



“CÂMÎ'NİN DE KIBLESİ OLAMAZ, TEBRÎZ'DEN BAŞKA BİR YER”:

ABDURRAHMÂN CÂMÎ VE AKKOYUNLU SARAYINDA NAKŞİBENDÎLİK*

Chad G. Lingwood**
(lingwoch@gvsu.edu)
(Grand Valley State University, Michigan)

(çev. İlker Külbilge)***

*Ab dolunay, yüzünün nûru Tebrîz'in güneşi olduğu sürece,
Mevlânâ gibi Câmî'nin de kiblesi olamaz, Tebrîz'den başka bir yer!*

Büyük İranlı şair Nureddîn Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 1492) *Divân*'ndaki bir gazelden alınan yukarıdaki beyit kulağa, Celâleddîn Rûmî'nin (ö. 1273) arkadaşı ve ilham perisi olan Tebrîzli Şems'e (ö. 1247) yönelik sıradan bir kinaye gibi gelmesine karşın, Câmî'nin edebiyat ve tasavvuf açısından kariyerinin gözden kaçmış bir yönünü îmâ edebileceği için muhtemelen tarihî bir öneme sahiptir: Câmî'nin, Tebrîzli Akkoyunlu hanedanının lideri Sultân Ebu'l-muzaffer Ya'kûb b. Uzun Hasan Bahâdır ile sürdürdüğü samimiyetten söz ediyorum (saltanatı: 1481-1490, makalede bundan sonra Ya'kûb olarak anılacaktır). Beyit, aynı zamanda Akkoyunlu tari-

* Chad G. Lingwood, “The qebla of Jâmi is None Other than Tabriz”: ‘Abd al-Rahmân Jâmi and Naqshbandî Sufism at the Aq Qoyunlu Royal Court”, *Journal of Persianate Studies*, 4 (2011), ss. 233-245 (Farsça ve Arapça isimlerde *DİL*'nin imlasına uyulmuştur, çev. notu).

** Halen Amerika Michigan'daki Grand Valley State üniversitesinde doçent.

*** Okutman Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü. Çeviri esnasında yardımlarını gördüğüm Türkan Ataşen ve Yrd. Doç. Dr. Ahmet Hesamipur'a teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

¹ Nureddîn Abdurrahmân Câmî, *Kulliyât-i Divân-i Câmî*, ed. F. İkbâl, Tahran, 2005-2006, s. 104 (Yazarın makalede kullandığı Farsça beyitler ile bu beyitlerin İngilizce çevirileri arasında anlam farkları bulunmaktadır. Biz, beyitleri Türkçeye Farsça asıllarından değil yazarın yaptığı İngilizce çevirilerinden aktarmayı daha uygun bulduk, çev. notu).

hinin aynı ölçüde incelenmemiş bir yönüne de işaret ediyor olabilir: Bu, 1480'ler boyunca Nakşibendî tarikatının müntesiplerinin Ya'kûb'un sarayındaki kalıcı varlığı (ve potansiyel etkisi)dır. Yukarıdaki düşünceler göz önüne alındığında bu makale, Câmî'nin önde gelen simalarından birini oluşturduğu Nakşibendî tarikatının birkaç müntesibinin Ya'kûb'un ve maiyetindekilerin üzerinde, daha önce kabul edilmiş olandan daha büyük bir siyasî ve/veya manevî nüfûz icra etme pozisyonunda bulunmuş olabilecekleri ihtimaline değiniyor. Gariptir ki, Ya'kûb'a ithâf ettiği mecâzî öyküsü *Salâmân u Absâl* başta olmak üzere şiirlerinde, Sultân Ya'kûb'u tasavvufun faydalarını, özellikle de Nakşibendiyye tarafından uygulandığı şekilde tanınması için ikna etmeye çalışan kişi, öyle görünüyor ki Câmî'nin kendisiydi. Bu çaba Câmî'nin en azından Timurluların hâkim olduğu Herât'ta ikamet ederken, Akkoyunlular üzerindeki en önemli Nakşibendî tesirini icra etmiş olabilecek şahıs olan Sultân Ya'kûb'a yazdığı bir mektupta açık şekilde kendini göstermektedir.

John Edwin Woods, Akkoyunlu hanedanı hakkında kaleme aldığı dönüm noktası niteliğindeki incelemesinde, Anadolu ve Osmanlılar ile ilişkili olmasından başka kökeni ihtilaflı bir tarikat olan Halvetî tarikatı da dahil olmak üzere Tebrîz'deki bütün tasavvufî teşekküllerin, Ya'kûb ve hanedan ile azamî görüşme imkanının tadını çıkardıkları sonucuna vardı.² Şüphesiz, Halvetiyye'nin müntesipleri, özellikle Dede Ömer Rûşenî (ö. 1487) ve onun manevî vârisi ve Halvetiyye'nin bir alt şubesi olan Gülşeniyye'nin bânîsi İbrâhîm Gülşenî (ölümü yaklaşık 1534) Ya'kûb'un babası olan Uzun Hasan'ın (hükümrânlığı 1457-1478) saltanatı boyunca Akkoyunlu sarayında etkili simalar olarak ortaya çıktılar. Bunu ifade ettikten sonra, herşeyden önce Hamid Algar ve Dine Le Gall'inkiler başta olmak üzere, son bilimsel araştırmalar Nakşibendî tarikatının bir kaç müntesibinin, yani Mecdüddîn Sun'ullâh Kûzekünânî (ö. 1522-1523), Muhammed Emin Bulgârî (ölümü 1497'den önce), Ni'metullâh Nahcivânî (ö. 1514) ve Mir Sirâceddîn Abdülvehhâb (ölümü yaklaşık 1524) gibi simaların Akkoyunlu Tebrîz'inde demirbaş olduklarını ortaya koyuyor. Mesela resmî hüviyetle *Şeyhü'l-islâm* olarak Akkoyunlular'a hizmet eden Abdülvehhâb'ın durumu bunun güzel bir örneğini oluşturmaktadır.³

Nakşibendîlerin Akkoyunlu topraklarındaki ve özellikle de saraydaki varlığının aslında yukarıda isimleri sayılan dört mutasavvıfın gelmesinden önceki on yıl içinde yani Uzun Hasan'ın saltanatının ilk yıllarında başladığını belirtmek önemlidir. Birkaç muâsır ve döneme yakın İran kaynağı, özellikle de Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrîzî'nin (ö. 1589) Tebrîz ve köylerinde gömülü mutasavvıfların menkıbevî bir

² John Edwin Woods, *The Aqqoyunlu: Clan, Confederation, Empire*, revised edition, Salt Lake City, 1999, s. 141; ayrıca bkz. Alexandra Whelan Dumietz, *Qāzî Husayn Maybudî of Yazd: Representative of the Iranian Provincial Elite in the Late Fifteenth Century*, doctoral diss., University of Chicago, 1990, ss. 136-140.

³ Hamid Algar, "Political Aspects of Naqshbandî History," *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, İstanbul/Paris, 1990, ed. Marc Gaboricau, A. Popovic, T. Zarccone, ss. 8-14; Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany, NY, 2005, ss. 18-19, 21, 27, 63, 72-74; ayrıca bkz. Himmet Konur, "Akkoyunlular Döneminde Tasavvuf," *Türkler, VII*, ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Ankara, 2002, ss. 536-539.

antolojisi olan *Ravzatü'l-cinân ve Cennetü'l-cenân* isimli eseri, Diyarbakırlı bir Nakşibendî olan Dervîş Şirâceddîn Kâsım b. Kâdı Ömer'i (ö. 1486) Uzun Hasan'ın idaresinin tam ortasına yerleştirir.⁴ Dervîş Kâsım mihmândârlık (protokol şefi) ve pervâneçlik memuriyetlerine ek olarak, Uzun Hasan'ın Osmanlı Sultânı II.Mehmed'e (saltanatı 1444/1446 ve 1451-1481) özel elçisi (*ilci*) olarak da gitti.⁵ Dervîş Kâsım'ın ilişkilerinin derinliği *Ravzatü'l-cinân*'nda aktarılır. Eserde Dervîş Kâsım, Uzun Hasan'ın sırdaşı (*mabrem*), hükümdarın 1478'de ölümü üzerine onun son arzusunu yerine getirip hükümdarın Tebrîz'in dış mahallelerindeki Sâhibâbâd bahçelerinde bulunan ve içinde bir zâviyesi olan türbe kompleksi Nasrıyye'nin mütevellisi ve sultânın bütün sırlarını emanet ettiği bir arkadaş (*sâhib-i esrâr-i padişâb*) olarak tasvir edilir.⁶ Dervîş Kâsım'ın Uzun Hasan'a karşı duyduğu manalı sevgisi nazara alındığında onların dostça ilişkisinin, hükümdarın Nakşibendî tarikatına intisâbına yol açtığı spekülasyonunu yapmak veya en azından, Uzun Hasan ve yönetiminin üst kademesi tarafından Nakşibendiyye'ye karşı daha şümüllü bir sempati gösterildiğini söylemek cezbedicidir. Bununla birlikte böyle bir öneri, Halvetiyye'nin yukarıda zikredilen şöhreti ve Uzun Hasan'ın Kübrevî ve Nî'metullâhî tarikatlarının müntesiplerini kapsayan diğer meşhûr mutasavvıflara sunduğu himaye dikkate alındığında şüphelidir.⁷ Gerçekten de Uzun Hasan'ın münferit mutasavvıflar ve dervîş gruplarını himayesinin kapsamı, Ya'kub'un saltanatının tarihini yazmakla görevlendirilen saray memuru Fazlullâh b. Rûzbihân Huncî İsfahânî'nin (ö.1521) kaleme aldığı *Tarih-i Âlem-ârâ-yi Emînî* isimli eser tarafından ispat edilmektedir. Çünkü bu eserde Uzun Hasan'ın Akkoyunlu topraklarında inzivâ mekânı olarak tahsis edilmiş ve dervîşlerin ortaklaşa olarak kullanabilecekleri

4 Dervîş Kâsım'ın Akkoyunlu sarayında seçkin bir görevi olduğu gerçeği Fahreddîn 'Alî b. el-Hüseyn el-Va'iz Kaşife (el-Sâfi)'nin 1503-1504'te ikmal ettiği ve başta Hâce Ubeydullâh b. Mahmud Ahrâr (ö.1490) olmak üzere Nakşibendî tarikatı ile Hâcegân şeyhlerine hasredilmiş *Reşehât-i 'Aynî'l-bayât* isimli eser tarafından da desteklenmektedir. Dervîş Kâsım, Uzun Hasan'ın en sevdiği yakın arkadaşları (*akerab-ı nudemâ*) olarak tanımlanan ve Câmî 1473'te Tebrîz'e geldiğinde onu istikbal etmekle görevlendirilen Akkoyunlu yüksek memurlarının üç kişilik grubun arasındaydı, Fahreddîn 'Alî b. el-Hüseyn el-Va'iz Kaşife (al-Sâfi), *Reşehât-i 'Aynî'l-bayât*, I, ed. A. Mu'niân, Tahran, 1977, s. 263.

5 Hâfız Hüseyin Kerbelâi Tebrîzî, *Ravzatü'l-cinân ve Cennetü'l-cenân*, I, ed. J. El-Kurrâi, Tahran, 1965, s. 90. Dervîş Kâsım'ın, Uzun Hasan'ın ölümünden sonra bile yani Ya'kub'un ana bir baba ayrı daha büyük erkek kardeşi Sultân Halil'in (ö. 1478) çalkantılı saltanatı boyunca Osmanlı sultânına özel elçi olarak gitmeyi sürdürdüğünün kanıtı, Sultân Halil'in bir Osmanlı valisine hitaben yazdığı ve barışsever görüşme önerisine ek olarak Osmanlı sarayında da makbul biri olan Dervîş Kâsım'ın “[Akkoyunlu] devletinin güvenilir bir rikni” olduğunu belirten mektupta da bulunabilir, bkz. Fekete'deki düzenlenmiş mektup, Lajos Fekete, *Einführung in die persische Paläographie: 101 persische Dokumente*, ed. G. Hazai, Budapest, 1977, ss. 225-228.

6 Hâfız Hüseyin Kerbelâi Tebrîzî, *a.g.e.*, I, Tahran, 1965, s. 90. Nasrıyye Külliyesi'nin yapımı, fonksiyonları ve yıkılması hakkında bkz. Charles Melville, “Historical Monuments and Earthquakes in Tabriz”, *Iran*, 19 (1981), s. 171.

7 John Edwin Woods, *a.g.e.*, s. 107, s. 230. Özellikle, Hurûfî şair Şâh Kâsım Envâr'ın bir müridi olan Abdülgaflâr Tabâtâbâ'i (ölümü yaklaşık 1490); Kübreviyye'nin bir alt şubesi olan Lâla'î'nin bânisi Bedreddîn Ahmed Lâla'î (ö.1506); ve Nî'metullâhî tarikatının isim babası Şâh Nî'metullâh Nureddîn b. Abdullâh Vâlî'nin (ö.1431) torunun oğlu Şâh II. Na'imeddîn Nî'metullâh (ö. yaklaşık 1501).

yaklaşık 400 kadar bina (*zâviye ve ribât u hânkâh*) inşa ettiği söylenmektedir.⁸ Ebubekir Tihriânî İsfahânî'nin (ö.1478) kaleme aldığı ve Uzun Hasan'ın saltanatının resmi kroniği olan *Kitâb-ı Diyârbekeriyye*'nin bıraktığı izlenim diğer bir pürüzü oluşturmaktadır. Bu eserde; kehanette bulunma hüneri ve canlı taşkınlıkları kendisine hanedan ziyafetlerinde bir koltuk ve en azından bir *soyurgâl* veya toprak tevcihi ile o toprağın gelirini kazandırmış olan karizmatik dervîş Bâbâ Abdurrahmân Şâmî (ölümü 1490'dan önce) ile Uzun Hasan'ın arkadaşlığı üzerinde durulmasından başka, Dervîş Kâsım'ın şöhretinden de söz edilmektedir.⁹ Bu düşüncelere rağmen Nakşibendiyye'nin, en azından (veya özellikle) Dervîş Kâsım'ın şahsında, Uzun Hasan'ın idaresinde hassas bir mevki işgal ettiği ve hükümdarın saraydaki yakın arkadaşlarından biri olan Dervîş Kâsım'ın, hiç değilse teorik olarak, Uzun Hasan'ı Nakşibendiliğin aslı rükünleri konusunda bilgilendirebileceği iyi bir pozisyonda olduğu görülüyor.

I. Ya'kûb'un Sarayındaki Nakşibendiler

Tartışmamızın başında, Uzun Hasan'ın oğlu ve halefi olan Ya'kûb'un saltanatı hakkındaki mevcut tarih yazıcılığının, Ya'kûb üzerindeki tek ve en büyük tasavvufi etkiye sahip kişinin bir Halvetî şeyhi olup velût bir şair ve hükümdarın yakın arkadaşı olan İbrâhîm Gülşenî olduğunu iddia ettiğinden söz ettik. Hiç şüphesiz, Gülşenî'nin hayatının menkıbevî bir anlatımı olan ve Muhyî-i Gülşenî tarafından Osmanlı Türkçesi ile yazılmış *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî* kaynaklı bu tespitten şüphe etmek; eserin, Gülşenî'nin Ya'kûb ve üst düzey Akkoyunlu yöneticileri ile karşılıklı etkileşimlerinden bahseden ayrıntılarını göz önüne aldığımızda zordur.¹⁰ Bununla birlikte yine de *Menâkıb*'ın, Ya'kûb'un hocası ve sarayının gediklisi olarak tasvir ettiği İbrâhîm Gülşenî'den Ya'kûb'un saltanatının resmi anlatımı olan *'Âlem-ârâ-yi Emîn*'de hiç söz edilmemiş olması gerçeği, İbrâhîm Gülşenî ve haliyle Halvetiyye'nin Sultân Ya'kûb üzerindeki belli başlı tek tasavvufi etkiyi temsil ettiği şeklindeki bilgiyi içinden çıkılmaz hale getirmektedir.¹¹

İşaret edildiği üzere, yakın zamanda yayınlanan ve *Ravzâtü'l-cinân* ile 1570'de kaleme alınmış olup meşhûr Nakşibendî şeyhlerinin ayrıntı içermeyen bir biyografisi olan Nureddîn Muhammed b. Hüseyin Kazvîni'nin *Silsile-nâme-i Hâcegân-ı Nakşibendî*'ne atıfta bulunan bilimsel araştırmalar az sayıdaki Nakşibendînin Ya'kûb'un saltanatı esnasında Tebrîz'de ikamet ettiğini kanıtladı. Kaynaklarda pek belli olmayan şey ise bu şahısların, yönetici elitlerle etkileşim içinde olmak veya

⁸ Fazlallâh b. Ruzbehân Khonji Esfahânî, *Tarikh-e 'Âlam-âra-ye Amîni*, ed. J.E. Woods with an abridged English translation by V. Minorsky, London, 1992, s. 34.

⁹ Ebû Bekri Tihriânî, *Kitâb-ı Diyârbekeriyye*, I, ed. Necati Lugal, Faruk Sümer, Ankara, 1962-1964, s. 253; John Edwin Woods, *a.g.e.*, ss. 82-83, s. 141; Mehmet Gel, "Akkoyunlu Uzun Hasan'a Çok Yakın 'Delişmen'-'Meczûb' Bir Süfi: Baba Abdurrahman", *Ekev Akademi Dergisi*, 28 (2006), ss. 143-162.

¹⁰ Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî ve Şemleli-zâde Ahmed Efendi Şîve-i Tarikat-ı Gülşenîyye*, ed., Tahsin Yazıcı, Ankara, 1982, eserin bir çok yerinde.

¹¹ Örneğin; Ya'kûb'un, Dede Ömer Rûşenî'nin zâviyesini sık sık ziyaret ettiğine dair elde ettiğimiz kanıt, yalnızca, *Ravzâtü'l-cinân*'da mevcuttur, Hâfız Hüseyin Kerbelâi Tebrîzî, *a.g.e.*, I, s. 602.

tarikatlarını bilfiil yaymak için Akkoyunlu sarayı ile olan yakınlıklarından ne ölçüde faydalandıklarıdır.¹² Örneğin, kaynaklarda zikri geçen Nakşibendî şeyhlerinden yalnızca Sunullâh Kûzekünânî (veya Kuzakanânî) sarayda bir etki yaratmış görünüyor. Bu gerçek, *Ravzâtü'l-cinân*'ın “dönemin yöneticilerinin”, ki burada Ya'kûb'a dolaylı bir referans var, “devamlı dikkati” olarak tanımladığı şeyi aydınlatıyor.¹³ Bu eserin giriş kısmı, (Nakşibendiyye) üstadlarına has usûllerin bir taraftarı (yani *sülûk-i hâcebâ*) olan Sunullâh'ın, mağdur insanlar adına Ya'kûb'dan ricada bulunduğunu ve hükümdarın da Sunullâh'ın dileklerini her zaman kabul ettiğini ekliyor. Gerçekten de her şeyden önce, Osmanlı ulemâsı ve mutasavvıfları hakkında 17. yüzyıla ait bir biyografi kitabı olup Sunullâh hakkında bilgi veren az sayıdaki çalışmadan biri olan Nev'izâde 'Atâ'ullâh'ın (ö. 1635) *Hadâ'ikü'l-bakâ'ik fi Tekmiletî's-Şakâ'ik*'i Sunullâh'ın Akkoyunlu ilişkilerine dahil olduğuna hiç değinmediği için Sunullâh'ın Sultân Ya'kûb ile olan bağlantısının derinliğini tespit etmek zordur.¹⁴ *Ravzâtü'l-cinân* ve *Hadâ'ikü'l-bakâ'ik*, Sunullâh'ın hayatının farklı yönlerini vurgulasalar da her iki kaynak da onun Tebrîz'e yerleşmeden önce Herât'a seyahat ettiğini ve Câmî ile yakın bir arkadaşlık tesis ettiğini naklediyor.¹⁵ Sunullâh'ın Nakşibendî tarikatına intisâbı, Câmî gibi Sa'deddin Kâşgârî'nin (ö.1456) müridi olan Alâaddîn Âbîzî Mektebdâr'ın (1487) yönlendirmesiyle gerçekleşmiş olmasına rağmen, *Ravzâtü'l-cinân* ve *Hadâ'ikü'l-bakâ'ik* mürid kabul etme konusunda uzun süredir isteksiz olduğu bilinen Câmî'nin, bu isteksizliğine rağmen Sunullâh'ı Nakşibendîlik ile tanıştırdığını ileri sürüyor. Bu düşünce doğrultusunda, Câmî ile Tebrîz arasındaki bağlantı muhtemelen tesadüfî olmasına rağmen Sunullâh'ın Akkoyunlu işlerine müdahil olması, bu örnekte Akkoyunlu sarayına bağlı Nakşibendî şairler ile ricâl arasındaki ilişkiler her ne kadar dolaylı olsa da, aynı zamanda bir sürekliliğin parçası olarak da görülebilir.¹⁶

¹² Nakşibendî ve Halvetî tarikatı mensuplarının, en azından Timurlu nüfuz sahasında, yeni müridler kazanmak adına yarışa girişmiş olmaları ihtimali hakkında bkz. Devin DeWeese, “Spiritual Practice and Corporate Identity in Medieval Sufi Communities of Iran, Central Asia, and India: The Khalvatî/‘Ishqî/Shattârî Continuum,” *Religion and Identity in South Asia and Beyond:Essays in Honor of Patrick Olivelle*, ed. Steven E. Lindquist, London and New York, 2011, ss. 258-259; 264-265.

¹³ Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrîzî, *a.g.e.*, I, s. 100. Sunullâh'ın, Şâh I. İsmail'in (ö.1524) ve Kızılbaşların Tebrîz'i 1501'de fethinin ardından, onun halifelerinin gerçekleştirdikleri de dahil olmak üzere dinî faaliyetlerinin genel bir değerlendirmesi için bkz. Hamid Algar, “Naqshbandîs and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors,” *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. Michel M. Mazzaoui, Salt Lake City, 2003, ss. 13-15.

¹⁴ Nev'izâde Atâî, *Hadâ'ikü'l-bakâ'ik fi tekemiletî's-Şekâ'ik*, İstanbul, 1852, ss. 207-208. Diğer Farsça kaynak Hândmîr olurdu, Gıyâseddin Hândmîr, *Habîbü's-siyer fi Abbâri Efrâdî'l-beşer*, IV; ed. Muhammed Debîr-i Siyâkî, Tahrân, 1983, s. 609. Ayrıca bkz. Ziyaeddin Seccâdî, *Kâfî-i Serhab-i Tebrîz ve Makberetü'l-su'arâ*, Tahrân, 1996, ss. 186-189.

¹⁵ Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrîzî, *a.g.e.*, I, s. 99; Nev'izâde Atâî, *a.g.e.*, ss. 207-208. Bu iki şahıs arasında mevcut olan; Sunullâh'ın Câmî'nin idaresindeki medreseye imâm olarak tayin edilmesini de içeren yakınlıklarının derecesinden ilk kez Algar söz etti, *a.g.e.* (2003), s. 13.

¹⁶ Yani, Ya'kûb'un dinî makamlarının ve vakıflarının idarecisi (sadr) ve Kadîü'l-kudat/kadîü'l-askeri olan Safiyüddîn Şükrollâh İsa Sâvacı (ö. 1491) ile Ya'kûb'un kuzeni, pervanecisi, emîr-i divânı ve hanedanın mukarreblerinden (yakın adamlarından) olan Necmeddin Mes'ud Sâvacı (ö. yaklaşık

Dahası, Ya'kûb'un sarayının melikü'l-şu'arâ'sı olan Şahîdî Kûmî (ö. 1528-1529), tarikata intisâb etmesine bizzat Câmî'nin nezâret ettiği bir Nakşibendiydi.¹⁷ Şahîdî'nin müridliğinin, ki kaynakların üzerinde mutabakata varamadığı bir konudur bu, onun Herât'ı ilk ziyareti esnasında ve dolayısıyla Ya'kûb'un 1490'daki ölümünden birkaç yıl önce başladığını kabul edersek, Şahîdî'nin şüirinin şeyhi Câmî'ye ve hamisi Ya'kûb'a atıfta bulunup bulunmadığını belirlemek için şüirin içeriğini incelemek faydalı olabilir. Câmî'nin anne tarafından kuzeni olan 'Abdullâh Hâtefi (ö.1520) aynı zamanda Tebrîz'deki saray şairlerinin seçkin topluluğu arasındaydı. Hâtefi, daha sonra Kûbrevî tarikatına dahil olmasına rağmen, Ya'kûb'un ülkesindeki beş yıllık ikameti esnasında amcası ile Akkoyunlular arasındaki bağları, muhtemelen, kolaylaştırdı.¹⁸ Muteber dinî şahsiyetlerin ve edebiyatçıların bu listesine Fazlullâh b. Rûzbihân Huncî'yi de ekleyebiliriz. Huncî, 'Âlem-ârâ-yi Emînî'nin mezkûr yazarı ve bu cihetle Ya'kûb'un saray tarihçisi olup Nakşîliğin bir alt şubesi olan Cehriyye'ye üyeliği, onun Nakşibendî bağlantısına delâlet etmektedir. Ayrıca Hâcegân'nın atası ve Nakşibendî'ye'nin habercisi olup tarikatın temel doktrinini sistematize eden 'Abdülhâlik Gucdûvânî'nin (ö.1220) tasavvufî vasiyeti olan *Vasiyet-nâme* isimli eserinin bir şerhi olarak *Şerhü'l-vesâyâ'yı* da kaleme almıştır.¹⁹ Son olarak, Akkoyunlu işlerindeki Nakşibendî dahlinin en açık örneği olan Dervîş Kâsım'ın, bir Ermeni'yi öldürmekle suçlanan bir Türkmen'in kollarının ve bacaklarının kesilerek idam edilmesi üzerine çileden çıkıp Ya'kûb'un sarayına yürüyen bir kalabalığı kışkırtmasının cezası olarak, 1496'da* Ya'kûb ve maiyeti tarafından katletildiğini belirtmek, şu ana kadar anlattıklarımızla tezat oluşturmaktadır.²⁰ Hiç şüphesiz, Ya'kûb'un otoritesine büyük bir meydan okumayı gösteren mezkûr hâdise,

1493) Câmî ile mektup ve şiir teatisinde bulunmuşlardı, *Nâmebâ ve Münşe'ât-i Câmî*, ed. İsmâdüddin Urûnbâyef, Esrâr Rahmânôf, Tahran, 1999-2000, ss. 286-287, mektup no: 426-428, ss. 311-312, mektup no: 22-23.

¹⁷ Paul Edward Losensky, "Shahîdî Qumî: Poet Laureate of the Āqquyūnlū Court," *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*, ed. J. Pfeiffer, S. A. Quinn, collaboration with E. Tucker, Wiesbaden, 2006, s. 288. Câmî; Şahîdî Kûmî'ye ek olarak, en azından, kendisinin *Nefabâtü'l-üns min Hazarâtü'l-kuds* isimli eserine bir zeyl olup onun bir biyografisi olan *Tekmil-e-yi Nefabâtü'l-üns*'ün yazarı Râzieddîn Abdulgafûr Lârî (ö.1506) ve kendi oğlu Ziyaeddîn Yusufun (ö. 1513) Nakşibendî tarikatına intisabına nezaret etti, Hamid Algar, *a.g.e.* (2003), s. 42, dn. 95. Câmî'nin tarikata intisap ettirdiği diğer olası kişiler hakkında bkz. Hamid Algar, "Jâmi ii. Jâmi and Sufism", *EI*. XIV, 2008, s. 477a.

¹⁸ Zebihullâh Safâ, *Târîh-i Edebiyât-i der İrân, IV*, repr. Tahran, 1987-1988, s. 440.

¹⁹ Jürgen Paul, "Solitude within Society: Early Khwājagānī Attitudes toward Spiritual and Social Life", *Sufism and Politics: The Power of Spirituality*, ed. Paul L. Heck, Princeton, 2006, s. 138, 156, dn. 8, Huncî'nin Cehriyye'ye Ya'kûb'un 1490'daki ölümünden önce katılıp katılmadığının belirsiz olduğu ve tasavvufa, Sühreverdi tarikatının bir alt şubesi olan Cemâliyye'nin öncüsü Cemâl(eddîn Lârî) Ardestânî (ö. 1474-1475) tarafından dahil edildiği kabul edilmelidir, Fazlullâh b. Rûzbihân el-Huncî el-İsfahânî, *Sülûkü'l-mülûk*, ed. M. Nizamuddîn, M. Ghouse, as *The Sulūk u'l-Mulūk (A Manual of Government based on Islamic Principles)* by Fazlullâh b. Rûzbihân al-İsfahânî (in 920 A.H./1514 A.D.), Hyderabad, 1966, s. 13.

* Yazar buradaki tarihi, schven olsa gerek, yanlış vermiştir. Sultân Ya'kûb 1490'da öldüğüne göre Dervîş Kâsım'ı 1496 yılında öldürtmüş olamaz. Fakat Dervîş Kasım'ın kaç yılında öldürtüldüğünü tespit edemediğimiz için tarihi bu şekilde bıraktık (çev. notu).

²⁰ John Edwin Woods, *a.g.e.*, s. 141; Halid Algar, *a.g.e.* (1990), s. 129.

Ravzâtü'l-cinân'ın naklettiğine göre, Ya'kûb'un Dervîş Kâsım'a karşı merhamet ve lütuftan başka bir şey sergilemediği ve hatta Nakşibendîlere “*Her ne söylerseniz ve her ne taleb ederseniz kalbimde ve rubumda bir lütuf olarak tutuyorum*” dediği saltanatının ilk yılları ile tam bir tezat teşkil ediyor.²¹ Dahası, onların daha sonraki çatışmasına rağmen, *Ravzâtü'l-cinân*'daki bir hikâye Ya'kûb'un Dervîş Kâsım için duyduğu manalı endişeyi göstermektedir. Hikâyenin naklettiğine göre Ya'kûb, Uzun Hasan'ın türbe külliyesinin mütevellisi ve imâmı olarak görev yapmasının karşılığında Dervîş Kâsım'a müstevfilerin haksız yere el konan mallarını bağışladıktan sonra onu hediyelere ve tâzim kaftanlarına boğdu.²²

II. Câmî'yi ve Nakşibendîleri, Câmî'nin Ya'kûb'a Yazdıklarında Aramak

Mütevâzı bir sayıda olmalarına rağmen mezkûr Nakşibendîler, teorik olarak, Akkoyunlu elitleri arasında tarikatlarını ve tarikatlarının görüşlerini yaymak için iyi bir konumdaydılar. Belirtildiği üzere, en bârîz Nakşibendî baskısı, Sun'ullâh Kûzekünânî ve Şahîdî Kûmî ile olan ilişkisine ek olarak Sultân Ya'kûb'a şiir ve bir mektup gönderen Câmî'nin kendisi tarafından da uygulanmış olabilir. Bu şiir ve mektuplar, Nakşibendî mürşidlik usûlleri ile ilişkili olup en dikkat çekenleri *râbita* ve onunla ilgili bir sonuç olan *himmet* gibi irfânî metodları ima eder gibi görünüyor.²³ Râbitaya, genellikle Nakşibendî yazarlar tarafından ortaya konan ve fiziksel olarak aynı mekânı paylaşmaksızın bir şeyhin uhrevî bir refâkat usûlü vasıtasıyla rûhânî rehberliğini mürîdine iletmesini mümkün kılan bir tasavvur olarak telmihte bulunmuştur. Fritz Meier tarafından ayrıntılı şekilde araştırılan bu usûl, mürîdin bir imajı, genellikle de şeyhinin yüzünü, şeyhin kendi kalbini mürîdin kalbine bağlamasına (*rabt* etmesine) yetecek kadar uzun bir süre düşünmesini gerektirir; bu süre içinde şeyh, irfânî *teveccübü* vasıtasıyla, mürîdi *Fenâ* makamına veya benliğin yok edildiği menzile ulaştıran ve *tasarruf* olarak da isimlendirilen *himmetini* veya yoğunlaşan rûhânî enerjisini mürîde iletir.²⁴ Bu düşünceye dayalı himmet metodunun bir

²¹ Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrîzî, *a.g.e.*, I, s. 91.

²² Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrîzî, *a.g.e.*, I, s. 91.

²³ Râbita denen (keza *râbita-yı şeyh* de denir) irfânî kavram, daha sonra Nakşibendiyye ile ilişkilendirilmiş olmasına rağmen, ilk kez Necmeddîn Kübrâ'nın (ö. 1221) *Fevâ'ihu'l-cemâl ve Fevâtibu'l-celâl* isimli eseri ile Şehâbeddîn Ebû Hafs Ömerü's-sühreverdî'nin (ö. 1234) *Anârifü'l-ma'ârif* başlıklı eserinde zikredildi, Fritz Meier, *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*, Istanbul and Stuttgart, 1994, s. 18.

²⁴ Fritz Meier, *a.g.e.*, eserin bir çok yerinde. Ayrıca bkz. Fritz Meier, *Meister und Schüler im Orden der Naqshbandiyya*, Jahrgang and Heidelberg, 1995, ss. 7-25; Butrus Abu-Manneh, “Khalwa and Râbita in the Khâlîdî Suborder,” ed. M. Gaboricau, A. Popovic, T. Zarccone, *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman/Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order. Actes de la Table Ronde de Sèvres/Proceedings of the Sèvres Round Table, 2-4 mai/2-4 May 1985*, Istanbul, 1990, ss.293-295; Arthur. F. Buehler, *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia, SC, 1998, ss.131-138; Michel Chodkiewicz, “Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tariqa Naqshbandiyya,” ed. M. Gaboricau, A. Popovic, T. Zarccone, *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman/Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order. Actes de la Table Ronde de Sèvres/Proceedings of the Sèvres Round Table, 2-4 mai/2-4 May 1985*, Istanbul, 1990, ss.75-78;

tanımı; Câmî'nin Ya'kûb'a ithaf ettiği Farsça bir aşk hikâyesi olan *Salâmân u Absâl*'ın sonunda görülüyor. Bu eserde, rasyonel ruhu sembolize eden Yunan prensi Salâmân'ın, cismanî kuvveyi temsil eden sütanesi Absâl'a duyduğu şehevî aşkın hikâyesi anlatılır.

Klasik İnan edebiyatının modern tarihçileri; Salâmân'ın, sevgilisi Absâl'ı yok eden büyük bir yangın halindeki arzusunun saflaşması ile sonuçlanan bu hikâyeyi uzun süre ve çoğu kez aydınlanmanın irfânî yolu ile ilişkili olan rûhânî dönüşümün mecâzî bir temsili olarak kabul ettiler.²⁵ Fakat, bununla birlikte, kabul edilecektir ki *Salâmân u Absâl*'ın içerdiği mecâzlar, Ya'kûb'u tasavvufa ve öyle anlaşılıyor ki, Nakşibendî usûllerine hazır hale getirmek içindi. Bu usûllerin Câmî tarafından maksatlı olarak hikâyeye eklendiği ve kıssaların aralarına sıkıştırıldığı çıkarımında bulunabiliriz. Câmî'nin bunu yaparkenki amacı, uzaktaki hamisi olan Sultân Ya'kub'u, şiirlerin alegorik sembolizmi vasıtasıyla Nakşibendîliğin temel ilkeleriyle tanıştırmaktı. Belirtildiği üzere, meselâ hikâyenin sonu, râbîta pratiğinin dolaylı bir örneğini içerir. Hikâyede râbîtaya ilişkin mecâz; Absâl'ın öldürülmesine çok üzülen Salâmân'ın kendisini, bir tasavvuf şeyhinin temsili olan bir bilgenin (*hâkîm*) kontrolüne bırakması ile başlar; halbuki bu bilge Câmî'nin kendi tarikat mensubiyeti bağlamında ve râbitanın çağdaş Nakşibendî kaynaklarında yer alan tanımlarıyla tutarlı bir Nakşibendî üstadı olup himmet kuvvetini, Absâl ve Venüs'ün (Zühre'nin) değişken imgelerini Salâmân'ın kalbine sokmak için kullanır.²⁶

*Hâkîm bunun [Salâmân] için önemini anladığında
Zühre'nin onun [Salâmân'ın] üzerindeki etkisini arttırdı,
Böylece Zühre bütün güzelliğini dışa vurdu
Ve [bu güzellik] Salâmân'ın ruhuna ve yüreğine işledi;
Absâl'ın suretini onun zihninden sildi
Zühre'nin yüzünün mübrii onu [Salâmân'ı] iyileştirdi;
Salâmân, ebedî güzelliği görüp fânî dünyadan uzaklaştı.²⁷*

Hikâyedeki tasavvufî zikir, yani derin düşünceye dalarak Allâh'ın anılması pratiği ile ilgili olası bir imâ ise hâkîm'in, Salâmân'ı Venüs'ü metheden *evrâda* (münâcâtları ezberden okumaya) yönlendirerek "[onun] *hitâbetini mükemmel kalmastıydı*". Tekrarlanan niyâzlar, Salâmân'ın, Absâl'ı ve ona duyduğu özlemi unutmamasına ve burada Allâh'ın tecellisi olarak idrak edilen Venüs'ü arzulamasına yol açtı. Bu durum, *fenâ*'nın irfânî tecrübesini akla getiren cezbe halini andırıyor ki Salâmân bu

(dipnotları APA yöntemi ile veren yazar bu dipnottaki son künyeyi bibliyografyada göstermediği için bu dipnotun sonunda bulunması gereken kitabı ya da makaleyi çeviremedik, çev. notu).

²⁵ Zebîhullâh Safâ, *a.g.e.*, c.IV, s. 309; Efsahzâd A'lâ Hân, *Nakd ve Berresi-yi Âsâr ve Şerb-i Abvâl-i Câmî*, Tahran, 1999, s. 211.

²⁶ Örneğin râbîta'nın kısa açıklaması için Arthur F. Buehler'in *a.g.e.* (1988) s. 131'de adından söz edilen ve Nakşibendîliğin temel prensipleri hakkında bir eser olup Câmî'ye atfedilen risâleye bakınız, Nuredîn Abdurrahmân Câmî, *Serrîste-yi Tarîk-i Hâcegân: Risâle fi Zîkr*, ed. 'Abdülhay Habibi, Kabul, 1964, ss.15-16.

²⁷ Nuredîn Abdurrahmân Câmî, *Mesnevî-yi beft evreng*, ed. Efsahzâd A'lâ Hân, Zâhîr Ahrârî, J. 'Alişâh, Askar Cânfedâ, Hüseyin Ahmed Terbîyât, 2 cilt, Tahran, 1997-1999, beyitler: 1014-1016.

makâmında kendini, Venüs ile eksiksiz ittihat halindeki bakiliği içinde ve dünyanın kralı olarak tahta çıkmış bir şekilde müşâhede eder.²⁸ *Salâmân u Absâl*’ın irfânî anlamı göz önüne alınacak olursa, Salâmân’ın tahta çıkması; müridin, velâyet ile eşit sayılan fakat Câmî de dahil diğer mutasavvıf yazarlar tarafından Allâh’ın yeryüzündeki *halîfesi* olan gerçek *İnsân-ı kâmil* şeklinde kavramsallaştırılmış tasavvufi mükemmelliğe ulaşması anlamına gelir ve İnsân-ı kâmil, ilâhî tezâhürün mekanı ve yaratılışın muradı olması hasebiyle, bu makâm sayesinde rolünü gerçekleştirir.²⁹ Ya’kûb ile Câmî arasındaki hâmilik ilişkileri ve Câmî’nin bir didaktik edebiyat tedarikçisi olarak şöhreti gözönüne alındığında, *Salâmân u Absâl*’ın Nakşibendîliğin irfânî usûllerini îmâ etmesinin yanı sıra, mezkûr hikâyenin uzaktaki muhatabı olan Sultân Ya’kûb’a, günahları için tövbe etmesini ve tasavvuf yoluna yönelmesini tavsiye etmekle kesinlikle ilgisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Câmî bunu yaparken, Ya’kûb’un Allâh’ın gerçek halifesi olarak kendi makâmını idrak etmesini sağlamaya çalışırken kendisinin de *Salâmân u Absâl* hikâyesinin ideal bir ortaçağ Müslüman hükümdarı olarak takdim ettiği mutasavvıf bir melik olduğunu ima eder.³⁰

Salâmân u Absâl’ın, Câmî’nin Ya’kûb’a hitap ettiği ve tasavvufî usûllere ve anlaşıldığı kadarıyla da Nakşibendîliğin irfânî tekniklerine dair mecâzlar içeriyor gibi görünen tek yapıt olmadığını belirtmek önemlidir. Câmî’ye atfedilen mektuplar ve yazışmalar arasında Câmî’nin Sultân Ya’kûb’a hitabettiği ve onu, iki taraf yani kendisi ile Ya’kûb arasında “karşılıklı mülâhazaya” (*mülâhaza-yi cânibeyn*) yol açabileceğini özellikle ekleyerek, Nakşibendî ibadet pratiklerinin bir âlâmet-i fârikası olan *zîker-i hafîye* doğrudan yönlendirdiği cevabî bir mektup var.³¹ Câmî, özellikle *beyn* ikili kelimesi ile ilgili bir *tecnisü’n-nakıs* benzeri eş yazımlı cinas kullanarak, bu karşılıklı yoğunlaşmanın “bâtın müşâhedenin” bir tarikini ya da mecrasını oluşturduğunu ve şairin de bu sayede ve şeyh olarak kapasitesi nisbetinde, irfânî teberüklerini veya himmetini Ya’kûb’a aktardığını öne sürmektedir:

“Niyâz takdimi ve alçakgönüllülük [ve] tevâzu beyanından sonra; bir mektubunda, bilinmemeyi hak eden ve [kişinin] unutkanlığına layık olan bu muhtaca övgüler düzüp kalbinin, bir kerte gibi, taaccüb sahasının merkezine ve tefekkür dairesinin eksenine dönüştüğünü sürekli olarak hatırlatan-*Yaratılmışların tümü ve bütün varlık âlemi için daima bir sığınak olan*³²- onun[yani Sultân Ya’kûb’un] yüksek eşliğine bu fakirin istirhamıdır. Eğer [bu kişinin] ihtiyatsız dudakları açılır ve yazılı bir cevap şeklinde tecelli ederse ceza kılıcı (*tiğ-i siyaset*) Yakub’un mağrûr dehşeti ve

²⁸ Nureddin Abdurrahmân Câmî, *a.g.e.*, ss. 442-443, beyitler 1007, 1018-1032.

²⁹ William C. Chittick, “The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jâmî,” *Studia Islamica*, 49 (1979), ss. 142.

³⁰ Chad G. Lingwood, “Jâmî’s Salâmân va Absâl : Political Statements and Mystical Advice Addressed to the Āq Qoyūnlū Court of Sultân Ya’qûb (d. 896/1490),” *Iranian Studies*, 44/2 (2011), s. 190.

³¹ İsamüddin Urûnbâyef, *Esrâr Rahmânôf*, *a.g.e.*, s. 281, mektup no: 422.

³² Kur’ân’dan olmayan bu Arapça ifade, Ya’kûb b. Uzun Hasan’a muhtemelen adını veren Eski Ahit resûlü ve İslâm’a göre peygamber olan Ya’kûb peygamber ile ilgili İbrânice İncil’in âyetlerine benzemektedir, özellikle Mezmurlar 46: 7 ve 46: 11: “Ya’kûb’un tanrısı her zaman sığınagımızdır”.

onun görkemli ve uğurlu kısmetinin özünde bulunan korku yüzünden çekilecektir. Mısra:

*Parlak güneş kendini gösterdiğinde,
[önemsiz] bir toz [zerresi] onunla nasıl eşit görünür?*

Ve eğer o, keskin iştme ve keskin zeka alışkanlığını sürdürürse, ve zayıflık dilini sessizlik damağına çekerse, [Câmî'nin] tarafından, samimiyetin zevkleri ile şefkat ve imtiyazın câzibeleri ruhunun tasmaını kavrayacak, çünkü:

*Bulutlar ibtişama ulaştığında zambak için boş olmaz,
Zira senâ eden yaprakları yağmurdan kaçmaz.*

O halde mecburen, her iki tarafın da tefekkürü zuhur etti ve iç müşâhedenin orta yolu göründü. Mısra:

*Dağdan akseden bir sedâ gibi, ne sessiz ne de sesli,
Mütemâdiyen haykırılıyor onun iyi haberi:
"Allâh'ın talibi ve ilabî yardım daima onun ruhu üzerinde olsun,
selamette kalın!"³³*

Benzersiz değilse de, en azından Câmî'nin diğer Müslüman hükümdarlara gönderdiği kişisel mektupları bakımından, Câmî'nin Ya'kûb'a gönderdiği bu mektup- özellikle Uzun Hasan'a yazılı olarak gönderdiği ve bir *gâzî* olarak Uzun Hasan'ın başarılarını övdüğünü hatırlatan cevap ile kıyaslandığında,-samimi ve anlamlıdır. Ayrıca çok daha güvenli bir şekilde irfânî olarak yorumlanabilecek imgeler ve terimler içermektedir³⁴

Sonuç

Salâmân u Absâl'ın yanında değerlendirildiğinde, Câmî'nin Ya'kûb'a gönderdiği bu kişisel mektup Ya'kûb'u Nakşibendiliğin temel öğretileri ve pratikleri ile tanıştırmaya yönelik zarif bir girişim olarak tarif edilebilir. Hatta bu yazışmalarda imâ edilen mesajlar, yani Câmî'nin Ya'kûb'u uzaktan kendi manevî rehberliği altına girmesi için davet etmesinde olduğu gibi, Nakşibendî üstadının râbıta vasıtasıyla ve dolayısıyla şeyhin fiziksel varlığı olmaksızın bir kişinin manen ilerlemesini sağlayabileceği şeklinde yorumlanabilir. Oysa durum böyle olsaydı, Tebrîz'de veya Akkoyunlu sarayında oturan özellikle Sunullâh Kûzekünânî ve Şehîdî Kûmî gibi Nakşibendîler bu sözde çabaya yardım edecekleri bir pozisyonda olurlardı. Bununla birlikte gerçek şu ki, Ya'kûb'un bir tarikata resmen intisâp ettiğini iddia eden mevcut kaynaklarda buna dair herhangi bir kanıt bulunmuyor. Dahası, Câmî'nin

³³ İsmüddîn Urûnbâyef, Esrâr Rahmânôf, *a.g.e.*, s. 281, mektup no: 422.

³⁴ Uzun Hasan ve Ya'kûb'a ilaveten, Câmî, şu şahıslara da kişisel mektuplar göndermiştir: Cihânşâh Karakoyunlu (saltanatı 1434-1467), Sultân Hüseyin Bâýkarâ (saltanatı 1469-1506), II.Mehmed, II.Bâyezid (saltanatı 1481-1512) ve Behmanid III. Şemseddîn Leşkeri Muhammed (saltanatı 1463-1482), bkz. İsmüddîn Urûnbâyef, Esrâr Rahmânôf, *a.g.e.*, ss. 239-240, mektup no: 385; ss. 269-270, mektup no: 409; ss. 271-274, mektup no: 412-413; ss. 278-279, mektup no: 417-418; ss. 281-282, mektup no: 423; ss. 281-283, mektup no: 423-424.

mürşidlik vazifesine karşı gösterdiği belirgin gönülsüzlük, tarîkatın temel prensiplerini tanıtan îmâlarla dolu olmasına rağmen, Ya'kûb'a hitaben kaleme alınmış özellikle *Salâmân u Absâl* gibi yapıtların ille de hükümdarın manevî sadakatini güvenceye almayı amaçlayan niyâzlar olmadığını muhtemel kılıyor. Bilakis bu eserler; Câmî'nin, hedef kitlesini oluşturan Tebrîz'deki hanedan mensuplarını, diğer bazı hususlara ek olarak, Nakşibendîliğin temel prensipleriyle, ama öncelikle de müridlerin içinde manevî bir uyanışa yol açan benzersiz etkili yöntemi ile tanıştırmaya yönelik sofistike bir teşebbüsü gibi görünüyor. Akkoyunlu ve Timurlu ressamaları, şairleri ve tarihçileri arasındaki benzer etkileşimlerin varlığı iyi bilindiği için Tebrîz ve Herât'taki mutasavvıflar arasındaki ya da en azından, Câmî'nin ayrılmaz bir parçası gibi durduğu Nakşibendiyye arasındaki bağlantılar bu yüzden daha yakından düşünülmevi hak ediyor.³⁵ Aslında, Câmî'nin kendisinden daha ileriye gitmemize gerek yok: aralarındaki coğrafi uzaklığa rağmen bu daimî bağlantıların son bir hatırlatıcısı olarak ve kimliğini bilmediğimiz bir muhatabına yazdığı kişisel bir mektubunda bulunan özellikle şu beyitler mevcutken:

*Ey kuş, uçarsan eğer Tebrîz'e,
Sükûtumun bildir Tebrîzîlerin gönline;
Zira bu gece, zühhd efendilerinin yamalı yün birkaları,
[Ve] etekleri, ve yakaları, yamaları ve dabi tirizleri uzaktır, pek uzaktır.³⁶*

KAYNAKÇA

ABU-MANNEH, Butrus, “Khalwa and Râbita in the Khâliidi Suborder,” *Naqshbandis: Cheminements et situation actualle d'un ordre mystique musulman/Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order. Actes de la Table Ronde de Sèvres/Proceedings of the Sèvres Round Table, 2-4 mai/2-4 May 1985*, ed. M. GABORIEAU, A. POPOVIC, and T. ZARCONE, Istanbul, 1990, ss. 289-302.

ALGAR, Hamid, “Jâmi ii. Jâmi and Sufism,” *EIr. XIV*, 2008, ss. 475-79.

_____, “Naqshbandîs and Safavids: A Contribution to the Religious History of Iran and Her Neighbors,” *Safavid Iran and Her Neighbors*, ed. M.M. MAZZAOUI, Salt Lake City, 2003, ss. 7-48.

_____, “Political Aspects of Naqshbandî History,” *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique musulman*, ed. Marc GABORIEAU, A. POPOVIC, T. ZARCONE, İstanbul/Paris, 1990, ss. 123-152.

³⁵ Priscilla Soucek, “The New York Public Library ‘Makhzan al-asrâr’ and Its Importance,” *Ars Orientalis*, 18 (1988), s. 3; Paul Edward Losensky, a.g.m., s. 282; Charles Melville, “Between Tabriz and Herat: Persian Historical Writing in the 15th Century,” *Iran und iranisch geprägte Kulturen: Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner*, ed. M. Ritter, R. Kauz, and B. Hoffmann, Wiesbaden, 2008, s. 29.

³⁶ İsamüddîn Urûnbâyef, *Esrâr Rahmânôf*, a.g.e., s. 266, mektup no: 404.

- BUEHLER, Arthur F., *Sufi Heirs of the Prophet: The Indian Naqshbandiyya and the Rise of the Mediating Sufi Shaykh*, Columbia, SC, 1998.
- CHITTICK, William C., "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī," *Studia Islamica*, 49 (1979), ss. 135-155.
- CHODKIEWICZ, Michel, "Quelques aspects des techniques spirituelles dans la tariqa Naqshbandiyya," *Naqshbandis: Cheminements et situation actuelle d'un ordre mystique Mystical Order. Actes de la Table Ronde de Sèvres/Proceedings of the Sèvres Round Table, 2-4 mai/2-4 May 1985*, ed. M. GABORIEAU, A. POPOVIC, and T. ZARCONE, Istanbul, 1990, ss. 69-82.
- DEWEESE, Devin, "Spiritual Practice and Corporate Identity in Medieval Sufi Communities of Iran, Central Asia, and India: The Khalvatī/'Ishqī/Shattārī Continuum," *Religion and Identity in South Asia and Beyond: Essays in Honor of Patrick Olivelle*, ed. S.E. LINDQUIST, London and New York, 2011, ss. 251-300.
- DUNIETZ, Alexandra Whelan, *Qāzī Husayn Maybudī of Yazd: Representative of the Iranian Provincial Elite in the Late Fifteenth Century*, doctoral diss., University of Chicago, 1990.
- Ebû Bekri Tihriânî, *Kitâb-i Diyârbekriyye*, I, ed. Necati LUGAL, Faruk SÜMER, Ankara, 1962-1964.
- EFSAHZÂD, A'lâ Hân, *Nakd ve Berresi-yi Âsâr ve Şerb-i Ahvâl-i Câmî*, Tahran, 1999.
- Fahreddîn 'Alî b. el-Hüseyin el-Va'iz Kaşife (al-Sâfi), *Reşehât-i 'Aynî'l-hayât*, ed. A. MU'INIÂN, 2 cilt, Tahran, 1977.
- Fazlullâh b. Rûzbihân el-Huncî el-İsfahânî, *Sülûkü'l-mülûk*, ed. M. NİZAMUDDİN, M. GHOUSE, as *The Sulûk u'l-Mulûk (A Manual of Government based on Islamic Principles)* by Fazlullâh b. Rûzbihân al-İsfahânî (in 920 A.H./1514 A.D.), Hyderabad, 1966
- _____, *Târih-e 'Âlam-ârâ-ye Amini*, ed. J.E. WOODS Withan abridged English translation by V. MINORSKY, London, 1992.
- FEKETE, Lajos, *Einführung in die persische Paläographie: 101 persische Dokumente*, ed. G. HAZAI, Budapest, 1977.
- GEL, Mehmet, "Akkoyunlu Uzun Hasan'a Çok Yakın 'Delişmen'-'Meczûb' Bir Sûfi: Baba Abdurrahman", *Ekev Akademi Dergisi*, 28 (2006), ss. 143-162.
- Giyâseddîn Hândmîr, *Habîbü's-siyer fî Abbâri Efrâdî'l-beşer*, 4 cilt, ed. Muhammed Debîr- i SİYÂKÎ, Tahran, 1983.
- Hâfız Hüseyin Kerbelâî Tebrizî, *Ravşatü'l-cinân ve Cennetü'l-cenân*, ed. J. EL-KURRÂ'Î, 2 cilt, Tahran, 1965.

- KONUR, Himmet; “Akkoyunlular Döneminde Tasavvuf,” *Türkler*, VII, ed. Hasan Celal GÜZEL, Kemal ÇİÇEK, Salim KOCA, Ankara, 2002, ss. 536-539.
- LE GALL, Dina, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700*, Albany, NY, 2005.
- , “Forgotten Naqshbandis and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods,” *Studia Islamica*, 97 (2003), ss. 87-119.
- LINGWOOD, Chad G., “Jāmî’s Salāmān va Absāl : Political Statements and Mystical Advice Addressed to the Āq Qoyūnlū Court of Sultān Ya’qūb (d. 896/1490),” *Iranian Studies*, 44/2 (2011), ss. 175-191.
- LOSENSKY, Paul Edward, “Shahīdī Qumī: Poet Laureate of the Āqquyūnlū Court,” *History and Historiography of Post-Mongol Central Asia and the Middle East: Studies in Honor of John E. Woods*, ed. J. PFEIFFER, S.A. QUINN, collaboration with E. TUCKER, Wiesbaden, 2006, ss. 282-300.
- MEÏER, Fritz, *Meister und Schüler im Orden der Naqshbandiyya*, 2 vols., Jahrgang and Heidelberg, 1995.
- , *Zwei Abhandlungen über die Naqshbandiyya. I. Die Herzensbindung an den Meister. II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen*, Istanbul and Stuttgart, 1994.
- MELVILLE, Charles, “Between Tabriz and Herat: Persian Historical Writing in the 15th Century,” *Iran und iranisch geprägte Kulturen: Studien zum 65. Geburtstag von Bert G. Fragner*, ed. M. RITTER, R. KAUSZ, and B. HOFFMANN, Wiesbaden, 2008, ss. 28-39
- , “Historical Monuments and Earthquakes in Tabriz,” *Iran*, 19 (1981), ss. 159-177.
- Muhyî-i Gülşenî; *Menâkıb-ı İbrâhîm-i Gülşenî ve Şemleli-zâde Ahmed Efendi Şive-i Tarîkat-ı Gülşenîyye*, ed. Tahsin YAZICI, Ankara, 1982.
- Nâme-hâ ve münşe’ât-i Câmî*, ed. İsmâüddîn URÛNBÂYEF, Esrâr RAHMÂNÔF, Tahrân, 1999- 2000.
- Nev’izâde Atâî; *Hadâiku’l-bakâik fî Tekmiletî’-Şakâik*, İstanbul, 1852.
- Nureddîn Abdurrahmân Câmî, *Külliyât-i Divân-i Câmî*, ed. F. İKBÂL, Tahrân, 2005-2006.
- , *Mesnevî-yi Heft Evrenç*, ed. A’lâ Hân EFSAHZÂD, Zâhîr AHRÂRÎ, J. ‘ALİŞÂH, Askar CÂNFEDÂ, Hüseyin Ahmed TERBÎYÂT, 2 cilt, Tahrân, 1997-1999.
- , *Serrişte-yi Tarîk-i Hâcegân: Risâle fî Zikr*, ed. Abdülhay HABÎBÎ, Kabil, 1964.



PAUL, Jürgen, “Solitude within Society: Early Khwājagānī Attitudes toward Spiritual and Social Life,” *Sufism and Politics: The Power of Spirituality*, ed. P.L. HECK, Princeton, 2006, ss. 137-163.

SAFÂ, Zebîhullâh, *Târîh-i Edebîyât-i der Îrân*, 5 cilt, repr. Tahran, 1987-1988.

SECCÂDÎ, Ziyaeddîn; *Kâ-yi Serbâb-i Tebrîz ve Makberetü'l-şu'arâ*, Tahran, 1996.

SOUCEK, Priscilla; “The New York Public Library “Makhzan al-asrâr” and Its Importance,” *Ars Orientalis*, 18 (1988), ss. 1-37.

WOODS, John Edwin; *The Aqqyunlu: Clan, Confederation, Empire*, revised edition, Salt Lake City, 1999.