

## TARİHİ BULGULAR VE HAKİKİ'NİN BİLİNMEYEN ŞİİRLERİNDEN HAREKETLE KARAKOYUNLULARIN MEZHEBİ EĞİLİMLERİ ÜZERİNE YENİ TESPİT VE GÖRÜŞLER\*

*New Findings and Views on the Denominational Tendencies of Karakoyunlus with Reference to Historical Facts and Hakiki's Unknown Poems*

**Historische Funde und ausgehend von den unbekanntem Gedichten des Dichters Hakiki neue Erkenntnisse und Vorstellungen über die konfessionellen Bekenntnisse der Qara Qoyunlu**

Hamidreza SOHRABIABAD\*\*

Bülent AKIN\*\*\*

**N**  
**Ö**

Karakoyunluların inanç yapısı ve mezhepsel eğilimleri öteden beri gerek Avrupalı gerekse de Türkiye ve İranlı araştırmacıların dikkatini çekmiş ve söz konusu araştırmacılar bu konu hakkında çeşitli tespit ve görüşler ortaya koymuşlardır. Bu görüşlerde ise bir fikir birliğine varılmadığı görülmüş; bazı araştırmacılar Karakoyunluların inançları ile ilgili “Şii” ya da “Gali Şia” inancında olduklarını değerlendirirken, birtakım araştırmacı ise onların bu devletin “Sünni” inancına mensup olduğu görüşünü ileri

\* Bu makalenin ele aldığı konu, Hamidreza Sohrabiabad tarafından hazırlanan “Safevi İdaresinde Toplumsal Dönüşüm” başlıklı doktora tezinde, tarih kaynakları referansında kısmen ele alınmış olup bu çalışmada, metod, kuramsal çerçeve ve kaynak bakımından tarih ve halk bilimi disiplinleri çerçevesinde birçok yeni ve farklı ilave ile kuramsal çerçevesi ve kapsamı genişletilerek yeniden yazılmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Nevşehir/Türkiye. hamidreza.sohrabiabad@gmail.com.

\*\*\* Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. bulentakinedb@hotmail.com.

sürmüştür. Bu durum Karakoyunlu Devleti'nin inanç yapısının nasıl olduğu hususunda çelişkili fikirlerin ortaya koyulmasına sebebiyet vermiştir.

Karakoyunlu Devleti'nin mezhepsel eğilimlerine yönelik bugüne kadar literatürde yerini almış birbirinden farklı tespit ve görüşlerden hareketle hazırlanan bu makalemizde, öncelikle Avrupa, Türkiye ve İran sahası tarihçilerinin ortaya koymuş oldukları tespit ve fikirler ele alınmıştır. Bu tespit ve fikirlerin değerlendirilmesinin ardından ise Karakoyunlu Devleti'nin çağdaşı olan müverrihlerin eserlerinde yer alan tespitler değerlendirilerek okuyucunun dikkatine sunulmuştur. Gerek Karakoyunlular döneminde gerekse de sonraki dönemlerde yapılan araştırmalar eleştirel bir bakış açısıyla tarih ve halk bilimi disiplinleri çerçevesinde değerlendirmeye tabii tutulmuştur. Söz konusu tespit ve değerlendirmelere ilave olarak saha çalışmalarımızda bir Alevi dedesi cönkünde tespit ettiğimiz ve Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah Hakiki'ye ait olma olasılığı yüksek bir ihtimal olan sekiz gazelin içeriğinden yola çıkarak konu ile ilgili üzerinde düşünülmesi gereken yeni tespitler ve fikirler ortaya koyulmuştur. Yaptığımız bu yeni tespitler ve mevcut literatürün bir bütün olarak eleştirel bir gözle ele alınması neticesinde Karakoyunlu Devleti'nin inanç yapısı ile ilgili bilgi karmaşası ve bundan kaynaklı oluşan bulanıklık ve belirsizliğin giderilmesi hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Karakoyunlu Devleti, Alevilik, Kızılbaşlık, Hakiki, Cihan Şah, Diyarbakır.

## ABSTRACT

The belief system and denominational tendencies of Karakoyunlus have always interested both European and Turkish and Iranian researchers. These researches have set forth various findings and views on this subject. It is surely that there is no consensus within these views; while some researchers qualify the beliefs of Karakoyunlus as “Shia” or “Ghali Shia”, some of them have brought forward the view that this state belonged to the Sunni denomination. This situation has led to contradictory ideas on the question of the belief or denomination of the State of Karakoyunlu.

This paper, based on various findings and views on the denominational tendencies of the State of Karakoyunlu which have figured in the literature to date, discusses findings and ideas set forth by historians from Europe, Turkey and Iran. After assessing these findings and ideas, the paper presents to reader findings which figure in the works of historians who lived concurrently with the State of Karakoyunlu. The researches, done both in the era of Karakoyunlus and in later periods, were assessed within the scope of history and folklore from a critical point of view. In addition to these findings and assessments, new findings and ideas, that need to be addressed, are set forth on the basis of the content of nine ghazals which we found in the “conk” of an Alevi “dede” during our fieldwork and which are likely to belong to Cihan Shah Hakiki, the ruler of Karakoyunlu. As a result of these new findings, that we made, and the critical analysis of the existing literature, it is aimed to eliminate the confusion about the belief system of the Karakoyunlu State, and ambiguity and uncertainty arising from it.

**Keywords:** Karakoyunlu State, Alevism, Qizilbash, Hakiki, Shah Cihan.

## ZUSAMMENFASSUNG

Die Glaubensstruktur und die Tendenzen der konfessionellen Bekenntnisse der Qara Qoyunlu haben schon immer die Aufmerksamkeit sowohl europäischer als auch türkischer und persischer Forscher auf sich gezogen und die betreffenden Forscher haben über dieses Thema verschiedene Erkenntnisse geliefert und Ansichten kund getan. Unter den Ansichten, die über dieses Thema kund getan worden sind, herrscht – jedoch - kein Konsensus; während einige Forscher der Ansicht waren, dass die Qara Qoyunlu der “Schia” oder dem “Gali Schia” gehörten, behaupteten andere Forscher hingegen, dass dieser Staat dem “sunnitischen” Glauben verbunden war. Dies führte zu widersprüchlichen Vorstellungen darüber, welchen Glauben und welche konfessionellen Bekenntnisse der Qara Qoyunlu Staat gehabt hätte.

Diese Studie, die ausgehend von den differenzierten Ansichten und Feststellungen über die konfessionellen Bekenntnisse des Qara Qoyunlu Staates, die bis heute ihren etablierten Platz in der Literatur haben, erstellt wurde, befasst sich prioritär mit den Erkenntnissen und Vorstellungen der Historiker, deren Untersuchungsgebiet Europa, Türkei und Persien umfassen. Im Anschluss+ an die Bewertung dieser Erkenntnisse und der Ideen erfolgt eine Bewertung der Erkenntnisse in den Werken der zeitgenössischen Historiker des Qara Qoyunlu Staates, um die Leser darauf aufmerksam zu machen. Die Forschungen, die sowohl während der Periode der Qara Qoyunlu als auch später durchgeführt wurden, wurden mittels einer kritischen Betrachtung im Rahmen der Disziplinen der Geschichte und der Volkskunde bewertet. Zusätzlich zu den bereits gewonnenen Erkenntnissen und Bewertungen haben wir im Rahmen unserer Feldstudie eine Sammlung (cönk) eines alevitischen Geistlichen mit neuen Liebesgedichten (gazel) festgestellt, welche höchstwahrscheinlich dem Qara Qoyunlu Herrscher Cihan Şah Hakiki gehörten und aus deren Inhalt neue Erkenntnisse und Ideen gewonnen wurden, über die diskutiert werden sollte. Mit dem Ergebnis dieser von uns neu gelieferten Erkenntnissen und der kritischen Bewertung der vorhandenen Literatur, welche als Ganzes berücksichtigt wurde, ist beabsichtigt worden, die Wissensverwirrung, die über die Glaubensstruktur des Qara Qoyunlu Staates besteht und die daraus resultierende Ungenauigkeit und Unklarheit zu beseitigen.

**Schlüsselwörter:** Der Qara Qoyunlu Staat, Alevitentum, Kizilbaschtum, Hakiki Cihan Şah.

## Giriş

Timur'un ölümüyle, halefleri arasında vuku bulan taht kavgalarına paralel, Van gölü civarında mesken tutan Türkmenlerden Barânî hanedanı (s.16,19) ve Kara Yusuf'un önderliğinde Timurlu Devletine karşı harekete geçmiş bulundular. Kara Yusuf (1389-1420) Timur'un torunlarından olan Ebu Bekir ile Araz nehrinin yakınlarında giriştiği savaşta başarısıyla Tebriz'i ele geçirerek Tarihi Azerbaycan sınırları ve doğu Anadolu'da Karakoyunlu devletinin ilk tohumlarını serpmiş oldu. Karakoyunlu Devleti Timurlu devleti ile keşmekeşli yıllar sonrasında Şahrüh'un Cihan Şah'ın Azerbaycan bölgesine hâkimiyetini tanmasıyla yeni bir sayfa açılmıştı. Böylelikle Sultan Ebu Said döneminde Karakoyunlu Devletinin başında bulunan Cihan Şah (1438-1467) Horasan'dan Erzurum'a, Şirvan'dan Basra'ya kadar uzanan bütün İran, Irak Doğu Anadolu bölgelerini hâkimiyeti altına alarak geniş bir coğrafyaya yayılmış bir imparatorluk kurmayı başarmıştır (Sümer, 2001: 435-437).

Ancak ne var ki Timurlu hâkimiyeti idaresinde olan ancak bir oymaktan bir imparatorluğa ulaşan ve bir sonraki aşamada Safevî Devleti'nin kuruluşuna zemin hazırlayacak olan bu bağımsız Türkmen devletine ait günümüze kadar ulaşan direkt bir kaynak mevcut değildir. Bu devlet hakkında bilgi veren kaynaklar genellikle rakip ve karşıt devletlerin tarihçileri kaleminden günümüze aktarılmıştır. Bu nedenle söz konusu olan devletin özellikle sosyo-kültürel ve dinî/mezhebi özelliklerini dolaylı kaynaklarda aramak gerekecektir. Her ne kadar Faruk Sümer gibi alanın önemli kalemleri, çeşitli çalışmalar sonucunda bu devletin siyasi tarihinin aydınlığa kavuşmasında önemli eslere imza atmış olsalar da söz konusu devletin özellikle inançsal yönü ipham perdesi arkasında kalarak çalışılmaya muhtaçtır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar bir taraftan Akkoyunlu, Safevî ve Osmanlı tebaalarını teşkil eden Türkmen zümrenin inançsal özelliklerinin arka planının aydınlatılmasında faydalı olacaktır. Bunun yanı sıra, bölgede kurulmuş Safevîler gibi önemli bir devletin, devlet çapındaki inancına temel teşkil eden öğelerin anlaşılması sağlanacaktır. Diğer taraftan bu çerçevede yapılacak çalışmalar, Safevî Devleti'nin sonraki aşamalarında giderek değişime uğrayan ve şeriat kılıfına bürünen inanç yapısının tarihi geçmişinin izinin sürülmesinde belirleyici olacaktır.

Yukarıda sıraladığımız bu sebepler dolayısıyla çalışmamızda, Türkiye, İran ve Avrupalı muhakkiklerin Karakoyunluların itikadî özellikleri üzerindeki tespit ve fikirlerine yer verilmiştir. Devamında ise söz konusu devletin çağdaşı olan müverrihlerin aktardığı fikirler ele alınmış, nihayetinde tüm bu tespit ve görüşler mukayeseli olarak

eleştirel bir göz ile analiz edilmiştir. Devamında ise resmî arşivlerden elde ettiğimiz belgeler ve Diyarbakır'da gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarımız<sup>1</sup> sırasında tespit ettiğimiz bir cönkte yer alan ve Karakoyunlu hükümdarı Cihan Şah Hakikî'ye ait olma olasılığı güçlü bir ihtimal olan gazellerin içeriği ışığında bu Türkmen devletinin benimsediği inanç yapısı aydınlatılmaya çalışılmıştır.

### Tarihçiler Nezdinde Karakoyunluların İnançsal Özellikleri

Tarihî kaynaklarda Karakoyunluların mezhep tercihleri ve inanç sistemleri hakkında üç farklı görüş öne çıkar. Bunlardan birisi devletin Şiiliği (el-Mer'âşî el-Şûsterî, 1601: vr. 945a) kabul ettiği yönündedir. İlaveten *Gâli Şia*<sup>2</sup> (Minorsky, 1933:

- 1 Söz konusu saha çalışmaları 2013 ile 2017 yılları arasında TÜBİTAK 113K056 numaralı proje kapsamında Dr. Bülent Akın tarafından gerçekleştirilmiştir.
- 2 *Gâli, Gulât, Gulât-ı Şia* ve *Gâli Şia* İran literatüründe belli inanca sahip topluluklar için kullanılmıştır. Gâli kelimesi, Farsçada müfrit kelimesinin karşılığıdır. *Dihbudâ* Gâli olanlar için Hz. Ali ve çocukları hakkında abartılarda bulunan ve aşırıya gidenler açıklamasında bulunmuştur. <https://www.vajehyab.com/dekhoda/%D8%BA%D8%A7%D9%84%DB%8C-2>. Kaynaklarda, mezhebî akidelerde aşırıya giden 'Gâli' kelimesinin kırık çoğulu olan 'Gulât' ise mülhit ve batini olarak tanımlanmıştır. <https://www.vajehyab.com/?q=%D8%BA%D9%84%D8%A7%D8%A9&d=en>. Gâli Şia kavramı, Allah'ın, Hz. Ali, kimi imamlar ve önderlerin vücudunda (cisminde) hulûl etmesini inananları ifade eder (Lasey 1989: 301). Meclisî (1628-1699) *Bahâr'ül-Emvâr* isimli eserinde Gâli Şialar tarafından Tanrının insan vücudunda hulûlü ve imamların insanların vücudunda tenasühüne inanıldığını belirterek bu gibi itikadî reddetmiştir (Meclisî, 1983: 346). İsfendiyârî ise eserinde en önemli Gâli Şiaları, *Hurûşîler, Bektaşîler, Kızılbaşlar, Nusayrîler* ve *Müşa'salar* olarak belirtmiştir (İsfendiyârî, 1996: 163-194). Görüldüğü üzere söz konusu terimler her ne kadar kavramsal açıdan farklı görünse de inançsal boyut ve içerdiği anlam bakımından Türkmen-Kızılbaş heterodoksi inanç sisteminin özelliklerini yansıtır taşımaktadır. Ancak burada dikkate alınması gereken konu özellikle "*Gâli Şia*" ve "*Gulât-ı Şia*" kavramlarının sırf Şia terimini taşıdıkları için kelimî, fikhî ve bize göre şeriatlandırılan Şia ile bağlantılı olup Şeriatçı Şia'dan etkilenmesi veya tarihi çarpıtma yoluyla 'Asil-Halis Şia'dan ayrılmış olması söz konusu değildir. Adları sıralanan kavramların günümüzde bilinen Şia ile tek ortak yönü Hz. Ali merkezîyetinde oluşun ve Hz. Ali, Ehlibeyt ve Hz. Ali'nin soyundan gelen farklı sayılarda imamların kültürüdür. Nitekim zikredilen kavramlar, Hz. Ali kültü çevresinde oluşan inanç sistemleri ve İslam'ın yorumudur. Kaldı ki şeriatî esas alan veya günümüz Şia teorisyenlerinin tabiriyle asil-halis Şia'nın Gâli Şia'ya kaynaklık ettiği veya tam tersi Gâli denilen Şia'nın diğerine kaynaklık ettiği tartışmaya açık önemli konulardandır. Bütün bunlara rağmen *Gâli Şia, Gulât-ı Şia, Müfrit Şia* ve bunlara benzer birçok kavramın hiç birisi bizim çalışma alanımızı ister zamansal ister mekânsal açıdan karşılamaz. Zira bu kavramların hepsi birer dış adlandırmadan ibarettir ve gerçek manada sosyokültürel, siyasi, itikadî ve tarihi olarak çalışma konumuz olan Türkmen-Kızılbaş-Ön Kızılbaş topluluklarını temsil edemez ve anlatamaz. Fakat bu çalışmada terim kalabalığından kaçınmak ve yazarların fikirlerini direkt aksettirmek amaçlı olarak çoğu yerde Gâli Şia gibi

160) mezhebini de benimsediklerine dair görüşler de bilimsel birçok çalışmada karşımıza çıkar. Benzer bir şekilde Karakoyunluların Sünni olduklarını öne süren çalışmalar da mevcuttur (Hasanzâde, 2001: 50). Burada öncelikle sözü edilen tezlerin önde gelen temsilcileriyle bunların ileri sürdükleri fikirler ele alınacaktır.

Karakoyunluların inanç dünyası ile ilgili en detaylı araştırmaları yapanlardan biri, çalışmalarını tarihi kaynaklarla sınırlandırmayıp saha araştırmalarıyla da destekleyen Minorsky'dir. Bu çalışmalarda Cihan Şah ve Karakoyunluları on beşinci yüzyılda *Gâlibî Şia* olarak değerlendirilmiştir. Minorsky, bu tespiti yaparken özellikle Cihan Şah'ın şiirleri üzerinde durur. Ona göre Anadolu'daki isyanları ortaya çıkaran tasavvufi sistemler, *Hurîfîlik*, *Müşa'şalar* ve *Ehl-i Hakke*, Karakoyunluların inanç sistemiyle ortaktır (Minorsky, 1933: 160-161). Minorsky, Karakoyunlular ve Karakoyunluların en büyük sultanı olan Cihan Şah'ın Gâlibî Şia olduğunu söyler. Yazara göre bunun kanıtlarından bir tanesi de Cihan Şah'ın döneminin Sünni tarihçilerin nefretine maruz kalarak onların gözünde en büyük ve en korkunç bid'atçı olarak nitelendirilmesidir. Minorsky dönemin tarihçilerine hak vererek, bu savları 1906 yılında Güney Azerbaycan'ın Makû bölgesindeki kendilerini Karakoyunlu olarak adlandıran topluluğun<sup>3</sup> inanç sistemi üzerinde yaptığı saha araştırması esnasında gördüklerine dayandırmaktadır. Minorsky söz konusu topluluğu *Ehl-i Hakke*<sup>4</sup> inanç sistemi çerçevesinde değerlendirir.

---

kavramlar kullanılmıştır. Bu bağlamda ele aldığımız çalışmada söz konusu terimleri Türkmen Ön Kızılbaş inanç sisteminin eş anlamlısı olarak düşünmek yerinde olacaktır. Ön Kızılbaş terimiyle Şeyh Haydar'ın Kızılbaş terimini bir siyasi adlandırma olarak kullandığı tarihten önceki dönemdeki Türkmenleri (Oğuzların) inanç biçimi kastedilmektedir. “Ön Kızılbaş” terimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sohrabiabad, 2018: 218.

3 Bu topluluğun kendilerini Karakoyunlu şeklinde adlandırma sebebinin bir etnisite tanımı olmadığını düşünmek yerinde olacaktır. Zira bilindiği üzere Karakoyunlu hâkimiyeti oymaklar birliği, bir konfederasyondur. Karakoyunlu konfedere yapısı ve oymakları hakkında bilgi için bk. Sümer, 1992; Sohrabiabad, 2018. Bize göre Makû dağlık alanda yaşayanların kendilerini Karakoyunlu şeklinde tanımlamalarının sebebi inançsal bir devamlılık olmalıdır. Diğer bir ifade ile bu topluluk eskiden beri Karakoyunlu oymaklar birliğinin inanç sistemi çerçevesinde yaşamaya devam ederek bu inanç tarzını bir kimlik olarak diğer mezhepler karşısında benimsemiştir. Ki bu da Karakoyunlu devletinin ve özellikle tebaasının günümüze kadar aktarılan inançsal özelliğini ortaya koyan bir kanıt olabilmektedir.

4 “Ehl-i Hak”, sûfilerin; din âlimleri ve şeriat ehline verdikleri “ehl-i zahir” ve “ehl-i sûret” sıfatının karşısında kendilerini tanımladıkları bir kavramdır (Zerrînkûb, 2017: 263). Güney Azerbaycan'ın farklı bölgelerinde, Kirmanşah, Senendec ve Loristan'da Türk, Kürt ve Lorler arasında yaygın olan bu inanç sisteminde hulûl, tenasüh ve tecsim inancı görülmektedir. Ayrıca Ehl-i Hakların inanç sistemi ve itikadî özellikleri hakkında bk. Akın, 2016: 100-115; Musalı, 2013.

Ayrıca ruh göçü ve tanrının cismanî özelliklere sahip olduğu gibi bazı inançlara sahip olduklarını belirtir (Minorsky, 1933: 160-161).

Minorsky'nin fikri ile bağlantılı olarak İran'da *İslam Firkaları Sözlüğü*'nde Karakoyunluların, *Ali'ül-Labî* (Ali Allahî) Gâlîlerinin bir kolu oldukları zikredilmiştir (Hümeynî, 2013: 1073). Gölpınarlı ise *Ali'ül-Labî*, *Ehl-i Hakk* ve *Kızılbaşları* bir arada değerlendirir. Gölpınarlı'nın dikkat çektiği bir başka ayrıntı ise bugünkü Güney Azerbaycan'ın kuzeybatısında yer alan *Makû* adlı yerleşimde Kızılbaşlara *Karakoyunlu*, Tebriz'de *Gûrân*, Karadağ'da *Şamlular* ve Meşhed'de ise *Ali'ül-Labî* denildiğini vurguladıktan sonra bunların hepsinin Kızılbaş zümresinden olduklarıdır (Gölpınarlı, 1977: 790).

Hans Robert Roemer ise Minorsky'nin bu bakış açısından yola çıkarak Cihan Şah'ı Şîî bir bid'atçı<sup>5</sup> olarak tanımlar ve bunları Sünnilerden farklı inanca sahip olduklarından Safevîlerin öncülerini gösterir (Roemer, 2002: 228).

Mazzaoui 15. yüzyıl Irak, Azerbaycan ve Anadolu'da İslam'ın Gâlî yorumunun yaygın olduğunu belirtirken Karakoyunluları da bu çerçevede değerlendirmiştir. Mazzaoui'nin bir diğer önemli tespiti ise -Minorsky'nin Karakoyunlularla ilgili düşüncelerinden yani Cihan Şah'ın şiirlerindeki motiflerden yola çıkarak- Cihan Şah ve Karakoyunluların Gâlî Şîa ve Safevîlerin öncüsü oluşudur (Mazzaoui, 1972: 65-66).

Uzunçarşılı'ya göre Akkoyunlular Sünnî, Karakoyunlular ise Müfrit Şîî ve hatta Bâtînidir. Ona göre, Karakoyunlular'ın Akkoyunlu, Memlûk Devleti ve diğer Sünnî devletler ile çatışmalarının temel nedeni de mezhep farklılıklarıdır (Uzunçarşılı, 1969: 186)<sup>6</sup>.

Faruk Sümer de *Muhammed bin Abdullah Nişaburi*'nin yazdığı *Tarîh-i Tür toprak, otlak ve savaş ganimetleri çekişmesini gösterir kemaniyye* eserinde Karakoyunluların Şîa olarak gösterildiğini kaydetmiştir. Dahası ismi geçen eserde Karakoyunlular ve Timurular

5 Roemer'in bu ifadesi bizim açımızdan en azından Tebriz-Konya-Bağdat ekseninde yaşayan Türkmenler için bir peşin hükümdür. Zira Roemer'in kullandığı ifade Karakoyunlu sahasında bir asil Şîa'nın var olduğu ve Karakoyunlular veya Cihan Şah'ın bu asil Şîa'ya bidatler getirerek saptığı anlamı içermektedir. Bize göre Türkmenler arasında var olan bu inanç sisteminin asil Şîa'dan saptığı veya tam tersi olarak Safevî devletinin kuruluşundan sonra ilerleyen zamanlarda fıkıh ve kelama dayalı şeriatçı Şîa'nın Türkmen heterodoksi inancından mütevellit olduğu meselesi üzerinde durulmayı ve mütalaa'ya tabi tutulması gereken önemli meselelerdendir.

6 Uzunçarşılı ve diğer bilim insanlarının Özellikle Karakoyunlu ve Akkoyunluların arasındaki çatışmalara mezhebi açıdan değerlendirenlerin fikirleri ve eleştirisi hakkında bk. Sohrabiabad, 2018: 210-211.



arasındaki çatışmanın temel nedeni olarak mezhep farklılıklarını gösterildiğini vurgular (Sümer, 1992: 7). Kendi hükmünden önce ise bu iki devlet arasında kadim düşmanlığın sebebine kaynaklarda yer verilmediğini belirtir. Devamında büyük ihtimalle bu çatışmalar ve düşmanlığın asıl sebebi olarak tarihte defalarca görüldüğü gibi toprak meselesi ve iktidar kavgası olduğu sonucuna varır (Sümer, 1992: 49).

Petruşevskiy de 15. yüzyılın sonlarına doğru bu iki devlet arasındaki husumete sebep olarak toprak, otlak ve savaş ganimetleri çekişmesini gösterir<sup>7</sup>. Nitekim benzer yaşam tarzı ve ekonomik yapılara sahip olan bu iki devlet, aynı coğrafyayı paylaşmak ve kaynakları bölüşmek zorundadır. Bu denli somut ve gerçekçi sebepler bir tarafta dururken iki Türkmen devleti arasındaki çatışma ve husumeti farklı inançlarla açıklamak dönemin şartları ve sosyoekonomik yapısıyla pek uyumamaktadır. Özellikle bu düşmanlığın en üst noktaya çıktığı dönem Cihan Şah ve Uzun Hasan dönemleridir. Uzun Hasan'ın Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar ile münasebeti düşünülecek olursa inanç mücadelesi tezinin gerçekçi olmadığı daha iyi anlaşılabilir<sup>8</sup>. Şimdilik asıl öne çıkarmak istediğimiz nokta, yukarıda zikredilen araştırmacı ve tarihçilerin Karakoyunluların *Müjrit Şiâ-Galî Şiâ* veya Anadolu literatürü ile Ön Kızılbaş-Türkmen itikadına mensup olduğu fikrinde oluşudur.

Karakoyunluların mezhebî özellikleri hakkındaki görüşleri dönemin muhalif kaynaklarından takip etmek ve doğrulamak mümkündür. Bu bağlamda Sünnilerin Karakoyunlulara bakış açısı da önem taşımaktadır. Akkoyunlu tabiiyetinde ve Sünni olan Honcî'nin, Karakoyunlu sultanlarının büyük bir kısmını bidat, kötü mezhep ve düşüncelere sahip olma, hak ve doğru yoldan sapma ve mühlitlik ile suçladığına tanık olunmaktadır (Honcî İsfahanî, 2004: 27-28, 34). Sehavî (1428-1497) *Ez-Şau'ül-lâmi*' (parlak ışık) isimli eserde Cihan Şah için "*akerabaları ve kardeşleri gibi bir dine bağlı kalmadı*" cümlesine yer vermiştir (Sehâvî, 1992: 80). Ek olarak Sehavî Cihan Şah'ın oğlu olan *Pir-Budak*'ın koyu bir Şii olduğundan bahseder (Sehâvî, 1992: 2).

Ebu Bekir-i Tihranî, Karakoyunlu Sultanı Cihan Şah'ın oğlu ve Bağdat hâkimi olan Pir-Budak ile ilgili olarak mühlitleri etrafına topladığına, şeriat ve dinî aşağıladığına dikkat çeker (Tâhranî, 1977: 371). Ayrıca Devletşâh Semerkandî ise Cihan Şah'ı

7 İlia. P. Petruşevskiy, Qosudarsvto Azerbaycana v XV veke, s. 107./ Petruşevskiy İ.P. Zapadnyy İran i sopredelnie oblasti vo vtoroy polovine XV v.-V kn. Istoriya İrana s drevneyşix vremen do kontsa 18 veke, L., 1958, s. 236.

8 Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Sohrabiabad, 2018: 212.

anarken “*Fazîletli kişilere göre tüm İslam devrinde ondan daha beter itikada sahip biri daha gelmemiştir*” gibi net bir ifade kullanmıştır (Semerkandî, 1975: 342-345).

Hafız-ı Ebru, Azerbaycan’ın durumu hakkında bilgi verirken bölgede Karakoyunlu Sultanı Kara Yusuf idaresinde şeriatın doğru yoldan saptığını ve İslam’ın gözden düştüğünü kaydetmektedir. Bunun nedeni olarak Karakoyunluların gayri meşru icatlar (bidatlar) getirdiklerinden bahseder. Hanefî Şahrüh’un Tebriz’i ele geçirmesinin ardından İslam’ın yeniden ihya edildiğine değinir (Hafız Ebru, 1994: 739). Muhammed Rızayî, Hafız Ebru’nun söylediklerinden yola çıkarak Kara Yusuf’un idaresindeki devletin Sünni olmadığı sonucuna varmıştır (Rızayî, 2007: 72). Ayrıca Sünni Arap tarihçi İbn Tagrıbirdi, Kara Yusuf’un dine karşı lâkayd olduğunu, üstelik zındık olduğunu; Hafız-ı Ebrû ise Kara Yusuf’un gece gündüz Allah’a isyan içinde bulunduğunu kaleme almıştır (Sümer, 1992: 114).

Gordlevsky’e göre 15. yüzyıl İran’da bu hanedanın dinsiz olduğuna dair şüpheler ortaya çıkmıştır. Ona göre İranlı tarihçiler açısından Karakoyunlular mürtezzir, hatta Mısırlı tarihçiler İslamiyet açısından Karakoyunluları dönük olarak nitelendirmiş ve onların Hıristiyan<sup>9</sup> oldukları ithamında dahi bulunmuşlardır (Gordlevsky, 2011: 93).

Görüldüğü üzere Karakoyunlu çağına ait ve özellikle Sünni tarihçiler tarafından kaleme alınan eserlerde genel olarak Karakoyunlu hükümdarları “mülhit, zındık, bidatçı, kötü mezhebe bağlı, şeriata önem vermeyen ve belli bir dine bağlı olamayan” gibi nitelendirmelerle tanımlanmışlar ki bilindiği üzere bu tanımlar ve terminoloji, İslam dünyasında resmi ideolojiye karşı olan kesim ve toplumlar için mütedavil olan kalıplardır<sup>10</sup>. Nitekim söz konusu kaynaklar dikkate alındığında yukarıda zikredilen muasır tarihçilerin fikirleri yani, Karakoyunluların Sünni dışı Gâli veya doğru tanımla Türkmen Müslümanlığı/heterodoks, bizim deyimimizle “Ön Kızılbaş” inancına sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Hasanzâde gibi kimi tarihçilerin ileri sürdükleri fikir, yani Karakoyunluların Sünniliği iddiası pek doğru görünmemektedir. Ancak yine de Hasanzâde’nin, fikirlerini desteklemek için söyledikleri üzerinde durmak Karakoyunluların inanç dünyasını açıklığa kavuşturabilmek açısından önemlidir. Hasanzâde’nin tezlerini kanıtlamak için üzerinde ısrarla durduğu nokta Karakoyunlu

9 Burada Gordlevsky’nin tespiti doğru düşünülduğünde, Karakoyunlulara Hıristiyanlık ithamı önemli bir tespit olabilmektedir. Zira zikredilen tarihçilerin Karakoyunlulara bu ithamı üçleme ve teslisten yola çıkarak yapmış olmaları ithamı var sayılabilir ki bu da Karakoyunluların inançsal özelliklerinin tespitinde hayli önemlidir.

10 Bu konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Ocak, 1998.

sikkeleri meselesidir. Oysa aşağıda gösterileceği gibi bu husus, düşünüldüğü kadar sağlam temellere sahip değildir. Çünkü sözü edilen sikkeler ve bunlar etrafında şekillendirilen düşünceler Karakoyunluların Sünniliği için kullanılabileceği gibi devletin gayri Sünni oluşu için de delil mahiyetindedir.

Bu sebeple Karakoyunlu sikkeleri konusu ile ilgili daha net bir görüntü elde edilmesi babında günümüze kadar ulaşan bu sikkelerin üzerindeki motiflere genel bir bakış şart olacaktır. Bu doğrultuda Karakoyunlulardan günümüze kadar ulaşan sikkelere bakıldığında Cihan Şah döneminden kalanların bir kısmı üzerinde Şii<sup>11</sup> motifler barındıran öğeler bulunmaktadır (Turâbî Tabâtabâyî, 1977: 14-19). Ayrıca el-Mer'âşî el-Şûsterî'nin (1557-1610) belirttiği üzere Bağdat hâkimi İspend Mirza'nın sikkeleri üzerinde Oniki İmam'ın isimleri bulunuyordu (el-Mer'âşî el-Şûsterî, 1601: vr. 477). Ayrıca Cihan Şah döneminde kesilmiş sikkeler ele alındığında kimi sikkelerde dört halifenin ismi yazılmışken bazı sikkelerde ise sadece “*Aliyen Velî'ül-lah*” ifadesi ile karşılaşılmaktadır<sup>12</sup> (Burn, 1938: 180-185, 187-191) .

Ancak Hasanzade, Karakoyunlulardan kalma bir takım sikkelerin üzerindeki raşit halifelerin isimlerinden hareketle yukarıda değindiğimiz araştırmacı ve müelliflerin ileri sürdükleri fikirleri -Karakoyunluların Şia ya da Galî Şiâ olmalarını- reddeder. Ona göre karşıtları, Karakoyunluların sikkeler konusunda kendi mezhep tercihleri ile değil hâkimiyetleri altındaki kitlelerin tercihlerini dikkate alarak hareket ettiklerini kavrayamamıştır. Başka bir deyişle Karakoyunlular siyasi çıkarları için farklı dönemlerde farklı bölgelerde farklı mezhep siyasetleri uygulamışlardır ki bu farklı siyasetler söz konusu yazar ve araştırmacıları yanıltmıştır. Yazara göre Karakoyunluların gerçek mezhepleri Sünniliktir. Şiiliği gösteren sikkelerin bulunma sebebi ise dönemin şartlarına göre Şii kesim nezdinde kabul ve hoş görünme gayretidir (reel politik).

11 Turâbî Tabâtabâyî'nin buradaki Şia'dan kastı günümüzdeki İran'da mevcut Şiiliktir. Oysa devamında Karakoyunluların itikadî özelliklerinin şeriatçı Şia mı yoksa Türkmen Ön Kızılbaş heterodoksi inanç sistemi olduğu çalışmanın devamında ele alınacaktır.

12 Söz konusu sikkelerin bir kısmında Hulefâ-ı Râşidin'in sadece isimleri, kimi zaman ise dört halifenin isim ve lakapları (ابوبکر صدیق علی المرتضی) bulunmaktadır. Diğer sikkelerde ise sikkenin bir yüzünde sultanın ismi, lakabı ve sikkenin kesildiği şehrin ismi yer almışken; diğer yüzünde ise sikkenin merkezinde “La ilahe illallah Muhammedün resulullah Aliyen Velî'ül-lah” yazılmış ve kenar bordürde Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman isimlerine yer verilmiştir. Sikkelerin bir diğer çeşidi ise merkezde “La ilahe illallah Muhammedün resulullah” ve kenar bordürde Hulefâ-ı Râşidin'in isimlerinin yer aldığı uygulamalardır. Ancak başka bir kısım sikkelerde sadece “Aliyen Velî'ül-lah” ibaresi düz satırlar halinde bulunmaktadır.

Karakoyunlular Şii motifler taşıyan sikkeleri inançsal tercihleri için değil siyasal çıkarları için kullanmıştır (Hasanzâde, 2001: 49-50).

Yukarıdaki satırlarda geçen Hasanzâde'nin fikirlerini iki açıdan incelemek gerekir. Birincisi Hasanzâde'nin, Karakoyunlu Devleti Sünni ancak sikkelerdeki Şii motifler devletin tebaasını hoşnut tutmak için Şii motifler kullanılması meselesidir. Fakat bu çıkarım ortaçağın sosyal durumu ve reâyanın devlet karşısındaki konumları, ortaçağ devletlerinin meşruiyet kaynakları ve tebaa ile ilişkileri ve coğrafyanın kültürü göz önünde bulundurulduğunda olası bir durum olmaktan çıkmakta, anakronizme kaymaktadır. Diğer taraftan görüldüğü üzere Hasanzâde Karakoyunlular ve özellikle Cihan Şah'ın sikkeleri üzerindeki Şii motiflerin bulunuşunu siyasal çıkarlarla ilişkilendirir. Ancak burada dikkate alınması gereken husus Karakoyunluların irtibatla oldukları devletler, komşuları ve bu komşuların resmî mezhepleridir. Timurlu, Memluk, Osmanlı gibi devletlerin resmî mezhebi göz önünde bulundurulduğunda, Sünni bir çevrede Şii eğilimler içeren bu tip tercihler olumsuz sonuçlar doğurabilecektir. Oysa böylesi bir konjonktürde Sünni görülme Karakoyunluların siyasal çıkarları açısından daha uygundur. Buna bağlı olarak devletler için paranın sadece tebaanın kullandığı bir araç olmadığı, devletin siyasal kimliğini gerekse hükümdar ailesinin varlığını temsil eder ve komşu ülkeler ile ekonomik irtibat ve münasebetler için kullanıldığı araçtır. Karakoyunlu sultanlarının bu tercihinin ticari ilişkileri açısından ileri sürülen oportünist siyasete hizmet etmeyeceği, belki de tersi sonuçlar doğuracağı söylenebilir. Nitekim burada Uzunçarşılı'nın Karakoyunlu sikkeleri hakkında söyledikleri kolayca reddedilebilecek gibi değildir. Uzunçarşılı, Karakoyunluların Gâli Şia olmalarına rağmen zevahiri korumak adına paralarının üzerinde kelime-i şahadet ve dört halifenin isimlerini bulundurdıkları kanısındadır (Uzunçarşılı, 1969: 186).

Bütün bu tespitler sonrasında, yukarıda zikredilen kimi tarihî kaynaklar ve döneme ait sikkeler sayesinde Karakoyunlu sultanları ve toplumun ideolojik özelliklerini idrak etmemiz mümkün olacaktır. Söz konusu sikkelerin bir kısmı Sünni diğer kısmı Şia ve kimileri ise her iki mezhep yani Sünni ve Şia mezheplerinin simgelerini taşıırken, anıldığı üzere kimi tarihçiler Karakoyunlulara bir dine bağlı kalmama ve lakayt olma gibi suçlamalarda bulunmuşlardır. Örneğin Hasanzâde'nin Karakoyunluların bu tutumu hakkında "*mezhebî taassuptan uzak ılmî Türkmen dünya görüşüne sahiplerdi*" (Hasanzâde, 2001: 50) tespiti hayli önemlidir. Bu varsayımlardan yola çıkarak Karakoyunluların katı ve sert şariatçı bir yapının tersine sufiyane diyebileceğimiz

daha ılımlı bir mezhepsel yapıya sahip oldukları söylenebilir. Bu durum özellikle 15. yüzyılda bölgenin inanç özelliklerinin gerçekçi bir yansımasıdır.

Yukarıda zikredildiği üzere Karakoyunluların mezhebi ile ilgili iddialardan birisi de bu devletin Şii bir devlet olmasıdır. Aslında yukarıda bahsi geçen sikkelerin üzerindeki motiflerin Şii bir devlete delalet etme meselesi kimi tarihçilerin Karakoyunlu Devleti'nin bir Şia devleti olduğu meselesi için ileri sürülen belgedir. Örneğin Türkmenî Âzer de tıpkı Turâbî Tabâtabâyî gibi bu sikkelerden yola çıkarak Karakoyunluların bir Şia devleti olduğunu iddia etmiştir (Türkmenî Âzer, 2005: 331). Burada sikkeler üzerindeki Sünni çizgi dışında kalan motiflerin hem Şia hem de Gâli Şia arasında ortak oluşu gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü bu ayrıntı, bir taraftan Karakoyunluları Şii olarak nitelendirmeye delil yapılırken diğer taraftan Gâli Şia ve Şia kavramlarının, tarihsel gerçekliğinin dışında neredeyse aynı anlamda kullanılmasına hizmet etmektedir. Bu tarz bir kullanım ise Karakoyunluların inanç dünyasını adlandırma çabalarını, içinde bulunduğumuz belirsizliğe mahkûm edecektir. Çalışmanın birçok yerinde dile getirildiği gibi Gâli Şia ve Şia kavramları tarihsel açıdan farklı inanç sistemlerini işaret etmektedir.

Tabiidir ki Karakoyunluların Şia bir devlet olduğunu savunanlar, fikirlerini desteklemek amaçlı başka kanıtlar da sunmuşlardır. Kimi yazarlar Karakoyunlu şehzadelerinin “Yâr-Ali”, “Pir-Ali”, “Hasan Ali” ve “Şeker-Ali” gibi isimlere sahip olmasını delil gösterir (Şâhmuradî, 2014: 56). Burada dikkat edilmesi gereken husus, Şâhmuradî'nin, Şiiğin ispatı olarak gösterdiği bu ve buna benzer isimlerin Şii mezhebe mensup toplumlarda yaygın olduğu gibi Türkmen Kızılbaş-Alevi inancına sahip toplumlar arasında çok daha yaygın bir biçimde kullanılmış olmalarıdır<sup>13</sup>.

Karakoyunluların Şia olduğunun ispatı için ileri sürülen tarihi olaylardan birisi de 1456-57 tarihinde Cihan Şah'ın, Müşa'sa'lara karşı gönderilen orduyu geri çekmesidir (Tihranî, 1977: 262). Kimi tarihçiler Karakoyunluların Şia olduklarını bu hadiseye dayandırmışlardır. Bu tarihçilere göre Cihan Şah tarafından ordunun geri çekilmesinin

13 16. yüzyıl Diyarbekir tahrir defterleri kayıtlarında çokça gördüğümüz bu isimler ve aynı yüzyılda söz konusu defterlerde kayıtlı olan ve yalnızca Kızılbaş Türkmenlerden alındığı anlaşılan “Surh-Seran” adlı vergi türü, söz konusu şahıs isimlerinin Şiiikten ziyade Alevi-Kızılbaş Türkmenlerin ad verme geleneği olduğunu açıkça göstermektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2017.

sebebi, kendisinin iki tarafın da aynı mezhebe mensup olduklarına ve itikadî olarak yakınlıklarına inanmış olmasıdır (Caferiyân, 2011: 286; Mîrcaferî, 2015: 257).

Fakat bu iddianın görünmeyen boyutlarının açıklığa kavuşması için Müşa'şâ'ların inançsal ve ideolojik yapılarının çözülmesi gerekmektedir. Zira Cihan Şah ve Muşa'şâ'lar arasında bir yakınlık varsa bunların inanç özelliklerinin açıklığa kavuşması sayesinde Karakoyunlu Şiiliği veya daha doğru bir ifade ile Şiiliğinin niteliği daha net bir şekilde açıklanacaktır. Bu sebepten Müşa'şâ'lar tarikatının kurucusu ve sonra ise hâkimi konumunda olan *Muhammed Bin Fellah el-Müşa'şâ*'nın mezhebi ve dünya görüşünü ele almak gerekmektedir.

Şia mezhep bilimcilerine göre Şia'nın en büyük ilk üç âliminden biri olan (İbn-i Fehed el-Hillî, 1997: 7) *Şeyh Ahmed bin Muhammed ibn-i Fehed el-Hillî*'nin (ö. 1437-38) en seçkin öğrencilerinden<sup>14</sup> ve aynı zamanda damadı olan Muhammed bin Fellah (ö. 1461) İslam ve Şia bilimini öğrendikten sonra Huveyza'ya (el-Şeybî, 2007: 286-287) giderek Güney Irak, Huveyza ve Huzistan bölgesindeki Arap kabilelerini etrafına toplamıştır (el-Şeybî, 2007: 282). Muhammed bin Fellah kimi zaman kendisini Mehdi, kimi zaman ise Mehdi'nin naibi olarak tanıtmıştır (Mazzaoui M. M., 1972: 68; Aslanî, 2008: 89-90). Muhammed bin Fellah'ın düşünceleri, kaleme aldığı Kelam'ül-Mehdi isimli eserinde açık bir şekilde belirtilmiştir. Söz konusu eserde yazar, Hz. Ali'nin Allah olduğunu ve kendisinin açık bir şekilde mehdi olduğunu iddia etmektedir (Muhammed bin Fellah, 1460-61: vr. 20a-20b)<sup>15</sup>.

14 Mazzaoui'ye göre Muhammed bin Fellah, İbn-i Fehed el-Hillî'nin özel öğrencilerinden olmalıdır ki bir taraftan kendi kızını ona vermiş diğer taraftan ise kendisi öğrencisinin dul annesi ile evlenmiştir (Mazzaoui, 1972: 68). Ali Rıza Zekâvetî Karagözlü ise Muhammed bin Fellah'ın İbn-i Fehed el-Hillî'nin üvey oğlu olduğunu söylemiştir (Zekâvetî Karagözlü, 1997: 60).

15 Muhammed bin Fellah eserinde düşüncelerini şu şekilde beyan etmiştir: "İtikat budur ki; peygamberin yanında yer alan Ali, yer ve göklerin sırrıdır. Ve Muhammed, peygamber kılığında bir örtü idi. Ve on bir imam melekler idiler, onlardan ona ve ondan onlara. Ve Selman da Ehl-i Beyt'ten idi. Ve beyit(ev) tarikat ve ma'rifet anlamındadır. Ve onun (Selman'ın) irfanına ulaşanların kendileri, bütün asır ve zamanlarda birer Selman'dırlar. Ve zuhur eden bu Seyit (Muhammed bin Fellah) peygamber olarak gönderilen Muhammed gibidir ve İbn-i Mülcem'in öldürdüğü Ali gibidir ve bütün peygamberler ve enbiya gibidir...; Peygamberin ... kızı Fatma'nın eşi ve Hasan ve Hüseyin'in babası Ali, âlemlerin rabbi olan Allah'dır..." (Muhammed bin Fellah, 1460-61: vr.20a-20b). Bu gibi düşünceleri Muhammed bin Fellah'ın oğlu olan *Mevla Ali*'de de görmek mümkündür. Mevla Ali tarikatın önderliğini elde ettikten sonra Hz. Ali'nin ruhunun kendi cisminde hulûl ettiğini, Tanrının mazharı olduğunu ve itaatının vacip olduğunu iddia etmiştir (Zekâvetî Karagözlü, 1997: 61).

Yukarıda zikredildiği üzere Caferiyân ve Mircaferî gibi araştırmacılar Karakoyunlular ve Muşa'sa'ların inanç sistemi arasında benzerlikten bahsetmişlerdir. Yaptığımız açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Muşa'sa'ların Şiiliği, aslında Galî Şiiliktir. Nitekim araştırmacılar tarafından Karakoyunlu ve Muşa'sa'lar arasındaki inançsal benzerlik doğru bir tespit olarak kabul edilecek olursa, bu tespit Karakoyunluların inanç sisteminin Galî Şia olduğu gerçeğini kanıtlamaya vesile olacaktır.

Yukarıdaki satırlarda verilen bilgilerden yola çıkarak R. Caferiyan ve H. Mir-caferî'nin iddiasına göre Muşa'sa'ilerin mezhebinin Şia olduğu pek doğru görülmemektedir. Nitekim Muşa'sa'ileri Şiî sayarak Karakoyunluların da mezhebinin Şiî olduğu sonucuna varmak doğru olmayacaktır. Ancak Muşa'sa'ilerin Galî Şiî oldukları tespit edilebildiğine göre Karakoyunlu ve Muşa'sa'lar arasındaki benzerliğin Gâlî Şia üzerinden açıklanabileceğini söylemek daha doğru olacaktır.

Daha önce de vurguladığımız gibi Karakoyunluların Şiiliğini iddia edenler tarafından Gâlî Şia terimi varken Şia teriminin kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Bu durumun ilk nedeni Şia kroniklerinde Karakoyunlular için Şia kavramının kullanılmış olması ve muasır tarihçilerin de bu kroniklere dayanarak aynı kavramı ancak bu sefer günümüzdeki içerdiği anlamla kullanmalarıdır. Nitekim, söz konusu tarihçi ve Şia bilimciler tarafından kullanılan en eski ve Şia tarihi için temel kaynak olan Kadı Nurullah Şûşterî'nin (1610-11) yazdığı *Mecalis'ül-Müminin* isimli eserine (Şâhmuradî, 2014: 53) bakmak gerekmektedir. Müellif bu eserde İslam'ın başlangıcından on altıncı yüzyıla kadar Şia olarak nitelendirilen kişiler hakkında bilgi vermiştir<sup>16</sup>. Burada ilk olarak söz konusu eser üzerinde durulacak, Şia kavramının hangi anlamda kullanıldığından hareketle Karakoyunlular için böylesi bir adlandırmanın doğruluğu değerlendirilecektir.

*Mecalis'ül-Müminin* isimli eserde Karakoyunluların bütün sultanlarının halis muhlis Şia olduklarını zikredilir. Yazara göre Karakoyunlular'ın içinde bulunduğu kesintisiz savaş dönemi, Şiiliği yaymakta etkin olamamalarına neden olmuştur. Müellif bununla yetinmez ve sultanların ve haremelerinin dahi bu mezhebi benimsediklerini öne sürer. Müellif bu yaklaşımını ispatı için Karakoyunlu İskender'in iki kızının ve Cihan Şah'ın oğlu Pir Budak'ın taktıkları yüzük taşları üzerinde yer alan beyitleri delil gösterir

16 Eserle ilgili detaylı bilgi için bk. el-Mer'aşî el-Şûşterî, 1601.

(el-Mer'âşî el-Şûşterî, 1601: vr. 945a)<sup>17</sup>. Ayrıca yazar İspend Mirza'nın İsnâaşerî Şia olduğunu kaydederek bunun kanıtı olarak İspend Mirzâ tarafından Oniki İmam'ın adına kesilen sikkelere değinmiştir (el-Mer'âşî el-Şûşterî, 1601: vr.947a). Ancak yukarıda da söylendiği gibi sikkelerde yer alan ibare ve isimler ile yüzüklerin üzerindeki Hz. Ali hanedanının sevgisine dair beyitlerde vurgulanan durum, Şia'ya özgü olmayıp Galî Şia-Ön Kızılbaş inanç sistemi için de geçerlidir.

Ayrıca yazar Şilik mevzusunda bazı şahısları işaret ederken bir sınıflandırmaya da gitmektedir. Örneğin *Hasan Sabbah* için *İsmâilî Şia* (el-Mer'âşî el-Şûşterî, 1601: vr.890a), yukarıda zikredilen *Muhammed ibn-i Febed el-Hillî* ve düşünceleri ve inancı ile bilgi verilen öğrencisi *Muhammed bin Fellab* için *İmamî Şia* (İsnâaşerî) (el-Mer'âşî el-Şûşterî, 1601: vr.62a-63b), Sultan Ulcaytu Hüdâbende'nin *İmâmî Şia, Nurbahşîyye* tarikatının önderi olan *Seyit Muhammed Nurbahş*'in<sup>18</sup> (1393-1464) Şia olduğunu (el-Mer'âşî el-Şûşterî, 1601: vr. 733b-739a) vurgulamaktadır. Yazar Hasan Sabbah gibi tarihi kişilerin yanı sıra *Mevlana* (el-Mer'âşî el-Şûşterî, 1601: vr. 699b), *Hâfız-ı Şîrâzî* (el-Mer'âşî el-Şûşterî, 1601: vr. 709b-711b) ve *Sa'dî-yi Şîrâzî* (el-Mer'âşî el-Şûşterî, 1601: 706a-709b) gibi Sünnî oldukları şüphe konusu olmayan şahısların da adını vererek Şia olduklarını zikretmiştir.

Görüldüğü üzere Mecalis'ül-Müminin eserinin yazarı Hasan Sabbah'tan Mevlana'ya, Hâfız ve Sa'dî'den Muhammed bin Fellah'a kadar, geniş bir yelpazede bulunan kişileri Şia kategorisine koyarak bu kavram altında bir araya getirmiştir. Yazar kimi zaman bu şahısların Şia olduğuna dair birtakım deliller sunarak kimi zaman ise delil göstermeksizin yalnızca o kişinin Şia olduğunu söylemekle yetinmiştir. Örneğin; Sa'dî ve Mevlana için Hz. Ali hakkında övgülü şiirlerini örnek göstererek, Hafız için divanındaki Hz. Ali'yi öven mısralarını delil getirmiştir. Muhammed Nurbahş ile ilgili “*onun Şia olduğu meselesi güneşten aşikâr, dünden daha kesindir*” (el-Mer'âşî el-Şûşterî, 1601:

17 بود از جان مرید آل حیدر اورق سلطان بنت شه سکندر

Şah İskender'in kızı Uruk, candan Haydar ailesinin mürididir.

در مشغله دنیا در معرکه لشکر از آل علی گوید آرایش اسکندر

İskender'in kızı Ârâyiş, dünya meşgalesi ve muharebe meydanında Ali'nin hanedanından söz eder.

نامم بداق و بنده با داغ حیدرم هرجا شهست در همه عالم غلام ماست

İsmim Budak'tır ve Haydar'ın damgalanmış kuluym. Nerde bir sultan varsa bizim kölemizdir.

18 Nurbahşîyye tarikatı, Muhammed Nurbahş ve onun Mehdilik iddiaları hakkında bk. Tosun, 2007; <https://islamansiklopedisi.org.tr/nurbahsiyye>.



vr. 738b) deyimiyle yetinmiştir. Buna karşılık Karakoyunlulardan bahsederken sadece “*halis-i mublis Şiî*” ifadesini kullanmaktadır. Ancak Bağdat hâkimi İspent Mirza’yı İsna’aşerî Şia olarak zikretmiştir (el-Mer’aşî el-Şûşterî, 1601: vr. 947a). Dolayısıyla bu ifadeyle Karakoyunluların Şiilik bağlantısının anlaşılmasını zorlaştırmıştır.

Nitekim buraya kadar Karakoyunluların Şiiliği üzerinde duran kaynakları ikiye ayırmamız gerekmektedir. Bunlardan ilki *Mecalis’ül-Müminin* gibi kroniklerde geçen Şia kavramının çok geniş bir kapsama alanı olup Hz. Ali ve Ehlibeyt sevgisini besleyen her kesi Şia olarak gösteren kaynaklardır. Bu gibi kaynaklara bakıldığında aslında Şia teriminin bir hipernim (hypernym) olduğunu görmek mümkündür. İkinci tip çalışmalar ise bu kroniklerdeki hipernim bir kavramı istenilen ideolojiler ve siyasi çıkarlar doğrultusunda bir hiponim (hyponym) lehine müsadere ederek Karakoyunluları günümüzde cereyanda olan Şia ile aynı cinsten gösterme çabalarıdır ki bunun da asıl amacı özellikle Türkmenler ve genel olarak Tebriz-Konya-Bağdat üçgeninde Safevîlerden önce devletler nezdinde fıkıhçı bir Şia’nın var olduğunu göstermeye çalışarak, sürmekte olan şariatçı Şia’yı tarihselleştirmek çabalarıdır.

Karakoyunluların ne tür bir Şiiliğe bağlı oldukları aydınlığa kavuşması için çalışmamızın başında Minorsky, Gölpinarlı, Hans Robert Roemer, Mazzaoui ve Uzunçarşılı gibi bilim insanların tespitlerine yer verilmiştir. Görüldüğü üzere söz konusu kişilerin fikirleri genellikle Karakoyunluların Galî veya müfrit Şia olduğu yönündedir. Ayrıca dönemin Sünni kalemlerinin bu hanedana mensup kişiler için kullandıkları sıfat ve açıklamaların bu Türkmenlerin inanç özelliklerini kısıtlı da olsa ortaya koymaktadır. Bütün bu okumaları heterodoks Türkmen İslam’ı veya Ön Kızılbaş kavramları ile özetlemek mümkündür. Bu doğrultuda konunun daha da açıklığa kavuşması için Cihan Şah’a ait olma olasılığı olan saha çalışmalarımızda tespit ettiğimiz şiirlerin içeriği hakkında değerlendirmelerde bulunmakta fayda vardır.

### **Hakikî Mahlasıyla Yazılmış Yeni Tespit Edilen Şiirler Üzerine Değerlendirmeler**

Türkiye, İran ve Avrupa tarih kaynaklarında Karakoyunluların mezhepsel eğilimlerine yönelik tespit ve çıkarımlarımızı daha sağlam bir zemine oturtabilmek adına Karakoyunlu Devleti hükümdarı Cihan Şah’ın edebî şahsiyetinin incelenmesinde de fayda vardır. Bilindiği üzere Cihan Şah şiirlerini “Hakikî” mahlasıyla kaleme almış ve birden fazla yazma divanı araştırmacılar tarafından tespit edilmiş ve incelemelere konu olmuştur. Çalışmamızın bu kısmında Cihan Şah’ın bugüne kadar tespit edilen

mevcut divan yazmaları üzerinden yapılan çalışmalarda yer alan bir takım tespitlerin yanı sıra, saha çalışmalarımız sırasında tespit ettiğimiz Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Ulutürk (Darlı/Türkdarlı) köyünde bulunan Alevi ocaklarından İmam Zeynel Abidin Ocağı'na mensup bir Alevi dedesinin şahsî arşivinde bulunan bir cönkte yer alan "Hakiki" mahlasıyla kaleme alınmış sekiz adet gazel ve İran Azerbaycanı'ndaki İlhıcı şehrinde yerleşik Alevi topluluklardan "Kırklar (Celten) Ocağı" mensuplarından derlediğimiz üç gazel üzerinden yapılan değerlendirmelere yer verilecektir. Bu vesileyle 14. ile 16. yüzyıllar arasında yaşamış Hakikî mahlaslı diğer bir şair tespit edilene kadar Cihan Şah'a ait olma olasılığı oldukça yüksek olan bu şiirlerde yer alan Alevi inancına ve ritüellerine ait özgün kullanımlardan yola çıkarak Karakoyunlu yönetiminin itikadi tutumu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Cihan Şah'a ait şiirlerin yer aldığı divan nüshaları üzerinde ayrıntılı bir incelemede bulunan Muhsin Macit, şiirlerinden hareketle Hakikî'nin Hurufiliğe meylettiği ya da Hurufilikten önemli ölçüde etkilendiği tespitinde bulunmuştur. Hurufilik ile ilgili unsurlar, en azından estetik düzeyde Hakikî'nin şiirlerinde belirleyici olmuştur. Yine Hakikî'nin bazı şiirleri Nesimî şiirlerinin çeşitli neşirlerinde de yer almıştır. Bu şiirlerin hangi şaire ait olduğu hakkında da araştırmacılar tarafından çeşitli görüşler ileri sürülmüştür (Macit, 2002: 51, 69-72). Burada zikredilmesi gereken diğer bir husus ise Cihan Şah'ın kendisinin Hurûfîlikle yakından ilgilenmesidir. Öyle ki dönemin en büyük âlimlerinden olan Ali Devânî, Hurûfîlikle ilgili olan *Risale-yi Hurûfî* adlı eseri hazırlayarak Cihan Şah'a takdim etmiştir (Erdem, 2007: 867). Hakikî'nin şiirlerinde yer alan Hurufilik ile ilgili unsurları elbette onun bir Hurufî olduğu şeklinde değerlendirmek mümkün değildir. Ancak Hakikî gibi birçok Türk şairinin Hurufiliğe ait unsurlarla örülü şiirler kaleme almayı tercih etmelerinin önemli bir nedeni de kuşkusuz o dönemde yaşayan Türk topluluklarının inanç yapısı olmalıdır. Nitekim sonraki yüzyıllara bakıldığında Hurufiliğe ait unsur, sembol ve imgelerin Alevi ve Bektaşî inancına mensup şairlerin (hemen öncesinde de Haydari, Kalenderi, Cavlaki vb. isimlerle anılan zümrelere mensup şairlerin) şiirlerinde yoğun bir biçimde kullanılmaya devam ettiği görülecektir. Nitekim Hurufiliğin doğrudan etkilediği Kalenderilik, Haydarilik, Bektaşîlik vb. tarikatlar dışında kalan Bayramilik, Halvetilik, Melamilik, Mevlevilik vb. gibi tarikatların kuruluşları itibarıyla ya da o dönemde bu tarikatların belli bazı kollarının Alevi meşrep yapılandıkları göz ardı edilmemelidir<sup>19</sup>.

19 Söz konusu tasavvufî tarikatların inançsal eğilimleri makalemizin konusu dışında kaldığı için konu detaylandırılmamıştır.

M. Fuad Köprülü'nün, tıpkı diğer Türk hükümdarları gibi Hakikî'nin de yaşadığı dönemde hanlığını yaptığı coğrafyada yaşayan Türk toplulukları ile iletişimi kurmak ve kendi dinî akidelerini yaymak amacıyla Türkçe şiirler yazdığı görüşü de yukarıdaki tespit ve değerlendirmelerimizi destekler niteliktedir (Macit, 2002: 53-54). Bu durumun en belirgin örneğini Şah İsmail Hatayî örneğinde görmemiz mümkündür. Şah İsmail, Hatayî mahlasıyla Kızılbaş (Alevî) öğretisini halka aktaran ve yoğun bir biçimde Hurufilik ile ilgili unsurların içerisinde yer aldığı şiirler kaleme almıştır. Diğer taraftan son yıllarda yapılan çalışmalar, Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin hüküm sürdüğü coğrafyada yaşayan Türkmen toplulukların inançsal yapısına dair önemli tespitler içermiştir. Gerek 16. yüzyıla ait Diyarbekir tahrir defteri kayıtlarında yörede ikamet edenlere ait şahıs isimlerinin doğrudan Alevî (Kızılbaş) ad verme geleneğine uyması ve “Surh Seran” (Kızılbaşlar) adı verilen verginin Diyarbekir'e bağlı on bir sancakta cari olması, gerekse çeşitli arşiv belgeleri ve tarih kaynaklarından elde edilen bilgi, bu coğrafyada yaşayan Türk aşiretlerinin inanç yapısını açık bir biçimde gözler önüne sermiştir<sup>20</sup>.

İran'ın önde gelen tarih, edebiyat ve tasavvuf bilimcilerinden olan Abdülhüseyin Zerrînkûb'a göre dönemin Sünnî yazarları tarafından mühlit olarak tanımlanan Cihan Şah'ın galî veya sonraki zamanlarda “Ehl-i Hak” olarak adlandırılan inanç sistemine bağlı olma olasılığı yüksektir. Yazara göre Cihan Şah'ın “Hakikî” mahlasını kullanması da Ehl-i Hak inancına bağlılığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir görünmektedir. Zerrînkûb'a göre Cihan Şah'ın şiirlerinin içeriği ve tarzı onun tasavvuf ve sûfî tarikatları karşı ilgisini açıkça göstermektedir<sup>21</sup>. Ayrıca 16. yüzyıl yazarlarından olan Fahr-i Herevî de Cihan Şah'ın şiirlerini kendi tabiriyle dervîşâne ve tasavvufa yakın olarak değerlendirmiştir<sup>22</sup>.

Mevcut literatürden ve arşiv belgelerinden elde ettiğimiz bu malumatların yanı sıra, saha çalışmalarımız sırasında uzun yıllardır Ankara'da ikamet eden Diyarbakırlı bir Alevî ocak dedesinin şahsî arşivinden elde ettiğimiz bir cönkte bulunan “Hakikî” mahlaslı gazeller dikkate değer görünmektedir. Diyarbakır'ın Bismil ilçesine bağlı Ulutürk (Darlı/Türkdarlı) köyünde bulunan İmam Zeynel Abidin Ocağı mensubu Abbas Önen'in kendisiyle gerçekleştirdiğimiz mülakatlarımızda aktardığına göre, söz konusu şiirlerin yer aldığı cönk 1860'lı yıllarda dedesi İbrahim Halil Dede tarafından

20 Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2017: 138-146; Erpolat, 2016: 111-130.

21 Ayrıntılı bilgi için bk. Zerrînkûb, 1997: 21.

22 Ayrıntılı bilgi için bk. Sultan Muhammed Fahrî, 1968: 68.

kaleme alınmıştır<sup>23</sup>. Cönkte; Hakikî'ye ait sekiz, Seyyid Nesimî'ye ait bir, Abdal Pir Sultan'a ait iki, Şah Hatayî'ye ait bir, Seyyid Niazmoğlu'na ait bir, Seyfi'ye ait bir, Derviş Ali'ye ait üç, Karacaoğlan'a ait iki, Diyarbakırlı Huri'ye ait bir, Âşık Sevdâyî'ye ait bir, Kul Ahmed'e ait bir ve mahlası bulunmayan bir adet şiir ile birkaç dörtlük mevcuttur. Cönkteki yazı tipi (rika) cönkün 19. yüzyıl sonlarına doğru kaleme alındığı bilgisini desteklemektedir.

Cönkte yer alan Hakikî mahlaslı gazellerin Cihan Şah'a ait olup olmadığı hususunda ise kesin bir yargı ortaya koymak güç olmakla beraber, konuyla ilgili birtakım tespit ve çıkarımlarımızın bu şiirlerin Karakoyunlu hükümdarı olan Cihan Şah'a ait olma olasılığının da kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir. Söz konusu gazellerin yazıya geçirilişinde müstensih tarafından yapılan birtakım yazım ve imla hataları mevcutsa da şiirlerin dil hususiyetlerinin Eski Anadolu Türkçesine işaret ettiği ve Azerbaycan Türkçesi özellikleri gösterdiği görülmektedir. Bilhassa “men”, “aparup” “okı” “oldı” “yitdüm”, “virdi”, “idüben” vb. gibi kullanımlardan bu durum açıkça anlaşılmalıdır. Diğer taraftan şiirlerin yazımında görülen farklı imla kullanımlarının ise müstensihden kaynaklandığı anlaşılmalıdır. “Men” redifli gazelin iki beyitinin “ben” şeklinde kaleme alınması ya da “-ıp, -ip, -up, -üp” zarf fiil ekinin “kimi zaman “ب” (be) kimi zaman ise “پ” (pe) harfi ile yazılması bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Gazellerin dil özelliklerinin 16. yüzyıl öncesini işaret etmesi şiirlerin Cihan Şah'a ya da onunla çağdaş bir başka Hakikî mahlaslı Türk şairine ait olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan 15. yüzyılda yaşamış olan Yusuf Hakikî'nin ise gerek yaşadığı coğrafya (Bursa ve Aksaray) ve mensup olduğu Bayramî Tarikatı ile tasavvufi çevresi gerekse de şiirleri incelendiğinde elimizdeki gazellerin yazarı olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Ayrıca şiirlerin Diyarbakır'da yerleşik Türkmen Alevi ocak ailelerinin arşivinde bulunması coğrafya olarak da Karakoyunluların sınırlarına yakınlık göstermektedir. Nitekim yörede yerleşik bulunan Türkmen Alevi topluluklar kendilerini Oğuzların, Akkoyunluların ve Karakoyunluların bakiyesi olarak tanımlamaktadırlar. Önde gelen ve ilk evre yapılanan Alevi ocaklarından olan Ağuçıçen Ocağı'nın Diyarbakır koluna mensup dede ailelerinin soy isminin “Akkoyun” olması

23 Adı geçen cönkün orijinal nüshasını şahsi arşivinde bulunduran İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi Abbas Önen, 1950 yılında, Diyarbakır'ın Bismil ilçesine Ulutürk (Darlı/Türkdarlı) köyü dünya gelmiş olup üniversite mezunudur. Emekli olan Önen, halen Ankara'da ikamet etmektedir. Abbas Önen ile 2016 yılında iki defa evinde görüşülmüş ve söz konusu cönk fotoğraf makinasıyla kayıt altına alınmış olup, Dr. Bülent Akın'ın şahsi arşivinde muhafaza edilmektedir.

da kendilerinin Akkoyunlu Uzun Hasan'ın soyundan olduklarını kabul etmeleriyle ilgilidir. Benzer olarak Hakikî'ye ait bu gazeller, geliştiği güzel bir cönkte değil de İmam Zeynel Abidin Ocağı'na mensup bir Alevi ocak dedesine ait ritüele yönelik kaleme alınmış bir cönkte tespit edilmiştir. Bu durum, yörede Hakikî'nin cem ritüelleri içerisinde tıpkı Alevi ulu ozanları gibi bir değere sahip olduğuna işaret etmektedir.

1930'lu yıllarda Diyarbakır'da bulunan Türkmen köylerinde derlemeler yapan ve 1936 yılında bu derlemelerini "Diyarbakır Yıllığı" adıyla üç cilt halinde yayımlayan Basri Konyar, adı geçen çalışmasının üçüncü cildinde Diyarbakır yöresi Alevi topluluklarının cemleri hakkında bilgi aktarırken, "zikirci (zâkir) çalgısını alarak 'Erenler, himmet edin' der. Cemaat hep bir ağızdan "himmət erenlerden" karşılığını yükseltir. Artık saz inlemeye başlar, Hakikî'den, Fuzulî'den ve daha hakikat şairlerinden bildiği ne varsa söyler." satırlarına yer vermiştir (Konyar, 1936: 79). Görüldüğü gibi Hakikî, yöre Alevileri için sıradan bir şair değil, eserleri cem ritüelinde icra edilen bir Hakikat şairidir. Bilindiği üzere Alevi cemlerinde okunan eserler, inanç mensupları tarafından kutsal kabul edilir ve cem ritüeli dışında Alevi olmayan bireylerin yanında okunmaz ya da okunması hoş karşılanmaz. Konyar'ın bu tespitinin yanında dikkat çekici olan diğer bir husus ise Hakikî'nin şiirlerinin Anadolu ve Balkanlarda yerleşik Alevi toplulukları arasında hiç bilinmeyişi ve haliyle cemlerde de Hakikî'ye ait herhangi bir eserin icra edilmeyişidir. Bu durumda söz konusu cönkte tespit ettiğimiz şiirlerin sahibi ve Basri Konyar'ın hakkında bilgi aktardığı Hakikî'nin kimliği hakkında iki görüş ileri sürmek mümkündür. Bunlardan ilki, onun Cihan Şah ile aynı kişi olduğu görüşüken diğeri ise yörede yaşamış Cihan Şah ile çağdaş bir başka bilinmeyen Hakikî mahlaslı bir şair olduğudur. Söz konusu cönkte bulunan şiirlerin elimizde bulunan Hakikî Divanı nüshalarında mevcut olmayışı ikinci görüşü kuvvetlendiriyor gibi görünse de yörede sözlü gelenekte yaşayan Oğuzlara, Akkoyunlulara ve Karakoyunlulara olan sahipleniş, şiirde görülen benzer sembol, imge ve redif kullanımları Cihan Şah'a ait tespit edilemeyen şiirler olma ihtimalini de güçlendirmektedir. Bu noktada müstensihinin şiirleri, vaktiyle yöredeki Alevi toplulukların elinde bulunan bir nüshadan kopya ettiği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Ayrıca yöre Alevilerinin vaktiyle bu şairin şiirlerini, cem ritüellerinin aslı şairi olan Şah Hatayî başta olmak üzere diğer Alevi âşık ve şairlerin önüne koyması dikkate değerdir. Bu durum, yöredeki Türkmen Alevilerin Hakikî'ye verdiği değeri göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Nitekim Cihan Şah'ın şiirleri ve edebî kişiliği üzerine kapsamlı bir çalışma ortaya koyan Muhsin Macit, 1999 yılında Müjgan Cunbur hanımefendinin kendisine Diyarbakır Kütüphanesi'nde bir Hakikî (Cihan Şah) Divanı bulunduğu yönünde bilgi aktardığını ve söz konusu kütüphaneye

dolaylı yollardan ulaşarak bu nüshanın kayıp olduğu tespitini yaptığını kendisiyle yaptığımız görüşmede tarafımıza aktarmıştır. Bu bilgiye ilave olarak yöredeki Alevi Türkmenler Hakikî Divanı da dâhil olmak üzere vaktiyle aile büyüklerinin şahsi arşivlerinde Fuzuli, Seyyid Nizamoglu ve Seyyid Nesimî gibi önemli şairlere ait divan nüshalarının bulunduğunu, ancak bunlara sahip çıkılmadığını ve kaybolduğunu ileri sürmektedirler. Yörede gerçekleştirdiğimiz çalışmalarda dedelerin şahsi arşivlerinden kopya olarak aldığımız cönklerde bulunan şiirler de bu bilgiyi doğrular niteliktedir. Bu cönklerde yer alan yukarıda saydığımız şairlere ait şiirlerin büyük çoğunluğunun divanlardan istinsah edildiği güçlü bir olasılıktır.

Cönkte yer alan gazellerin hali hazırdaki Cihan Şah Divanı nüshalarında bulunan şiirlerden farkı ise Alevi inanç sistemine ve cem ritüellerine özgü kavram ve terimlerin kullanılmış olmasıdır. Kaldı ki bu terim ve kavramlar gelişi güzel değil, Alevî yol kurallarına ve ritüellerine uygun olarak şiirlerde yer almıştır. Gazellerden ilki doğrudan musahiplik kurumunu ve geleneğini konu edinmiş; neden musahip olunması gerektiğini, musahiplik yoldaki önemini ve kökenini işlemiştir. Yine şiirlerde, musahiplik kavramının yanında “mürebbi”, “dört kapı”, “ikrar”, “yol”, “pir”, “hizmet”, “erkân”, “erkân-ı tarik”, “meydan”, “Şah-ı Merdan”, “Laḥmüke laḥmî” gibi terim ve kavramlar Alevi inanç sistemindeki anlamlarına uygun olarak seçilmiş ve kullanılmıştır. Bunların büyük bir kısmı tasavvufi edebiyatımıza ve divan şiirimize ait genel kavram ve terimler olmasının yanında, Hakikî tarafından şiirlerde Alevilikteki anlam dünyasına uygun olacak biçimde bilinçli olarak seçildiği ve kullanıldığı görülmektedir. Aşağıda verdiğimiz beyitler bu kullanım tarzını özetler niteliktedir:

Her kimiñ muşâhibi yoğdur gelmesün meydân ara

Ona yol yoğdur gezüp seyr eyleye ‘ummân ara

Muştafâ kıldı refîkini ‘Aliyyü’l-Murtażâ

Şâh-ı merdân söyledi meydân ara merdân ara

.....

Piri bil mürşidi bil erkânı taḥkîk eylegil

Kim ki taḥkîk itmedi kaçd eyledi imânına

Bil refiķiñ pirdür mürşid mürebbî yol tarîķ

Hâlişen maħlûş pîri bilmiş bular dâmânına

Hakikî hakkındaki bir diğeri önemli tespitimiz ise İran'da bulunan İlhıcı şehrinde yerleşik Alevi topluluklarından Kırklar (Celten) Ocağı mensupları arasında gerçekleştirilen cem ritüellerinde Hakikî'ye ait şiirlerin icra edilmesidir. Kırklar Ocağı mensuplarının gerçekleştirdiği cemlerde Hakikî şiirleri "Hakikî Kelamlar"<sup>24</sup> arasında icra edilmektedir. Yine ocak mensuplarının "Defter" (Beyaz) adını verdikleri cönklerde de Hakikî'nin şiirlerinden örnekler mevcuttur.

Tebriiz ve İlhıcı dolaylarında gerçekleştirdiğimiz saha çalışmalarımızda elde ettiğimiz bu tespitlerimizin yanında asıl dikkat çekici olan Kırklar (Celten) Ocağı mensupları arasında Hakikî'ye ait bir divan nüshasının bulunduğu bilgisidir. Gerçekleştirdiğimiz mülakatlarda Kırklar Ocağı'na mensup Kelâmhanların cem ritüellerinde icra ettikleri Hakikî şiirlerinin bu divandan istinsah edildiği tarafımıza aktarılmıştır<sup>25</sup>. Söz konusu Hakikî Divanı nüshası günümüzde henüz bilim dünyası ile paylaşılmamış olup Kırklar Ocağı pîrlerinin şahsî arşivlerinde muhafaza edilmektedir. Söz konusu nüshanın mevcut nüshalardan farkı ise tıpkı Diyarbakır yöresinde tespit ettiğimiz cönkte bulunan şiirlere benzer olarak Alevi inanç sistemine ait kavram ve terimleri içeren şiirlerin mevcut oluşudur.

Kırklar Ocağı pîrlerinin şahsî arşivlerinde bulunan divan nüshasında ve ocak taliplerinin defterlerinde kayıtlı olan ulaşabildiğimiz üç gazelin de Alevi inancına ait kavram ve terimleri içermesinin yanında bir gazelin son iki beyitinde "Cihan", "Sultan" ve "Hakikî" sözcüklerinin bir arada kullanılmasının tesadüf olmadığı kanaatindeyiz.

**Cihânda hâkim-i sultân peyâpey âyet-i ur'ân**

Bu şehre hâtem-i Kur'ân Muhammed Mustafa gördüm

- 
- 24 İran'da buluna Kırklar (Celten) Ocağı ve diğeri Ehl-i Hak (Yaresan) adı verilen Alevi toplulukları arasında cem ritüeli içerisinde icra edilen ve cem dışında icrası yasaklanan şiirlere "Hakikî Kelam"; bu şiirlerin okunduğu ezgilere ise "Hakikî Makam" adı verilmektedir. Cem dışında okunan makamlara ise "Mecazi Makam" adı verilir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Akın, 2016: 100-115; Yalçın-Behnoud, 2016: 131-201
- 25 Söz konusu saha çalışmaları İran'ın Tebriz ve İlhıcı illerinde 2010 yılının Eylül ayında ve sonraki yıllarda yapılan ziyaretlerde Dr. Bülent Akın tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmalardaki derlemelere ait kayıtlar ve diğeri malzemeler Dr. Bülent Akın'ın şahsî arşivinde mevcuttur.

Gezerken tanıdım cânı haberleşdim o **sultânı**

**Hakikî** cânı cânânı Aliü'l-Murtaza gördüm

Hakikî mahlaslı Kırklar Ocağı mensupları arasında icra edilen ve ellerinde bulunan yazma nüshada kayıtlı olan bu şiirlerin tamamının görülmesi ve bilim dünyasıyla paylaşılması elbette zihinlerdeki soru işaretini ortadan kaldırmaya kafi olacaktır. Ancak gerek Diyarbakır'da tespit ettiğimiz cönkte yer alan Hakikî şiirleri gerekse Kırklar Ocağı mensuplarının elindeki şiirlerin –yeni bir tespit yapılana kadar- Karakoyunlu Cihan Şah'a ait olma olasılığı, onun ve Karakoyunlu Devleti'nin itikadî yönünü aydınlatma hususunda değerlendirmeye ve yorumlanmaya değer nitelikte görünmektedir.

### **Sonuç**

Karakoyunlu Devleti'nin mensup olduğu inanç hususundaki araştırmacıların ve müverrihlerin ortaya koydukları birbirinden farklı tespit ve görüşler mevcut olduğu görülmüştür. Bunlar içerisinde Karakoyunluların *Şiâ*, *Müfrit Şiâ* ya da *Gali Şiâ* olarak değerlendiren görüşler ağır basmakla birlikte, bu çalışmada ortaya koyduğumuz tespitlerden de hareketle Karakoyunluların inançları için bu adlandırmaların kullanılması durumunun gözden geçirilmesi gerektiği ortadadır. Safevîlerin 1501 yılında bir Kızılbaş Türkmen devleti olarak Şah İsmail tarafından kurulmasına ön ayak olan Türkmen (Oğuz) toplulukları, bu tarih öncesinde de Karakoyunlu ve Akkoyunlu Devletlerinin himayesinde yaşamıştır. Bu toplulukların yaşam biçimlerini destekleyen inançsal yapılarının çeşitli bilim insanlarıncıca “Halk İslam’ı” ya da “heterodoksi” olarak adlandırılan Kızılbaş inancının temelini oluşturduğu kuşkusuzdur. Bilhassa her iki devlete tabi olan Türkmen topluluklarının Baba İlyas ve Dede Garkın'dan 16. yüzyıla kadar bu inanç yapısına mensup oldukları son yıllarda yapılan çalışmalarda da yer verilen arşiv belgelerinden ve tarih kayıtlarından da anlaşılmaktadır. Aslında Karakoyunlu Devleti, bizim *Müfrit Şiâ* ya da *Gali Şiâ* yerine, *Ön Kızılbaşlık* olarak adlandırdığımız bu inanç yapısı etrafında Safevî Devleti öncesinde Türkmen topluluklarını toplamayı hedefleyen ilk devlet olma özelliğini taşımaktadır. Bir anlamda inançsal olarak Safevî Devleti'nin öncüsü olmuş, fakat devletin kısa ömürlü oluşu nedeniyle bu inanç sistematik bir şekilde devletin resmî itikadî konumuna gelememiş, geldiyse de mevcut kaynaklarda böyle bir bilgiye henüz rastlanamamıştır. Ön Kızılbaşlık diye adlandırdığımız bu Türkmen inanç biçiminin, resmi inanç



olarak benimsenmesi Safevîler döneminde gerçekleşmiştir. Karakoyunluların inanç sisteminin Türkmen Ön Kızılbaşlığı şeklinde oluşu bir taraftan Karakoyunluların hâkimiyetleri alanındaki söz konusu inancın Türkmen insanı arasındaki yaygınlığının Safevî Devleti'nin teşekkülünden çok daha önce var olduğunu gösterirken diğer taraftan da Safevî Devleti'nin kuruluşu aşamasında ve şeriatçı Şia'ya dönüşmeden önceki özelliğini –İran'ın Şia mezhebini tarihselleştirmek amaçlı ideolojik tarih yazımına rağmen- ortaya koymaktadır. Bu söylenenlerin yanı sıra gerek Diyarbakır yöresinde tespit ettiğimiz cönkteki şiirlerin gerekse de İran İlhıcı'da bulunan Kırklar Ocağı mensuplarından derlediğimiz gazellerin Cihan Şah'a ait olması durumunda, bu şiirlerin Cihan Şah tarafından dinî ideolojisini Türkmenler arasında yaygınlaştırmak ve ayrıca Türkçe itikadî şiirleriyle Türkmenleri etrafına toplamak, irtibat kurmak ve bir propaganda aracı olarak kullanmak amacıyla yazıldığı söylenebilir. Bu durum da daha sonraki yüzyıllarda Şah İsmail'in şiirlerinin Kızılbaş Türkmenler arasında dilden dile söylenerek bir propaganda aracına dönüşmesini anımsatmaktadır.

- AKIN, B. (2017). *Diyarbakır Yöresi Alevi Ocakları: Tarih, İnanç ve Gelenek*. Ege Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- AKIN, B. (2016). “Ehl-i Haklarda Kelâmhânlık Geleneği ve Kelâmhân Defterlerinin Geleneğin Korunması ve Aktarımındaki Rolü”. *Millî Folklor*. S. 111. 100-115.
- ASLANÎ, M. (2008). “Tesir-i İddia-yı Mehdeviyet der İcâd-ı Devlet-i Muşâ’şa’iyan”. *Meşrik-i Meynûd*. 85-98.
- BURN, R. (1938). “Coins Of Jahan Shah Kara Koyunlu and Some Contemporary Rulers”. *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*. XVIII. 173-197.
- CAFERİYÂN, R. (2011). *Atlas-ı Şia*. Tahran: Saziman-ı Coğrafyayı-yı Nîrûha-yı Müsellah.
- EBU BEKÎR-İ TİHRANÎ, (1977). *Kitab-i Diyarbekriyye*. İkinci Baskı. Ed. N. F. Luga. Tahran: Tahûrî.
- EL-MER’AŞÎ EL-ŞÜŞTERÎ, K. N. (1601). *Mecalis’ül-Müminin*. Kütüphane-yi Meclisî Şevra-yı Millî, No: 63273.
- EL-ŞEYBÎ, K. M. (2007). *Teşeyyü’ ve Tasavvuf*. Çev. A. R. Zekâveti Karagözlü. Tahran: Emir Kebir.
- ERPOLAT, M. S. (2016). “Tahrir Defterlerinde Diyarbekir Vilayetindeki Türkmen-Alevi Varlığı”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 13, 2016. 111-130.
- GORDLEVSKY, V. A. (2011). “Karakoyunlu (Maku Hanlığı’na BİR Geziden Derlenmiş Bilgiler)”. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*. 83-125.
- GÖLPINARLI, A. (1977). “Kızılbaş”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul. 789-795
- HASANZÂDE, İ. (2001). *Hükümet-i Türkemanan-ı Karakoyunlu ve Akkoyunlu der İran*. Tahran: Semt.
- HONCÎ İSFAHANÎ, F. B. (2004). *Tarih-i ‘Âlem Ârâ-yı Eminî: Şerh-i Hükemrâni-yi Selatin-i Akkoyunlu ve Zubur-i Safeyân*. Ed. M. E. Aşık. Tahran: Miras-i Mektub.
- HÜMEYNÎ, S. H. (2013). *Ferbengî Cami’-i Frak-ı İslamî*. Tahran: İttılaat.
- İBN-İ FEHED EL-HİLLÎ, A. b. (1997). *Âyin-i Bendegî ve Niyâyış (Tercüme-yi Uddet’-Dâ’i)*. Kum: Bünyad-ı Maarif İslamî-yi Kum.
- İSFENDİYÂRÎ, İ. (1996). *Tavayyf’ül-Gulat*. Tahran: Merkez-i Çâp ve Neşr-i Saziman-ı Tebligat-ı İslamî.
- KONYAR, B. (1936). *Diyarbekir Yıllığı Cilt: III*. Ankara: Ulus Basımevi.
- LASEY, H. (1989). “İbahiyye”. *Dairet’ül-maarif-i Büzürg-i İslamî*. C. 2. Tahran: Merkez-i Dairet’ül-maarif-i Büzürg-i İslamî. 301-304.
- MACÎT, M. (2002). *Karakoyunlu Hükümdârı Cibansâb ve Türkçe Şiirleri*. Ankara: Grafikler Yayınları.
- MAZZAOUÏ, M. M. (1972). *The Origins of the Safavids; Şî‘ism, Şûfism, and the Gulât*. Wiesbaden: F. Steiner.
- MECLİSÎ, M. B. (1983). *Babâr’ül-envâr*. İkinci Baskı, C. 25. Tahran: Müesseset’ül-vefa.

- MİNORSKY, V. (1933). "İran der Sede-yi Pânzdehüm (Nöhüm-i Hicri)". *Neşriye-yi Danişkede-yi Edebiyat ve Ulüm-i İnsan-i*. Ed. M. B. Emirhânî. 155-192.
- MİRCAFERÎ, H. (2015). *Tarih-i Tabavvülât-ı Siyasî, İctima'î, İktisadî ve Ferbengi-yi İran der Timuriyân ve Türkemânân*. Tahran: Semt.
- MUHAMMED BİN FELLAH, e.-M. (1460-61). *Kelam'ül-Mehdî*. Kitaphane-yi Meclis-i Şevrâ-yı Milli, Kitaphane-yi Nusah-ı Hattî, No: 74344/5663.
- MUSALI, N. (Haz.) (2013). *Rus Oryantalistlere Göre Ehl-i Haklar*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık.
- OCAK, A. Y. (1998). *Osmanlı Toplumunda Zındıklara ve Mülbidler (15.-17. Yüzyıllar)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- RIZAYÎ, M. (2007). *Tarih-i Teşeyyu der Azerbaycan*. Kum: İntişarat-ı Şiaşinasî.
- ROEMER, H. R. (2002). *İran der Tab-ı Asr-ı Cedit: Tarih-i İran ez 1350-1750*. Çev. Â. Âhençî. Tahran: İntişarat-ı Daneşgah-ı Tahran.
- SEHÂVÎ, Ş. M. (1992). *El-Zu'ül-Lami' li-ehl'il-Karn'üt-Tasi'*. C. 3. Beyrut: Dar'üç-Cil.
- SEMERKANDÎ, D. K. (1975). *Matl'-i Sa'din ve Mecma'-i Bahreyi*. Ed. A. Nevayî. Tahran: Tahurî.
- SOHRABIABAD, H. (2018). "Akkoyunluların Mezhepsel Eğilimleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 18. 203-224.
- SOHRABIABAD, H. (2018). *Safevî İdaresinde Toplumsal Dönüşüm*, Kırklareli Üniversitesi Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- SULTAN MUHAMMED FAHRÎ BİN EMİRÎ HEREVÎ (1968). *Teşkere-yi Ravzatü's-Selâtin ve Cenâbiru'l-Âcâib (Ma' Divân-ı Fahrî-yi Herevî)*. Haz. Hüsâmeddin Râşidi. Haydarabad (Pakistan): Vefâii Press.
- SÜMER, F. (1992). *Karakoyunlular (Başlangıçtan Cibansab'a Kadar)*. C. I. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- SÜMER, F. (2001). "Karakoyunlular". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 435-437.
- ŞÂHMURADÎ, S. M.-I.-K. (2014). "Teşeyyu-i Karakoyunluha (h.780-872)". *Pejubişha-yı Tarihi(İlmî-Pejubişhi) Danişgah-ı Edebiyat ve Ulm-i İnsanî*. 49-72.
- TOSUN, N. (2007). "Nürbahşiyye". *TDV İslam Ansiklopedisi*. C. 33. 248-249.
- TURÂBÎ TABÂTABÂYÎ, S. C. (1977). *Sikkehâ-yı Akkoyunlu ve Mebnâ-yı Vahdat-ı Hükümet-i Safeviye der İran*. Tebriz: Şafak-ı Tebriz.
- TÜRKMENÎ ÂZER, P. (2005). *Tarih-i Siyasi-yi Şiayan-ı İsnâaşerî der İran (ez Vorûd-ı Müselmanan be İran ta Teşkil-i Safeviyye)*. Kum: Müessese-yi Şiaşinasî.
- UZUNÇARŞILI, İ. H. (1969). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu Karakoyunlu Devletleri*. II. Ed. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- YALÇIN, N., Yashar Behnoud (2016). "Müziğin Kutsallığı Bağlamında Ehl-i Hak Cem Makamlarının Müziksel ve Ritüel Analizi". *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, S. 13. 131-201.
- ZEKÂVETÎ Karagözlü, A. R. (1997). "Behzet-i Muşa'şâ'î ve Güzâr-i ber Kelam'ül-Mehdî". *Maarif*, I. 59-67.
- ZERRİNKÛB, Abdülhüseyn, Rüzigarân (1997). *Tarih-i İtan Ez Âğâz ta Sukut-ı Saltanat-ı Pehlevî*. Tahran: Suhan.

## EKLER

### Ek-1: Diyarbakır İmam Zeynel Abidin Ocağı Mensubu Abbas Önen'den Alınan Cönkte Yer Alan Hakikî Mahlaslı Şiirler

-1-

*Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün*

Her kimiñ muşâhibi yokdur gelmesün meydân ara  
Ona yol yokdur gezüp seyr eyleye ‘ummân ara

E’r-Refik sümme’t-‘tarîk ma‘ nâsını fehm itmemiş  
Şah-ı mürsel söyledi şol menkabet bürhân ara

Olmayan ehl-i muşâhib tanımamış Rabbisin  
Tanımayan Rabbisin ser-geştedir devrân ara

Âyet-i “ekmeltü leküm dîneküm”<sup>26</sup> tâ gelmeden  
Yetmedi hadd-i kemâle dînimiz insân ara

Muştafâ kıldı refikini ‘Aliyyü’l-Murtażâ  
Şâh-ı merdân söyledi meydân ara merdân ara

Hakq refikiñ tanımayan div olur ol tâ ebed  
Haşre dek ol olup gezer gerdişde devrân ara

Hakq yakîniñdir şer‘i at rāhı erkân-ı ‘tarîk  
Menziliñ olur haqîkat cān ara cānān ara

Kim ki yoldaş oldısa zülmetde kılsa ğam yemez  
İçirür āb-ı hayātdan mest ara mestān ara

Laḥmüke laḥmī rumūzunuñ beyāniñ bilmiş ol  
Pîredir şer‘-i ‘tarîkı böyledir fermān ara

Çün İmām oldı on iki rāh-ı erkān oldı bir  
Bir olur bir iki olmaz böyledir Qur‘ān ara

---

26 Maide/3.

Ey Hâkîkî baħr-i 'ummândır cihânda bu tarîk  
Gir o baħrin içine gir gör bu gün 'ummân ara  
*Hâkîkî rahmetullah*

-2-

*Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün*  
Bir mürebbî vü muşâhib ma'nide ikrâredir  
Bu söze inkâr idenler mürşide inkâredir

Pîr yoluna varmayan gezmiş olur hayvân-şifat  
Şekli insân olsa n'olur ma'nide âvâredir

E'r-Refîk şümme't-tarîk çün söyledi faħr-i cihân  
Hâkķ refîkiñ tanımayan dünyâda biçâredir

Şoħbeti dünyâda her kim kendine yâr eyledi  
Merħabâ ol kişiyeye kim tâli'i bi-dâredir

Aħsen-i taķvîme çün emr eyledi Allâhımız  
Aħsen-i taķvîme ikrâr eyleyen ikrâredir

Kâmil-i insâna yetmekdir kemâli tâlibiñ  
Kim ki yetmez bu kemâle bil ki hâkķı zâredir

Söyledi kâlû belâ gel kâ'il ol ma'nâsına  
Ey Hâkîkî ma'nâyı bil bu ma'ni-i ekbâredir

-3-

*Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün*  
Şüfiyâ şâf ol bu gün çün râh u erkân sendedir  
Çünkü tevħîd ehlisin dîn ile imân sendedir

Țut yakîn ile tahâret eyle şıdķ ile namâz  
Ohî kim ihlâş ile âyât-ı Țur'ân sendedir

Ḳālūda belā didiñ tevḥīde iḳrār eylediñ  
Eyle manzūr ü naẓar ḥüccet-i burhān sendedir

Ḳavli fi‘li ḥālī kıldı senden ötrü Muṣtafā  
Ḳavline fermān olan bu emr-i fermān sendedir

Yer ü gök hem leşgeridir şer‘-i Muḥammed ile  
Git bu sulṭān emri ile şer‘-i dīvān sendedir

Murtaẓā sırrı Muḥammed Muṣtafā sırrı ile  
Çün bulara ‘ārif oldın sırr-ı Sübhān sendedir

Yol şerī‘atdır tarīḳatdır ḥaḳīḳat ma‘rifet  
Anları zāhir iden bu nuṭḳ-ı beyān sendedir

Meclisin bezm-i ezel hem-şoḥbetiñ cānān-ı cān  
Yaḥşı şaḳla ḥaḳla izhār itme ‘irfān sendedir

Cüş idüp deryā-şifāt mevc ile göñlüm ḳaynadı  
Yeryüzüne baḥş ile hem baḥr-i ‘ummān sendedir

İḥtiyāṭ it dehre nitdi dīv virme göñlüñi  
Yaḥşı şaḳla ḥātemi mühr-i Süleymān sendedir

Eyledü ābı ataşdan ḥāki bāddan ādemi ol rütbeye  
Ġāfil olma kānısın sen la‘l-i mercān sendedir

Ey Ḥaḳīḳī cānı çün cānāna virdin sıdk ile  
Öyle bil kim ‘ālem içre cān-ı cānān sendedir  
‘Ale’l-Ḥaḳīḳī raḥmetullāhi

-4-

*Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün*

Oldı ḥüsnüñ defteri bu göñlüme ümmü’l-kitāb  
‘Āleme andan açıldı rāh-ı imān fetḥ-i bāb

Yeddi hattı seb'ā'l-meşānī hem 'ale'l-'arş istevā  
Şafhada terkīm olunmuş 'āleme virdi cevāb

Ḳābe ḳavseyn-i ev ednā sırr-ı sübhān anlayup  
Gördüm ol defterde şebt olmuş bakup kıldım ıtarab

Yeri gögi 'arş u kürsi her ne kim 'ālemde var  
Hoş muşavver eylemiş bir şafhada 'ālī-cenāb

Lā-yemessuhu ille'l-muḫahhar āyetin fehm itmeyen  
Oḳusa bu şafhayı dā'im olur ehl-i 'azāb

İsm-i zātūñ ma'nasıdır şafha-i Ḥannānımız  
Bilmemiş bu ma'nāyı başına gezmiş her zübāb

Ey Ḥaḳīḳī 'āşıḳa ma'şūḳ ḫālin söylegil  
Ḳalmadı bir söz daḫi v'Allāhu a'lem bi's-şavāb  
'Ale'l-Ḥaḳīḳī rahmetullāh

-5-

*Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilâtün Fâ'ilün*  
Derdime dermān kılan ol gözleri şehlā imiş  
Ḳaşlarıdır ḳābe ḳavseyn zülfi ev ednā imiş

Leyletü'l-mi'raça zülfüñ yār imiş 'āşıḳlara  
Söylemiş ol Bārī Sübhān ellezī isrā imiş

Oḳuyan seb'ā'l-meşānī bilmeyen tefsīrini  
'Ārif olmuş ol 'ārif-i Mevlā imiş<sup>27</sup>

Küntü kenziñ sırrını insānda bilen insān olur  
İşbu sırrı bilen insān cümleden a'lā imiş

27 Büyük olasılıkla müstensih hatasından kaynaklı mısra eksik bırakılmıştır.

Cānı vir cānāna cān-ı cihānıdan fāriğ ol  
Gel beri genc isteyen kim bir ‘aceb sevdā imiş

Cānını cānān yolunda kılmayan her dem sebīl  
Bī-başıretdür cihānda gözleri a‘ mā imiş

Dilberim kıldı Hāķīķi ism-i pākinden rızā  
Gördüm ebced köprüsünde menzirim a‘ lā imiş  
‘Ale’l-Hāķīķi rahmetullāh

-6-

*Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün*  
Tende cānın bilmeyenler bilmedi cānān nedir  
Bilmemiş ol kişi kim kaçre nedir ‘ummān nedir

Ƙonağı sahla kirāmen söyledi hayru’l-beşer  
Pes gerekdür bilesin bu iv nedir mihmān nedir

Bu gören bu gösteren bu getiren bu aparın  
‘Ālemi seyrān iden bu cān nedir bu ten nedir

İşiden bilen yetişen ‘ārif olan ‘ilmine  
Men ‘aref sırrın bilen şu vāhīd-i ‘irfān nedir

Eylemiş şeytān ile Raḥmānī mülke hem-nişin  
Bilmegi yoğ mülklere şeytān nedir Raḥmān nedir

‘Ālem-i keşretde vaḥdet kāmile insān kıldı fāş  
Pire ḥizmet kııl bilesin kāmīl-i insān nedir

Pire ḥizmet eyleyenler kāmīl-i insān olur  
Pire ḥizmet itmeyenler bilmedi erkān nedir

Kāmīl-i insān Muḥammed şer‘-i pīr-i erkān-ı tārīk  
Pīr ile erkāna gel tā bilesin bu kān nedir



Ey Hâkîkî pîr ile erkânda çok seyr eylediñ  
Pîr ile erkânda bildin şâhib-i erkân nedir  
‘Ale’l-Hâkîkî rahmetullâhi

-7-

Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilâtün Fâ‘ilün  
Olmuşum şahrâ-güzâr bir Leylî sevdâsında men  
Geşt-i Mecnûna yetişdim ‘aşk şahrâsında men

Göñül ? ‘aşkına düşdi yine hem bend olup  
Okıdım ‘aşk dersini ‘isâ kilisesinde men

Geşt idüben Tûr’a yitdüm söyledim ânestü nâr  
Eyledim yüz biñ kelime Tûr-ı Mûsâsında men

Zulmet-i şeb kaplamışdır hicr ile nâlân u zâr  
Şu‘le gördüm yetdim ol dem yedd-i beyzâsında men

Söyledim seni siverüm baña virgil göñülün  
Bî-ğarağdur dilberi bildüm temennâsında men

İhtiyâr ü cân u dilden dil yapışdı dilbere  
Ne kılam ey dost göñül dilber temâşâsında men

Dil yapışdı dilbere dilber yapışdı derd ile  
Çekerim her dem melâmet ‘aşkın fetvâsında men

Dilbere belî dimekle dutdı gönüm bend ider  
Ne yazılmış bilmezem bu harfîn ma‘nâsında men

Aparup ‘aşkıyla taşsurdı beni bir mescide  
Okıdım seb‘a’l-meşânî ‘aşkın mollâsında men

Yazılı cennetde gördim âyet-i ümmü’l-kitâb  
‘İlm-i kâmil eyledüm hüsnuñ temâşâsında men

Her zamān cān istedi cānān cān bağışladı  
Olmadum cānān yolunda cān .... pervāsında men

Hāşıl itdüm girye men canāndan aldum dest-namaz  
Hoş şalavāt eyledüm dilber-i musallāsında men

Bil Hāķīķī cān olana her zamān cānān gelür  
‘ Ālemi seyr eyledüm dilber tecellāsında men  
‘Ale’l-Hāķīķī

-8-

*Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilâtün Fâ’ilün*  
Kılmayan cānıñ fidāy ol dilber-i cānānına  
Cāhil-i nādān imişler raħm gelmez cānına

Bilmemiş ki cān nedir cānān nedir ma’ nā .... nedir  
Bu sözi gören bilür şol Vāhid’in erkānına

Pīri bil mürşidi bil erkānı taħķīķ eylegil  
Kim ki taħķīķ itmedi kaçd eyledi imānına

Bil refiķiñ pirdür mürşid mürebbī yol tarīķ  
Hālişen maħlūş pīri bilmiş bular dāmānına

Kir ü ‘ işyāndan dilersen ger vücūdın pāk ola  
Şıdķ ile şadıķ olup gir tevħidiñ ‘ummānına

Meclis-i ‘ irfāna varın baħş iden merdān olur  
Kıl fidāy cānıñ Hāķīķī böyle meclis hānına  
‘Ale’l-Hāķīķī

## Ek-2: İnan İlhıcı Kırklar Ocağı Mensuplarından Derlenen Hakîki Mahlaşlı Şiirler

-1-

*Mefâ 'ilün Mefâ 'ilün Mefâ 'ilünf Mefâ 'ilün*

Vücûdun şehrine girdim 'aceb sırr-ı Hudâ gördüm  
Yasanmış iki bend üste bu şehri cân-fezâ gördüm

Girib gezdim bunu tenhâ göründü gözüme zibâ  
Bu dâhî misl-i bu dünyâ yasanmış bir binâ gördüm

Yaratmış mağrib ü maşrıq ay ü gün gece vü gündüz  
Ahar arhı döner çarhı aceb erz ü semâ gördüm

Hezârân küh ü sahralar hezârân ebr ü deryâlar  
Hezârân ceng ü d'avâlar be her cânib revâ gördüm

Hezârân bülbül-i destân hezârân bağ ile bostân  
Karıymış küfr imâne tecerrüdde 'İsa gördüm

Yetişdim Hızr-ı 'alâya meni tapşurdu Musâ'ya  
Yapışdım yed-i beyzâya elimde bir 'asâ gördüm

Bu şehri ser-be-ser gezdim haberin sahihin sızdım  
Meniyetden elim üzdüm bu menlikde hebâ gördüm

Cihânda hâkim-i sultân peyâpey âyet-i Kur'ân  
Bu şehre hâtem-i Kur'ân Muhammed Mustafa gördüm

Gezerken tanıdım cânı haberleşdim o sultânı  
Hakîki cânı cânânı Aliü'l-Murtaza gördüm

-2-

*Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlâtün Fâ'îlün*

Demişdim bir kez beli ey yâr senden dönmezem  
Gel Zekeryâ tek serimden yâr senden dönmezem

Ta ki gördüm şol cemâlun gül'üzârun bağ âra  
Yüz min olsa gitmezem gülzâr senden dönmezem

Ata âna kıvum kıardaş ehl-i 'aşka gayr imiş  
Men burakdım bunları gam-har senden dönmezem

Aşk ile dutdum uhuvvet baş koydum kapıva  
Kılsalar yüz min belâ azar senden dönmezem

İstemem görüm fakih ü zahidin zişt üzlerin  
Men bulardan olmuşam bîzâr senden dönmezem

'Âr ile namus ü nengî yoluva kıldım sebil  
Olmuşam 'âlem-âra bî-'âr senden dönmezem

Küfr-i zülfün dîn ile imânımı kayd eyledi  
Ger talarsan könlümü ayyar senden dönmezem

Öldürür cellad gözün günde yetmiş kez meni  
Çün dirildur lehçe-yi güftar senden dönmezem

Bağladum San'ân kimi zünnâr-i tersâ belime  
Halk-ı âlem söylesun küffar senden dönmezem

İçmişem meyhane-yi vahdetde seyran eylerem  
Mest-i cam-ı şevkem ü humâr senden dönmezem

Kainâtun aynısın ey çeşm-i mâ zağü'ı-basar  
Çün Hakîkî doymuşam esrâr senden dönmezem

-3-

*Mefâ 'ilün Mefâ 'ilün Mefâ 'ilünf Mefâ 'ilün*

Utan şerm eylegil hağdan dūr ey gafil ne yatubsen  
Yanında zât-ı mutlakdan dūr ey gafil ne yatubsen

Yırdı gafiye-yi mehmîl erişdi hemreh-i menzil  
Olur billeh (billah) işin müşkül dur ey gafil ne yatubsen

Yeyirsen nâz ile nimet kılırsen hâceye hidmet  
Yakin bil yoğudur gaflet dur ey gafil ne yatubsen

Seni aldatdı bu dünya yıkıldı hane-yi ukba  
Gel indi kıl gam-ı ferda dur ey gafil ne yatubsen

Erişdi menzile yoldaş kalubsen yuhuda kardaş  
Deyirsen daşdı yer yoldaş dur ey gafil ne yatubsen

Sene can verdi ol sübhân kılasen yoluna kurban  
Erişdi bir aceb mihman dur ey gafil ne yatubsen

Gel indi zikrivi fikret uyanıb hakkıve şükret  
Bu yoldan ahırın fikret dur ey gafil ne yatubsen

Erişdi rahmet-i rahman puzuldu meclis-i Şeytân  
Açıldı dergeh-i sübhân dur ey gafil ne yatubsen

Ecel can şerbetin içdin azab-ı kabre yetişdin  
Meğer kıl köprünü geçdin dur ey gafil ne yatubsen

Gel indi bunu ezber kıl yazıb divâne defter kıl  
Hağîkî fikr-i mahşer kıl dur ey gâfil ne yatubsen

**Ek-3: Diyarbakır İmam Zeynel Abidin Ocağı Dedesi Abbas Önen'den Alınan Cönkte Yer Alan Hakiki Mahlaslı Şiirlerin Bulunduğu Sayfalar**



















