

KARAKOYUNLU HÜKÜMDARI CİHÂŞÂH'IN DİNÎ-MİSTİK EVRENİ

Muhsin MACİT*

ÖZET

Karakoyunlu Cihâşâh döneminde (1438-1467) kültür ve sanat hayatındaki gelişmeler Tebriz başta olmak üzere Şiraz ve Bağdat gibi merkezlerde yeniden ivme kazanır. Cihâşâh, muhitindeki sanatkârları himaye ettiği kadar sufi ve bilginlerle de iyi ilişkiler kurar. Tebriz'de kurduğu Muzafferîye Medresesinde (Gökmedrese) devrin önde gelen âlimlerini görevlendirir. 15. yüzyılın belirsiz dinsel yapısı içinde hem Sünnî hem de Şîî eğilimli sufleri himâye eder. Kendisi de mistik bilgi ve tecrübesiyle sufi şairler evrenine katılır. Nesimî'nin etkisinde kalarak Hurûflüğün mecaz ve istiâreleriyle örülmüş şiirler yazar.

Anahtar Kelimeler

Karakoyunlular, Cihâşâh, Tasavvuf, Hurûflük, Şiilik

Giriş

Karakoyunlu Türkmenlerinin siyasî tarihi, başlangıçtan Cihâşâh'a kadar Faruk Sümer tarafından yazılmıştır¹. Faruk Sümer'in iki cilt olarak tasarladığı ancak ikincisini yazmaya muvaffak olamadığı Karakoyunlular hakkında bugün de bilinenler onun verdiği bilgilerle sınırlıdır. Faruk Sümer'in, ikinci ciltte ele almayı tasarladığı Cihâşâh dönemiyle ilgili en önemli kaynak ise Mükrimin Halil Yınanç'ın *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı "Cihâşâh" maddesidir². Her iki çalışma da tamamıyla siyasî tarihle sınırlandırılmış, kültür ve sanat hayatına dair yeri geldikçe değinilen hususların dışında, ayrıntılı bilgi verilmemiştir. Karakoyunlular dönemindeki edebî hayata dair bilgiler veren M. Fuad Köprülü ise Cihâşâh'ı "müfrit şîî akidelerine bağli olup Farsça sûfiyâne şiirler yazan Türkmen hükümdarları" içerisinde değerlendirir³. Cihâşâh'ın sûfiyâne şiirler yazdığı doğrudur. Fakat divanında onun müfrit bir Şîî olduğuna dair ikna

* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

¹ *Karakoyunlular*, Ankara 1984, 169 s.

² "Cihâşâh", *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1945, II, 173-189.

³ *Edebiyat Araştırmaları*, İstanbul 1989, II, 39-40.

edici veriler yoktur⁴. Karakoyunlu Cihânşâh'ı Köprülü'nün çizdiği genel çerçevenin ve siyasî tarih araştırmalarının dışında ele alan tek çalışma V. Minorsky'ye aittir; o da “ehl-i hak” mezhebi hakkındaki çalışmaları çerçevesinde Hakîkî mahlasıyla şiirler yazan Cihânşâh'ın British Museum'da bulunan divanının yazma nüshasıyla sınırlı kalmıştır⁵. Dolayısıyla Cihânşâh'ın dinî-mistik evrenini, kaynakların ışığında yeniden değerlendirmek zarureti vardır. Muhitini ve eserini dikkate alarak onun dinî-mistik evrenine baktığımızda üzerinde dikkatle durulması gereken iki kavramla karşılaşırız: *Şiîlik ve Hurûfîlik*. Bu iki kavramın ışığında Cihânşâh'ın dinî-mistik temayüllerini yeniden değerlendirmek istiyoruz.

1. Şiîliği

15. yüzyılda eser veren Timurlu ve Memluklu tarihçiler, Karakoyunluların mezhep tercihlerine dair doğrudan ifade kullanmadıkları hâlde pek çok tetkik eserde onların Şiîliğe meylettikleri sürekli tekrar edilmiştir. Tekrar edilen bu bilgiler, büyük ölçüde 16. yüzyıl tarihçilerinden Şiî mezhebine mensup Nurullah Maraşî'nin *Mecâlisü'l-mümînîn* adlı eseri ile yine aynı yüzyılda Hindistan'da yazılan *Târih-i Türkmâniye*'ye dayanmaktadır. Safevîler döneminde eser veren Yahya Kazvînî, Gaffârî ve Hasan Bey Rumlu'nun bu doğrultuda herhangi bir ifadelerinin olmadığını Faruk Sümer belirtmektedir⁶. Dolayısıyla Safevî öncesi dönemde Türkmenler arasında Sünnî-Şiî ayırımının hangi düzeyde olduğunu tespit etmek sanıldığı kadar kolay değildir. Yine de Cihânşâh'ın dinî-mistik evreninin oluşumunda Sünnîlik ve Şiîliğin ne ölçüde belirleyici olduğunu tespit etmek için konuyla ilgili kaynaklarda nakledilen malûmatı değerlendirmek gerekir.

⁴ Cihânşâh şiirlerinde Hakîkî mahlasını kullanmıştır. *Hakîkî Divanı*'nın bilinen dört yazma nüshası vardır:

1. Londra British Library Or. 9493.
2. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kısmı No. 3808.
3. Erivan Matenadaran Elyazmalar Arşivi No. 965.
4. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi İsmail Saib No. I. 2221.

Hakîkî Divanı ayrıca kril harfleriyle üç kez basılmıştır.

1. *Hakîkî, Şiirler*, (haz. Latif Hüseyinzâde), Erivan 1966.
2. *Cihânşâh Hakîkî*, (haz. E. Rahimov vd), Bakü 1986.
3. *Cihânşâh Hakîkî*, (haz. R. Recebov), Aşkabat 1999.

Biz yazma nüshaların ilk ikisini ve kril harfli neşirleri dikkate alarak Hakîkî'nin Türkçe şiirlerini yayına hazırladık. Örnek beyitler bu çalışmamızdan alınmıştır. Örneklerde TG.: Türkçe gazel, FG.: Farsça gazel kısaltmaları kullanılmıştır.

⁵ “Karakoyunlu Cihan Şâh ve Şiirleri”, (çev. Mine Erol), *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, 1970, II, 153-180.

⁶ “Karakoyunlular”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1945, VI, 304.

Karakoyunlu Cihânşâh'tan bahseden Timurlu ve Memluklu tarihçilerin eserlerinde onun fisk u fücür içinde yaşadığı ifade edilir. Bu doğrultuda Herat tezkirecilerinden Devletşâh, Cihânşâh hakkında oldukça aşağılayıcı ifadeler kullanır: “*Cihânşâh'ın kahrârlığı son derecede idi. Fazilet sahipleri İslâm âleminde onun kadar itikadî kötü bir padişahın gelmediğine kânidirler. İslâmiyeti zayıflattı. Fisk ve fucûra revâc verdi*”⁷. Timurluların resmî tarihçisi Abdurrezzak-ı Semerkandî ise tam aksine Cihânşâh hakkında övücü ifadeler kullanır, onun adaletle hükmeden ve ülkesini mamur hâle getiren bir ‘mirzâ’ olduğunu söyler⁸.

Karakoyunlu Cihânşâh'ın çağdaşı ve Nakşibendî geleneğinin önemli simalarından Mollâ Câmî'nin, onun mezhep tercihi hakkında doğrudan bir tespitte bulunmamakla birlikte, Cihânşâh'ın gönderdiği armağanlara teşekkür etmek için yazdığı bir şiirinde kullandığı şu ifadeler; “*Tanrı yardımcılarım aziz etsin, Hazret-i Ali'nin âşikâr olan feyiz ve iktidarıyla gücünü kat kat artırsın*”, ondaki ehl-i beyt muhabbetine bir işaret sayılabilir⁹. Fakat Cihânşâh'ın şiirlerine baktığımızda onun ehlibeyt muhabbetini göstermeye yetecek düzeyde örneklerle karşılaşmıyoruz. Gerçi Minorsky, Cihânşâh'ın şiirlerinde geçen ‘şâh’ sözcüğüyle Hz. Ali'yi işaret ettiğini söyler ve örnek olarak şu beyti verir¹⁰:

Pervâne şod Hakîkî be-şem'-i cenâb-ı şâh

Gayr ez-cenâb-ı şâh nebâşed penâh-ı mâ FG. 4/9

[*Hakîkî yüce şahın mumuna pervâne oldu. Cenâb-ı şahtan başka sığınacağımız yer yoktur*].

Eski şiirimizde Hz. Ali hakkında ‘şâh’ kelimesinin kullanılması yaygın bir özelliktir. Fakat kelimenin bu anlam çerçevesi içinde kullanımıyla *Hakîkî Divan*'nda tek bir beyitte karşılaşırız:

Güftâr-ı şâh-ı merdân çün zül-fikâr âmed

Zed-gerden-i mukallid bâ-tîg-i âbdâreş FG.79/5

[*Şâh-ı merdanın zülfikara benzeyen sözü geldi. Onun su verilmiş kılıcıyla taklitçilerin boynunu kopardı*].

Oysa Hakîkî'nin dâhil olduğu şiir geleneği içerisinde sultan, şâh, padişah gibi sıfatlar değerler silsilesinin en üstünden en altına kadar sevilen herkes için kullanılmaktadır. Herhangi bir şair, sultan kelimesiyle belli bir padişahı kaste-

⁷ *Devletşâh Tezkiresi*, (haz. Necati Lugal), İstanbul 1977, IV, 532.

⁸ V. V. Bartold, “Mîr Ali Şir ve Siyasî Hayatı-II”, (çev. Ahmet Caferoğlu), *Ülkü*, 58 (İlkkunun 1937), 360.

⁹ Ali Asgar Hikmet, *Mollâ Camî*, (çev. M. Nuri Gencosman), İstanbul 1991, s. 56.

¹⁰ Vladimir Minorsky, a.g.m., s. 153-180.

debileceği gibi bağlandığı bir şeyhi, peygamberi ve hatta sevgilisini de bu sıfatla nitelendirebilir. Onun için Minorsky'nin işaret ettiği husus bu geleneğin anlam çerçevesi içinde belirleyici olmaktan uzaktır.

Karakoyunlu Cihânşâh (ö. 1467), sırasıyla İlhanlıların, Celâyirlilerin ve nihayet Timurluların egemenliğinde bulunan bir coğrafyada hüküm sürmüştür (1438-1467). Bu coğrafya, değişik dinî-mistik tecrübelerin bir arada yaşadığı, birbirlerinden etkilendiği ve zaman zaman siyasî otoriteye eklemlenerek, bazen de siyasallaşarak otoriteyi devralmak suretiyle egemenlik sağladığı bir bölgedir. İlhanlıların hâkimiyetinden sonra bile Celâyirli ve Timurlu yöneticilerin ve hatta Karakoyunluların hâkimiyet anlayışlarını, Abbasilerden sonra meşruluğunu kaybeden Sünnî siyasal geleneğin dışında, Cengiz Yasası çerçevesinde meşrulaştırma çabaları, bu coğrafyada hem İmamîliğin hem de halk dininin yükselişine elverişli ortamı yaratmıştır¹¹. Göçebeliliğin meşrulaştırıcı ilkeleri Timurlular ve Karakoyunlular dâhil, diğer Moğol mirasçısı devletlerin egemenlik anlayışlarını etkilediği gibi dinî-mistik hayatın da bu çerçevede şekillenmesini sağlamıştır. Bilhassa Karakoyunlular döneminde merkezî otoriteyi güçlendirecek medrese gibi kurumların zamanında devreye girmemesi, dinî yapının olduğu kadar kültür ve sanat hayatının da fıkıh ve kelâm ölçülerine göre değil, tasavvuf anlayışına göre şekillenmesine yol açmıştır. Gerçi Cihânşâh, merkezî idareyi güçlendirecek kurumları oluşturmak için bazı girişimlerde bulunmuş, 1465 yılında Tebriz'de Muzafferiyeye Medresesini kurmuş olmasına rağmen onun dinî-mistik evreninde iz bırakan şahsiyetler, genellikle sûfî kimlikleriyle temayüz etmiş kişilerdir¹².

Cihânşâh'ın muhitinde yetişen şahsiyetlerden biri Şücâaddin bin Kemâleddin-i Kürbâlî'dir. Bazı kaynaklarda Kirmânî şeklinde de nispetlendirilen Şeyh Şücâaddin, *Hadikatü'l-maârif* ismini verdiği ve 867/1462 senesinde tamamladığı *Gülşen-i Râz* şerhini Cihânşâh namına kaleme almıştır¹³. Abdülbaki Gölpınarlı *Gülşen-i Râz* çevirisinin mufassal ön sözünde bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Kısmı 2608'de kayıtlı nüshasının bizzat Cihânşâh'a sunulan nüsha olabileceği ihtimalini ileri sürer. Gölpınarlı'nın tespitlerine göre Kürbâlî, eserini yazmaya 856/1452 yılında Kâsım-ı Envâr-ı Tebrizî'nin emriyle başlamış ve 867/1463 baharında tamamlamıştır. Eserin bu nüshasının başında Celâleddin-i Devvânî'nin müellifi takdir eden bir kıtasına da yer verildiğini

¹¹ John E. Woods, *300 Yıllık Türk İmparatorluğu Akkoyunlular*, (çev. Sibel Özbudun), İstanbul 1993, s. 15.

¹² Bu dönemdeki sûfî oluşumların genel görünümü için bkz. M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, (haz.: Mehmet Kanar), İstanbul 1996, s. 74-81.

¹³ İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*, Ankara 1988, s. 224.

belirten Gölpınarlı, bu kıtada geçen ‘nûr-bahşî’ ifadesinden hareketle Şücâaddin-i Kürbâlî'nin Nûrbahşîyyeden olduğunu iddia etmekte ve Kâsım-ı Envâr'ın halifelerinden olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır¹⁴. Kürbâlî bir yana Kâsım-ı Tebrizî'nin bile sûfi kimliği bu gün tam bir belirginlik arz etmez.

Kâsım-ı Envâr, Tebriz'in Sürhâb bölgesindeki bir seyyid ailesine mensuptur. Daha çocukken Nimetullahîlîğin vahdet-i vücûdçu şeyhi Şâh Nimetullah ile Tebriz'de görüşmüştür. Genç yaşlarda yetiştiği muhitin tabiî sevkiyle tasavvufa sülûk etmiş ve Safevî Tekkesinin şeyhi Sadreddin-i Erdebilî ile Şeyh Sadreddin-i Yemenî'nin müritlerinden olmuştur. Daha sonra halifelik alarak Gilân'a gitmiş ve uzunca bir müddet orada kalmıştır. Buradaki ikameti sırasında yavaş yavaş etrafına müritler toplanmağa başlamış, sonra Horasan'a geçmiştir. Burada da müritlerinin şeriata aykırı tavırları ve kendisinin vahdet-i vücûdla ilgili fikirleri sebebiyle Herat'a gitmek zorunda kalmıştır¹⁵. Kâsım-ı Envâr Herat'a geldiğinde cezbesiyle etrafında geniş bir mürit kitlesi oluşur. Tam bu sırada Hurûfilere karşı çok sert önlemler alan Timurlulardan Şahruh'a bir saldırı gerçekleşir. Şahruh 23 Rebiülâhîr 830/21 Şubat 1427 günü Cuma namazını kıldıktan sonra yanına yaklaşan Fazlullah'ın müritlerinden Ahmed-i Lûr tarafından bıçaklanır. O sırada Ali Sultan yetişerek Lûrlu Ahmed'i öldürür. Olayın ardından Mirza Baysungur'un başkanlığındaki bir heyet soruşturmayı yürütmeye başlar. Ahmed-i Lûr, Kâsım-ı Envâr'ın dergâhına da gidip geldiği için onun da aleyhine bir cereyan hâsıl olmuş ve Herat'tan Semerkant'a göçmek zorunda kalmıştır. Ancak Kâsım-ı Envâr, Semerkant'ta Uluğ Bey tarafından iyi karşılanmış ve hatta Uluğ Bey'in bu sürgün sûfiye mürit olduğu rivayeti devrin kaynaklarına girmiştir¹⁶. Daha sonra tekrar Herat'a dönmüş ve memleketi Tebriz'e doğru yola koyulmuş, ancak Kalenderî şeyhlerinden Ahmed-i Câmî'ye muhabbetinden dolayı 1431 veya 1433 yılında Cam kasabasına yerleşmiştir¹⁷. Şâh Kâsım'ın mezarının Cam vilayetine bağlı Harcriid kasabasında olduğunu Ali Şir Nevâyî ifade etmektedir. Devletşâh Tezkiresi'nde Kâsım-ı Envâr'ın ölüm tarihi 835/1431-32 olarak verilmektedir¹⁸. Ali Şir Nevâyî ise Kâsım-ı Envâr'ın *Mecâlisü'n-nefâis*'te 835, *Nesâyimü'l-mahabbe*'de 837 tarihinde öldüğünü söylemektedir¹⁹. Köprülü ve Savory ise 837/1433 yılında

¹⁴ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1993, X-XVIII.

¹⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderiler*, Ankara 1992, s. 48-49.

¹⁶ İsmail Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı*, Ankara 1994, s. 139.

¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderiler*, s. 49.

¹⁸ *Devletşâh Tezkiresi*, (haz. Necati Lugal), İstanbul 1977, III, 414-418.

¹⁹ Ali Şir Nevâyî, *Mecâlisü'n-nefâis*, Topkapı Sarayı Müzesi Ktp. Revan 808; amlf., *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimü'l-fütüvve*, (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979.

şeyhin öldüğünü zikrederler²⁰. Abdülbaki Gölpınarlı ise Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* adlı eserinin tercümesine yazdığı mufassal önsözde *Gülşen-i Râz* şerhlerinden bahsederken Şeyh Şücâaddin'in, *Hadikatü'l-maârif* ismini verdiği ve 867/1462 senesinde tamamladığı *Gülşen-i Râz* şerhine 856/1452 yılında Kâsım-ı Envâr-ı Tebrizî'nin emriyle başladığını ve bu tarihte şeyhin hayatta olduğunu iddia etmektedir²¹.

Abdülbaki Gölpınarlı'nın yukarıda da sözünü ettiğimiz Kürbâlî'nin eserini yazmağa başladığı 856/1452 yılında Kâsım-ı Tebrizî'nin hayatta olduğu ve eserini tamamladığı 867/1463 tarihinden evvel öldüğü şeklindeki iddiası dikkate alınır ise onun Câm kasabasındaki ikâmeti en az yirmi yıl sürmüş olmalıdır. Dolayısıyla Gölpınarlı'nın iddiasını doğru kabul etmek zordur. Kürbâlî'nin *Gülşen-i Râz* şerhini Kasım-ı Envâr'ın emriyle yaptığı doğru olabilir, fakat şeyhin bu isteğiyle müellifin esere başlama tarihinin aynı olması gerekmez.

Kâsım-ı Envâr'ın çok kısa olarak özetlediğimiz bu hayat hikâyesi, içinde bizim için halli müşkül sorular barındırmaktadır. Erdebil'deki Safevî Tekkesine mensubiyeti, Şâh Nimetullah'la ilişkisi, müritlerinin arasında Hurûfî ve Nurbahşiy'e den insanların bulunması onun sûfi kimliğini kesin bir biçimde tespit etmemizi zorlaştırmaktadır. Nitekim bu konuda araştırmacıların yaklaşımları da birbirinden oldukça farklıdır. Gölpınarlı Şücâaddin-i Kürbâlî'nin Nurbahşiyeden ve Kâsım-ı Envâr'ın halifelerinden olduğunu söyleyerek dolaylı yoldan onun da Nurbahşiyeden olduğunu ifade etmektedir. Nitekim Osmanlı şairlerinden Bâkî'nin bir beytinde de bu doğrultuda bir atıf vardır:

Rûşen itdi gün gibi âsâr-ı hüsn-i tal'atun

Nûr-bahşiler çerâğın pertev-i envâr ile Bakî²²

Şahruh'a yapılan saldırı olayındaki kişilerle ilişkisinden dolayı Kâsım-ı Envâr'ın Hurûfî olduğu iddia edilmiştir. Gölpınarlı, Hurûfiliğin tarihini araştırırken Kâsım-ı Tebrizî'nin de Hurûfî olup olmadığını tartışır ve onun şiirlerinde Fadl'ı takdire, Hurûfiliği telkine dair bir şey bulunmadığını söyler. Ardından Hurûfî metinlerinde Kâsım-ı Envâr'ın adının geçmesini Batınî zümrelerin şöhretli, halk tarafından tanınmış kimseleri kendilerinden göstererek kendi yollarını meşrulaştırmak arzularından kaynaklandığını belirtir²³. Roger Savory de Kâsım-ı Envâr'ın gerçek bir Hurûfî olmadığını, Safevî propaganda-

²⁰ M. Fuad Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, 1996, 115n; Roger Savory, "A 15th Century Safavid Propagandist at Harat", *Studies on the History of Safavid Iran*, London 1987, II, 189-197.

²¹ Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. X-XVIII.

²² *Bâkî Divânı*, (haz. Sabahattin Küçük), Ankara 1994, s. 356.

²³ *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1989, s. 16.

cılığı yapan bir *dai* olduğunu söylemektedir²⁴. Ahmet Yaşar Ocak ise Devletşâh ve Mollâ Câmî'nin Kâsım-ı Envâr hakkında takdîrkâr ifadeler kullanmalarına karşın Şâh Nimetullah'ın müritleri hakkında kullandıkları ifadelerle bakarak Kâsım-ı Envâr'ı vahdet-i vücûd öğretisini savunan bir sûfi, Şâh Nimetullah'ı ve onun mensup bulunduğu tarikatı Kalenderîliğin kollarından saymak eğilimindedir²⁵. Vahdet-i vücûdu terennüm eden bu kalender-meşrep şeyhin lirik şiirler yazdığı ve Farsça şiirlerinin arasında nadir de olsa Türkçe örneklerin bulunduğu bilinmektedir²⁶.

Cihânşâh'ın muhitinde bulunan sûfilerden biri de Şîî temayülleri bilinen ve oluşturduğu geniş bir mürit topluluğunun *ibâhat vadisine* düştüğü Mollâ Câmî tarafından söylenen Şâh Nimetullah'ın akrabalarından Nimetullah-i Sâ-nî'dir. Cihânşâh 1462 yılının baharında oğlu Pir Budak yönetimindeki Şiraz'a gittiğinde orada Şâh Nimetullah-ı Sâ-nî'nin de aralarında bulunduğu Cemâled-din-i Isfahânî, Şerafeddin Hasaşâh gibi şair ve bilginlerce karşılanmış ve onlarla sohbet edip ziyafet vermiştir²⁷. Nimetullah-ı Sâ-nî'nin yanında bulunan zevâtın ilmî ve sûfi kimliklerine dair yeterli malûmata sahip değiliz. Fakat Cihânşâh kızını Nimetullah-i Sâ-nî ile evlendirdiğini biliyoruz. Dolayısıyla Cihânşâh'ın, damadı ve onun etrafındakilerle iyi ilişkiler içinde olduğu kesindir.

Cihânşâh'ın muhitinde bulunan şahsiyetlerden Celâleddin-i Devvânî ise sûfi ve şair kimliğinden çok âlimliği ile tanınmaktadır. Karakoyunluların Tebriz'de oluşturdukları kültürel muhit içinde ilmî kimliği teşekkül eden Devvânî, Cihânşâh'ın ve oğlu Ebu Yusuf'un iyi ilişkiler içinde bulunduğu bir şahsiyettir. Cihânşâh'ın 1465'de Tebriz'de kurduğu Gökmedrese'de müderrislik yapan Celâleddin-i Devvânî (ö. 908/1502) bilgin ve soylu bir aileye mensuptur. Onun babası Esad, Seyyid Şerif Cürçânî'nin talebelerindendir. Büyük bir kelâmcı ve ahlâk felsefecisi olan Devvânî, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinde önemli görevler üstlenmiştir. *Risâle-i Hurûf* adlı eserini Cihânşâh adına telif etmiştir. Devvânî hakkında ayrıntılı bilgi veren Harun Anay, müellifin eserlerinin önemlilerini tanıtırken *Risâle-i Hurûf*'tan bahsetmemektedir. *Risâle-i Hurûf*'u yeterince önemli görmeyen yazar, Devvânî'nin aslında itikatta Eşârîliğin fikirlerini, fıkhıta Şafî mezhebinin görüşlerini benimsediğini ileri sürmüştür²⁸. Tefsir, kelâm, felsefe, tasavvuf ve şiir alanında önemli eserlerin yazarı olan Devvânî'nin şöhreti hayattayken yetiştiği muhitin sınırlarını aşarak

²⁴ Roger Savory, a.g.m., II, 189-197.

²⁵ Ahmet Yaşar Ocak, *Kalenderiler*, 46-50.

²⁶ Devletşâh, III, 414-418; M. Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları* II, 16, 122, 209, 357.

²⁷ Mükrimin H. Yınanç, a.g.e., s. 182.

²⁸ Harun Anay, "Devvânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, IX, 257-262.

Osmanlı ülkesine ulaşmıştır. Devvânî, Osmanlı padişahlarından II. Bayezid'le de mektuplaşarak onun ilgisini kazandığı gibi *Şerh-i Rübaiyyât* adlı eserini de II. Bayezid'e ithaf etmiştir. Ayrıca Osmanlı sahası bilginlerinden ve II. Bayezid'in önce dostu, sonra kazaskeri olan Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi (ö. 922/1516), Mecdî'nin verdiği bilgiye göre Devvânî'den aklî ve naklî ilimleri yedi yıl tahsil etmiştir²⁹. Halbuki 1479 yılında Fatih'in Bayezid'e gönderdiği emre istinaden Anadolu'dan ayrılan Abdurrahman Çelebi, 1482 yılında döndüğüne göre bu tahsil hayatı üç yıl sürmüş ve Akkoyunlu Sultan Yakup Bey'in dönemine rastlamıştır. Bilindiği gibi Akkoyunlu Sultan Yakup, saltanatı döneminde Mollâ Celâl'i Şiraz'da önemli görevlere getirmiş ve himaye etmiştir. Onun için Müeyyedzâde tahsilini Tebriz'de değil, Şiraz'da tamamlamış olmalıdır.

Müeyyedzâde Anadolu'ya döndüğünde müderris olmuş, Rumeli kazaskerliğine kadar yükselmiştir. Hâtemî mahlasıyla üç dilde şiirler söyleyen Müeyyedzâde, başta Necâtî Bey olmak üzere Kemâlpaşazâde ve Zâtî gibi âlim ve şairleri himaye etmiştir. Necatî Bey (ö. 914/1509) de ona bir kaside sunduğu gibi muhtemel eleştirilere kulak asmadan, divanını da onun adına tertip ederek dîbâcede övgüyle anmıştır³⁰. Müeyyedzâde ile birlikte Devvânî'nin öğrencisi olan Muzafferüddin Şirazî gibi bazı bilginlerin Osmanlı medreselerinde müderrislik yaptıkları bilinmektedir³¹. Kaynaklardaki bilgilere bakılırsa II. Bayezid'le çok yakın dost olduğu anlaşılan Müeyyedzâde'nin Anadolu'ya dönerken beraberinde bazı bilginleri getirmiş olması muhtemeldir. Devvânî'nin Osmanlı bilginleri tarafından tanınmış olmasının yanı sıra özellikle 1471-1477 yılları arasında Uzun Hasan ve oğlu Sultan Halil için kaleme aldığı *Ahlâk-ı Celâlî* diye meşhur olan *Levâmi'ül-İşrâk fi Mekârimi'l-Ahlâk* adlı eseri Osmanlı medreselerinde okutulmuştur³². Devvânî eserinde bir yandan şeriata bağlı bir müslüman yöneticinin normatif davranış kuralları dizisini tasvir ederken diğer yandan da kabalistik kehanetlerin çözümlenmesinde yardımcı olmuştur³³. Devvânî'nin, Nâsireddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Ahlâk-ı Nasrî*'sine dayanan *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eseri Osmanlı ahlâkçısı Kınalızâde Ali tarafından genişletilerek yorumlanmıştır³⁴. Dolayısıyla Devvânî'nin görüşleri hem doğrudan hem de

²⁹ Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku'ş-Şakaik*, (haz. Abdülkadir Özcan), İstanbul 1989, s. 309.

³⁰ Ali Nihat Tarlan, *Necatî Bey Divanı*, İstanbul 1963, s. XVII; Halûk İpekten, *Divan Edebiyatında Edebî Muhtatlar*, İstanbul 1996, s. 138-140.

³¹ Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1982, s. 63; Mecdî, *a.g.e.*, s. 340-341.

³² Harun Anay, *a.g.m.*, s. 259-60.

³³ John E. Woods, *a.g.e.*, 54.

³⁴ Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, (çev. Ayla Ortaç), İstanbul 1996, s. 103, 271.

dolaylı olarak Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî* adlı eseri aracılığıyla Osmanlı aydınları üzerinde etkili olmuştur. Devvanî ayrıca Nâsireddîn-i Tûsî'nin *Tecrûdü'l-Kelâm* adlı Ali Kuşçu tarafından şerh edilen eserine de haşiye yazmıştır. Bu bakımdan Osmanlı şairleri şiirlerinde Devvânî'yi Nasîr mahlasını kullanan Nasireddîn-i Tûsî ile birlikte anarlar³⁵. Nasireddîn-i Tûsî ile Cihânşâh'ın muhitinde bulunan sûfî şair Mevlânâ Tûsî farklı kişilerdir. Horasan şairlerinden Mevlânâ Tûsî, Şehzâde Babür'ün ölümünden sonra Azerbaycan'a, oradan Irak'a gitmiştir. Emir Cihânşâh ve Pir Budak onu himaye etmişlerdir³⁶.

Gerek Cihânşâh'ın yararlandığı kaynaklar gerekse muhitinde eser veren şahsiyetler onun mistik tecrübeye sahip olmasa bile mistik bilgiye sahip olduğunu gösterir. Cihânşâh Divanı'nın Londra nüshasını istinsah eden Kanber Ali, eserin sonundaki ketebe kaydında onu 'sultânü'l-ârifin' sıfatıyla nitelendirdiğine göre onun mistik tecrübesinin de olduğunu tahmin edebiliriz. Nitekim Hakîkî'nin şiirlerinde de bu tespiti doğrulayacak ip uçları mevcuttur. Mesela Cihânşâh'ın şiirlerinde mahlas olarak kullandığı hakîkî kelimesi, sûfî geleneğindeki dört kapıdan üçüncüsünü teşkil eden hakikat kavramıyla aynı köktendir. Fıkıh ilmi yerine şeriat kavramının kullanılması gibi hakikat kavramı da daha çok tasavvuf ilmi için kullanılmaktadır. Hakîkî'nin, iki anlamlı kullanıma uygun olan bu mahlası tercih edişinde sûfî geleneğinin etkisi vardır.

Buraya kadar anlattıklarımızdan Karakoyunlu Cihânşâh'ın muhitinde bulunan bütün mutasavvıflarla Sünnî-Şiî ayırımı yapmadan iyi ilişkiler kurmaya çalıştığı anlaşılabilir. Ancak otoritesinin sarsılacağı ihtimali belirdiğinde çok sert önlemlere başvurduğu da bilinmektedir. Kaynaklarda Karakoyunluların Şiîliğine dair bilgiler yer almasına karşın Cihânşâh'ın oğlu Pir Budak babasının emriyle 1449 ve 1455-6 yıllarında Basra'da bulunan Muşşaîler üzerine iki kez hücum eder. Pir Budak daha sonra babasına muhalefete başlar ve Bağdat'taki Muşşaîlerle dostluk kurup mezheplerini kabul etmiş görünerek onlardan yardım alır. İşte o zaman hem Pir Budak hem de desteğini aldığı Muşşaîler, Cihânşâh'ın kuvvetleri tarafından öldürülür³⁷. Cihânşâh yine aynı şekilde Safevî Tekkesinin şeyhi Cüneyd'i, etrafında toplanan müritlerin çokluktan rahatsızlık duyarak Şeyh Cafer'in de yardımlarıyla Erdebil Tekkesinden uzaklaştırır³⁸. Muhtemelen 1448 yılında Şeyh Cüneyd Erdebil'i terk eder.

³⁵ Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*, (haz.: Cemal Kurnaz), Ankara, 1992, s. 311-312.

³⁶ *Devletşah*, a.g.e., IV, 531-32; Uzunçarşılı, a.g.e., 224.

³⁷ Mükrimin H. Yınanç, a.g.e., 184.

³⁸ Walther Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, (Çev. Tefik Bıyıklıoğlu), Ankara 1992, s. 15-16.

Anadolu ve Suriye'de on bir yıl faaliyet gösterdikten sonra sözde Sünnî olan Akkoyunlularla ilişkilerini akrabalık bağlarıyla pekiştirerek Erdebil'e döner. Bu duruma Cihânşâh'ın seyirci kalması mümkün değildir. Nitekim 1459 yılında, müritlerini etrafına toplayarak henüz müslüman olmamış Çerkezler üstüne gaza düzenleyen Cüneyd, Kafkas dağlarından inerek Karasu vadisinde Şirvanşah Halil'le çarpışır. Bu çarpışmada Karakoyunlu askerlerinin yardımıyla Cüneyd öldürülür³⁹. Çünkü sultanlar, çevrelerinde geniş taraftar toplayan popüler şeyhlerden daima şüphelenmişlerdir. Nitekim Osmanlı sultanları da bu gibi popüler şeyhleri ya bertaraf etmeye veya vakıf tahsisleri yoluyla kendilerine çekmeye ve bağımlı hale getirmeye çalışmışlardır.

2. Hurûfîliği

Harflerle ilgili felsefî telakkiler Pythagoras (Fisagor) la başlar. Fisagorcular, âlemin esasının sayı ve sestem ibaret olduğunu söyleyerek düalist bir anlayışı savunmuşlardır. Onlara göre ilk varlık nokta, noktanın hareketiyle çizgi oluşur. Çizginin hareketi düzlemi, düzlemin hareketi de geometrik cisimleri meydana getirir⁴⁰. Harflerin esrarına dayanan bu teviller, gerçek anlamıyla milattan önce IV. ve III. yüzyıllardan itibaren Ortadoğudaki Helenistik-Gnostik izler taşıyan dinlerde de görülür. Harf ve sayıların sırlarını çözerek Tevrat'ı yorumlamayı hedefleyen Kabbala'ya göre Tanrı kendisini belirli sayıda nitelik (sefirot) biçiminde dışsallaştırarak evreni yaratmıştır. Evrenin yaratılışını izah etmek için yapılan bu tevilleri kullanan gnostik gruplar sadece kendi mensuplarınca bilinmesini istedikleri gizli bilgileri şifreler yoluyla aktarmak suretiyle, özellikle geleceğe yönelik kehanetlerini harflerin esrarına dayanarak bildirmek lüzumu hissetmişlerdir. Vahye dayalı dinlerde ve pek çok mistik tecrübede harflere dayalı sembolik anlatımın zamanla hurûf ilminin doğmasında etkili olduğu bilinmektedir.

İslâm dünyasında hurûf ilminin doğup gelişmesinde tarihsel deneyimlerin yanı sıra ilk çağ tabiat felsefesinin gnostik düşünürlerce yorumlanmasının da etkisi vardır. Tasavvufî yorumlara göre evren, Allah'ın "kûn" (ol) emriyle olmuştur. Kûn, ilahî bir emir ve aynı zamanda sözdür. Harfler sözlerin ve seslerin sembolik işaretleridir. Varlığın ilk mahiyetini oluşturan harfler, ilahîdir. Arap alfabesindeki 28 harfle varlıklar arasında ilişki vardır. Evrenin yaratılışında esas olduğuna inanılan dört unsur; hava, su, ateş ve toprakla Arap alfabesinin yedi harfi irtibatlandırılarak kozmik âlemin şifreleri çözülmeye çalışılmıştır. Harflerin özelliklerine dair tablolar oluşturulması (vefk), harflerin ve

³⁹ Hinz, *a.g.e.*, 34-35; Michel Mazzaoui, *The Origins of the Safavids*, Wiesbaden 1972, s. 78.

⁴⁰ İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebcad Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul 1992, s. 30-31.

sayıların sembolik değerlerinin yorumlanması (cefr) ve nihayet harflerin sayısal değerlerine sembolik anlamların yüklenmesi (ebced) hurûf ilminin temelini teşkil etmiştir. Harflerle sayıların birbirine dönüştürülme imkânı, mistik düşünceli müslümanlar arasında Kurân yorumları, gelecekte haber verme ve yaygın olarak da şiir sahasında oldukça karmaşık işlemlere yol açmıştır⁴¹. İslâm dünyasında mutasavvıflar, başta Muhyiddin-i Arabî olmak üzere, varlıkla harflerin sayısal değerleri arasında simgesel örüntüler kurmuşlardır⁴². Simgesel anlama ve anlatıma önem veren batınî zümreler bu geleneği tevarüs etmek hususunda çok istekli davranmışlardır. Özellikle Kurân-ı Kerîm'deki hurûf-ı tehecci adı da verilen hurûf-ı mukattaayı ilahî sırların şifresi olarak kabul eden mutasavvıflar ve müteşâbih ayetleri tevil yoluna giden kelâmcıların çalışmaları zengin bir birikimin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır⁴³.

Böyle bir birikimi hazır bulan ve yaşadığı coğrafyanın sağladığı mistik tecrübe ve uygun ortamdan yararlanan Esterâbâdlı Fazlullah, geniş çapta eski İran dinlerinin kalıntılarını, Hıristiyanlık, Kabbalizm ve Neoplatonizme ait inanç ve anlayışları İslâmî bir cila altında yorumlayarak merkezi Esterâbâd olmak üzere İran'da yeni bir sistem geliştirmiştir. Kabbalistik etkilerle harflere bir takım gizli anlamlar yükleyerek sistemini bu temele dayandırdığı için kurduğu yeni mezhep veya din, Hurûfilik olarak adlandırılmıştır. Hurûfilik bir çeşit senkretik mistik bir mezhep, hatta bir din olarak görülmektedir⁴⁴.

Fazlullah Hurûfî 740/1340 yılında Esterâbâd'da doğdu. Babası kunduracılıkla iştigal eden Abdurrahman idi. Fazlullah'ın nasıl bir eğitimden geçtiğini bilmiyoruz. Fakat atalarının Yemen'e dayanması, Yemen'in, XI. yüzyıldan itibaren batınî zümrelerin en önemli merkezi olduğu gerçeğiyle bir arada düşünüldüğünde mistik bilgi ve tecrübesini çok erken yaşlarda edindiğini söyleyebiliriz. Tasavvuf yoluna girmesinde Mevlânâ'nın etkisi olduğuna dair, müritlerinden Seyyid İshak'ın anlattığı bir anekdot vardır. Onun *Hâb-nâme* adlı eserinde anlattığına göre bir derviş ona Mevlânâ'nın şu beytini okumuş;

Ez-merg çi endîşî çün zât-ı bekâ dârî

Der-gûr kücâ gencî çün nûr-ı Hudâ dârî

[Bekâyaya sahip olduğun halde ölümden ne endişe ediyorsun; Tanrı'nın nuruna sahipken neden mağarada gizleniyorsun?]

⁴¹ Annemarie Schimmel, *Sayıların Esrarı*, (çev.: Mehmed Temelli), İstanbul 1997, s. 28.

⁴² İbn Arabî, *Harflerin İlmi*, (çev.: Mahmut Kanık), Bursa 2000.

⁴³ Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1998, XVIII, 397-401.

⁴⁴ Ahmet Yaşar Ocak, *Mülhidler ve Zındıklar*, s. 131-132.

Fazlullah bu beytin gerçek manasının ne olduğunu hocası Kemâleddin'e sorduğunda hocası bunun ancak ibâdet, riyâzet, aşk ve cezbeyle anlaşılacağını söylemiş⁴⁵. Mevlânâ'nın bu beytinin Fazlullah'ın tasavvuf yolunun başında değil, itikâfa çekildiği zamanki durumuyla örtüşebileceğini düşünmek daha uygun görünmektedir.

Mistik eğilimleri olan Fazlullah, bilgisini mistik tecrübeye dönüştürme yolundaki becerisini, başka mistiklerde olduğu gibi, ilkin rüya tabir etmedeki şöhretiyle göstermiştir. Bu merhaleden sonra bir adım atarak şer'î hükümleri tevil etmeye başlamış, ardından mehdî ve mesih olduğunu söyleyerek mesiyani beklentilerine cevap verdiği kişilerin ilgisini ve teveccühünü kazanmıştır. Fazlullah, etrafında oluşan müritler halkasının verdiği cesaretle düşüncelerini Timur'a tebliğ etmek üzere girişimde bulunmuş, ancak Timur'un emriyle Miranşâh tarafından yakalanarak Alıncak Kalesine hapsedilmiştir. Yapılan mahkeme sonucunda Şirvan emiri Şeyh İbrahim'in kadısı Bayezid'in fetvasıyla boynu vurulmak sûretiyle öldürülmüştür (796/1394). Ayaklarına ip bağlanarak cesedi çarşı pazarda teşhir edildikten sonra müritleri cesedini Alıncak'ta defnetmişlerdir.

Fazlullah'ın ölümünden sonra müritleri arasında görülen infîâl, yeniden derlenip toparlanma çabaları siyasal iktidarlar tarafından hep tepkiyle karşılanmış, sert önlemler alınmasına neden olmuştur. Fazlullah'ın müritlerinden Ahmed-i Lûr'un Şâhruh'a bıçaklı saldırısı sonucunda Hurûfîlerin takibata uğradığını, Fazlullah'ın kızının önderliğinde gelişen bir isyan hareketinin Karakoyunlu Cihânşâh tarafından kanlı bir şekilde bastırıldığını daha önce belirtmiştik. Timurluların ve Karakoyunluların sıkı takibatı sonucunda 15. yüzyılın başlarından itibaren İran'dan kovulan Hurûfîlik Anadolu'ya girme fırsatını bulunca, kendisine en emin sığınak olarak Kalenderî zümrelerini seçmiştir. Bektaşî ve Kalenderî zümreleri arasında kendilerini ifade edebilecekleri bir ortam bulan Hurûfîlerin, Fatih Sultan Mehmed zamanında saraya kadar sızdıkları ifade edilmektedir. Bu girişim, ancak veziriazam Mahmud Paşa'nın ve Mollâ Fenârî'nin gayretleriyle engellenebilmiştir. 1444 yılında Edirne'de kargaşa çıkarttıkları gerekçesiyle toplu katliama tabi tutulmuşlardır⁴⁶. Bütün bu önlemlere rağmen vahdet-i vücûd felsefesiyle yoğrulan Osmanlı tasavvuf düşüncesi içinde Hurûfîlik eğilimleri her zaman olmuştur. Vahdet-i vücûd felsefesinin, özellikle Bayramiyye Melâmîliği ve Halvetiye

⁴⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, 5.

⁴⁶ Bu olaylar esnasında ön plâna çıkan şahsın Mahmud Paşa olduğu pek çok kaynakta söyleneceği Halil İnalçık, Kassabzâde Mahmud Beyin olabileceği ihtimâli üzerinde durur. Bkz. *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Ankara 1954, I, 37.

tarikatu içindeki zümrelerin itibar ettikleri, panteist yorumunda ön plâna çıkan kutb telakkisinin Hurufî etkilerle yakından bağlantılı olduğu bilinmektedir⁴⁷.

Eserlerini Farsçanın Esterâbâd lehçesiyle yazan Fazlullah'ın adıyla özdeşleşen kitabı *Câvidân-nâme*'dir. *Câvidân-nâme*, Fazlullah'ın en önemli eseri ve Hurûfilîğin temel kitabıdır. Mensur olarak kaleme alınan eserin pek çok yazma nüshası vardır. Tireli Abdülmecid b. Ferište'nin *Işk-nâme*'si ve Derviş Murtaza'nın *Dürr-i Yetîm*'i, *Câvidân-nâme*'nin Türkçe çevirileridir. Diğer eserleri ise *Mahabbet-nâme*, *Ne'om-nâme*, *Arş-nâme*, *Divânçe ve Vasîyyet-nâme*'dir⁴⁸.

Fazlullah'ın doğrudan eserlerine dayalı olarak Hurûfilîğin mahiyetinin ne olduğuna dair ülkemizde herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Yapılan çalışmalar daha çok Hurûfilîğin şiire yansıyan özellikleriyle sınırlı kalmıştır. Bu çerçevede Gölpınarlı'nın *Hurûfilîk Metinleri Katalogu* ile Ali Alparslan'ın *Câvidân-nâme'nin Nesîmî'ye Tesiri* adlı yayınlanmamış doçentlik tezi ilk başta akla gelenlerdir. Rıfkı Melûl Meriç'in *Hurûfilîk* konulu bitirme tezi de maalesef yayımlanmamıştır. Hurûfilîk hakkında bilinenler Fazlullah'ın öğretisini benimseyen şairlerin, bilhassa Nesîmî, Aliyü'l-alâ ile onların ardılları olan Refîî ve Firişteoğlu gibi Hurûfilîlerin eserlerine dayanmaktadır⁴⁹. Hurûfilîğin Azerbaycan, Anadolu ve Rumeli'de yaygınlaşmasında özellikle Nesîmî'nin şairlik kudreti çok etkili olmuştur. Hatta Nesîmî'nin de mürşidi gibi feci şekilde öldürülmesi, batınî zümreler arasında Hz. Hüseyin, Hallâc ve Fazlullah'la süreklilik kazanan mazlum şehit imajıyla örtüşmesi Anadolu'daki Hurûfî şairlerde Nesîmî imajını o denli ön plâna çıkarmıştır ki, ilhamına güç veren Fazlullah onun gölgesinde kalmıştır.

Karakoyunlu Cihânşâh da şiirlerinde Seyyid Nesîmî aracılığıyla Hurûfilîği benimsemiş görünmektedir. Her ne kadar diğer Hurûfî şairlerde görülen tebliğ arzusu Hakîkî'nin şiirinin belirleyici vasfı değilse de estetik düzeyde Nesîmî aracılığıyla devraldığı birikimi kullandığı ve bunda da büyük ölçüde başarılı olduğu bilinmektedir⁵⁰.

Cihânşâh'ın sûfilîği konusunda tarihî kaynaklarda yeterli malûmat olmadığı halde şiirleri mistik tecrübesinin olduğunu göstermektedir. Cihânşâh'ın şiirlerinde mahlas olarak kullandığı hakîkî kelimesi, sûfî geleneğindeki dört kapıdan üçüncüsünü teşkil eden hakikat kavramıyla aynı köktendir. Fıkıh ilmi yerine şeriat kavramının kullanılması gibi hakikat kavramı da daha çok tasav-

⁴⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Mülhidler ve Zındıklar*, s. 130-131.

⁴⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 12-14, 53-62.

⁴⁹ Mehmet Yiğit, *Hurûfilîk ve Fazlullah Hurûfî*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi *Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 1990, s. 73-88.

⁵⁰ Muhsin Macit, "Cihânşâh ve Türkçe Şiirleri", *Bilig*, (Bahar 2000), S. 13, s. 9-19.

vuf ilmi için kullanılmaktadır. Hakîkî'nin, iki anlamlı kullanıma uygun olan bu mahlası tercih edişinde sûfî geleneğinin mutlaka etkisi vardır. Ayrıca *Cihânşâh Divanı'nın* Londra nüshasını istinsah eden Kanber Ali, eserin sonundaki ketebe kaydında onu 'sultânü'l-ârifin' sıfatıyla nitelendirmektedir. Hakîkî de kendisinin bir 'derviş' ve 'ehl-i tarik' olduğunu söylemektedir:

Bu kalbi her nice pâk eylerem men-i dervîş
Sîmurg-ı 'ışk gelüp konmaz âşiyâna henüz TG.30/4

Ayağuna başımı salmışam men-i dervîş
Cenâb-ı hazretüne ittisâl böyle gerek TG.37/6

Bütün bu ifadeleri geleneğin içinden konuşan bir şairin sözleri olarak değerlendirmek mümkün değildir. Şairin kendisini ehl-i tarîk, mürit, dervîş sıfatlarıyla nitelendirmesi mistik tecrübesinin olduğunu göstermektedir. Fakat kaynaklarda Cihânşâh'ın her hangi bir mürşide intisap edip etmediğine dair bilgi yoktur.

Karakoyunlu Cihânşâh'ın nasıl bir eğitim aldığını bilemiyoruz. Ama onun şiirlerinde adı geçen *Keşşâf*, *Muhtasar*, *Mantık*, *Mahzen-i Esrâr* ve *Mesnevî* gibi eserlerin yanı sıra adı geçmediği halde *Divân-ı Nesîmî*, *Mantku't-Tayr* ve *Gülşen-i Râz*'ı okuduğuna ve istifade ettiğine dair önemli ipuçları vardır. Hatta Nakşibendîliğin vahdet-i vücûd anlayışına uygun bir yorumcusu olan büyük sûfî ve şair Mollâ Câmî ile Cihânşâh'ın mektuplaştıkları ve onun hakkında Câmî'nin övücü ifadeler kullandığı Câmî'nin şiirlerinden anlaşıldığı gibi kaynaklarda da konuyla ilgili malûmat vardır⁵¹. Onun Mevlânâ'ya duyduğu muhabbeti açıkça izhâr ederek Farsça mesnevî söylediğini biliyoruz. Bunun haricinde Attar ve Şebüsterî'nin eserlerinden istifade ettiğine dair Mollâ Câmî'nin tespitleri vardır. Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz* adlı eserini şerh eden Kürbâlî'nin de şerhini Cihânşâh adına kaleme aldığını daha önce ifade etmiştik. Bu eserlere ilave olarak onun, şiirlerinde çok sık geçen *fazl*, *fazl-ı Hak*, *fazl-ı ilâh* ve *câvidân* kelimelerinden hareketle Fazlullah Hurûfî ve onun en önemli eseri olan *Câvidân-nâme*'yi tanıdığını tahmin edebiliriz. Çünkü Hurûfî şairler, Kurân-ı Kerim'de geçen 'fazl' kelimesiyle pîrlerinin kastedildiğine inanırlar ve eserlerinde 'fazl' kelimesini kullanarak Fazlullah Hurûfî'yi imâ ve işaret ederler.

Hakîkî, Hurûfîliğin teşbih, mecâz ve istiârelerini kullanırken diğer Hurûfî şairler kadar özgür değildir. Siyasal konumu ve diğer popüler sûfî anlayışları reddetmeyen tutumu onu büyük ölçüde üstü örtülü biçimde ve belki de bu yüzden panteist mistik düşüncenin vahdet-i vücûdçu yorumu içerisinde söz söylemeye mecbur etmiştir. Onun şiirlerinde 'fazl' kelimesini çok sık kullan-

⁵¹ Macit, *a.g.e.*, s. 9-19

masına rağmen Fazlullah Hurûfi'nin adını doğrudan anmaması sadece şiir sanatının imkânları çerçevesinde değerlendirilemez. Hakîkî, Hurûfiliğin en büyük kitabı olan *Câvidân-nâme*'yi de doğrudan anmaz. Fakat sadece Türkçe şiirlerinde 'câvidân' kelimesini farklı terkipler içinde on iki beyitte kullanarak sözünü ettiğimiz eseri hatırlatır. Örnek:

Câvidânî devlet-i Mansûr bulmaz yârdan

‘Işk meydânında her kim yâr ilen tezvîr ider

TG. 9/3

Hakîkî'nin şiirlerinde sık geçen kavramlardan biri de sûret kavramıdır. Sûret görünüşü (zahir), mana ise mistik özü (batın) temsil eder. Bu anlayışa göre dünyadaki her şey haricî bir form (sûret) ve batınî bir anlamdan (mana) oluşur. Bu, aynı zamanda, dilin salt özü ya da onun sûreti üzerine atfedilen mananın bir sonucu olarak mevcudiyet kazanan insan dili için de geçerlidir. Sûret üzerinde mananın etkisi arttıkça, haricî biçim (external form) hayli sağlam olur ve hayli hazır bir biçimde batınî anlamı açığa çıkarır⁵². Sûfi terminolojide önemli yeri olan sûret ve mana kavramlarının Hakîkî'nin şiirindeki yerine Mollâ Câmî de işaret ederek onun şiirlerinde sûret ve manaya dair sırlar sezdiğini belirtir⁵³. Hakîkî, Farsça mesnevilerinin içinde yer alan bir şiirinde sûret ve mana kavramlarını marifet kavramıyla birlikte ele alır.

Marifet, sûfi terminolojisi içinde Allah'ı aracısız bilmek anlamında kullanılır. Bu açıdan bakıldığında sûret ve mana kavramlarının sûfi şairler tarafından kullanılmasının temel nedeni anlaşılmış olur⁵⁴. Sûret kavramıyla genel olarak insan yüzü kast edilir. İnsanın, güzel bir sûrette yaratıldığı Kurân'da ifade edildiği gibi Hz. Peygamber de “Allah âdemi kendi sûreti üzere yarattı” buyurmaktadır⁵⁵. Sûfi şairler de Allah'ın cemâl sıfatının tecelli ettiği ve bu bakımdan onun kudretinin ve güzelliğinin görünür hâle geldiği insanın sûreti (yüzü) ile yaratıcı arasında kurdukları bağıntıyı teşbih ve mecâzlara başvurarak anlatırlar. İnsanın yüzü Tanrı'nın cemâl ve celâlinin aynası kabul edilir:

Tâ ki hüsnüñ sûret ü ma'nîde da'vâ görsedür

‘Ârızuñ nûrı cemâlünden tecellâ görsedür TG. 17/1

Tecellî kıldı cemâlünde vâhib-i sûret

Bu ma'niden saña men mazhar-ı İlâh didüm TG.54/6

⁵² Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Sanatı ve Manevîyatı*, (çev.: Ahmet Demirhan), İstanbul 1992, s. 122.

⁵³ Ali Asgar Hikmet, *a.g.e.*, s. 54-56.

⁵⁴ Adnan Karaismailoğlu, “Mesnevî'de Sûret ve Manâ Kavramları”, *Selçuk Üniversitesi 9. Millî Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, Konya 1998, s. 103-113.

⁵⁵ Ömür Ceylan, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, İstanbul 2000, s. 159-160.

Ey sûretüñ tecellisi envârı gön'lümün
Hûrşîd-i lem-yezel men o ruhsârı bilmişem TG. 61/8

İnsan sûreti ile ay ve güneş arasında benzerlikler kurulur ve bu benzerlik zaman zaman Tanrı kelâmının kutsallığıyla ifade edilir:

Sûreti *ve's-şems ve'l-leyl* 'anber-efşân zülfidür
'Âşıkun dîni meger kim küfr ü îmânındadır TG. 19/5

Şems sûresinde Allah güneşe and içerek kelâma başlar. Şems sûresinin ilk ayeti ile insanın yüzü arasında benzerlik kurulunca saçlar geceye benzetilir. Saçın geceye benzetilmesi sırf siyahlığından ötürü değildir. Şems (güneş), leyl (gece) ve duhâ (kuşluk vakti) zamansal işlevinden ve somut varlıklarından soyutlanarak yüz mushafının ayetleri olur. Bu ayetlerin yazısı yüzdeki ayva tüyleridir. Hat sözcüğünün tevriyeli kullanıma olanaklı oluşu mushaf-sûret benzerliğinin kurulmasında şairlere sınırsız seçenekler sunar. Mushafın ayetleri ve sûreleri sûretle ifade edilir. Saçlar geceye benzetildiğinde *ve'l-Leyl* sûresi ve Hz. Peygamberin gece yolculuğu olan mirâc, sûretle irtibatlı birer kavram hâline gelir. Mirâcla irtibat kurulduğunda güzellik unsuru olan kavisli kaşlar, âşıklar için mihrâp olur. İki kavisli yay olarak sunulan kaşlar, yüz mushafa benzetildiğinde mirâc ayetlerinden *kabe kavseyne* tekâbül eder. İsrâ gecesinde yapılan yolculuğun sonunda peygamber ümmetine namaz ibadetini bir armağan olarak getirir. Namazın özü yaratıcı kudrete gösterilmesi gereken saygının sembolik ifadesi olan secdedir. Takva sahipleri bu sûrete secde ederler:

Zâhidâ gel secde kıl şol sûret-i Rahmâna sen
Secde-i Hak saña çün ehl-i takvâ görsedür TG. 17/6
Ehl-i takvâ ki sücûd eyledi vechünde senün
Sâcid-i sûret-i Rahmân didiler gerçek imiş TG.34/6
Ahsen-i hüsn-i sûrete secde getir 'ibâdet it
Tâ bilesin bu sûretün hüsnî nedür cemâli ne TG. 72/4

Fakat bu sûretin manâsını anlamak için basîret sahibi olmak gerekir. O hüsn ü sûrete nazar kılmayan kişi ehl-i basîr olsa bile onda basîret yoktur:

Her kim ki kılmaya nazar ol hüsn ü sûrete
Yohdur basîret anda ger ehl-i basîr ola TG.74/2

Hurûfî metinlerinde insan yüzü etrafında geliştirilen mecâz ve istiârelerin büyük yer tuttuğu bilinmektedir. İnsan yüzü, üzeri perdeyle örtülü bir hazinedir. Bu hazinenin perdesi zülüftür. Zülûf, tasavvuf edebiyatında kesrettir. Hakîkatin perdesidir. Perde aynı zamanda 'hicâb' demektir. Hakîkî, şiiirlerinde her iki kavramı da kullanır. Hicâb, sâlik ile muradı arasına giren engel, âşığı

sevgilisinden ayıran perdedir. Kalbe yerleşen ve hakikatların orada tecelli etmesini engelleyen sûretler demektir⁵⁶. Hakîkî bu hususu yüzden (ruh) perde götürmek, perdesi ref' olmak ibareleriyle ifade eder. Yüzden perde götürülünce âlem münevver olur, aydınlanır. Muhip nükte-i tevhidi böylece keşfeder:

Götürdi perde ruhından zamâne ol yârûñ
Münevver eyledi şem'-i cemâl ilen basarı TG. 84/2

Hakîkî'nin sık kullandığı ifadelerden biri de 'iki 'âlem' ibaresidir. İki âlem ifadesiyle kastedilen hem bu dünya hem öteki dünyadır. Ömrünü sevgili yolunda sarf eden kişi iki âlemin de sultanıdır:

Fazl-ı İlâhî'den iki 'âlemde şâh imiş
Ol ehl-i dil ki yâr ile 'ömrünü sarf ider TG.8/9

İki âlemin fâili birdir. Onun yolunda 'âlem-i gaddâr'ı terk etmek gerekir. Tamamen sûfi terminoloji kapsamında tekrarlanan iki âlem ve iki cihân ifadeleri Hakîkî'nin Türkçe şiirlerinde on beş kez tekrar edilir.

Fazlullah'ın temel öğretisi, Kurân'ın insan-biçimci dili ve tasavvufun istiâreli sembolizmi temel alınarak anlatılan panteizmdir. Bu anlayış, İbn Arabî ve İranlı İsmailî yazarların düşüncelerinden de izler taşımakla birlikte harflere yapılan vurgunun, keyfi tevillerin insan bedeniyle eşleştirilerek sunumu Fazlullah'ı diğer harfçi anlayışlardan ayırır. Hurûfî geleneğinde Arap alfabesindeki harflere dayalı hüner gösterilerinin mistik bir hüviyet içinde ele alındığı bilinir. Şairler genellikle beytin ilk dizesinde çeşitli benzetme unsurlarıyla birlikte harfleri sıralar ve ikinci dizede anlamlı bir kelime oluşturacak şekilde beyti düzenlerler. Hurûfî şairlerde bu, hüner gösterisini aşan mistik bir boyut kazanır. Hakîkî'nin şiirlerine baktığımızda harflerin ele alınışının mistik bir mahiyet arz etmediğini, hüner gösterisi düzeyinde kaldığını görürüz. Harflerin benzetme unsuru olarak kullanılması çok yaygındır ve sadece Hurûfî şairlere mahsus bir özellik değildir. Hakîkî bu geleneğe uyarak aşağıdaki beytinde ağzını mîm'e, zülfünü nûn'a ve kaşını dâl'a benzettiği güzelin boyuna hayran olduğunu ifade etmektedir. İkinci dizedeki mîm ve dâl birleştirildiğinde *med* sözcüğü çıkar. Med aynı zamanda elif demektir. Elif güzelin boyuna tekabül ettiği gibi tasavvufî şiirlerde biri (vahdeti) simgeler:

Ağzuñ çü mîm ü zülf ü kaşuñ nûn u dâl imiş
Gönlüm hemîşe ol mîm ü dâluñdadur senüñ TG. 45/2

Şu beyitte ise nûn, mîm ve dâl harfleri sırasıyla güzellik unsuru olan zülf, ağız ve kaşın benzetileni olarak kullanılmış ve istiâreyle endamından ötürü beğenilen bir güzel kastedilmiştir.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 223-24.

Ol kâmet-i sidretü'l-cinâna
Ol nûn ile mîm ü dâla tahsîn TG. 68/5

Hakîkî iki beytinde yüzdeki güzellik unsurlarıyla irtibatlandırdığı harflerden hareketle 'ayet'e ulaşma yolunu denemiştir ki, bu Hurûfî geleneğine oldukça uygundur:

Hurûf-ı âyeti sad-bâr kılmışam tekrâr
Saçuñla kaşuña teşbîh olanda nûn ile cîm TG.59/3

Hakîkî harf ve onun çoğulu olan hurûf kelimesini pek çok beytinde kullanır. Hakîkî'nin beyitlerinde görüleceği üzere hat-harf arasında kurulan ilinti Kurân-insan benzerliğini zorunlu kılmaktadır. İnsanın nâlık-ı Kurân olarak anlaşılması ve tevili, Kurân ayetlerinin bu çerçevede yorumlanmasına ve ayetlerden iktibas yapılmasına neden olmuştur.

Hurûfîliğin asıl karakteristiği, yalnızca harflerle ilgili sırlar değil, özellikle Hallâc-ı Mansur tarzı panteist mistik düşüncedir. Hallâc-ı Mansûr özellikle heterodoks sûfîliğin adeta 'peygamber'i mertebesine yerleştirilerek çok güçlü bir mistik kültün konusu olmuştur⁵⁷. Öyle ki Türk ve İran edebiyatında 'aşkta sadakatin timsali' olarak değerlendirilen Hallâc, sadece heterodoks zümreler arasında değil, Sünnî İslâm anlayışının sûfî yorumcuları arasında da bu kimlikle öne çıkmıştır. Hurûfîliğin harflerle ilgili tevellere dayalı yönü Nesîmî'nin şiirlerinde bile Hallâc-ı Mansur etrafında oluşan mistik kültün yanında ikinci plâna düşmüştür. Hakîkî'nin şiirlerinde de Hallâc etrafında oluşturulan mecâz ve semboller harflerle anlatılan tevellere daha çok yer tutar.

'Âlem-i gaddârı çün dârü'l-fenâ bildi gönül
Dâ'vi-i Mansûr ene'l-Hakdan ser-i dâruñdadur TG.16/7
Çün Hakîkî her ki Mansûr oldı der-meydân-ı 'ışk
Ber-ser-i dâr-ı mahabbet şart-ı da'vâ görsedür TG.17/7
Da'vi-i zikr-i ene'l-Hak kılmışam Mansûrvâr
Ber-ser-i dâr-ı mahabbet gör ne güftâr itmişem TG.58/6

Hurûfîliğin temel inancı, Fazlullah'ın Allah'ın *mazharı* olduğu, yani Allah'ın Fazlullah'ın bedeninde görüntülediği ve kıyamet gününe yakın Müslümanları, Hıristiyanları ve Musevileri kurtaracak Mehdi olduğu şeklinde özetlenebilir. Allah'ın insan bedenine hulûl ettiğine (incarnation) dair bu çok kuvvetli inanç kanalıyla Hurûfîlik, Anadolu ve Rumeli'de yayılışı sırasında Bayrâmî Melâmîlerini, Kalenderîleri, Bektaşîliği ve bazı Halvetiye çevrelerini,

⁵⁷ Ahmet Yaşar Ocak, *Mülhidler ve Zındıklar*, s. 135, 158.

hatta Kızılbaşlığı çok derinden etkilemiştir⁵⁸. Hakîkî şiirlerinde Fazlullah'ın doğrudan Allah'ın mazharı olduğu görüşünü ileri sürmez. Onun şiirlerinde Fazlullah adı doğrudan geçmediği halde 'fazl' kelimesini sık kullanıldığı görülür. *Hakîkî Divan*'nda Hurûfî etkileri oldukça müphem bir sûrette sunan, hatta biraz da gizleyen bir anlayış söz konusudur.

S o n u ç

Verdiğimiz bu örnekler Hakîkî'nin Hurûfîliğe meylettğini, en azından şiirlerinde Hurûfîliğe ait mecaz ve sembolleri kullandığını göstermektedir. Bununla birlikte Fazlullah'ın ölümünden sonra onun kızının önderliğinde gelişen bir isyan hareketini Cihânşâh'ın kanlı bir şekilde bastırdığı kaynaklarda ifade edilmektedir⁵⁹. Bu durum bir bir tezat gibi algılanabilir. Fakat Cihânşâh meşhur kelâmcılarından Celâleddin-i Devvânî, sûfî şairlerden Kâsım-ı Envâr, Şücâaddin-i Kürbâlî, Mevlânâ Tûsî, Nimetullah-i Sâni ve Safevî şeyhi Cüneyd'le olan ilişkilerinde, Fazlullah Hurûfî'nin kızının başını çektiği başkaldırıda dinî endişelerinden çok devlet anlayışının bir gereği olarak tavır almış görünmektedir. Ayrıca Kâsım-ı Envâr'ın müritlerinden olduğu iddia edilen Şücâaddin-i Kürbalî'nin *Gülşen-i Râz şerhi*'ni Karakoyunlu Cihânşâh'a sunması, Fazlullah Hurûfî'nin 796/1393 yılında Timurlulardan Miranşâh tarafından öldürülmesiyle takibe uğrayan kişilerin Kara Yusuf ve halefleriyle sıkı

⁵⁸ Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.e.*, s. 134.

⁵⁹ Bu olayın tarihini Mükrimin H. Yınanç, 1441 olarak vermektedir (Mükrimin H. Yınanç, *a.g.e.*, s. 175). İsmail Aka ise Hüseyin Kerbelâ'nin *Ravzatu'l-cinân* (I, 478-81) adlı eserine dayanarak 1442 şeklinde göstermiştir (İsmail Aka, 140n). Abdülbaki Gölpınarlı konuyla ilgili olarak *Fadl'ın kızı ve Yusuf adlı bir Hurufî, Karakoyunlu Cihânşâh zamanında (ö.872/1467) Tebriz'de, Hurûfîlerle bir kıyam tertiplemiş, kıyam bastırılmış, Fadl'ın kızı, beş yüze yakın Hurûfî ile tutulup öldürülmüş, cesetleri yakılmıştı*, şeklinde bilgi vermektedir (Abdülbaki Gölpınarlı, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, s. 27). Abdülbaki Gölpınarlı kıyam tarihiyle ilgili bir kayıt düşmezken Ahmet Yaşar Ocak ona atfen şu ifadeyi kullanmaktadır: *1467'de ise Karakoyunlu hükümdarı Cihânşâh'a karşı bizzat Fazlullah'ın kızının başını çektiği bir isyan hareketi şiddetle bastırılmış ve kendisi beş yüz kadar taraftarıyla yakalanıp idam edilerek cesetleri yakılmıştı* (Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Mülhidler ve Zındıklar*, İstanbul 1998, s. 132). Irène Mélikof ise *Fazlullah'ın kızı Mahdumzâde, Cihânşâh'ın buyruğu ile beş yüz Hurûfî ile birlikte, 1427'de yakılarak öldürüldü*, diyor (Irène Mélikof, "Astar-âbâdlı Fazlullah ve Hurûfîliğin Azerbaycan'da, Anadolu'da, Rumeli'de Gelişmesi", *Uyur idik uyardılar*, (çev. Turan Alptekin), İkinci Baskı, İstanbul 1994, s. 183-198). Görüldüğü gibi yukarıdaki ifadelerden Hurufilerin ayaklanmasıyla ilgili olarak dört farklı tarih ortaya çıkmaktadır. Yınanç ile Aka'nın verdiği tarihlerdeki farklılık, hicrî tarihlerin miladî tarihe çevrilmesinde karşılaşılan teferruattan kaynaklanmış olabilir. Abdülbaki Gölpınarlı'nın eserinde Cihânşâh'ın parantez içinde verilen ölüm tarihinin (1467), Ocak tarafından söz konusu katliamın tarihi sanılmış olması muhtemeldir. Bazı kaynaklarda ifade edildiği gibi Fazlullah'ın kızının Nesimî ile evlendiği gerçekten doğruysa Irène Mélikof'un verdiği tarihin dışındakileri ihtiyatla karşılamak lazımdır. Ayrıca Fazlullah'ın ölüm tarihi dikkate alındığında da Mélikof'un verdiği tarihin daha isabetli olacağı tahmin edilebilir.

münasebette bulunmaları Timurlularla Karakoyunlular arasındaki mücadelede batınî zümrelerle siyasal nedenlere dayalı ilişkilerin kurulduğunu göstermektedir.

Bu verilerin ışığında Cihânşâh'ın muhitine bakıldığında 15. yüzyılda İran ve Horasan'da gelişen tasavvuf hareketlerinde Sünnî-Şiî ayrımının çok net olarak yapılmadığı, farklılıkların derinleşmediği, senkretik (bağdaştırmacı) anlayışların bir arada yaşadığı söylenebilir. Bu hem İran'da hem de Osmanlı sahasında böyledir ve bu farklılıkların belirginlik kazanması 15. yüzyılın sonundan itibaren gerçekleşir. Özellikle Osmanlı-Safevî mücadelesi neticesinde iyice belirginleşen Sünnî-Şiî ayrımının 15. yüzyılda çok net, tarif edilebilir bir mahiyet arz etmediğini Akkoyunlu ve Karakoyunlu Türkmenlerinin diğer devletlerle mücadelelerinde mezhep anlayışlarının çok etkili olmadığını söylemek mümkündür. Dönemin belirsiz dinsel yapısının bir sonucu olarak ne Akkoyunluların sözde Sünnîliği ne de Karakoyunlu rakiplerinin sözde Şiîliği her iki hanedanın halk tarikatlarına verdiği desteği biçimlendirmiştir⁶⁰. Bu dönemdeki dinî ve mistik oluşumların tek ortak paydası herhalde vahdet-i vücût nazariyesidir. İşte böyle bir muhitte Karakoyunlu Cihânşâh'ın da fıkıh ve kelâm gibi İslamî bilimlerden çok tasavvufun, göçebe ruhuna daha uygun, gazâ ruhunu kanatlandıran terbiyesinden geçtiğini, vahdet-i vücudun Hallac-ı Mansur, daha doğrusu Nesimî tarzı yorumunu benimsediğini söyleyebiliriz.

“THE RELIGIOUS AND MYSTIC UNIVERSE OF THE QARA QOYUNLU RULER JIHAN SHAH”

Abstract

Developments in the cultural and artistic aspects of life in the period of Qara Qoyunlu ruler Jihan Shah (1438-1467) gained momentum in some centers like first in Tabriz, then in Shiraz and Baghdad. Not only Jihan Shah protected the artists in his environment, but also he set up good relations with sufis and scholars. He gathered the most famous scholars in Muzafferiye Madrasah he founded. He protects both sufis with Shiite tendencies and those with Sunni tendencies, within uncertain religious structure of fifteenth century. Also, he himself participated in the universe of sufi poets with his own mystic knowledge and experience. He wrote poems interwoven with metaphor and tropes of the Hurufi sect under the influence of Nesimî, the famous Hurufi poet.

Keywords

The Qara Qoyunlu, Jihan Shah, Mysticism, the Hurufi sect, Shiism

⁶⁰ John E. Woods, *a.g.e.*, s. 149.

