

BİR TİMURLU MÜNŞİSİ NEYİ İNŞA EDER? İHTİYAR B. GIYÂSÜDDİN'İN ESÂSÜ'L-İKTİBÂS'I ÜZERİNE BİR İNCELEME

Ertuğrul Ökten

29 Mayıs Üniversitesi
eiokten@29mayis.edu.tr
orcid: 0000-0001-9349-2646

ÖZ

Bu makale XV. yüzyıl sonunda Timurlu başkenti Herat'ta münşilik yapan İhtiyar b. Gıyâsüddin'in (ö. 1521/22) inşa kitabı *Esâsü'l-iktibâs*'ta geliştirdiği entelektüel pozisyonu incelemektedir. XV. yüzyılda İran ve Orta Asya'da Hurufilik, mehdilik, velayet, Hz. Ali (ö. 661) taraftarlığı fikirlerini öne çıkaran dini/entelektüel akımlar ve karşıtları arasında yoğun çatışmalar yaşandı. Yüzyılın sonlarında Herat'ta felsefe, kelam ve mantığın statüsünün ne olması gerektiğine dair tartışmalar da bu çatışma ortamına eklendi. İhtiyar geliştirdiği düşünsel pozisyonla bu entelektüel kamplara karşı çıktı. Bu pozisyonun ana unsurları şunlardır: ilahi '*beyan*'a dayanan bir kavramsal çerçeve, harf ve rakamları doğaüstü varlıklar olarak görmek yerine sıradanlaştırmak, Hz. Ali figürünün önemini azaltmak, fütüvveti kendince yorumlamak, mantık ve kelam disiplinlerinde belli gelenek ya da fikirlere karşı bir duruş geliştirmek. Bu pozisyon eseri sipariş eden Nevai (ö. 1501) ve bittikten sonra onu değerlendirip onaylayan Cami'den (ö. 1492) oluşan bir çevrenin tavrı olarak da gö-

45

Dîvân *DİSİPLİNLERARASI
ÇALIŞMALAR DERGİSİ*
Makale

Cilt 26 sayı 50 (2021/1): 45-88
Gön. tar.: 14.01.2021
Yay. tar. : 30.06.2021

rülebilir ve Timurlu entelektüel dünyasında ve Sünniliğinde hem yeni bir yoruma hem de artan bir kamplaşmaya işaret etmektedir.

Bu çalışma, entelektüel bir merkez olarak Herat'ı mikro düzeyde inceleyerek farklı Sünni anlayışların aynı anda makbul olabileceğine dikkat çekmektedir. Ayrıca, özellikle 1470'lerin ortasından 1490'ların başına kadar olan dönemi kritik değişikliklerin gerçekleştiği bir dönem olarak sunarak bu dönemdeki Şiiliği sadece Safevilerin yükselişi üzerinden anlatmanın problemlerini göstermektedir. Bu minvalde, bu çalışma İhtiyar'ın inşa ile sözlü dünyaya da yön vererek tüm toplumda etkili olmak istediğini göstermeye çalışır.

Anahtar kelimeler: İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Esâsü'l-iktibâs*, Herat, inşa, münşi, Hurufilik, mehdilik, Sünnilik, Şiilik, fütüvvet, sözlü dünya, felsefe, kelim, mantık, nüsha tarihi

GİRİŞ

1492/897 yılında, kariyerinin başlangıcında olan bir Timurlu münşisi, İhtiyar b. Gıyâsüddin Hüseyini (ö. 1521/22), Herat'ta bir inşa kitabı telif etti. Eğitilmiş olduğu ve yüksek statülü bir aileden geldiği için herhalde böyle bir görev için uygun bir kişiydi.¹ Bunun bir görev olduğunu söyleyebiliyoruz çünkü eseri sipariş eden kişi, benzer birçok projede olduğu gibi, dönemin Herat merkezli Timurlu dünyasında herhalde en önemli hami ve eser siparişçisi olan Mir Ali Şir Nevai (ö. 1501) idi. İhtiyar tamamen Arapça alıntılardan oluşan bu eserine, eserin doğasına mutabık olarak *Esâsü'l-iktibâs* (*Temel Alıntılar*) başlığını uygun gördü.

Eser tamamlandığında onu dönemin önemli düşünce ve edebiyat adamlarından biri olan Cami'ye (ö. 1492) gösterdi. Eseri çok beğenen Cami ona bir takriz yazdı. Dolayısı ile İhtiyar'ın elinden çıkmakla beraber *Esâsü'l-iktibâs* Nevai-Cami çevresinin bir eseri olarak da görülebilir. Nevai-Cami ilişkisi literatürde iyi bilinen bir ilişkidir. Bu ikiliyi İhtiyar'ın yanında görmek onların İhtiyar'la aynı pozisyonu paylaştıklarını düşündürmektedir. Çalışmada bu üçlüyü bir hizip olarak ele alacağız.

Maalesef, inşa ihtiva ettiği zengin tarihi, kültürel, edebi ve siyasi hazineye rağmen modern araştırmacıların en çok ihmal ettiği alanlardan biridir.² *Esâsü'l-Iktibâs* ya da herhangi başka bir inşa eserinin içeriğine yoğunlaşarak çok çeşitli tarih incelemeleri yapılabilir. Burada bir entelektüel tarih denemesi yapmak istiyoruz. İhtiyar bir inşa kitabı yazarken bir dünya inşa eder ve bunu yaparken döneminin entelektüel/siyasi gelişmeleri karşısında belli bir pozisyon alır. Bu makale İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'la nasıl bir dünya inşa ettiğini ve entelektüel dünyada nasıl bir pozisyon aldığını inceler.³

1 Gıyâsüddin b. Himamüddin Handmîr, *Mekârimu'l-ahlâk şerh-i ahvâl u zindegâni-yi Emîr Alişîr Nevâî*, ed. Muhammed Ekber Aşîk. (Tahran: Miras-ı Mektub, 1378/1999), 174 (editörün hazırladığı talik kısmı).

2 Kinra Rajeev, *Writing Self, Writing Empire: Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary* (Oakland, CA: University of California Press, 2015), 178. Rajeev'in bu çalışması alandaki bu eksikliğe güzel bir istisna teşkil eder.

3 İhtiyar'ın seçtiği alıntılar, özellikle de hikemiyat (hikmetli sözler) alanından oldukları zaman, içinde yazıldığı dünyanın dinamiklerine, birçok kültürel özelliğine ışık tutar. Buradan bir kültür tarihi çalışması yapılabilirse de bu yola sapmayacağız.

Makale üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda tartışmaya bir zemin hazırlamak için kısaca İhtiyar ve ana hatları ile *Esâsü'l-iktibâs* tanıtılmaktadır. İkinci kısım dönemin entelektüel ortamını kısaca anlattıktan sonra İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ta nasıl bir dünya inşa ettiğini, içinde bulunduğu entelektüel ortamın çeşitli duruşlarına karşı nasıl çözümler ileri sürdüğünü tartışır. Üçüncü kısım İhtiyar'ın geliştirdiği yeni pozisyonun hedef kitlesini, bu kitleye ulaşmak için teklif ettiği metodu ve tüm bu çabanın anlamını tartışır. İhtiyar belli bir elit kitleyi vurgulasa da aslında hedefi tüm toplumdur. İhtiyar bu kitleye ulaşmada sözlü ortamın önemi üstünde durur. Kitleye ulaşmak için eseri talim etmek, eserin talimini kolaylaştırmak için de ayrıntılı bir fihrist gereklidir. Cami'nin eser hakkındaki takrizi hedef kitlenin tüm toplum olarak seçilmesinin kabul gördüğünü gösterir. Bu kısım tüm bu projenin bir ihya çabası olarak görülebileceğini söyleyerek sona erer.

YAZAR VE ESERİ

Yazar: İhtiyar b. Gıyâsüddin

Babası kadı olan İhtiyar'ın eğitilmiş bir aileden geldiğini söyleyebiliriz.⁴ Gençliğinde ailesinin memleketi olan Türbet-i Haydariye'den (Zâve) Herat'a gelen İhtiyar, Herat'ta eğitim aldı.⁵ Kadı Nizamüddin'in (ö. 1495) mahkemesinde çalışırken belge (sıccil, şeriyat, kabalecat) yazma işindeki başarısı, yetenekleri kadar babasının kadı olması nedeniyle alana aşina olmasıyla açıklanabilir.⁶ *Mecâlisü'n-nefâis*'te Nevai, İhtiyar'ın belge yazma işindeki dikkat çekici başarısından, fıkıh bilgisi ve diğer yeteneklerinden bahseder. Herhalde bu özellikleri sebebi ile Nevai, İhtiyar'ın kariyerinin bu erken döneminde ondan bir inşa eseri (*Esâsü'l-iktibâs*) yazmasını istemiştir.⁷

4 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174.

5 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174. Türbet-i Haydariye (Zave) Meşhed'in yaklaşık 150 km güneyinde, Herat'ın 300 km batısındadır.

6 Ali Şir Nevayi, *Alî-şîr Nevayî Mecâlisü'n-nefâis*, 2 cilt. Ed. Kemal Eraslan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001), 1: 142-3.

7 İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Esâsü'l-iktibâs*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça 2168, 3a. (Bundan sonra AE 2168).

1500'lerin başında İhtiyar'ı Nevai'nin kurduğu İhlasiye Medresesi'nde müderris olarak görüyoruz.⁸ Yine bu tarihlerde, Sultan-Hüseyin Baykara (ö. 1506) devrinde Herat kadısı olmuştur.⁹ Bu pozisyonu Baykara'nın vefatından sonraki mirzalar devrinde ve Timurluların çöküşünü getiren Şeybani Han (ö. 1510) hakimiyeti (Herat fethi, 1507) sırasında da korumuştur.¹⁰ Safeviler Horasan'a hakim olup Herat'ı alınca (1510) İhtiyar'ın parlak günleri sona ermiş görünüyor. Şah İsmail'e (ö. 1524) yaklaşmak istediğine dair iddialar varsa da nihayetinde Türbet-i Haydariye'ye döndüğünü ve orada öldüğünü biliyoruz.¹¹

İhtiyar'ın eserleri şunlardır: *Esâsü'l-iktibâs*, *Ahlak-ı hümayûn*, *Zinetü'l-libâs*, *Şerh-i kasîde-i Câmî*, *Muhtârü'l-ihdiyâr*, *İktibâsât*, *Adlîü cev*, *Münşeât-ı Hâce İhtiyâr* ve bazı fikh risaleleri.¹²

Eser: *Esâsü'l-iktibâs*

Yazar hakkındaki bu kısa girişten sonra *Esâsü'l-iktibâs*'a geçebiliriz. Önce nüshalar hakkında genel bir resim çizip temel aldığımız nüshayı neden seçtiğimizi açıklayacağız. Sonra eserin arkasındaki himaye süreci, eserin temel nitelikleri, organizasyonu, içeriği ve yazılma sürecini ele alacağız.

8 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 63.

9 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174.

10 Bahauddin Hasan Nisârî, *Müzekkir-i ahbâb*, ed. Seyyid Muhammed Fazlullah (Yeni Delhi: Dairetü'l-Maarif, 1969), 21, 22. Babür, *Baburnâme*, 3 cilt, ed. Reşit Rahmeti Arat (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970), 2: 326. Zeynüddin Mahmud Vasîfî, *Bedayi'ü'l-Vekayi*, 2 cilt, ed. Alexander Boldrev (Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İrani: 1349/1970), 2: 283.

11 Handmîr, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174. Sam Mirza Safevi, *Tuhfe-yi Sâmî*, ed. Vahîd Destgerdî (Tehran: 1314), 30-1.

12 M. Ekber Aşîk, *Mekârimü'l-ahlâk*, 174-5. Edgar Blochet, *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*, T. II. Nos 721-1160 (Paris: E. Leroux, 1912), 37. Sam Mirza ve Nisari *Şerh-i kasîde-yi Câmî* için bu eserin doğru adının *Muhtârü'l-envâr* olduğunu söylerler. *Tuhfe-i Sâmî*, 31; *Müzekkir-i ahbâb*, 68. *Muhtârü'l-ihdiyâr* için bkz. *Sobranie vostochnykh rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoi CCR*, 11 cilt (Tashkent: Fan, 1998), 4: 292. Münşeât için bkz. *Münşeât-ı Hâce İhtiyâr*, Tahran, Saltanati Kütüphanesi, 100. *Münşeât*, Tahran, Meclis Kütüphanesi, 1513'te de İhtiyar'ın mektupları vardır. *Fihristegan-ı Nüshaha-ye Hattî-ye İran*, 45 cilt, ed. Mustafa Dirayeti (Sazman-ı Esnad ve Kitabhane-ye Milli-ye Cumhuri-ye İslami-ye İran. Tahran: 1392/2013), 31: 308, 32: 27, 110 (bundan sonra *Fenha*). Bu eserleri geç fark ettiğim için maalesef göremedim. Eserleri fark etmemi sağlayan Mehmet Arkan'a çok teşekkür ederim.

Nüshalar

Esâsü'l-iktibâs'ın yaklaşık üçte biri XVIII. yüzyılda üretilmiş, en erkeni 1583 yılında istinsah edilmiş olan yaklaşık 25 nüshası mevcuttur.¹³ Özellikle XVIII. yüzyılda olmakla beraber XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla uzanan uzun bir dönemde Osmanlı ve İran dünyasında *Esâsü'l-iktibâs*'a belli bir ilgi olduğu görülüyor. Elimizdeki nüshaların çoğu tam nüshalardır.

Nüsha seçimine gelince ulaşabildiğimiz nüshalar arasında müellif nüshası yoktur. Bu çalışmada esas olarak 1754/1167 tarihli Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça 2168 nüshasını kullandık. Bunun nedeni tam bir nüsha olmasının ötesinde nüshadaki bir derkenar notunun eserin dikkatle istinsah edildiğini söylemesi ve bu sebeple kullanımda olduğunu ima etmesidir. Bu not mealen şöyledir: Eğer eser Tersane-i Amire emini Hac Ebu Bekir Efendi'nin emriyle düzgün bir şekilde istinsah edilmeseydi kullanılmaz, kendisinden faydalanılmaz bir eser olarak kalacaktı.¹⁴ Yani nüshanın güvenilir olduğu için kullanılan, faydalanılan bir nüsha olduğu ima edilmiştir. Esasen tam nüshalardan herhangi birisi bu çalışmanın amaçları açısından uygundur.

Hami: Nevai

Eserin dibacesinde İhtiyar Nevai'den hamî olarak bahseder ve onu över. İhtiyar'ın bildirdiğine göre Nevai ile olan buluşmalarından birinde Nevai ona inşa aşhabı, katipler ve hatipler için okuyarak işlerini daha iyi yapacakları bir kitap inşa etmesini söylemiştir.¹⁵ Bu sözler Nevai patronajını açıkça ortaya koyarken ayrıca

13991/1583 tarihli nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa 1284'tür. İki tane XVII. yüzyıl nüshası vardır (Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3773 ve Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 2861); geri kalanlar tarihsiz nüshalardır. Araştırmamız *Esâsü'l-iktibâs*'ın büyük ölçüde Osmanlı dünyasında dolaşımda kaldığını gösteriyor. Aghabozorg kataloğu araştırması İran'da da daha az olmakla beraber kayda değer sayıda nüsha gösteriyor. Osmanlı nüshalarından farklı olarak bu nüshalar XVIII. ve XIX. yüzyılda yoğunlaşıyor gibi görünüyor. Zengin okuyucu notları ile *Esâsü'l-iktibâs* nüsha tarihçiliği yapmaya çok elverişli bir eserdir.

14AE 2168, 129a.

15AE 2168, 3a, 4b. Nevai'nin bir eser yazmasını istediğini söylemek bir topos olabilir mi? Yazarlar bir eseri, gerçekte öyle olmadığı halde, prestijli bir haminin istediğini söylerler miydi? Eserin Nevai'nin kültürel hamilik faaliyetine uygun bir eser olması ve sonundaki Cami takrizinin de eseri belli bir entelektüel çevreye ait kılması eserin Nevai isteği ile yazılmış olması

eserin bir inşa eseri olarak tasavvur edildiğini gösterir.¹⁶ XV. yüzyılın son çeyreğinde Nevai'nin bilinçli bir eser sipariş politikası vardı. Cami'nin *Nefehâtü'l-üns'ü*, Mîrhand'ın (ö. 1498) *Ravzatü's-safâ'sı* ve XV. yüzyıl sonuna damgasını vurup sonraki yüzyıllarda dolaşım da kalacak olan birçok eser bu politika sonucunda ortaya çıkmıştı. İçeriği ile bu politikaya gayet uyan *Esâsü'l-iktibâs*'ın da bu politika-nın bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷

Bu politika üzerine araştırmaların henüz başındayız. Yine de bu erken aşamada Nevai'nin bu politikasının çalışmamızın ana fikri olan entelektüel/siyasi pozisyon alma ile ilgili olduğunu ileri sürebiliriz. İhtiyar ile Nevai'nin ortak hedefleri olduğunu varsaymak makul gözüküyor.

İhtiyar'ın devamında Nevai'yi nasıl övdüğünü, yukarıda belirttiğimiz gibi Nevai'nin bu eser ile hatipleri de hedef kitle olarak alma-sını aşağıda tartışacağız. Burada esas olarak göstermek istediğimiz Nevai'nin eseri sipariş eden kişi olmasıdır.

İçerik

Bir inşa kitabı yazmanın birden fazla yolu vardır ve Timurlu dünyasının önde gelen üç inşa eserinin her biri farklı bir tarzda-dır. Hoca Abdullah Mervârîd'in (ö. 1516) inşa eseri, inşanın en sık rastlanan formu olan ferman, izin belgeleri gibi resmî belgeler ve kişiler arasında yazılmış olan mektupları, yani yazılı metin ör-neklerini bir araya getirir.¹⁸ Hüseyin Vaiz-i Kâşifi'nin (ö. 1504/05) *Mahzenü'l-inşâ'sı* bürokratik hiyerarşi içinde yer alan çeşitli görev-lilerin elkablarını vurgular. İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ı bu ikisinden

ihtimalini arttırmaktadır. Yine de bu yazma araştırmalarında üzerine git-memiz gereken bir problemdir. Eserleri prestijli hamilere atfederek onlara değer kazandırmak söz konusu muydu? Bu soruyu sorarak tartışmayı baş-lattığı için Samet Budak'a çok teşekkür ederim.

16 Zamanın yazım tarzına uygun olarak Emir Ali Şir isminin önsözde gizle-nerek verildiğini Nuruosmaniye 4272 nüshasındaki derkenardan öğreni-yoruz. İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Esâsü'l-iktibâs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4272, 3a.

17 Nevai'nin eser siparişi politikasının uzunca bir zaman dilimine yayılmış bilinçli bir proje olarak tanımlanması fikri Alpaslan Fener'e aittir. Bkz. Al-paslan Fener, hazırlanmakta olan makale ve doktora tezi.

18 Hans Robert Roemer, *Staatsschreiben der Timuridenzeit, Das Şaraf-nâmâ des 'Abdallâh Marwârîd in kritischer Auswertung* (Wiesbaden: Franz Ste-iner Verlag 1952). Özellikle Farsça inşa literatürünün bir değerlendirmesi için bkz. 10-16. Roemer İhtiyar ve eserinden bahsetmez.

farklı olarak çeşitli alıntılarının konulara göre sınıflandırılmasından oluşur.¹⁹ Bir alıntı kataloğu diyebileceğimiz bu eserin amacı gerek yazışmalarda gerekse sözlü ortamlarda bu alıntıları kullanarak metni ya da konuşmayı daha güzel ve etkili hale getirmektir.²⁰

Kâşifî'nin eseri de yazarının ününden dolayı bilinmekle beraber henüz kendi başına araştırma konusu olmamıştır. Abdullah Mervârîd'in eseri ise tarihsel bilgi kaynağı olarak en çok kullanılan Timurlu inşa kitabıdır. Bu üç Timurlu inşa eseri arasında en az dikkat çekmiş olanı *Esâsü'l-iktibâs*'tır.²¹

Esâsü'l-iktibâs'ın içeriğini kısaca özetleyecek olursak şunu söyleyebiliriz: İhtiyar eserinde Allah, Peygamber (ö. 632), sahabeler, ilim, sultanlar gibi standart konulardan başlayıp ahlaki özellikler, davranışlar, gündelik hayatın pratikleri gibi çok çeşitli konulara uzanan bir yelpazede iktibasları (alıntıları) derler. Ele aldığı her bir konuda *Kuran*'dan başlamak üzere, hadis, hikmet ve şiir alanlarından alıntılar seçer.²² Bu dört alan (*Kuran*, hadis, hikmet, şiir) hiç değişmez, her bölümde vardır. Bazı bölümlerde bu dört alandan sonra ele alınan konu ile ilgili hikayelere de rastlarız. İhtiyar kendi deyişi ile "hadis kandilleri ve nur haberlerinden inşanın kara sa-

19Abdullah Mervârîd ve Kâşifî'nin eserlerini tam olarak tarihleyemesek de *Esâsü'l-iktibâs*'a yakın tarihlerde yazılmış oldukları söylenebilir.

20Aşağıda tartışılacak olan beyan olgusunun da önemli bir amacı dilde güzeli yakalamak ve ifadeyi geliştirerek daha etkili hale getirmektir. Bekir Kütükoğlu'nun Osmanlı inşa alanına dair yaptığı üçlü sınıflandırmanın üçüncü grubu özellikle mektup ve vesika yazma işinde katipleri öncelikle dilin kullanımı açısından yetiştirecek ve geliştirecek meşhur münşilere ait inşa örneklerini kapsar. Bkz. Bekir Kütükoğlu, "Münşeât Mecmualarının Osmanlı Diplomatîği Bakımından Değeri," *Tarih Boyunca Paleografya Diplomatik Semineri 30 Nisan-2 Mayıs 1986*. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988), 169-176.

21 *Esâsü'l-iktibâs*'ı farkedene bir çalışma için bkz. Muzaffar Alam, "A Muslim State in a non-Muslim context: the Mughal Case," *Mirror for the Muslim Prince*. Ed. Mehrzad Bouroujerdi (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2013), 160-189. Akla bu üç eserin yazılmasını gerektiren bir ortak sebep olup olmadığı geliyor. Bu meseleye dikkatimi çeken Alpaslan Fener'e çok teşekkür ederim. Timurlu bürokrasisinde bir değişim anı ile karşı karşıya olabilir miyiz? Hepsini inşa eseri olmakla beraber üçünün de birbirlerinden ayrı tarzda yazıldıklarını belirtmiştik. Bu eserlerin karşılaştırmalı incelemesi bir dönem ve çevrenin ortak ilgi, hassasiyet ve beklentilerini gösterebilir. Bu tip ortak noktalar çıkması halinde bu karşılaştırmaya ilk etapta tamamen kişisel yazışmalar olarak görüldüğü için burada söz konusu edilmeyen, dönemin belki de en meşhur münşeât eseri olan Nevai'nin *Münşeât-ı Nevâî*'si de dahil edilebilir.

22AE 2168, 5a, 6b.

turlarında doğru yola götürecek iktibaslar toplamış, kitap sayfaları karıştırmış ve duyulmasının insanı tazelik/güzellik ve neşe ile canlandıracağı hikmet ve meseller” bulmuştur.²³ İhtiyar tüm bu alınların ediplerin inşa eylemleri sırasında, hatiplerin de hutbelerini oluştururken işlerine yarayacağını söyler.²⁴ Eserin organizasyonuna gelince İhtiyar, kelime, satır, harf şeklinde bir bölümlendirme sistemi kullanılmıştır.²⁵ Aslında *Esâsü'l-iktibâs* gibi çok zengin içerikli bir eseri tanıtmmanın en iyi yolu onun içeriğini tablolaştırmaktır. Bunu İhtiyar’ın metinde verdiği fihristi tablo haline getirerek yapacağız.²⁶

Tablo 1: *Esâsü'l-iktibâs*’ın İçeriği ve Organizasyonu

Bölüm	İçerik
[Dibace]	(5 varak)
Fihrist	(5 varak)
Acılış (İftitah)	(113 varak) (İhtiyar, Allah’a övgü, Resulü ve <i>Kuran</i> ’ı anmayı, ve bunların arkasından gelen beş “kelime”yi iftitah olarak adlandırır.) ²⁷
Birinci Kelime	Allah’ı övme, hamd etme, Allah’ın yüceliği, kudreti (1 varak)
İkinci Kelime	Allah’ın yüce kitabı / kadim kelamı hakkında (1 varak)
Üçüncü Kelime	Peygambere övgü, onun olgunluğu (1 buçuk varak)
Dördüncü Kelime	Halifeler, Âl-i Abâ, diğer sahabiler, evliyaullah (yaklaşık 1 varak)
Beşinci Kelime	İlim ve alimlerin vasıfları ve faziletleri (101 varak)
Birinci Satır	Büyük sultan ve melikler (17 varak)

23AE 2168, 5a.

24AE 2168, 5b.

25 El yazmalarında kullanılan bölümlendirme terim ve biçimleri üzerine incelemeler yapılması gerekmektedir.

26 Eserin fihristini takip ettiğimiz için dibace hariç kendimiz bölüm başlığı eklemeyeceğiz. Yine aynı nedenle eserin içeriği hakkında bu tabloya kendi gözlemlerimizi koymayacağız. Tablonun uzamaması için belli başlı bölümler ile kelime ve satır olarak anılan bölümlerin uzunluklarını verecek ama en alt bölüm olan harfler için bunu yapmayacağız.

27 İhtiyar metnin esas kısmını oluşturan beş kelimeyi *iftitah* başlığı altında toplar. Bu bölüm uzun görünmesine rağmen kendisini izleyen beş kelimedenden oluşur; aslında ayrı bir bölüm değildir.

Bölüm	İçerik
On beş harf	1- Halifelige ve halifelik elkabına uygun olanlar, 2-Sultan nâibleri ve devlet erbabı, 3-Reayaya karşı adalet ve yumusaklık, herkese şefkat, 4- Zülm, kötülük, 5- Cihad, şehitlerin kerameti, savaşa teşvik 6-Ehl-i İslam ile savaştan kaçınmak, 7- İhanet, hile 8- Cesaret, silahlar, kaleler 9- Heybet, dayanıklılık, helak-harab-gark olma gibi savaş halleri, 10- Fırar, sağlam duramama 11-Mükafat ve intikam, 12- Düşmanlık besleme, düşmana hakaret ve itimad, 13- Yazışma 14- Barış ve ara düzeltme, 15- Fetih, zafer, azlık, çokluk
İkinci Satır	Semavi olaylar ve ilahi hikmetler (4 varak)
Üç harf	1- Hidayet, tevfik, 2- Genişlik ve darlık (kabz ve bast), 3-Kaza ve kader
Üçüncü Satır	Razı olunan davranışlar ve iyi haller (26 varak)
Yirmi harf	1- İhsan, infak, ikram, 2- Zorluklara sabır, 3- Nimete şükür, 4-Doğruluk ve meyvaları, sadığın sıfatları, 5- Vefa ve ahd, söz tutma, 6- Görev verme, tevekkül, 7- Tövbe, af dileme, şefaath, özür, 8- Affetme, görmezden gelme, 9- Yumusaklık, idare etme, 10- Tevazu, kırılğanlık, 11- İffetli olma, kanaat, 12- Güzel huylu olma, yumusaklık, 13-Haya, 14- Sessizlik, az söz 15- Müsavere, 16- Sırlar: söyleme ya da saklama, 17- Fırsattan yararlanma, 18- İşi tamamlama için çaba, 19- Kararında davranma, orta yolda gitme, 20- Hayra götüren nasihat, emr bi'l-maruf nehy ani'l-münker
Dördüncü Satır	Kötü huylar / davranışlar (20 varak)
On beş harf	1- Yalan(cı), 2- Sözü yerine getirmeme, 3- Nifak, muhalefet, 4- Kibir, 5- Kin, gazez ehli, 6- Cimri, 7- Tamah, 8- Hırs, uzun emelli olma, 9- Ahmaklık ve cehalet, 10- Tedbirsizlik ve acele, 11- Tembellik, erteleme, 12- Süphe, zan, 13- Gazap, 14- (Aşırı) şükran duyma, 15- Çirkin davranışlar, gıybet, kusur söyleme
Beşinci Satır	Evlatların yakınlığı, kardeşlik, dostluk ve diğer kardeşlik şekilleri (12 varak)

Bölüm	İçerik
Sekiz harf	1-Ebeveyne saygı, aile ilişkilerinde fesat ve düzgünlük, 2- Kardeşlik, 3- Kadınlar, nikah, 4- Ahbab, dostlar, 5- Musahib, meclis ortakları (celîs), yoldas (refîk), yakın arkadaş (enîs), 6- Ahbab ziyaret ve buluşması, 7-Komsu hakkı gözetme, 8- İlişkiyi kesme, şikayet, azarlama
Altıncı Satır	Fesahat, feraset, tedbir, akıllıca davranış (8 varak)
Beş harf	1- Fesahat, hikmetli söz söyleme, kalem ehlinin araçları, 2-Seref fazl, edeb asl ileler, 3- Akl ve tedbir, 4- Güler yüzlülük, 5- İşlerin sonuçları
Yedinci Satır	Dünyada bulunan zararlı ve yararlı şeyler (6 varak)
Beş Harf	1- Hacc, 2- Sefer, gurbet, 3- Vatan sevgisi, 4- İmar etme, ziraat, bostanlar, 5- Binek hayvanları, beslenen hayvanlar
Sekizinci Satır	Zaman ve hadisat (12 varak)
On harf	1- Gece, gün, ay ve yıllar, 2-Dört mevsim, 3- Zamandan şikayet, 4- Devranın değışmesi, 5- Kemalden sonra zeval, 6- Zorluktan sonra kolaylık, 7- Dünya ve mal, 8- Sıhhat, afiyet, hastalık, felaket, 9- Yaşlılık, gençlik, 10- Ölüm
Dokuzuncu Satır	Çeşitli (müteferrikat) (12 varak)
Dört harf	1- Felekiyyat, 2- Hak ve batıl, 3- Müteferrikat, harf-satır altına girmeyenler, 4- İlim alanlarına göre meşhur kitapların isimleri, ilmi terimler
Dua ile bitiş (<i>el-ihitam fi'd-dua</i>)	Dua, selam (1 varak)
Son fasıl (<i>el-fasl el-ahir</i>)	Hoş hikayeler, latifeler, bitiş tarihi (<i>tarihu' l-ihitam</i>) (8 varak)
<i>Fi zikri' l-itmam ve tarihi' l-ihitam</i>	(3 varak)

İhtiyar ve çevresinin renkli kültür ortamı ve zihniyetini yansıtan bu zengin içeriği biraz daha yakından tanımak için bazı kısa örnekler vereceğiz.

Sultan otoritesinin mutlaklığını İhtiyar şu deyiş ile anlatır: “Üç şeyde olmaz aman: deniz, zaman, sultan” (16a).²⁸ Deniz ve zaman

28AE 2168, 16a. *Esâsü'l-iktibâs*'a çok sık referans vermek gerektiğinden dipnotları arttırmamak için referansları metinde parantez içinde vereceğiz ve yazar, eser adı belirtmeyeceğiz. Bu şekilde verilen tüm referanslar AE 2168'dendir.

gibi sultanın da karşı durulamaz bir gücü olduğu fikrini İhtiyar uzunca üstünde durduğu halifelik kavramı ile destekler: “Mülk, kullar arasında Allah’ın halifeliğidir ve (halifenin) hilafeti muhalefet kabul etmez” (20a).

Adalet de ele alınan önemli konulardandır: “sultanın adaletle hükmetmesi mancınık ve selin yıkamadığı, dağ zirvesindeki kale gibidir (19a); adalet varlığın (*kevn*) sebebidir” (19a) ve “en güzel sıfat insaftır” (19a). Bu gibi tanımlar modern okuyucuya daha tanıdık görünmekteyken İhtiyar’ın zamanına özgü olduğunu söyleyebileceğimiz tanımlar da görülür: “sultanlara hizmet manevi ilerlemenin yarısıdır (*hizmetü’l-mulûk nısfu’s-sulûk*)” (18a); “azl devlet adamlarının (*rical*) talakı, ummalin hayzıdır” (18b) gibi.²⁹

İhtiyar’ın içinde bulunduğu bağlama özgü noktalara başka konularda, mesela kişisel ilişki tiplerinde de rastlayabiliriz. Nâibler ya da musahibler modern öncesi dönem için aşına olduğumuz tipler olsa da *celîs*, *refîk*, *enîs* (81a) gibi ifadeler *Esâsü’l-iktibâs*’ın bize sunduğu daha nadir görülen kişiler arası yakınlık tipleridir.

“Gadr ehline gadr vefadır” (23b), “gruplar arasını ıslah etmek nübüvvetin parçalarından biridir” (29b), “insanların birbirine şükrü Allah’a şükürdür” (37a), (doğru olup olmadığından) emin olmak afvın yarısıdır” (45b), “halîm (yumuşak huylu) olan nerede ise nebi olacaktır” (46a), “Allah bana hiç kimse bir diğerine üstünlük taslamayana kadar tevazu göstermemi vahyetti” (48b), “bin kişiye danış” (55b), “sultanların sihri (kimya) imar etmektir” (96a) gibi yüzlerce iktibas, hem politika düzenleyici esaslar hem de kişisel davranış rehberi olarak iş görebilirler.

Kusur ile suçlama, eleştirme, küçük düşürme (84a), akraba arasında husumet ve ilişkilerin kopması (85b), bunlarla ilişkili olarak ele alınan fesahat, feraset, tedbir (85b) gibi konuların sosyal ilişkileri düzenleme amacına hizmet ettiğini düşünebiliriz. Bunlar zaman zaman kişiye psikolojik destek de sağlayabilir.

Esâsü’l-iktibâs’ın gündelik hayata dair de sözü vardır. Ziraatten bahsettiğinde insanların çoğunu ilgilendiren bir geçim yolu hakkında söz söylemektedir (96b). Pazartesi’nin sefer ve ticaret, Perşembe’nin ihtiyaçları görme ve sultanları ziyaret, Cumartesi’nin

²⁹Ummal: (‘âmil’in çoğulu) vergi tahsildarı, idareci. Mehmet Erkal, “Âmil,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/amil> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

de hile (mekr) günü (98ab) olduğu hakkındaki hadisi okuyan birisinin günlere göre davranışlarının etkileneceğini tahmin edebiliriz.

Metnin sonuna doğru karşılaştığımız konular ile insanın dünyadaki macerası yansıtılır, “bir gün lehimize, ertesi gün aleyhimize” (101a), “ne hüzün ne sürur kalıcıdır” gibi alıntılar ile zamanın ve insan halinin değişkenliğine (102b); “kavmi içinde yaşlı adam, ümmeti içinde nebi gibidir” gibi sözlerle sağlık, gençlik, yaşlılığa; bir takım iktibaslarla da mevsimler (99a); ölüm, vb. (105b-107a) konulara atıf yapılmaktadır. Çok sayıda bölümüyle parçalı bir anlatı gibi dursa da *Esâsü'l-iktibâs*'ın insan tecrübesini türlü yönleri ile aksettiren belli bir izleğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

İhtiyar ele aldığı noktaların çoğunda İslam tarihinden aşına olduğumuz kişilerden alıntı yapar. Hz. Musa'yı Allah'a neden ahmağa rızık verip akıllıyı mahrum ettiğini sorarken (32a); Eflatun'u, hikmet ve malın neden bir araya gelmediği sorusuna, hikmetin (kemalin) yüceliğinden diye cevap verirken görürüz (32a). Kendisinden iktibas yapılan şahsiyetler arasında İbrahim b. Edhem (ö. 778[?]) (44b), Lokman Hekim (55a), Hz. Hasan (ö. 669) (55a), Memûn (ö. 833) (58a), Zemaşeri (ö. 1144) (70b), ve Hızır Aleyhis-salam (97a) gibi isimlerden oluşan uzunca bir liste vardır. VIII. yüzyılın ünlü hatibi Halid b. Safvan (ö. 752/53) (77b), IX. yüzyılın önde gelen müçtehitlerinden Yahya b. Eksem (ö. 857) (90b) gibi İslam tarihi hakkında derin bilgisi olan bir entelektüelin bilebileceği şahsiyetlerden de sık sık hikmet nakdedildiğini görürüz.

Esâsü'l-iktibâs'ın içerik zenginliğini bu birkaç örnekle yansıtmak kolay değildir. Eser hakkında iki gözlem yaparak bu kısmı tamamlayalım. Birincisi, eserdeki fikir zenginliği edebi olarak da oldukça başarılı bir şekilde ifade edilmiştir. Secinin etkili kullanımı, kelime seçimlerinde dikkat ve herhalde modern okuyucuya kapalı olan ama bir münşinin ustası olduğu söz sanatları oldukça keyifli okuma tecrübesi sağlar. Aslında inşa bir yönü ile zaten bir zevk meselesidir ve İhtiyar bu metni bilinçli olarak böyle hazırlamış görünür.

İkincisi, İhtiyar eserini öncelikle bir inşa eseri olarak yazmışsa da onu bir nasihatname, ahlak kitabı, hatta siyasetname olarak nitelenmek hiç de zor değildir. Yukarıda İhtiyar'ın hikemiyatı eserin dört ana bölümünden biri yapacak kadar önemsedğine değinmiştik. Hikemiyat literatürü tarih boyunca “adetler, gelenek, görenek, folklor, toplumun tecrübeleri, siyasi, ahlaki” kaynaklardan beslen-

miştir.³⁰ Böyle olunca *Esâsü'l-iktibâs*'ın tüm bu alanlarla ortak içeriğe sahip olması normal gözükmemektedir.

Eserin başka isimleri

Nüsha tarihini incelediğimiz zaman okuyucuların eseri farklı şekillerde algıladıkları/ kullandıklarını ve hatta buna bağlı olarak farklı isimlendirdiklerini görüyoruz. Zaten İhtiyar'ın iktibas olarak seçtiği alıntılar da okuyucularının sosyal olarak çeşitlilik göstereceğini ve eseri farklı şekillerde okuyabileceklerini düşündüğünü gösteriyor.

Mecâlisü'l-mülûk adını taşıyan bir nüsha eserin siyasetname/ nasihatname literatürü içinde anlaşıldığını ima eder.³¹ *Makâmât-ı Hüseyniye* başlığındaki “makâmât” kelimesi bir aşkınlık, yücelik fikrini yansıtırken bir yandan da hem nisbesi “Hüseyni” olan yazara hem de XV. yüzyıl Horasanı'nda yaygın olan Hz. Hüseyin (ö. 680) bağlılığına gönderme yapar.³² Bir nüshada kullanılan *Esâsü'l-esâs* başlığıyla sanki eserde yazılanların en temel şeyler olduğu vurgulanmak istenmiştir.³³

Yine de eserin en sık kullanılan ismi *Esâsü'l-iktibâs*'tır. Bu ismi taşıyan nüshaların bazıları iki isimlidir; *Esâsü'l-iktibâs*'ın yanında *Evâilü't-tahrîr* adını da taşırlar.³⁴ *Evailü't-tahrir* (yazıya giriş) ibaresini İhtiyar metninde eserin yazılış tarihi olan hicri 897 yılını belirtmede kullanır. Sonraları bunun eserin adı kabul edilmesi eserin bazıları tarafından yazı amaçları (inşa) için kullanılan bir eser olarak algılandığını gösteriyor.³⁵

30 Hikemiyatı besleyen kaynaklar hakkında bkz. Eşref Altaş, “Hikemiyat Literatürü ve Ahlak,” *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*, ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 103-138, 105. Bu çalışmaya dikkatimi çeken Alpaslan Fener'e çok teşekkür ederim.

31 İhtiyar, *Mecâlis el-mülûk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4210.

32 İhtiyar, *Makâmât-ı Hüseyniye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4272.

33 İhtiyar, *Esâsü'l-iktibâs esâsü'l-esâs*, Esad Efendi 2514.

34 İhtiyar, *Esâsü'l-iktibâs*, Kitabhane ve Merkez-i Esnad-ı Meclis-i Şura-yı İslami, 7901; Mecmua-yı Hüseyin Miftah koleksiyonu, 944.

35 897'i göstermesi için AE 2168, 5a. İlginç bir şekilde bu başlığı İran'daki nüshalarda görüyoruz. Bu da bölgeye göre bir eserin farklı anlaşılıp anlaşılmadığı sorusunu akla getiriyor.

ESÂSÜ'L-İKTİBÂS'IN İNŞA ETTİĞİ DÜNYA

Bu kısmın amacı İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ı yazarak aldığı entelektüel pozisyonu belirlemektir. Bunu bu çabamın hedef kitlesinin kim olduğu ve hedef kitleye nasıl aktarılacağına dair İhtiyar'ın söyledikleri hakkında bir tartışma izleyecektir. Ancak *Esâsü'l-iktibâs* ile İhtiyar'ın nasıl bir pozisyon aldığını incelemeyen önce İhtiyar'ın içinde bulunduğu entelektüel arka planı kısaca tasvir etmek eseri bağlamına oturtmak için gereklidir.

Esâsü'l-iktibâs'ın entelektüel arka planı

XIV. yüzyılın ikinci yarısı ve XV. yüzyıl Timurlu dünyasında birçok dini, sosyal, siyasi akımın aynı anda var olduğu, bunların zaman zaman Timurlu devleti ile mücadele ettiği oldukça hareketli bir dönem oldu. Sırasıyla, Şii ve tasavvufi fikirler temelli, her an bir mehdi beklentisi içinde olan Serbedâriler, Şah Nimetullah-ı Veli etrafında gelişen velayet vurgulu hareket, mehdiiy Fazlullah Astarabadi'de (ö. 1394) bulmuş olan Hurufi hareketi, Sainüddin Turka'nın (ö. 1431) en önemli temsilcisi olduğu entelektüel Hurufilik ve Muhammed Nurbahş'ın mehdiliğini savunan Nurbahşiye hareketi Timurlu merkezleri ve toplumunda çok etkili oldular.³⁶ Bu hareketlerin ortak noktası, Sainüddin Turka Hurufiliği ve Nurbah-

36 Mustafa Şahin, *Serbedariler: Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet* (İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017). Şah Nimetullah-ı Veli için bkz. Jean Aubin, *Materiaux pour la Biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani* (Tehran-Paris: l'Institut français d'Iranologie de Teheran, 1982); Hamid Farzam, *Musâferethâ-yi Şâh Nimetullâh Velî ve Erzaş-i ân ez Cihet-i Terbiyyeti ve İctimâi ve Siyâsi* (İsfahan: Kitabfuruşî-yi Teyid-i İsfahan, 1347/1969); Hamid Farzam, *Şâh Velî ve Davâ-yi Mehdeviyet* (Çaphane-yi Danişgah-ı İsfahan, 1347/1969). Mehdici Hurufilik için bkz. Shahzad Bashir, *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis* (Oxford: Oneworld, 2005). Tüm evreni anlamayı amaçlayan, entelektüel yönü ağır basan Hurufilik için bkz. Matthew Melvin-Koushki, "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sa'ûn al-Dîn Turka Isfâhanî (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran," (Doktora Tezi, Yale University, 2012). Yeni-Eflatuncu emperyal bir proje olarak Hurufilik için bkz. Matthew Melvin-Koushki, "Ibn Turka," *Encyclopaedia of Islam*, 3. edisyon, https://www.academia.edu/35750073/Ibn_Turka_EI3_ (eriş. tar. 5 Kasım 2020). Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam* (Columbia [SC]: University of South Carolina Press, 2003). İlker Evrim Binbaş, *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dîn 'Alî Yazdî and the Islamicate Republic of Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

şiye hareketi hariç, mehdicilik idi. Serbedârların Hazar Denizi'nin güney doğusunda bir devlet kurmaları, Fazlullah ve Nurbahş ta- kipçilerinin on binlere ulaşmaları bu hareketlerin gücünü gösterir. Tüm bunlar çeşitli Şii gruplar, Sünniler ve bunların ara renkleri- ni yaşayanların oluşturduğu bir toplumsal yapıda olmaktadır. Bu hareketlerin ileri sürdükleri fikirlere çeşitli gruplar çeşitli şekillerde karşılık verdiler. Mesela, Sultan-Hüseyin Baykara başarılı olmayan bir On İki İmam Şiiliğine yaklaşma denemesi yaptı, Nakşibendi ha- reketi sünnet ve şeriat vurgusu ile mehdilik, karizmatik sufi velayeti fikrini önemsizleştirdi ve Hz. Ebu Bekir'e (ö. 634) uzanan bir alter- natif silsile ile Hz. Ali vurgusunu dengelemeye çalıştı.³⁷

Şimdi İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs* ile inşa ettiği dünyaya geçebiliriz. Yukarıda tarif edilen tarihsel bağlam içinde İhtiyar inşa ettiği dün- ya görüşü ile bu akımların savundukları fikir ve dünya görüşlerine alternatif bir duruş oluşturmuş görünüyor.

Beyanı Merkeze Alış: Yaratılıştta Beyan

İhtiyar dibacede inşa hakkında konuşurken bir kavramsal çerçe- ve kurar. Bu çerçeveye göre Allah'ın insanı yaratırken ilk öğrettiği şeylerden biri beyandır (*alleme hü'l-beyân*, *Kuran*, 55:4). Peygam- ber beyanın sihirli bir tarafı olduğunu söylemiştir, bazı önde gelen- ler (*erbâbu'l-elbâb*), vahy peygamberlerden sonra başkasına gelse bu belagat sahibi katipler olurdu demişlerdir. Beyanın faziletleri sayılmayacak kadar çoktur. Beyan ve inşa ilimleri yüce arzuları (*el-metâlibu'l-âliyye*) elde etmek için çok güzel araçlardır (2a).

Madem ki Allah kalem ve kalemin yazdıkları üzerine büyük bir yemin etmiştir, o halde, fazilet olarak kalem ve kitap (yazma) yeter. Manzum olsun mensur olsun eserlerinde Kurani iktibaslar yapma-

³⁷Başka hareketlere karşılık veren bir örnek olarak Nakşibendiyye üze- rinde durabiliriz. Kendisini sünnet ve şeriat merkezli olarak tanımlayan Nakşibendiyye'nin Serbedâr tarihi arka planı ile bir okuması bildiğim kadarı ile henüz yapılmadı. Kendilerini Şii, tasavvufi geleneğe yaslayan bir köylü hareketi ile nerede ise eş zamanlı olarak Ebu Bekir silsilesini Ali silsilesi ile eş düzeye getiren, yine tarımsal emeği vurgulayan Bahaüddin Nakşebend'in (ö. 1389) Serbedârların hakim olduğu Semerkand yerine Maveraünnehr'in diğer merkezi Buhara'dan çıkması bir nevi Serbedâr an- ti-tezi gibi görünüyor. Nakşibendiyye'den bahsedince İhtiyar'ın yaptığının basitçe bir Nakşibendiyye çabası olarak görülüp görülemeyeceği sorusu akla gelir, ancak İhtiyar'ın Nakşibendiyye'ye aidiyeti hakkında herhangi bir bilgi ya da *Esâsü'l-iktibâs*'ta herhangi bir Nakşibendiyye göndermesi yok- tur. Ayrıca Nevai'nin eser yazdırarak hamilik ettiği yazarların da hepsinin Nakşibendi olduklarını söyleyemiyoruz. Dolayısı ile *Esâsü'l-iktibâs* projesi başka bir entelektüel ve sosyal gruplaşmaya işaret ediyor gibidir.

yanın nurdan nasibi yoktur; yazdığına hadis, hikmet, emsalden bir şey koymayan dalalet içindedir (2a).

İhtiyar burada inşayı beyan üzerinden yaratılışla ilişkilendirir, yazı eylemi ve bu eylemde beyanı kullanmayı çok büyük bir fazilet/erdem olarak kabul eder, belki bizim için en önemlisi inşayı “yüce arzulara” ulaşmada önemli bir araç olarak ileri sürer. Belagat sahibi yazı uzmanlarının vahy alabilecek yetkinlikte olduğunu iddia eder. *Kuran*, hadis, hikmet ve emsalden alıntı yapmayı bu nurlu yolda ilerlemenin, dalalete düşmemenin çaresi olarak gösterir.³⁸

Bu çerçeve ile İhtiyar insanın ilahi alem ile ilişkisini kurmakta, insan için bir varoluş ve kurtuluş modeli sunmaktadır. Bu kabul-lerinin her birinin felsefi alanda bir karşılığı vardır. Örnek vermek gerekirse İslam düşünce tarihinde “yüce arzulara” başka türlü ulaşılacağını düşünen kelamcı veya filozoflar, vahiy alma yetkinliğinin filozoflar için mümkün olduğunu iddia eden düşünürler görülmüştür. İhtiyar açıkça söylemese de kendi yolunu tamamen *Kuran* ve hadise dayandırarak bu tarz düşüncelere katılmadığını göstermektedir.

İlahi Meşruiyet: İlham

İktibasa (alıntı) dayanan bir eser fikrinin ortaya çıkışını İhtiyar şöyle anlatır. Eseri nasıl yazacağı endişesinin kendisini uykusuz bıraktığı bir gecede birden zihninde “fikir nurları” şimşek gibi çakar. Yaratılmamış olan (*kelâmın mâ kâne hadîsen*) *Kuran*'a bakar ve fikirlerinin satır satır, harf harf *Kuran*'a uygun olduğunu görür. İhtiyar bundan sonra –arzın karanlığında (en ufak) bir tanecik yoktur ki *Kuran*'da olmasın– diye devam ederken herhalde kendi fikirlerinin kutsal metne uygunluğu da aklında vardır.³⁹

Burada İhtiyar üç şey yapmaktadır. Birincisi, eserin organizasyonunun ilahi bir ilham olduğunu söyleyerek bir meşruiyet kazandırmaktadır.⁴⁰ XV. yüzyıl entelektüel ortamında bulunan mehdi-

38 Bir makale çerçevesinde araştırmannın işaret ettiği tüm önemli sorulara cevap bulmak tabii ki mümkün değil. Yine de soruyu sormadan geçmeyelim. Acaba İhtiyar'ın bu tespitinde şiirin varlığını çok yoğun hissettirdiği Herat şiir çevresine (ki 1480'lerde şehirde bir de mesnevi yazma modası çıkmıştı) kültürel bir eleştiri var mıdır? Dengenin şiir lehine çok değiştiğini düşünerek *Kuran*, hadis ve hikmetin vazgeçilmezliğini hatırlatmaya çabalıyor mudur?

39 AE 2168, 4b.

40 “Fikir nurları” ifadesinin akli bir gönderme olduğu, endişe ile uykusuz kalan gecelerde rasyonel bir düşünme sürecinin söz konusu olduğu ileri

ci hareketler ve karizmatik sufilerin ilahi alemle doğrudan ilişkili olma iddiaları karşısında İhtiyar'ın da bu ilhamla ilahi alemden besleniyor olma iddiasında bulunduğunu düşünebiliriz. İkinci-si, ilahi alemle olan bu ilişkiye rağmen, İhtiyar'ın bu söyledikleri onun evrenini net bir şekilde sınırlamaktadır: i) Hurufiliğin tüm varoluşu (görünen ve görünmeyen alem) kapsayan anlama çabaları İhtiyar'da bu dünya ile sınırlanmıştır, ii) Karizmatik sufiler (örn. Şah Nimetullah-ı Veli) ya da mehdilerde (örn. Muhammed Nur-bahş) görmeye alıştığımız ilahi alanla olan doğrudan ilişkiden kaynaklanan manevi güç iddiası (*velayet*) da İhtiyar için söz konusu değildir. Zira madem ki her şey *Kuran*'dadır, ilahi sırları insanlara anlatacak bir yorumcuya, batını bilgi sahibine gerek yoktur. Üçüncüsü, *Kuran*'ın *hâdis* (yaratılmış) olmadığını belirterek belli bir ke-lami/felsefi görüşe (Mutezile) karşı tavrını koymaktadır.

Harfleri ve Rakamları Sıradanlaştırmak

İhtiyar'ın harf temelli evreni anlama çabalarına esastan karşı çıkışını eserin –kelime, satır, harf– organizasyonunda görebiliriz. Eğer bu yaklaşımların etkisi ağır bassaydı her şeyden önce yukarıda tartıştığımız yaratılış konusunda harflere mutlaka yer vermesi, hatta bunu ilahi beyanın önüne geçirmesi gerekirdi. Bu görüşe karşı olduğu için İhtiyar Hurufiliğin kurucu fikri olan harflerin ilahi/ kozmik anlamları olduğu düşüncesini yok sayıp onları sadece sıradan sınıflandırma öğeleri olarak kullanmaktadır. Yani, temel organizasyon birimi olarak harfin seçilmesi zaman zaman Timurluların çok başını ağrıtmış olan –evrenin yapı taşı, kozmik bir güç olarak harf fikrine– karşı durarak, harfe tamamen dünyevi ve basit bir fonksiyon (sınıflandırma) vermektir. Bu tavır aslında Timurlularda daha önce bir yazarda daha görülür. Herat'ın ünlü vaizi Asilüddin (Vaiz) (ö. 1478) *Dürcü'd-dürer*'inde harfleri hacimli eserin alt bölümlerinde sınıflandırma aracı olarak kullanır.⁴¹

sürülebilir ki bu ilahi ilham tezini yanlışlar. Öte yandan bir anda, şimşek çakışı gibi gelen bir süreç İhtiyar'ın bulunduğu ortamdaki sufilerin de aşına olduğu lem'a, levayih gibi tecrübeleri hatırlatmaktadır ki bu tecrübelerin temelinde ilahi alemden gelen parıltılar vardı. Ayrıca nur kavramını esas olarak ilahi alandan gelen bir ışık, aydınlık olarak kabul etmek makul görünmektedir. Dolayısı ile ilahi ilham tezi makul bir tez olarak görünüyor.

41 Asilüddin Vaiz, *Dürcü'd-dürer fî siyeri seyyidü'l-beşer*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3195, 119a, 184a. Eserde harflerin böyle kullanımının örneği çoktur. Eserin tarihi 1455/56/860'tur, age. 5a. Her iki yazarın Herat'ta faaliyet göstermeleri ve pozisyonları gereği geniş halk kitleleri ile temas ha-

İhtiyar'ın harfleri sıradanlaştırmasından onun Sultan-Hüseyin Baykara ve Nevai ikilisi hakkında söylediklerine geçebiliriz. İhtiyar bu ikiliyi Hicret esnasında mağarada saklanan Hz. Peygamber-Hz. Ebu Bekir ikilisine benzetir. Nasıl ki Ebu Bekir bu ikilinin ikincisi ise Sultan-Hüseyin Baykara'nın (*halifetu'z-zamân*) yanında Nevai de ikilinin ikincisidir. Adalet ve ihsanda bu ikilinin bir üçüncüsü yoktur. Nevai halifelik evinin dördüncü rüknü, saltanat seması ve sultan nâibliğinin beşinci burcudur.⁴²

Burada İhtiyar eserin organizasyonunda harfler için yaptığını rakamlar için yapmaktadır. Sultanı birinci sıraya koyduktan sonra dini, siyasi ve kozmolojik mevkilere Nevai'yi yerleştirirken farklı düzlemlere uzanan bir güç yapısı kurgular. Bu kurgudaki mevkiler/kavramlar İhtiyar tarafından sultanın birincilik mevkinde olduğu kabul edilerek ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci mevki olmak üzere sırayla sayılır. Yukarıdaki harfler tartışmasında olduğu gibi burada da önemli olan İhtiyar'ın rakamlarla ne yapmadığıdır. Rakamları en temel işlevleri, yani sayı saymak için kullanırken Hurufi, mehdici ve bunların varyasyonları olan anlayışların benimsediği rakamlara (aynen harfler gibi) doğaüstü güçler atfetme yaklaşımını benimsemez. Dolayısı ile İhtiyar, Nevai'yi tanımlarken içinde bulunduğu entelektüel kampın duruşunu, Cami-Nevai çevresinin dönemin hakim eskatolojik fikirlerine değer vermeyen yaklaşımını sergilemektedir.⁴³ Bu yaklaşımda beyan kavramı merkezde olduğu

linde olmaları Hurufi geleneğe karşı dışlayıcı duruşlarının aslında daha genel bir politikanın parçası olabileceğini düşündürüyor. İhtiyar ve Asilüddin Vaiz'in resmi görevlerine bakılınca bunun Timurlu siyasi elitinin en azından bir kısmının desteklediği, sünnet ve Şeriat'ı öne çıkaran bir entelektüel çevrenin politikası olduğunu tahmin edebiliriz, ancak daha fazlasını söylemek için daha fazla araştırmaya ihtiyacımız vardır.

42AE 2168, 3a. Bu bölüm siyaset felsefesi açısından incelenebilecek bir kısımdır. İhtiyar halifeliği öne sürmekle Nevai'nin yeri geldiğinde Sultan-Hüseyin Baykara'nın fonksiyonlarından bazılarını üstlenebileceğini ifade ediyor olabilir. Dönemin politik gerçekleri açısından baktığımızda Nevai 1480'lerin sonunda politik çatışmalar sonucunda Herat'tan uzaklaşmak zorunda kalmış ve geri dönebilmişti, Ertuğrul Ökten, "Jâmî (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat," (Doktora Tezi, Şikago Üniversitesi, 2007), 208. Bu macerayı izleyen yıllarda yazılan bu metin Nevai'nin rolünü vurgulamak istiyor olabilir.

43Tanımlar üzerinden eskatolojik akımlara karşı çıkmanın bir başka örneğini yine Nevai çevresinin önemli bir üyesi olan Hüseyin Vaiz-i Kâşifi *Fütüvvetnâme-i sultânîsi*'nde vermektedir. Kâşifi ebced-i sagirin İmam Cafer-i Sadık'a (ö. 765) göre kişinin dışını Şeriat ile, ebced-i kebirin de Hz. Ali'ye göre kişinin içini hakikatle bezemek olduğunu söylerken bu tip

ve bu kavram da *Kuran*'dan geldiği için İhtiyar'ın *Kuran* merkezli bir kavramsal kurgu denemesi yaptığı ileri sürebiliriz.

Hız. Ali'nin Yerini Tanımlamak

Esâsü'l-iktibâs'ın Şia'ya yaklaşımı tipik Timurlu yaklaşımından bazı farklar gösterir. Timurlu dünyasında Hz. Ali, Âl-i Abâ, ve On İki İmam vurgusu Şiiler için olduğu kadar Sünniler içinde ön plandadır. Bu anlayışın pratiğe yansıyan bir örneğini vermek gerekirse Meşhed'e gidip İmam Ali Rıza türbesini ziyaret etmek her iki grup için de vazgeçilmezdir. Ancak *Esâsü'l-iktibâs*'ta İhtiyar'ın bu ortak zeminden uzaklaşmaya başladığını düşündüren bazı noktalara rastlıyoruz.

Eserin başında İhtiyar ilk dört halife, *Âl-i Abâ*, ashab ve evliyalari tek bir kategori olarak ele alır ve herhangi birine özel bir vurgu yapmaz (13a). Bu grupları birbirleriyle denk tutarak aralarındaki ilişkiyi yeniden tanımladığını söyleyebiliriz. *Esâsü'l-iktibâs*'ın bu gözle incelenmesi başka noktalarda da İhtiyar'ın yeni tanımlamalar veya ayarlar yaptığını gösteriyor.

Bunlardan biri Hz. Ali'nin eserdeki yeridir. *Esâsü'l-iktibâs*'ta Hz. Ali ancak eserin sonlarına doğru iki yerde görülür. İhtiyar ilim şehrinin kapısı olan Hz. Ali'den bazı sözler naklederken onun alışılmış rollerinden en önemlilerinden birini –ilim yolculuğunun başı olmayı– tanıdığını gösterir (113a). Hz. Ali bir kere de “Dua ile Bitiş” bölümünde dua hakkında söylediği bazı sözlerle kısaca yer alır (120b). Bela dalgalarını dua ile savmak, gök kapılarını dua ile açmak gibi büyük hedeflere yönelik dualar oldukları için bunları bir eser bitişine uygun metinler olarak görebiliriz. Ancak tuhaf olan şudur ki eserin yaklaşık dörtte üçünü oluşturan Beşinci Kelime (bölüm), içerik her ne kadar bazen başlığın çok dışına çıksa da, “İlim ve alimlerin vasıfları ve faziletleri” başlığını taşır. Yani, ilim şehrinin kapısı olan ve çeşitli faziletleri ile bilinen Hz. Ali ile ilgili anekdotların, onun sözlerinin kullanılması için çok uygun bir bölümdür. Hal böyleyken bunlar ancak metnin sonunda, sınırlı bir miktarda kendilerine yer bulurlar.

akımlarda çok kullanışlı bir metod olan ebcedi kozmik sırlara nüfuz edecek bir metod olmaktan çıkarıp ahlaki ve irfani bir alana çekmiş oluyordu. Abdülbaki Gölpınarlı, “Fütüvvet-Name-i Sultani” ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar,” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17 (1956): 127-155, 131. *Fütüvvetnâme-i sultânî*'ye dikkatimi çeken Alpaslan Fener'e çok teşekkür ederim.

Galiba İhtiyar bir Timurlu olarak Hz. Ali figürünü görmemezlik edememiş ama içinde bulunduğu ortamda aslında oldukça güçlü bir figür olan Hz. Ali'yi metninde geri plana çekmiştir. Hz. Ali gibi On İki İmam'ın da bir görünürlüğü yoktur. Yine metin sonunda gelen bir anekdotta İhtiyar'ın IX. yüzyıl Arap şairi Ebu'l-Aynâ'yı (ö. 896) bir *alevi* ile konuştururken ona "sen güzel, temiz ve seçilmişlerden değilsin!" dedirtmesi "metnin yazıldığı 1490'larda Şiilik konusunda farklı bir pozisyona mı geçiliyor?" sorusunu sordurtmaktadır (123a).⁴⁴

Karşılaştırma için İhtiyar ile aynı entelektüel/siyasi kampta yer alan Cami'nin 1470'lerin sonunda üzerinde çalışmaya başlayıp *Esâsü'l-iktibâs*'tan yaklaşık 10 yıl önce 1480'de tamamladığı *Şevâhidü'n-nübüvve*'ye bakılabilir.⁴⁵ Bu eserde Cami'nin On İki İmam'a ayrı bir bölüm ayırması Timurlu kültürel ortamı açısından daha alışılmış olandır. Bu karşılaştırma 1470'lerin sonundan 1490'ların başına Horasan'da belli siyasi, düşünsel dönüşümlerin yaşanıp yaşanmadığı sorusunu akla getiriyor. Eğer böyleyse bu yeni tavrıyla *Esâsü'l-iktibâs* Timurlu dünyası için yeni bir tavır, öncü bir metin olarak görülebilir. Varsa, bu yeni tavır neydi? Bunu tüm detayları ile ortaya çıkarmak için bu makalenin sınırlarını aşan başka temel araştırmaların yapılması gerekir. Yine de şunu söyleyebiliriz ki eğer *Esâsü'l-iktibâs* bir dünya inşa ediyorsa Hz. Ali artık o dünyanın kurucularından değildir.

Fütüvvet: Yeni İnsan Tipi?

O halde İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ın tarihini vermek üzere eserine son şiir olarak dahil ettiği nazmda *fetâ* (yiğit, genç) kavramının karşımıza çıkmasını nasıl değerlendirmeli? Birçok topluluğun Hz.

44 İhtiyar'ın "alevi" derken bunu Şii, Rafizi gibi Ali sempatanlığı bildiren terimlerden ayırıştırıp ayırıştırmadığı sorusu akla geliyor. Bu terimlere yüklenen anlamların, terimlerin kullanıldıkları dönem dikkate alınarak incelenmeleri gerekir. Üstün sıfatlara sahip oldukları varsayılan seyyid veya şerif yerine "alevi"nin tercih edilmesi Peygamber soyundan gelmekle beraber o nesebin üstün hallerine sahip olmadığı düşünülen kişilere yönelik bir eleştiri çabası anlamına gelebilir. Bu noktaya dikkatimi çeken Selahattin Polat'a çok teşekkür ederim.

45 Cami *Şevâhidü'n-nübüvve*'nin önsözünde bu eseri 1470'lerin ikinci yarısında yazdığı *Nefehâtü'l-Üns*'ün devamı olarak düşündüğünü belirtir. Bu sebeple eser 1470'lerin ikinci yarısını yansıtan bir çalışma olarak kabul edilebilir.

Ali'yi ideal fetâ olarak tanımladığını hatırlayınca bu soruyla hesaplaşmak gerekir. Bu nazm şöyledir:

Fe-kad temmemtuhi bi-selhi Receb / Ve zâlike emrun aceb
 Temme bi'l-hayr câmi'un nâfi'un / f'ertakıb yâ fetâ bi-ta'lîmihî
 Hîne temmemtuhi bi-avni'llâh / niltu tarîhehû bi-tetmîmihî (bi-tetmîmihî: 897)⁴⁶

İhtiyarın ikinci beytte -f'ertakıb yâ fetâ bi-ta'lîmihî- (Artık öğretilmesine çalış, ey Fetâ!) derken kastettiği artık Hz. Ali değil, okuyucudur. İhtiyar okuyucusunu fütüvvetle ilişkilendirir, belki de onu fütüvvet ehli olarak tasavvur eder.⁴⁷

İhtiyar'ın sadece bir kereliğine okuyucusuna böyle hitap etmesi, üzerinde durmaya değer bir mesele midir? Tek başına olsaydı bir kelime üstünde düşünmeye pek değmeyebilirdi, ancak bunun İhtiyar çevresinde paylaşılan bir kavram olduğu açıktır. Yukarıda belirtilen Cami'nin eserinin tam adı *Şevâhidü'n-nübüvve litakviyeti yakîni ehli'l-fütüvve*'dir. İhtiyar'ın hamisi Nevai 1495'te tamamladığı *Nefehâtü'l-üns (min hadarât al-kuds)* tercümesine *Nesâyimü'l-mehabbe min şemâyimi'l-fütüvve* ismini verir. Yine bu çevrenin önde gelen bir başka ismi olan Herat'ın meşhur vaizi Hüseyin Vaiz-i Kâşifî bir adım ileri gitmiş görünüyor. Onun yazım tarihi belli olmayan *Fütüvvetnâme-i sultânîsi* tamamıyla fütüvvet hakkında bir eserdir.⁴⁸

Bunların ışığında fütüvvet İhtiyar çevresinde 1470'lerin sonundan 1490'lara (belki 1500'lere) kadar dolaşımda olan bir kavram olarak görünüyor. Tarihsel olarak şehirli nüfusun genç erkeklerini, sufileri, meslek gruplarını, hatta Halife Nâsır lidînillah ve Şehabeddin Sühreverdi örneğinde gördüğümüz gibi zaman zaman üst düzey politik ve manevi otoriteyi bir araya getirmiş olan bu olgunun İhtiyar'ın dünyasında nasıl tezahür ettiği araştırılması gereken bir konudur.⁴⁹ Önde gelen “fetâ” olan Hz. Ali ve onu temsil eden akım-

46 Bitirdim eseri Receb'in sonunda / Ki harikulade bir iştir bu da, Kapsayıcı, hem yararlı, bitti hayırla / Artık öğretilmesine çalış, ey Fetâ! Bittiğinde Allah'ın yardımıyla / Tarihini verdim: 'erdirdim tamama'. AE 2168, 129b.

47 AE 2168, 129a.

48 Abdülbaki Gölpınarlı, ““Fütüvvet-Name-i Sultani””. Eserin telif tarihinin bilinmemesi hakkında bkz. Rıza Yıldırım, “Shî'itisation of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 40, nr. 1 (2013): 53–70, 69.

49 Süleyman Uludağ, “Fütüvvet,” *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuvvet#1> (eriş. tar. 14 Nisan 2021), Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvet,” *DİA*,

larla ilgili birçok gelişmenin yaşandığı XV. yüzyılın son çeyreğinde fetâ (fütüvvet ehli olanlar) İhtiyar ve çevresinin tanımlayıp entelektüel arenada sahaya sürdükleri bir insan tipi olabilir miydi? Bu çevrenin üyelerinin fetâyı/fütüvveti nasıl tanımladıklarını anlamak için ilgili eserlerin içeriklerini incelememiz, kavramın entelektüel arenada bir varolma/mücadele aracı olup olmadığını anlamak için de onun dolaşımını araştırmamız gerekir.

İhtiyar'a soracak olursak, mademki "bu kapsamlı ve yararlı" eserin öğretilmesini istiyordu, demek ki ona göre fetâ *Esâsü'l-iktibâs*'ın içeriği ile şekillenmeliydi.⁵⁰ Fütüvvet olgusunun Timurlular için işaret ettiği referans ağı oldukça genişti. Timurluların yakın geçmişlerinde, 1300'lerin ikinci yarısındaki fütüvvet temelli Serbedâr hareketi Timurluların sosyo-politik geçmişinin önemli bir parçasıydı. "Fütüvvet, nübüvvet ya da evliyâlık burcundan doğar" anlayışı herhalde sadece bir doktrin olmaktan öte kozmolojik bir anlayış olarak da zihinleri etkiliyordu.⁵¹ Bunlar hesaba katıldığında İhtiyar'ın kendince (ya da hizbince) fütüvveti bir ince ayar yaptığı iddia edilebilir.

O halde *Esâsü'l-iktibâs*'ta gördüğümüz şekli ile fütüvvet neydi? Sanki İhtiyar'a göre fütüvvet kişisel etikten ziyade sosyal ilişkilerde, karşılıklı davranışlarda iyileşmeyi hedefleyen bir sosyal etik anlayışıdır. Sosyal tabakalaşma açısından da siyasi elite yönelik dersler biraz daha vurgulanmış olsa da tüm topluma hitap etmektedir. Bu Ridgeon'ın Kâşifi'nin fütüvvet anlayışı üzerine öne sürdüğü üçlü yapıya, –kişisel etik, sosyal gruplara yönelik fütüvvet ve mesleki örgütlenmelerin fütüvveti– tam da uymuyor gibi gözükmektedir. Bu haliyle durum daha da ilginçleşir çünkü aynı dönemde birden fazla fütüvvet anlayışının varlığı söz konusu olur.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/futuuvvet#2-tarih> (eriş. tar. 14 Nisan 2021).

50 Yıldırım XV. yüzyıl Şiileşme sürecini fütüvvetnamelerde takip etmeye çalışırken literatüre yaratıcı bir katkıda bulunuyor. *Fütüvvetname-i sultani* hakkındaki şu tespiti bilhassa önemli: Kâşifi daha önce fütüvvetname literatüründe olmayan bir şey yaptı ve Peygamberin nurunu "ilk varlık" (primordial being) olarak vaz etti, Âl-i Abâyı da bunun parçası yaptı, Yıldırım, "Shî 'itisation of the Futuwwa Tradition," 67. Bunu Timurlu Sünniliğinin (ya da Şiiliğinin?) değişen şartlar içinde kendi kendini yeniden tanımlama yeteneğinin bir örneği olarak görebiliriz.

51 Fütüvvetin farklı alanlara uzanan referansları için bkz. Lloyd Ridgeon, *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi Futuwat in Iran* (New York: Routledge, 2010), 94, 95.

İsimler Arenası

Yukarıda İhtiyar'ın içinde bulunduğu entelektüel ortamdaki çeşitli hareketlerin benimsedikleri bazı temel fikirler ile hesaplaştığını, bunlar karşısında yeni bir pozisyon geliştirdiğini göstermeye çalıştık. İhtiyar'a bu şekilde yaklaşınca *Esâsü'l-iktibâs*'ta bir başka nokta daha dikkat çekici hale gelir. Sanki İhtiyar *Esâsü'l-iktibâs*'ta sadece mehdici, harf ya da tasavvufi karizma temelli hareketleri dışlamaz, ayrıca belli ilmi disiplinler ve bunların belli temsilcileri karşısında da bir tavır alır.

Bunu düşündüren şey İhtiyar'ın eserinin ismi olarak kullandığı *Esâsü'l-iktibâs* ile dibacede kullandığı “metâlibü'l-âliyye” ve “(evâilü't-)tahrîr” ifadeleridir. Bu ifadeler İslami ilimlerde İhtiyar'ın zamanına gelene kadar meşhur olmuş belli eserlerin isimlerinde karşımıza çıkar. İhtiyar bu eserlerden bahsetmeden eser ismi olarak kullanılmış bu ifadeleri kendi uygun gördüğü gibi kullanır. Bu da onun eserlerin içeriklerini önemsemediğini, bu eserlerle ilgili belli bir tavır geliştirdiğini düşündürür. Ancak İhtiyar'ın bu eserler ile olan ilişkisini tarihsel bağlamına oturtabilmek için dönemin entelektüel tarihine kısaca bir göz atmak gerekir.

Entelektüel Arkaplan

1470'lerde Herat'ta entelektüeller arasında felsefenin medreselerde öğretilmesine dair bir tartışma başladı. Tartışmayı tetikleyen şey zamanın meşhur vaizlerinden Asîlüddin Vaiz'in Herat'ın önemli medreselerinde felsefe öğretiminin kaldırılmasını istemesi idi. Devrin önemli kelam alimi Kemalüddin Şeyh Hüseyin'in (ö. 1483) savunmaya geçip entelektüel sahnenin ağır toplarından Cami'yi felsefe lehine tartışmaya çekmeye çalışması tartışmanın büyümesine, Cami'nin felsefeyi savunanlar tarafında olmayı reddetmesine ve kampların net bir şekilde ayrışmasına yol açtı. 1480'lere sarkmış görünen bu mücadelenin sonunda Cami felsefenin kınanacak bir şey olduğunu söyledi. Bunun ötesinde tartışma kelam ve mantık alanlarına da sıçradı. Cami kelam ve felsefenin kişiye imanını kaybettirme tehlikesi içerdiğini, bu ikisinin de kişiyi kesin bilgiye (*yakîn*) ulaştıramadığını ve mantığın da medrese müfredatında olmasına gerek olmadığını savunarak felsefe-kelam taraftarı grubun karşısına düştü. Bir sonraki aşamada tüm bu tartışmalar ihtilafın halledilmesi için saraya taşındı. Saray her iki tarafı dinledi ve ni-

hayetinde Sultan-Hüseyin Baykara çevresinin ileri gelenlerinden birini danışmak üzere Cami'ye gönderdi.⁵²

Bu konudaki tek kaynağımız olan *Makâmât-ı Câmî* sarayın son sözü Cami'ye bıraktığını söylemese de daha sonraki gelişmeler Cami tarafının güç kazanıp felsefe-kelam taraftarlarının mücadeleyi kaybettiğini gösteriyor. Kemalüddin Şeyh Hüseyin prestij kaybederek Herat'tan ayrılmak zorunda kaldı, felsefe taraftarı olan Kasım Nurbahş (ö. 1513/14) Timurlu topraklarını terk etti, Kemalüddin Şeyh Hüseyin tarafından eğitilen ve Kasım Nurbahş'ın hamisi olan Timurlu şehzadesi Mirza Kîçîk (ö. 1484) de hacca gitmek durumunda kaldı. Tüm bunlar 1480'lerde bu grubun güç kaybettiğini gösterir.⁵³

Anlamı Değiştirilen İfadeler

1492'de yazılan *Esâsü'l-iktibâs* bu tartışmaların ertesinde gelen bir çalışmadır. Şimdi İhtiyar'ın eseri için seçtiği *Esâsü'l-iktibâs* ifadesine bakalım. *Esâsü'l-iktibâs* ismiyle yazılmış olan belki de en meşhur eser XIII. yüzyılda Nasiruddin et-Tusi'nin (ö. 1274) mantık alanında yazmış olduğu *Esâsü'l-iktibâs*'tır.⁵⁴ Mantık öğretiminin Herat'ta tartışılır bir hale geldiği bir dönemin hemen ardından İhtiyar mantık alanının en meşhur eserlerinden biri ile aynı adı taşıyan ama mantık disiplini ile hiç ilgisi olmayan bir eser yazmaktadır.

Benzer bir içerik kaydırmasını İhtiyar'ın eserin girişinin ilk satırlarında kullandığı *el-metâlibu'l-aliyye* (yüce meseleler/arzular) ibaresinde de gözlemleyebiliriz. İhtiyar bu ibareyi "Beyan ve inşa ilimleri *yüce arzuların* tahsilinde ne güzel bir yardım(cı)dır." derken kullanır.⁵⁵ Bu ibare yazarının ününden dolayı İhtiyar'ın bildi-

52 Ökten, "Jâmî (817-898/1414-1492)," 252-256, 258-262, 264-266. Abdülvâsi Nizâmî-yi Bâkharzî, *Makâmât-ı Câmî*, ed. Necîb Mâyîl Herevî (Tahran: Neshr-i Ney, 1377/1999), 204-205.

53 Ökten, "Jâmî (817-898/1414-1492)," 269-72. Aslında belki de bu güç kaybının başlangıcına Ali Kuşçu'nun 1470'lerin başında Herat'ı terk etmesini yerleştirmek gerekir. Ali Kuşçu'ya bu şekilde bakınca onun İstanbul'a gelişinde Osmanlı dünyasının çekiciliğinden ziyade Timurlu dünyasının iticiliği daha etkili gözüküyor.

54 Tusi'nin eserinin daha meşhur olmasından olsa gerek bazen kataloglarda İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ının Tusi'ye atfedildiğini görüyoruz, bkz. İhtiyar el-Hüseyini b. Gıyâseddin [Tusi olmalı], *Tercemet Esâsü'l-iktibâs fi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 879.

55 AE 2168, 2a.

ğini tahmin ettiğimiz bir eseri akla getirir: Fahreddin Razi'nin (ö. 1210) *el-Metâlibü'l-âliyye fî ilmi'l-ilâhiyye* isimli eseri.⁵⁶

Yaklaşık üç yüzyıl önce ölmüş olsa da Fahreddin Razi Herat'ta görünür bir figürdü. Mesela, mezarı başında namaz kılmak Herat şehir hayatının gündelik pratiklerindendi.⁵⁷ Bununla beraber Razi, İhtiyar çevresinde kelama aşırı düşkünlüğü ile eleştiriliyordu.⁵⁸ Bu eleştirel tavrın ışığında *el-metâlibü'l-âliyye* ifadesinin Razi'ye bir gönderme yaptığı kabul edilebilir. Eğer böyleyse İhtiyar şunu ima etmektedir: Yüce arzular Fahreddin Razi'nin kelami yolundan değil de başka bir yoldan, ilahi beyana dayanan bir düşünme, ifade (*beyan*) ve kurma (*inşa*) faaliyeti ile elde edilebilir.⁵⁹

Bu şekilde düşününce bazen *Esâsü'l-iktibâs*'ın başka bir adı olarak karşımıza çıkan ve yine dibacede bulunan *evâilü't-tahrîr* (yazının başlangıcı) ibaresi de bir anlam kazanır. Bu ifadenin Kutbud-din Razi'nin (ö. 1365) ünlü kitabı *Tahrîri'l-kavâidi'l-mantukîyye*'ye gönderme yaptığını düşünmek mümkündür.⁶⁰

56 Bu ibare ayrıca Muhyiddin İbn Arabî'nin (ö. 1240) *el-Metâlibü'l-âliyye*'sini de hatırlatır. Yine yazarının ününden dolayı İhtiyar'ın bu eseri de biliyor olması mümkündür, ancak İhtiyar'ın bulunduğu çevrede İbn Arabî benimsenen bir şahsiyetti (Cami'nin dönemin en meşhur İbn Arabî yorumcusu olması bunu kanıtlar niteliktedir). Dolayısı ile onun İbn Arabî ile bir problemi olduğunu zannetmiyoruz. İhtiyar bu ibareyi المطالب العلية olarak verir. İbn Arabî ve Fahreddin Razi eserlerinde ise المطالب العالية şeklinde geçer. Aradaki farkın bu göndermeyi engellemediğini varsayıyoruz. Literatürde ise bu iki kelime (علي و علي) arasındaki fark incelenmeye değer görülmüştür, bkz. İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, *et-Tahrîr ve't-Tahbîr li-Akvâli Eimmeti't-Tefsîr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi 71, 76b. Bu incelemeden beni haberdar eden Ali Aslan'a çok teşekkür ederim. Ali Aslan, özel yazışma, 21 Ekim 2020.

57 Vasfî, *Bedâyi'ü'l-vekâyi*, c. 2, 256. Bunu Vasfî'nin (ö. 1552) Şah Kasım Kökeltaş adlı birinin Razi mezarında namaz kılmasını not etmesinden biliyoruz.

58 Bâkharzî, *Makâmât-ı Câmî*, 204.

59 Burada İhtiyar'ın "metâlib" in kelami/felsefi anlamı olan "meseleler"/"ilmi sorunlar" dan ziyade kelimenin daha genel kullanımdaki anlamı olan arzulanan şey/arzuyu kastettiğini düşünüyoruz. Kelimenin bir başka anlamını tercih etmek İhtiyar'ın hedeflediği akli ilimlere mesafe koyma çabasına uygun gözüküyor. "Metâlib" in teknik terim olarak anlamına dikkatimi çeken Mehmet Özturan'a teşekkür ederim. "Beyan" ın düşüncüyü açıkça ya da kuvvetle ifade etme işlevi için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Beyân," *TDVİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyan--edebiyat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020). İnşa'nın "kurma" ve buna bağlı olan "yazma" anlamları için bkz. İsmail Durmuş, "İnşâ," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/insa--dil-edebiyat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

60 Bu dünyanın yazarları arasında bir eserin girişini/evâilini yorumlayarak ustalıklarını sergileme geleneği olduğuna ve İhtiyar'ın "evâilü't-tahrîr"

XIV. yüzyılda yaşayan Kutbuddin Razi önemli kelimeler ve mantık bilgilerindedir. Bir sonraki neslin belki de en önemli mantıkçısı olan Mübarekşah'ı (ö. 1382 sonrası) yetiştirmiş ve Herat'ta bir süre beraber bulunmuşlardır. Razi Herat'ta mantık öğretiminde öylesine ün kazandı ki başka bölgelerden öğrenci çekmeye başladı, hatta Seyyid Şerif Cürcani (ö. 1413) henüz öğrenciyken onunla çalışabilmek için tahminen 1350'lerde Şiraz çevresinden Herat'a geldi.⁶¹ Razi'nin Herat'taki kariyeri en azından XIV. yüzyılın ortasında Herat'ın akli ilimlere değer verenler için çekici bir yer olduğunu gösterir.⁶²

İhtiyar'ın *tahrîr* ifadesiyle ne yaptığına gelecek olursak ilk akla gelen ihtimal İhtiyar'ın Kutbuddin Razi'nin mantık disiplininde önemli bir yere koyduğu *tahrîr* kavramını mantıkla çok da ilgisi olmayan inşa alanını düzenlemenin bir yolu olarak ortaya koymuş olmasıdır. Belki de Razi için mantık nasıl belli bir düşünsel dünyayı kurmanın temel metodu idiyse, İhtiyar için *tahrîr* de inşa etmeye çalıştığı zengin düşünce ve değerler dünyasının kurucu metodu idi.

İkinci ihtimal İhtiyar'ın *tahrîr* ile Tusi'nin *tahrîrât* projesine gönderme yapıyor olmasıdır. Tusi geliştirdiği *tahrîrât* projesinde Euklides'in *Elemantar*'ını temel alarak yüzyıllar içinde gelişmiş olan bir literatürü dikkatle inceliyor, yapısını elden geçiriyor ve yanlışlarını düzeltiyordu.⁶³ İhtiyar'ın kendi *tahrîr* kavramını

ibaresi ile Razi'nin *Tahrîrû'l-kavâidi*'ne gönderme yapıyor olabileceğine dikkatimi Mehmet Özturan çekti. Kendisine teşekkür ederim. Mehmet Özturan, eposta yazışması, 2 Ekim 2020; özel görüşme, 3 Ekim 2020.

61 Sadreddin Gümüş, "Seyyid Şerif Cürcani," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/curcani-seyyid-serif> (eriş. tar. 24 Kasım 2020). Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdülhay Leknevi Hindi, *Kitâbu'l-fevâid el-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatu's-Saade, 1324/1906), 126. Hüseyin Saroğlu, "Kutbuddin Razi," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/razi-kutbuddin> (eriş. tar. 24 Kasım 2020). Kutbuddin Razi'ye Herat ikameti sırasında öğrencisi Mübarekşah da eşlik etmiş görünüyor. Bekir Karlığa, "Muhammed b. Mübarekşâh", *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-mubareksah> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

62 Kutbuddin Razi'den önce 1330'ların başına kadar bu şehirde gördüğümüz Sadrüşşeria'nın felsefedeki yetkinliği de akli ilimler açısından bu yüksek seviyenin yüzyılın ilk yarısında da geçerli olduğunu düşündürür. Şükrü Özen, "Sadrüşşeria," *DİA*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadrusseria> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

63 Nasîruddin Tûsi, *Tahrîru usûli'l-hendese ve'l-hisâb: Eukleides'in Elemantar kitabının tahrîri*, ed. İhsan Fazhoğlu. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012), 19, 30, 38, 39. Bu esere dikkatimi çeken Mehmet Özturan'a teşekkür ederim.

geliştirmeye girişirken (evâil) kendisini bu gelenekten ayıştırdığını ve projesinin esaslarını bambaşka bir alanda ve şekilde ortaya koyduğunu düşünebiliriz. Aslında İhtiyar da girişinde bu eseri yazabilmek için birçok kitap karıştırdığını, onların rahatsız edici taraflarını almadığını ve esere bu orijinal yapısını vermek için çok uğraştığını söyler (4a). Bu şekilde bakınca *Esâsü'l-iktibâs* Tusi'nin kullandığı anlamı ile bir *tahrîr* projesi olarak görülebilir. Öyle ise İhtiyar'ın metodu aldığını fakat içeriği çok farklı bir şekilde doldurduğunu düşünmek gerekir.

Alıntulamaya (İdrâc) Layık Meşhur Kitaplar

İhtiyar'ın kendisi entelektüel gelenekte iyi bilinen referansları alıp bunlara yeni anlamlar verme çabası hakkında hiçbir şey söylemez. Yine de yukarıdaki üç örnek bunun bir tesadüf olmasını zorlaştırıyor. Üç örnekten ikisinin mantık, birinin kelimeler alanından olması İhtiyar'a göre problemliler alanları işaret ediyor olabilir. İhtiyar'ın belli eserler ile hesaplaşmak istediği ihtimalini de dikkat almak gereklidir.

Bu konuda daha net bir şey söyleyebilmek için ilk *Esâsü'l-iktibâs*'ın sonlarında gelen "Alıntulamaya (idrac) Layık Meşhur Kitap İsimleri" bölümüne (5. kelime, 9. satır, 4. harf) bakılabilir. Bu bölümde İhtiyar sırasıyla tefsir, hadis, fıkıh, nahv, tıp, kelimeler, hikmet ve mantık alanlarının önemli görünen eser isimlerini derler.⁶⁴ Görüldüğü gibi mantık listenin sonundadır. Mantık alanında İhtiyar şu meşhur eser isimlerini verir: *Metâli'* (Siraceddin Urmevi, ö. 1283), *Şemsiyye* (Katibi, ö. 1277), *Kıstâs* (Semerkandi, ö. 1303), *Keşf* (Huneci, ö. 1248), *Ta'dîl* (Sadrüşşeria, ö. 1346), *Câmi'u'l-Ulûm* (Fahreddin Razi), *Vezâif* (Şemseddin Muhammed Magribi, ö. 1284), ve *Mulahhas eş-Şifâ* (Fahreddin Razi). Burada dikkat çeken olan mantık eserleri arasında (ve başka hiçbir disiplin altında) Tusi'nin *Esâsü'l-iktibâs*'ının ve Kutbuddin Razi'nin *Tahrîr*'inin olmamasıdır. Bunun anlamı nedir?

Basit açıklama şu olabilir: İhtiyar'ın mantık başlığı altında saydığı eserler Tusi ve Razi'nin mantık eserlerini aşan çalışmalar haline gelmişlerdi. Bu nedenle de İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs* ve *Tahrîrü'l-kavâid*'i anmaya gerek duymamış olması mümkündür.⁶⁵ Öte yan-

⁶⁴AE 2168, 114a-118b.

⁶⁵Harun Kuşlu, eposta yazışması, 11 Kasım 2020. Tusi'nin mantık geleneğindeki yeri ve bunun tanınmamasının ne anlama gelebileceği hakkında

dan problem basit bir güncellik meselesi değilse başka türlü düşünmek gerekir. Tusi mantığı Fahreddin Razi'nin İbn Sina'ya (ö. 1037) eleştirilerini cevaplayan bir mantıktı. O halde mantık alanında Tusi'yi görmemek Tusi'nin bu alandaki katkısını değersiz bulup Fahreddin Razi'nin İbn Sina'ya eleştirilerini hala geçerli kabul etmek demekti.⁶⁶

Bunu Kutbuddin Razi'nin projesi ile beraber düşünmek yerinde görünüyor. Kutbuddin Razi'nin hedeflerinden biri Tusi, Ebheri (ö. 1265), Katibi gibi Meraga'da buluşan ve mantık üzerine çalışan filozof/kelamcı astronomların tartışmalarındaki problemleri çözerek mantık alanını geliştirmektir.⁶⁷ O zaman Kutbuddin Razi'nin tanınmaması bir noktada Meraga çevresinde yapılanları geçersiz görmek demek olabilirdi.⁶⁸

Tusi ve Meraga çevresine karşı bu uzak duruşun anlamı nedir? Bir ihtimal olarak şunu teklif edebiliriz: Meraga'da başlayan önemli denemelerden biri Tusi'nin İbn Sina felsefesini On İki İmamcı Şii kelamının merkezine oturtma çabası idi. Başta Hillî (ö. 1325) olmak üzere Tusi çevresindekiler ve onları takip eden birçok On İki İmamcı alim bu yolda çalışırken birçok Sünni alim de İbn Sina felsefesini kendi entelektüel alanlarına ait tutmaya çalışıyorlardı.⁶⁹ XV. yüzyılın ikinci yarısına geldiğimizde Herat da dahil olmak üzere Horasan ve Orta Asya'nın belli bölgelerinde Şiilik çeşitli şekillerde çıkış yapmaktaydı ve İhtiyar'ın içinde bulunduğu hizip zaman zaman Şiilik ile hesaplaşmaya giriyordu. Konuya böyle yaklaşıncaya Tusi'yi dışlamanın entelektüel nedenlerin yanı sıra mezhep gerilimine dayanan sosyo-politik nedenleri olabileceği akla gelir.

Ancak bu açıklama da problemsiz değildir çünkü İhtiyar yer yer Tusi'nin Şii düşüncesini yansıtan *Tecrîdü'l-İtikâd*'ını kelam kitapları arasında saymıştır ki bu eserin İhtiyar tarafından kabul gör-

Harun Kuşlu sorularına çok aydınlatıcı cevaplar verdi. Kendisine çok teşekkür ediyorum.

66 "İbn Sinacı meselelere Razi'nin eleştirilerini dikkate alan ve cevaplayan bir mantık", Kuşlu, eposta yazışması.

67 Harun Kuşlu, eposta yazışması.

68 İhtiyar çevresinde Cami üzerinden çalışmaları önemli ölçüde Meraga çevresine dayanan Ali Kuşçu'ya da eleştiriler yöneltildiğini hatırlayacak olursak bu ihtimali dikkate almak gerekir. Ökten, "Jâmî (817-898/1414-1492)," 237-42.

69 Robert Wisnovsky, "On the Emergence of Maraghan Avicennism," *Oriens* 46 (2018): 263-331, 293-302.

düğüne işaretler.⁷⁰ Ayrıca Tusi mantığına karşı bir pozisyon alışın mezhep meselesi ile nasıl ilişkili olduğunu açıklamak gerekir.

İhtiyar'ın Tusi ve Meraga çevresine uzak durmak istemesinin başka nedenleri de olabilir. Tusi'nin yaptığı birçok şey kendisinden sonra esaslı tartışma alanları haline gelmişti. Fahreddin Razi'nin İbn Sina eleştirilerine karşı İbn Sina'yı savunmuş, kelamı felsefileştirmiş ve bir matematikçi-geometriçi olarak semavi olayları matematiksel nesnelere açıklamaya çalışmıştı.⁷¹ Üstelik bu alanlardaki tartışmalara zaman zaman İhtiyar hizbinin entelektüel ağır topu olan Cami de girmişti. İhtiyar belki de bu alanlarda bir pozisyon almak amacı ile eser adlarını farklı şekillerde kullanıyor, alıntılama için layık eserler listesine eser seçimlerini istediği gibi yapıyordu.

İhtiyar'ın Fahreddin Razi'nin eseri olan *Mulahhas*'ı mantık kitapları arasında, *el-Metâlibü'l-âliyyesi*'ni de kelam kitapları altında sayması belki de Razi'nin Tusi kadar ihmal edilmediğini gösterir. Bu şartlar altında İhtiyar'ın aldığı pozisyonu nasıl tarif edebiliriz? Görünen o ki İhtiyar, Razi'yi daha kabul edilebilir bulmakla beraber *metâlibü'l-âliyye* ulaşmada onun yolunu isabetli bulmayıp daha geçerli bir yol teklif ediyor ama iş Tusi'ye gelince sanki özellikle Meraga projesi bağlamında bu düşünürü dışlıyordu.

Hikemiyat'ı Dışlamak

Dışlama tavrından devam edecek olursak İhtiyar'ın tüm bunlara ek olarak bir düşünce geleneğini daha dışladığını ileri sürmek mümkün olabilir: kökleri tartışmasız bir biçimde Eski Yunan fel-

70 İhtiyar'ın kelam eserleri kısmında verdiği liste şöyledir: *Mevâkıf, Makâsıd, Tevâli, Tecrid, Muhassal, Akâyid, Sahâyif, Metâlib el-âliyye, Kifâye, Tabsratü'l-edille, Ebkârü'l-efkâr, Hidâye, Temhid, İtimâd, Umde, Envâr.*

71 Tusi ile karşılaştırıldığında Razi'nin de felsefeyi kullandığı kabul ediliyor ama bunu felsefeyi reddedebilmek için yaptığı söylenerek eleştirilebilir ama yine de kabul edilebilir bulunuyordu. Tusi ve Razi'ye karşı bu tavrın açık ifadesini İslam düşünce dünyasının biraz sonra gelen bir temsilcisi olarak görebileceğimiz Taşköprülüzade'de görebiliriz, Ahmed b. Mustafa Taşköprizade, *Mevsû'âtu mustalahâti Miftâhü's-sa'ade ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'ati'l-ulûm*, ed. Ali Dahruc (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1998), 22, 23. Tusi karşıtlığının aslında Tusi'nin felsefi kelamına bir karşı çıkış olabileceği ihtimaline dikkatimi çekerek beni Taşköprülüzade'ye yönlendiren Eşref Altaş'a teşekkür ederim. Eşref Altaş, eposta yazışması, 26 Ekim 2020.

sefesine bağlanan hikemiyat geleneği. *Esâsü'l-iktibâs*'ın kitaplarla ilgili bu bölümünde ahlak, siyasetname türü eserler yoktur. Halbuki hikemiyat geleneğinden olan eserler *Esâsü'l-iktibâs*'ın hedeflerine doğrudan hizmet edebilirlerdi. O halde bu ihmalin nedeni ne olabilir? Bunu belki hikemiyat geleneğinin yaslandığı temel ile açıklamak mümkün olabilir. Bu gelenekte hangi düşünürü bakılırsa bakılsın söylenenlerin Eski Yunan düşüncesindeki köklerini görmemek pek mümkün gözüküyor.⁷² Bu felsefi boyut da İhtiyar ve çevresinin en azından *Esâsü'l-iktibâs* projesi çerçevesinde kabul edecekleri bir şey gibi durmaz. İhtiyar *Kuran* ve hadisi önceleyip hikmetlerin bu gelenekle olan ilgisinin üstünde durmayarak hikemiyat geleneğine bir alternatif oluşturmayı tercih etmiş görünmektedir.

Yukarıdaki tartışmaların ışığında *Esâsü'l-iktibâs*'ın mevcut entelektüel gelenekler arasında seçim yaparak bir dünya görüşünü, bir grubun entelektüel –ve bir ihtimal siyasi– pozisyonunu inşa eden bir metin olduğunu, bunu eser isimlerinden takip etmenin mümkün olduğunu bir hipotez olarak ileri sürebiliriz.⁷³

Hedef Kitle

İhtiyar'ın *Esâsü'l-iktibâs*'ta ne yaptığını tartıştıktan sonra şimdi “bu eserin hedef kitle kimdi?” sorusunu sorabiliriz. İhtiyar kitabı okumasını beklediği kişiler arasında makam sahiplerinin (*erbab-ı câh ve ihtişâm*) olduğunu belirtse de (128b), onun “insanlar tabakalarının ve derecelerinin farklılığına göre ondan istifade etsinler” sözüyle eserin sadece bir gruba yönelik yazılmadığını anlarız (128a). Zaten eserin genel olarak etkili olmasını istediğini İhtiyar açıkça söyler (4a, *kesîrî'n-nef*, *amîmu'l-eser*, 4a). Gerçekten de yukarıdaki içerik düşünüldüğünde bu metnin toplumun çok çeşitli

72 Eşref Altaş, “Hikemiyât literatürü,” 128-9. İhtiyar ve *Esâsü'l-iktibâs*'ı merkeze alarak hikemiyat literatürü ile ciddi bir hesaplasmaya girilmesi mümkündür.

73 Eser isimleri üzerine yapılan bu deneme belki Devani'nin (ö. 1502) Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'a (ö. 1478) ithaf ettiği, 1470'lerin ortalarında biten *Levâmi'u'l-işrâk fî mekârimi'l-ahlâk* adlı eserine de uygulanabilir. Yukarıda belirtildiği gibi “mekârimi'l-ahlâk” İhtiyar'ın Nevai için kullandığı bir ifade idi. *Levâmi'u'l-işrâk*'ın, ya da daha çok bilinen adı ile *Ahlâk-ı Celâli*'nin Tusi'nin ahlak kitabı olan *Ahlâk-ı Nâsiri*'yi yakinen takip ettiğini düşününce bu ihtimal güç kazanıyor. G. M. Wickens, “Aklâq-e Jalâli,” *Encyclopædia Iranica*, <https://www.iranicaonline.org/articles/aklaq-e-jalali> (eriş. tar. 19 Ekim 2020).

kesimlerinden insanlara bir şeyler söyleyebileceğini görürüz. Yine de İhtiyar'ın makam sahiplerinin (*erbab-ı câh ve ihtişâm*) ihtiyaçlarının (susuzluklarını) giderecek hikmet ve nasihatler sunduğunu ve onların da bunları kullanmada birbirleriyle ile yarışabileceklerini söylemesi bu grubun *Esâsü'l-iktibâs'a* diğerlerinden biraz daha fazla ihtiyaç duyduklarını akla getirir (128b). Belki İhtiyar'ın birincil hedef kitlesi eseri orijinal dilinde anlayıp toplumun geri kalanına, yerine göre Arapça, yerine göre tercüme ile aktarabilecek bir seçkinler/eğitilmişler grubu idi.⁷⁴ Bununla beraber toplumun geri kalanını da göz ardı etmiyordu.

İnşadan söze

Bu hedef kitleye nasıl ulaşılacaktı? *Esâsü'l-iktibâs'*ın sıra dışı yönlerinden biri İhtiyar'ın yazılı ortam kadar sözlü ortamı da hedeflemiş olmasıdır. İnşanın standart tanımı yazıyı ve yazı ehlini (katipler) ilgilendirir. *Esâsü'l-iktibâs'*ta yazdıklarının sayfa ve defterlerde kalmasından, mektubat ve münşeatta kullanılmasından bahsetmesinden İhtiyar'ın bunu kabul ettiğini anlarız.⁷⁵ Ancak o bir adım daha atarak inşanın hedefini sözlü dünyayı da kapsayacak şekilde genişletir.

Yukarıda Nevai'nin eseri sipariş ederken katipler ve hatipleri hedeflediğini söylemiştik. İhtiyar, Nevai'nin *Esâsü'l-iktibâs'*ı sipariş etmekteki amacının okunduğunda katiplerin yazdıklarını (*mehâzir*) ve hatiplerin konuşmalarını (*mehâfil*) güzelleştirecek bir eser yazılması olduğunu söyler.⁷⁶ Bu amaç önsözde bir kere daha

⁷⁴Burası kısa bir dil tartışması açmanın uygun olduğu bir mevzidir. Anadil olarak Farsça ve Çağatayca kullanılan Herat'ta geniş kitlelere ulaşmayı hedeflerken İhtiyar'ın Arapça kullanmasının amacı neydi? Eseri anlayıp yerel dillere aktarabilecek bir eğitilmiş tabakanın varlığının yanı sıra eserin içeriğinin genel kültürün bir parçası olarak dolaşımda olması ve klişeler halinde Arapça bilmeyen sosyal tabakalara mensup kişilerce anlaşılır olması ihtimalini düşünmek gerekir. Belki bundan da önemlisi eserin ilham ile yazılmış olması ve fikirlerinin satır satır, harf harf *Kuran'a* uygunluğu iddiasıdır. *Esâsü'l-iktibâs'*ın konuları düşünüldüğünde Farsça literatürün en az Arapça literatür kadar malzeme (hikmet, şiir) biriktirmiş olduğunu görürüz. Farsça literatür eğer esere girseydi *Kuran'a* mükemmel uyum argümanı baştan sorgulanabilir hale gelebilirdi.

⁷⁵AE 2168, 4b.

⁷⁶Buradaki *mehâzir* kelimesi düşündürücüdür: kaza konusu olan bir hukuکی işlemde tarafların ya da şahitlerin ikrar (iddiayı kabul), inkar, veya yeminleri ya da dava ile ilgili sundukları deliller, bilgiler anlamına gelir. Bu hali ile terim sözden yazıya geçişi ifade eder. İhtiyar bu aşamada inşanın

karşımıza çıkar. İhtiyar'a göre yazdıkları, usta edipler münşeatlarını inşa ederken ve münşi hatiplerin kemalin zirvesinde olan güzel hutbelerini oluştururken ihtiyaç duydukları şeylerdir.⁷⁷ Seçtiği hadisler tekellüm ve hitaba uygundurlar.⁷⁸

Hatiplere ve konuşmalarına etki etmenin daha en baştan Nevai ve İhtiyar'ın önemli hedeflerinden olduğu açıktır. İnşa bunun için belki de en uygun araçtı. Henüz bir münşi hatibe başka kaynaklarda rastlamasak da dil sanat ve tekniklerinin etkili kullanımının hitabette çok önemli olduğu bilinmektedir.⁷⁹ Ünlü Timurlu tarihçisi Handmîr'in (ö. 1535/36) Herat'ta çok meşhur bir vaiz olan Kâşifi hakkında söyledikleri münşi hatiplerin olabileceğini düşündürüyor. Handmîr'e göre Kâşifi büyük kalabalıkları güzel sesi, belagati ve ayet ve hadisleri herkesin anlayabileceği bir şekilde açıklaması ile çekiyordu. Belagat, ayet ve hadislerin devreye girdiği bir faaliyet türünde, *Esâsü'l-iktibâs* herhalde Kâşifi ve benzerlerine yararlı olacaktı.⁸⁰

Literatürde inşa neredeyse istisnasız yazı dünyası ile ilgili olarak ele alındığı için İhtiyar ve Nevai'nin sözlü dünya yönelimleri orijinal bir tavır olarak görünmektedir. Sözü bilinçli olarak hedeflemenin ötesinde İhtiyar yazıyı da söze tabii kılar: "hokkanın hizmet ettiği minberlerdir!"⁸¹ İhtiyar eserinin beğenilmesi için yaptığı duada Allah'tan eseri duyanların beğenmesini isterken söze olan ilgisini bir kere daha gösterir.⁸²

devreye girdiğini, söze yazı ile güzellik kazandırmak gerektiğini düşünüyor gibi gözükmektedir. Bu akla burada esas meselenin mahkeme/kaza ihtiyaçları gereği bir standardizasyon arayışı olup olmadığı sorusunu getirirse de *Esâsü'l-iktibâs*'ın içeriği buna pek müsait değildir. Mahkeme dokümanlarında estetik kaygının önde gittiği fikri de çok makul görünmemektedir, belki bu dokümanlardaki ifadelere güç kazandırmak söz konusu olabilir. 'Mahzar' için bkz. Fahrettin Atar, "Şürû't ve sicillât," *DİA*, https://islaman-siklopedisi.org.tr/surut-ve-sicillat (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

77AE 2168, 5b.

78AE 2168, 4b.

79 Tahera Qutbuddin, *Arabic Oration Art and Function* (Leiden, Boston: Brill, 2019), 92.

80 Maria Eva Subtelny, "Kâşefi, Kamâl-al-din Hösayn Wā'ez," *Encyclopædia Iranica*, https://iranicaonline.org/articles/kasefi_kamal (eriş. tar. 26 Eylül 2020).

81AE 2168, 86a. Burada hokka ile İhtiyar'ın yazı eylemini kastediyor olmalıdır.

82AE 2168, 5a.

Bu dönemin zihniyet ve kültürünü anlamak için sözlü ve yazılı pratiklerin aralarındaki ilişkiyi anlamak önemlidir. Bu çabanın işaret ettiği yönlerden biri Seyyid Kasım Nurbahş (mehdici düşünce) ve Seyyid Vâhidü'l-ayn (On İki İmam Şiiliği) gibi İhtiyar ve hizbinin karşısında yer alan ve fikirleri ile toplum üzerinde çok etkili olabilen kişilerle olan rekabettir. Eser bırakmayan ama sözlü dünyada oldukça etkili gözüken bu kişilere karşı İhtiyar da sözlü dünyada yer edinmeye çalışıyor olabilir.⁸³ Ancak bu da farklı bir araştırmanın konusudur.

Ta'lîm

Yukarıda belirtildiği gibi, sözlü veya yazılı dünyada kalabalıklar üzerinde etkili olma İhtiyar için önemli bir hedefti. Bu hedefi gerçekleştirmenin yolu da eserin öğretilmesinden geçiyordu. Bu bizi bir kere daha *fetâ* beytine götürür: Temme bi'l-hayr câmi'un nâfi'un / **fe'rtakıb** yâ fetâ **bi-ta'lîmihi!** (129a)

Kapsayıcı, hem yararlı, bitti hayırla / Artık **öğretilmesine çalış**, ey Fetâ!

İhtiyar'ın buradaki isteği yoruma mahal vermeyecek kadar açık görünüyor: Eser öğrenilmeli, öğretilmeli, yani yayılmalıydı. Ancak nasıl öğretilcekti? İhtiyar esere dahil ettiği fihrist ile buna bir cevap veriyor gibi görünüyor.⁸⁴

Fihrist (6a-10a)

İhtiyar fihristte en alt seviyedeki harflerden başlamak üzere tüm bölümleri vermiş ve onu dibacenin sonlarına yerleştirerek onu metnin bir parçası getirmiştir. Eserin yüksek seviyedeki sistematikliğini tamamen yansıtan bu fihrist oldukça başarılıdır. Ancak fihristi sıra dışı yapan bu özellikleri değil yazarın fihrist hakkında konuşup onu kendi başına bir bölüm, hatta metin içinde bir aktör olarak tanıtmasıdır.⁸⁵ Kendi başına bir bölüm olduğunu İhtiyar'ın

⁸³Alpaslan Fener, özel görüşme, 1 Ekim 2020.

⁸⁴AE 2168, 6a-10a.

⁸⁵İhtiyar'da bir fihrist bilinci/hassasiyetinden bahsetmek mümkün görünüyor. 40 varaklık bir risale olan *Zinetü'l-libâs*'ın da giriş kısmında yaklaşık bir varak süren bir fihrist bulunur, İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Zinetü'l-libâs*, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, F 1064, 3b-4a. *Esâsü'l-iktibâs*'ın sonraki nüshalarına bakacak olursak İhtiyar'ın fihristinin sonraki müstensihlerce korunduğunu, hatta bazen geliştirildiğini görürüz. Çeşitli

fihriste eserin içeriğini tarif eden, bölümlerini betimleyen bir *rik'a* olduğunu söylemesinden anlıyoruz. *Rik'a* diyerek fihrist bölümünü metnin geri kalanından ayırıştıran bir tanımlama yapar. Eserin içindekilere (ulaşmayı) kolaylaştırmak için yazılmış bir “mütercim” olduğunu söylerken de onun metin için bir tercüman vazifesi gördüğünü belirtir.⁸⁶ Bunları İhtiyar’ın eserden beklediği kullanılma, talim edilme isteğiyle beraber okuyabiliriz. Bu hedeflere ulaşmak için İhtiyar elinden geleni yapar, esere ulaşmayı kolaylaştırmak için okuyucusuna fihristle yardım etmeye çalışır.

İhtiyar fihrist hakkında söylediklerini bir dua ile bitirir: “Allah’tan başarı istiyorum çünkü onu detaylı bir şekilde açıkladım.”⁸⁷ Fihrist’in başarısı için bu şekilde dua etmesi İhtiyar’ın kendisinin de böyle bir fihristi zamanı için sıra dışı, belki biraz riskli bir çaba olarak gördüğü hissini veriyor. Böyle bir denemeye girişmekteki maksat tam da yukarıda bahsedilen etkili olma isteği olabilirdi.

İhtiyar’ın hedef kitesininin fihrist denemesini nasıl algıladığına dair maalesef elimizde bulgu yok. Yine de eserin tümünün nasıl algılandığına dair bir ipucumuz var.

Takriz

Eser bittiğinde İhtiyar onu bu çevrenin en belirgin figürlerinden biri olan Cami’ye takdim etti. Cami buna *Esâsü'l-iktibâs* hakkında bir takriz yazarak karşılık verdi:

Zâ kitâbun hali'a'l-aşku alâ nâzirihî / iz bedet behcetuhû hil'ate dehşin ve velehû

Rabbi bi'l-fazli akim huccete men sannafehû / sümme fi'l-mülki adim devlete men sunnife lehû

(Bu bakana aşk bahşeden bir kitaptır. / Onun görkemi bir aşk ve hayret hilatı gibidir.

Ya Rabbi! Yazarının hüccetini kuvvetlendir! / Yazıldığı kişinin mülkte devletini yücelt!

İhtiyar’ın yaşadığı ortamda bir esere takriz yazılması görülmemiş bir şey değildi ancak her esere de takriz yazılmazdı. *Esâsü'l-*

nüşhalarda daha da iyi sunulmuş (modern içindekiler bölümleri gibi başlıkları satır satır listelenmiş) fihristler yanlarında sayfa numaraları ile verilir. Yazmalar dünyasında fihristler de araştırılmaya değer bir konu olarak araştırmacıları beklemektedir.

86AE 2168 5a, 5b.

87AE 2168 5a, 5b.

iktibâs'a, hele de Cami tarafından takriz yazılması eserin daha ilk andan itibaren sıradan bir eser olarak düşünülmediğine işarettir. Cami'nin *Esâsü'l-iktibâs'*in aşk bahsettiğini, aşk ve hayret içeren bir görkeme sahip olduğunu söylemesi eseri başarılı bulduğunu ortaya koyar. Bunun ötesinde İhtiyar'ın son beyitte yazarının hüccetinin kuvvetlenmesi ve yazıldığı kişinin mülkte daha da etkili hale gelmesi için ettiği dua sanki eserin toplumda etkili olmasını isteğini dolaylı olarak yansıtır.⁸⁸

İhtiyarın Hedefi: İhya

Önsözde İhtiyar'ın yaptığı önemli şeylerden biri esaslı bir toplumsal eleştiride bulunmaktadır. İhtiyar'a göre gününün insanları ilim ve fazilet sahibi olmaya rağbet göstermemek, olgunluk (kemal) ve fazlda (bilgi, erdem) mükemmele ulaşmayı istememek üzerinde anlaşmışlardır. Ancak Allah'ın devlet erbabı arasında çok seçkin kıldığı, iyi ahlakta en ileri olan (mekârimü'l-ahlâk ufukları) bazıları vardır ki bunlar ilmle ilgili şeylerin tamiri ve ihyası, fazl yollarının gösterilmesi ve donatılması ile, yine Allah tarafından, görevlendirilmişlerdir.⁸⁹

Burada işaret edilen kişinin Nevai olması herhalde kimseyi şaşırtmaz. Esas mesele İhtiyar'ın bu sözlerini nasıl görmemiz gerektiğidir. Bunlar yazarın hamisi için söylediği hayatta karşılığını aramamız gereken övgü sözleri midir yoksa gerçekten bir değişim, –tamir ve ihya– beklentisi var mıdır?

İhtiyar ince hikmetleri ve nasihatlerini toplayıp daha önce hiç eşî olmayan bir eser yazmaya giriştiğinde bunun ömür yetmeyecek kadar uzun bir proje olup olmaması arasında bocaladığını beyan eder (127b). Sonunda ömür yetmeyecek bu devasa projeyi geliştirme işini okuyucusuna havale eder ve onlardan eserini bütün ana

⁸⁸Bir tespit de nüsha tarihi açısından yapalım. Bu takriz o kadar çok nüshada karşımıza çıkar ki sanki bazı müstensihler ve okuyucular için eserin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir (Örneğin Beyazıt Devlet, B5526; Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 3670; Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 715 vb.). İhtiyar'a ait olmamasına rağmen bu takriz *Esâsü'l-iktibâs'*in bir parçası kabul edilebilir mi? Bu imkansız gözüküyor, hele ki İhtiyar'ın eser sonunda okuyucusuna yönelttiği eseri genişletme ricası düşünüldüğünde... Her halükarda Cami takrizinin tarih boyunca eserin değerini (otoritesini) arttıran bir unsur olduğuna pek şüphe yoktur.

⁸⁹AE 2168, 3b. İlim, fazl, kemal ve bunlara ek olarak sanatta mükemmele ulaşmayı istemek başka yer ve zamanlarda da karşımıza çıkan bir Timurlu hassasiyeti olarak duruyor.

ve alt konuları (usul ve furu) içeren büyük hacimli, parlak bir kitap haline getirmelerini ister (128a).⁹⁰ Bu İhtiyar'ın Nevai için öngördüğü ilmden kemale, fazilet ve mükemmelliğe uzanan yolu ihya etme rolünden pek de uzağa düşmez. İhtiyar bir dünya kurmaya çalışan inşa eserinin mükemmelliğe ulaşması için izlenmesi gereken yolu gösterirken Nevai'ye göre daha sınırlı da olsa yine de bir ihya çabasının parçası olmuştur.

Sonuç

Bu çalışma Kadı İhtiyar'ın inşa eseri olan *Esâsü'l-iktibâs*'ı entelektüel tarih açısından bir yorumlama denemesidir. Alıntı derlemelerinden oluşan bir inşa eseri yazmanın ötesinde yazarın metinde belli bir entelektüel pozisyon aldığını göstermeye çalıştık. Bu İhtiyar'ın yanı sıra Nevai ve Cami'nin de dahil olduğu bir hizbin pozisyonu gibi görünüyor. Bu pozisyonun, mehdici, harf veya tasavvufi karizma temelli eskatolojik vurgulu evren anlayışlarına karşı olduğunu; Hz. Ali ve onunla gelen Âl-i Abâ ve On İki İmam kavramları üzerlerindeki alışılmış vurguyu azalttığını ya da bunları sahne dışı bıraktığını öne sürdük. Bunun yerine *Kuran* ve hadisten alınan beyan/inşa temelli bir evren anlayışı oluşturup kendi insan tipini tanımlarken fütüvvet çerçevesini benimsediğini iddia ettik. Bu pozisyon alışa bakarak 1470'lerin ikinci yarısından eserin yazıldığı tarih olan 1492 yılı arasında bir dönüşüm olduğu söylenebilir. Bunlar bize yeni bir soru sordurtuyor: Bu süreçte, belki özellikle 1480'lerde ne oldu da böyle bir pozisyon alış/dönüşüm gerekli oldu? Bu, dönemin entelektüel, politik, dini tarihi hakkında daha derin araştırmaların gerektiğini gösterir. Gelecekteki araştırmalar dönemin diğer eserleri, öne çıkan kişileri ya da kavramları, özellikle de fütüvvet, üzerinden ilerleyebilir.

İhtiyar'ın inşadan ihyaya uzanan denemesi bir dünya kurma çabası olarak da görülebilir. Bu iddialı denemenin tek başına durduğunu düşünmektense onunla eş zamanlı başka denemelerin de olduğunu düşünmek İhtiyar'ın mensup olduğu hizip ve daha geniş

90 Yazma kültürü açısından bakınca burada müstakbel okuyucuların metnin yazarları haline gelmeleri söz konusudur. Ayrıca İhtiyar'ın bu yaklaşımı eserin başında ilk beş kelimeye iftitah (açılış, başlangıç) demesine de yeni bir anlam kazandırır. Şöyle ki belki tüm eseri, müstakbel okuyucuları da dahil etmek isteyen bu büyük projenin başlangıcı olarak görüyordu.

çevresi düşünüldüğünde daha makul gözüküyor. O halde gelecekte bu muhtemel farklı dünya kurma denemelerini araştırmak oldukça isabetli bir çaba olabilir.

Bir başka açıdan bu hikayeyi Timurlu Sünniliğinin değişmekte olan tanımı olarak da görebiliriz. Sünnilik genellikle tek bir biçime sahipmiş gibi ele alınır. Halbuki Timurlu tecrübesinin bu küçük kısmının incelenmesi bile Sünniliğin içinde birbirinden yeterli derecede farklılaşmış tanımlar, biçimler olabileceğini gösteriyor. Söz buraya gelmişken Şiilik hakkında da bir teklifte bulunabiliriz. Genelde Şiiliğin yükselişini Safeviler üzerinden incelemeyi tercih ederiz. Herat sahnesine yoğunlaşan bu araştırma Safevilerden bağımsız olarak Şii-Sünni dünyada çeşitli dinamiklerin söz konusu olduğunu, Herat'ta Şiilik karşısında duruşunu yeniden ayarlayan İhtiyar'ın (ve çevresinin) kendi dünyasının gerçeklerine tepki verdiğini düşündürüyor.

Düşünce tarihi açısından baktığımızda İhtiyar'ın aldığı pozisyon belli metin ve projelerle ilgili ince manevralar sonucu ortaya çıkmış gibi görünüyor. Buradan hareketle Herat'ta felsefe, kelam ve mantık, diğer bir deyişle akli ilimlere gösterilen ilginin azaldığı gibi bir genellemeye varmamak daha yerinde olur. Yapılması gereken genelleyici hükümlerle tatmin olmak yerine ne tür manevraların niye yapıldıklarını çalışmak olmalıdır. Bu yaklaşım bize İslam tarihi alanında karşılaştırmalı bazı çalışmalara imkan da hazırlayabilir.

Esâsü'l-iktibâs' özellikle entelektüel tarih açısından yorumlayan bu çalışma eserin mümkün olan okumalarından sadece birisidir. Bu okuma henüz kendi başlarına araştırma nesnesi haline gelmemiş olan inşa eserlerinin bir entelektüel tarih problemi olarak düşünülüp yeni bir şekilde kullanılabileceğini gösterir. Bunun yanı sıra başka bir yaklaşımla metin titiz ve çok keyifli bir kültür tarihi okumasının konusu olabilirdi, ki bunun bir iki ipucunu yukarıda vermeye çalıştım. Bu hikayenin *Esâsü'l-iktibâs'*ın yansıttığı manzaralardan sadece birisi olduğu unutulmazsa İhtiyar ve eserinin hakkını herhalde daha iyi veririz.

Son olarak bir başka dikkat çeken nokta Herat'ın entelektüel bir merkez olarak kimliğidir. Yukarıda Herat'ta bulunmuş olan XIII. yüzyılın başında Fahreddin Razi, XIV. yüzyıl birinci yarısı ve ortasında Kutbuddin Razi ve öğrencisi Mübarekşah, XV. yüzyılın ikinci yarısında Şeyh Kemalüddin Hüseyin gibi kelam, felsefe ve mantık alanlarında dönemlerinin ileri gelen isimlerinden bahsettik. Bunlara Kutbuddin Razi'den biraz önce, 1330'ların başına kadar şe-

hirde bulunan ve felsefede son derece yetkin olan Sadrüşşeria ile Semerkant sonrası yıllarının (muhtemelen 1460'lar) büyük kısmını bu şehirde geçiren ünlü astronom Ali Kuşçu eklenebilir. Bu alimlerin varlığı Herat'ta devamlı ve kuvvetli bir felsefe, kelim, mantık geleneği olması ihtimalini akla getiriyor. Acaba İhtiyar aslında yerel bir düşünce damarı ile mi hesaplaşmaktaydı?

KAYNAKÇA

- Alam, Muzaffar. "A Muslim State in a non-Muslim context: the Mughal Case", *Mirror for the Muslim Prince*. Ed. Mehrzad Bourujerdi. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2013, 160-189.
- Altaş, Eşref. "Hikemiyat Literatürü ve Ahlak." *İslâm Ahlâk Literatürü: Ekoller ve Problemler*. Ed. Ömer Türker ve Kübra Bilgin. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015, 103-138.
- Atar, Fahrettin. "Şürût ve sicillât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/surut-ve-sicillat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Aubin, Jean. *Materiaux pour la Biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani*. Tehran-Paris: l'Institut français d'Iranologie de Teheran, 1982.
- Bashir, Shahzad. *Fazlallah Astarabadi and the Hurufis*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Bashir, Shahzad. *Messianic Hopes and Mystical Visions: the Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam*. Columbia [SC]: University of South Carolina Press, 2003.
- Binbaş, İlker Evrim. *Intellectual Networks in Timurid Iran: Sharaf al-Dîn 'Alî Yazdî and the Islamic Republic of Letters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Bloch, Edgar. *Catalogue des manuscrits persans de la Bibliothèque nationale*. T. II. Nos 721-1160. Paris: E. Leroux, 1912.
- Durmuş, İsmail. "İnşâ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/insa--dil-edebiyat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Eraslan, Kemal. "Mecâlisü'n-Nefâis." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amil> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Erkal, Mehmet. "Âmil." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/amil> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).

- Farzam, Hamid. *Musâferethâ-yi Şâh Nîmetullâh Velî ve Erzaş-i ân ez Cihet-i Terbiyyeti ve İctimâi ve Siyâsî*. İsfahan: Kitabfuruşî-yi Teyid-i İsfahan, 1347/1969.
- Farzam, Hamid. *Şâh Velî ve Davâ-yi Mehdevîyet*. Çaphane-yi Danişgah-ı İsfahan, 1347/1969.
- Fener, Alpaslan. Özel görüşme. 1 Ekim 2020.
- Fihristegan-ı Nüshaha-yı Hattî-yi İrân (Fenha)*. Ed. Mustafa Dirayeti. 45 cilt. Cilt. 31, Sazman-ı Esnad ve Kitabhane-yi Milli-yi Cumhuri-yi İslâmî-yi İrân. Tahran: 1392/2013.
- Fihristegan-ı Nüshaha-yı Hattî-yi İrân (Fenha)*. Ed. Mustafa Dirayeti. 45 cilt. Cilt. 32, Sazman-ı Esnad ve Kitabhane-yi Milli-yi Cumhuri-yi İslâmî-yi İrân. Tahran: 1392/2013.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. ““Fütüvvet-Name-i Sultanî” ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar.” *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 17, nr. 1–4 (1956): 127–155.
- Gümüş, Sadreddin. “Seyyid Şerif Cürcanî.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/curcani-seyyid-se-rif> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. “Beyân.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyan--edebiyat> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Hüsrevî, Muhammed Rıza. “Türbet-i Haydariyye.” *Daire-yi Bozorg-i Maarif-i İslâmî*. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/225616/تربت-حیدریه> (eriş. tar. 21 Ekim 2020).
- Karlığa, Bekir. “Muhammed b. Mübarekşâh.” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-mubareksah> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Kinra, Rajeev. *Writing Self, Writing Empire: Chandar Bhan Brahman and the Cultural World of the Indo-Persian State Secretary*. Oakland, CA: University of California Press, 2015.
- Kuşlu, Harun. Eposta yazışması. 11 Kasım 2020.
- Kütükoğlu, Bekir. “Münşeat Mecmualarının Osmanlı Diplomatîği Bakımından Değeri,” *Tarih Boyunca Paleografya Diplomatik Semineri 30 Nisan-2 Mayıs 1986*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1988, 169-176.
- Melvin-Koushki, Matthew. “İbn Turka.” *Encyclopaedia of Islam*. 3. edisyon, https://www.academia.edu/35750073/Ibn_Turka_EI3_ (eriş. tar. 5 Kasım 2020).

- Melvin-Koushki, Matthew. "The Quest for a Universal Science: The Occult Philosophy of Sa'ın al-Dın Turka Isfāhanı (1369-1432) and Intellectual Millenarianism in Early Timurid Iran." Doktora Tezi, Yale Üniversitesi, 2012.
- Nesevi, Şihabüddin Muhammed Hurendizi Zeyderi. *Siret-i Celaleddin*. Ed. Mücteba Minuvi. Tahran: Şirket-i İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, 1384/2005.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuvvet#2-tarih> (eriş. tar. 14 Nisan 2021).
- Ökten, Ertuğrul. "Jâmî (817-898/1414-1492): His Biography and Intellectual Influence in Herat." Doktora Tezi, Şikago Üniversitesi, 2007.
- Özen, Şükrü. "Sadruşşeria." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadrusseria> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Özturan, Mehmet. Eposta yazışması. 2 Ekim 2020.
- Özturan, Mehmet. Özel görüşme. 3 Ekim 2020.
- Qutbuddin, Tahera. *Arabic Oration: Art and Function*. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Ridgeon, Lloyd. *Morals and mysticism in Persian Sufism: a history of Sufi-Futuwwat in Iran*. New York: Routledge, 2010.
- Ridgeon, Lloyd V. J. *Morals and Mysticism in Persian Sufism: A History of Sufi-Futuwwa in Iran*. London: Routledge, 2009.
- Roemer, Hans Robert. *Staatsschreiben der Timuridenzeit: das Šaraf-nāmā des 'Abdallāh Marwārīd in kritischer Auswertung*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1952.
- Sarıoğlu, Hüseyin. "Kutbüddin Râzî." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/razi-kutbuddin> (eriş. tar. 24 Kasım 2020).
- Simsar, Muhammed Hasan. "İhtiyarüddün Türbeti." *Daire-yi Bozorg-i Maarif-i İslami*. <https://www.cgie.org.ir/fa/article/228671/احتیار-الدین-تربتی> (eriş. tar. 17 Kasım 2020).
- Sobranie vostochnykh rukopisey Akademii Nauk Uzbekskoi CCR*. 11 cilt. Cilt 4. Tashkent: Fan, 1998.
- Subtelny, Maria Eva. "Kāšefi, Kamāl-al-din Ḥosayn Wa'ez." *Encyclopaedia Iranica*. https://iranicaonline.org/articles/kasefi_kamal (eriş. tar. 26 Eylül 2020).
- Şahin, Mustafa. *Serbedariler: Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2017.

- Uludağ, Süleyman. "Fütüvvet." *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/futuuvvet#1> (eriş. tar. 14 Nisan 2021).
- Wickens, G.M. "Aqlâq-e Jalâli." *Encyclopædia Iranica*. <https://www.iranica-online.org/articles/aklaq-e-jalali> (eriş. tar. 19 Ekim 2020).
- Yıldırım, Rıza. "Shî'itisation of the Futuwwa Tradition in the Fifteenth Century". *British Journal of Middle Eastern Studies* 40, nr. 1 (2013): 53–70.
- Yüksel, Musa Şamil. *Timurlularda din-devlet ilişkisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2009.
- Wisnovsky, Robert. "On the Emergence of Maraghan Avicennism." *Oriens* 46 (2018): 263-331.

Birincil kaynaklar

- Asilüddin Vaiz. *Dürücü'd-dürer fi siyeri seyyidü'l-beşer*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 3195.
- Babür. *Baburnâme*, 3 cilt. Ed. Reşit Rahmeti Arat. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970.
- Bâkharzî, Abdülvâsi Nizâmî-yi. *Makâmât-ı Câmî*. Ed. Necîb Mâyil Herevî. Tahran: Neshr-i Ney, 1377/1999.
- Handmîr, Gıyâsüddin b. Himamüddin. *Mekârimu'l-ahlâk şerh-i ahvâl u zindegânî-yi Emîr Alîşîr Nevâî*. Ed. Muhammed Ekber Aşîk. Tahran: Miras-ı Mektub, 1378/1999.
- İbnü'n-Nakîb Makdisî (Ebû Abdullah Cemâleddin Muhammed b. Süleyman b. Hasan Belhî Makdisî). *Et-Tahrîr ve't-tahbîr li-akvâli eimmeti't-tefsîr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah Efendi 71, 76b.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Ahlâk-ı hümayûn*. Bibliothèque nationale de France, Département des Manuscrits, Supplément Persan 266, Gallica. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b60012688?rk=21459;2> (eriş. tar. 18 Ekim 2020).
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs*. Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Arapça 2168.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs*. Beyazıt Devlet, B5526.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 3670.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reşid Efendi 715.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Esâsü'l-iktibâs esâsü'l-esâs*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 4272.

- İhtiyar Hüseyini b. Gıyâsüddin [Nasîrüddin Tusi olmalı]. *Tercemet Esâsü'l-iktibâs fî'l-Mantuk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa 879.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin. *Mecâlis el-mülûk*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuru-osmaniye 4210.
- İhtiyar b. Gıyâsüddin, *Zînetü'l-libâs*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, F 1064.
- Leknevi Hindi, Ebu'l-Hasenat Muhammed Abdulhay. *Kitâbu'l-fevâid el-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1324/1906, 126.
- Nesevi, Şihabüddin Muhammed Hurendizi Zeyderi. *Sîret-i Celâleddin*. Ed. Mücteba Minuvi. Tahran: Şirket-i İntişarat-i İlmi ve Ferhengi, 1384/2005.
- Nevayî, Ali Şir. *Alî-şir Nevayî Mecâlisü'n-Nefâyis*. 2 cilt. Ed. Kemal Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2001.
- Nisârî, Bahauddin Hasan. *Müzekkîr-i ahbâb*. Ed. Seyyid Muhammed Fazlullah. Yeni Delhi: Dairetü'l-Maarif, 1969.
- Sam Mirza Safevi. *Tuhfe-yi Sâmî*. Ed. Vahîd Destgerdî. Tehran, 1314.
- Taşköprizade, Ahmed b. Mustafa. *Mevsû'âtu mustalahâti Miftâhü's-sa'âde ve misbâhü's-siyâde fî mevzû'ati'l-ulûm*. Ed. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1998.
- Tûsî, Nasîruddin. *Tahrîru usûli'l-hendese ve'l-hisâb: Eukleides'in Elemanlar kitabının tahrîri*. Ed. İhsan Fazlıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2012.
- Vasîfî, Zeynüddin Mahmud. *Bedayi'ü'l-Vekayi*. 2 cilt. Ed. Alexander Boldrev. Tahran: İntişarat-ı Bünyad-ı Ferheng-i İrani, 1349/1970.

WHAT DOES A TIMURID MUNSHI CONSTRUCT? AN EXAMINATION OF IKHTIYAR B. GHIYATH AL-DIN'S *ASÂS AL-IQTIBÂS*

Abstract

This article examines the intellectual position Ikhtiyar b. Ghiyath al-din (d. 1521/22) developed in his *Asâs al-Iqtibâs*, an *insha* work written in the Timurid capital Herat at the end of the fifteenth century. Throughout the fifteenth century Iran and Central Asia witnessed a series of intellectual clashes sustained by the Hurufiyya, messianic movements, walaya based Sufi trends, pro-Alid currents countered by certain reactionary responses. A series of debates revolving around the status of philosophy, theology and logic exacerbated these intellectual clashes. Ikhtiyar adopted a certain intellectual position to refute some of the ideas proposed by such intellectual camps. The components of his intellectual position are as follows: a conceptual framework that is based on the divine speech (bayan), defining letters and numbers as ordinary entities rather than ascribing them supernatural qualities, deemphasizing the importance of the figure of Ali (d. 661), interpreting futuwwa in a particular way, and opposing certain traditions or ideas within the fields of logic and theology. One can see this position of Ikhtiyar as the stance of a larger circle comprising of Nawai (d. 1501), the patron who commissioned the work, and of Jami (d. 1492) who assessed and appreciated the work once it was finished. Thus, *Asâs al-Iqtibâs* conveys a new interpretation in the Timurid intellectual world and in Timurid Sunnism, and also points at a heightened level of polarization.

This article examines Herat as an intellectual center at the micro level. It suggests that various forms of Sunnism are possible in contrast with the prevalent, monolithic conception of it. Also, it proposes that one can examine the rise of Shiism in this period in a non-Safawid context. It points at the period between mid-1470's and the beginning of 1490's as one in which critical changes might have taken place. It shows that Ikhtiyar attempted to exert his influence over the entire society by shaping the world of orality.

Keywords: Ikhtiyar b. Ghiyath al-din, *Asâs al-Iqtibâs*, Herat, insha, munshi, Messianism, Hurufism, Sunnism, Shiism, futuwwa, orality, philosophy, kalam, logic, history of manifestations

