siyaha dönmek, Leğeni damdan düşmek, Su ile yağ birbirine karışmaz, Denize tuğla koymak, Denenmiş denenmez, Viran köyden haraç istemek, Eşeğin ölümü kargaların düğünüdür, Sert demiri dövmek, Ayağını yorganına göre uzat, Gönülden gönüle yol vardır, Daldan dala uçmak, Sarı beniz sırları açık eder, Yılanın başına kuyruğu yaraşır, Madem bir yaran yok başındaki sargı neden, Köylünün selâmı tamahsız olmaz, Kese dikmek (=Bel bağlamak), Kilimin sudan kurtarmak, Buğday gösterip arpa satmak, Küpe kıymetli kulak ondan da, Küfür ve din metâi müşterisiz kalmaz, Nallar tersine çevrilmiş, Suya nakış yapmak.
- 2. İroni ve Nükte İçeren Meseller/Deyimler:** Havanda su dövmek, Eşeğe eli ermez palanını döver, Kirman’a kimyon götürmek, Çamura saplanan eşek gibi olmak, Gözünden sürmeyi çalmak, Yük inekte feryat arabada, Oluk/Merdiven üzerindeki deve misâli, Kişinin *filî* Hindistan yâdındadır, Zarlardan denk gelse herkes tavlacı olurdu, Mancınığın yoldaşı/hediyesi taş olur, Avucun içinde tüy bitmek.
- 3. İlke koyan Meseller/Deyimler:** Çakı kendi sapını yontmaz, Arayan bulur, Pire için yorgan yakılmaz, Kişi konuşmadıkça ayıbı gözükmek, Gencin aynada gördüğünü pir duvarda görür, Ev alma komşu al, Kanla kan yıkanmaz, Akıllıya tek söz yeter, El elden üstündür, Kedi rüyasında kuyruk görür, Deve rüyasında pembe dâne görür, Akıllı adama işaret yeter, Kuş tutmak sarı çakalın harcıdır, Eti yiyecek kuşun gagası eğri olur, Göz kulaktan yeğdir, Testi her zaman sudan sağlam/temiz dönmez, Yılan hazineyle gül dikenle mutluluk hüznle beraber gider, Can kulağını açan söz sahibini çoşturur, Tek elden ses çıkmaz.

## B. Mesnevî’de Geçen Farsça Darb-ı Meseller ve Tabirler (Atasözleri ve Deyimler)

حاصل عمرم سه سخن پیش نیست

خام بدم پخته شدم سوختم

“Ömrümün hâsılı şu üç sözden fazlası değildir:

Ham idim, piştim, yandım!”

Usûl itibarıyla zikredilecek darb-ı meseller ve deyimsele ifadelerin önce Farsça asılları, ardından köşeli parantezle kalın/bold olarak transkribe edilmiş hâli, Zemânî’nin *Şerh-i Câmi’-i Mesnevî (6+1)* eserine bağılı kalınarak önce cilt sonra beyit numaraları verilmiştir. Cilt ve beyit numaraları verilen darb-ı meseller/ta’bîrler, bazen direkt bazen de bağlam içerisinde -yani beytin bütünü yahut üstbaşlıkla alakası dairesinde yorumlanarak- tercüme edilmiştir. Tercüme olunan ifade, okuyucunun kolaylıkla görebilmesi ve aslıyla kıyaslanabilmesi için, yine köşeli parantezle kalın/bold yazılmıştır:

1. **آب در جوی داشتن [Āb der-cūy dāšten], 6/4766; [Irmağın yatağı dolu/ Irmağı reyyân olmak]:** Meselin istilâhî manası, Zemânî tarafından “iyi bahtlılık, mutlu mesut olmak, bahtının kişiye yâr olması” şeklinde açıklanırken (Zemânî 1383a:1214); Dihhudâ, bu ifadeyi aynı zamanda parlaklık ve tazelik, bir manasıyla geniş/huzurlu zamanlar olarak tabir eder (1363a:6).
2. **آب در هاون سودن [Āb der-hāven sūden], 1/1100; [Havanda su dövmek]:** İlgili beyitte geçen “Naqş-ı âbest er vefâ ...” ifadesiyle, suya yapılan nakışta vefâ arayacak kişinin pişmanlıkla ellerini ısırarak başladığı yere döneceği, yani bir fayda kesbedemeyeceği bildirilir. Dihhudâ deyimi, “beyhûde konuşmak, boş konuşmak, boşuna iş yapmak (1984a:8)” şeklinde tercüme eder. Deyimin, Türk atalarsözü dairesinde kullanımı yaygın olup ilk elde benzeri olarak “Suya yazı yazılmaz.” zikredilebilir. Bu örnek ve diğer birçok örnekte görebileceğimiz bu husus, yani ortak his ve ifade kabiliyeti, deyimlerin kökenini araştırmaya ket vurabilecek bir yapı arz eder. Yine de bazı küçük işaretlerden yahut tartışmalı ifadelerden birtakım ilkeler devşirilebilir. Örneğin, “Havanda su dögmek/dövmek” meselini zikreden Ahmed Vefîk Paşa, “havan” kelimesinin kökeninin Farsça olduğunun altını çizer (Ahmed Vefîk Paşa 1293a:1199). Aynı bağlamda Yusuf Azmun, mühim eserinde “h” ile başlayan sözlerin Türk dilinden olamayacağına dikkat çeker: “Bu ses we onuñ süykeş warianty bolan /h/ خ sesi türkmençe sözleriñ başynda ýokdur. Türkmençe bolmadyk (başga dillerden alnan) sözleriñ başynda /h/ bolup biler. (2016:163)” Anlaşılan o ki mesellerin ve deyimlerin kökeniyle alâkadar filolojik bir yaklaşım kaçınılmazdır.
3. **خشت بر دریا زدن [Ĥişt ber-deryâ zeden], 1/1099; [Denize tuğla koymak]:** Boş ve faydasız iş yapmaya örnek teşkil eden bir ta’bîrdir. Deyim

muhtevası itibarıyla, “Suya yazılmaz.”, “Havanda su dövmek” ifadeleriyle ortak bir anlam alanından beslenir.

4. **أبی زیرکاه [Ābī zīr-i kāh], 6/1184; [Saman altında su var / Saman altından su yürütmek]:** Deyim, bir tavşanın arslana tuzak kurmasını hikâye eden beyitte geçer. Tâhirü'l-Mevlevî, bizâtihi arslanı aldatan tavşanın (=mağz-ı hîle) hile olarak anlaşılması gerektiğini belirtir (1967a:684). Aynı kullanım Türk dilinin belleğinde de mevcuttur. Dihhudâ'nın, Senâî ve Evhadüddîn-i Kirmânî gibi Türk asıllı şairlerden tanık getirmesi (1363a:11), sözün kaynağını Türkçe olabileceğini kısmen de olsa belgeler.
5. **آب و روغن بهم نیامیزد [Āb u rūḡan be-hem-niyāmized], 5/5; [Suyla yağ birbirine karışmaz.]:** Beytin bir bütün olarak anlamına bakıldığında, şahin lokmasının, *kuyruk sallayan* denilen küçük bir kuşa göre olmadığı, öyleyse çarenin su ile yağı karıştırıp susmak olduğu ifade edilir. Gözden kaçırılmaması gereken husus, mezkûr meselin, beyit içerisinde olumlu hâliyle kullanılmış olmasıdır. Zemânî, beyitteki ifadeden hareketle meselin Fars dilindeki karşılığını getirir (1383a:19). Dihhudâ ise meseli yine başka bir meselle açıklar: “Āb u âteş cem' ne-mî şevad = Suyla ateş bir arada bulunmaz (1363a:14).” Konuk, meselin muradını; havsalası dar, kâsır bir idrake sahip olanların yanlış anlayıp hakaret etmelerinden sakınmak maksadıyla, manayı bazı lafızlar ve tabirler altına saklamak şeklinde açıklamıştır (2008a:21). Türk kültürü dairesinde “Sapla samanı birbirinden ayırmak lazım.” ifadesi bir karşılık olarak düşünülebilir.
6. **آزموده را آزمودن خطاست [Āzmūde-rā āzmūden ḥatā'st], 6/3471; [Denenmiş denemek hatadır.]:** Beyitte dünya, çürük bir cevize benzetilir. Bu manada onun sınanmaması, uzaktan gözleyerek yalnızca tehlikelerinden sakınılması gerektiği yönünde bir ikazda bulunulur. Zemânî şerhinde, meselin Arapça karşılığını da verir: “Men cerrebe'l-mücerrebe ḥallet bihi'n-nedāmetü” =Kim ki denenmiş tekrar denerse, başına gelecek olan şey pişmanlıktır” (1383a:898). Dihhudâ, aynı atasözünün biraz farklı olmakla birlikte iki versiyonunu daha zikreder: [Āzmūde-rā āzmūden peşimānī āred / Āzmūde-rā āzmūden ceħle'st = Denenmiş denemek pişmanlık getirir. / Denenmiş denemek cehalettir. (1363a:31-32).
7. **آسمان و ریسمان [Āsmān u rīsmān], 6/648; [Gök ve halat]:** Dihhudâ'nın işaret ettiği üzere deyimde, birbiriyle mütenâsip olmayan iki şey bir arada zikredilmiştir (34). Beyit siyak-sibak dâhilinde düşünülürse, ikisinin de adı Hasan olan fakat huyları birbirine zıt vezirlerden bahsedilmektedir. Dolayısıyla, kastolunan mana Avni Konuk'un işaret ettiği vechle, “isimlerin sûrette, lafızda beraber olması ma'naları hakkında şüphe îrâs eder (2008b:226).”

8. آنچه در آینه بینی عیان/ پیر در خشت خام آن بیند [Ān-çi der-āyîne bîni ‘ıyân / Pîr ender-ħıst-ı ħâm ân bîned], 2/167; [Gencin aynada gördüğünü, pîr tenekede görür.]: Dihhudâ beytin işaret ettiği mana çerperinde kalarak ve Senâî, Hâfız, Beyhakî’den tanık göstererek meseli şu şekilde kaydeder: “آنچه در آینه جوان بیند/ پیر در خشت خام آن بیند” [Gencin aynada gördüğünü, pîr kerpiç duvarda görür (Dihhudâ 49-50).] Zemânî, “ħıst/خشت” kelimesine parlak demir levha, yani bir bakıma teneke anlamı verir. Elbetteki kıyas noktasını genç ve yaşlı şeklinde değil; insân-ı kâmil ve idraki kâsır kabul edilen avâm üzerine kurar (1383b:78). Tâhirü’l-Mevlevî, bir fıkraya gönderme yaparak câhil birinin on iki rakamını ayrı ayrı “bir – iki” diye okumasına nazîre olarak ârif bir kişinin “Sen bilirsin bir iki, biz biliriz on iki!” demesini hatırlatır (1967:62).
9. آهن سرد کوفتن [Āhen-i serd küften], 3/3078; [Soğuk demiri dövmek]: Deyim, Türk atasözlerinden “Demir tavında dövülür.” “Ağaç yaşken eğilir.” ile zıt anlamlar taşır. Deyimin içeriğiyle ilgili, beyhûde yapılan işler ve uğraşlar için kullanıldığı ifade edilmiştir (Dihhudâ 74-75). Mezkûr beytin ikinci mısrasında başka bir deyim daha vardır: *Boş kafese üflemek*. Konuk, beyti bir bütün olarak şu şekilde şerh eder: “Bizim bu azgın münkirlere nasihat vermemiz, soğuk demiri döğmeğe ve aslâ içinde hava durmayan kafese üfürmeğe benzer. Ne zamana kadar biz böyle abesle iştiğâl edeceğiz (2006:183)?”
10. از ده ویران که ستاند خراج [Ez-dih- i vîrân ki sitând ħarâc], 5/1892; [Yıkık köyden haraç aldı.]: İlgili beyitte kısmen (از خراج امید بر ده شد خراب) zikredilen meselin, bütünü bağlamında anlam içeriği, “Filim Hindistan’ı gördü, haraçtan ümidi kes! Zira köy harap oldu!” meâlindedir. Zemânî, İsmail-i Ankaravî’den de faydalanarak filden murâdın Hz. Mevlânâ’nın rûhu olduğunu, Hindistân’dan murâdın ise âlem-i hakikat olduğunu beyan eder (1383c:520). Dolayısıyla hakikati gören bir ruh, artık viran köy mesabesindeki geçici bu âlemden imtinâ edecektir. Ondan alınacak bir şey de yoktur, çünkü ârif kişinin gözü öte âlemde, ukbâdadır. Dihhudâ bu meselin örneklerini, Nizâmî ve Baba Figânî’den getirir (131). Türk kültürü açısından “Viran değirmenin unu ne harcı ne?” meseli ve “Ölüden medet ummak” tabiri benzer manada kullanılmaktadır.
11. از شاخی به شاخی پریدن [Ez-şâhî be- şâhî perîden], 4/326; [Daldan dala uçmak]: Beyitte olumsuz biçimiyle geçen deyim -Gam ve keder külünün üstüne oturdu; zellesine bahâne bulmak için daldan dala sıçramadı (1967b:84), kişinin kendi eksikliği ve nâkışlığı sebebiyle bahaneler, yoktan yere sebepler üretmesi anlamında kullanılmıştır. Türk kültürü ve atalarsözü bağlamında düşünüldüğünde, “dal” kelimesinin zengin bir içeriği vardır (Ahmed Vefik Paşa 1293b:563); varyantın çok olduğu yerlerde şu mesele daha mühim hâle gelir: Bu deyim, Mevlânâ’nın Fars kültüründen aktardığı mı yoksa kendi coğrafyasında Türkçe düşünüp

Farsça yazmanın neticesi olarak mı buradadır? İşin bu kısmı bahsettiğimiz derinleşme çalışmasının, Türk dili ve Halk bilim uzmanları tarafından yapılmasıyla açığa çıkabilecektir.

12. **از ماست که بر ماست [Ez-māst ki ber-māst], 6/604; [Bizde olan şeylerin sebebi yine bizdendir.]:** Mesel, mısranın bütününde sentaks/dizilim açısından şu şekildedir: *Ān çī ber-mā mī resed ān hem zi-mā'st*. Zemânî, meseli beytin bütününe bağlı kalarak öncelikle maşukun/şâhın sırf vefadan ve doğruluktan oluştuğunu, âşık, müride gelen her türlü belânın sebebinin yine kendisi olduğu şeklinde şerh eder (520). Konuk ise beytin muradını şâh-ı hakîkîden vâsıl olan şeylerin, karşı tarafın yeteneği ve mertebesine göre olduğu şeklinde açıklar (2008b:208-9). Türk kültürü dairesinde “Kişi kendinden bilir işi” ve “Kişi kendin bilmek gibi irfân olmaz.” kullanımları zikredilebilir.
13. **از هر کسی کاری ساخته است [Ez-her kesî kārî sâhte est], 3/1618; [Herkes bir iş için yaratılmıştır, fitraten yatkın olduğu iş için hazır edilmiştir.]:** Mesel beyitte birkaç kelime farkla zikredilir: *Her kesî-râ behr-i kārî sâhtend*. Manası itibarıyla -birçok Mesnevî beytinde olduğu üzere-evrensel bir tematiğe sahiptir. Küllî bir kader anlayışı ve kişinin fitratında getirdiği birtakım özellikler, meyiller, kabiliyetler; onu, yapabileceği, bir manada yapmak için yaratıldığı şeye sevk eder (Dihhuda 1984b:131; Mevlânâ Celâleddîn Rûmî 2008c:420). Türk kültürü dairesinde “Herkesin dağına göre dumanı olur.”, “Herkesin yediği dişine göredir.” ve “Herkes kârının rengine boyanır.” zikredilebilir (Kurul 1969:135-36).
14. **اول همسایه بعد خانه [Evvel hem-sāye ba' de hāne], 6/3009; [Önce komşu sonra ev!]:** Mesel, Dihhudâ'danın eserinde yer bulmamıştır. Bu sözün hem Arapça (=el-cār şümme't-ṭarîk) hem de Türkçe karşılıklarını (Ev alma; komşu al!) bulmak ise mümkündür. Yine evrensel tematiğe sahip bir meseldir ve kökenine dair kazı yapmanın çok zor olduğu bir hüviyete sahiptir.
15. **بار بر گاو و ناله بر گردون [Bār ber-gāv u nāle ber-gerdūn], 2/495; [Yük inekte feryat arabada!]:** Mesel, beyit içerisinde bir kelime farkla geçer: Ber-gerdūn ḥanīn / Araba sızlamada. Konuk, meselin Türkçe'deki karşılığını şöyle verir: “Biz oynadık, parsayı başkası topladı (2005a:147).”
16. **بهر کیکی گلیم نتوان سوخت [Behr-i key(ü)kī gilīm ne-tüvān sūht], 1/2892; [Pire için, kilim/yorgan yakılmaz!]:** Beyit içerisinde yine küçük bir farkla geçen mesel Dihhudâ'nın eserinde yoktur; fakat Zemânî bu meselin benzerini getirir: “Bir tane namazsız için mescid yıkılmaz (1383d:846).” Kilim, çadır, yaygı kültürünün Türk örfündeki yeri ve kadîm geçmiş düşünülüğünde, bu meselin de deyim yerindeyse Türk Farsçası'yla ifade edilmiş olması ihtimal dâhilindedir.

17. پایترا به اندازه گلیمت دراز کن [Pāyet-rā be-endāze-i gilīmet dirāz kon], 2/360; [Ayağımı yorganına göre uzat!]: Beytin bağlamı içerisinde şöyle geçer: Ey Kelīmullāh! Sen bu devrin içindensin, hükmün buradadır. *Ayağımı çek zira bu kilim uzundur!* Beyitte Hz. Peygamber'in (a.s.) devrinin âhir zamana dek devam edeceği, oysa diğer peygamberlerin şeriatlerinin kendi zamanlarıyla sınırlı olduğu vurgulanmaktadır. Dihhudâ'nın eserinde mesel, maddede yazıldığı biçimde geçmektedir (498-499).
18. تا مرد سخن نگفته باشد/عیب و هنرش نهفته باشد [Tā merd sūhan ne-gofte bāşed / 'Ayb u hūnerēş nūhofte bāşed], 3/4763; [Kişi ağzını açıp konuşmadıkça / Ayıbı da hūneri de saklı kalır]: Mesel, beyit içerisinde farklı bir ibareyle geçer: "Tū çi dānī tā ne-nūşī kālīşān / Z'ānki pinhānest ber-tū ḥālīşān (Dihhudâ537)" Türk kültürü dairesinde düşünürsek, "Hayvanın alacası dışında; insanın alacası içinde!" ya da ters bir açıdan "Takke düştü, kel göründü!" karşılık olarak düşünülebilir.
19. تیر چون از کمان سست آید/از کجا بر هدف درست آید [Tīr çün ez-kemān-i süst āyed / Ez-kucā ber-hedef-i dūrüst āyed], 4/3406; [Ok, eğri yaydan çıkıp da nasıl doğru hedefe gitsin!]: Beyit içerisinde farklı kelime ve dizilimle geçen mesel, bizim kültürümüz dairesinde şu mesellerle karşılanabilir: "Eğri mastaradan doğru çizgi çıkmaz."
20. جوینده یابنده است [Cūyende yābende est], 1/1412; [Arayan bulur.]: Zemânî evrensel bir tematiğe sahip meselin aslının Arapça olduğunu belirtir: "Men talebe şey'en ve cedde vecede / Kim bir şeyi talep ederse, gerçekten de onu bulur." Türk kültürü dairesinde şu mesel de zikredilebilir: "Arayan Mevlâ'sını da bulur belâsını da (Şinâsî 1302: 19)!"
21. چاقو دسته خود را نبرد [Çākū deste-i ḥod-rā ne-bored], 1/3222; [Çakı, kendi sapını yontmaz.]: Dihhudâ bu meselin açıklamasını, beklendiği üzere dostlar ve yakınlar birbirlerine zarar vermez şeklinde yapar (1363b:605). Türk dili ve mantığı dairesinde düşünürsek meselin birebir karşılığı kullanılmaktadır: "Bıçak sapını kesmez (Kurul 61)."
22. مرگ خر بود سگ را عروسی [Merg-i ḥar boved seg-rā 'arūsī], 3/3313; [Eşeğin ölümü kargaların düğünüdür]: Meselin hem Türk hem de Fars toplulukları için ortak bir kullanımı olduğunu işaret eden Zemânî, aynı zamanda Arapçası'nı "Meşā'ibü kavmin 'inde kavmin fevā'idü (=Bir kavmin musibeti/felaketi, başka bir kavmin faydasına olur/olabilir)" da paylaşır (1383e:849). Antoine Galland, meselin başka bir varyantla Arapçası'nı verir: "Mevtü'l-ḥimāri 'ursü'l-kilāb / Eşeğin ölümü, köpeklerin düğünüdür (2020:114)."

23. خر در گل ماندن / خر بر یخ ماندن [Ḥar ber-yaḥ mānden / Ḥar der-gil mānden], 3/3200; [Buza saplanmış / Çamura batmış eşek misâli]: Mesnevî’de ilk örnekteki şekliyle birebir geçen deyim, beytin bütünü açısından şu bağlamda zikredilir: Bir Yahûdî için İncil okumak şeriatinin bir gereği olmadığından, İncil’i anlaması eksik kalacak ve âdetâ *buza saplanmış eşek* misali âtil duruma düşecektir (1967c:834).
24. خون را با خون نمی شویند [Ḥūn-rā bā-ḥūn ne-mī şūyend], 3/4727; [Kanı, kan ile yıkamazlar / Kan, kan ile yıkanmaz.]: Beytin bütünü bağlamında bakıldığında, âşık olan kişiye müşâhede-i İlâhiyye’ye nasıl vâsıl olabileceği öğretilmekte, ayrıca ne hâl ne de kâl ilmiyle vuslata ulaşmasının imkânsız olduğu “muḥâlest ü muḥâl” denilerek bildirilmektedir. Dolayısıyla burada *kan ile kan yıkamanın* anlamı, beklendiği üzere mecâzî boyutlar kazanmıştır. Çıplak manada deyimın manası sarıhtır, şer şerle def olunmaz ve ber-teraf edilemez (Dihhudâ 723). Türk kültürü dairesinde “Kötüden iyi doğmaz.”, “Kötüden iyilik beklenmez”, “Kötülük bir kızıl gömlektir; ya yeninden ya yakasından çıkar.” atasözleri mezkûr mesele yakın anlamlar içerir (Ahmed Vefik Paşa 2005:175).
25. در خانه اگر کس است/یک حرف بس است [Der-ḥāne eger kes est / Yek ḥarf bes est], 3/2900; [Eğer evde (aklı başında) bir insan varsa, tek harf yeter söz için]: Beyit bağlamında mesel; Sebe kavminin peygamberlerine karşı nankör ve kibirli tavır göstermelerine binaen ve onların verdikleri nasihatları köyde dinleyecek bir kişi bile bulunmadığını ifade etmek için kullandıkları iğneleyici bir söz olarak önümüze çıkar. Yani kendisine meseli siper edinenler, küstahça tavır sergileyen kâfirlerdir. Peygamberlerine “Boşuna konuşuyorsun!” dercesine, mezkûr meseli dillerine dolarlar ve âkil kişilerin bir işaretle, küçücük bir sözle dahi meseleyi kavrayıp doğruyu bulabileceklerinden kinaye ederler. “Akıllı olana bir işaret yeter.” şeklinde Türk dilinde ifade edebileceğimiz sözün, diğer bir Farsça karşılığı şu şekilde verilir: Ān kes est ehl-i beşâret ki işâret dāned / Ehl-i beşâretten olana işaret yeter (Dihhudâ 784).
26. دست بالای دست بسیار است [Dest bālā-yı dest bisyārest], 3/967; [El, elden üstündür.]: Türk kültürü dairesinde geniş bir kullanım olan söz, ek olarak “Akıl, akıldan üstündür.” ifadesiyle de çeşitlendirilir. Dihhudâ bu meselin bir tekerleme kabilinden kullanımını kaydeder: *Dest bālā-yı dest bisyārest / Der-cihān pīl-i mest bisyārest (=El elden üstündür / Ālemde bundan en çok mutlu olan da fildir)*. Zira diğer hayvanlar bir araya gelse bile, file rakip olabilecek irilik ve kuvvette olamayacaklardır (805).
27. دستش به خر نمی رسد پالانش را می زند [Desteş be-ḥar ne-mī resed pālāneş-rā mī zened], 2/723; [Eli eşeğe ermez; ancak palanını döver]: Beytin bütünündeki mana şöyledir: Madem ki insan nazarı, akli ve *rûh-ı izâfînin* mahalli olmasıyla mahlûkât içerisinde üstün bir yer tutmuştur, cisim

seviyesindeki palanın değil; cân makamındaki eşeğin ardı sıra gitmelidir. Canlı olanı bırakıp cansıza meyletmek, akıllı insanların kârı değildir. Dolayısıyla kişi asıldan uzaklaşıp taallukâta dalarsa, eşeği süreceğine ancak yerini elinde tutup boşa dehleyip duracaktır (2005a:202-3).

28. **دل به دل راه دارد [Dil be-dil rāh dāred], 3/4390; [Gönülden gönüle yol vardır.]:** Evrensel bir tematiğe sahiptir. Dihhudâ'nın bu meseli izah etmek maksadıyla verdiği örneklerin neredeyse tamamı, aslı Türk olan şâirlerden iktibas edilmiştir. Dolayısıyla sözün kaynağının Türk örfü ve görgüsü olduğu fikri ağırlık kazanır. Diğer taraftan Şinâsî (420), sözün Arapça varyantını verir: el-Ḳalbü mine'l-ḳalbi sebîlâ.
29. **رنگ رخساره خبر می دهد از سر ضمیر [Reng-i ruḥsāre mî dehed ez-sırr-ı zamîr], 4/1773; Yüzün rengi/Sarı beniz, içindeki sırlardan haber verir/gizliyi açık eder.]:** Türk kültürü dairesinde “Dışı seni yakar içi beni!” şeklinde ifade ettiğimiz *ruhsal hâlete* de karşılık gelen bir meseldir. Dihhudâ, meselin Arapça karşılığını verir: ez-Zâhiru ‘unvānu’l-bâṭıl / Görünür olan, gizli olanın alâmetini taşır (874). Mesel, Türkçe'nin söz varlığında, daha çok ahlâki yapıyı işaret eden “Sîreti sûretinden belli!” ifadesiyle de karşılanabilir.
30. **زیره به کرمان بردن [Zîre be-Kirmân borden], 1/3195; [Kirmân'a kimyon götürmek]:** Kimyon baharatının en çok yetiştiği bölgelerden biri olan Kirmân'a nisbetle söylenen kinayeli bir kullanımdır. Bizim söz varlığımızda “Tereciye tere satılmaz, tarhuncuya tarhun” şeklinde karşılık bulmuştur (1293b:206). Dihhudâ (934-935), yine evrensel bir tematiğe sahip olan meselin, farklı kullanımlarına işaret eder. Bazı örnekleri şöyledir: *Hurmâ be-Basra, Kükürt be-Pârsâ, Pûlâd be-Hind, Katre be-'Ummân, Fûlful be-Hindûstân, 'Akîk be-Yemen, La 'l be-Bedeḥşân, Gül be-Bûstân, Kâse be-Çîn, Âb-gîne be-Haleb, Şekker be-Hûzistân, Dîbâ be-Rum, Zerre be-Hurşîd, Bizâ'at-i müzcât be-Hazret-i 'Azîz, Hikmet be-Yunan, Müşg be-Tübbet...*
31. **سرمار را همنشین جز دم مار نیست [Ser-i mār-râ hem-nişîn cüz düm-i mār nîst], 3/2768; [Yılanın başına kuyruğundan başkası yakışmaz / Yılanın başına kuyruğu yaraşır.]:** İlgili beytin bütünü bağlamında bakıldığında ifadenin, kendi yaptıklarına âşık olan, kendi yonttukları puta tapan zâhirperest insanları yermek maksadıyla dile getirildiği anlaşılıyor (Zemânî 1383e:696-97). Konuk, buradaki teşbihi şu şekilde izah eder: “Yılanlar çörekledikleri vakit başları kuyruklarına gelmek âdettir, ya'nî fenânın fenâyı bulması âdettir (2006:102).”
32. **سürمه از چشم دزدیدن [Sürme ez-çeşm düzdîden], 2/2380; [Gözden sürmeyi çalmak]:** Beyit bağlamında bakıldığında deyim, gözden Hak nûrunun ve dolayısıyla basîretin kaybedilmesi, şeytana kaptırılmasıyla ilişkilendirildiği görülür. Türk kültürü dairesinde düşünersek, “Gözünden



sürmeyi çekmek”, “Gözden sürmeyi çalar.” ifadeleri, ortamın tehlikesine ve orada iş görenlerin ne derecede eli çabuk hırsızlar olduğunu ifade etmek için kullanılır (2005:147).

33. سرى را كه درد نمى كند دستمال نمى بندند [Serī-rā ki derd ne-mī koned dest-māl ne-mī bendend], 1/978; **Başında kırık ya da yara yok madem, başını sargılama/bağlama!]:** İlgili beytin ilk mısrası merkezinde *başını bağlama* ifadesi, tembellik etmene, atâlete düşmene ne lüzum var, mealinde bir anlam taşır. Beytin ikinci mısrası manayı takviye eder: Atâlete düşmeden şöyle biraz çalış! Sa’yini, gayretini devam ettir, sonra da ömrün boyunca gül, neşvedâr ol! Zemânî ve Tâhirü’l-Mevlevî’nin şerhleri şu bağlamda birleşir: Başını sarıp sarmalayıp hiçbir hastalığın yokken dilenen sakat numarası yapan alçaklar gibi olacağına kendi gayretine dayan (1967d:972; 1383d:338)!” Konuk, farklı bir açıdan yaklaşarak başı sağlam iken onu bağlayan kişinin esasında dimağını durdurduğunu, aklını tatile soktuğunu ifade eder. Şârihe göre verilen mesaj, bu dünyada aklın başındayken çalış, öte dünyada gülesin, şeklindedir (2005a:202-3).
34. سلام روستایى بى طمع نیست [Selām-ı rüstâyî bî-ṭama‘ nîst], 3/3359; **[Köylünün selâmı; tamahsız değildir/içten pazarlıklıdır.]** Kısmen de olsa “Şark kurnazlığı yapmak” kullanımı, mesele karşılık gelebilir.
35. سياه شدن گليم [Siyāh şoden-i gilîm], 1/2706; **[Kilimi siyaha dönmek]:** Türk kültürü açısından bahtı kara olmak, kör talihlilik kullanımıyla eş değer bir mana taşır. Dihhudâ tabirin izahını karabahtlılık (=tîre-baht) ve talihsizlik (=şekâvet) kelimeleriyle yapar (1363b:999).
36. سيلى نقد از عطاء نسيه به [Sîlî-i naqd ez-‘atâ’-i nisye bih], 6/2717; **[Peşin tokat, veresiye bağıştan iyidir.]:** Vaat edilenden ziyade, somut olarak elde olanın kıymetini ifade eden bir meseldir. Dihhudâ (1002), aynı minvalde meselin diğer bir varyantını ekler: “سيلي نقد بهتر از حلوای نسيه است.” / Peşin tokat, veresiye helvadan iyidir.”
37. شتر بر ناودان [Şütr ber-nāvidān], 3/4539; **[Oluk üzerinde deve misâli]:** İronik bir içeriğe sahip olan deyim, insanın ayaklarını kaydırabilecek ve onu tehlikenin içine atacak durumlar için kullanılmaya müsaittir. Diğer taraftan ilk etapta garip ve anlaşılmasız duran hâller için de kullanılmaya müsaittir. Türk kültürü dairesinde “Dam üstünde it oturur.” sözüne kısmen karşılık gelebilir.
38. شتر بر نردبان [Şütr ber-nerdübān], 4/187; **[Merdiven üzerinde deve misâli]:** Deyim ile kastolunan mana, Konuk’un işaret ettiği üzere sebatın imkânsız olduğu, başarılması pek mümkün olmayan işler içindir (2006:567). Türk kültürü dairesinde “Bir koltuğa iki karpuz sığmaz.” ile kısmen de olsa kastolunan *adem-i sebât* ve imkânsızlık karşılanabilir.

39. گربه بیند دنبه اندر خواب خویش [Gorbe bīned donbe ender-ḥāb-ı ḥīṣ], 6/2428; [Kedi rüyasında kuyruk görür.]: Kastolunan mana, bir şeyi candan arzu ettiği hâlde elde edemeyenlerin, istedikleri şeylerle hemhâl olmaları sebebiyle onları rüyalarına, hayâllerine taşımaları üzerinedir. Kedinin gördüğü *kuyruk* ile yenebilen kuyruk yağı yahut benzeri sakatat artığı cinsinden gıdalar kastolunmuştur. Türk kültürü dairesinde, “Aç tavuk kendini darı ambarında sanır.”; yahut “Dervişin fikri neyse zikri de odur.” düşünülebilir. Zemânî (643), meselin aynı kastı taşıyan Fars kültüründeki başka bir varyantını verir: شتر در خواب بیند پنجه دانه [Şütr der-ḥāb bīned penbe dāne], Deve, rüyasında pembe dane (=pamuk çekirdeği/tohumu) görür].
40. شخص خردمند را اشارتی کفایت کند [Şahş-ı ḥiredmend-rā işāretī kifāyet koned], 4/406; [Akıllı adama işaret yeter.]: Mesnevî’de aynı manayı karşılayan diğer bir mesel de şudur: عاقل را اشارتی بس است / Āḳil-rā işāretī besest], 5/1982. Zemânî, bu sözün aslının Arapça olduğunu belirtir: “el-‘Āḳilu yekfihî’l-işāretü (1375:136)” Türk kültürü dairesinde hem deyimsel hem de atasözü noktasında karşılıkları vardır: “Leb demeden leblebiyi anlamak”, “Ârife tarîf gerekmez!”, “Anlayana sivrisinek saz, anlamayana davul zurna az!” ilk elde akla gelenlerdir.
41. شغالی که مرغ می گیرد بیخ کوشش زرداست [Şegālī ki morġ mī ġired bīḥ-ı kūṣiṣ zerdā’sṭ], 1/2763; [Kuş tutan/tutabilen çakalın kulağının dibi sarıdır/sarı çakaldır. Kuş tutmak sarı çakalın harcıdır.]: Beytin bütününde meselle kastolunan mana, herkesin düzgün dinleyip doğru anlamaya *muktedir* olmamasıyla ya da ters bir açıdan bazı işler için bazı varlıkların uygun olmasıyla ilgilidir (Zemânî 1375:1309). Zemânî (813), beyitte birebir geçmeyen meselin, Farsça’daki karşılığını maddede görüldüğü üzere verir. Meselin manzûru, kendisini sarı çakal yeteneğinde olmadığı hâlde, öyleymiş gibi takdim edenlerin yalanlarının beyhûde olmasıyla alakalıdır. Türk kültüründe bir çok varyantını bulabileceğimiz “Harcın mı?” yahut “Harcı değil!” ifadeleri aynı mantığı işaret eder.
42. مرغی که انجیر می خورد نوکش کج است [Morġī ki incīr mī ḥored nūkeṣ kecest], 1/580; [İncir yiyen kuşun gagası eğridir.]: Mesel, kendisini olduğundan farklı gösteren birinin yalanını ortaya koymak için, yalancının kendi nefisinden elde edebileceğimiz delillere mebnî olarak ifade edilmiştir. Yani gagası eğri olmayan kuş, inciri yiyemez demektir. Buradaki gagası eğri kuşun kartal, şahin ya da doğan cinsi bir kuş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, yenecek şeyin incir olması meselin manasına biraz gölge düşürmektedir. Zira incirin yenmesi kolay yemişlerden birisi olduğu malumdur. Mezkûr mesel üzerine tartışılan bazı forumlarda dikkat çekici yorumlar vardır. Örneğin bir forumda, “incir” kelimesi yerine, et manasına gelen “neçir” kelimesinin geçmesi gerektiği savunulur. Forumda, “neçir”

kelimesinin hâlâ bazı Fars bölgelerinde et manasında kullanılmaya devam edildiğini, ilgili sebeplerden ötürü sözün aslının [**Morgî ki neçir mî hored nûkeş kecest**] şeklinde düzeltilmesi gerektiği ifade edilir (Darb-ı mesel tartışması (2021, 3 Nisan) Erişim adresi: <https://www.delgarm.com/roots-of-persian-proverbs/158587>). Bu durum, sözün kendi sosyolojisine bağlılığını belgelediği gibi, galat-ı meşhûr kullanımların ezici üstünlüğünü de gösterir. Meselin Türk kültüründeki karşılığına bakacak olursak, Kaşgarlı Mahmûd'un kurucu eseri Dîvânu Lügati't-Türk'te tam olarak bu duyguya karşılık gelen bir söz vardır: [**Aşıç ayur tübüm altın, kamaç ayur men kayda men? = Tencere der: dibim altın, kepçe der ki: Ben neredeyim?** (Mahmud 1985:52)]. Daha geç dönemden ise "Biz senin Cemâziye'l-evvelini biliriz." zikredilebilir.

43. شنیدن کی بود مانند دیدن [**Şeniden key boved mânend-i dâiden**], 5/3905; [**İşitilmiş ne vakit görülmüşün dengi oldu? Duymak başka görmek başka!**]: Meselin geçtiği beyit, bir sonraki beyitle birlikte değerlendirildiğinde kastolunan manayı tam olarak izhâr ettirir: "Vasîf, akıl gözü için tasvîrdir. Sûreti, kulağın layığı değil; gözün lâyığı bil (2008c:535)!" Türk kültüründe birçok karşılığı bulunabilecek deyim için şu seçenekler düşünülebilir: "Göz terazi gönül batmandır.", "Gözümde mi inanacağım sana mı?", "Gözle gönül hile götürmez."
44. فیل کسی یاد هندوستان کردن [**Fîl-i kesî yâd-ı Hindûstân kerden**], 3/4199; [**Kişinin fili (=nefsânî arzuları) Hindistân (=dünya arzusu ve zevkleri) yâdındadır**]: Fillerin rüyalarında vatanları olan Hindistan'ı gördükleri vakit, raydan çıkıp azgın hâle geldikleri rivayet olunur. Böylesi zamanlarda zapt edilemez hâle gelip sahiplerine, terbiyecilerine isyan eder, hiçbir emri uygulamazlarmış. Belâya sabr etmek sadedinde anlatılan bir hikâye içerisinde zikredilen fil-Hindistan ilişkisi, beyit içerisinde "Başımı dağla, yarala ki Hindistan'ı rüyamda görmeyeyim!" şeklindedir. Dolayısıyla beyit, filin yaralanması, dağlanması, nefsin körlenmesiyle birebir ilişkilidir. İnsan için nâ-münâsîp ve gayr-i ahlâkî arzular yani mecâzî manada kullanılan "Hindûstân" bu minvalde değerlendirilebilir (2006:477; 1967c:1089; 1383e:1073).
45. طاس اگر راست نشیند همه کس نراداست [**Tâs eger râst nişined heme kes nerrâdest**], 4/2900; [**Eğer zarlar denk gelse herkes tavlacı olurdu.**]: Beyit bağlamında değerlendirdiğimizde; tavlacı/oyuncu tabir edilen ve boş işlerle meşgul kumarbaz tiplerin tevekkül etmesinin faydasızlığından dem vurulur. Zira tavlacı, zarın bir ahlâkı ve mantığı varmış gibi, boş ümitler ve hayâller içinde gezinir durur. Her defasında zarların denk gelmesi nasıl mümkün değilse; özellikle seyr ü sülûk yolunda kendi kafasına göre hareket etmek, mürşidi atlayarak iş yapmak da denk gelmeyen zarların başarısızlığına mahkûmdur (2007:815). Dervişlik, sofilik denen nesnenin, dışı değil içi bağlayan bir mesele olduğu malumdur. Denk getirilmez; ancak çalılışarak elde edilebilir. Türk kültürü dairesinde

değerlendirdiğimizde, Yûnus Emre'nin meşhur beyti, meselin yaptığı göndermeye manzûm bir tercüme kabilindedir: “Hırka-y-ıla tâc yol virmez fereciyle âlim olmaz (Timurtaş 1972:149).”

46. طشت از بام افتادن [Tâşt ez-bâm üftâden], 4/1675; [Leğen(i) damdan düşmek]: Deyimle kastolunan mana, gizli olan şeyin âşikâr hâle gelmesi, bilinir olması ve “şâyi olmaktan kinâye” şeklinde açıklanmıştır (2004:317). Farklı bir açı olarak Dihhudâ ve Zemânî leğenin damdan düşünce çıkardığı sesin kinâyesinden hareketle olsa gerek, “rezil rûsva olmak” anlamını da ekler (1363b:1069;1375:490). Türkçe bir deyim olarak “Çömlek patladı.” ilgili deyimle yakın anlamlar taşımaktadır. Çünkü çömlek patladığında hem çıkaracağı ses hem de içindekilerin açığa çıkması sebebiyle mezkûr deyimle kısmen örtüşmektedir.
47. کار از کار خیزد [Kâr ez-kâr hîzed], 1/76; [İş, işten meydana gelir.]: Zemânî, bu meselin Fars dünyasında çok meşhur ve râyiç olduğunu belirtir (1383d:82). Dihhudâ'nın eserinde “kâr = iş” kelimesiyle başlayan yüz kırka yakın mesel ve deyim oluşu bu tespiti güçlendirir niteliktedir (1363c:1171-83). Türk dili dairesinde “İş, işten doğar.” şeklinde neredeyse birebir karşılık olarak kullanılmaktadır. Galland da (127) sözün kaynağını Fars dili ve kültürü olarak kaydeder.
48. کاسه زن کوزه بخور [Kâse zen kûze be-ħor], 2/1591; [Kase vur, bardak ye!]: Mesel, bir kişiye kötü bir eylemde bulunulduğunda, karşılığın misliyle geleceğini bildirir. Zemânî, meselin Fars kültüründeki rayiç olan karşılığını [كلوخ انداز را پاداش سنگ است] **Kolûh-endâz-râ pādâş sengest / Mancınığın yoldaşı/hediyesi taştır.** şeklinde verir. Konuk, meselinin beyne'n-nâs meşhur olduğunu, Türkçe'deki karşılığının ise “**Dümüne düm!**” şeklinde olduğunu belirtir (2005a:440).
49. کوزه همیشه از آب سالم و درست نیاید [Kûze hemîşe ez-âb sâlim ü dürüst ne-yâyed], 4/173; [Testi her zaman sudan sağlam/temiz dönmez.]: Beytin bütünü bağlamında aklın; bedenin/tenin vesveselerine ve vehimlerine karşı savunmasız olabileceği için daima doğruyu, sıhhatli bilgiyi tespit edemeyeceği ifade edilir. Dolayısıyla dışından sâlimmiş gibi duran şeylerin içi ve muhtevası kişiyi yanılgıya sürükleyebilir. Türk kültürü dairesinde, “Her sakallıyı deden zannetme!” yahut “Dışı seni yakar içi beni!” kullanımları karşılık olarak düşünülebilir.
50. کیسه دوختن [Kîse dühten], 4/180; [Kese dikmek]: Zemânî bu deyim Fars kültüründe çok fazla kullanıldığını ve istilâhî manada, birine bel yahut ümit bağlamak şeklinde anlaşılabilirliğini ifade eder (1375:356). Beytin bağlamında insanların genel bir zaafına dikkat çekilmiş ve herkesin şu ya da bu şekilde birilerine bel bağlayıp ümit içerisinde kendi ihtiyaçlarını gidermek derdinde olduğu; bütün insanlığın hâcetine karşılık verecek tek varlığın ise Cenâb-ı Hak'tan başkası olmadığı dile getirilmiştir.

51. گنج و مار و گل و خار و غم و شادی به هم اند. [Genc ü mār u gül ü hār u ğam u şādi be-hemend], 3/4010; [Yılanla hazine, gülle diken, mutlulukla gam birliktedir.]: Beytin ikinci mısrası darb-ı mesele açıklık getirir: “Yılana bir öpücük kondur ki hazineyi bulabilesin!” Türk kültürü dairesinde “Gülü seven dikenine katlanır.”, “Her nimetin bir külfeti vardır.”, “Gül çengelsiz muhabbet engelsiz olmaz.” ve “Gül dikensiz yâr ağyârsız olmaz.” karşılık getirilebilir.
52. گليم خود از آب بر آوردن. [Gilim-i ħod ez-āb ber-āverden], 4/2279; [Kilimini sudan çıkarmak]: Beytin bütünü bağlamında, kendi hataları yüzünden tuzağa düşen ahmak balığın, sağa sola çırpınarak kilimini, yani canını kurtarmaya çalışmasından bahsedilir. Kilim ısladıkça onu sudan çıkarmak nasıl zorsa, ahmaklığı sebebiyle kazdığı kuyuya düşenin kurtulması da bir o kadar zordur. Ahmak balığın beyhude çabasında da anlaşıldığı üzere, deyimim bir işten “paçayı kurtarmak” mealinde kullanıldığı ortaya çıkar. Dihhudâ farklı bir açılım yaparak deyimim, ayakta kalabilmek için hayatın gerekliliklerinin yerine getirilmesi şeklinde açıklar (1363c:1322).
53. گندم نمای جوفروش. [Gendom-nümāy cū-fürüş], 2/2932; [Buğday gösterip arpa satan] : Beyit bağlamında değerlendirdiğimizde, buğdayın tatlı tatlı yenmesini fırsat bilen hilekâr bir satıcının elindeki arpayı buğday gibi gösterip milleti aldatması konu edilir (1967e:883). Zemânî, Fars kültüründe bu deyimim çokça kullanıldığını ve zâhiren doğru bir iş yapıyor görünen kişiler ve gizli gizli kötülük hesabı yapan fesatçı karakterler için kullanıldığını belirtir. Aynı bağlamda şu deyimim de zikreder: “Erzen-nümā ve riğ-peymā (=Darı gösterip kum/toz satan) (1383b:718)” Türk kültüründe çokça kullanılan “Göz boyamak” deyimim, aynı manaya delalet edebilir.
54. گوشواره عزیز است گوش عزیزتر. [Güşvāre ‘azīzest güş ‘azīzter], 6/791; [Küpe kıymetliyse de kulak ondan kıymetlidir.]: Beyitte, Kerbelâ hadisesine ve İmâm Hüseyin’e vurgu vardır. İmâm Hüseyin’e reva görülen zulmün, hiçbir müminin kalbinde ehemmiyetsiz bir şey olarak değerlendirilemeyeceği, bu gussanın, kederin müminlerin katında geçiştirilemeyeceği ifade edildikten sonra ikinci mısradaki, “Küpenin aşkı, kulağın aşkı ve kıymeti kadardır.” denmiştir (2008b:274). Zemânî, tedâî yoluyla mezkûr meseli zikrederken beytin şerhini şu şekilde yapar: “İnsan küpeyi sever kezâ kulağı da. Burada ‘güş’ ile kinâye edilen Hz. Muhammed (a.s.); ‘güşvāre’ ile kinâye edilen ise Hz. Hüseyin’dir. Kim Hz. Peygamber’i seviyorsa aynı şekilde Hz. Hüseyin’i de sevmek durumundadır. Şu sebepten ki Hz. Hüseyin, onun torunu, kıymetlisi, ciğerpâresidir (1383a:246).”

55. **متاع کفر و دین بی مشتری نیست/ گروهی این گروهی آن پسندند** [Metā'-ı küfr ü dīn bī-müşterī nīst], 4/1633; [Küfür ve din malı, müşterisiz kalmaz.]: Dihhudâ meseli, bir grup dini diğer bir grup ise küfrü beğenir; nihayetinde müşterisiz kalmak bahis değildir, şeklinde açıklar (1363c:1398). Aynı minvalde düşünürsek, Türk kültürü ve hafızası dairesinde “Kör satıcının kör alıcısı vardır.”, “Bitli baklanın da kör alıcısı olur.” atasözleri, bu mesele karşılıklı gelebilir.

56. **مستمع صاحب سخن را بر سر کار آورد** [Müstemi' şāhib-sūhan-rā ber-ser-i kār āverd], 1/2379; [Can kulağıyla dinleyen, söz sahibini işin başına getirir, onu teşvik eder.]: Mesel, beyit bağlamında daha açık hâlde geliyor: “Dinleyen teşne ve tâlib olduğu vakit, vâiz ölü bile olsa söyleyici olur (2005b:136).” Bu söz dairesinde, Türk asıllı şâir Sâib-i Tebrîzî'nin *müfredi* çokça misâl getirilmiştir:

مستمع صاحب سخن را بر سر کار آورد

غنچه خاموش بلبل را به گفتار آورد

[Dinleyici söz sahibini işin başına getirdi

Dilsiz bir gonca bülbülü aşka getirdi/söyletti]

57. **موی بر کف دست بر آمدن** [Mūy ber-kef-i dest ber-āmeden], 3/1483; [Avucun içinde tüy bitmek]: Zemânî bu deyimi, ilgili beytin ikinci mısrasından hareketle bildirir ki ona bu tespiti ihsas ettiren ifade “O adam ki boş zenbilde peynir arar.”dır. Boş zenbilde peynir aramanın manasızlığı bağlamında, *emr-i muhâl* tabir edilen imkânsız işler için bahsi geçen deyim kullanıldığını belirtir (1383e:377). Türk kültürü dairesinde, “Sinekten yağ çıkarmak”, “Göle maya çalmak”, “Suyu dövmekle yağ çıkmaz.” zikredilebilir.

58. **نعل واژگون زدن / نعلهای باز گون است** [Na'lhā-yı bāz gūnest / Na'l-i vājgūn zeden], 1/2481; [Nallar tersine çevirmek / Nallar tersten çakılmış.]: Tâhirü'l-Mevlevî, nalları tersine çakmanın, önünü arkasına getirmenin, eski zamanlarda askerlerin kullandığı bir harp hilesi olduğunu, böylece düşmanı ters yöne sevk ettiklerini ifade eder (1967f:1186).

59. **نقش بر آب زدن** [Naqş ber-âb zeden], 4/1094; [Suya nakış yapmak]: Beyit bağlamında, müstemi' olan yani Hz. Mevlânâ söylerken onu dinleyip yazan kişi uyuyunca -burada Hüsameddîn-i Çelebî'den kinâyedir-, kendisine “Ey hatîb!” ifadesiyle seslenir. Ardından kelâmın kısa kesilmesinin lüzumu, suyun üzerine nakşın da az yapılması gerektiğini, bir manada kendi nefsine salık verir. Zemânî, maddede zikredilen sözün anlam içeriğini “[Bu söz] faydasız ilimden ve boşa yapılan işten kinayedir.” şeklinde açıklar (1375:331). Türk kültürü dairesinde, “Suya yazı yazılmaz.” ifadesiyle aynı manayı taşıyan bir deyimdir.

60. یک دست صدا ندارد [Yek dest şadā ne-dāred], 3/4397; [Tek el ses vermez.]: Türk kültürü dairesinde karşılığı olan bir meseldir: “Bir elin sesi var, iki elin sesi var.” Dihhudâ meselin Arapça’daki karşılığını şu şekilde aktarır: “Leysel-d-devlū illā bi’r-rişā’ = İpsiz kova işe yaramaz (1363d:2042).”

## SONUÇ

Mevlânâ’nın ölümsüz eseri *Mesnevî-i Ma’nevî* dairesinde yaptığımız okumalar, şârih Zemânî’nin ortaya koyduğu liste ve darb-ı meseller/ta’bîrlerle kurduğu ilgiler neticesinde ortaya çıkan tespit ve kanaatlerimiz şunlardan ibarettir:

1. Coğrafya ve muhit bir kader olarak insanı sardığında, kendi değişimlerine onu da ortak eder. Bir kültür coğrafyasının içerisinde her kim kalem oynattırsa oynatsın -eski bir takım söyleyiş ve düşünüş özelliklerini kısmen saklı tutsa da- yeni dâhil olduğu dünyanın insanlarına ve dil alışkanlıklarına uyum sağlamak durumunda kalır. Darb-ı meseller ve ta’bîrlerin de böylesi bir kaderî vechesi vardır.
2. Mevlânâ’nın yazım tekniği, estetik ilmi dairesinde sıklıkla atıfta bulunulan *canlılık* ilkesiyle örtüşmektedir. Bu ilke doğrultusunda sözde bir keskinlik, bir araya gelmesi düşünülemeyen kelimeleri yan yana dizerek meseleyi tebâruz ettirmek tekniği söz konusudur. Hikmetli söyleyiş ve nükte-âmîz ifadelerin kökenini, biraz da burada aramak icap eder.
3. Darb-ı mesellerin/Atasözlerinin ve ta’bîrlerin/deyimlerin genel itibarla farklı dillerdeki karşılıklarının bulunabilmesi, hikmetli söz söylemenin daha da önemlisi hikmeti aramanın evrensel bir hareket biçimi olduğunu bir defa daha belgeler.
4. Mesnevî’de dili gereği Farsça ifade edilen darb-ı mesellerin ve deyimlerin kaynağı noktasında kesin bir kıstas koymak oldukça zordur. Bu noktada ilk hedefimiz, *Mesnevî*’deki Farsça darb-ı mesellerin ve ta’bîrlerin tercümeli bir listesini vermektir. İkinci ve tâlî aşamada ise -bu sebeple başlığımızda “bakış” şeklinde bir ifade kullandık- atasözleri ve deyimlerin Türk kültürü ve örfü dairesinde karşılıklarını aramaktan ibarettir.
5. Çalışma boyunca yirmi tanesi deyim kırk tanesi darb-ı mesel olmak üzere, altmış adet ifade listelenmiş, transkripsiyonu, tercümesi ve Türk kültüründeki karşılıkları verilmeye çalışılmıştır.
6. Maddeler hâlinde verilen darb-ı meseller ve ta’bîrlerin muhtevası şu sac ayağında birleştirilmiştir: **a)** Tespit, Tahlîl, İkaz, Tenbîh, Nasihat ve Hikmet İçerikli Meseller/Deyimler **b)** İroni ve Nükte İçeren Meseller/Deyimler **c)** İlke koyan Meseller/Deyimler.

## KAYNAKÇA

Ahmed Vefik Paşa. 1293b. *Lehçe-i ‘Osmânî*. C. 1. İstanbul: Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i ‘Osmâniyye.

Ahmed Vefik Paşa. 1293a. *Lehçe-i ‘Osmânî*. C. 2. İstanbul: Cem‘iyyet-i Tedrîsiyye-i ‘Osmâniyye.

Ahmed Vefik Paşa. 2005. *Atalar sözü = Müntehabât-ı durûb-ı emsâl*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.

AYAN, Hüseyin. 2007. “Mevlânâ’nın Varlık Anlayışı”. Ss. 71-80 içinde *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyum Bildirileri -I- (26-28 Ekim 2007)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Basımevi.

AZMUN, Ýusup. 2016. *Söz Kökümüz Öz Kökümüz (Dürlü dillere deðişli sözleriň özara semantiki gatnaşygy boýunça derňewler)*. Stokgolm: Gün neşirýaty.

CEBECİOĞLU, Ethem. 2005. “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ’nın Anlaşılmasındaki Rolü -Metodolojik Bir Yaklaşım-”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (Mevlânâ Özel Sayısı) 6(14):29-54*.

CELALEDDİN, Mevlana. 1992. *Divan-ı kebir*. C. 5. Ankara : Kültür Bakanlığı.

ÇELEBİ, Asaf Halet. 1957. *Mevlana ve Mevlevilik*. İstanbul : Turgut Atasoy Ve Ortakları Matbaacılık.

ÇELEBİOĞLU, Âmil. 1989. “Anadolu’nun Türkleşmesinde Mevlânâ’nın Rolü”. *Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türklük Araştırmaları Dergisi 5(5):223-48*.

ÇUBUKÇU, İbrahim Ağâh. 1984. “Mevlana ve Felsefesi”. *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi 15(15):97-118*.

DİHHUDÂ, Ali Ekber. 1363a. *Emşâl ü Hikem*. C. 1. Tahrân: Çâp-hâne-i Sipih.

DİHHUDÂ, Ali Ekber. 1363b. *Emşâl ü Hikem*. C. 2. Tahrân: Çâp-hâne-i Sipih.

DİHHUDÂ, Ali Ekber. 1363c. *Emşâl ü Hikem*. C. 3. Tahrân: Çâp-hâne-i Sipih.

DİHHUDÂ, Ali Ekber. 1363d. *Emşâl ü Hikem*. C. 4. Tahrân: Çâp-hâne-i Sipih.

EFLAKİ, Arifi Ahmed. 1995. *Ariflerin menkıbeleri*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı.

İbrâhîm Şinâsî. 1302. *Durûb-ı Emşâl-i ‘Osmâniyye*. İstanbul: Matba‘a-i Ebu‘z-Ziyâ.

GALLAND, Antoine. 2020. *Durûb-ı Emşâl-i Türkî*. Ankara: Nobel Yayınları.

KAPLAN, Mehmet. 2005. “Mevlânâ’nın Türk ve Dünya Kültürü Bakımından Taşdığı Mânâ”. Ss. 93-104 içinde. Konya: Damla Ofset.

KARTAL, Ahmet. 2012. “İslami Türk Edebiyatına Tesiri Bakımından Mevlana Celâleddin-i Rûmî”. *İslâmî Türk Edebiyatı Sempozyumu 55-96*.

Kaşgarlı Mahmud. 1985. *Divanu lugati‘t-Türk tercemesi*. Ankara : Türk Dil Kurumu.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. 2004. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. C. 1. İstanbul: Kitabevi.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. 2005b. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. C. 2. İstanbul: Kitabevi.

Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. 2005a. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. C. 3. İstanbul: Kitabevi.



- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. 2006. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. C. 6. İstanbul: Kitabevi.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. 2007. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. C. 8. İstanbul: Kitabevi.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. 2008a. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. C. 9. İstanbul: Kitabevi.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. 2008c. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. C. 10. İstanbul: Kitabevi.
- Mevlânâ Celâleddîn Rûmî. 2008b. *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*. C. 11. İstanbul: Kitabevi.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. 1967d. *Mesnevi Şerhi*. C. 2. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. 1967a. *Mesnevi Şerhi*. C. 3. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. 1967f. *Mesnevi Şerhi*. C. 4. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. 1967. *Mesnevi Şerhi*. C. 6. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. 1967e. *Mesnevi Şerhi*. C. 8. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. 1967c. *Mesnevi Şerhi*. C. 11. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî. 1967b. *Mesnevi Şerhi*. C. 12. İstanbul: Şamil Yayınevi.
- OCAK, Ahmet Yaşar. 2011. *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın ayak izleri: Selçuklu dönemi : makaleler-incelemeler*. İstanbul : Kitap Yayınevi.
- ÖNDER, Mehmet. 1955. "Mevlânâ'nın Giyim Şekli ve Elbiseleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4(3-4):79-83.
- ÖRS, Derya. 2005. "Mevlânâ ve Kur'ân". içinde *Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasından*. Konya: Damla Ofset.
- TDK. 1969. *Bölge ağızlarında atasözleri ve deyimler*. Ankara : Türk Dil Kurumu.
- TİMURTAŞ, Faruk K. 1972. Yunus Emre Divanı. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- TUNALI, İsmail. 2002. *Estetik*. 2. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- UZLUK, Feridun Nafiz. 2017. *Feridun Nafiz Uzluk: toplu makaleler: Mevlana, Mevlevilik ve Türk dili*. Ankara : Türk Tarih Kurumu.
- YİNANÇ, Mükrimin Halil. 1944. *Türkiye tarihi Selçuklular devri : Anadolunun fethi*. İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- ZEMÂNÎ, Kerîm. 1383d. *Şerh-i cami-i Mesnevi-i Ma'nevi*. C. 1. c. (1140 s.). Tahran : İntişarat-ı İttılaât.



ZEMÂNÎ, Kerîm. 1383b. *Şerh-i cami-i Mesnevi-i Ma'nevi*. C. 2. c. (940 s.).  
Tahran : İntişarat-ı Ittilaât.

ZEMÂNÎ, Kerîm. 1383e. *Şerh-i cami-i Mesnevi-i Ma'nevi*. C. 3. c. (1232 s.).  
Tahran : İntişarat-ı Ittilaât.

ZEMÂNÎ, Kerîm. 1375. *Şerh-i cami-i Mesnevi-i Ma'nevi*. C. 4. c. (1091 s.).  
Tahran : İntişarat-ı Ittilaât.

ZEMÂNÎ, Kerîm. 1383c. *Şerh-i cami-i Mesnevi-i Ma'nevi*. C. 5. c. (1156 s.).  
Tahran : İntişarat-ı Ittilaât.

ZEMÂNÎ, Kerîm. 1383a. *Şerh-i cami-i Mesnevi-i Ma'nevi*. C. 6. c. (1242 s.).  
Tahran : İntişarat-ı Ittilaât.