

What follows is an English summary of an article to be published in Turkish, followed by the Turkish article itself, which our presenter Dr. Ertugrul Okten has shared with us.

Manifestations of Adab in Timurid Public Space

My aim is understanding different manifestations of adab in the second half of the 15th century in Timurid Herat. My main assumption is that adab is a mental / cultural framework, and to understand how it operates one needs to look at how it functions in society. With this approach I have looked at three authors and seven works from the second half of 15th century:

1. Asîl al-dîn Wâiz (d. 1478) (wrote in 1450s)
 - a. *Durj al-durar fî Mîlad Sayyid al-Bashar*
2. Alishîr Nawâi (d. 1501) (wrote in 1490s)
 - a. *Khamsat al-Mutakhayyirîn*
 - b. *Hâlât-e Sayyid Hasan Ardashîr*
 - c. *Hâlât-e Pahlawân Muhammed*
3. Husayn Wâiz-e Kâshifî (d. 1504) (wrote at the turn of 16th century)
 - a. *Ahlâq-e Muhsinî*
 - b. *Futuwwat-e Sultânî*
 - c. *Hirz al-Amân min Fitân al-Zamân*

Asîl al-dîn's *Durj al-Durar* is a siyar work which means that it is about the life, deeds, and description of the prophet. This long work with more than 400 folios contains a short section (ca. three folios) entitled 'âdâb o rusûm-e paygambar' which goes over certain deeds of the Prophet in private and social sphere and posits them as exemplary the rest of the community. The idea one gets from this exposition of the Prophet is that whatever Prophet does (potentially) becomes 'adab'. Since quite a few, if not all, of these deeds of the Prophet are specific ways to undertake routine functions they pertain to almost every aspect of life. Furthermore, this adab has also a side that even pertains to the afterlife. From here, I conclude that the sense of 'adab' that comes with the Prophet is being (all-)encompassing.

With Nawâi's definition of adab one moves on to a different level. These three works of Nawâi are about individuals who were 'dear' to Nawâi so when they died, he wanted to commemorate them in writing. The adab references in these writings exemplify adab in specific encounters between individuals or in social environment. An analysis of adab in these works shows us that adab appears with certain other concepts such as humility, (in)sanity, and softness (of behavior), etc. There are two conclusions I derive from this part: 1- adab is a necessary ingredient for social cohesion 2- Adab appears with a number of certain concepts. The first conclusion is meaningful because 1480s and 90s were times during which certain developments disturbed the socio-political fabric in Herat. If one aspect of this was the rise of Shiism, another was the clash of contesting worldviews such as 'rational' Sufism represented by Jâmî (d. 1492), speculative theology represented by Kamal al-dîn Shaykh Husayn (d. 1483), and esoteric philosophy (represented by Qâsim Nûrbakhsh (d. 1513)-. Still, a third development which was political in nature came at the turn of the century. The sons of the ruler Sultân-Husayn Bayqara rebelled against their father which amounted to an 'existential' crisis for the

Timurid rule. The above-mentioned works of Nawâî probably antedate this last crisis but still there seems to be a legitimate concern for maintaining social cohesion. As for the second point, it turns out that adab appears with different concepts in different contexts. Each group of concepts may indicate a slightly different perception of adab the understanding of which seems to be relevant for penetrating into the mindset of various historical contexts.

As for our third author, Husayn Wâiz-e Kâshifî, he alludes to the unstable atmosphere of later Timurid years in the title of his *Hirz al-Amân min Fitân al-Zamân*, which was probably written around the time of or after the above-mentioned rebellion. In this work the main idea is, as the title indicates, protection from the vicissitudes of Kâshifî's time (end of 15th, beginning of 16th century). The way to attain this protection is resorting to occult sciences. Yet, it is a delicate process; it requires careful preparation, and the execution of these methods are also a delicate process. Kâshifî calls the specific requirements / steps necessary for practicing these science 'adab'. Thus, here adab has a practical sense, and also, it is the sine-quo-non of protection from imminent threats which can come in a variety of disguises. In *Futuwwat-e Sultânî* adab becomes one of the constituents of a conceptual and praxis related trilogy: futuwwa, tarîqa and adab. Identifying adab as a member of a conceptual group reminds one the way adab appears in Nawâî's works, yet it is necessary to underline that Kâshifî seems to prioritize praxis over concepts. Thus, adab becomes part of a method designed specifically for transforming behavior. Probably, Kâshifî's most original contribution comes with *Ahlâq-e Muhsinî*. This is a work written in mirror-for-princes genre in the after math of the above-mentioned political crisis and its two dedicatees were Sultân-Husayn Bayqara and his rebellious son Abû al-Muhsin Mirza. When read within the political context of its time it immediately becomes clear that i) adab is the central theme of the work, and ii) Kâshifî makes adab the mainstay of his political philosophy which may be unprecedented in the mirror-for-princes literature.

Timurlu Kamusal Alanında Edebin Yansımaları

Edebiyat İslam tarihi çalışmalarında dikkatimizi toplum ya da bireylere yönelttiğimizde sıkça karşımıza çıkan bir kavramdır. Farklı türlerden metinlerde edebî kavramına o kadar sık rastlanır ki edebî toplum ve bireyler için geniş kapsamlı kavramsal bir çerçeve yahut sosyal norm olduğu kendini çabucak hissettirir. Bu makalenin amacı Timurlu alanında 15. yy.ın ikinci yarısından 16. yy.ın başına kadar uzanan süreçte edebî özellikle kamusal alanda nasıl tezahür ettiğini ve yüklendiği farklı işlevleri incelemektir. Belirtilen zaman aralığından çeşitli Timurlu eserlerini inceleyerek edebî 15. yüzyılın ortasında hayatın çok çeşitli alanlarına ve hatta ötesine uzanan kapsayıcı bir kişisel davranış/inanış çerçevesi olarak vaz edildiğini, yüzyılın sonuna yaklaşırken toplumsal olarak birleştirici bir çerçeve olarak düşünüldüğünü, 16. yy.ın başında ise sosyo-politik açıdan bir kriz çözücü olarak kurgulandığını ileri süreceğiz. Edebin bu kriz çözücü işlevini Timurluların son on yılındaki politik krizle açıklamaya çalışacağız.

Edebi basit bir biçimde tanımlamak gerekirse iyi bir insan olmak için yapılması gerekenlerden belli bir işi yapabilmek için gerekli olan metot ya da doğru yola kadar uzanan geniş bir yelpazede temel olarak ideal davranış biçimi olarak ifade etmek mümkündür.¹ ‘İyi bir insan olma’ amacı bir yandan tamamen kişisel dünyayı ilgilendirirken bir yandan da kişinin toplumla olan ilişkilerinde belirleyicidir. Bu şekli ile edebî hem kişisel hem sosyal olma ilgilendirir. ‘Belli bir işi ifa etmek’e gelince katiplik, doktorluk, kadılık vs. gibi bir meslek söz konusu olduğunda edebî tanım zaman zaman oldukça teknik mesleki öğütlere yaklaşırken saray çevresinin işleri söz konusu olduğunda tekrar insani değerler ve davranışlara yakın hale gelir. Özetle edebî bağlama göre değişik şekillerde ortaya çıkar. İşin özünde edebî herhangi bir durum için uygun/gerekli olan ideal davranış biçimi olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada kullanacağımız metinler sırasıyla Asîlüddin Vâiz’in *Dürücü’-d-Dürer*’i (1455-56), Nevâyî’nin *Mecâlisü’n-Nefâyis*’i (1490’lar), *Hamse-yi Mütehayyirîn*’i, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşîr*’i, Hüseyin Vâiz-i Kâşifi’nin *Ahlâk-ı Muhsinî*’si (1501), *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*’si ve *Hırzû’l-Emân*’ıdır.² Özellikle yazarlarının içinde buldukları toplumla yoğun

¹ Erken dönem İslam tarihinde kavramın ortaya çıkışı ve gelişimi için bkz. Hartmut Fähndrich, “Der Begriff ‘adab’ und sein literarischer Niederschlag”, ed. Wolfhart Heinrichs, *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, 25 cilt, c. 5, Orientalisches Mittelalter, Aula, Wiesbaden, 1990. Kavramın öz fakat tarih boyunca çeşitliliğini iyi yansıtan bazı tanımları için bkz. Arley Loewen, “Proper Conduct (Adab) Is Everything: The Futuwwat-nâmah-i Sultânî of Husayn Va’iz-i Kashifi”, *Iranian Studies*, c. 36, sa. 4, 2003, 550; S. A. Bonebakker, “Adab and the Concept of Belles-Lettres”, içinde: *‘Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge University Press, Cambridge, 2008, 16-30, 17, 18, 19; Ralf Elger, “Einige Überlegungen zum adab in der Frühen Neuzeit”, içinde: *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*, ed. Stefan Reichmuth, Florian Schwartz, s. 165-178, Ergon Verlag, Beirut: 2008, 165.

Bu çalışmanın müsveddelerini okuyarak yorum ve uyarıları ile gelişmesine katkıda bulunan Sn. Baki Tezcan, Sn. Berrak Burçak ve Sn. Selahattin Polatoğlu ile çalışmanın temelindeki tebliğin sunulduğu çalıştayın düzenlenmesinde önemli rol oynayan Sn. Cevat Sucu’ya çok teşekkür ederim.

² Asîlüddin Abdullah b. Abdurrahmân eş-Şirâzî, *Dürücü’-d-Dürer fi Milad Seyyidi’l-Beşer*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3196. Bundan sonra Asîlüddin, *Dürücü’-d-Dürer*, Ayasofya 3196. Alişîr Nevâyî, *Hamsat al-Mutahayyirin*, içinde: Alişîr Nevâyî, *Mukammal Asarlar Toplumu*, cilt 15, s. 7-85, Fan, Taşkent: 1999. Alişîr Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*, içinde: Alişîr Nevâyî, *Mukammal Asarlar Toplumu*, cilt 15, s. 89-102, Fan, Taşkent: 1999. Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, haz. Murat Demirkol, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul: 2019. Hüseyin Vâiz-i Kâşifi Sebzevarî, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, ed. Muhammed Cafer

etkileşimleri bu eserlere yansımıştır. Bu nedenle bu eserlerde toplumdaki edep fikrini incelemek anlamlı görünmektedir. Asîlüddin Vâiz ve Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin en önde gelen kimlikleri vaizlik olup görece geniş toplumsal kesimlere vaaz ya da hutbeleriyle rehberlik etmiş kişilerdir. *Dürcü'd-Düerer*'in onuncu meclisinin başında Asîlüddin'in minber ve mihrapları süslediği söylenir.³ *Dürcü'd-Düerer* ise bir siyer eseri olmakla beraber içeriği vaaz konusu olmaya gayet uygundur ve bu eserde yazdıklarını Asîlüddin'in kürsülerde vaaz ettiğini düşünebiliriz. Çok etkili bir vaiz/hatip olarak ün yapmış olan Kâşifi'nin eserleri için de benzer bir durum söz konusudur. Bu eserlerin içerikleri Kâşifi gibi Herat toplumsal hayatındaki en önemli işlevi vaizlik olan Timurlu kültür ve düşünce dünyasının en önde gelen kişiliklerinden birinin vaazlarında ileri sürdüğü birçok fikri dahil etmeye uygun görünmektedir.⁴ Nevâyî'nin Asîlüddin Vâiz ya da Hüseyin Vâiz-i Kâşifi gibi topluma yönelik bir sohbet ya da vaaz faaliyeti olmamakla birlikte yukarıdaki eserlerindeki edep olgusu meclis ve şehir ortamlarında görülür. Vaaz ve sohbet olduğu gibi doğrudan toplumsal alanla ilgili olan meclis ve şehir referansları, Nevâyî'nin bu eserlerini edebî toplum içindeki serüvenini incelemeye uygun bir zemin haline getirirler.⁵

Edebin kapsayıcılığı: Asîlüddin Vâiz'in *Dürcü'd-Düerer*'i

İlk kısımlarında yaratılış, kozmoloji hakkında oldukça ilginç birtakım rivayet ve inanışlardan bahseden bu çalışma geniş bir siyer eseridir. Asîlüddin'in eseri 12 bölüm (meclis) olarak tasarlanmış olması yazarın Orta Asya'da çok yaygın olan Oniki İmam sempatisinden etkilendiğini düşündürür.⁶ Yaklaşık dört yüz varaklık eserin 10. meclisinde Asîlüddin Vâiz "Hz. Muhammed'in rüsûm ve adabı" başlığı ile yaklaşık üç varaklık bir alt

Mahbûb, İntişârât-i Bunyâd-i Ferheng-i Îrân, Tahran: 1350/1971, 6-7. Bundan sonra Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*. Hüseyin Vâiz-i Kâşifi, *Hırzû'l-Emân*, Bursa İnebey Kütüphanesi, Bursa Genel Kitaplığı, GE1598.

³ Asîlüddin, *Dürcü'd-Düerer*, Ayasofya 3196, 296a.

⁴ Asîlüddin ve Kâşifi'nin bu çalışmada ele alınan eserlerindeki dil tercihi (Farsça) ile onların vaaz dünyası ile irtibatı üzerine düşünülmesi gereken ilginç bir konudur.

⁵ Timurlu dünyasında edepten bahseden eserler haliyle bunlarla sınırlı değildir. Örneğin, 15. yy.'ın ilk yarısına bakılacak olursa tasavvuf alanında Zeynüddin Hâfî'nin *Risâle fi âdâb-ı Sûfiyye*, ya da *Âdâb fi's-sülûk*'u akla gelir. Reşat Öngören, "Zeynüddin el-Hâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* [Bundan sonra TDVİA]. Edeb/adab terimleri başka Timurlu metinlerinde de sıkça karşımıza çıkar. Ancak yazarlarının toplumla olan yoğun etkileşimlerinden dolayı yukarıdaki eserlerin temsil kabiliyetinin yüksek olduğunu ve bu nedenle bu eser grubunun bir edep incelemesi için yeterli olduğunu düşünüyoruz.

⁶ Asîlüddin'in ifadesine göre *Dürcü'd-Düerer* 28 bölümden oluşan daha uzun bir siyer eserinin kısaltılmış halidir. *Dürcü'd-Düerer*'de 12 sayısı temel bir bölümlendirme olarak kullanılmış görünüyor: 12 hicâb (Asîlüddin, *Dürcü'd-Düerer*, Ayasofya 3196, 8b), Hz. Muhammed'in nübüvvet nurunun 12'ye bölünmesi (Asîlüddin, *Dürcü'd-Düerer*, Ayasofya 3196, 9b). Timurlu dünyasında 28 ve 12 dikkat çekici rakamlardır. Mesela Abdülkâdir Merâgî Şâhruh için geliştirdiği devr-i adl isimli usulü 28 devirli olarak yapmıştı. Nuri Özcan, "Abdülkâdir-i Merâgî", TDVİA. Asîlüddin'in 28 bölümlü eserinden bahsettiği yerde de adalet kavramı geçer. Şâhruh için yapılan devrin (usulün) adını ve Asîlüddin'in daha önceki eserinin 28 bölümlü olduğunu söylerken adaletten bahsetmesi 28 ile adalet arasında bir ilişki olduğunu düşündürmektedir. Henüz kesin bir delil olmamakla beraber 28-adalet eşleşmesinin Şâhruh devrinde yaygın olan bir kavram ikilisi olması muhtemeldir. Bu tahmin isabetli ise *Dürcü'd-Düerer*'in öncülü olan 28 bölümlü eser Şâhruh devrine ait olabilir. 12 sayısının ise Oniki İmam ile ilişkisi açık görünmektedir. Eğer eser bölümlerindeki 28-12 tercihleri bilinçli tercihler ise bu Şâhruh saltanatı (hük. 1405-1447) ile *Dürcü'd-Düerer*'in yazıldığı devir olan Ebû Kâsım Bâbü (hük. 1449-57) saltanatı arasında siyasi doktrinde bir farka da işaret edebilir: mesela Şâhruh devrinde vurgu adalet üzerindeyken Ebû Kâsım Bâbü döneminde sosyal grup ve dinamiklere daha çok önem veren bir yönetim anlayışına geçiş olması gibi. Eğer hal böyle ise Asîlüddin'in 1450'lerin ortasında *Dürcü'd-Düerer*'i yazması anlam kazanır. Asîlüddin bu eserle dini akımlar açısından karmaşık bir yapı arz eden Şâhruh döneminin zaman içinde gelişen Sünni çizgisine uygun bir şekilde siyer üzerinden bir toplumsal düzen sağlamayı hedeflemiş olabilir. Henüz izlenim halinde olan bu fikirler literatürde Ebû Kâsım Bâbü saltanatı üzerine çok az şey söylendiği ispatlanmaya muhtaçtır.

bölüm açar.⁷ Bu bölüm Peygamber'in alışkanlıklarını, günlük hayatta devamlı olarak yaptığı belli şeyleri içerir. Bölümün uzunluğu eserin tümü ile karşılaştırıldığı zaman Asîlüddin'in edep kavramına çok kısıtlı bir yer verdiği düşünülebilir. Zaten kavram olarak edep eserin geri kalan kısmında da öne çıkan bir kavram değildir. Bununla birlikte bu kısıtlı hacim ile ters orantılı olarak aslında kavramın çok kapsayıcı ve bu yüzden temel bir kavram olarak konulduğunu ileri süreceğiz. Asîlüddin'in anlatısında bu kapsayıcılık çeşitli şekillerde tezahür eder. Edep, kişisel alanı, toplumsal alanı, bedeni, zamanın kullanımını, farklı yaş gruplarını, hatta hayatta olmayanları dahi ilgilendirir. Bu kapsayıcılıktan hareketle edebî eserde az görünmesinin onun önemini azaltmadığını iddia edeceğiz. Bu bölümün ana argümanı edebî kapsayıcılığı olmakla beraber iki nokta daha ele alınacaktır. Birincisi, Asîlüddin'in Peygamber'in şiiirle olan ilişkisine dair söylediklerine bakarak Asîlüddin'in Timurlu kültür dünyasının gerçeklerini de yansıttığını göstermeye çalışacağız. İkincisi, edep ve rüsûm arasındaki ilişkiyi irdelerken sıradan günlük hareketlerin, onları kimin yaptığına bağlı olarak edeleşebildiklerini (eğer yapan Peygamberse) ileri süreceğiz.

Kapsayıcılık: Kişiselden toplumsala

Asîlüddin Vâiz "Hz. Muhammed'in rüsûm ve adabı" adlı bölümde Peygamber'in kişisel davranış biçimlerine dair çeşitli örnekler verir: Peygamber'in dikiş, ayakkabı tamiri gibi kendi işlerini yapması; hastalık halinde ihtimam göstermesi ve hacamat yaptırması; uykuya dalarken günlük evradı ile meşgul olması gibi. Bunların tamamen kişisel davranışlar olduklarını düşünebiliriz. Kişisel planda kalıyor gibi görünen bazı davranışlar aynı zamanda büyük ölçüde bedeni ilgilendiren davranışlardır: Peygamber'in gözüne sürme çekmesi, kendisine (kıyafetine) çekidüzen vermesi, bunun için aynaya bakması gibi. Yine de bu tip davranışların toplumu ilgilendiren bir tarafı olduğunu da düşünebiliriz çünkü bunlar kişinin başkalarına nasıl görüldüğü endişesi ile yapılan davranışlar olabilir. Bir başka örnek olarak zânû-ye edep, yani ayakları uzatmadan dizleri kırarak bacaklar üzerine oturma, kişisel/bedensel bir pratik olduğu kadar diğer insanlara ya da her an huzurunda olduğunun bilincinde olduğu Allah'a karşı saygı ifade eden bir biçim olarak yorumlanabilir. Yorumu mahal bırakmadan hem kişisel hem de toplumsal alanın ikisini birden açıkça ilgilendiren davranışlar görmek de mümkündür. Mesela Peygamber'in yürürken mütekebbir bir şekilde yürümemesi başkalarına karşı mütevazî olmasına işaret ettiğinden bu davranışlara örnek olabilir.⁸

Ayrıca kişisel planla sınırlı kalabilecek evdeki ya da mesciddeki kaylule (kısa uyku) alışkanlığı bu uyku esnasında Peygamber'in vakıat ya da sadık rüya görüp bunun tabir etmesiyle başkalarını da ilgilendiren bir hale dönüşür. Asîlüddin Peygamber'in kendi rüyalarını tabir ettiğini söyledikten sonra başkalarının rüyalarını da tabir ettiğini söyler ki bu da Peygamber'in kişisel alanından başlayıp topluma uzanan bir etki yaratmak anlamına gelir. Tüm bu yukarıdakilerin ışığında edebî kişisel olandan toplumsal olana uzanan kapsayıcı bir olgu olduğu sonucu çıkar. Peygamber'in zamanını nasıl kullandığı da edebî zamansal kapsayıcılığını gösterir. Asîlüddin'e göre Peygamber vaktini üçe ayırır: 1- Yalnızken ya da cemaatle zikir, tefekkür, ibadet, Allah'a itaat. 2- Ehli ile ilgilenmek, ev işleri, yakın halkasına (ev ahalisi, ve yakın dostları?) bakmak, ev işleri, mesela yemek pişirmek, ev halkına yardım (mülâzımları incitmeden). 3- Özel işler ve ashab için ayrılan zaman.

⁷ Asîlüddin, *Dürcü'd-Dürrer*, Ayasofya 3196, 327a-329a.

⁸ Bu yürüyüş tasvirinin hemen ardından Asîlüddin Peygamber yürürken zeminin yumuşadığını ve (yanındaki) arkadaşlarının Peygamber koşmadığı halde ona yetişemediklerini söyler. Bir yandan yürüme eyleminin kibri dışlayan betimlenmesi Peygamber'in alçak gönüllülüğünü vurgularken bir yandan da zeminin yumuşaması noktası Peygamber'in toplumda diğer insanlardan mucizevi farkı olduğu belirtirken toplumla olan ilişkisini bir başka açıdan daha tanımlayan bir anlatı kurmaya yarar.

Bir yandan zamanı kullanma şeklinin de edep konusu olabileceğine işaret eden bu üçlü ayırım bir yandan da yukarıda belirtilen kişisel olandan toplumsal olana uzanan edebi yansıtır. İlk olarak kulluk (ibadet u taat) olgusunun hem kişisel planda hem sosyal ortamda ortaya çıkışını görürüz. İkinci olarak Peygamber'in ev hayatı içinde özel hayatına yer verilmiştir; örneğin, Peygamber'in her gece hanımlarından birisinin yanına gitmesi, onlarla beraber çok vakit geçirip, gönüllerini alması gibi. Peygamber'in ev hayatına baktığımızda kişisel olanla toplumsal olan arasında bir gidip gelme hissedilmektedir. Üçüncü olarak zaman yine kişisel ve toplumsal (özel işler ve ashab) olmak üzere ayrılmıştır, ancak bu sefer vurgu açık bir şekilde toplumsal olan üstündedir. Ashabla ilgili olarak Peygamber'in şunları yaptığı görülür: Talep edenleri irşad etmek, ilm peşinde olanlara ilm öğretmek (talim-i mütealliman), irşad edilmek isteyenlere nasihat vermek, insanların arasını bulmak, ve düşmanlıkları, kan davalarını ortadan kaldırıp müfsidlerini uzaklaştırmak. Peygamber'in buradaki temel amacı insanları ve insanlar üzerinden toplumu iyileştirmek olarak gözükmektedir. Bunu yaparken anlaşılmaya ve anlamaya çok önem verir: Kendi konuşurken her sözü iyice anlaşılması için üç defa tekrar eder, başkaları konuşurken de anlattıkları hikayeleri dinler ve asla kimsenin sözünü kesmez.

Diğer insanlarla ilişkiler söz konusu olduğunda Peygamber'in sadece yetişkinlerle değil küçüklerle de ilgili olduğunu Asîlüddin'in onun büyük ve küçüklerle (hakka) uygun bir şekilde şakalaştığını söylemesinden anlıyoruz. Peygamber meclisinde hazır bulunan ve o sırada orada olmayanların hallerini sorar. Misafirleri iyi karşılar, hediyeye karşılık verir. Ayrıca Peygamber'in ilgisi sadece hayatta olanlara değil bu dünyadan ayrılanlara da uzanmaktadır. Cenazesi olanların acısını paylaşmanın yanı sıra cenaze namazında hazır bulunur, kabre kadar gider, yakınlarının (yârân) kabirleri başında biraz bekler. Böyle bakınca Peygamber'in toplumla olan ilişkilerinde bu dünyadan diğerine uzanan bir kapsayıcılığın söz konusu olduğu söylenebilir ve Asîlüddin bunların hepsini edep kavramsal şemsiyesi altına sokmaktadır.

Timurlu kültürel normları

Asîlüddin'in Peygamber edebi anlatısı hangi davranışların nasıl sergilenmeleri gerektiğini göstermekle beraber Timurlu dünyasının özelliklerine de ışık tutmaktadır. Örnek vermek gerekirse Asîlüddin Peygamber'in huzurunda şiir okunduğunu, onun şiir okuyanlara caize verdiğini, hatta bazen kendisinin de bir mısra inşa ettiğini söylerken şiiri kabul edilen bir olgu olarak gösterir. Peygamber'in şiir okunmasına itiraz etmediği hatta desteklediği genel kabul gören bir fikirdir. Bir hamî gibi şairlere caize vermesi, hatta kendisinin mısra yazması, özellikle 15. yy.ın ortalarından sonuna kadar şiiri merkezi bir konumda tutan Timurlulara ait kültürel/edebi bir normun sanki Peygamber üzerine yansıtılmasıdır.

Tarihsel olarak Peygamber'in bir şaire hediye vermesinin bilinen tek örneği Kâside-i Bürde olayıdır. Mısra inşası meselesine gelince Peygamber'in şiir söylemesine dair bilinen bir şey olmadığı gibi müşriklerin 'Peygamber'in sözleri şiirdir' suçlamasına karşı kesin bir karşı çıkış söz konusudur. Hal böyle iken Asîlüddin nasıl olup da Peygamber'in şiir söylediğini söyleyebilir? Burada Asîlüddin'in ustaca bir manevra yaptığını ve bu manevranın 'mısra' kavramı üzerinden geliştiğini düşünebiliriz. Mısra tek bir satırdır ve Peygamber sözleri arasında şairane bir mısra olarak değerlendirilebilecek bir satır bulmak herhalde imkansız değildir. Güzel deyiş özelliklerine sahip, şiir vezinlerinden birine oturtulabilecek bir satır, şiir taraftarlarına şiir, aleyhte olanlara ise normal bir söz gibi gelebilirdi. Eğer Asîlüddin Peygamber'in 'mısra' yerine beyt yazdığını söylemiş olsa bunun probleme yol açması herhalde kaçınılmazdı, zira o zaman Peygamber'e şair demiş olacak ve bu da Peygamber'in

asla bir şair olmadığını söyleyen temel dini anlayışa ters düşecekti. Ancak Peygamber'in 'mısra' inşa ettiğini söyleyince Peygamber'e şair demeden ona şiiri onaylatmış oluyordu.

Bunun hemen arkasından Asîlüddin Peygamber'in sihre, büyücülere (sahirler) meyletmediğini ekler. Bu itiraz vahyin en erken devirlerinde Peygamber'e yöneltilen -sihirle ayetleri kendisi söylemektedir- ithamını reddetme olabileceği gibi Timurlu dünyasında yaygın olan ilm-i havas ile araya belli bir mesafe koyma endişesinden de kaynaklanıyor olabilir.⁹ Öte yandan Asîlüddin'e göre ilm-i havas tamamen dışlanacak bir şey de değildir, çünkü ona göre Peygamber kişilerin isimleriyle tefeül yapmış ve uygun olmayan isimleri daha iyi isimlerle değiştirmiştir.

Adab ve rüsûm bölümünün son konusu Peygamber'in hastalık teşhisi ve ilaç vermedeki ustalığıdır. Asîlüddin'e göre Peygamber bu işte o kadar iyidir ki usta hekimler ona yetişememekte ve Ahmedî şeriat takipçileri de felsefi hekime minnet etmemektedirler. Hastalık ve deva üzerinden edep bir kere daha bedenle ilişkili olarak ortaya çıkarken Asîlüddin felsefe/hikmete dayalı tıbbı dışlamakta ve yerine Peygamber'in tavsiye ettiği davranış ya da ilaçları geçirmektedir.

Bu noktada edebın az rastlanan bir tanımı ile karşı karşıya olabiliriz: En üst otorite tarafından kabul edilir olanın, normun tanımlanması, hatta eski normun yerine yeni bir norm konulması. Bu otorite şiir ve tefeülü kabul edilir olarak onaylamış, tefeül dışındaki havas ilimlerini ve son derece köklü bir geçmişe sahip olan felsefe/hikmet temelli tıbbı reddetmiştir.

Rüsûmun edebe dönüşmesi

Yukarıda belirtildiği gibi bu bölümün başlığı adab ve rüsûmdur. Rüsûmu alışkanlıklar, devamlı yapılan olağan davranışlar; edebi de sosyal ortamda güzel, ince davranışlar olarak tanımlayabiliriz. Peygamber'in davranışlarına dair yukarıdaki örnekleri gördükten sonra neden adab ve rüsûmun beraber kullanıldığını, ikisini nasıl ayırt edebileceğimizi düşünmek belli davranışların nasıl 'edep'leştiğine ışık tutabilir.

Rüsûm ve edep normalde eş anlamlı olmasalar bile Peygamber söz konusu olduğunda örtüşükleri büyük bir alan olduğu görülmektedir. Neredeyse rüsûm edep haline gelmiştir. Bu herhalde Peygamber'in alışkanlıklarının güzel, uygun ve nazik olacağını varsayımından hareketle Peygamber rüsûmunu edep olarak tanımlamaktan doğmaktadır. Böylece rüsûm ve edep nerede ise tamamen iç içe geçer.¹⁰ Bu da bizi şu sonuca götürür: Tüm Peygamber davranışları bir nedenden dolayı değerli davranışlar olmalıdır, yahut tamamen sıradan bir Peygamber davranışının arkasında bile bir değer bulunabilir. Bir başka açıdan şöyle bir sonuç da mümkün gözükmektedir: Eğer davranışları edep haline getiren şey failin peygamber

⁹ Peygamberin ayetleri sihirle söylemesi ithamı için bkz. Müddessir Suresi, 74/24; Sâd Suresi, 38/4. Sure referansları için Sn. Selahattin Polatoğlu'na teşekkür ederim.

¹⁰ Asîlüddin bu bölümde Peygamber'in hallerine dair bazı şeyleri sünnete değindiği 12. Bölüm'de açıklayacağını söyler. Rüsûm ve edebi sünnet ile beraber tartışmak düşünülebilirse de bunu burada yapmayacağız. Ayrıca rüsûm ve edep ilişkisi, rüsûm toplumsal adetler, gelenekler anlamında ele alındığında literatürde üzerine çalışılmış bir ilişkidir. Bonebakker'in Hz. Muhammed devri ve 8. yy. İslam toplumu bağlamında ele aldığı edep kavramı toplumsal adet, gelenek, görenekler anlamına gelir. Bonebakker, "Adab and the Concept of Belles-Lettres", 17, 18. Edebin bu kullanımının rüsûm ile örtüşen bir yönü var gibi görünmektedir. Bir başka açıdan, Hilâl es-Sâbî'nin (ö. 448-1056) Abbas saray protokolü ve resmi yazışma kurallarına dair olan eseri *Rüsûmu Darü'l-Hilâfe* rüsûm kavramının saray çevresi ile ilgili bir tarafı olduğunu göstermektedir. Bu esere dikkatimi çektiği için Sn. Selahattin Polatoğlu'na teşekkür ederim. 7.-8. yy. İslam toplumundan Asîlüddin'in 15. yy.da yazdığı esere kadar uzanan süreçte edeb, rüsûm, hatta sünnet kavramlarının içeriklerinin ve birbirleri ile olan ilişkilerinin zaman içinde nasıl değiştikleri bir araştırma konusu olabilir.

olması ise faile göre edebın görünüşü de değişebilir. Bu ileriki incelemelerde doğruluğu sımanabilecek bir sonuçtur.

Eğer rüsüm kavramının ifade ettiği -davranışlardaki süreklilik- halini vurgulayacak olursak o zaman edebın alışkanlığa yaklaşan bir anlam kazanabileceğini düşünöbiliriz. Belki bu görünüşü ile edep biraz da olağan hal, düşünmeden yapılan eylemleri karşılayan bir şeydir. Bu hali ile edebın zaten gündelik hayatı, alışılmış olanı ya da beklenileni yansıttığını düşünöbiliriz.

Bu bölümün başında edebın başlık olarak metinde sadece tek bir yerde göröndüğü, bunun eserin toplam hacmine göre kısa bir bölüm olduğu ve ayrıca metin içinde de nadiren karşımıza çıktığı söylenmişti. Rüsüm ve edebın iç içe geçmesi tartışmasından sonra bu öz ve nadir olma halini yorumlayabiliriz. Edep kavramı her ne kadar metinde az görünür olsa da rüsümle iç içe geçmiş olduğu için kendisinden pek bahsedilmeyen ama daima mevcut olan bir çerçeve olduğunu ileri sürmek mümkündür. Öyleyse belli tarihsel bağlamda edepten açıkça bahsedilmese bile edebın arka planda var olduğunu kabul edebiliriz. Edebın varlığı ile görönlürlüğü ayrı şeylerdir ve edep görünmeden var olabilir.

Toplumsal huzur sağlayıcı olarak edep: Nevâyî

Tarihsel bağlama oturtmak açısından Nevâyî'nin belli eserlerinde görödüğümüz edep referanslarını yorumlamak daha kolaydır. Bu referanslardaki ana fikrin 15. yy.ın ikinci yarısında Herat'ta aralarındaki gerilimin artmakta olduğu Sünni ve Şii gruplar arasındaki ayrışmanın önüne geçerek huzuru korumaya çalışmak olduğu söylenebilir. Bunu göstermek için Nevâyî'nin Kâsım-ı Envâr (ö. 837?/1433), Câmî, ve Seyyid Hasan Ardaşer anlatılarına bakılacaktır. Bu kişileri Nevâyî'nin *Mecâlisü'n-Nefâyis*'i ile iki biyografik eserinde, *Hamse-yi Mütəhayyirîn* ve *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*'de görmekteyiz.¹¹

Mezhepsel kriz ve tarikat adabı: Kâsım-ı Envâr

Şii bir akımın yükselişinin açıkça gözlemlendiği 1469'da Herat'ta Sultan Hüseyin Baykara tahta geçtiğinde Şiiler şehirde güçlerini arttırma ve resmi söyleme hakim olma yolunda önemli bir adım atmışlardı. Ayrıca gelenekselleşmiş iktidar-Sufi ilişkileri iktidar lehine bir iş birliğine doğru ilerlemişti. Nevâyî çevresinin düşünürlerinden biri olan Abdurrahmân Câmî'nin 1470'lerdeki faaliyeti bu iki gelişmeye karşı çıkan tarihi/siyasi bir yorumdu ve meşhur Sufi tabakatı olan *Nefehâtü'l-Üns*'ü de bu çerçevede yazmıştı. Bu nedenle Câmî 1470'lere gelindiğinde artık Şiilikle özdeşleştirilmiş olan Kâsım-ı Envâr'ı *Nefehât*'in dışında bırakmış ve böylece onu artık makbul olmayan entelektüel elitin bir üyesi haline getirmişti. Nevâyî ise 1490'larda yazdığı *Mecâlisü'n-Nefâyis*'e Kâsım-ı Envâr ile başlamıştır. Görmemek ya da dışlamak bir yana Kâsım-ı Envâr yüzlerce hüner sahibi şairi içeren bu eserin başlangıç kişisi haline gelmiştir. 1490'larda Nevâyî'nin Kâsım-ı Envâr'ı kabul etmesi *Nefehât*'te Câmî'nin yapmaya çalıştığı kopuşun aksine bir hamle olarak görölebilir.¹²

¹¹ *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*'in başlığında Nevâyî'nin neden 'hâlât' kelimesini kullandığını düşünmek ilginç olabilir. Bu kelime eser isimlerinde pek görölmez. 'Hâlât' kelimesi daha sık görölen 'menakıb', 'makamat' vb. terimlere göre daha bir hayatın içinden anlatı, menakıb ve benzerlerinin şablon koyucu taraflarından ziyade realist bir gözle tespit edilmiş haller anlamını taşıyor olabilir mi? Eğer böyle bir fark söz konusu ise belki bu kelime (ve kullanıldığı başlıklar) tam da Nevâyî'nin biyograf tarafını yansıtmaktadırlar.

¹² Câmî'nin yaptığı dışlamanın Timurlu son döneminde genel bir tavır olduğunu söylemek zordur çünkü Devletşâh Semerkandî (ö. 900/1494-95) de *Tezkiretü's-Şuarâsı*'nda Kâsım-ı Envâr'ı dışlamaz. Nevâyî ve Devletşâh'ın bu şairden vazgeçmemeleri Câmî'nin dışlamasının zamanı için yeni bir hamle olduğunu düşöndürür. Belki Devletşâh ve Nevâyî Kâsım-ı Envâr'ı tanıyarak yürürlükte olan sosyo-edebi normu takip

Nevâyî'nin bu hamlesinde edebînin önemli bir yeri olduğu görülür. Nevâyî *Mecâlis*'te Kâsım-ı Envâr'ın Sadruddin Erdebilî'den (ö. 794/1392) sufiyye adab ve tarikini gördüğünü söyler.¹³ Burada Nevâyî Sadruddin Erdebilî'nin tartışmasız kabul edilen saygın tasavvufî kişiliğini öne sürüp Kâsım-ı Envâr'ın ondan sufiyye adab ve tarikini aldığını söylerken Envâr'ın tasavvufî açıdan sağlam bir zeminde olduğunu ifade etmektedir. Yani, 15. yy. boyunca yaşanan tüm doktrinel çatışma ve gerilimlere rağmen yüzyılın sonunda Kâsım-ı Envâr sahip olduğu Sufî edep vurgulanarak Nevâyî tarafından tekrar dîni/kültürel elitin bir parçası olarak kabul edilmiştir.

Nevâyî Kâsım-ı Envâr'a bu önemli pozisyonu verirken vurguladığı noktanın sufiyye adabı olması edebînin meşrulaştırıcı bir fonksiyonu olarak görülebilir. Edebînin buradaki tanımının tasavvuf yolunda takip edilmesi gereken yollar, biçimler olduğu tahmin edilebilir ki bu edebînin alışılmış yüzlerinden birisidir. Herhalde sağlam bir kaynaktan alınan tasavvufî edep, sosyal/siyasal gerilimlere sahne olan Timurlu toplumunda ortaya sürüldüğünde reddedilmesi pek kolay olmuyordu. Şiirlik akımlarının yükselişte olduğu 15. yy. Timurlu dünyasında Kâsım-ı Envâr'ı öncelikli bir statü ile eserine dahil etmenin Nevâyî açısından toplumsal düzen ve huzuru sağlamaya yönelik bir çaba olduğu söylenebilir.

Tarikat adabı ve edebînin görünürlüğü: Câmî

Tarikat-edep ikilisinin bir meşrulaştırma aracı olarak bir araya gelmelerinin dışında başka şekillerde beraber tasavvur edildikleri görülür. Nevâyî *Hamse-yi Mutehayyirîn*'de iki yerde edepten bahseder. Bunlardan bir tanesi Câmî hakkında konuşurken değindiği tarikat adabıdır. Nevâyî'ye göre Câmî tarikat edebîni takipte o kadar dikkatlidir ki hiç kimse onun zahir ilimleri, şiir, muamma, inşa ve bu gibi faaliyetlerle uğraşırken daha şerefli bir işle yani seyr-i sülûkla uğraştığını fark etmemiştir.¹⁴ Câmî tarikat dışı tüm faaliyetini, ki bunun içinde şiir önemli bir yer tutar, kendini gizlemek için kullanmıştır denilebilir.¹⁵

Câmî açısından bakılacak olursa Nevâyî'nin Câmî'nin takip ettiğini söylediği tarikat edebî, Nakşibendilikte bir kural haline gelmiş olan 'halvet der encümen' (kalabalık içinde Allah'la beraber olma) prensibi olabilir. Eğer böyle ise Câmî'nin takip ettiği edebînin belli bir tanımı olan, kural niteliği kazanmış bir edep olduğu söylenebilir. Bir başka ihtimal de Nevâyî'nin 'halvet der encümen'i kastetmeyip belli faaliyetlerle daha yüce bir faaliyeti (ilim, şiir, vb. ile uğraşarak seyr-i sülûk sürecini) gizlemeyi tarikat adabı olarak düşünmüş olmasıdır. Eğer böyle ise Nevâyî'nin kastettiği edep, görünmezliği görünürlüğe tercih etme anlamına gelir. Buradan edebînin, görünmeme haline de bürünebileceği anlamı çıkar ki bunun bir örneği aşağıdaki Nevâyî'nin Seyyid Hasan Ardaşîr tartışmasında görülür.

Sosyo-politik yapıyı korumak: *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*

Nevâyî biyografik eserlerinden biri olan *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*'de kendisi için bir baba kadar yakın olan Seyyid Hasan Ardaşîr'i (894/1488-89) anlatırken onun kişisel

etmektedirler. Nevâyî'nin düşüncesi ve eylemlerinin Câmî'nin ölümünden sonra nasıl seyir izlediği araştırılmaya değer bir konudur. Bir değişim olduğu Nevâyî'nin Kâsım-ı Envâr'ı dahil etmesinden ve *Muhâkemetü'l-Lugateyn*'de Farsça karşısında Türkçe'ye verdiği eşit statüden hareketle söylenebilir. *Nefehât* ve Nevâyî'nin *Nesâyimü'l-Mahabbe*'sindeki sufilerin karşılaştırmasını yapmak böyle bir araştırma için izlenebilecek yollardan biri olabilir.

¹³ Alişîr Nevâyî, *Mecâlisü'n-Nefâyis*, haz. Kemal Eraslan, 2 cilt, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2001, c. 1, 6.

¹⁴ Nevâyî, *Hamsat al-Mutahayyirin*, 12.

¹⁵ Şiir ve tarikat adabının beraber tartışılması şiir ve tarikat adabı arasında doğrudan bir ilişki olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Nevâyî'nin Kâsım-ı Envâr'ı tekrar makbul kişiler/Sufiler arasına almasında tasavvuf ile şiirin muhtemel organik bağının ve Kâsım-ı Envâr'ın şair olmasının bir etkisi olabilir mi?

özelliklerinden bahseder.¹⁶ Edebi Nevâyî'nin Ardaşîr'i anlatırken kullandığı temel sıfatlardan biridir. Nevâyî'ye göre Seyyid Hasan Ardaşîr edep, hilm, tevazu ve hayasından dolayı birçok ilimde oldukça yetkin olmasına rağmen meclislerde insanları utandırmamak için susmaktaydı.¹⁷ Ardaşîr'in kendini göstermemesi yukarıda Câmî bahsinde gördüğümüz edebî görünmezlik anlamını akla getirir. Bir yandan da bu anlatı burada incelenen kaynaklarda edebî mecliste ortaya çıktığı nadir anlardan biridir ve sanki meclis ortamında ilm de söz konusu olsa çatışmadan kaçınmayı bir ideal, bunun yolu olarak da edebî koymaktadır. Ardaşîr'in bu tavrını sosyal ilişkilerde düzeni sağlama, bireyler ya da gruplar arası çekişmeyi kontrol etme endişelerinin bir tezahürü olarak görmek mümkündür. Nevâyî'nin Ardaşîr'i bu şekilde anlatması kendisinin de bu hedefleri paylaştığını düşündürür.

Herhalde edebî beraber kullanıldığı sıfatlar da (hilm, yani yumuşaklık ve tevazu) birbirini tamamlayan kişisel özellikler idi. Bu sıfatların başkalarını rahatsız etmemeyi, insan ilişkilerinin bozulmadan devam etmesini sağlamayı ve sosyal düzeni sürdürmeyi hedefleyen bir davranışlar formülü olduğunu düşünebiliriz. Anlatının ilerleyen kısmında Nevâyî'nin Ardaşîr'den edep ve yumuşak sözlülük özelliklerini yan yana kullanarak bahsetmesi de bu amaca hizmet edebilir.¹⁸ Buradan hareketle Nevâyî'nin edep anlayışı hakkında şu soru sorulabilir: Eğer edep hilm, tevazu, yumuşak sözlülük gibi çeşitli kavramlarla eşleşmiş olarak karşımıza çıkıyorsa acaba tarihsel aktörlerin edebî kavramsallaştırmasında ihtiyaca bağlı olarak farklı kavramsal ve davranışlar söz konusu olabilir miydi? Hal böyle ise herhalde edebî normatif olarak tanımlarken tarihsel bağlamların getirdiği kavramsal/davranışsal çeşitliliği de göz ardı etmemek gerekir.¹⁹

Yönetim ve Ardaşîr

Nevâyî için Ardaşîr bahsinin önemi, belki de vazgeçilmez yönlerinden biri onun yönetim içindeki yeri ve Sultan Hüseyin Baykara ile olan ilişkisidir. Nevâyî'ye göre Seyyid Hasan Ardaşîr Sultan Hüseyin Baykara Horasan'da tahta çıktığı zaman onun hizmetine girmekle şereflenen kişiler grubundaydı. Baykara onun mülazemetinden hoşlanmış, sohbeti Baykara'ya hoş gelmiş ve Baykara ona lütuf göstermişti. Padişaha o kadar iyi mülazemet etmişti ki padişahın da gönlü ona bağlanmıştı.²⁰ Çok iyi teklifler (herhalde mevki olarak) aldığı yahut Padişah onu taltif etmek istediği zaman reddederdi. İş o raddeye varmıştı ki sultanın danıştığı bir kişi (saltanat kârkhânasining mustaşari) haline gelmiş ve idari ve mali işlere müdahil olmuştu. Sultan memnun, halk hoşnut olmuşlardı. Sultan Hüseyin Baykara'nın mahremi (enîs-i mahrem) ve meclislerde onun meşrebine uyan dostu (refîk-i hemdem) haline gelmişti.²¹

İşin ilginç tarafı bu kişinin, Hândmîr'in dönemin kapsamlı bir portresini çizen *Habîbü's-Siyer*' adlı eserinde görünür bir kişi olmamasıdır. Nevâyî burada siyasi/bürokratik tarih yazmak isteyen bir tarihçinin ilgi alanına girmeyecek kadar özel bir kişisel alana, hükümdarın yakın ilişki içinde olduğu bir kişiye yoğunlaşmaktadır. Nevâyî'nin gözünde Seyyid Hasan Ardaşîr'in statüsünü anlayabilmek için *Mecâlisü'n-Nefâis*'e bakabiliriz.

¹⁶ Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*, 216, not 3. Ardaşîr'in vefatı, 894/1489'dur. Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*, 221, not 44. Nevâyî eseri Seyyid Hasan Ardaşîr'in vefatından 2 yıl sonra yazmıştır. Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*, 216, not 3. Buna göre eserin yazılma tarihi 896/1490-91'dir.

¹⁷ Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*, 89, 90.

¹⁸ Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*, 94.

¹⁹ Mesela edebî 'orta yol' (golden mean) olarak tanımlayan bir yaklaşım için bkz. Dj. Khaleghi-Motlagh, "Adab i. Adab in Iran," *Encyclopaedia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>, erişim: 27.07.2022.

²⁰ Nevâyî bu noktada iyi mülâzımlardan daha iyi ve daha gerekli bir şey olmadığını söyler. Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*, 96.

²¹ Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*, 96.

Nevâyî bu eserin ikinci meclisine Şerefüddin Ali Yezdî ile başlar, Seyyid Hasan Ardaşîr ile bitirir.²² Şerefüddin Ali Yezdî'nin 1400'lerin ortalarında Timurlu kültür hayatı ve yönetimindeki derin iz bırakan yerini hatırlayacak olursak Nevâyî'nin gözünde Ardaşîr'in Yezdî'ye benzer bir statüye sahip olduğunu tahmin edebiliriz.²³

Seyyid Hasan Ardaşîr'in oğlu

Nevâyî Seyyid Hasan Ardaşîr'in oğluna da edebi öne çıkararak değinmektedir. Ancak bu defa sosyal zemin saray değil şehirdir, yani yakın çevredeki en geniş toplumdur. Seyyid Hasan Ardaşîr'in 14 yaşında vefat eden oğlu Seyyid Muhammed kişiliği ile tüm şehrin dikkatini çekmiş bir gençti, belirgin özellikleri edep ve tevazu idi ve tüm şehir ondan bahsederdi.²⁴

Nevâyî'nin bu kısa tanımlaması bize edep hakkında şunları düşündürür. Edep geniş bir topluluğun dikkatini çekebilecek bir özelliktir, görünürlüğü tartışmasıdır. Ayrıca, tamamlayıcı kavram olarak bir kere daha tevazu ile beraber ortaya çıkar. Biraz spekülatif bir biçimde şöyle düşünmek de mümkün gözükmektedir. 14 yaşındaki bir genç henüz kendini şehre, yahut biraz daha gerçekçi olmak gerekirse şehir elitine, göstermek durumundadır. Bunu yaparken edep sahip olunabilecek kişilik özelliklerinden biridir. Herkes farklı özelliklere sahip olacağı için edebî farklı huylar, haller ile beraber görünmesi, bunlar iyi, faydalı özellikler olmak kaydı ile, zaten doğal olandır. Yani, belki farklı edep anlayışları biraz da farklı şahsiyetler ile ilgilidir. Böyle baktığımız zaman edebî canlı ve değişken bir şey olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Nevâyî'nin eserini yazdığı anda hem Seyyid Hasan Ardaşîr hem de oğlunun ölmüş olmaları toplumsal hafıza ve edep arasındaki ilişkiyi de akla getirir. Edebî hafızayı şekillendirip şekillendirmediği, eğer şekillendiriyorsa bunu yaptığı sorulabilecek ilginç sorulardan bazılarıdır.

Edep-sizlik

Nevâyî eserleri üzerinden incelediğimiz son edep anlatısı edebî yokluğu hakkındadır. Mahmûd Habîb adında bir kişi Câmî'yle karşılaştığında ona bî-edebâne sözler söyleyip edepsizce davranır. Câmî cevap vermek bir yana dursun Mahmûd Habîb'e bakmaz bile. Mahmûd Habîb Nevâyî'nin Câmî'ye gelip onun yanında durduğunu fark edince, Nevâyî'nin yapabileceklerinden korktuğundan olsa gerek Câmî'den özür dilemeye başlar. Nevâyî hayrete düşüp Câmî'ye bu divanenin edepsizliklerine rağmen dilediği özrün neden makbul olduğunu sorarken Câmî sözü değiştirir, olan bitenden, uğradığı hakareten hiç bahsetmez. Nevâyî olayın detaylarını dostlarından (ashab) öğrenir. Nevâyî Mahmûd Habîb'i edeblendirmek isterken Câmî hiçbir şey yapmamanın ona doğru edebî göstermek olacağını söyler. Birkaç gün sonra Mahmûd Habîb kendisi gibi bir 'divane' tarafından öldürülür.²⁵ Nevâyî'nin bu kişiyi sarhoş, divane, aşufte, aşâğılık eşek gibi ifadelerle nitelendirir. Nevâyî'nin burada 'sarhoş' ve 'divane' sıfatlarını kullanmasından hareketle edebî davranış ile akıl sahibi olmayı beraber düşündüğünü ileri sürmek mümkündür.

²² Alişîr Nevâyî, *Mecâlisü'n-Nefâyis*, c. 1, 31, 74.

²³ Bkz. İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dîn 'Alî Yazdî and the Islamic Republic of Letters*, Cambridge University Press, Cambridge: 2016.

²⁴ Nevâyî, *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşîr*, 99.

²⁵ Nevâyî, *Hamse-yi Mütehayyirîn*, 19. Metnin bu kısmını anlamam için bana yardımcı olan Sn. Prof. Dr. Nadirhan Hasan'a teşekkür borçluyum.

Bu anekdot bir edebî geçilmemesi gereken sınırları koyduğunu, hatta edep dışına çıkmanın hayat memmat meselesi haline gelebileceğini gösterir ki burada Asîlüddin'i tekrar hatırlayabiliriz. Peygamber'in kapsayıcı edebîni takip eden bir kişi dünyada ve ahirette kurtuluşunu sağlayabilirken edebîni terki kişiyi mahva götürebilmektedir. Bu hali ile edebîni uhrevî kurtuluş için bir yol olabileceği akla gelir.

Bir başka açıdan edebî önemseyip söz konusu edenin, yani Nevâyî'nin, Câmî ile karşılaştırıldığında meclisin yüksek statülü kişisi olmadığı gözükmektedir. Yüksek statüye sahip olan edep tartışmasına girmemeyi uygun görmektedir. Belki şunu söylemek mümkün olabilir: Eğer birisi edep, meclis, vs.den bahsediyorsa o bulunduğu ortamın en yüksek statülü kişisi değildir. En yüksek statülüler bu terimleri kullanmazlar ama edebîni ortaya çıkışına vesile olurlar. Bu şekilde bakılınca edep bilincinin sosyal statü ile beraber ortaya çıktığı düşünülebilir.

Kâsım-ı Envâr, Câmî, Seyyid Hasan Ardaşîr ile oğlu ve Câmî üzerinden yapılan edep okumalarında Nevâyî'nin öncelikli endişesinin üyesi olduğu sosyal grupların (saray çevresi, toplum ya da kişisel çevresi) bütünlüğünü korumak, düzgün işleyişlerine gayret etmek olduğu söylenebilir. Ayrıca şunu da ilave etmek gerekir ki Nevâyî'nin yukarıda inceleme konusu olan eserlerinde 'meclis' bir sosyal pratik olarak oldukça vurguludur. Bu nedenle Nevâyî'nin edep referanslarının meclis olgusunu da doğrudan ilgilendirdiğini, meclislerin oluşması ve canlı bir şekilde işlev görmelerini sağlayan esas faktörlerden biri olduğu da ileri sürülebilir.

Kriz çözücü olarak edep: Kâşifi

Kâşifi'nin incelenecek olan üç eserinde edebe iki farklı işlev yüklenmiştir. *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eserde edep yeni bir siyaset felsefesinin temel fikri olarak ortaya çıkar. *Hürzü'l-Emân min Fiteni'z-Zamân* adlı eserde edep zamanın kötülüklerinden korunmak için gerekli olan harf ilminin yöntemidir. *Fütüvvetnâme-yi Sultânî* adlı eserde edep bu defa fütüvvet ve tarikatın olabilmelerini sağlayan yöntem olarak görünür.

Siyasi krizi edeple çözmek: *Ahlâk-ı Muhsinî*

Ahlâk-ı Muhsinî meşhur Timurlu vaiz, kültür adamı, yazarı Hüseyin Vâiz-i Kâşifi'nin (ö. 1504-5) 907/1501-1502 yılında yazdığı bir siyasetname ve ahlak kitabıdır.²⁶ Eserin başlığı her ne kadar Sultan Hüseyin Baykara'nın oğlu Ebû'l-Muhsin Mirza'ya işaret etse de Kâşifi eseri ikisine birden ithaf etmiştir.²⁷ Bu çift ithaf eserde zaman zaman kendini hissettirir: Okuyucu Kâşifi'nin muhatabının bazen Sultan Hüseyin Baykara, bazen de Ebû'l-Muhsin Mirza olduğu hissine kapılır.

Bu eserdeki edep kavramını incelerken *Ahlâk-ı Muhsinî*'yi tarihsel bağlamına oturtup metnin yapısında edep kavramının belirleyici olduğunu, hatta eserin edep kavramı üzerine inşa edilmiş bir eser olduğunu iddia edeceğiz. *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin tarihi bağlamı açısından

²⁶ Eserin yazım tarihi hakkında farklı görüşler vardır. Literatürde genel kabul تاریخ هم نویس ز اخلاق محسنی mısraındaki " اخلاق محسنی " ifadesinin eserin telif tarihi olarak 900 yılını belirttiğidir. Bkz. Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, haz. Mustafa Demirkol, s. 16; Meryem Gaffari Cahid, "Kâşifi", *Dâiretü'l-Maârif-i Ş'îr*; Adnan Karaismailoğlu, "Hüseyin Vâiz-i Kâşifi", *TDVİA*; M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Muhsinî", *TDVİA*. Subtelný ise eserin Taşkent nüshasında 21. bölümde Kâşifi'nin eserin yazılma tarihi olarak 907 yılını belirttiğini söyler ve tarih düşürmek için yazılan beyitte tarihi veren ibarenin " ز اخلاق محسنی " şeklinde okunması halinde 907 yılını verdiğini söyler. Maria Eva Subtelný, "A Late Medieval Persian Summa on Ethics: Kashifi's Akhlâq-i Muhsinî", *Iranian Studies*, c. 36, sa. 4, 2003. 602, 603. Mustafa Demirkol'un çalışmasına esas teşkil eden Ayasofya 2829 numaralı *Ahlâk-ı Muhsinî* nüshasında da Kâşifi aynı şekilde eseri 907 yılında tamamladığını söyler. Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, haz. Mustafa Demirkol, 228, 229, 646.

²⁷ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 16.

şunları dikkate almak gerekir: 1490'ların ikinci yarısı Sultan Hüseyin Baykara'nın büyük oğlu olan Bediü'z-zamân Mirza'nın babası ile ters düşmek pahasına siyasi olarak kendini çok gösterdiği, hatta isyana kalkıştığı bir dönemdi. Sultan Hüseyin Baykara liderliğindeki Timurluların Horasan kolu 1497'de Sultan Ebû Said oğullarından Maverâünnehr'in kontrolünü ele geçirdi. Bunun arkasından yapılan bir düzenlemede Sultan Hüseyin Baykara, Cürcan hakimiyetini oğlu Bediü'z-zamân Mirza'dan alıp bir başka mirzaya verdi. Bediü'z-zamân'la Sultan Hüseyin Baykara arasında Cürcan hakimiyeti konusunda önce anlaşmazlık çıksa da sonra baba ve oğul barıştılar. Bu barış gerçekleşirken Bediü'z-zamân'ın Cürcan'da yerine bıraktığı oğlu Muhammed Mümin Mirza'yı Sultan Hüseyin Baykara'nın gönderdiği kuvvetler ele geçirdiler ve Herat'ta hapsedtiler. Sultan Hüseyin Baykara'nın eşlerinden Hatice Begim Ağa hapsedilen Muhammed Mümin Mirza'yı kendi oğlu Muzafferüddin Mirza'ya rakip olarak görüyordu. Hatice Begim'in çabaları sonucu Muhammed Mümin Mirza idam edildi. Bunun üzerine Bediü'z-zamân Mirza tekrar isyan etti ve Sultan Hüseyin Baykara'nın diğer iki oğlu, Horasan'da hüküm süren oğlu Merv hakimi Ebû'l-Muhsin Mirza (ö. 913/1507) ve kardeşi Ebiverd hakimi Muhammed Muhsin Mirza (ö. 913/1507) ağabeyleri Bediü'z-zamân Mirza'ya katıldılar.²⁸ İsyân haberi 904/1498-99 yılı başında Herat'a ulaştığına göre isyanın tarihi de bu zamanlar olmalıdır.²⁹ *Ahlâk-ı Muhsinî* bu politik arka planla yazılmıştır.

Bu perspektiften bakınca eserin yapısında edep kavramının önemli bir yer tutması daha anlamlı hale gelir.³⁰ Kâşifi önsözünde eserin bir padişahın uyması gereken 40 özellik hakkında olduğunu, bunların her birini bir babda (bölüm) ele alacağını söyler.³¹ Hükümdarın Allah'a ve kullara yönelik olmak üzere iki tür sorumluluğu olduğunu, bu iki sorumluluğu tartışacağını belirtir.³² Kâşifi eserin ilk dokuz babını Allah'a karşı olan sorumluluklara ayırır: İbadet, ihlas, dua, şükür, sabır, rıza, tevekkül, haya, iffet bölümlerinin her birinde Allah'a karşı olan doğru davranışlardan bahseder. İnsanlara karşı olan davranışlar kısmı 10. bölüm olan edep bölümü ile birlikte başlar. Bu bölümü adalet, affetme, hilm, şefkat, ihtiyaçları giderme, vd. gibi yine insanlarla olan ilişkiler hakkında olan bölümler takip eder. Son bölüm olan 40. babda "Adab-ı hidem u haşem" (hizmetlilerin adabı) başlığı ile saray çevresindeki insan ilişkilerine yoğunlaşırken bunlar için ana çerçeveyi edep olarak koyar.

Ahlâk-ı Muhsinî'de edebi yazarın metin stratejisini düşünmeden anlayamayız. Birincisi, insanın Allah'a karşı olan sorumluluklarını dokuz bölümde anlatıp 10. bölümde insanın diğer insanlara karşı olan sorumluluklarına geçmesi 10 felekten oluşan kozmolojik yapıyı hatırlatır. Bu yapıda ilk dokuz felek ilahi aleme aittir. Ancak 10. felek ile insanların var

²⁸ Woods Ebû'l-Muhsin Mirza'nın ölüm tarihini 906/1501 olarak verir, ancak Handmîr *Habîbü's-Siyer*'de ölüm tarihinin 913/1507 olduğunu söylemektedir. Handmîr'e göre her iki mirza (Ebû'l-Muhsin ve Muhammed Mirza) 913/1507 yılında Özbek Şeybani Han güçleri ile yapılan Maral Savaşı'nda esir düşmüşler ve idam edilmişlerdir. John E. Woods, *The Timurid Dynasty*, Papers on Inner Asia, no. 14, Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University: 1990, 26. Giyâsüddin b. Himâmüddin el-Hüseynî Handmîr, *Habîbü's-Siyer*, ed. W.M. Thackston, 2 cilt, Sources of Oriental Languages and Literatures, 24, Harvard University. Cambridge [MA]: 1994, c. 2, 543, 544.

²⁹ Handmîr, *Habîbü's-Siyer*, c. 2, 472. Bu isyanın bir başka anlatısı için bkz. Hayrünnisa Alan, *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular 1360-1506*, Ötüken, İstanbul: 2007, 220, 221.

³⁰ Subtelny eserin tarihsel arka planındaki politik mücadeleyi görmekle beraber bu tarihsel arka planın eserin kurgusunu baştan aşağı belirlediği konusunda herhangi bir tespit yapılmamaktadır. Subtelny, "A Late Medieval Persian Summa", 603, 604. G. M. Wickens'in "Aqlâq-e Moḥsenî" makalesi de bu eserin tarihsel bağlamı ile içerik ve kurgusu arasındaki ilişkiye değinmez. G. M. Wickens, "Aqlâq-e Moḥsenî", *Encyclopædia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/aqlaq-e-mohseni-less-commonly-known-as-jawaher-al-asrar-an-ostensibly-serious-treatise-on-ethics-by-the-prolific-pro> erişim: 28. 07.2022).

³¹ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 69.

³² Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 69.

oldukları cismani dünyaya geçilir.³³ İkincisi, *Ahlâk-ı Muhsinî*'de edebe ayrılan bölüm kitaptaki 40 bölüm arasındaki en uzun bölümdür ve sona bırakılmıştır. Kâşifi'nin hükümdarın insanlarla olan ilişkilerini tartışmaya 10. bölümde edep bahsi ile başladığını düşünecek olursak yazarın hükümdar-insan/toplum ilişkileri incelemesinin edep ile başlayıp edep ile bittiğini söyleyebiliriz. Bir başka deyişle edep kavramı metnin yapısında belirleyicidir. Edep eserde belki de en çok vurgu yapılan kavramdır ve en son ve en uzun bölümü oluşturması nedeni ile yazarın en önemli mesajı olduğu düşünülebilir. Şunu da ilave etmek gerekir ki bu eserde edep kavramının üstlendiği belirleyici rol başka ahlak eserlerinde görülmez.³⁴

Bu şekilde düşününce *Ahlâk-ı Muhsinî*'nin mirzalar isyanının akabinde yazılması ile edep fikrinin eserde belirleyici olması arasında bir ilişki olduğunu iddia edebiliriz. Belki de eserin ilk amacı Ebû'l-Muhsin Mirza'yı tedip ve yönlendirmektir. Ancak çift ithafın bir uzantısı olarak Sultan Hüseyin Baykara'ya da daha başarılı bir yönetim için yol gösterme amacı taşıdığı ileri sürülebilir.³⁵

Şimdi *Ahlâk-ı Muhsinî*'deki edep kavramının incelemesine geçebiliriz. 10. bölüm olan Edep Babı'nın ilk cümlesi edebın kişinin kendini kötü söz ve davranışlardan koruması, kendine ve insanlara saygı gösterip ne kendinin ne başkalarının şereflerini zedeleyecek şeyleri yapmaması olduğunu söyler. Bu, kişi ile Allah arasındaki ilişkiye yoğunlaşan önceki bölümlerin aksine artık esas konunun hükümdar ve insanlar arasındaki ilişkiler olduğunu gösterir.³⁶

10. Bab'da Kâşifi iki basamakta edebi temel prensip koyucu bir kavram olarak ortaya koyar. Birincisi, Kâşifi edebın hakikatının Hz. Peygamber olduğunu söyler ve bunu anlatmak için 'Rabbim beni terbiye etti ve edebimi güzelleştirdi!' hadisini kullanır.³⁷ Peygamber'in davranış/hayat modeli olarak Müslüman topluma genel geçer bir örnek teşkil ettiği düşünülecek olursa Kâşifi'nin bu edep tarifi mükemmel ve sarsılmaz bir kaynaktan gelen ve herkesi kapsayan bir çerçeve haline gelir. İkincisi, toplum düzenine dair bir kural koyar: Hükümdar edepli olursa çevresindekiler de ondan etkilenerek edepli olurlar, dolayısı ile reaya da edep yolundan sapamaz. Böylece hem memleketin hem insanlığın (ehl-i âlem) işleri düzelir.

Bu kısa ama prensip koyucu bab çocuklarını evlendirerek ittifak yapmak ve barış içinde yaşamak isteyen Bizans padişahı ve Mısır sultanının hikayesi ile biter.³⁸ Kızına çeyiz olarak verdiği mal, mülk, köleleri sayıp kendisinin oğluna ne verdiğini soran Mısır sultanına Bizans padişahı şu cevabı verir: Ben evladımı edeple süsledim ve ona iyi ahlak vererek destekledim, mal yok olur, edep kaybolmaz. Bunu duyan Mısır sultanı Rum padişahına hak verir. Bu hikayeye Sultan Hüseyin Baykara ve belki daha ziyade Ebû'l-Muhsin Mirza'ya bir

³³ Kâşifi'nin 10. bölümde insanın diğerlerine karşı olan sorumluluklarını tartışmaya başlayıp ilk dokuz bölümü Allah'a karşı olan sorumluluklarına ayırmasının kozmolojik yapı ile ilişkili olabileceğine Sn. Alpaslan Fener dikkatimi çekti. Bunun için kendisine teşekkür ederim.

³⁴ Bu, Timurlular hakkında şunu düşündürüyor: Timurlular toplumsal, siyasi, ideolojik problemlerine entelektüelleri ve eserleri ile başarılı cevaplar üretebildiler. Timurluların başkalarına model olması da bu nedenle mümkün oldu, çünkü verdikleri cevaplar başarılı idi. Devlet olarak devam etmeseler de ürettikleri fikirler (belki modeller?) onları kendileri ortadan kalktıktan sonra bile toplumların, yöneticilerin, entelektüellerin hayatlarının canlı bir parçası yaptı.

³⁵ Eserin Ebû'l-Muhsin Mirza ve Sultan Hüseyin Baykara'ya hitap etmekle kalmayıp diğer hanedan üyelerine, özellikle de Bediü'z-zamân Mirza ve isyana karışan diğer oğul Muhammed Mirza'ya da hitap edip etmediğini düşünmek gerekir. Bediü'z-zamân Mirza ve Muhammed Mirza için benzer eserler yazılıp yazılmadığını bilmiyoruz.

³⁶ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 109.

³⁷ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 108.

³⁸ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 111-113.

hatırlatma olarak bakmak isabetli olabilir. Kâşifi askeri güç de dahil kişinin elindeki gücün hiçbir öneminin olmadığını, önemli olanın belli sınırları aşmamak, -mesela baba hükümdarın onaylamayacağı hareketler yapmamak-, olduğunu vurguluyor olabilir. Tarihsel bağlamın dışında düşünecek olursak şöyle fikir yürütebiliriz: Edepli hükümdar zincirleme bir etkiyle çevresini, memleketi ve tüm insanlığı düzeltebilir. Maddi servet ve güç düzen olmayan bir ortamda pek bir şey ifade etmeyecek, düzen olması halinde ise birçok başka faydanın yanı sıra maddi servet ve gücün elde edilmesi kolaylıkla gerçekleştirilecektir.

Bu kısa bölümün başka bir dikkat çekici tarafı da edebî siyasetname literatüründe adaletin oynadığı rolü üstlenmiş olmasıdır. İslam tarihi boyunca daha yaygın olan anlayışa göre mülkün düzeni, abad olması hükümdarın adaletli olmasında bağlıdır. Hükümdar adaletli olursa reaya refah içinde olur, vergiler toplanabilir, ordu beslenebilir ve bunun sonucunda mülkün düzeni sağlanabilir. Burada ise Kâşifi'nin adaletin yerine edebî koymasının bir nedeni eserin Ebû'l-Muhsin Mirza'ya ithaf edilmesi olabilir çünkü adalet hükmetmekle ilgilidir, yani, Ebû'l-Muhsin Mirza'dan daha çok hükmeden kişiyi, Sultan Hüseyin Baykara'yı, ilgilendirir. Ebû'l-Muhsin Mirza hükmün esas sahibi olmadığı için ona adaleti telkin etmek yerine edebî telkin etmek daha isabetlidir.³⁹

Ahlâk-ı Muhsinî'nin tarihsel arka planını oluşturan 1497 isyanı bir açıdan Türko-Moğol gruplarda görmeye alışkın olduğumuz mülk üzerinde hanedanın erkek üyelerinin eşit hak sahibi olmasından kaynaklanan hükümdar babaya isyan pratiğini hatırlatır. Bu ise bizi ilginç bir ihtimal ile karşı karşıya bırakır: ana vurguyu edep kavramına kaydırırken Kâşifi Türko-Moğol politik geleneklerinden beslenen bu krizi Türko-Moğol olmayan yeni bir yorumla çözmeye çalışmaktadır.

Başlığında edep içeren diğer bölüm 'Hidem haşem adabı' (hizmetliler adabı) başlıklı 40. Bab'dır.⁴⁰ Bu bölüm başlığında 'edep' terimini içermekle beraber aslında hükümdar ve mirza, belki daha ziyade mirza için bir yönetim rehberidir. Hükümdardan altında çalışan yardımcılarını eğitmesi beklenmektedir. Bu noktada iki ilginç olgu karşımıza çıkar. Birincisi, genellikle genç bir hükümdar ya da hükümdar adayına yol gösterme, onu yetiştirme amacı ile üretilen siyasetname literatürünün genel eğiliminin aksine burada hükümdarın çevresini eğitmesi öngörülmektedir. İkincisi, yönetimin ana ekseninin edep üzerine kurulmuş olmasıdır. Kâşifi bir yandan iyi yönetimi anlatırken bir yandan da hükümdara yüklediği çevresini eğitme görevi ile çelişmek pahasına genç hükümdarı yetiştirmeye çalışıyor olabilir. Bu çelişki Kâşifi'nin aynı anda hem Sultan Hüseyin Baykara hem Bediü'z-zamân Mirza'ya hitaben yazması ile açıklanabilir. Bununla birlikte diğer görevlilere de söylediği çok şey vardır. Dolayısı Kâşifi'nin edep vurgusu ile hükümdar, mirza ve diğer görevlilerden (vezirler, emirler, katipler, nedimler, amiller vd.) oluşan bir yönetim cemaatinin bütün üyelerine bir mesaj verdiğini düşünebiliriz.

Yukarıda söylenenlerin ışığında Kâşifi'ye göre ideal yönetim şeklini incelemek anlamlı bir araştırma olmakla beraber siyaset felsefesi ya da sosyal tarih incelemesinin konusu olmaya daha uygundur. Bu metnin sistematik bir analizi bize Kâşifi'nin içinde bulunduğu Timurlu eliti, toplum ve zihniyete dair çok şey söyleyebilir. Edeple ilgili olması nedeni ile şu örnek olarak verilebilir. Kâşifi'ye göre yönetim esaslarından birisi herkesin istediğini yapmamasıdır.⁴¹ Bu kullanımı ile edep yönetici sınıf üyelerinin davranışlarının kontrolü, birbirleriyle uyumlu olması anlamına gelir. Kâşifi devlet adamlarının genel adabını

³⁹ *Ahlâk-ı Muhsinî*'de edep kavramının neden adaletin yerine geçerek merkezi bir konum aldığı üzerine daha fazla çalışılması gereken bir konudur. Özellikle muhatabın ne zaman Sultan Hüseyin Baykara, ne zaman Ebû'l-Muhsin Mirza olduğu sorusunu sormak bir başlangıç olabilir.

⁴⁰ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 528-647.

⁴¹ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 530.

tartıştıktan sonra edep çerçevesi altında başka yönetim esaslarına da eğilir: Mal toplamak mı iyidir asker toplamak mı iyidir? İstihbaratın vazgeçilmezliği, sır saklama gerekliliği gibi konuların komutan, vezir, kalem ehli ve nedimlerin adabına dair olduğunu söylerken Kâşifi bir anlamda bir yönetim el kitabı yazmaktadır.⁴²

Kâşifi'ye göre bir görevin zorluğu ile o görevin takip edilmesi gereken adabı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Vezirlerin görevi saraydaki en zor görev olduğu için vezirlerin edepi diğerlerinden daha fazladır.⁴³ Burada edebın, görev gereklilikleri ve bilgisi anlamına geldiğini düşünebiliriz. Vezirliğin 19 şartı ve edebi vardır.⁴⁴ Bunlardan en zoru, ikinci şart olan padişah, ordu ve halktan herhangi birine meyl etmeyerek aralarındaki eşitliği gözetmektir. Bu şartta da yine iki dikkat çekici nokta görebiliriz. Birincisi, Asîlüddin Vâiz'in Peygamber örneğinde gördüğümüz rûsûm ve adabın iç içe geçmişliğinde olduğu gibi şart ve edep kavramlarının birbirine yaklaşmasıdır. İkincisi, padişah, ordu ve halktan herhangi birine meyl etmeme şartı oldukça ilginç bir şarttır çünkü vezirin bu edebinden Kâşifi'nin toplumdaki ana aktörler arasında bir denge ya da denge kurucunun gerekliliğine inandığı sonucuna varabiliriz ki bu siyasetname literatüründe pek sık rastlanılan bir fikir değeridir. Kâşifi'nin dediğine göre 19 şart ve içinde en zor olanı budur.⁴⁵

Edebin kişiyi koruyan bir yönü de vardır: Adabı gözetmenin en büyük faydası onları başkalarının kötülüklerine karşı açık vermeyecek hale gelmektir çünkü işini eksiksiz yapanda kusur bulunamaz.⁴⁶ Kâşifi bunu vezirler için söylese de bu kuralın tüm görevlilere uygulanabileceğini düşünebiliriz.

Vezirin eşit mesafeli konumu, kendini koruması tartışmayı bir tarihsel özne tartışmasına da getirebilir. Sultanların hizmetine giren kimselerin âdâbı (edepi) hakkında yazarken Kâşifi, bu kişilerin yaşantılarının kanuna uygun olması gerektiğini, sultanın iyi bir sultan olarak isim yapmasının ve ülkenin refahının buna bağlı olduğunu belirtir. Bu ise ancak şu dört aktöre saygı göstererek (*tarafına riayet*) olabilir: Hakk, padişah, tebaa ve kişinin kendisi.⁴⁷ Bir edep meselesi olarak 'kendi tarafına riayet'i Kâşifi daha sonra bir kez daha ele alır.⁴⁸

Kişinin kendi eylemi hakkındaki dikkati Kâşifi edeb-haseb karşılaştırmasında da görmek mümkündür. Sultan ile köle ilişkisinin anlatıldığı bir hikayede Kâşifi hasebin edepten daha iyi olmadığını, aslında edepten daha iyi bir hasebin olmadığını söyleyen bir beyt alıntılar.⁴⁹ Edebin neseble de yan yana geldiğini görürüz. Bir başka anekdotta Nûşirevân, Büzürcmihr'e "Eğitilmeye layık olan kimdir?" diye sorduğunda Büzürcmihr şu cevabı verir: "Edebi veya nesebi olan kimseyi eğitmek gerekir. Nesebi düşük olan kimse, her şey aslına

⁴² Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 600-613. Kâşifi'nin eserine dahil ettiği hükümdarlar ve çevresindekileri konu edinen zengin tarihi örneklerin ve özellikle bu bölümde okuyucuya aktardığı hikmetleri ile oldukça görünür hale gelen 'filozof' karakterinin de eserin hikmet dolu bir yönetim el kitabı niteliği kazanmasında rolü büyüktür. Ayrıca, bu bölümde Kâşifi'nin yukarıda bahsedilen Nevâî'nin 'iyi mülâzımlardan daha iyi ve daha gerekli bir şey yoktur' fikrini desteklediğini görürüz (bkz. dipnot 18). Bu fikir birliği her iki yazarın da aynı dönemde, aynı meselelere aynı çözümleri önerdiklerini akla getirmektedir.

⁴³ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 614.

⁴⁴ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 618.

⁴⁵ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 618. Eşit mesafe prensibinin siyaset felsefesi açısından tarihsel bir yaklaşımla incelenmesi ilginç olabilir.

⁴⁶ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 616.

⁴⁷ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 564.

⁴⁸ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 594.

⁴⁹ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 644.

döner hükmü gereği aslına rücû eder.”⁵⁰ Bu cevap edebî eğitilebilir olmanın şartı olduğunu açıkça söylerken bir yandan da onun nesebdeki eksikliği telafi edebilecek bir özellik olduğunu da ifade etmektedir. Bu şekilde tanımlanan edep sosyal statü olarak yukarı hareketliliğe de imkan tanımaktadır.

Bir açıdan edebe iyi işleyen bir yönetim yapısı ortaya çıkarma işlevi yüklenir. Herkesin hizmetine değer verilmelidir.⁵¹ Sultana yakışan hizmetindekilere şefkat göstermek ama istedikleri gibi davranmalarına ve konuşmalarına izin vermemek, kendisinden çekinmemelerini sağlayacak kadar onlara yüz vermemektir. Sultan herkesin edep ve hayâ çerçevesinde davranmasını sağlamalı, eğer hizmetindekilerden biri yersiz söz söylerse o sözü dinlememelidir. Burada edep bir davranış düzenleyici haline gelir, gerekli davranışları teşvik eden, gereksizleri eleyen bir filtre gibi çalışır.

Kâşifi padişaha karşı olan tutumun 25 şart ve edebinden sonuncusu olarak verdiği sır saklamayı bütün şart ve edeplerin esası olarak ilan eder.⁵² Bu Kâşifi'nin edep konusunda ileri sürdüğü düşüncelerin zaman zaman yapısal bir bütünlük göstermeye yaklaştığını düşündürür. Yukarıda bahsedilen ‘Rabbim beni terbiye etti ve edebimi güzelleştirdi!’ hadisi de bu fikri destekleyebilir çünkü edebî temel bir kaynaktan topluma yayıldığı ileri sürülebilir.⁵³ Kâşifi'nin *Mesnevi*'den naklettiği “Edepten felek nurla doldu / Melekler edepten masum oldu” beyti de edebî o kadar kapsamlı hale getirir ki böyle bir yapısal bütünlük aramak belki gerçekten de anlamlıdır.⁵⁴

Kâşifi'nin edep hakkında söylediklerini sistematik ve kapsamlı bir şekilde incelemek yararlı olabilir. Örneğin, Kâşifi'nin “Adalet hastahanesinde mazlumlar şifa bulur.” demesi sanki edebe de ışık tutmaktadır. Zulmün bir hastalığa benzer şekilde irade dışı bir yanı varsa zulüm ve adaletten sorumlu olan hükümdarın bu alanlarda yapıp ettiklerinde istem dışı davranışlar, sonuçlarla karşılaşmak olasıdır fikri akla gelir. Halbuki Kâşifi'nin anlattığı şekli ile edep neredeyse tam irade bir olgudur, ve belki de bu hali ile adaletin yerini alabilir.⁵⁵

Bir başka açıdan Kâşifi'nin verdiği bu detaylı ve yer yer orijinal padişah ve çevresi (mülâzım) kurgusu Nevâyî'nin Seyyid Hasan Ardaşîr anlatısını hatırlatır çünkü anlaşılan Nevâyî'ye göre Ardaşîr Kâşifi'nin gerekli gördüğü özelliklerin hiç olmazsa bazılarını sahiptir. Kâşifi'nin çizdiği ideal mülâzım tipinin Seyyid Hasan Ardaşîr'in şahsında gerçekliğe büründüğünü söylemek pek yanlış olmaz.

Kâşifi ve Nevâyî anlatılarını beraber ele alınca Nevâyî'nin eserinde yer verdiği bir konu olan Ardaşîr'in yönetimdeki yeri meselesi aslında bahsedilmesi elzem bir konu olarak ortaya çıkar. Çünkü bu yıllarda (1490'lar ve 1500'lerin ilk yılları) sosyo-siyasi yapının yaşadığı belli zorluklar vardı ve edep hem pratiği hem teorisi ile sosyo-siyasi düzeni yeniden kurucu bir kavram haline dönüşmüş görünmektedir. Yine Kâşifi'nin tarif ettiği, herkesin ideal yerinde durup orada kalmasına çok ihtimam gösterilen idari/sosyal düzen sanki meclislerde kimseyi utandırmamak için hep sessizliğini koruyan Ardaşîr'i hatırlatmaktadır. Belki de

⁵⁰ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 540.

⁵¹ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 556.

⁵² Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 588.

⁵³ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 108.

⁵⁴ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 110.

⁵⁵ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 614.

böyle bir düzenin işleminde Ardaşır'ın taşıdığı nitelikleri taşıyan insanların önemli rolü vardı.⁵⁶

Yukarıda söylenenlerden de anlaşılacağı gibi *Ahlâk-ı Muhsinî*'de edep konusu daha ileri incelemeleri hak eden bir konudur, ancak şimdilik -yazmanın edebi sözü uzatmamak-diyen Kâşifi'nin izinden giderek *Ahlâk-ı Muhsinî* hakkındaki bu tartışmayı noktalayabiliriz.⁵⁷

Pratik yönetim rehberi: Hırzû'l-Emân min Fiteni'z-Zamân

Kâşifi'nin *Hırzû'l-Emân min Fiteni'z-Zamân*'ı (Zamanın fitnesine karşı emniyet kalesi (حرز الأمان من فتن الزمان) daha eserin başlığında genel bir kriz durumunu ve bundan korunma ihtiyacı olduğunu haber verir.⁵⁸ Zaten eserin iki ana amacı Kuran'daki hurûf-ı mukatta, Esmayı Hüsnâ, ve ayetleri kullanarak zamanın kötülük ve zararlarından korunmayı sağlamak ve bunları kullanabilmek için gerekli olan pratik adım ve uygulamaları, yani edebi, öğretmektir. Eserin giriş kısmında Kâşifi, ح م ع س د ق harfleri (Şûrâ Suresi, 42/1-2) nazil olduğu zaman Hz. Muhammed'in yüzünde bir sıkıntı belirdiğini, nedeni sorulunca bu harflerin ahir zamanda ümmetine gelecek olan belalardan (güneş ve ay tutulması, tüm ümmeti çöle süren bir ateş, hepsini deryaya atan bir rüzgar, Deccal ve Yecuc ile Mecuc'un ortaya çıkması) haber verdiklerini söylediğini belirtir.⁵⁹ Harflere bu ahir zamanın belaları anlamını yüklemek Kâşifi'nin başlıkta verdiği kriz ve doğurduğu korunma ihtiyacı fikirlerini sanki teyit etmektedir.

Hız. Muhammed'in bildiği ilm-i hurûfun esrarına onun gibi Ehl-i Beyt imamları da varabilirler çünkü bu ilim Ehl-i Beyt imamlarına mahsus bir ilimdir.⁶⁰ Harf ilmini elde etme kapasitesini ehl-i beyt imamlarına tanımanın sosyo-politik bir hedefi olduğu ileri sürülebilir. Bu şekilde Kâşifi toplumun hem Şii hem Sünni eğilimlerine hitap ediyor görünmektedir ki Şii taleplerin yükselişte olduğu bir dönemde bu adım sosyo-politik bir krizi çözme denemesi olarak görülebilir.

Harf ilminin yararları şunlardır: tehlikelerden korunma, ailenin korunması, korkunun giderilmesi, isteklerin elde edilmesi, kötü ahlakın giderilmesi, vb. Ancak bu ilim bilhassa makam sahiplerinin işine yarar, kişi zaten yüksek bir görevde bulunuyorsa onların itibar ve izzetlerinin daha da artmasını sağlar. Saray çevrelerine mensup olanlar ile memleket işlerinde büyük ölçüde belirleyici olan naibler için bu bilgi elzemdir.⁶¹ Yönetim çevrelerini ilgilendiren faydaları şöyle sıralamak mümkündür: Makamın yükselmesi, zalimleri (cabbaran) kontrol altına alma, hükümdarların kalplerini elde etme, din ve devlet düşmanlarını yok etme, mülk

⁵⁶ 1400'lerin sonu, 1500'lerin başında belki de Kâşifi'nin kaybedildiğini düşündüğü şey buydu: çeşitli katmanlarda, belki meclisler de dahil, huzur ve uyum. Artan sosyo-siyasi gerilimlerin karşısında Kâşifi'nin böyle hissetmesi olağan görünmektedir.

⁵⁷ Kâşifi, *Ahlâk-ı Muhsinî*, 644.

⁵⁸ 'Fitne'nin ilk akla gelen anlamının sosyo-politik karışıklık olduğu söylenebilir. Bununla birlikte 1979 İran Devrimi hakkında yazan Abbas Amanat İslam tarihi boyunca, bilhassa da İran tarihi tecrübesinde, insanların 'fitne' de ayrıca zalim bir rejime karşı çıkmak için bir isyan imkanı gördüklerini söyler. Şii kültürünün yaygın olduğu Herat ortamında bu başlıkla bir eser yazmak böyle bir dönüşüm beklentisine işaret ediyor olabilir mi? Abbas Amanat, *A History of Modern Iran*, Yale University Press, New Haven: 2017, 895, 896.

⁵⁹ Kâşifi, *Hırzû'l-Emân*, 4a.

⁶⁰ Kâşifi, *Hırzû'l-Emân*, 4b, 5b. Kâşifi, herhalde Timurlular'ın ilm-i hurûf takipçileri ile yaşadıkları problemlerden dolayı olacak, 'ilm-i hurûf' tabirini az kullanır. Bu ilmi önemli ilimlerin çoğunu kapsayan külli bir ilim olarak görür (5a) ki bu bakışın eserin yapısına yansıdığını düşünmek mümkündür. *Hırzû'l-Emân* beş makale, her makalenin altında beş bab, ve her babın altında on iki fasıldan oluşur. Beş sayısı Ehl-i Beyt'in (Âl-i Abâ'nın) (Hz. Muhammed, Ali, Fatma, Hasan, Hüseyin) sayısından, 12 de Ehl-i Beyt imamlarının sayısından gelmektedir. Kâşifi, *Hırzû'l-Emân*, 2a.

⁶¹ Kâşifi, *Hırzû'l-Emân*, 2b.

ve millet düşmanlarına karşı başarılı olma, ve muzafferlerin istediklerinin olması. Bu amaçlar arasında da toplumsal düzeni sağlama endişesini görmek hiç de zor değildir.

İlgili adabın ve şartların takip edilmesi harf ilminin istenilen sonuçları vermesi için vazgeçilmez olan ön şarttır. Bu nedenle daha birinci bölümde Kâşîfî edep tartışmasına girer ve bu bölümün birçok başlığında edep kavramını kullanır. “Der beyân-ı sıfat ve havâss-ı hurûf ve zikr-i şerâit u âdâb-ı âmme ve hâssa ke riâyet-i ân der amel-i in kitâb lâzım-est” başlığını taşıyan 1. Makale’nin 2. babı “Der şerâit ve âdâb-ı amme-yi külliye ke riâyet-i ân der mecmû’-yi a‘mâl-i hayr u şer zarûret-est”; 3. babı “der şerâit u âdâb-ı tilâvet”; 4. Babı ise “Der şerâit u âdâb-ı kitâbet”tir.⁶²

Edebin pratikle olan ilişkisini güzel örneklediği için bunlardan 2. Bab’a kısaca göz atmak yerinde olacaktır. Bu göz atış aynı zamanda edebinde yer aldığı kavramsal dünyaya da ışık tutar.

2. Bab: Tüm Amellerde Uyulması Gereken “Genel Esaslar’ın Şart ve Edepleri”⁶³

Kâşîfî bu babın 1. Fası’nda bir kamil üstat ve ilmi ile amel eden bir alim bulup ondan icazet ve telkin almak gerektiğini söyler. Bir kamil üstadın mülâzemetinde bulunup mümkün olduğunca adaba riayet etmeye gayret göstermelidir. Aksi takdirde harf ilminde ilerlenip fayda elde edilemez. Kişi üstad-ı kamil ile bu işe başlamazsa aklını kaybeder ki tedavisi imkansızdır. İlginç bir şekilde, Câmî-Mahmûd Habîb örneğinde görüldüğü gibi edebinde yokluğu aklın yokluğunu çağrıştırmaktadır ki buradan ‘Edep ve akıl bir kavramsal çift oluştururlar mı?’ sorusu çıkmaktadır.

2. Fasil riyazet ve güzel sıfatlarla vasıflanma ve bunun için yoğun gayret göstermeyi (mücadele); 3. fasıl ise bu işe tamamen kendini vermeyi (tam teveccüh); 4. fasıl yapılacak şeyin yerinde olup olmadığını, bir fayda elde etmek ve zararları uzaklaştırmak için Müslüman ve mazlumların lehine olup olmadığını değerlendirmeyi; 5. fasıl yemeği azaltıp oruç ve sadakayı benimseme ve helal lokma yiyerek güzel ahlakı geliştirmeyi anlatır. Bu anlamlarıyla edep bir yandan güzel ahlakı elde etmek ve kötü ahlaktan uzaklaşmak için yoğun emek harcamayı, diğer yandan davranışlarda yerindelik ve toplumsal faydayı gözetme anlamına gelir.

6. ve 7. Fasıllar fizik ötesi alemi ilgilendiren pratikler hakkındadır. 6. fasıl hayvani gıda ve (kötü) kokulu yiyecekleri bırakmayı söyler; böylece, kişinin nefsi yerine ruhani tarafı güçlenir, ruhani taraf güçlenince cisimler aleminde güç sahibi olunur ve kötü kokudan rahatsız olmayan melekler ve ulvi ruhlar uzaklaşmazlar. 7. fasıl her yönüyle tam anlamıyla bir temizlik içinde olmayı vurgular çünkü ilahi keşfin (futuhat) kapıları temizlik anahtarı ile kalbe açılır.

8. Fasil mübarek mekanların ve değerli vakitlerin kıymetini bilmek hakkında olup Peygamber Mescidi, Mescid-i Aksâ ve İmamların meşhedleri gibi mübarek yerleri ziyaret ve mübarek zamanlardan bahseder. Burada Kâşîfî edepten açıkça bahsetmese de mübarek yer ve zamanları gözetmek belli bir edep tezahürü olarak görülebilir.

Halvette, uzlette ve ilm-i hurûfla uğraşırken nasıl hareket etmek gerektiği üzerine olan 9. Fasil, edebinde sosyal gruplar arasında seçicilik gerektirdiğini gösterir. Kâşîfî özellikle her zaman beraber olunan insanlardan uzaklaşmak gerektiğini; avam, çocuklar, kadınlar ve aklen belli bir seviyenin altında olanlar (ashâb-ı ukûl-ı nâkîsa) ile beraber bulunulmaması

⁶² Kâşîfî, *Hırzû’l-Emân*, 2a. Bu başlıkları “Genel esaslar’ın (amme-yi külliye) şartları ve edepi hakkında ki onlara hayır ve şer bütün amellerde uyulması şarttır”, “tilâvet adabı ve şerâiti hakkında” ve “kitâbet şerâit ve âdâbı hakkında” şeklinde tercüme edebiliriz.

⁶³ Tam tercüme için bkz. dipnot 59.

gerektiğini söyler.⁶⁴ Bunun yanı sıra edebî uyulması gereken pratik kurallar bütünü olduğu anlayışı burada da eksik değildir. Kâşîfi'nin dua edilirken neler söylenilip yapılacağını (Kabe'ye dönmek, dua bitince iki eli yüze sürmek, vb.) ayrıntılı bir şekilde saydıktan sonra verdiği ayrıntılı talimatları 'edeb-i tamam' olarak nitelendirmesi edebî pratik tarafı hakkında özel bir hassasiyetin delilidir.⁶⁵

Her işe göre buhur yakmayı tavsiye eden 10. Fasıl da fizikötesi alemle ilgilidir. Her iş, gün ve dünya üzerinde etkili olan 'yedi yıldız' (kevâkib-i seb'a) için uygun bir buhur vardır ve onu yakarak cinler ve yıldızlar (kevâkib) kontrol edilebilir.⁶⁶

Amaçlanan şey elde edilmezse ilgili şart ve edebîleri tekrar etmek gerekliliği 11. Fasılın konusudur. Sonuncu fasıl olan 12. Fasıl, işe tesbih, dua, ve başlangıç duası (iftitâh) ile başlayıp bitiş duası (ihtitâm) ile bitirmek gerektiğini belirtirken hedeflenenin gerçekleşmesinin için başından sonuna kadar sıkı bir düzenlemeye tabii olduğunu gösterir.⁶⁷

Kâşîfi diğer babları oluşturan tilâvetin şartları ya da ilm-i hurûf için kullanılacak yazı malzemesi, bunların nasıl kullanılıp nasıl yok edileceği gibi detayları da adab kavramı altında tartışır. Sonuç olarak *Hırzu'l-Emân*'da edebî bir işi yapmanın doğru, kurallarına uygun yolu, neredeyse bir talimatname özelliği kazanan metot bilgisi olduğu söylenebilir ki bu zaman zaman güzel davranış anlamı da kazanır. Bu metodun bu dünyanın ötesindeki güçlerle ilişkili olarak düşünüldüğünü unutmamak gerekir.

Zamanı aşan yapılar olarak fütüvvet ve tarikat: Fütüvvetnâme-yi Sultânî

Kâşîfi'nin *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*'sinde peygamberlik, velilik, fütüvvet ve tarikatın sistemli bir şekilde iç içe geçmesiyle oluşan bir yapı karşımıza çıkar. Bu yapı bir yandan peygamberler tarihi ile uzak geçmişe uzanırken (İbrâhîm Halil'in mebde-i fütüvvet olması, ya da Şit Aleyhisselam zamanında fütüvvet ve tarikat arasında hiç fark olmaması) fütüvvet'in sonu olan Mehdi (hatem-i fütüvvet) figürü ile geleceğe uzanır.⁶⁸ Eser biri fütüvvet diğeri tarikat olmak üzere iki temel kavram üzerine kurulmuştur. Kâşîfi, tarikat ve fütüvvetin tarih boyunca iç içe geçmiş olduğunu söyler. Edep ise fütüvvet ve tarikatın var olabilmelerini mümkün kılan uygulamalar/normlar bütünüdür ve bu şekliyle eserin bölümlerinin çoğunda karşımıza çıkar.

Kâşîfi peygamberler tarihini fütüvvetin içinde tezahür ettiği çerçeve olarak sunduğu için *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*'de görüldüğü kadarı ile kısaca peygamberler tarihine göz atmakta fayda vardır. Fütüvvet kendisine Ebû'l-Fityân (Yiğitlerin babası/başı) da denilen Hz. İbrâhîm ile başlar ve oğulları İshâk ve İsmâil'e geçer. İshâk kolundan Hz. Yakûp ve Yûsuf'a geçen fütüvvet, İsmâil kolundan da nesil nesil ilerleyerek Hz. Muhammed'e geçer. Fütüvvetin nesil nesil ilerleyerek nihayet Hz. Muhammed'e geçmesi ile bir şey daha olur: o zamana

⁶⁴ Kâşîfi, *Hırzü'l-Emân*, 15a. Kadınlar konusu üzerine dikkatle eğilmeyi hak etmektedir: Yukarıda belirtildiği gibi 1490'ların sonlarındaki mirzalar isyanını Sultan Hüseyin Baykara'nın eşlerinden Hatice Begim'in Bediü'z-zamân Mirza'nın oğlu Muhammed Mümin Mirza'nın idamına sebep olması başlatmıştı. Hatice Begim idam kararını Sultan Hüseyin Baykara'ya sarhoşken verdirtmişti. Bu olayın sorumluluğunu 'eksik akıllı' bir kadına yüklemek Sultan Hüseyin Baykara'yı temize çıkarmak anlamına gelebilir. Hatta bu tip saltanat manevralarının hizipler tarafından gerçekleştirildiği düşünülecek olursa temize çıkarılanlar arasında bazı emirler ve başka saray mensupları, devlet adamlarının da olduğu akla gelir.

⁶⁵ Kâşîfi, *Hırzü'l-Emân*, 16b.

⁶⁶ Kâşîfi, *Hırzü'l-Emân*, 16b.

⁶⁷ Kâşîfi, *Hırzü'l-Emân*, 17ab.

⁶⁸ Kâşîfi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 6-7.

kadar nübüvvet alanında tezahür eden fütüvvet artık velayet alanında da tezahür etmeye başlar, yahut nebiden veliye, Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye geçer.⁶⁹

İbrâhîm Peygamber devrine kadar fütüvvet ve tarikat aynı şeyken onun devrinde insanlar bunun zorluğundan şikayet edince İbrâhîm Peygamber artık sadece fütüvveti takip etmelerini tavsiye etmiş, bunun kendileri için yeterli olacağını söylemiştir. Hz. İbrâhîm'den sonra Hz. Mûsâ da fütüvvetin ne olduğunu Allah'a sormuş ve Allah'tan “nefsini Benden aldığın haliyle temiz geri vermendir.” cevabını almıştır. Kâşifi bu kıssayı Tevrat'tan alıntılar. Hz. Ali'nin tanımı ise açık yapıldığında can sıkacak olan şeyi gizli de yapmamaktır.⁷⁰

Kâşifi'nin peygamberler tarihi üzerinden fütüvvetin ne olduğunu anlattığı ilk kısımlarda edepten açıkça bahsettiğini görmesek de daha sonraki kısımlarda fütüvvet ve edep arasında kurduğu kopmaz bağdan hareketle edebin peygamberler tarihinin bir parçası olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Fütüvvet, özellikle Sufilerin bakış açısından düzgün ahlaki davranış anlamına da gelir ki bu edebin her durumun gerektirdiği uygun davranış tanımına yaklaşan bir anlamdır. Tartışmanın fütüvvetten tasavvufa kaydığı ilerleyen bölümlerde edep artık açıkça karşımıza çıkar. Zaten Kâşifi'ye göre hem fütüvvetin hem tarikatın adap ve erkânı vardır; hatta adap ve erkan olmadan fütüvvet ve tarikatı düşünmek mümkün değildir denilebilir.⁷¹

Eserin edebi konu edinen bölümlerinde edebin iki şekilde tanımlandığı söylenebilir. Bunlardan biri edebin fütüvvet ve tarikatı mümkün kılan pratik/şekil şartları olarak diğeri de kişisel niteliklerin ve bunların iyiye doğru evrilmesi şeklindeki tanımıdır. Edebin bir pratikler bütünü veya şekil şartları olarak tanımı için mürid kabul etmeye dair olan bölüm verilebilir. Kâşifi'ye göre mürid kabul etmek dörder farz, sünnet, edeb, erkan ve şarttan oluşan hiyerarşik bir süreçte gerçekleşir. Dört farz şeyhlik şartlarına sahip olmak, müride tövbe ettirmek, biat ritüelini gerçekleştirmek ve tarikat duasını okumak iken edeplerin birincisi pir ve cemaat yanında iki diz bitişik oturmak -ki bu akla Asilüddin'in Peygamber için söylediği zanu-ye edebi getirir-, ikincisi fazla konuşmamak, üçüncüsü kendine fazla bakmamak, dördüncüsü sır saklamaktır.⁷² Şu bölümlerin de bir pratik olarak edebi öne çıkaran bölümler olduğu söylenebilir: tekke sorumlusunun (tekyedâr) adabı, tekkeye giriş/varış adabı, (tekkede veya sufiler için) oturma adabı, söz söyleme adabı, yemek içme adabı, giyinme adabı vb.⁷³ Bu kısımda metin neredeyse tarikat adabı üzerine bir esere dönüşür.

Edebin kişisel nitelikleri ilgilendiren tanımı için Kâşifi'nin müridin adabını incelediği bölüme bakılabilir.⁷⁴ Bu kısım Kâşifi'nin iradet (Allah'a karşı duyulan bağlılık, sevgi) tanımı ile başlar. Allah kişiye iradet duymadan kişi Allah'a iradet duyamaz. İradetin şartlarına bakıldığında bunların tövbe, (dünyevi) alaka ve meşguliyetlerin terki, kalp ve dilin doğru olması, doğru davranış, isteklerden vazgeçmek olduğu görülür ki bu da daha işin başında kişinin ahlaken ve davranış olarak dönüşmesi beklendiğini gösterir.⁷⁵ Kâşifi 'mürid adabı'

⁶⁹ Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 17-19.

⁷⁰ Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 9-11.

⁷¹ Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 10-11. Kâşifi'nin fütüvvetten bahsettiği ilk kısımda erkan ile adabın aynı anlamda kullanıldığını düşündürecek yerler vardır. Bu kavramların net olarak birbirinden ayrılıp ayrılmadığı cevap aranması gereken bir sorudur. Tasavvuf ve fütüvvet arasındaki güçlü ilişki için bkz. Loewen, “Proper Conduct (Adab) is Everything”, 546, 547; edebin önemli rolü için, 550-553; Loewen'e göre bu eserin tasavvufi arka planında Nakşibendiyye hakimdir, 547, 548, 563, 566, 567.

⁷² Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 83-86. Burada sır saklamak Kâşifi'nin kullandığı “ab-ı dehan na endahten” ifadesine karşılık olarak düşünülmüştür. Bu ifadenin sözlük anlamı ‘tükürmemek’tir.

⁷³ Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 220-240.

⁷⁴ Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 75-82.

⁷⁵ Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 76.

mefhumunu açıklarken de şunları sayar: yapıp ettiklerini iyice tartmak, itikadını düzeltmek, pirin gözetimi altında eski adetlerini terk etmek ve pirin dedikleri ile meşgul olmak, vb.⁷⁶ Ehl-i tarîkin edebi başlıklı beşinci bölüm dikkati tarikat yolunda olanların edebine çeker ve ehl-i tarîkin şahsına yönelik yedi adabı şöyle ifade eder: Göz, kulak, dil, el, karın, cinsel organ ve ayağı gûnahtan korumak.⁷⁷ Bir sonraki bölüm tarikat ehlinin başkaları (pir, üstad, peder, mader, akrabalar, dostlar, ahbaplar ve tanımadıkları) ile olan edebi hakkındadır.⁷⁸

Eserin son bölümü ise silahlar ve yer yer savaşa dairdir. Bu konu edep ve sufilere uzak bir konu gibi görünse de silahları kullanmak için Kaşifi'nin gerekli olduğunu söylediği davranış ve haller, -Allah'ı hatırlamak, abdestli olmak, temizlik, vb.- tarikat ve fütüvvetin gerektirdikleri ile önemli ölçüde örtüşükleri için edebın kapsamina girerler. İlginç olanı bu bölümün tarikat ve fütüvvetin değerler dünyası ile gerçek savaş arasında gidip gelmesidir. Örneğin yedi çeşit kılıçtan cefa kılıcı Müslümanlara karşı, -herhalde onların cefalarına sabretmekte-, kullanılırken safa kılıcı öldürülmeyi hak edenleri öldürmekte, vefa kılıcı ise Müslümanlara yardım etmekte ya da zalimleri defetmekte kullanılır.⁷⁹ Kâşifi'nin silahlara dair olan metninde de edebe kavramsal göndermeler yaptığı söylenebilir.

Sonuç olarak edep bu eserde çeşitli tezahürleri ile karşımıza çıkar. Fütüvvet, tarikat ve edebın ayrılmaz bir üçlü oluşturduğu söylenebilir. Edep peygamberler tarihinin bir parçası olur, düzgün davranış anlamına gelir, özellikle tarikatta ritüel ve değer temelli sistematik bir yapı kurgulanmasında işlevseldir ve hatta savaş üzerinde bile düzenleyici bir etkisi vardır. *Fütüvvetnâme-yi Sultânî* hakkındaki tartışmayı bitirmeden önce iki noktaya daha dikkat çekmek yerinde olur. Birincisi, eserin soru cevap şeklinde yazılmış olmasından hareketle popüler bir eser olarak yazıldığını ve içindeki fikirlerin saray çevresi veya kişisel halkaların ötesinde daha geniş kitlelere ulaşmasının hedeflendiği düşünülebilir. İkincisi, Kâşifi'nin belli bir tarikatı belirtmeden kavramsal olarak bir tarikat vurgusu yapmasıdır. Tarikatların kurumsallaşmalarında önemli bir dönem olan 15. yüzyılda Kâşifi'nin edebi düzenleyici bir kavram olarak tarikatla beraber tartışması bu kurumsallaşma sürecinde edebın bir rolü olup olmadığı sorusunu akla getirir.

Değerlendirme

Yukarıdaki inceleme edebın her zaman aynı anlama gelmediğini ve aynı fonksiyonu üstlenmediğini gösterir. Asilüddin'in Peygamber üzerinden tanımladığı edep gündelik hayattan başlayan ve etkileri öteki dünyaya kadar uzanabilen kapsayıcı bir davranışlar silsilesi tanımlar. Nevâyî'nin eserlerinde edebın çeşitli işlevleri görülür. Bunlardan belki en temel olanı sosyal yapıyı bir arada tutmak, sosyal ilişkilerde huzur sağlamaktır. Toplumu bir arada tutmak mezhepsel ayrışmadan doğan krize yönelik bir çaba iken sosyal ilişkilerde huzur sağlama daha ziyade meclis ve şehir ortamlarına dair teşebbüslerdir. Ayrıca bir mecliste edebın bahis konusu olmasının edepten bahsedenler arasında sosyal statü farkına işaret ettiği, edep ve akıl sahibi olmak arasında bir ilişki kurulabileceği, edep yoksunluğunun ise kişiyi mahva götürebileceği görünmektedir. Bu ideal insan tanımında edebın bireyi inşa edici bir rolü olduğunu akla getirir.

Kâşifi'nin eserleri de edebe Herat/Timurlu toplumunu bir arada tutucu ortak bir norm, anlayış ve pratik olma işlevi yükler. Bu eserler Herat/Horasan ortamının sosyo-politik dinamiklerini yansıtır ve içinde bulunulan anı ilgilendiren pratik endişeler söz konusu

⁷⁶ Toplam sekiz tane olan mürid adabından geri kalanlar şunlardır: görülmemesi gerekenlere gözünü, duyulmaması gerekenlere kulaklarını kapatmak, söylenmemesi gerekenlerde dilini tutmak, yapılmaması gerekenlerden elini çekmek, pire muhalif olanlarla ilişki kurmamak. Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 77.

⁷⁷ Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 209-213.

⁷⁸ Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 214-219.

⁷⁹ Kâşifi, *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*, 352.

olduğunda edebın ana tema, ana aktör haline geldiğini gösterirler. Karşı karşıya kalınan durumun hassasiyeti arttıkça edep somutlaşır, görünür, hatta belki vazgeçilmez olur. Bu bizi şu sorulara götürür: Bir tarihsel durumun krize ya da bir şekilde hızlı transformasyona doğru ilerlemesi edebın görünürlüğünü artırır mı? Edep değişen dinamikler ve krizle ilişkili ise edebın bir toplumun yazılı eserlerinde kullanılma sıklığı toplumsal değişimin hızı ile doğru orantılı mıdır?⁸⁰ Kriz/transformatasyon-edebın görünürlüğü/somutlaşması meselesini bir yana koyacak olursak Kâşifi *Ahlâk-ı Muhsinî* ile yaşanan şiddetli bir politik krize çözüm önermeye çalışmış ve bunu orijinal bir yorum ile, yani edebi yönetim pratikleri ve karar alma mekanizmasının merkezine koyarak yapmıştır. Bu yaklaşım geleneksel Türko-Moğol ve İrani siyaset ve yönetim anlayışlarını geliştirme anlamına gelebilir ki buradan İslam siyasi düşünce tarihine yeni bir açılım gelebilir.

Edebın işlevlerini düşünürken dikkat çeken bir başka nokta da ele alınan metinlerin neredeyse tamamen erkek merkezli olmaları, kadınların pek de görünür olmamalarıdır.⁸¹ Acaba edebın işlevleri ve beraber tezahür ettiği kavramlar arasına cinsiyet temelli şekli başta olmak üzere çeşitli şekillerde dışlayıcılık da eklenmeli midir? Yukarıda edebın belli bir kavramlar dizisi (ashab, meclis, görünürlük, hilm, tevazu, yumuşaklık, hafıza, akıl(sızlık), şehir (toplumu), vb. gibi) ile beraber tezahür ettiğine değinilmişti. Acaba edep ve ona eşlik eden bir de dahil edicilik ya da dışlayıcılık işlevi yüklenmekte midirler?

Kaynakça

Alan, Hayrününisa. *Bozkırdan Cennet Bahçesine Timurlular 1360-1506*. İstanbul: Ötüken, 2007.

Amanat, Abbas. *A History of Modern Iran*. New Haven: Yale University Press, 2017.

Asîlüddin Abdullah b. Abdurrahmân eş-Şirazî. *Dürücü'd-Dürer fi Milad Seyyidi'l-Beşer*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3196.

Binbaş, İlker Evrim. *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dîn 'Alî Yazdî and the Islamicate Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Bonebakker, S. A. "Adab and the Concept of Belles-Lettres". İçinde: *'Abbasid Belles-Lettres*, ed. Julia Ashtiany vd., Cambridge University Press, Cambridge: 2008. 16-30.

Cahid, Meryem Gaffari. "Kâşifi". *Dâiretü'l-Maârif-i Ş'î*.

Elger, Ralf. "Einige Überlegungen zum adab in der Frühen Neuzeit". İçinde: *Zwischen Alltag und Schriftkultur: Horizonte des Individuellen in der arabischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts*. Ed. Stefan Reichmuth, Florian Schwartz. Beirut: Ergon Verlag, 2008. 165-178.

Fähndrich, Hartmut. "Der Begriff 'adab' und sein literarischer Niederschlag". Ed. Wolfhart Heinrichs. *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, 25 cilt, c. 5, *Orientalisches Mittelalter*. Wiesbaden: Aula, 1990.

⁸⁰ Barbara D. Metcalf bu soruya olumlu cevap vermektedir, bkz. Barbara D. Metcalf, "Introduction", içinde: *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*, ed. Barbara D. Metcalf, University of California Press, Berkeley, 1984, 1-20, 17.

⁸¹ Edeb metinlerinde kadınlara verilen marjinal yer için Fedwa Malti-Douglas, *Woman's Body Woman's World: Gender and Writing in Arabo-Islamic World*, Princeton University Press, Princeton: 1991, 29-30. Öte yandan Malti-Douglas kadınları erkekler ve çeşitli sosyal gruplarla karşılaştırarak onlara edep metinlerinde marjinal bir biçimde yer verildiğini söylerken önemli ölçüde görünür olduklarını da göstermektedir. Bu bize Timurlu metinlerinde Malti-Douglas'ın incelediği klasik Arap metinlerinden farklı bir durum olup olmadığını düşündürmektedir.

- Handmîr, Giyâsüddin b. Himâmüddin el-Hüseynî. *Habîbü's-Siyer*. Ed. W.M. Thackston. 2 cilt. Sources of Oriental Languages and Literatures, 24. Cambridge [MA]: Harvard University, 1994.
- Karaismailoğlu, Adnan. "Hüseynin Vâiz-i Kâşifi". *TDVİA*.
- Kâşifi, Hüseyin Vâiz-i. *Ahlâk-ı Muhsinî*. Haz. Murat Demirkol. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Kâşifi Sebzevarî, Hüseyin Vâiz-i. *Fütüvvetnâme-yi Sultânî*. Ed. Muhammed Cafer Mahbûb. Tahran: İntişârât-i Bunyâd-i Ferheng-i İrân, 1350/1971.
- Kâşifi, Hüseyin Vâiz-i. *Hirzû'l-Emân*. Bursa İnebey Kütüphanesi, Bursa Genel Kitaplığı, GE1598.
- Khaleghi-Motlagh, Dj. "Adab i. Adab in Iran," *Encyclopaedia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>. Erişim: 27.07.2022.
- Loewen, Arley. "Proper Conduct (Adab) is Everything: The Futuwvat-nâmah-i Sultânî of Husayn Va'iz-i Kashifi", *Iranian Studies*, 36 (4) 2003: 543-570.
- Malti-Douglas, Fedwa. *Woman's Body Woman's World: Gender and Writing in Arabo-Islamic World*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- Metcalf, Barbara D. "Introduction". İçinde: *Moral Conduct and Authority: The Place of Adab in South Asian Islam*. Ed. Barbara D. Metcalf. Berkeley: University of California Press, 1984. 1-20.
- Nevâyî, Alişîr. *Hâlât-ı Seyyid Hasan Ardaşer*. İçinde: Alişîr Nevâyî, *Mukammal Asarlar Toplamı*, cilt 15. Taşkent: Fan, 1999. 89-102.
- Nevâyî, Alişîr. *Hamsat ul-Mutahayyirin*. İçinde: Alişîr Nevâyî, *Mukammal Asarlar Toplamı*, cilt 15. Taşkent: Fan, 1999. 7-85.
- Nevâyî, Alişîr. *Mecâlisü'n-Nefâyis*. Haz. Kemal Eraslan. 2 cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2001.
- Öngören, Reşat. "Zeynüddin el-Hâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.
- Özcan, Nuri. "Abdülkâdir-i Merâgî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.
- Subtelny, Maria Eva. "A Late Medieval Persian Summa on Ethics: Kashifi's Akhlâq-i Muhsinî". *Iranian Studies*, 36 (4) 2003: 601-614.
- Şahinoğlu, M. Nazif. "Ahlâk-ı Muhsinî". *TDVİA*.
- Wickens, G. M. "Aklâq-e Moḥsenî". *Encyclopædia Iranica*. <http://www.iranicaonline.org/articles/aklaq-e-mohseni-less-commonly-known-as-jawaher-al-asrar-an-ostensibly-serious-treatise-on-ethics-by-the-prolific-pro>. Erişim: 28.07.2022.
- Woods, John E. *The Timurid Dynasty*. Papers on Inner Asia, no. 14. Research Institute for Inner Asian Studies. Indiana University: 1990.