

T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI

TİMURLULARDA DİN-DEVLET İLİŞKİSİ

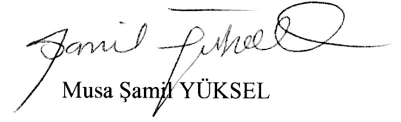
DOKTORA TEZİ

Hazırlayan
Musa Şamil YÜKSEL

Danışman
Prof. Dr. İsmail AKA

İZMİR-2007

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü M¼d¼rl¼g¼'ne sunduğum
Timurlularda Din-Devlet İlişkisi adlı Doktora Tezi'nin tarafımdan bilimsel, ahlak ve
normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları
bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.


Musa Şamı YÜKSEL

TUTANAK

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 28/09/2007 tarih ve 32/10 sayılı kararı ile oluşturulan jüri Tarih Anabilim Dalı doktora öğrencisi **Musa Şamil YÜKSEL**'in aşağıda başlığı (Türkçe / İngilizce) belirtilen tezini incelemiş ve adayı 01/11/2007 günü saat 10.00'da 100 dakika süren tez savunmasına almıştır.

Sınav sonunda adayın tez savunmasını ve jüri üyeleri tarafından tezi ile ilgili kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları değerlendirerek tezin başarılı/başarısız/düzeltilmesi gerektiği olduğuna oybirliğiyle / ~~oyçokluğuyla~~ karar vermiştir.


BASKAN
Prof. Dr. İsmail AKA

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Prof. Dr. Mehmet SEKER

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Doç. Dr. Cüneyt KANAT

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Prof. Dr. Mehmet ERSAN

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

ÜYE
Doç. Dr. Turan GÖKÇE

Başarılı ☒

Başarısız ☐

Düzeltilme (6 ay süreli) ☐

Tezin Türkçe Başlığı: Timurlularda Din-Devlet İlişkisi

Tezin İngilizce Başlığı: Relations between the State and Religion in the Timurid State

* 1. Doktora Tezi savunma süresi asgari 90 azami 120 dakikadır.

2. Tutanak (jürinin karar ve imzaları haricinde) bilgisayarda doldurulmalıdır

3. Doktora Tez savunmasında üyelerden en az birinin üniversite dışından olması zorunludur.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iv
KISALTMALAR.....	vi
KAYNAKLARA DAİR	ix
I- ANA KAYNAKLAR	ix
A- Farsça Kaynaklar	ix
B- Arapça Kaynaklar	xxx
C- Türkçe ve Diğer Dillerdeki Kaynaklar	xxxiv
II- ARAŞTIRMA ESERLER	xxxvii
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM TİMURLU HÜKÜMDARLARININ DİNÎ HAYATI ve TİMURLU DEVLET İDARESİNDE DİNİN ETKİSİ

A- HÜKÜMDARLARIN DİNÎ HAYATI	26
1- Timur ve Timurlu Hanedan Mensuplarının Dinî İnancı	26
2- Timurlu Hükümdarlarının Dinî Hayatı	32
a- Timur.....	32
b- Şahruh	36
c- Uluğ Bey ve Halefleri	39
d- Ebû Said ve Halefleri	43
e- Hüseyin Baykara	45
B- DEVLET İDARESİNDE DİNİN ETKİSİ.....	47
1- Timurlularda Hâkimiyet Anlayışı ve Meşruiyet	47
2- Timurlu Siyaset (Devlet) Teorisi	56
3- Timurlu Devlet İdaresinde Dinin Etkisini Gösteren Uygulamalar	66
a- Şariat ve Yasa.....	66
b- Cihat.....	73
c- Hac İbadeti ve Kutsal Topraklar	81
d- Diğer Bazı Uygulamalar	88

II. BÖLÜM TİMURLU HÜKÜMDARLARININ DİN ADAMLARI ve DİNÎ AKIMLAR İLE İLİŞKİLERİ

1- Timurlu Hükümdarlarının Din Adamlarına Verdikleri Önem	94
2- Timur'un Semerkand'a Getirttiği Din Adamları	104

3- Timur'un Meclislerinde Yapılan İlmî Tartışmalar	109
4- Timur ve Tasavvuf Ehli	117
a- Şemseddin Külâl	118
b- Emir Külâl.....	119
c- Seyyid Bereke	121
d- Zeyneddin Ebu Bekir et-Tayabadî.....	124
e- Baba Sengü	126
f- Hâce Bâyezîd.....	126
g- Şâh Nimetullah Velî-yi Kirmânî.....	127
h- Hâce İshâk-ı Huttelânî	128
ı - Mevlânâ Türk Tûsî	129
i - Fazlullah-ı Hurûfî	130
5- Şîî Akımların Yükselişi ve Sünnî Canlandırma Siyaseti Çerçevesinde Şahruh'un Din Adamları ile İlişkisi.....	131
6- Şahruh Sonrası Dönemde Din Adamlarının Siyasetteki Rollerinin Artması ve Nakşbendîliğin Önem Kazanması	151

III. BÖLÜM TİMURLULARDA DİNÎ MAKAMLAR ve DİNÎ KURUMLARIN HİMAYESİ

A- DİNÎ MAKAMLAR.....	171
1- Sadaret	172
2- Şeyhülislâmlık	185
3- İhtisap.....	198
4- Kadılık	204
5- Müderrislik	210
6- Nikabet.....	215
B- DİNÎ KURUMLARIN HİMAYESİ.....	219
1- Cami.....	220
2- Medrese.....	223
3- Hankâh	225
4- Türbe	227
SONUÇ.....	235
BİBLİYOGRAFYA.....	240

ÖNSÖZ

Yaratılışı itibariyle sosyal bir varlık olan ve varlığını sürdürebilmesi için birbirine ihtiyaç duyan insanoğlunu, içinde bulunduğu yaşam koşulları da toplu halde yaşamaya zorlamıştır. İnsanların bir arada yaşayabilmeleri bazı kurallara ve belirli bir düzene bağlı olduğundan, bu birliktelikten zaman içerisinde, insanlık tarihinin en teşkilatlı siyasî organizasyonu olan devlet kavramı ortaya çıkmıştır. Devletin şekillenmesinde halk ve ülke gibi maddî unsurların yanı sıra, bazı manevî unsurlar da rol oynamaktadır. En erken dönemlerden bu yana fert ve toplum hayatında önemli bir olgu olan din, devletlerin ve milletlerin şekillenmesinde etkili olan manevî unsurların başında gelmektedir. Dolayısıyla din-devlet ilişkisi, insanoğlunun tarihî serüveniyle ortaya çıkan ve zaman içerisinde değişik boyutlar kazanan önemli bir kavram olarak ilk ve Orta Çağlarda devamlı gündemde kalmış, hatta bu önemini günümüze kadar da devam ettirmiştir.

Son çeyrek asırda Orta Doğu'da, özellikle İran, Afganistan ve Irak'ta meydana gelen gelişmeler, din ile devlet arasındaki ilişkinin Orta Doğu coğrafyasında ne kadar önemli bir konu olduğunu gözler önüne sermiştir. Son günlerde tüm dünyanın dikkatini üzerinde yoğunlaştırdığı bölgenin tarihine baktığımızda, Timurlu Devleti'nin yaklaşık yüz elli yıl kadar bölgeye hâkim olduğu ve bu devletin yıkılmasının ardından bölgedeki dinî topografyanın bugünkü halini aldığı görülür. Timurlu döneminde yaşanan din-devlet ilişkisi, bu açıdan son derece önemi haiz bir konudur. Sahip olduğu bu öneme rağmen, bu güne kadar müstakil bir çalışmanın yapılmadığı bu konuyu, bölge tarihine her yönü ile vakıf tarihçilerden birisi olan muhterem hocam Prof. Dr. İsmail Aka'nın önerisi üzerine doktora tezi olarak ele almayı uygun gördük.

Öncelikle, çalışmamızın her safhasında maddî-manevî yardımlarını esirgemeyen ve değerli tavsiyeleriyle bizi daima yönlendiren danışman hocam Prof. Dr. İsmail Aka'ya teşekkür ederim.

İran’da, konu ile ilgili olarak yaptığımız çalışmalar sırasında bize özel kütüphanesinin kapılarını açan ve bazı tavsiyelerde bulunan İrec Afşar’a, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran* (Cambridge 2007) adlı eserini daha basılmadan önce kullanmamıza izin verme nezaketinde bulunan Prof. Dr. Beatrice Forbes Manz’a, yoğun çalışma tempolarına rağmen tezimizi okuyarak önemli tavsiyelerde bulunan Prof. Dr. Mehmet Ersan ve Doç. Dr. Cüneyt Kanat’a teşekkür etmek isterim.

Özellikle konu ile ilgili dinî kitaplarda anlamakta zorlandığımız Farsça metinlerin çevirisinde yardımlarını gördüğümüz Ahmed Hesamipour’a, tezimizi okuyarak bazı hususlara dikkatimizi çeken Ali Ertuğrul ile İlker Külbilge’ye ve bazı teknik hususlarda yardımlarını esirgemeyen Özer Küpeli’ye de ayrıca teşekkür ederim.

Çalışmalarım sırasında yaşadığım sıkıntıları benimle paylaşan ve manen destek olan aileme de teşekkürü bir borç bilirim.

Musa Şamil Yüksel
İzmir, 2007

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
AM	' <i>Acâ'ib el-Makdûr fî Nevâ'ib Teymur</i>
AMK	<i>Ahlak-ı Muhsinî</i>
AÜİFD	<i>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
AÜSBFD	<i>Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi</i>
a.y.	Aynı yazar
b.t.y.	Basım tarihi yok
BH	<i>Vekayi, Babur'un Hâtıratı</i>
BZ	<i>Bedâi' ez-Zuhûr fî Vekâi' ed-Duhûr</i>
CHE	<i>Coğrafya-yı Hâfiz-ı Ebrû</i>
CHI	<i>The Cambridge History of Iran</i>
CTH	<i>Camiü't-Tevârih-i Hasanî</i>
der.	Derleyen
DEÜİFD	<i>Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>
DGBİT	<i>Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi</i>
DİA	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi</i>
DK	<i>ed-Dürer el-Kâmine fî A'yân el-Mi'e es-Sâmine</i>
DL	<i>ed-Dav' el-Lâmi' li-Ehl el-Karn et-Tâsi'</i>
DMBİ	<i>Dâiretü'l-Ma'ârif-i Bozorg-i İslâmî, Tahran 1367 h.ş.-</i>
DV	<i>Düsturu'l-Vüzerâ</i>
ed.	Editör
EI ²	<i>The Encyclopaedia of Islam</i>
Elr.	<i>Encyclopaedia Iranica</i>
FB	<i>el-Fevâid el-Behiyye fî Terâcim el-Hanefiyye</i>
FG	<i>Ferâid-i Gıyâsî</i>
GAL	<i>Geschichte der Arabischen Literatur</i>
HA	<i>Hülâsatü'l-Ahbâr fî Beyân-ı Ahvâlü'l-Ahyâr</i>

haz.	Hazırlayan
HB	<i>Holdeberîn</i>
HS	<i>Habibü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer</i>
h.ş.	Hicrî şemsî
İG	<i>İnbâ' el-Gumr bi-Enbâ' el-'Umr</i>
İSTEM	<i>İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Musıkî Dergisi</i>
İÜEFM	<i>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mecmuası</i>
İÜEFSTY	<i>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Yıllığı</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JRAS	<i>The Journal of the Royal Asiatic Society</i>
KD	<i>Kitâb-ı Diyarbekriyye</i>
KS	<i>Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifeti Duvel el-Mulûk</i>
MC	<i>Makâmât-ı Câmî</i>
MF	<i>Mücmel-i Fasihî</i>
MM	<i>Meâsıru'l-Mülûk</i>
MN	<i>Mecâlisü'n-Nefâis</i>
MS	<i>Matla'-ı Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn</i>
MTM	<i>Müntehabü't-Tevarih-i Muinî</i>
MU	<i>Mecâlisü'l-Uşşâk</i>
MUA	<i>Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr</i>
NM	<i>Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve</i>
NN	<i>Nuzhet en-Nufûs ve'l-Ebdân fî Tevârih ez-Zemân</i>
NŞ	<i>Nasâih-i Şahruhî</i>
NÜ	<i>Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds</i>
NZ	<i>en-Nucûm ez-Zâhire fî Mulûk Mısır ve'l-Kâhire</i>
ÖFAŞE Ktb.	Özbekistan Fenler Akademisi (Bîrûnî) Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi
RAH	<i>Reşahât Aynü'l-Hayât</i>
RCN	<i>Ravzâtü'l-Cinân ve Cennâtü'l-Cenân</i>

RCT	<i>Ravzâtu'l-Cennât fî Evsaf-ı Medineti Herât</i>
RM	<i>Ravzâtu'l-Menâzır fî Ahbâr el-Evâ'il ve'l-Evâhir</i>
RR	<i>Ravzâtu'l-Reyâhîn</i>
RS	<i>Ravzâtu's-Safa fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülük ve'l-Hülefâ</i>
RT	<i>Ruka'ât</i>
SA	<i>Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Sıddikîn</i>
SE	<i>Semerîyye</i>
SN	<i>Sa'âdetnâme</i>
Suppl.	Supplementband
ş.y.	Şah yılı
TCY	<i>Tarih-i Cedid-i Yezd</i>
TDED	<i>Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi</i>
TED	<i>Tarih Enstitüsü Dergisi</i>
TİAŞE Ktb.	Tacikistan İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi
TİF	<i>Târîh İbn el-Furât</i>
TİH	<i>Tarih-i İbn Haldûn</i>
TKŞ	<i>Târîh İbn Kadı Şuhbe</i>
TN	<i>Tarihnâme</i>
TR	<i>Târih-i Reşidî</i>
TŞ	<i>Tezkiretü'ş-Şuarâ</i>
TY	<i>Tarih-i Yezd</i>
v.dv.	Ve devamı
yay.	Yayınlayan
ZŞ	<i>Zafernâme</i> (Nizâmeddin-i Şâmî)
ZT	<i>Zübdetü't-Tevârih-i Baysungurî</i>
ZY	<i>Zafernâme</i> (Şerefeddin Ali-i Yezdî)
ZZŞ	<i>Zeyl-i Zafernâme-i Şâmî</i>

KAYNAKLARA DAİR

I- ANA KAYNAKLAR

A- Farsça Kaynaklar

Timur döneminde yazılmış vekayinâmelerden birisi, Gıyâseddin Ali-i Yezdî'nin asıl adı *Sa'âdetnâme* olmakla birlikte daha çok *Ruznâme-i Gazavât-ı Hindustan* olarak bilinen eseridir.¹ Yezdî'de kadılık yaparken Arapça ve Farsça olarak yazdığı iki risaleyi bir gün şehre gelen Timur'un yakınlarından birisine sunan müellif, Timur'un fetihlerini ve Hindistan'daki gazâlarının günlüğünü sade ve anlaşılır bir dille yazmakla görevlendirilmiştir. Timur'un Semerkand'ı ele geçirmesinden başlayarak, Hindistan seferinden Semerkand'a dönüşüne kadar geçen olayları kapsayan ve son olarak Timur'un başkent Semerkand'da inşa ettirdiği Mescid-i Cami'nin anlatılmasıyla son bulan eser, Hindistan seferinden iki yıl sonra, 1400 yılında yazılmıştır. Eserin daha çok *Ruznâme-i Gazavât-ı Hindustan* diye tanınmış olmasının nedeni, Timur'un yanındaki kâtiplerin tuttuğu kayıtlar olan *Cengnâme* ve *Fütuhatnâmelere* dayanılarak kaleme alınmış olmasıdır.² Konumuz açısından daha çok Timur'un Hindistan'da girişmiş olduğu cihat faaliyetleri ve Semerkand'da yaptırdığı cami ile ilgili olarak önem taşıyan eser son olarak İrec Afşar tarafından Tahran'da yayınlanmıştır.³

Timur dönemi olayları ile ilgili olarak başvurulacak kaynakların başında, şüphesiz Timur döneminde yazılmış en önemli eser olan Nizâmeddin-i Şâmî'nin *Zafernâme*'si

¹ Eser ilk olarak 1915 yılında L. A. Zimin tarafından yayınlanmış (*Dnevnik pohoda Timura v Indiyu*, St. Petersburg 1915) ve 1928 yılında A. A. Semenov tarafından Rusçaya çevrilmiştir (*Dnevnik pohoda Timura v Indiyu*, Moskova 1928).

² İsmail Aka, "Gıyâseddin Ali-i Yezdî, *Saâdetnâme yâ Ruznâme-i Gazavât-ı Hindustan der salha-yi 800-801h.*", *Belleten*, LXVII/249(2003), 567-569; Walter Hinz, "Timuriler Tarihi Hakkında Menba Tetkiki", çev. Mehmet Altay Köymen, *Belleten*, VI/21-22(1942), 86-87; John E. Woods, "The Rise of the Tîmûrid Historiography", *JNES*, 46/2(1987), 93-94.

³ Gıyâseddin Ali-i Yezdî, *Sa'âdetnâme ya Ruznâme-i Gazavât-ı Hindustan*, yay. İrec Afşar, Tahran 1379 h.ş. (Bundan sonra SN).

gelmektedir. Gıyâseddin Ali-i Yezdî'den, bahsi geçen eserini sade ve anlaşılır bir dille yazmasını istediği halde, eserin üslûbundan memnun olmayan Timur, 804/1401-2 yılında Nizâmeddin-i Şâmî'den herkesin anlayabileceği sade bir dille fetihlerini kaleme almasını istemiştir. Bunun üzerine eserini yazmaya başlayan Şâmî'nin iki yılda tamamladığı ve 1404 yılı Mart ayına kadar gelen olayları kapsayan kitabın adı bizzat Timur tarafından konulmuştur.⁴ Eserin tam metni, ilk olarak Felix Tauer tarafından 1937 yılında Prag'da yayınlanmış⁵ ve Necati Lugal tarafından 1949 yılında Türkçeye çevrilmiştir.⁶ Biz eserin, son olarak Penahî Simnânî tarafından Tauer'in yayını esas alınarak Tahran'da yapılan neşrini kullandık.⁷

Şahruh döneminde yazılan en önemli eserlerden birisi şüphesiz, Timur'un saltanatının tamamını ve Halil Sultan devri olaylarını anlatan Şerefeddin Ali-i Yezdî'nin *Zafernâme*'sidir. Şahruh'un oğlu Fars hâkimi İbrahim Sultan'ın hamiliğinde kaleme alınan eser, diğer Timurlu kaynaklarında bulunmayan birçok bilgiyi içermesi dolayısıyla oldukça değerlidir. Diğer Timurlu mirzaları gibi tarihe ilgi duyan İbrahim Sultan, Timur devri olaylarına dair sözlü ve yazılı nakillere dayanan bütün malzemeyi toplatarak Şerefeddin-i Yezdî'ye edebî bir eser yazması için teslim etmiş ve Yezdî eserini 1424 yılında tamamlamıştır. Yezdî, eserine temel olarak Şâmî'nin *Zafernâme*'sini almakla birlikte, hamisinin toplamış olduğu malzemeyi kullanarak eklediği teferruat ve Timur'un sade dil kullanmasını istediği Şâmî'nin aksine onun üslup sınırlamasına maruz kalmaması, eserin değerini arttırmış ve bu ikinci

⁴ İsmail Aka, *Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)*, Ankara 1994, xvi; Hinz, *a.g.m.*, 87-88; Edward Browne, *A Literary History of Persia, III, The Tartar Dominion (1265-1502)*, Cambridge 1920, 361-62; C. A. Storey, *Persian Literature*, I, London 1970, 278-79.

⁵ *Historie des conquêtes de Tamerlan intitulée Zafarnâma, par Nizâmuddîn Şâmî*, Praha 1937. Felix Tauer ayrıca 1956 yılında, Hafız-ı Ebrû'nun bu esere yazmış olduğu zeyl ve indeksten oluşan ikinci cildi yayınlamıştır.

⁶ Nizamüddin Şâmî, *Zafernâme*, Ankara 1949.

⁷ Nizâmeddin-i Şâmî, *Zafernâme*, Tahran 1363 h.ş. (Bundan sonra ZŞ).

Zafernâme, birincisine göre daha meşhur olmuştur. Dolayısıyla birçok kez istinsah edilmiş, Özbekler döneminde Türkçeye, XVIII. yüzyılda ise Fransızca ve İngilizceye çevrilmiş ve birçok da hûlasası yapılmıştır.⁸ Eser ilk olarak 1885-1888 yılları arasında Mevlevî M. İlâhdâd tarafından iki cilt halinde Kalkûta'da⁹, daha sonra Muhammed Abbasî tarafından iki cilt halinde Tahran'da¹⁰ ve son olarak 1972 yılında Usameddin. Urunbayev tarafından faksimile olarak tek cilt halinde Taşkent'te¹¹ yayınlanmıştır. Biz çalışmamızda Muhammed Abbasî'nin neşrini kullandık.

Şahruh dönemine ait bir diğer kaynak da Muineddin-i Natanzî'nin *Müntehabü't-Tevârih-i Muinî* adlı eseridir. Şahruh'un saltanatının ilk yıllarında, Şiraz'da kaleme alınan eser, yaratılıştan Timur'un ölümüne kadar meydana gelen olayları kapsamakla birlikte, dolaylı olarak yazıldığı 1413 yılına kadarki olaylara da değinmekte ve özellikle Timurlu dönemi Güney İran'daki olaylar hakkında başka kaynaklarda bulunmayan birçok bilgi içermektedir. Müellif eserini ilk önce Ömer Şeyh'in oğlu Fars hâkimi Mirza İskender'e kaleme aldığı halde, İskender'in Şahruh'a karşı isyan etmesi ve Şahruh'un 1414 yılında İskender'i mağlup etmesi üzerine, eserindeki İskender'i öven ve Şahruh'u küçülten ifadeleri çıkarmak veya değiştirmek suretiyle aynı yıl içerisinde Herat'ta Şahruh'a takdim etmiştir. Dolayısıyla da eserin Mirza İskender ve Şahruh adına yazılmış iki telifi bulunmaktadır.¹² Bizim için Timur devrini kapsayan bölümü önem arz

⁸ Aka, *Mirza Şahruh*, xvi-xvii; Storey, *a.g.e.*, 283-288. Şerefeddin Ali-i Yezdî, eseri ve eserinin çeşitli dillere çevirileri ile hûlasaları için gösterilen yerlerin dışında ayrıca bkz. Shiro Ando, "Die Timuridische Historiographie II", *Studia Iranica*, 24(1995), 219-246.

⁹ *The Zafarnâmah by Maulânâ Sharfuddin Ali of Yazd*, I-II, Calcutta 1885-88.

¹⁰ Şerefeddin Ali-i Yezdî, *Zafernâme*, I-II, yay. Muhammed Abbasî, Tahran 1336 h.ş. (Bundan sonra ZY).

¹¹ Şerefeddin Ali-i Yezdî, *Zafernâme*, yay. U. Urunbayev, Taşkent 1972. Urunbayev neşrinin diğer iki neşirden farkı, eserin mukaddimesi ile birlikte neşredilmiş olmasıdır.

¹² Aka, *Mirza Şahruh*, xvii; Hinz, *a.g.m.*, 89-91; Woods, *a.g.m.*, 89-93. Örneğin eserin British Museum'daki nüshası (Or. 1566) ile Petersburg Akademisi Müzesi'ndeki (566 bc) nüshası Mirza İskender'e ithaf edilmiş, Bibliotheque Nationale'daki nüsha (Supplement Persan Nr. 1651) ise Şahruh'a ithaf edilmiştir.

eden eserin, XIII-XV. yüzyıllar arasını içeren son bölümü Jean Aubin tarafından Tahran’da yayınlanmıştır.¹³

Tarihçileri himaye etmesi ile bilinen ve daha çok babasının son dönemleri ile kendi saltanatı sırasında meydana gelen olayları yazdıran Şahruh’un himaye ettiği tarihçilerden ilki Tacü’s-Selmanî olup, Şahruh 1410 yılında kendisini Timur’un son yıllarından o güne kadar geçen olayları kaleme almakla görevlendirmiştir. Walter Hinz’e göre Şahruh, Tacü’s-Selmanî’den, “müşrikliğin aleyhine olarak İslamlığın ilerlemesini anlamlı bir şekilde ortaya çıkaracak olan, Timur’un ölümünden sonraki olayların anlatılmasını” istemiş,¹⁴ bu nedenle eserde Şahruh’un dindarlığına vurgu yapılmıştır. Bu açıdan konumuz için önem arz eden ve Timur’un Anadolu seferinden Semerkand’a dönüşünden başlayıp, Halil Sultan’ın 1409 yılında esir alındığı haberinin Semerkand’a gelmesiyle sonra eren eserin, sadece üç nüshasının varlığı bilinmektedir. Bunlardan ilki British Museum,¹⁵ ikincisi Fatih Kütüphanesi¹⁶ ve üçüncüsü Lala İsmail Efendi Kütüphanesi’nde¹⁷ bulunmaktadır. İlk iki nüshanın, Lala İsmail Efendi nüshasına göre oldukça eksik olması ve bu son nüshanın da baş tarafından bir varağının olmamasından dolayı eserin adı tam olarak belirlenememiştir. İngiltere’deki nüshayı kullanan Barthold, eseri “Şahruh Anonimi” olarak isimlendirirken, eseri 1956 yılında Lala İsmail Efendi nüshasına dayanarak; açıklamalar, muhtasar Almanca tercüme ve faksimile Farsça metin içerecek şekilde yayımlayan Hans Robert Roemer ise “Şams al-Husn” olarak isimlendirmiştir.¹⁸ Eseri aynı şekilde Lala İsmail Efendi nüshasına

¹³ Muineddin-i Natanzî, *Müntehabü’t-Tevârih-i Muinî*, yay. Jean Aubin, Tahran 1336 h.ş. (Bundan sonra *MTM*)

¹⁴ Hinz, *a.g.m.*, 96.

¹⁵ British Museum, Or. 159.

¹⁶ Fatih Kütüphanesi, nr. 4305.

¹⁷ Lala İsmail Efendi Kütüphanesi, nr. 304.

¹⁸ *Şams al-Husn: Eine Chronik vom Tode Timurs bis zum Jahre 1409 von Tâc as-Salmanî*, Wiesbaden 1956.

dayanarak Türkçe çevirisi ve faksimile Farsça metin ile yayınlayan İsmail Aka ise “Tarihnâme” olarak adlandırmıştır.¹⁹ Biz İ. Aka tarafından yapılan tercümeyi kullandık.

Şahruh’un hamiliğini yaptığı en önemli tarihçilerden birisi şüphesiz Hâfız-ı Ebrû olarak tanınan Mevlana Şehabeddin Abdullah el-Bihdâdî’dir. Çok iyi satranç oynaması dolayısıyla Timur’un teveccühünü kazanarak, Timur’un meclislerine ve seferlerine katılan Hâfız-ı Ebrû, Timur’un ölümünden sonra Şahruh’un hizmetine girmiş ve 1430 yılında ölene kadar Şahruh’un himayesinde kalmıştır. Şahruh 1411 yılında, Timur dönemi olaylar için son derece önemli olan Nizâmeddin-i Şâmî’nin *Zafernâme*’sini Hafız-ı Ebrû’ya 1404 yılı Mart ayından Timur’un ölümüne kadar geçen süreyi kapsayan bir zeyl yazdırmak suretiyle tekmil ettirmiştir.²⁰ Hâfız-ı Ebrû’nun, Şâmî’nin *Zafernâme*’sine yazmış olduğu bu zeyl, ilk olarak İstanbul kütüphanelerinde bulunan yazmalarına dayanılarak Felix Tauer tarafından 1934 yılında Prag’da yayınlanmıştır.²¹ Eser ayrıca Behmen Kerimî tarafından, indeks ve açıklamalarıyla birlikte aynen Tauer’in neşrinin bir kopyası olacak şekilde 1328 h.ş. yılında Tahran’da yayınlanmıştır.²² Biz, eserin Felix Tauer tarafından yapılan baskısından yararlandık.

Şahruh, Hâfız-ı Ebrû’yu 817/1414-15 yılında ise Farsça bir coğrafya eseri hazırlamakla görevlendirmiştir. Hâfız-ı Ebrû bu eserinde ülkeleri coğrafi yönden ele aldıktan sonra, bu ülkelerin kendi dönemine kadar olan siyasî tarihleri hakkında da bilgi vermektedir ki, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir konularında verdiği bilgiler,

¹⁹ *Tarihnâme*, çev. İsmail Aka, Ankara 1988 (Bundan sonra *TN*). Tacü’s-Selmanî ve eseri hakkında geniş bilgi için İsmail Aka tarafından yapılan neşrin Önsöz ve Giriş kısımlarının yanı sıra ayrıca bkz. Hinz, *a.g.m.*, 94-99, Woods, *a.g.m.*, 88-89.

²⁰ Aka, Mirza Şahruh, xvi; Hinz, *a.g.m.*, 88.

²¹ *Continuation du Zafarnâme de Nizâmuddîn Şâmî, par Hâfız-ı Abrû*, Prague 1934 (Bundan sonra *ZZŞ*). Eser ayrıca, daha önce ifade ettiğimiz üzere, Felix Tauer’in 1956 yılında yayınladığı Nizâmeddin-i Şâmî’nin *Zafernâme*’sinin ikinci cildi içerisinde de yer almaktadır, bkz. 5 nolu dipnot.

²² *Zeyl-i Kitab-ı Zafernâme-i Şâmî*, Tahran 1328 h.ş. Hâfız-ı Ebrû’nun bir diğer zeyl çalışması da Reşidî’nin *Camiü’t-Tevârih* adlı eserine yazdığı zeyldir (*Zeyl-i Camiü’t-Tevârih-i Reşidî*, yay. Hanbaba Beyanî, Tahran 1318 h.ş.).

Timurlu tarihi açısından önem taşımaktadır.²³ Müellif, bu eserde verdiği bilgileri, daha sonra kaleme aldığı tarih kitaplarında da tekrar ettiğinden eserin çalışmamız açısından asıl önemi giriş (*dibaçe* ve *âgâz-ı sohen*) kısmıdır. “Tarihçi olmasının yanında aynı zamanda bir coğrafyacı olan Hâfız-ı Ebrû’nun döneminde, coğrafya tabii bilimlerin ve felsefi ilimlerin bir parçası sayılmaktaydı. Dolayısıyla Orta Çağ ve klasik İslam döneminin büyük şahsiyetleri gibi, bilginin çeşitli dallarına yakın olan ve el-Birunî, İbn Sînâ ve el-Farabî gibi kimselerin eserlerini yakından tanıyan²⁴ Hâfız-ı Ebrû’nun, eserinin giriş kısmında verdiği bilgilerden Timurlu siyaset teorisinin ortaya konulmasında azamî derecede istifade ettik. Eserin Herat ile ilgili kısmını Mail Herevî Tahran’da yayınlarken²⁵, Horasan kısmını ise Dorothea Krawulsky hem yayınlamış, hem de Almanca’ya tercüme etmiştir.²⁶ Eserin tamamı ise Sadık Seccâdî tarafından Tahran’da yayınlanmıştır.²⁷

Hâfız-ı Ebrû’nun tarih alanında yazdığı en önemli eseri, yaratılıştan 1427 yılına kadar gelen olayları dört bölüm halinde ele alan *Mecmaü’-t-Tevârih* adlı eseridir. Eserin I. bölümünde, İslam öncesi dönemdeki peygamberler ve ilk İran kralları, II. bölümde Hz. Muhammed ve Musta’sım’a kadar gelen halifeler, III. bölümde hilafetin ortadan kalkmasından sonra İran, Selçuklular ve Ebu Said’in ölümüne kadar Moğollar anlatılmaktadır. Bizim için önemli olan, eserin IV. bölümüdür. Şahruh’un oğlu Baysungur’a ithaf edildiği için *Zubdetü’-t-Tevârih-i Baysungurî* şeklinde adlandırılan bu bölüm iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısımda Timur’un hayatı, ikinci kısımda ise

²³ Browne, *a.g.e.*, 424-26; Aka, *Mirza Şahruh*, xviii; Woods, *a.g.m.*, 96-97.

²⁴ A. K. S. Lambton, “Early Timurid Theories of State: Hâfız Abrû and Nizâm al-Dîn Şâmî”, *Bulletin D’Etudes Orientales*, 30 (1978), 2.

²⁵ *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû, Kısmet-i Rub’ Horasan: Herat*, Tahran 1349 h.ş.

²⁶ *Horasan zur Timuridenzeit nach dem Tarih-e Hâfez-e Abrû*, I, Edition und Einleitung, Wiesbaden 1982; II, Übersetzung und Ortsnamenkommentar, Wiesbaden 1984.

²⁷ *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû*, yay. Sadık Seccâdî, I, Tahran 1375, II-III, Tahran 1378 h.ş. (Bundan sonra CHE).

Timur'un ölümünden 1427 yılına kadar olan olaylar ele alınmaktadır. Olayları yıl esasında göre anlatan müellif, gayet sade bir dil kullanmıştır.²⁸ Seyyid Kemal Hac Seyyid Cevâdî ilk olarak eserin *Zubdetü't-Tevârih-i Baysungurî* adlı son bölümünün ikinci kısmını II cilt halinde²⁹, daha sonra ise birinci kısmını da kapsayacak şekilde tamamını IV cilt olarak yayınlamıştır.³⁰ Eserin, IV cilt halindeki son yayını kullandık.

Şahrûn döneminde kaleme alınan bir diğer kaynak da, Fasih-i Hâfî olarak bilinen Fasih Ahmed b. Celâleddin Muhammed'in (ö.1441) *Mücmel-i Fasihî* adlı eseridir. Şahrûh ve oğlu Baysungur'un hizmetinde uzun süre maliye işlerine nezaret eden müellif, yaratılıştan 1441 yılına kadar geçen süreyi kapsayan eserinde, olayları ve özellikle Horasan ve Maverâünnehr'de yaşamış olan ulemanın hayatlarını yıl esasına göre ele alır. Eserin verdiği bilgiler kısa olmakla birlikte, diğer kaynaklarda bulunmadığı için oldukça önemlidir.³¹ Çalışmamızda, eserin şimdiye kadar sadece Mahmud Ferruh tarafından Meşhed'de üç cilt olarak yapılan neşrinden istifade ettik.³²

Şahrûh sonrası dönemde yazılmış Timurlu kaynaklarından birisi *Camiü't-Tevârih-i Hasanî*'dir. Yaratılıştan 1451 yılına kadar olayları kapsayan eseri 1451-53 yılları arasında kaleme alan Hasan b. Şihab b. Hüseyin b. Taceddin-i Yezdî, Timur ve Halil Sultan dönemi olaylarını Yezdî'nin *Zafernâmesi*'nden aktarmıştır. Kitabını ilk önce Sultan Muhammed b. Baysungur için yazmaya başlayan müellif, onun kardeşi Ebû'l-Kasım Babür tarafından 1451 yılında öldürülmesi üzerine eseri Ebû'l-Kasım Babür'e takdim etmiştir.³³ Eserin bu güne kadar, sadece Timur'un ölümünden sonraki olayları

²⁸ Storey, *a.g.e.*, 80; Aka, *Mirza Şahrûh*, xix.

²⁹ *Zubdetü't-Tevârih-i Baysungurî*, I-II, yay. Seyyid Kemal Hac Seyyid Cevâdî, Tahran 1372 h.ş.

³⁰ *Zubdetü't-Tevârih-i Baysungurî*, I-IV, yay. Seyyid Kemal Hac Seyyid Cevâdî, Tahran 1380 h.ş. (Bundan sonra ZT).

³¹ Aka, *Mirza Şahrûh*, xxi; Storey, *a.g.e.*, 90-91.

³² Fasih-i Hâfî, *Mücmel-i Fasihî*, I-III, Meşhed 1339-1341 h.ş. (Bundan sonra MF).

³³ Aka, *Mirza Şahrûh*, xx; Storey, *a.g.e.*, 90-91.

içeren bölümü, Hüseyin Müderris Tabatabaî ve İrec Afşar tarafından 1987 yılında Karaçi’de yayınlanmıştır.³⁴

Çalışmamızda yoğun olarak kullandığımız bir diğer Timurlu kaynağı da Abdürrezzak-ı Semerkandî’nin (ö.1482) *Matla’-ı Sadeyn ve Mecma’-ı Bahreyn* adlı eseridir. Eser İlhanlı hükümdarı Ebû Said’in doğumundan (704/1304-5), Timurlu hükümdarı Ebû Said’in ölümüne kadar (1469) olan dönemi kapsadığından *Matla’-ı Sadeyn* adını almıştır. Eserin 1427 yılına kadar gelen bölümü Hâfız-ı Ebrû’nun *Zubdetü’t-Tevârih* adlı eserinin aynen naklinden ibarettir. Fakat, babası Şahrüh’un sarayında imam olarak görev yapan, kendisi de Şahrüh’un sarayında bulunan ve çeşitli vesileler ile elçilik vazifesi de yerine getiren Semerkandî, olayları bizzat görerek yakından takip etme imkanına sahip olduğundan 1427 yılından sonraki olaylar hakkında verdiği bilgiler oldukça kıymetlidir. Semerkandî’nin bu kitabı daha sonra Mirhond, Hondmir ve Muineddin-i İsfizarî gibi tarihçiler tarafından da kaynak olarak kullanılmıştır.³⁵ Eser Muhammed Şef’i tarafından Lahor’da iki cilt halinde³⁶, Abdülhüseyn Nevaî tarafından Tahran’da her cildi iki kısımdan oluşmak üzere iki cilt halinde yayınlanmıştır.³⁷ Biz, Tahran baskısını kullanmayı tercih ettik.

Hüseyin Baykara dönemi tarihçilerinden birisi de Mirhond olarak bilinen Muhammed b. Hâvendşah b. Mahmud (ö.1498)’dur. Ali Şir Nevaî’nin himayesinde *Ravzâtu’s-Safa fî Sîreti’l-Enbiyâ ve’l-Mülük ve’l-Hülefâ* adlı eseri yazmıştır. Hilkatten başlayarak 1522 yılına kadar gelen olayları kapsayan VII ciltlik bu eserin VII. cildi torunu Hondmir tarafından tamamlanmıştır. Konumuz açısından daha çok, Timur’dan

³⁴ Hasan b. Taceddin-i Yezdî, *Camiü’t-Tevârih-i Hasanî*, yay. Hüseyin Müderrisî Tabatabaî - İrec Afşar, Karaçi 1987. (Bundan sonra CTH). Bu eseri, özel kütüphanesinden hediye etme nezaketinde bulunan İrec Afşar’a teşekkür ederim.

³⁵ Aka, *Mirza Şahrüh*, xix; Storey, *a.g.e.*, 293-94; C. P. Haase, “Abd-al-Razzaq Samarkandî”, *Elr.*, I, 158.

³⁶ *Matla’-ı Sadeyn ve Mecma’-ı Bahreyn*, yay. Muhammed Şef’i, I-II, Lahor 1946-49.

³⁷ *Matla’-ı Sadeyn ve Mecma’-ı Bahreyn*, yay. Abdülhüseyn Nevaî, I/1 Tahran 1372 h.ş., I/2-II/1-II/2 Tahran 1383 h.ş. (Bundan sonra MS).

Ebû Said'in ölümüne kadar meydana gelen olayları içeren VI. cildi ile Hüseyin Baykara döneminden 1522 yılına kadarki dönemi kapsayan VII. cildi önemli olan eser, Semerkandî'nin *Matla'-ı Sadeyn* adlı eserini kaynak olarak almakla birlikte, müellif görgü şahitlerinin verdiği bilgileri de kullandığı için oldukça değerlidir.³⁸ Birçok kez yayınlanmış olan eser en son Cemşîd Keyânfer tarafından Tahran'da 1380 h.ş. yılında XV cilt olarak neşredilmiştir.³⁹

Çalışmamızda eserlerinden en çok istifade ettiğimiz Timurlu tarihçilerinden birisi de Hondmir (ö.1535) olarak tanınan Gıyaseddin b. Hümâmeddin el-Hüseyînî'dir. 1475 yılında Herat'ta doğan Hondmir anne tarafından Mirhond'un torunudur. Dedesinin yanında ve Ali Şir Nevaî'nin himayesinde iyi bir eğitim alarak Hüseyin Baykara döneminin önemli ediplerinden ve âlimlerinden birisi olarak ün salmıştır.⁴⁰ Faydalandığımız eserlerinin başında *Habibü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer* gelmektedir. Eser, mukaddime dışında üç ciltten oluşmakta ve Herat yöneticisi Kerimeddin Habibullah-ı Sâvecî'ye takdim edildiği 1524 yılında kadar gelen olayları ihtiva etmektedir. Birinci ciltte İslam öncesi dönem, İslamiyetin doğuşu ve dört halife dönemi, ikinci ciltte Emevîlerden ve Abbasîlerin sonuna kadar olan İslam tarihi, üçüncü ciltte ise Moğollar ve Timurlular tarihi ile 1524 yılına kadar gelen olaylar anlatılmaktadır.⁴¹ Hüseyin Baykara dönemine kadar gelen olayların, daha çok Semerkandî'nin *Matla'-ı Sadeyn* adlı eserine dayanılarak anlatıldığı eserin bizim için en önemli tarafı, hükümdarlar döneminde meydana gelen olaylar anlatıldıktan sonra, her hükümdar zamanında yaşayan ve görev yapan sadırlar, vezirler, âlimler, şeyhler,

³⁸ Aka, *Mirza Şahruh*, xxi; Storey, *a.g.e.*, 92-93; Tahsin Yazıcı, "Mirhond", *İA*, VIII, 360-61.

³⁹ Mirhond, *Ravzâtu's-Safa fî Sîreti'l-Enbiyâ ve'l-Mülük ve'l-Hülefâ*, I-XV, Tahran 1380 h.ş. (Bundan sonra RS). XV ciltlik bu baskıda Mirhond'un eseri XI. ciltte sona ermekte olup, son IV cilt Rıza Kulî Han Hidayet'in *Ravzâtu's-Safa-yı Nasirî* adlı eserine ayrılmıştır.

⁴⁰ Storey, *a.g.e.*, 101; Z. V. Togan, "Hândmir", *İA*, V/1, 210-11; İsmail Aka, "Hândmîr", *DİA*, XV, 550-51; Charles Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts in British Museum*, I, London 1879, 96-98.

⁴¹ Aka, *Mirza Şahruh*, xxi; Storey, *a.g.e.*, 104.

seyyidler ve sanatkârlar hakkında geniş bilgiler verilmesidir. Diğer kaynaklarda bulunmayan bu bilgiler çalışmamıza büyük katkı sağlamıştır. Birçok nüshası bulunan eser ilk önce 1271 h.ş yılında Tahran'da, 1857 yılında Bombay'da⁴², son olarak 1333 h.ş. yılında Tahran'da Muhammed Debir Siyâkî tarafından yayınlanmıştır.⁴³

Müellifin faydalandığımız bir diğer eseri de *Meâsıru'l-Mülûk* adlı eseridir. Daha dedesi Mirhond hayatta iken kaleme aldığı bu eserde, Timurlulara gelene kadar eski hükümdarların ve hekimlerin bilge sözlerini tarihsel gelişim süreci içerisinde ele almakta ve Timurlu sultanlarının inşa ettirdikleri cami, medrese, hankâh gibi bina ve dinî kurumları anlatmaktadır.⁴⁴ Timurlu dönemi dinî kurumlarını ele alırken faydalandığımız eser, Mir Haşim Muhaddis tarafından 1372 h.ş. yılında Tahran'da diğer eserlerinden *Hülâsatü'l-Ahbâr*'ın hâtimesi ve *Kânûn-ı Hümayûn* ile birlikte yayınlanmıştır.⁴⁵

Hondmir'in çalışmamız açısından önem arz eden bir diğer eseri de 1500 yılında tamamlayarak Ali Şir Nevaî'ye ithaf ettiği ve 1471 yılına kadar gelen umumî tarih kitabı *Hülâsatü'l-Ahbâr fî Beyân-ı Ahvâlü'l-Ahyâr*'dır. Mukaddime, on bölüm ve hatimeden oluşan eserin, bizim için önemli olan kısmı Herat şehri ve burada yaşan âlimler ve sanatkârlara ayrılmış olan hatimesidir.⁴⁶ Eserin hatimesi Guya İtimâdî tarafından 1345 h.ş. yılında Kabil'de⁴⁷, daha sonra, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Mir

⁴² Eser ve eserin nüshaları, baskıları ve hulasaları için bkz. Storey, *a.g.e.*, 104-109.

⁴³ Hondmir, *Habibü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, I-IV, yay. Muhammed Debir Siyâkî, Tahran 1333 h.ş. (Bundan sonra *HS*). Eserin Timurlu tarihi ile ilgili olan III. cildi Wheeler M. Thackson tarafından İngilizceye çevrilerek 1994 yılında iki cilt halinde yayınlanmıştır (*Habibu's-Siyar, Tome Three, Sources of Oriental Languages and Literatures* 24, Cambridge 1994).

⁴⁴ Storey, *a.g.e.*, 102.

⁴⁵ *Meâsıru'l-Mülûk*, Tahran 1372 h.ş. (Bundan sonra *MM*).

⁴⁶ Aka, *Mirza Şahrüh*, xxi; Storey, *a.g.e.*, 102.

⁴⁷ *Faslî ez Hülâsatü'l-Ahbâr*, Kabil 1345 h.ş.

Haşim Muhaddis tarafından 1372 h.ş. yılında Tahran’da *Meâsıru’l-Mülûk* ile birlikte yayınlanmıştır.⁴⁸ Biz, Mir Haşim Muhaddis’in yaptığı neşri kullandık.

Hondmir’in kaleme aldığı bir diğer eser olan *Düsturu’l-Vüzerâ* da Timurlu vezirlerinin hal tercümeleri bakımından değerlidir. 915/1509-10 yılında kaleme alınan eserin tamamı, Said Nefisî tarafından Tahran’da neşredilmiştir.⁴⁹

Şehir ve bölge tarihleri de istifade ettiğimiz ana kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunların başında Muineddin Muhammed Zemçî-i İsfizârî’nin *Ravzâtu’l-Cennât fî Evsâf-ı Medineti Herat* adlı eseri gelmektedir. Hüseyin Baykara dönemi vezirlerinden Kıvamüddin Nizamü’l-Mülk’ün himayesinde çalışan ve aynı zamanda bir şair ve hattat olan İsfizârî, eserini 1493 yılında kaleme almış ve Sultan Hüseyin Baykara’ya ithaf etmiştir. 26 ravzâ halinde hazırlanan *Ravzâtu’l-Cennât*, özellikle Timurlu dönemi Herat şehrinin kültür hayatı için önemli bir kaynaktır.⁵⁰ Eser, Seyyid Muhammed Kâzım İmam tarafından Tahran’da yayınlanmıştır.⁵¹

Bu türden bir diğer kaynak da Ca’fer b. Muhammed-i Ca’ferî (el-Hüseynî)’nin *Tarih-i Yezd* adlı kitabıdır. 1441 yılında Yezd hakkında kaleme alınan ve 10 bölüm halinde hazırlanan eserin, Timur ve Şahruh döneminde şehirde inşa edilen yapıların anlatıldığı VII. ve şehirdeki camiler ve medreseler ile seyyidlerin, âlimlerin ve şeyhlerin mezarlarının ele alındığı VIII. bölümleri konumuz açısından önemlidir. Eser İrec Afşar tarafından 1338 h.ş. yılında Tahran’da yayınlanmıştır.⁵²

⁴⁸ “Hâtıme-i Hülâsatü’l-Ahbâr”, *Meâsıru’l-Mülûk*, Tahran 1372 h.ş., 181-245 (Bundan sonra HA). Ayasofya Kütüphanesi’nde (Nr. 3190) bir nüshası bulunan eserin, diğer nüshaları ve yapılan hülasaları için bkz. Storey, *a.g.e.*, 102-104.

⁴⁹ *Düsturu’l-Vüzerâ*, yay. Said Nefisî, Tahran 2535 ş.y. (Bundan sonra DV).

⁵⁰ Storey, *a.g.e.*, I, 355; Aka, *Mirza Şahruh*, xxii.

⁵¹ Muineddin Muhammed Zemçî-i İsfizârî, *Ravzâtu’l-Cennât fî Evsâf-ı Medineti Herât*, yay. Seyyid Muhammed Kâzım İmam, I-II, Tahran 1338-1339 h.ş. (Bundan sonra RCT).

⁵² Ca’fer b. Muhammed-i Ca’ferî, *Tarih-i Yezd*, yay. İrec Afşar, Tahran 1338 h.ş. (Bundan sonra TY).

Yezd hakkında kaleme alınmış eserlerden bir tanesi de Ahmed b. Hüseyin b. Ali-i Kâtib'in *Tarih-i Cedid-i Yezd*'idir. Yazılış tarihini tam olarak bilemediğimiz eser, Ca'fer b. Muhammed-i Ca'ferî'nin *Tarih-i Yezd*'inin 1458 yılına kadar gelen olayları kapsayacak şekilde genişletilmiş halidir. Müellif eserini, 10 bölümden oluşan Ca'ferî'nin kitabının bu bölümlerine bazı eklemeler yapmak ve Şahruh'un saltanatının dönemi ile 1458 senesine kadar Ebu Said dönemi olaylarını kapsayan iki yeni bölüm yazmak suretiyle 12 bölüm halinde yazmıştır. Dolayısıyla eserin orijinal kısmı yeni eklenen bu son iki bölümdür. Eser, İrec Afşar tarafından 1345 h.ş. yılında Tahran'da yayınlanmıştır.⁵³

Semer kand, Herat ve Buhara gibi önemli Timurlu şehirlerinin daha çok mezarlıkları, bu şehirlerde yaşamış önemli şahsiyetler ve bu şahsiyetlere ait türbe ve mezarlar ile şehirlerin coğrafi özellikleri hakkında bilgi veren eserler de konumuz açısından önemlidir. Bu eserlerde özellikle meşhur din adamları hakkında önemli bilgiler verilmektedir. Bu türden kullandığımız kaynaklardan birisi Seyyid Asileddin Abdullah-ı Vâiz (ö.1483)'in *Maksadü'l-İkbâl-i Sultâniye ve Mirsadü'l-Âmâl-i Hakaniye*'sidir. Sultan Ebu Said'in isteği üzerine 864/1459-60 yılında başkent Herat hakkında kaleme alınan *Maksadü'l-İkbâl-i Sultâniye*, Timurlu dönemi Herat'ının önde gelen din adamları ve mezarları hakkında başka kaynaklarda bulunmayan orijinal bilgiler içerdiğinden çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Daha önce Tahran, Kabil ve Lahor'da birkaç kez yayınlanmış olan eserin, 1351 h.ş. yılında Tahran'da Necib Mail-i Herevî tarafından yapılan neşrini kullandık.⁵⁴

Bu türden faydalandığımız bir diğer kaynak da Ebû Tâhir Semerkandî'nin *Semeriyye* adlı eseridir. Semerkand'ın mezarlarının yanı sıra, şehrin kurulması, adının

⁵³ Ahmed b. Hüseyin b. Ali-i Kâtib, *Tarih-i Cedid-i Yezd*, Tahran 1345, h.ş. (Bundan sonra *TCY*).

⁵⁴ Seyyid Asileddin Abdullah-ı Vâiz, *Maksadü'l-İkbâl-i Sultâniye ve Mirsadü'l-Âmâl-i Hakaniye*, yay. Necib Mâil-i Herevî, Tahran 1351 h.ş. (Bundan sonra *MİS*).

nereden geldiği, doğal ve coğrafi özellikleri ile medreseleri ve camilerinin de anlatıldığı bu eser, büyük ihtimalle 1251/1835 yılında kaleme alınmıştır. 11 bâb ve bir hatimeden oluşan eserin İrec Afşar tarafından 1343 h.ş. yılında Tahran'da yapılan baskısını kullandık.⁵⁵

Semerikand hakkında bu türden yazılmış bir diğerk kaynak da *Kandiyye*'dir. İlk olarak meşhur fakihlerden Ömer b. Muhammed en-Nesefî (ö.1142) tarafından Arapça olarak kaleme alınan ve *el-Kand fî Marifet Ulemâ-yı Semerikand* veya *el-Kand fî Tarih-i Semerikand* olarak bilinen eser, daha sonra öğrencisi Muhammed b. Abdülcelil-i Semerikandî tarafından özetlenmek suretiyle Farsçaya çevrilmiştir.⁵⁶ Eserin daha sonraki dönemde, Molla Abdülhekim (Tâcir-i Kitâb) tarafından çeşitli nüshalarından seçmeler yapmak suretiyle meydana getirilen son şekli *Kandiyye* ya da *Kandiyye-yi Hord* olarak adlandırılmıştır. Semerikand ve Taşkent'te birkaç kez taş baskı şeklinde basılan *Kandiyye*, daha sonra Tahran'da İrec Afşar tarafından 1334 h.ş. yılında neşredilmiştir.⁵⁷ Semerikand şehrindeki din adamlarına ait mezarlar, türbeler ve bunların sahipleri hakkında bilgi veren ve çalışmamıza önemli katkı sağlayan eserin gene İrec Afşar tarafından 1367 h.ş. yılında Tahran'da, yukarıda adı geçen *Semeriyye* adlı eser ile birlikte *Kandiyye ve Semeriyye* adı altında yapmış olduğu neşrini kullandık.⁵⁸

Münşeat mecmuası türünden eserler de çalışmamızda son derece istifade ettiğimiz kaynaklardandır. Bu türden eserlerin başında Abdullah Mervarid'in (ö.1516) *Şerefnâme* adlı eseri gelmektedir. Hüseyin Baykara dönemine ait mektuplar ve menşurlar gibi çeşitli belgeleri içeren eserin bizim açımızdan önemi daha çok sadr, muhtesip, kadı,

⁵⁵ Ebû Tâhir Semerikandî, *Semeriyye*, yay. İrec Afşâr, Tahran 1343 h.ş. (Bundan sonra SE).

⁵⁶ Storey, a.g.e., I, 371; W. W. Barthold, *Moğol İstlâsına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990, 16-17.

⁵⁷ *Kandiyye*, yay. İrec Afşar, Tahran 1334 h.ş..

⁵⁸ *Kandiyye ve Semeriyye, Dû Risâle der Tarih-i Mezarât ve Coğrafiya-yi Semerikand*, yay. İrec Afşar, Tahran 1367 h.ş. (Bundan sonra KE).

şeyhülislam, nakib gibi dinî makam sahiplerinin birçok atama belgesini içermesidir. Dolayısıyla Timurlularda dinî makamların ortaya konulması açısından son derece önemli olan bu önemli eser, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshasına⁵⁹ dayanılarak Hans Robert Roemer tarafından doktora çalışması olarak ele alınmıştır. Biz de çalışmamızda Roemer tarafından Almanca tercüme, yorum ve faksimile metin neşrinden oluşan bu çalışmayı kullandık.⁶⁰

Bu türden bir diğer eser de yine Hüseyin Baykara dönemi tarihçilerinden Hondmir'e ait olan *Nâme-yi Nâmî (İnşâ-yı Gıyâsüddîn)* adlı eserdir. 1521 yılında tamamlanan eser, divan yazışmalarını da içeren bir münşeat mecmuasıdır.⁶¹ İhtiva ettiği dinî makamlara ait atama belgeleri konumuz açısından oldukça önem arz eden bu eser de, Gottfried Herrmann tarafından doktora çalışması olarak ele alınmıştır.⁶² Çalışmamızda biz Herrmann'ın doktora çalışmasından istifade ettik.

Çalışmamız açısından önemli olan bir diğer münşeat mecmuası da *Ferâid-i Gıyâsî*'dir. Eser, meşhur mutasavvıf Ahmed-i Câm (ö.536/1141)'ın neslinden geldiği için Yusuf-ı Ehl olarak tanınan Celaledin Yusuf b. Şemseddin Muhammed b. Şihabeddin Abdullah el-Câmî tarafından büyük ihtimalle 831-837/1427-1433 yılları arasında derlenerek Şahrüh'un veziri Gıyâseddin Pir Ahmed-i Hâfî'ye ithaf edilmiştir. Yusuf-ı Ehl eserinde kendisinin ve Ahmed-i Câm soyundan gelen diğer şeyhlerin Timurlu hükümdarları ve devlet adamları ile dönemin meşhur alim ve sufileriyle olan mektuplaşmalarına ait 450 civarında mektuba yer vermiştir. Timurlularda din-devlet

⁵⁹ *Şerefnâme*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, F.87.

⁶⁰ *Staatschreiben der Timuridenzeit, Das Šaraf-nāmā des 'Abdallāh Marwārīd in Kritischer Auswertung*, Wiesbaden 1952.

⁶¹ Aka, *Hāndmîr*, 551-52.

⁶² *Der historische Gehalt des "Nāmā-ye nāmī" von Hāndamîr*, Basılmamış Doktora Tezi, Göttingen Üniversitesi 1968. Herrmann'ın bu çalışması Almanca tercüme, yorum ve Farsça metin neşrinden oluşmaktadır.

ilişkisi açısından önemli bir kaynak olan *Ferâid-i Gıyâsî*'nin 318 adet mektup içeren birinci cildi Haşmet Mueyyed tarafından Tahran'da iki cilt halinde yayınlanmıştır.⁶³

Çalışmamız açısından önem taşıyan bu türden bir diğer kaynak da *Mecmû'a-i Mürâselât (Nevaî Albümü)* adlı eserdir ki, tek nüshası Taşkent'te bulunan eser,⁶⁴ Abdurrahman-ı Câmî, Ubeydullah Ahrâr ve müridleri tarafından, çoğunluğu Ali Şir Nevaî'ye olmak üzere, Ali Şir Nevaî ve Hüseyin Baykara'ya gönderilmiş 594 adet mektubu içermektedir. Bu mektuplardan 337 tanesi Molla Câmî'ye, 128 tanesi Ubeydullah Ahrâr'a ve geriye kalan 129 adeti ise Ahrâr'ın çocuklarına ve müridlerine aittir. Son dönem Timurlu dünyasında din adamı-hükümdar ilişkisinin ortaya konulması açısından son derece önemli olan bu eserin kim tarafından derlendiğine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Fakat mektupların çoğunlunun Nevaî'ye yazılmış olmasına ve Nevaî'nin Hâce Ahrâr'dan aldığı mektupları bir deftere yapıştırarak sakladığını ifade etmesine bakılarak eserin Nevaî tarafından derlendiği kabul edilmektedir.⁶⁵ Eserdeki tüm mektuplar yapılan iki ayrı çalışma ile neşredilmiştir. Bunlardan ilki Usameddin Urunbayev tarafından yapılan doktora çalışması olup, eserdeki Molla Câmî'ye ait olan 337 mektup Rusça'ya çevrisi ile birlikte Taşkent'te yayınlanmıştır.⁶⁶ Daha sonra Usameddin Urunbayev ve Esrar Rahmanov albümdeki bu 337 mektubu Abdurrahman-ı Câmî'ye ait başka mektuplar ile birlikte *Nâme'hâ ve Münşe'at-ı Câmî* adı altında yayınlamışlardır.⁶⁷ Biz çalışmamızda Câmî'nin mektupları ile ilgili olarak, bu ikinci çalışmadan yararlandık. *Mecmû'a-i Mürâselât*'taki Ubeydullah Ahrâr ve müridlerine ait

⁶³ Celâleddin Yusuf-ı Ehl, *Ferâid-i Gıyâsî*, yay. Haşmet Mueyyed, I-II, Tahran 2536 ş.y. (Bundan sonra FG).

⁶⁴ *Mecmû'a-i Mürâselât (Nevaî Albümü)*, der. Ali Şir Nevaî, ÖFAŞE Ktb., nr. 2178.

⁶⁵ Bkz. Ali Şir Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, yay. Kemal Eraslan, İstanbul 1979, 257.

⁶⁶ Usameddin (Asom) Urunbayev, *Pis'ma-avtografy Abdarrakhmana Dzhami iz 'Al'boma Navoi*, Taşkent 1984.

⁶⁷ *Nâme'hâ ve Münşe'at-ı Câmî*, Tahran 1378 h.ş.

olan 257 adet mektup ise İngilizce çevirileri ile birlikte 2002 yılında Jo-Ann Gross ve Usameddin (Asom) Urumbayev tarafından yayınlanmıştır.⁶⁸ Ubeydullah Ahrâr'ın mektupları ile ilgili olarak da bu çalışmadan faydalandık.

Çalışmamızda kullandığımız bir diğer münşeat tarzındaki kaynak da Ubeydullah Ahrâr'a ait olan *Ruka'ât (Mürâselât)* adlı eserdir. Bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde⁶⁹, iki nüshası ise Duşanbe'de⁷⁰ bulunan bu mecmua, Ubeydullah Ahrâr'ın Sultan Ebû Said'e yazmış olduğu 14 adet mektubu (*ruk'a*) içermektedir. *Ruka'ât*, 'Arif Nevşahî'nin doktora tezi olarak hazırladığı ve daha sonra kitap olarak yayınladığı *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr* adlı çalışmanın içerisinde yayınlanmıştır.⁷¹ Biz de Nevşahî'nin bu yayınından istifade ettik.

Tezkire, hal tercümesi ve menâkıbnâme türünden eserler de çalışmamız açısından önem arz eden kaynaklardır. Tezkire türünden kullandığımız en önemli eser Devletşah-ı Semerkandî (ö.1495)'nin *Tezkiretü's-Şuarâ*'sıdır. Asıl adı Devletşah b. Alaüddevle Bahtışah Gazi-i Semerkandî olan müellif, Şahrüh döneminin büyük emirlerinden Firuzşah'ın akrabası olması dolayısıyla ömrünün büyük bir kısmını Timurlu sarayında geçirmiş ve iyi bir tahsil görmüştür. Hüseyin Baykara ve Ali Şir Nevaî tarafından himaye edilen Devletşah 1491 yılında Ali Şir Nevaî'ye takdim ettiği eserinde 10'u Arapça, 143'ü Farsça şiir söyleyen olmak üzere toplam 153 adet şairin biyografisini ele almıştır. Yedi tabaka ve bir hatimeden oluşan eser, şiir söyleyen Timurlu mirza ve hükümdarları hakkında bilgi vermesi ve şiirlerinden örnekler

⁶⁸ Jo-Ann Gross – Usameddin (Asom) Urumbaev, *The Letters of Khwāja 'Ubeydullah Ahrâr and his Associates*, Leiden-Boston-Köln 2002.

⁶⁹ Ubeydullah Ahrâr, *Ruka'ât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1688, 121b-128a.

⁷⁰ Ubeydullah Ahrâr, *Ruka'ât*, TİAŞE Ktb., nr.548/6 ve nr. 146/2.

⁷¹ Ubeydullah Ahrâr, *Ruka'ât* (Arif Nevşâhî, *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr*, Tahran 1380 h.ş. içinde), 547-572 (Bundan sonra RT). Nevşahî burada, Ahrâr'ın *Ruka'ât*'ı oluşturan Ebu Said'e yazmış olduğu toplam 14 mektubundan başka, *Reşahât* ve *Nâme-hâ-yı Câmî* gibi farklı eserlerden de Ahrâr'a ait diğer bazı mektupları almak suretiyle toplam 42 adet mektup vermektedir.

sunmasının yanı sıra dönemin olayları hakkında da bilgiler vermesi açısından önemlidir. *Tezkiretü'sh-Şuarâ* ilk olarak 1901 yılında Edward Browne tarafından yayınlanmış⁷² ve bu yayın esas alınarak Necati Lugal tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁷³ Biz ise eserin, daha sonra Muhammed Ramazanî tarafından 1366 h.ş. yılında Tahran'da yapılan neşrinden yararlandık.⁷⁴

Abdurrahman-ı Câmî (ö.1492)'nin *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds* adlı eseri şeyhlerin hal tercümelerine ait eserlerin başında gelmektedir. Ali Şir Nevaî'nin isteği üzerine 1476-1478 yılları arasında kaleme alınan eserde müellif kendi dönemine kadar yaşamış olan meşhur şeyhlerin hal tercümelerini kaleme almıştır. Abdullah Ensârî (ö.1089)'nin *Tabakât-ı Sûfîyye* adlı eserinin genişletilmiş hali olan eserde 567 mutasavvıfın, 13 sufi şairin ve 34 tane kadın mutasavvıfın hayatı ele alınmakta, bu kimselerin menkıbeleri ve sözlerinin yanı sıra bazı tasavvufî deyimler de açıklanmaktadır. Mukaddimesi, Nakşbendiliğin ana kitaplarından birisi olarak kabul edilen eser, Ali Şir Nevaî tarafından bazı ilaveler, özellikle Yesevî şeyhlerinin eklenmesi ile Çağatay Türkçesine,⁷⁵ Lâmi'î Çelebi olarak bilinen Mahmûd b. Osman (ö.1532) tarafından bazı Osmanlı mutasavvıfları ve Molla Câmî'nin hayat hikayesi gibi ilavelerle Osmanlı Türkçesine,⁷⁶ Taceddin b. Zekeriya en-Nakşbendî (ö.1640)

⁷² *The Tadhkiratu'sh-Shuara (Memoirs of the Poets)*, yay. Edward Browne, Leiden-London 1901.

⁷³ *Tezkiretü'sh-Şuarâ*, çev. Necati Lugal, I-II, Ankara 1963-1967.

⁷⁴ Devletşah-ı Semerkandî, *Tezkiretü'sh-Şuarâ*, yay. Muhammed Ramazanî, Tahran 1366 h.ş. (Bundan sonra NM).

⁷⁵ *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve* adını taşıyan bu eser "Türkçe ve Diğer Dillerdeki Kaynaklar" başlığı altında daha sonra tanıtılacaktır.

⁷⁶ *Fütuhu'l-Mücâhidîn li-tervihi Kulûbi'l-Müşâhidîn* adını taşıyan bu eser Osmanlıca harflerle yayınlandığı gibi (İstanbul 1289), sadeleştirilerek yeni harflerle de basılmıştır (Molla Câmî, *Nefahâtü'l-Üns*, yay. Mehmed Şevki Eygi, İstanbul 1971).

tarafından da Arapçaya çevrilmiştir.⁷⁷ Eser bir çok kez yayınlanmış olup, biz Mehdî Tevhidî Pûr tarafından Tahran'da yapılan neşri kullandık.⁷⁸

Kemaleddin Hüseyin-i Gazurgâhî (ö.1524)'nin *Mecâlisü'l-Uşşâk* adlı eseri de sufi şeyhler ve şairler ile ariflerin hal tercümesini içeren bir diğer eserdir. Hüseyin Baykara tarafından ilk önce Abdullah Ensarî türbesi şeyhliği ve mütevelliliğine, 904/1498-1499 yılında ise sadaret makamına atanan müellif, eserinde 76 adet kişinin hal tercümesini vermektedir ki, bunların sonuncusu Sultan Hüseyin Baykara'dır. Babür'ün eserindeki bir kayda dayanılarak yanlışlıkla Hüseyin Baykara'ya ait olarak gösterilen bu eseri⁷⁹ Hüseyin-i Gazurgâhî 1502-1504 yılları arasında kaleme almıştır. Çeşitli şehirlerde basılmış olan eserin biz Gulam Rıza Tabâtabâyî Mecid tarafından Tebriz'de yapılan neşrinden faydalandık.⁸⁰

Hüseyin Baykara döneminin meşhur vaizlerinden Hüseyin Vaiz-i Kaşîfi'nin, Safî lakabı ile tanınan oğlu Fahreddin Ali (ö.1533) tarafından yazılan *Reşahât Aynü'l-Hayât* adlı eser de Nakşbendî şeyhlerinin hal tercümelerini içeren önemli bir kaynaktır. 1463 senesinde Sebzvâr'da doğup Herat'ta yetişen ve Semerkand'da Ubeydullah Ahrâr'ın yanında uzun süre kalarak sohbetlerine katılan Safî, bu sohbetlerden sonra kaleme aldığı bilgileri 909/1503-4 yılında bir araya getirmek ve baş tarafına Nakşbendî silsilesinin diğer şeyhlerinin hal tercümelerini eklemek suretiyle eserini meydana getirmiştir. Eser bir makale, üç maksat ve bir hatime olmak üzere beş bölümden oluşmaktadır. İlk makale kısmında Yusuf Hemendanî'den (ö.535/1140-41) başlayarak önde gelen

⁷⁷ Storey, *a.g.e.*, I/2, 954; Tosun, *a.g.e.*, 136; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998; 245-246. Esere, bazı cümlelerini açıklayıcı mahiyette iki ayrı haşiye (*Hâşiye-i Nefahâtü'l-Üns*) yazılmıştır, bkz. Tosun, *a.g.e.*, 136, 233.

⁷⁸ Abdurrahman-ı Câmî, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, yay. Mehdî Tevhidî Pûr, Tahran 1375 h.ş. (Bundan sonra NÜ).

⁷⁹ Browne, *a.g.e.*, III, 457.

⁸⁰ Kemaleddin Hüseyin-i Gazurgâhî, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, yay. Gulam Rıza Tabâtabâyî Mecid, Tebriz 1376 h.ş. (Bundan sonra MU).

Hacegân ve Nakşbendî şeyhlerinin hayatları, birinci maksatta Ubeydullah Ahrâr'ın soyu, doğumu ve gençlik yılları, ikinci maksatta onun hikmetli sözleri, üçüncü maksatta ise kerametleri anlatılır. Hatime kısmında ise Ahrâr'ın vefatına yer verilir.⁸¹ Eser, iki kez Osmanlı Türkçesine, bir kez Çağatay Türkçesine, iki kez Arapçaya ve bir kere de Türkçe tercümesinden İngilizceye olmak üzere çeşitli dillere çevrilerek yayınlandığı gibi, esere birçok da zeyl yazılmıştır.⁸² Bizim için özellikle Şahrûh sonrası dönemde din adamlarının hükümdarlar ile olan ilişkileri ve Ubeydullah Ahrâr'ın Timurlu ülkesinde sahip olduğu nüfuz ve oynadığı rol açısından önem taşıyan eserin dünya kütüphanelerinde birçok nüshası olup, birkaç kez de tahkiksiz olarak basılmıştır. Son olarak Ali Asgar Mu'îniyan tarafından tahkikli olarak iki cilt halinde yayınlanmıştır.⁸³ Biz çalışmamızda eserin, Mu'îniyan tarafından yapılan tahkikli baskısını kullandık.

Menâkıbnâme türünden faydalandığımız kaynaklardan birisi de Ubeydullah Ahrâr ile ilgili olarak müridlerinden Mevlana Şeyh (ö.1510) tarafından kaleme alınan *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-ı Ahrâr*'dır. *Havârik-ı Âdât-ı Ahrâr* olarak da bilinen eser, Mevlana Şeyh tarafından 915-916/1509-10 yılları arasında müsvedde olarak kaleme alınmış ve onun ölümünden sonra başka birisi tarafından derlenerek son şekli verilmiştir.⁸⁴ Muhtelif yazma nüshaları bulunmakta olan eserin⁸⁵ Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde bulunan nüshasını kullandık.⁸⁶

Ubeydullah Ahrâr ile ilgili olarak kaleme alınan bir diğer önemli eser de kendisinin önde gelen mürid ve halifelerinden Muhammed Kadı Semerkandî'nin yazmış

⁸¹ Tosun, *a.g.e.*, 156. Storey, *a.g.e.*, I/2, 962-66.

⁸² Eser hakkında daha geniş bilgi, çeşitli dillere çevirileri ve zeyilleri hakkında bkz. Tosun, *a.g.e.*, 157-58; H. Beveridge, "The Rashahat-i 'Ainal-Hayat", *JRAS* (1916), 59-75.

⁸³ Mevlana Fahreddin Ali, *Reşahât Aynü'l-Hayât*, Ali Asgar Mu'îniyân, Tahran 2536 ş.y. (Bundan sonra *RAH*).

⁸⁴ Tosun, *a.g.e.*, 158.

⁸⁵ Beyazıt Devlet Ktb., Beyazıt nr. 3624; ÖFAŞE Ktb., nr. 9730.

⁸⁶ Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-ı Ahrâr*, Beyazıt Devlet Ktb., Beyazıt nr. 3624 (Bundan sonra *MUA*).

olduğu *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Siddikîn*'dir. Eserin 1490-1494 yılları arasındaki bir tarihte yazılmaya başladığını, Ubeydullah Ahrâr'ın ölümünden (1490) sonra, Mevlana Muhammed Kâdî eseri kaleme almaya başladığı zaman Sultan Ahmed Mirza'nın (ö.1494) kendisine, “Hace Ahrâr'ın ahvalini benden sorun, onu benden daha iyi tanıyan yoktur” şeklinde haber göndermiş olmasından anlıyoruz. Eserin ne zaman tamamlandığı konusunda da bilgi olmamasına rağmen, yukarıda anlatıldığı üzere 909/1503-4 yılında tamamlanmış olan *Reşahât Aynü'l-Hayât*'ta bu eserden nakiller yapılmış olmasından 1503 yılından önce tamamlanmış olduğu kesindir. Mukaddime, 3 fasıl ve bir hatime olmak üzere 5 ayrı bölümden oluşan *Silsiletü'l-Ârifîn*'in mukaddimesinde Hak Teâlâ'yı tanımakla müridliğin ve şeyhliğin adabı konuları işlenmektedir. Birinci fasıl Ubeydullah Ahrâr'ın ilk hallerini, ikinci fasıl sohbetlerinde anlattığı hakikatleri ve incelikleri, üçüncü fasıl kerametlerini, hatime ise ilk dönem mutasavvıflarının ahlak ve hikâyelerini anlatır. Muhtelif nüshaları bulunan eser hala yayınlanmamıştır.⁸⁷ Biz, Süleymaniye Kütüphanesinde bulunan nüshasından faydalandık.⁸⁸

Çalışmamızda kullandığımız bir diğer kaynak da, Abdurrahman-ı Câmî'nin hayatı, eserleri, şiirleri, düşüncesi ve dönemindeki olaylar hakkında bilgi veren Abdülvasî' b. Cemaleddin Nizamî-i Baherzî (ö.1503)'nin *Makâmât-ı Câmî* adlı eseridir. Câmî ve Ali Şir Nevaî ile yakın dostluğu bulunan Baherzî'ye ait bu eser, Necib Mail-i Herevî tarafından Tahran'da 1383 h.ş. yılında yayınlanmıştır.⁸⁹

⁸⁷ Tosun, *a.g.e.*, 155-156; Storey, *a.g.e.*, I/2, 966-67. Eserin sadece bir bölümü Lalizâde Abdülbaki Efendi (ö.1746) tarafından Osmanlı Türkçesine çevrilmiştir (Süleymaniye Ktb. Pertev Paşa, nr. 636, vr.246b-266b).

⁸⁸ Muhammed Kadı Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Siddikîn*, Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud nr. 2830 (Bundan sonra SA).

⁸⁹ Abdülvasî' Nizamî-i Baherzî, *Makamat-ı Câmî*, yay. Necib Mail-i Herevî, Tahran 1383 h.ş. (Bundan sonra MC).

Tezimizde kullandığımız diğerk bir kaynak ise Derviş Ali-i Buzcânî'nin 1523 yılında kaleme aldığı *Ravzâtu'l-Reyâhîn* adlı eserdir. *Ravzâtu'l-Reyâhîn*, Timurlu dönemi din adamları arasında önemli bir yere sahip olan Câm şeyhleri, yani Ahmed-i Câm ve onun soyundan gelenler şeyhler hakkında yazılmış en önemli eserlerden biri olması açısından bizim için önem taşımaktadır. Eser 1345 h.ş. yılında Tahran'da Haşmet Müeyyid tarafından neşredilmiştir.⁹⁰

Şüphesiz nasihatnâme ve ahlâk kitapları da çalışmamız açısından son derece önem arz eden ana kaynaklardandır. Bu türden faydalandığımız kaynakların başında *Nasâih-i Şâhruhî* adlı eser gelmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere Şahruh adına kaleme alınan eser, Şahruh döneminin meşhur Hanefî vâizi ve muhaddisi Celâleddin Ebû Muhammed el-Kâyinî (ö.838/1434-35)'ye aittir. Müellif, 1410 yılında Horasan'ın Kuhistan bölgesindeki el-Kâyin kasabasından Herat'a gelmiş, burada bir süre vâizlik ve nâsihlik yaptıktan sonra, Şahruh tarafından muhtesiplik görevine atanmış ve Herat'ı kasıp kavurarak şehirde sayısız insanın yanı sıra, bir çok din âliminin de ölümüne neden olan veba salgınında (ö.838/1434-35) ölene kadar görevine devam etmiştir.⁹¹ Bu veba salgını sırasında insanların Herat'ı terk etmelerini önlemeye çalışan din adamlarının başında gelen⁹² ve daha sonra görüleceği üzere, Şahruh'un uygulamış olduğu dinî siyasette en önemli rolü oynayan şahıs olarak karşımıza çıkan el-Kâyinî'nin bu eseri, Şahruh dönemi din-devlet ilişkisi açısından son derece önemi haizdir. Siyasetnâme tarzında bir eser yazmaya çalışan ve çoğu zaman Kur'an ayetleri ile hadislerin şerhine yer veren el-Kâyinî, çalışmasını 1420 yılında tamamlamış ve istifade edilmesi oldukça

⁹⁰ Derviş Ali-i Buzcânî, *Ravzâtu'l-Reyâhîn*, yay. Haşmet Müeyyid, Tahran 1345 h.ş. (Bundan sonra *RR*).

⁹¹ *MİS*, 82; *MF*, III, 275; *HS*, IV, 13.

⁹² *HS*, IV, 13.

güç bir eser ortaya koymuştur.⁹³ Eserin istifadesini zorlaştıran bir diğer nokta ise, günümüze kadar tek nüshasının gelmiş olmasıdır.⁹⁴

Bu türden kaleme alınmış olan bir diğer kaynak da Hüseyin Baykara döneminin meşhur vâizi Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî (ö.910/1504-1505)'nin 40 bâbdan oluşan *Ahlâk-ı Muhsinî* adlı eseridir. Asıl adı Mevlana Kemaleddin Hüseyin b. Ali-i Beyhakî-yi Sebzevârî olan müellif, eserini Hüseyin Baykara'nın oğlu Ebû'l-Muhsin Mirza adına 1495 yılında kaleme almıştır. *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Ahlâk-ı Celâlî*'den sonra, Farsça yazılan ahlâk kitaplarını en meşhurlarındandır. *Enisü'l-Arifin* adı ile daha 1566 yılında Osmanlı Türkçesine çevrilen eser, Avrupalı müsteşriklerin de dikkatini çekmiş ve belli başlı Batı dillerine kısmen veya tam olarak tercüme edildiği gibi, Hindistan ve İran'da birçok kez yayınlanmıştır.⁹⁵ Konumuz açısından özellikle Timurlu Siyaset Teorisi'nin ve Timurlu dinî makamların ortaya konulması açısından önemli olan eserin Mirza İbrahim Tacir Şirazî tarafından Bombay'da yapılan taş baskısını kullandık.⁹⁶

B- Arapça Kaynaklar

Çalışmamızda faydalandığımız Arapça kaynakların başında İbn Arabşah (ö.1450)'in '*Acâ'ib el-Makdûr fî Nevâ'ib Teymur*' adlı eseri gelmektedir. Bizzât Timur'u gören ve Timur hakkında Arapça olarak kaleme alınan tek eser '*Acâ'ib el-Makdûr fî Nevâ'ib Teymur*'u yazan İbn Arabşah'ın asıl adı, Ebû 'Abbâs Şihabeddin Ahmed b. Muhammed ed-Dımaşkî'dir. Müellif, 1389 yılında Dımaşk'ta doğmuş ve Suriye'yi istilâ edip, bölgedeki âlim ve sanatkârları toplayarak Semerkand'a götüren Timur tarafından

⁹³ Aka, *Mirza Şahruh*, xxiv.

⁹⁴ Celâleddin Ebû Muhammed el-Kâyinî, *Nasâ'ih-i Şâhruhi*, Vienna, Nationalbibliothek, Cod. A.F. 112 (Bundan sonra NŞ). Eserin mikrofilmini elde etmemize yardımcı olan Avusturya İstanbul Konsoloslugu Kültür Ofisi çalışanlarına teşekkür ederim.

⁹⁵ M. Nazif Şahinoğlu, "Ahlâk-ı Muhsinî", *DİA*, II, 17; G. M. Vickens, "Aklâq-e Mohsenî", *Eİr.*, I, 724.

⁹⁶ Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, Mirza İbrahim Tacir Şirazî, Bombay (b.t.y.) (Bundan sonra AMK).

1400 yılında daha 11 yaşında iken annesi ve kardeşleri ile birlikte Semerkand'a götürülmüştür. Bu sebeple İbn Arabşah, '*Acâ'ib el-Makdûr fî Nevâ'ib Teymur*' adlı eserini, kendisi ve ailesini alıp Semerkand'a götüren Timur hakkında ağır ve kötöleyici ifadeler kullanarak onu, yakıcı ve yıkıcı bir afet, gaddar ve zalim bir kimse olarak göstermek amacıyla kaleme almıştır.⁹⁷ İbn Arabşah, eserinde Timur'u ve faaliyetlerini anlatırken objektiflikten uzak kalsa ve Timur ile ilgili olarak birçok kötöleyici ifadeler kullansa da, Timur'un hayatı, faaliyetleri, şahsiyeti, eşleri, çocukları, sarayları, devlet adamları, din adamları ve sanatkârları gibi birçok konuda başka kaynaklarda bulunmayan değerli bilgiler vermektedir⁹⁸. Birkaç kez yayınlanmış olan eserin biz, Ahmet Fâyiz el-Hımsî tarafından 1986 yılında yapılan neşrini kullandık.⁹⁹

Timurlular ile ilgili olarak en çok bilgi veren, Arapça kaynaklardan birisi el-Makrîzî'nin (ö.1442) *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifeti Duvel el-Mulûk* adlı eseridir. Asıl adı Takiyuddîn Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ali Abdulkâdir el-Hüseynî el-Makrîzî olan müellif, İslâm tarihinde yetişen önemli tarihçilerden birisi olup, siyasî tarihin yanında çoğu tarihçinin ihmal etmiş olduğu kültür tarihine verdiği önemle tanınmaktadır. Zira Mısır-Kahire tarihi, İslâm tarihi, kültür tarihi, çeşitli ülkelerin etnografisi, tarih ile alakalı bazı meseleler ve çeşitli özel konulara ait 200 cildi bulan 30'dan fazla eser kaleme almıştır. Müellif, Orta Çağ Mısır tarihi ile ilgili en önde gelen kaynaklardan olan ve 1171-1441 yıllarını kapsayan *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rifeti Duvel el-Mulûk* adlı dört ciltlik eserinde, çağdaşı olduğu Timur ve Şahruh dönemi Timurlu tarihi hakkında değerli bilgiler

⁹⁷ İbrahim Kafesoğlu, "İbn Arabşah", *İA*, V/2, 698-701; Abdülkadir Yuvalı, "İbn Arabşah", *DİA*, XIX, 314-315; Carl Brockelmann, *GAL*, II, 36-37; *Suppl.*, II, 24-25; Şeşen, *a.g.e.*, 216-17; M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları-Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1991, 360-64; Muhammed Mustafa Ziyâde, *el-Mu'errihûn fî Mısır el-Karn el-Hâmis 'Aşer el-Milâdî, el-Karn et-Tâsi' el-Hicrî*, Kahire 1954, 22-23 (Eserin kısmen Türkçe tercümesi için bkz. Cüneyt Kanat, "Makrîzî ve Çağdaşları", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, VIII(1993), 219-232).

⁹⁸ İsmail Aka, "Acâibü'l-Makdûr", *DİA*, I, 318.

⁹⁹ İbn Arabşah, '*Acâ'ib el-Makdûr fî Nevâ'ib Teymur*', yay. Ahmet Fâyiz el-Hımsî, Beyrut 1986 (Bundan sonra *AM*).

vermektedir.¹⁰⁰ Daha önce I. ve II. cildi M. Mustafa Ziyâde¹⁰¹, III. ve IV. ciltleri ise Said Abdulfettâh ‘Aşûr¹⁰² tarafından neşredilen eser, Muhammed Abdulkadir ‘Atâ tarafından 1997 yılında Beyrut’ta, VIII cilt olarak yayınlanmıştır.¹⁰³ Çalışmamızda biz, Abdulkadir ‘Atâ’ya ait olan bu son baskıyı kullandık.

Dönemin çağdaşı olan bir diğer Arap tarihçisi İbn Hacer’in (ö.1449) *İnbâ’ el-Gumr bi-Ebnâ’ el-‘Umr* adlı eseri de faydalandığımız Arapça vekayinâme türünden bir kaynaktır. Asıl adı Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Mahmud b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî el-Mısırî el-Kâhirî olan müellif, bir çok ünlü âlimden ders alarak hadis, fıkıh, Arap dili, tarih ve biyografi alanlarında eser veren sayılı âlimler arasındaki yerini almış ve başta hadis ile tarih olmak üzere toplan 270 kadar eser yazmıştır. Bunların içerisinde bizim için önem arz eden eseri 1371- 1446 yılları arasında meydana gelen olayları kapsayan *İnbâ’ el-Gumr bi-Ebnâ’ el-‘Umr*’dur. İbn Hacer’in bu yıllar arasında meydana gelen olayların birçoğuna bizzat kendisinin şahit olması ya da şahitlik eden güvenilir kimselere dayanarak eserini yazması *İnbâ’ el-Gumr*’un değerini arttırmaktadır. Çağdaşı olduğu Timur ve Şahruh dönemi hakkında verdiği bilgiler Timurlu tarihi açısından değerlidir.¹⁰⁴ Daha önce birkaç kez basılmış olan eserin biz, Hasan el-Habeşî tarafından IV cilt halinde Kahire’de yapılmış olan baskısını kullandık.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Carl Brockelmann, “Makrîzî”, *İA*, VII, 206-207; *GAL.*, II, 47-50; *Suppl.*, II, 36-38; Ziyâde, *a.g.e.*, 6-17; Şeşen, *a.g.e.*, 208-212; Günaltay, *a.g.e.*, 352-56.

¹⁰¹ *Kitâb es-Sulûk li-Ma’rifeti Duvel el-Mulûk*, yay. Muhammed Mustafa Ziyâde, I, Kahire 1934, II, Kahire 1958.

¹⁰² *Kitâb es-Sulûk li-Ma’rifeti Duvel el-Mulûk*, yay. Said Abdulfettah ‘Aşûr, III-IV, Kahire 1971-72.

¹⁰³ *Kitâb es-Sulûk li-Ma’rifeti Duvel el-Mulûk*, yay. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ, I-VIII, Beyrut 1997 (Bundan sonra KS).

¹⁰⁴ Brockelmann, *GAL.*, II, 80-84; *Suppl.*, II, 72-6; C. Van Arendonk, “İbn Hacerül’Askalânî”, *İA*, V/2, 735-737; M. Yaşar Kandemir, “İbn Hacer el-Askalânî”, *DİA*, XIX, 514-20; Ziyâde, *a.g.e.*, 17-20; Şeşen, *a.g.e.*, 213-16; Günaltay, *a.g.e.*, 358-59.

¹⁰⁵ İbn Hacer, *İnbâ’ el-Gumr bi-Ebnâ’ el-‘Umr*, yay. Hasan Habeşî, I, Kahire 1998; II-III, Kahire 1994; IV, Kahire 1998 (Bundan sonra İG).

Çalışmamızda eserinden faydalandığımız bir diğer Arap tarihçisi de tarihçiliğini ve ilim adamlığını burada anlatmaya gerek duymadığımız İbn Haldûn (ö.1406)'dur. Yazmış olduğu *Tarih (Kitâbu'l-İber ve Divân el-Mubtedâ ve'l-Haber)* kitabının¹⁰⁶ *Mukaddimesi* ile ilim dünyasında yeni bir çığır açan İbn Haldûn'un Timur ile bizzât görüşmüş olması da bizim için ayrı bir öneme sahiptir. *Kitâbu'l-İber*'in son kısmında *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn* başlığı altında kendi otobiyografisini yazan İbn Haldun, otobiyografisinin sonunda Timur ile olan görüşmesini de anlatmıştır.¹⁰⁷ Kendi hayatını anlattığı bu bölümü, *Tarih*'ine bir zeyl ya da müstakil bir eser olarak tasarlayan İbn Haldûn'un¹⁰⁸ otobiyografisi, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarken* adı altında ayrıca yayınlanmıştır.¹⁰⁹ Biz de çalışmamızda bu eseri kullandık.

Timur'u bizzât gören ve kendisi ile sohbet eden diğer bir Arap tarihçisi de Muhammed b. Şihne el-Hanefî (ö.1412)'dir. İbn Şihne, Timur'un, içerisinde kendisinin de bulunduğu Halep ulehasını toplayarak kurmuş olduğu tartışma meclisini ayrıntılı bir şekilde anlattığı *Ravzâtu'l-Menâzır fî Ahbâr el-Evâ'il ve'l-Evâhir*¹¹⁰ adlı eseri de konumuz açısından önem taşımaktadır.

Ayrıca dönemin önemli Arap tarihçilerinden İbn el-Furât (ö.1405)'ın *Târîh İbn el-Furât (Târîh ed-Duvel ve el-Mulûk)*¹¹¹, İbn Kadı Şuhbe (ö.1448)'nin *Târîh İbn Kadı Şuhbe*¹¹², İbn Tagrîbirdî (ö.1470)'nin *en-Nucûm ez-Zâhire fî Mulûk Mısır ve'l-Kâhire*¹¹³,

¹⁰⁶ İbn Haldûn, *Tarih-i İbn Haldûn (Kitâbu'l-İber ve Divân el-Mubtedâ ve'l-Haber)*, yay. Halil Şehâde-Süheyl Zekkâr, I-VIII, Beyrut 1988 (Bundan sonra *TİH*).

¹⁰⁷ *TİH*, VII, 503-742 (Timur ile görüşmesi için bkz. s.728-737).

¹⁰⁸ Bkz. Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *DİA*, XIX, 542.

¹⁰⁹ İbn Haldûn, *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarken*, yay. M. Tancî, Kahire 1951.

¹¹⁰ İbn Şihne, *Ravzâtu'l-Menâzır fî Ahbâr el-Evâ'il ve'l-Evâhir*, (İbn el-Esîr, *el-Kâmil fî't-Târîh*, IX, Matba'a Bulak, Kahire 1873)'in hamisinde (Bundan sonra *RM*).

¹¹¹ İbn el-Furât, *Târîh İbn el-Furât (Târîh ed-Duvel ve el-Mulûk)*, yay. Konstantin Zureyk, IX/1, Beyrut 1936 (Bundan sonra *TİF*).

¹¹² İbn Kadı Şuhbe, *Târîh İbn Kadı Şuhbe*, yay. Adnan Derviş, I, Dımaşk 1977; IV, Dımaşk 1997 (Bundan sonra *TKŞ*).

es-Seyrafi (ö.1495)'nin *Nuzhet en-Nufûs ve'l-Ebdân fî Tevârih ez-Zemân*¹¹⁴ ve İbn İyâs (ö.1524)'ın *Bedâi' ez-Zuhûr fî Vekâi' ed-Duhûr*¹¹⁵ adlı eserlerindeki Timur ve halefleri hakkında verilen bilgilerden de yararlandık.

Ayrıca çalışmamızda Arapça terâcim ve tabakât kitaplarından es-Schavî'nin *ed-Dav' el-Lâmi' li-Ehl el-Karn et-Tâsi*¹¹⁶, İbn Hacer'in *ed-Durer el-Kâmine fî A'yan el-Mi'e es-Sâmine*¹¹⁷, ile Muhammed Abdu'l-Hayy el-Luknevî'nin, *el-Fevâid el-Behiyye fî Terâcim el-Hanefiyye*¹¹⁸ adlı eserlerinden faydalandık.

C- Türkçe ve Diğer Dillerdeki Kaynaklar

Farsça ve Arapça dışında Türkçe ve diğer bazı dillerde de konumuz açısından önem arz eden kaynaklar mevcuttur. Bu kaynakların en önemlisi Ali Şîr Nevâî'nin *Mecâlisü'n-Nefâis* adlı şairler tezkiresidir. Çağatay Türkçesi ile yazılan ilk tezkire olan *Mecâlisü'n-Nefâis*, 1491 veya 1492 yılında Hüseyin Baykara adına kaleme alınmıştır. 461 kişinin hal tercümesinin verildiği eserin 1498 yılında Ali Şîr Nevâî tarafından yeniden gözden geçirilerek 23 şairin eklenmesiyle yeniden yazıldığı da iddia edilmektedir. *Mecâlisü'n-Nefâis*'i 8 meclis halinde kaleme alan Nevâî, eserinin yaklaşık beşte birini oluşturan son meclisi çocukluk arkadaşı ve yakın dostu olan Sultan Hüseyin Baykara'ya ayırmıştır. Eser, XIV. ve XV. yüzyıllar Orta Asya Türk Dünyası'nın sosyal

¹¹³ İbn Tagribirdî, *en-Nucûm ez-Zâhire fî Mulûk Mısır ve'l-Kâhire*, yay. Dâru'l-Kutub el-Mısriyye, I-XII Kahire 1929-1956; XIII, yay. Fehîm Muhammed Şaltût, Kahire 1970 (Bundan sonra NZ).

¹¹⁴ es-Seyrafi, *Nuzhet en-Nufûs ve'l-Ebdân fî Tevârih ez-Zemân*, yay. Hasan Habeşi, I-II, Kahire 1970-1971 (Bundan sonra NN).

¹¹⁵ İbn İyâs, *Bedâi' ez-Zuhûr fî Vekâi' ed-Duhûr*, yay. Muhammed Mustafa, I/2, Kahire 1983 (Bundan sonra BZ).

¹¹⁶ es-Schavî, *ed-Dav' el-Lâmi' li-Ehl el-Karn et-Tâsi*, yay. Dâr Mektebetu'l-Hayât, I-XII, Beyrut (b.t.y.) (Bundan sonra DL).

¹¹⁷ İbn Hacer, *ed-Durer el-Kâmine fî A'yan el-Mi'e es-Sâmine*, yay. Dar İhya'i et-Turas el-Arabî, I-IV, Beyrut (b.t.y.) (Bundan sonra DK).

¹¹⁸ Muhammed Abdu'l-Hayy el-Luknevî, *el-Fevâid el-Behiyye fî Terâcim el-Hanefiyye*, Beyrut (b.t.y.) (Bundan sonra FB).

ve kültürel hayatına ışık tutması açısından oldukça önemlidir.¹¹⁹ Biz çalışmamızda bu önemli eserin, M. Fahrî-yi Heratî'nin ve Hakim Şah Kazvî'nin Farsça tercümelerini bir arada yayınlayan Ali Asgar Hikmet'in çalışmasından faydalandık.¹²⁰

Ali Şîr Nevâyî'nin *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve* de adlı eseri de sufi şeyhlerinin hal tercümelerini içeren önemli bir kaynaktır. Abdurrahman-ı Câmî'nin *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds* adlı eserinin, Çağatay Türkçesine tercüme edilerek genişletilmesinden ibaret olan eser, 901/1495-1496 senesinde kaleme alınmıştır. Câmî'nin 1478 yılında tamamladığı ve genellikle Arap ve Fars sufilerine yer verdiği *Nefahâtü'l-Üns*'ünü çok beğenen ve bu eserden Farsça bilmeyen Türklerin de istifade etmesini isteyen Nevâî, bu eseri Çağatay Türkçesine çevirdiği gibi, eksik gördüğü önemli Türk ve Hint sufilerini de ilave etmek suretiyle genişletmiştir. Çağatay Türkçesinin nesir dili bakımından son derece önemli bir eser olan *Nesâyimü'l-Mahabbe* 770 tane sufînin hal tercümesini içermektedir. Bizim için daha çok Timurî dönemi din ve kültür tarihi açısından önem arz eden eser, Kemal Eraslan tarafından 1979 yılında yayınlanmıştır.¹²¹

Çağatay Türkçesinde kaleme alınan bir diğer önemli kaynak da *Vekayi* ya da *Bâbürnâme* olarak bilinen hatırat türünden eserdir. Sultan Ebû Said'in torunu ve Hindistan Türk Devleti (Bâbürlüler)'nin kurucusu Zahirüddin Bâbü (1483-1530)'ün kendi hayat hikâyesini anlattığı eser, Babür'ün 12 yaşında Fergana tahtına oturmasıyla (9 Haziran 1494) başlar, ölümünden bir yıl kadar öncesinde (7 Eylül 1529) son bulur.

¹¹⁹ Kemal Erarslan, "Mecâlisü'n-Nefâis", *DİA*, XXVIII, 216-217. Eser hakkında geniş bilgi için bu maddenin yanı sıra eserin, Kemal Erarslan ve Naci Tokmak tarafından Türkiye Türkçesine transkripsiyonu, tercümesi ve notlar eklenmesinden oluşan neşrinin giriş bölümüne (xix-civ) bakınız. *Mecâlisü'n-Nefâis*, I-II, haz. Kemal Erarslan, Ankara 2001.

¹²⁰ *Mecâlisü'n-Nefâis*, yay. Ali Asgar Hikmet, Tahran 1363 h.ş. (Bundan sonra MN).

¹²¹ Ali Şîr Nevâyî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, yay. Kemal Eraslan, İstanbul 1979 (Bundan sonra NM).

Bazı kısımları kaybolmuş olan eser, çalışmamız açısından özellikle Ebû Said, Ebû Said'in oğulları Sultan Ahmed ve Ömer Şeyh Mirza ile Hüseyin Baykara gibi son dönem Timurlu sultanları ve mirzalarının dinî inançları hakkında verdiği bilgiler açısından oldukça önemlidir. Batılıların ilgi göstermesi dolayısıyla birçok kez neşredilen ve birçok Avrupa diline tercüme edilen eserin, Reşit Rahmeti Arat tarafından Çağatay Türkçesinden Türkiye Türkçesine yapmış olduğu çevirisini kullandık.¹²²

Ruy Gonzales de Clavijo'nun yazmış olduğu seyahatnâme de dönemin önemli kaynakları arasındadır. Kastilya kralı III. Henry'nin Ankara savaşından sonra Timur'a yollamış olduğu elçilik heyetinde bulunan mabeyncisi Clavijo tarafından kaleme alınan eser, elçilik heyetinin 1403 yılı Mayıs ayında Kadis'ten Semerkand'a hareket etmesinden, Semerkand'da Timur ile görüşükten sonra 1406 senesi Mart ayında Kral Henry'nin huzuruna geri dönmesine kadar yaşadıklarını ve gözlemlerini anlatan bir seyahatnâmedir. Timur ve çeşitli hanedan üyeleri tarafından defalarca huzura kabul edilen Clavijo'nun özellikle Timur, Timurlu hanedan üyeleri, Başkent Semerkand, Timur'un sarayları ve otağları ile buralarda düzenlenen toylar ve ziyafetler ile ilgili olarak aktardığı bilgiler konumuz açısından önem taşımaktadır. Eser ilk defa olarak İspanyolca aslından İngilizce'ye, 1859 yılında Clements R. Markham tarafından çevrilmiştir.¹²³ 1928 yılında ise tekrardan Guy Le Strange tarafından İngilizce'ye çevrilen¹²⁴ eserin, Ömer Rıza Doğrul tarafından yapılan Türkçe tercümesini kullandık.¹²⁵

¹²² Zahirüddin Muhammed Babür, *Vekayi, Babur'un Hâtıratı*, çev. Reşit Rahmeti Arat, I-II, Ankara 1987 (Bundan sonra BH).

¹²³ Ruy Gonzales de Clavijo, *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzales de Clavijo to the Court of Timour*, çev. Clements R. Markham, London 1859.

¹²⁴ Ruy Gonzales de Clavijo, *Embassy to Tamerlane 1403-1406*, çev. Guy Le Strange, London 1928.

¹²⁵ Ruy Gonzales de Clavijo, *Anadolu Orta Asya ve Timur*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1993.

II- ARAŞTIRMA ESERLER

Çalışmamızda eserlerinden faydalandığımız araştırmacıların başında Timurlular ile ilgili çalışmaları ile tüm dünyada tanınan İsmail Aka gelmektedir. Kendisinin Timurlu devletinin siyasî hayatının tamamının yanı sıra idarî, iktisadî ve kültürel durumunu da ele aldığı *Timur ve Devleti*¹²⁶ adlı eseri en başta kullandığımız çalışma olmuştur. Tezimizde önemli bir yer kaplayan Şahruh hakkında yazmış olduğu *Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)*¹²⁷ adlı çalışması da özellikle Şahruh dönemi dinî hayatı hakkında bize önemli bilgiler sağlamıştır. Bunun yanında kendisinin hazırlamış olduğu birçok makale ve bildiri de tezimizi yazarken kullandığımız çalışmaların başında gelmektedir.

Dünyaca ünlü Rus müsteşriki W. W. Barthold'un *Uluğ Beg ve Zamanı*¹²⁸ adlı çalışması, her ne kadar *Uluğ Bey ve Zamanı* adını taşısa da Timur, Şahruh ve Ebû Said dönemleri ile ilgili çok önemli bilgiler içermektedir. Dolayısıyla eser çalışmamıza büyük katkı sağlamıştır.

Timurlular ile ilgili olarak yaptığı çalışmalar ile tanınan bir diğer araştırmacı da Beatrice Forbes Manz'dır. Kendisinin özellikle son çalışması *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*,¹²⁹ çalışmamızda önümüzü açan bir diğer eser olmuştur. Şahruh dönemi İran'ını siyasî ve dinî yönden analiz eden eserde, özellikle Şahruh dönemi din-devlet ilişkisi açısından önemli bilgiler verilmektedir. Manz'ın *The Rise and Rule of Tamerlane*¹³⁰ adlı eseri de Timurlu siyasî hayatı ve idarî yapısıyla ilgili olarak yapılmış bir diğer çalışmadır.

¹²⁶ *Timur ve Devleti*, Ankara 1991.

¹²⁷ *Mirza Şahruh ve Zamanı (1405-1447)*, Ankara 1994.

¹²⁸ *Uluğ Beg ve Zamanı*, çev. İsmail Aka, Ankara 1997.

¹²⁹ *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge 2007.

¹³⁰ *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge 1989.

The Cambridge History of Iran'ın¹³¹ VI. cildi Timurlular ve Safevîler devrine ayrılmış olup içerisindeki H. R. Roemer'e ait olan "Tîmûr in Iran"¹³² ve "The Successors of Tîmûr"¹³³ ile B. S. Amoretti'ye ait olan "Religion in the Timurid and Safavid Periods"¹³⁴ adlı bölümler konumuz açısından önemli çalışmalardır.

H. R. Roemer'in *Persien auf dem Weg in die Neuzeit (Iranische Geschichte von 1350-1750)*¹³⁵ adlı eserinde Timur ve halefleri devrine geniş bir yer ayrılmıştır. Ayrıca Jean-Paul Roux'nun *Aksak Timur, İslâmın Kutsal Savaşçısı*¹³⁶, Tilman Nagel'in *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*¹³⁷ ve Shiro Ando'nun *Timuridische Emire nach dem Mu'izz al-ansâb*¹³⁸ adlı eserleri de Timurlular ile ilgili olarak yapılan çalışmalardan bir kaçıdır.

Daha önce bahsettiğimiz Roemer (*Staatschreiben der Timuridenzeit, Das Šaraf-nāmā des 'Abdallāh Marwārīd in Kritischer Auswertung*) ve Herrmann (*Der historische Gehalt des "Nāmā-ye nāmī" von Hāndamīr*)'ın hazırladıkları doktora tezlerinin yanı sıra, Timurlularda, özellikle Sultan Ebû Said ve halefleri döneminde, din-devlet ilişkisi ele alınırken üzerinde mutlaka durulması gereken bir şahsiyet olan Nakşbendî şeyhi Ubeydullah-ı Ahrâr ile ilgili olarak Jo-Ann Gross'un hazırlamış olduğu *Khoja Ahrar: A study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period*¹³⁹, Şahruh döneminde önemli görevler üstlenen din adamlarından Hüseyin el-Harezmi'nin bir eseri *Keşfü'l-Hüdâ* hakkında Devin DeWeese tarafından hazırlanan *The Kashf el-*

¹³¹ *The Cambridge History of Iran*, VI, *The Timurids and Safavid Periods*, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart, Cambridge 1986.

¹³² "Tîmûr in Iran", *CHI*, VI, 42-97.

¹³³ "The Successors of Tîmûr", *CHI*, VI, 98-146.

¹³⁴ "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *CHI*, VI, 610-655.

¹³⁵ *Persien auf dem Weg in die Neuzeit (Iranische Geschichte von 1350-1750)*, Beirut 1989.

¹³⁶ *Aksak Timur, İslâmın Kutsal Savaşçısı*, çev. Ali Rıza Yalt, İstanbul 1994.

¹³⁷ *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*, München 1993.

¹³⁸ *Timuridische Emire nach dem Mu'izz al-ansâb*, Berlin 1992.

¹³⁹ Jo-Ann Gross, *Khoja Ahrar, A study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period*, Basılmamış Doktora Tezi, New York Üniversitesi 1982.

*Hudâ of Kamâl al-Dîn Huseyn Khorezmî: A Fifteenth-Century Sufi Commentary on the Qasîdat al-Burdah in Khorezmian Turkic*¹⁴⁰ ve Maria Eva Subtelny'nin Hüseyn Baykara ve himaye ettiği şairler hakkında hazırladığı *The Poetic Circle at the Court of the Timurid Sultan Husain Baiqara and its Political Significance*¹⁴¹ adlı çalışmalar da Batı'da Timurlular ile ilgili olarak hazırlanan doktora tezlerdendir.

Hayrünnisa Alan'ın *Sultân Ebû Said Devri Timurlu Tarihi (1451-1469)*¹⁴², Cüneyt Kanat'ın *Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)*¹⁴³ ve Halil Çetin'in *Timur'un Anadolu Seferi ve Ankara Savaşı*¹⁴⁴ adlı çalışmalar ise ülkemizde Timurlular ile ilgili olarak hazırlanan nadir doktora tezlerindendir. Ayrıca Timur ve devleti ile ilgili olarak Hayrünnisa Alan tarafından *Osmanlı Timurlu Münasebetleri*¹⁴⁵ ve tarafımızdan *el-Makrîzî (Kitâb es-Sulûk) ve İbn Hacer (İnbâ' el-Gumr)'de Timur ile İlgili Kayıtlar ve Çağdaşı Arap Tarihçilerine Göre Timur Tasviri*¹⁴⁶ adlı Yüksek Lisans Tezleri de hazırlanmıştır.

¹⁴⁰ Devin A. DeWeese, *The Kashf el-Hudâ of Kamâl al-Dîn Huseyn Khorezmî: A Fifteenth-Century Sufi Commentary on the Qasîdat al-Burdah in Khorezmian Turkic*, Basılmamış Doktora Tezi, Indiana Üniversitesi 1985

¹⁴¹ Maria Eva Subtelny, *The Poetic Circle at the Court of the Timurid Sultan Husain Baiqara and its Political Significance*, Basılmamış Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, Cambridge, Massachusetts 1979.

¹⁴² *Sultân Ebû Said Devri Timurlu Tarihi (1451-1469)*, Basılmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul 1996.

¹⁴³ *Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 1996.

¹⁴⁴ *Timur'un Anadolu Seferi ve Ankara Savaşı*, Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2005.

¹⁴⁵ *Osmanlı Timurlu Münasebetleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul 1992.

¹⁴⁶ *el-Makrîzî (Kitâb es-Sulûk) ve İbn Hacer (İnbâ' el-Gumr)'de Timur ile İlgili Kayıtlar ve Çağdaşı Arap Tarihçilerine Göre Timur Tasviri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 2001.

GİRİŞ

Timurlu Devleti bir Türk-İslâm devleti sayıldığından, Timurlularda din-devlet ilişkisinin tam olarak ortaya konulabilmesi için ilk önce İslâm dininin, devlete bakışını ve İslâm tarihinde din-devlet ilişkisinin nasıl tesis olunduğunu, ardından da Türk-İslâm devletlerinin kurulmasından Timurlulara gelene kadar bu ilişkinin nasıl bir gelişme gösterdiğinden ana hatları ile bahsetmek gerekir. Böylece, İslâm ve Türk-İslâm tarihinde din ile devlet ya da dinî otorite ile siyasî otorite arasındaki ilişki hakkında bilgi sahibi olmak, Timurluların bu konuda nasıl bir miras devraldıklarını ve aldıkları bu mirasa ne gibi katkıda bulunduklarını daha iyi anlamak mümkün olacaktır.

İslâmiyet her ne kadar bireysel ve toplumsal hayatın her yönünü kapsayan bir din olsa da, Kur'an'da toplumun en üst örgütlenme biçimi olan devletin şekline veya teşkilâtına dair doğrudan bir işaretin olmadığı kabul edilmektedir. Yani Kur'an'da belirli bir devlet modeli gösterilmemiş, bunun yerine Allah'ın iradesinin hâkim kılınması, inancın korunması, adaletin uygulanması, zulüm, fitne ve fesadın önlenmesi gibi insanları erdeme ve mutluluğa ulaştıracak bazı temel ilkeler vurgulanmıştır. Bilindiği üzere Medine'de ilk önce bir şehir devleti olarak kurulan ve giderek Arap yarımadasına yayılan ilk İslâm devletinin başkanı olarak Hz. Peygamber de, kendinden sonra siyasî iktidarın devamı konusunda doğrudan doğruya herhangi bir yönlendirmeye gitmemiş, sadece Kur'an ve sünnete uyulmasını, yani bahsi geçen temel ilkelere tabi olunmasını emretmekle yetinmiştir. İslâmiyet'in evrensel bir din olması ve kıyamete kadar her bir siyasal ve toplumsal yapı içerisinde hayat bulma iddiasına sahip olması, Kur'an ve sünnette siyasî hayatın zamanla eskiyecek ve değişecek olan biçimsel yönü ve araçlarından ziyade tüm insanların mutluluğunu sağlayacak olan yüce ve değişmez

ilkelere yer verilmesini zorunlu kılmıştır. Bu durum Müslümanların devlet ve siyaset anlayışlarına esneklik sağlamış ve devletin her çağda her millet veya kültür çevresine göre farklı şekilde örgütlenmesine imkân vermiştir. Bu nedenle İslâm tarihinde kurulan devletlerin şeklini ve teşkilatını, bahsedilen ilkeler doğrultusunda sahip olunan tecrübeler, halkın kültürü, coğrafyanın siyasî ve ekonomik yapısı, çağın ve toplumun güncel ihtiyaçları belirlemiştir.¹⁴⁷

Bunun yanında Hz. Muhammed'in hayatını, hilafet kurumunu ve İslâmiyet ile ilgili hukukî, siyasî ve felsefî teorileri inceleyen birçok bilim adamı, İslâm dininin hukuk ve devlet dâhil olmak üzere tüm alanları kapsadığı ve klasik İslâm toplumunda dinî ve siyasî hayat arasında herhangi bir ayrımın yapılmadığı genel görüşüne sahiptir. Çünkü Kur'an'da Hz. Peygambere itaat emredilirken asıl görevi olan risalet ile o günün şartları gereği üstlendiği devlet reisliği, yargının başkanlığı ve ordu kumandanlığı gibi diğer görevleri arasında bir fark gözetilmemiş ve Hz. Muhammed her türlü dinî, siyasî ve idarî yetkileri elinde tutmak suretiyle toplumsal hayatın tüm alanlarında liderlik yapmıştır. Hz. Peygamber'in vefatı üzerine ihdas edilen hilafet makamı, İslâmiyet'in sonraki dönemlerinde de bir din-devlet ayrımına gidilmediği görüşünü kuvvetlendirmiştir. Çünkü Hz. Peygamberin risalet dışındaki dinî, siyasî, hukukî ve ahlakî mirasını devralarak İslâm'ı yaymak, şariat hükümlerini uygulamak, ailevî, sosyal, ticarî, askerî, adlî ve siyasî tüm dünya işlerini düzene sokmaya yönelik görevleri Hulefâ-yi Râşidîn (632-661) tarafından da yerine getirilmiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Ali Bardakoğlu, "İslâm (IV. Hukuk, İktisat ve Siyaset)", *DİA*, XXIII, 22; Şükrü Karatepe, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 1996, 12-13, 33.

¹⁴⁸ Bernard Lewis, *Islam and the West*, Oxford 1993, 4; a.y., *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, İstanbul 1992, 9; Ira M. Lapidus, "State and Religion in Islamic Societies", *Past and Present*, 151(1996), 3; A. K. S. Lambton, "Quis Custodiet Custodes I", *Studia Islamica*, 5(1956), 126; Bardakoğlu, *a.g.m.*, 21; İlber Ortaylı, *Türkiye İdare Tarihine Giriş*, Ankara 1996, 45; Casim Avcı, "Hilafet", *DİA*, XVII, 539; Karatepe, *a.g.m.*, 12.

Kısmî ve sınırlı sayıdaki insanın katılımıyla da olsa bir yönüyle seçimle işbaşına gelen Râşid halifelerden sonra iktidara gelen ve 661-751 yılları arasındaki büyük bir fetih dalgasıyla tüm Orta Doğu, Kuzey Afrika ve İspanya'yı hakimiyetleri altına alacak olan Emevîlerin iktidarı ile, Büveyhoğullarının Bağdat'ı ele geçirmelerine kadar (945) devam edecek olan yeni bir devlet başkanı/halife belirleme rejimine geçilmiştir. Yeni fethedilen topraklardaki farklı yerel medeniyet ve kültürlerin yanı sıra Bizans ve Sasanî devlet gelenekleri ile de temasın kurulduğu bu dönemde halifelik müessesesi verasete dayalı mutlak-teokratik bir hükümdarlık haline dönüşmüştü. İlk dört halife döneminde “Halifetü Resulullah” ya da “Emirü'l-Müminîn” şeklinde çağrılan halifeler artık “Halifetullah” olarak adlandırılıyor ve halifenin sadece Müslümanlar tarafından tercihe şayan olmadığı, aynı zamanda Hz. Peygamberi takip etmek ve Müslümanları İslâm'ın yolunda tutmak üzere Allah tarafından atandığı fikri de vurgulanıyordu. Bazı âlimler her ne kadar bu duruma karşı çıkmışlarsa da, dinî ve siyasî otoriteyi elinde tutan halifeler için “Halifetullah” unvanının kullanılmasına engel olamadılar.¹⁴⁹

İslâm toplumunda bu dönem içerisinde yaşanan üç aşamalı tarihî süreç, zamanla dinî ve siyasî otoritenin ayrılmasına yol açtı.¹⁵⁰ Birinci aşamada, ilk dört halife döneminin sonlarına doğru temelleri atılan ve Emevî hilafetinin meşruiyetine karşı yükselen muhalefet ve isyanlar, o zamana kadar bir bütün olan İslâm ümmeti içerisinde Sünnîlik, Şîîlik ve Haricîlik şeklinde kalıcı bir mezhepsel bölünmeye sebebiyet verdi. İlk olarak Emevî halifelerinin meşruiyetini kabul etmeyen Haricî gruplardan gelen bu isyanlar, daha sonra merkezî Emevî iktidarına karşı olan hoşnutsuzluklarını ifade

¹⁴⁹ İsmail Yiğit, “Emeviler”, *DİA*, XI, 88; Ira M. Lapidus, *İslâm Toplamları Tarihi*, I, çev. Yasin Aktay, İstanbul 2002, 121, 140. Halifeliğin verasete dönüşmesi konusunda bkz. Vecdi Akyüz, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991; Mehmet Ali Kapar, *Halifeliğin Emevilere Geçisi ve Verasete Dönüşmesi*, İstanbul 1998; İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara 1990.

¹⁵⁰ Ira M. Lapidus, “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society”, *IJMES*, 6(1975), 366.

edebilmek için Haricîliği benimseyen bedevî isyanları şekline dönüştürerek IX. yüzyıl başlarına kadar sürdü. Bu arada Haricîlerin ve Şîîlerin açıktan, Abbasîlerin ise gizli olarak yürüttükleri muhalefet sonucu Emevî hanedanı sona erdi. Fakat Şîîlerin desteği ile iktidara gelen Abbasîlerin, Şîîlerin beklentilerinin aksine Emevîlerin sonunu hazırlayan verasete dayalı hükümdar-halife anlayışını devam ettirmeleri üzerine, İslâm toplumunda merkezî idareye karşı olan hoşnutsuzluğu ifade etmenin yolu daha çok Şîîlik şeklinde görülmeye başladı ve Şîîlik zaman içerisinde hilafete karşı en köklü muhalefet haline geldi. Böylece İslâm toplumunda yaşanan mezhepsel bölünme ve bunun neticesinde yükselen Haricî ve Şîî isyanları, halifelerin İslâm toplumu üzerindeki dinî ve siyasî otoritesinin zedelenmesine neden oldu.¹⁵¹

İslâm Devleti'nde dinî ve siyasî otoritenin ayrılmasına yol açan süreçte yaşanan gelişmelerin ikincisi, Sünnî İslâm toplumunda halifelerin fiilî otoritesinden bağımsız şehirli bir ulema sınıfının ortaya çıkmasıdır. Halifeler her ne kadar İslâm toplumunun

¹⁵¹ Lapidus, *The Separation*, 368-9; a.y., *İslâm Toplamları*, 155. Kendileri için ilk başlarda en önemli mesele Hz. Ali'ye olan bağlılık ve gerçek halifenin (imamın) ancak onun soyundan gelebileceği inancı olduğundan VII. ve VIII. yüzyıllarda daha çok Emevî ve Abbasî halifelerine karşı siyasî hareketlere girişen Şîîler bu hareketler neticesinde gelen başarısızlık üzerine fikhî ve dinî düşüncelere yönelmişlerdir. Şia, IX. yüzyıldan itibaren Hz. Ali'nin üstün otoritesinin tanındığı fıkıh ve hadis ilmini geliştirmiş ve İmamların Hz. Ali soyundan gelmeleri gerektiğinin nass ile sabit olduğu fikrini öne sürerek imama Kur'an ve sünneti yorumlayabilecek ve dolayısı ile İslâm'ın hukuk sistemini ortaya koyabilecek gizli bir ilim ve erişilmez bir otorite atfetmiştir. Ayrıca sahip olduğu imam inancına onun masum ve dinin yanılmaz rehberi olduğu anlayışını da ekleyen Şia böylece kendine has hukuk sistemi olan bir mezhep haline gelmiş ve kendine İslâm toplumunda Sünnî halifenin otoritesini kabul etmeyen hatırı sayılır bir taraftar bulmuştur. Zaman içerisinde bir çok kola ayrılan Şia'nın kollarından en önemlisi daha çok Irak ve İran'da yayılan ve Büveyhoğulları (932-1055) ile Safevîler (1501-1736) gibi devletleri kuran İmamiyye veya İsnâaşeriyye (On iki imam) Şîîliğidir. İkincisi ise ilk zamanlarda Irak (Kufe), Suriye, İran, Bahreyn, Yemen, Kuzey Afrika'da yayılan ve Fatımî Devleti'ni (909-1171) kuran İsmailiyye (Sebeiyye/Yedi imam)'dir. Ayrıca Haşâşîler olarak bilinen ve İslâm tarihinde estirdikleri terör ile önemli bir yer tutan aşırî Şîî grup da İsmailîlerin (Nizarî) bir koludur. Şîîliğin kendine has bir mezhep olarak gelişmesi İslâm tarihinin siyasal ve mezhepsel olarak bölünmesi açısından önemlidir. Ayrıca bu mezhebin özellikle İran coğrafyasında yayılması, Timurlular dönemindeki faaliyetleri ve Timurlulardan sonra da İran'ın resmî mezhebi haline gelerek günümüze kadar önemini koruması Timurlu dönemi ile ilgili olan çalışmamız açısından da önem arz etmekte olup bu konuya yeri geldikçe değinilecektir.

dinî ve siyâsî lideri olsalar da, Hz. Peygamberin risalet görevini devralma gibi bir şansa sahip olamadıklarından dolayı, dinî akidenin ve hukukun kaynağı olarak görülmemişler ve bu durum fiilî ve temsilî liderliklerinin özünde bir boşluk yaratmıştır.

Bunun yanı sıra İslâm hukukunun kaynağı olarak Hz. Peygamberin geride bıraktığı Kur'an ve sünnet, İslâm ümmetinin tüm fertleri için erişilebilir kaynaklar olduğundan bazı Müslümanlar da kendini Kur'an ve sünneti incelemeye adanmıştır. Âlimler, zahidler, âbidler ve kâiler gibi kimselerden oluşan ve hiçbir resmî makam veya parasal desteğe sahip olmayan bu insanların etrafında birçok öğrencinin toplanmasıyla VIII. yüzyıldan itibaren tefsir, hadis, fıkıh ve kelam gibi dinî ilimler gelişmeye ve hilafet otoritesine bağlı olmayan sivil bir ulema sınıfı oluşmaya başlamıştır. Dinî ilimlerin gelişmesini sağlayan bu ulema sınıfı aynı zamanda fikhî ve kelamî mezhepler ile tasavvuf hareketinin de temelini atmıştır. Bu gibi gelişmeler üzerine Müslüman halk, dinî ve ahlakî rehberlik, eğitim, hukukî meselelerin çözümü, nikâh ve miras gibi konularda halife ve halifeye bağlı görevlilerden ziyade kendi içerisinde çıkan, fikhî ve dini yorumlayan bu âlimlere başvurmaya başlamıştır. Bu durum halifelerin İslâm toplumu üzerindeki Haricî ve Şîî isyanları ile zaten zedelenmiş olan otoritesinin daha da zayıflamasına neden olmuştur.¹⁵²

Üçüncü aşama ise Abbasî halifelerinin IX. yüzyılda uyguladıkları *mihne* siyasetidir. İslâm toplumunda sivil ulema sınıfının halifeden daha fazla kabul gören bir otorite olarak ortaya çıkmasının kaçınılmaz kıldığı halife ile sivil otorite arasındaki mücadele, Halife el-Me'mun'un (813-833) daha ziyade dönemin entellektüel muhitlerinde revaçta bulunan Mutezileyi devletin resmî mezhebi olarak ilan etmesi ve Mutezileye ait "Kur'an'ın mahluk olup, ilahî varlığın bir parçası olmadığı" görüşünün tüm ulema tarafından kabul edilmesini, kabul etmeyenlerin ise görevlerinden alınarak

¹⁵² Lapidus, *State and Religion*, 10; a.y., *The Separation*, 368-70; a.y., *İslâm Toplamları*, 155-156.

hapsedilmelerini emretmesi ile patlak verdi. Mihne olarak bilinen bu uygulama karşısında âlimlerin pek çoğu bu görüşü kabul etmek zorunda kalırken, dönemin meşhur hadis âlimi Ahmed b. Hanbel (ö. 855), halifenin İslâm toplumunun inançlarının kaynağı değil, sadece icra makamı olduğunu ifade ederek bunu reddetti. İki yıl kadar hapis hayatı geçirdiği halde bu dayatmayı kabul etmemesi üzerine ulemanın gerçek lideri haline gelen Ahmed b. Hanbel'in verdiği mücadele ve dile getirdiği görüşler halkın, inancın gerçek savunucusu olarak halifeyi değil, ulemayı kabul etmesine yol açtı. Böylece halife ile ulema arasında el-Me'mun'un halefleri zamanında da devam eden bu uzun mücadele, nihayet ulemanın zaferi ile sonuçlandı. 848 yılında Halife el-Mütevekkil (847-861), seleflerinin izlediği bu politikayı terk ederek halifenin dinî inançların kaynağı olduğu iddiasından vazgeçti. Halifenin otoritesine tamir edilemeyecek şekilde zarar veren bu olayın ardından hilafet makamı, teorik olarak her ne kadar ümmetin başı ve İslâm birliğinin sembolü olarak kalmaya devam etse de, pratikte hilafet makamı ile İslâm toplumu arasında büyük bir uçurum meydana geldi. Bütün bu gelişmeler İslâm devletinde dinî otorite ile siyasî otorite ve saraylı ulema ile şehirli ulema arasındaki ayrılığı belirledi. Bundan sonra dinî inanç âlimler ve mutasavvıflar tarafından tanımlanıp geliştirilirken, halife sadece İslâm'ın idarî ve icraî yönünü temsil edecekti.¹⁵³

IX. ve X. yüzyıllarda Abbasî Devleti bünyesinde yaşanan Samanîler, Tahirîler, Saffarîler ve Hamdanîler gibi yerel devletlerin kurulması, Babek ve Zencî isyanları, Şiîliğin yükselerek Fatimîleri ve Büveyhîleri iktidara taşıması ve Karmatî hareketi ile diğer birçok siyasî, dinî ve toplumsal gelişmeler merkezî hükümetin zayıflamasına ve devletin parçalanmasına yol açtı. 936 yılına kadar Bağdat hariç bütün eyaletlerin kontrolünü kaybetmiş olan Abbasî hilafetinde, üzerindeki Türk nüfuzunu hafifletmek ve

¹⁵³ Lapidus, *State and Religion*, 11-12; a.y., *The Separation*, 370, 379-84; a.y., *İslâm Toplamları*, 188-89. Mihne hakkında bkz. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *DİA*, XXX, 26-28.

devlet erkânı arasındaki rekabete son vermek isteyen halife er-Râzî (934-940) “emirü’l-ümeralık” makamını kurdu. Halife, yeni kurduğu bu makama oturarak devletin en güçlü şahsiyeti olacak olan kişiyi seçmenin dışındaki tüm siyasî haklarından vazgeçmek zorunda kaldıktan on yıl kadar sonra, Batı İran ve Irak’da hüküm sürmekte olan Şîî-İmamiyye inancına sahip Büveyhîler Bağdat’ı ele geçirdiler (945). Selçukluların 1055 yılında hâkimiyetine son verdiği bu hanedan Şîî-İsmailî Fatimîler’e karşı izlediği politika gereği Sünnî Müslümanların başı olarak tanıdığı Abbasî halifelerini sembolik olarak devlet başkanlığı mevkiinde tuttular.

Abbasîlerin parçalanma sürecinde yaşanan bu gelişmeler İslâm toplumunda siyasî otorite ile dinî otoritenin ayrılması yönündeki tarihsel eğilimi daha da pekiştirdi. Çünkü İslâm topraklarında hâkim olan siyasî karmaşa ve içtimaî çöküntü, toplumu Şîî fırkalar da dâhil olmak üzere fikhî ve kelamî mezhepler ile daha sonraları sistematik hale gelecek olan tasavvuf hareketi etrafında cemaatsel bir örgütlenmeye sevk etmişti. Halifenin dinî ve siyasî otoritesini kaybettiği bu dönemde, fıkıh ve kelam okullarına bağlı ulema ile mutasavvıfların, İslâmî eğitim vermenin yanı sıra kadılık yapmak, fetva vermek, hayır kurumlarında idarecilik yapmak, doğum, evlilik ve cenaze merasimlerini yerine getirmek, mirasın devri ve ticaretin düzenlenmesi gibi hukukun ve toplum hayatının idaresiyle ilgili birçok önemli görevleri de üstlenmeleri halkın çoğunluğunu fikhî ve kelamî mezhepler ile Sufî cemaatlere yöneltti. Böylece siyasî otoriteden uzaklaşarak eğitim, ibadet, şeriatın uygulanması ve İslâmî düzenin ayakta tutulmasıyla ilgilenen ve dinî otoriteyi elinde tutan mezhepler ve sufi cemaatler etrafında toplanma, toplumsal örgütlenmenin temel karakteri haline geldi.

İslâm tarihinde din-devlet ilişkisinin bundan sonraki seyrini belirleyecek olan olayların başında Selçukluların İslâm dünyasının liderliğini ele geçirmeleri gelmektedir. Selçuklularla birlikte Orta Doğu İslâm dünyasında hâkimiyet Türklerin eline geçmiş ve

Selçukluların uyguladığı dinî siyaset kendilerinden sonra Orta Doğu İslâm dünyasına hükmeden Türk-İslâm devletlerinin dinî siyasetleri üzerinde belirleyici bir etken olmuştur. Bu nedenle Türklerin İslâmiyet’i kabul ederek Türk-İslâm devletlerinin kurulması sürecine ana hatları ile değinmek yerinde olacaktır. Zira çalışmamızın asıl konusunu oluşturan Timurlu Devleti’nin ortaya çıktığı ve geliştiği Mâverâünnehir bölgesi de bu süreçte özel bir yere sahiptir.

Orta Asya bozkırlarındaki konar-göçer Türkler ile Horasan ve İran’daki yerleşik halklar arasında bir sınır teşkil eden Mâverâünnehir bölgesi, Türklerin İslâmiyet’i kabul etmelerinin yanı sıra Türklerin fikhî ve itikadî mezhepleri ile din anlayışlarının belirlenmesinde de önemli bir rol oynamıştır. VII. ve VIII. yüzyılda yaşanan göç dalgaları ile Orta Asya’dan Aral gölü civarı, Mâverâünnehir, Harezm ve Afganistan’a inen bazı göçebe Türkler, buralarda karşılaştıkları Müslüman tüccarlar, âlimler ve sufiler sayesinde İslâm diniyle tanışmışlar ve adı geçen bölgelerin İslâmlaşmasına paralel olarak İslâmiyet’i kabul etmişlerdir.

İslâm orduları bölgeye gelmeden önce Türk ve Soğd asıllı yerel hâkimlerin idaresinde olup Türk, Soğd ve Araplar gibi çeşitli etnik kökenden halklar ile Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Şamanizm, Hristiyanlık, Yahudilik gibi dinleri bünyesinde barındırmakta olan Mâverâünnehir, İslâm askerleri ile ilk defa Muaviye (661-680) döneminde Horasan valisi olan Ubeydullah b. Ziyad’ın 674 yılında düzenlediği sefer ile tanıştı. Bu tarihten Talas savaşına kadar (751) bölge, Müslümanlar ile Göktürkler, daha sonra da Türgişler arasında el değiştirdi. Bu savaşın ardından ise kesin olarak Abbasîlere bağlandı.

Mâverâünnehir’de İslâm’ın yayılışı 705 yılında Horasan valisi olarak görevlendirilen Kuteybe b. Müslim zamanında başlamış, halife Ömer b. Abdülaziz (717-720)’in İslâm’ı kabul eden halklara karşı uyguladığı hoşgörülü siyaset de bu süreci

hızlandırmıştı. Abbasi halifesi Harun er-Reşid'in (786-809), Ebû Hanife (ö.767)'nin öğrencisi Ebû Yusuf'u Bağdat'ta kadı'l-kudat olarak atamasından sonra Maverünnahir bölgesine Hanefî kadılar tayin edilmeye başlandı ve bu durum bölgede Ebû Hanife'nin fikhî ve itikadî görüşlerinin yayılmasına yol açtı. Daha sonraları bölgeyi hâkimiyetleri altına alacak olan Samanîlerin, Hanefî ulemayı desteklemeleri ve onları resmî görevlere atamaları ile de Hanefî mezhebi bölgede en çok kabul gören mezhep haline geldi. Samanîler döneminde Semerkand ve Buhara gibi şehirlerde İslâmî ilimlerin gelişmesi üzerine önemli bir İslâm kültür ve medeniyet merkezi haline gelen Mâverâünnehir, İslâm'ın Orta Asya'ya açılan kapısı oldu. Bölgede yetişen özellikle Hanefî ulema ile mutasavvıfların çalışmalarıyla da Türkler, X. yüzyıldan itibaren kitleler halinde İslâm dinini kabul etmeye başladılar. Bu arada IX. yüzyılın son çeyreğindeki yoğun Oğuz göçleriyle Türkleşme sürecine giren Mâverâünnehir'de etnik yapının Türkler lehine dönmesi, Karluklar ve Halaçlar gibi Türk boylarının bölgeye inmesiyle hızlanmış ve bu süreç Karahanlı hâkimiyetinin başlamasıyla (999) nihaî halini almıştı.¹⁵⁴

Sonradan Müslüman olanlar için dini anlama ve yorumlamada uygun bir metoda sahip olduğundan dolayı Horasan ve Mâverâünnehir'de çok fazla taraftar bulan Hanefî fikhî, belki de Türklerin İslâmiyet'i kabul etmesindeki en büyük etken olmuştur. Köklü bir kültür ile yeni bir dini uzlaştırmanın tek yolu olan icma ve kıyası kullanan Ebû Hanife'nin görüşleri, Türklerin İslâmiyeti kabul etmelerini kolaylaştırmış ve Hanefîlik zamanla Türklerin millî mezhebi haline gelmiştir.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVII, 178-79.

¹⁵⁵ Hanifi Özcan, "Türk Din Anlayışı Maturidilik", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 286; Philip K. Hitti, *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, II, çev. S. Tuğ, İstanbul 1980, 382. Ebû Hanife'nin görüşleri, Hanefî mezhebi ve bu mezhebin Türkler arasında yayılması ile ilgili olarak bkz. M. E. Zehra, *Ebu Hanife*, çev. O. Kesioğlu, İstanbul (b.t.y); Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *DİA*, X, 131-38; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, XVI, 1-21.

Hanefî mezhebinin Türklerin millî mezhebi haline gelmesinde IX. yüzyılın ortalarında Semerkand'ın Maturid mahallesinde doğan ve Semerkand Hanefî ekolü içerisinde yetişen fıkıh ve kelam âlimi Ebû Mansûr Maturidî'nin (ö.944) rolü çok büyüktür. Büyük bir ihtimalle kendisi de bir Türk olan İmam Maturidî, Ebû Hanife'nin yöntemine bağlı kalarak “İslâmiyet'i Türk kültürü içerisinde eritmek ve bir Türk İslâmı oluşturmak” sureti ile Türklerin kendi kültürlerini kaybetmeden Müslümanlığı benimsemelerini sağladı. Dinde tek başına nakli kullanmanın bir takım sıkıntılar yaratacağını düşünen ve aynı zamanda aklın da orantılı olarak kullanılması gerektiğine inanan Maturidî, bu amaçla kaleme aldığı *Kitabu't-Tevhid* ve *Te'vilâtu'l-Kur'an*¹⁵⁶ adlı iki eserde, Türk İslâm düşüncesinin kendine has özelliklerini ve Türklerin din anlayışını ortaya koydu. Onun Türk kültürü içerisinde geliştirdiği akılcılık ve hoşgörü temelli bu inanç sistemi ve din anlayışı “Maturidîlik” ya da “Maturidîyye” şeklinde adlandırılan Türklerin itikadî mezhebi oldu. Böylece, Hanefî-Maturidî Semerkand ekolü şeklinde de ifade edilen, fikhî yönden Hanefî, itikadî yönden Maturidî inanç sistemi Orta Asya Türkleri arasında yayıldı ve zamanla daha çok Türklerin kabul ettiği bir mezhep haline geldi.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Bu eserlerden birincisi Maturidî'nin yayınlanmış tek eseridir, Ebû Mansur Muhammed Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, yay. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003; ayrıca eserin Türkçeye çevirisi de yapılmıştır: Ebû Mansur Muhammed Maturidî, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002. *Te'vilâtu'l-Kur'an* adlı eser hakkında bkz. Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *DİA*, XXVIII, 149.

¹⁵⁷ Özcan, *Türk Din Anlayışı*, 285-90; Wilferd F. Madelung, “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler” (çev. Muzaffer Tan), *İmam Maturidi ve Maturidilik*, 313-20; Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, 17-23, 51-52. İmam Mâtürîdî, görüşleri, eserleri, Maturidiliğin yayılması ve Hanefî-Maturidî inancı hakkında adı geçen makalelerin yanı sıra Sönmez Kutlu tarafından yayına hazırlanan bu değerli eserdeki diğer makaleler de gözden geçirilmelidir. Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, yay. Turhan Yörükân, Ankara, 2001; Şükrü Özen, *a.g.m.*, 146-51; a.y., “Mâtürîdî (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)”, *DİA*, XXVIII, 159-65; Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri, Tefsir İlmindeki Yeri)”, *DİA*, XXVIII, 151-59; Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdîyye”, *DİA*, XXVIII, 165-75; Wilferd Madelung, “al-Mâtürîdî”, *EF*, VI, 846-47; a.y., “Mâtürîdiyya”, *EF*, VI, 847-48.

Mâverâünnehir vasıtası ile Müslümanlığı kabul eden Karluk ve Yağma gibi Türk boylarını bünyesinde barındıran Karahanlı Devleti, Orta Asya’da İslâmiyeti kabul eden ilk Türk devleti olarak tarihe geçti. Hanefî-Maturidî kültürünün Mâverâünnehir’in yanı sıra Türkistan’da da yayılmasını sağlayan Karahanlılar, İslâm medeniyetinin dinî ve edebî mahiyetini Türk kimliği altında yeniden canlandıran yeni bir edebiyatın oluşumunu da destekleyerek, Samanîlerin Fars-İslâm kültürünün gelişiminde sahip oldukları rolün aynısını Türk-İslâm medeniyetinin oluşmasında oynadılar. Karahanlılardan sonra Hanefî-Maturidî inanç sistemini kabul eden Gazneli ve Selçuklu devletlerinin kurulmasıyla İslâm kültür ve medeniyetine ait değerlerle geleneksel (bozkır) Türk siyasî, içtimaî ve hukukî örf ve geleneklerinin kaynaşması hızlanarak Türk-İslâm medeniyeti meydana geldi. Bu iki kültür ve geleneğin kaynaşarak yeni bir medeniyetin ortaya çıkması doğal olarak pek kolay olmamış ve uzun bir zaman gerektirmiştir. Karahanlıların İslâmiyet’i kabul etmesiyle başlayan ve Gazneliler ile devam eden Türk-İslâm medeniyeti ve devlet modelinin oluşma süreci, Orta Doğu İslâm dünyasına hâkim olan Selçuklular döneminde tamamlandı.¹⁵⁸

Selçukluların 1055 yılında Bağdat’a girmeleri ve Büveyhîleri ortadan kaldırmaları ile İslâm tarihinde idare tarzı ve din-devlet ilişkisi açısından yeni bir dönem başlamış oldu. Orta Doğu İslâm dünyasında artık Türk-İslâm devlet modelinin hâkim olacağı bu yeni dönemde, Selçukluların uygulamaya koyduğu dinî siyaset ile siyasî ve dinî otorite arasında gelişen ilişki modeli, daha sonra kurulan Türk-İslâm devletleri tarafından da miras olarak alındı. Bu ilişki modelinin daha çok Selçukluların hâkimiyet anlayışı ve üzerinde egemenlik kurdukları İslâm toplumunda hâkim olan dinî ve içtimaî vaziyete uygun olarak şekillendiğini görmekteyiz. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Selçuklular, Orta Doğu İslâm dünyasına girmeden önce Şîîliğin yükselerek bir Şîî

¹⁵⁸ Türk-İslâm medeniyetinin oluşması ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1996; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1996.

hilafet devleti olan Fatimilerin kurulması ve Şîî-Büveyhîlerin Bağdat'ı ele geçirerek Abbasî hilafetini egemenlikleri altına almaları, İslâm toplumundaki Sünnî hâkimiyeti tehdit etmeye başlamıştı. Ayrıca bu dönemde Abbasîlerin parçalanma sürecine girmesiyle yaşanan siyasî ve toplumsal karmaşa da Sünnî İslâm toplumunu ulema ve mutasavvıfların önderliğini yaptığı fikhî-kelamî mezhepler ve sufi cemaatler şeklinde bir örgütlenmeye sevk etmişti. Böyle bir ortamda İslâm dünyasının liderliğine soyunan Selçuklular sahip oldukları Sünnî inanç dolayısıyla ilk olarak Abbasî hilafetini Şîî baskısından kurtardılar. Selçuklu sultanı sahip olduğu hâkimiyet anlayışı gereği halifenin siyasî yetkilerini kendi üzerine alarak onun sadece dinî otoritesini kabul etti.¹⁵⁹ Selçuklular İslâm'a hizmet etmeyi, Sünnî inancı korumayı ve yaymayı kutsal bir görev sayarak Şîî-Batınî akımlarla da mücadeleye giriştiler.

Bir devletin hayatını devam ettirebilmesi için hükmettiği toplum tarafından meşru olarak kabul edilmesi gerektiğinden Selçuklular, siyasî otoriteden uzaklaşan ve daha çok cemaatsel örgütlenme karakterine sahip İslâm toplumu üzerinde meşruiyet sağlayabilmek için nüfuz sahibi ulemanın desteğine ihtiyaç duydular. Selçukluların ele geçirdikleri bölgelerde eski toprak sahipleri ve bürokratlardan oluşan elit tabakanın yerini, yerleşik tarım toplumlarını idare etme konusunda fazla tecrübesi olmayan göçebe boy reisleri ve gulamlıktan yetişen askerlerin oluşturduğu yeni bir elit tabakanın alması da yerel dinî otorite desteğinin sağlanmasını zorunlu kılmaktaydı. Selçukluların Şîî akımlara karşı Sünnî düşüncenin gelişmesini ve yayılmasını sağlamak üzere kurdukları

¹⁵⁹ Geleneksel Türk hâkimiyet anlayışına göre Türk hükümdarının Tanrı bağışı “kut” ile yeryüzündeki tüm insanları idare etme hakkına sahip olduğuna inan Selçuklular, İslâm devlet geleneğine göre İslâm toplumunun hem dinî hem de siyasî lideri sayılan halifeden siyasî yetkilerini almayı ihmal etmediler. Böylece İslâm kamu hukukunda köklü bir değişiklik meydana getiren Selçuklu hükümdarı artık “halifeye bağlı bir emir” değil, aksine saltanatın gerçek sahibi ve dünya işlerinin tek sorumlusuydu. Selçuklu sultanları halifeler üzerinde sahip oldukları nüfuz ve halifenin kendilerine verdiği “Doğunun ve Batı’nın Hâkimi”, “Halife’nin Ortağı” gibi unvanlar sayesinde iktidarlarına meşruiyet katarken, Abbasî hilafeti de Selçuklu himayesi sayesinde yıkılmaktan kurtulmuştur, bkz. Kafesoğlu, *Türk Milli*, 346-47; Turan, *Selçuklular Tarihi*, 311-12.

Nizamiye medreseleri, ihtiyaç duyulan bu desteğin elde edilmesinde kilit rol oynadı. Selçuklular, himaye ettikleri bu medreseler sayesinde hem ele geçirdikleri topraklarda idarî, malî ve hukukî görevleri yerine getirecek sivil ve dinî memurların yetişmesini sağladılar, hem de idarelerinin meşruiyetini halka anlatacak nüfuz sahibi ulemanın desteğini elde ettiler. Siyasî otoritenin zayıflamasıyla ortaya çıkan kargaşa ortamında taraftarlarının huzur ve mutluluğu için güvenliği sağlayacak, cemaatler arası mücadeleleri önleyecek ve toplumda çözümlenemeyen ihtilaflarda hakem rolü oynayacak güçlü bir devlet otoritesine ihtiyaç duyan ulema da, kendilerine sağlanan bu destek karşılığında taraftarlarına ve halka Selçuklu idaresinin meşruiyetini anlattılar. Hukukun idaresi, vergilerin toplanması, mahallî idarî düzenin sağlanması gibi birçok konuda siyasî otoriteye yardımcı oldular. Bu medreselerden yetişen âlimler de getirildikleri resmî makamlar ya da aldıkları sivil görevler aracılığı ile kendilerine himaye sağlayan Selçuklu rejimine hizmet ettiler. Bununla birlikte siyasîlerle böyle bir ilişki içerisinde girmeyi gayr-i ahlakî bulan ulema da zaman zaman görülmüştür. Ayrıca hankâhların da en az medreseler kadar önemli dinî eğitim merkezleri olduğunu ve mutasavvıfların toplum üzerindeki etkisini gören Selçuklular, medreselerin yanı sıra birçok hankâh inşa edip, bunları zengin vakıflarla donatarak mutasavvıfları desteklemeyi de aynı şekilde devlet politikası haline getirdiler.¹⁶⁰

Bu arada kendilerini Hanefî-Şafiî ve Hanbelî-Eşarî mücadelesi gibi mezhep çekişmeleri içerisinde bulan Selçukluların Sünnî mezheplere karşı izlediği siyaset, kendilerinden sonra Orta Doğu İslâm dünyasında devlet ile Sünnî mezheplerin ilişkisini belirleyen bir hal almıştır. Önceleri bağlı oldukları Hanefî mezhebini desteklerken Şafiî ve Eş'arî faaliyetlere karşı bazı önlemler almak şeklinde başlayan Selçuklu siyaseti,

¹⁶⁰ Lapidus, *State and Religion*, 15-16. Selçukluların, desteklerini elde edebilmek için din adamlarını ve mutasavvıflarını himaye etmeleri ve onlarla iyi ilişkiler kurmaları konusunda ayrıca bkz. M. Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, III, Ankara 1992, 464-483.

Nizâmü'l-Mülk (ö.1092)'ün vezirlik görevine gelmesiyle birlikte değişikliğe uğramış ve kınanmaktan kurtulan diğer Sünnî mezheplerin içinde Şafîlik ve Eşarîlik ılımlı bir şekilde desteklenmeye başlanmıştır. Hanefîliği ve Şafîliği aynı anda himaye etmek suretiyle Sünnî mezhep kavgalarını ve bunun toplumda yarattığı hoşnutsuzluğa son vermek isteyen Nizâmü'l-Mülk, hem Sünnî gruplar arasında birliği sağlamak, hem de Şîî akımlara karşı Sünnî düşünceyi geliştirmek ve yaymak amacıyla Nizamiye medreselerini kurdu. İlk zamanlarda bânisinin tercihinine uygun olarak Şafî veya Hanefî fikhî okutulan bu medreselerde, zamanla dört mezhebin de resmî olarak deseklenmesiyle, Hanbelî ve Malikî fıkıhları da müfredatta yer almaya başladı. Hatta aynı anda dört mezhep fikhının öğretildiği medreseler de açıldı. Dört fıkıh mezhebini himaye etmek ve bu mezheplere ait fıkıhların aynı anda okutulduğu medreseler açmak suretiyle Selçuklular, İslâm toplumunda Sünnî cemaatin birliğini sağlama yolunda büyük bir mesafe kat ettiler.¹⁶¹ Ayrıca Nizamiye Medreseleri'nde yetişen birçok âlim-mutasavvıf sayesinde Selçuklu öncesi dönemde artan Şîî akımların da etkisi ile daha çok İslâm'ın batınî yorumuna veya İslâm dışı bir çizgiye kaymış olan tasavvuf akımları yerine, Sünnî görüş paralelinde bir tasavvuf anlayışı ortaya çıkmıştır. Tüm İslâm dünyasına fikirleri ile tesir eden İmam Gazâlî (ö.1111) ile daha çok Türk tarikatları olarak bilinen ve Timurlular döneminde dinî hayatta önemli bir yere sahip olan Yesevîlik ve Nakşbendîliğin temellerini atan Yusuf Hemedanî (ö.1140) bu sürecin tipik birer numunesi olarak takdim olunabilir.¹⁶² İşte bütün bu gelişmelere bağlı olarak Selçuklu sultanları da, hankâh, ribat ve zaviye inşa edip bunları zengin vakıflarla

¹⁶¹ Nizamiye Medreseleri'nin kuruluş sebepleri ve işleyişi ile ilgili olarak bkz. Köymen, *a.g.e.*, 345-382. Selçuklular döneminde mezhepler, mezhep çekişmeleri ve Selçukluların bu çekişmeler karşısında izledikleri siyaset konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Ocak, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, İstanbul 2002, 51-112.

¹⁶² Ahmet Ocak, *a.g.e.*, 120-121, 143-44.

donatarak mutasavvıfları ve tarikatları resmen desteklemelerinin yanı sıra bizzat kendileri de mutasavvıflarla şeyh-mürîd ilişkisi içerisine girmişlerdir.¹⁶³

İran ve Irak'ta ortaya çıkan bu Selçuklu modeli din-devlet ilişkisi, Selçuklu fetihleri ve daha sonra Zengîler gibi Selçuklu halef devletleri aracılığı ile Orta Doğu İslâm dünyasının tamamına yayıldı. Böylece, yükselen Şîîliğin önüne geçilerek Sünnî hâkimiyeti yeniden kurulmuştur. Bu ilişki modeli devletin meşruiyetini güçlendirirken Sünnî mezhepler arasındaki çekişmeyi de sonra erdirmiş, tarikatların yayılmasına ivme kazandırmış ve Sünnî hayatı yeniden canlandırmıştır.¹⁶⁴ Böylece dinî kurumlar ve dinî hayat üzerindeki devlet kontrolünün artmasına imkân veren din ile devlet arasındaki bu tarz ilişki, Selçuklulardan sonra bölgede kurulan Türk-İslâm devletlerinin de temel özelliği haline gelmiştir. Zira Osmanlı düşünce hayatının tarihi alt yapısını değerlendiren Ahmet Yaşar Ocak, bu meseleye tamamen XI-XIII. yüzyıllardaki durgunlaşmış İslâm düşünce hayatının bir devamı olarak bakılması gerektiğine, bunun da o yüzyıllarda İslâm dünyasındaki siyasî, sosyal ve dinî çalkantılarla sıkı sıkıya ilişkili olduğuna işaret eder. Ayrıca o yüzyıllarda İslâm dünyasında düşünce, artık yeni siyasî yapılanmaların güdümüne girmiş ve ehl-i sünnet mezhebini savunmak hemen hemen bütün siyasî teşekküllerin ana hedefi, dinî ve ilmî faaliyetlerin asıl amacı haline gelmiştir. Bu siyasî teşekküllerden birisinin de Osmanlı Beyliği olduğuna inanan Ocak'a göre İslâm dünyasında dinî bilimlerin, dolayısı ile dinî düşüncenin, siyasî iktidarların güdümünde ehl-i sünnet inancını savunmak ve bu vasıta ile siyasî iktidarlara meşruiyet zemini kazandırmak yoluna girmesi, XI. yüzyılda Selçukluların Batınilige

¹⁶³ Mesela Sultan Melikşah'ın, İmam Gazâlî'nin kardeşi ve dönemin önemli sufilerinden olan Ahmed Gazâlî'nin (ö.1126) müridi olduğunu biliyoruz, bkz. Ahmet Ocak, *a.g.e.*, 123.

¹⁶⁴ Sünnî canlanma konusunda bkz. George Makdisi, "The Sunnî Revival", *Islamic Civilization 950-1150*, ed. D. S. Richards, Oxford 1973, 155-168.

karşı açtığı savaşıla başlamış ve İslâm uleması arasında ilk defa böyle bir resmî görevi yüklenen kişi de İmam Gazâlî olmuştur.¹⁶⁵

Esas konumuz olan Timurlularda din-devlet ilişkisini ele alacağımız döneme, yani XIV. yüzyılın son çeyreği ile XVI. yüzyılın ilk yılları arasındaki zaman dilimine baktığımızda, Orta Doğu İslâm dünyasına hâkim ana siyasî teşekküller olarak karşımıza Timurluların yanı sıra Memlûklar ve Osmanlılar gibi iki büyük Türk-İslâm devleti çıkar.

Bu devletlerden Memlûklar, daha önce ifade edildiği üzere, Selçuklular tarafından Suriye'ye getirilen, Zengîler döneminde aynen uygulanan ve Eyyubîler aracılığı ile Mısır'a taşınan din-devlet ilişkisini miras olarak almışlardır. Selçuklular tarafından Suriye'de açılmaya başlanan medreseler, Nureddin Mahmud Zengî zamanında yaygınlaşarak Eyyubîler döneminde Mısır, Hicaz ve Yemen'e geçmiştir. Sünnî dört mezhep fihhına göre eğitim veren bu medreselerin sayısı Memlûklar dönemindeki devlet himayesi ile daha da artmıştır. Aynı şekilde Selçukluların mutasavvıflara sağladıkları destek ve Sünnî çizgideki tasavvufun gelişmesi Selçuklu sultanları gibi bazılarını birer mürid olarak gördüğümüz Zengî, Eyyubî ve Memlûk sultanlarının destekleri sayesinde devam etmiş, Selçuklularla birlikte Suriye'ye gelmiş olan hankâhlar ve ribatlar da Suriye ve Mısır'da çoğalarak buralarda tarikatların yayılmasına hizmet etmiştir. Selçukluların Şîilere ve Haçlılara karşı verdikleri mücadele de hızını kaybetmeden bu devletler zamanında devam ettirilmiştir. Selçuklular ile başlayan dinî kurumlar, mezhepler ve mutasavvıflar üzerindeki devlet kontrolü Eyyubîler ve Memlûklar döneminde sultanlarca atama yapılan dört mezhep “kadı'l-kudat”lığı ve

¹⁶⁵ Ahmet Yaşar Ocak, “Din ve Düşünce”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, I, İstanbul 1999, 159-180.

sufilerin başı sayılan “şeyhu’ş-şuyuh”luk makamlarının oluşmasıyla artarak devam etmiştir.¹⁶⁶

Aynı şekilde Selçuklu modeli din-devlet ilişkisinin Osmanlılar tarafından da miras olarak devralındığı ve uygulandığı görülmektedir. Gayr-i Müslimlere karşı giriştikleri cihat ile ün salan Osmanlılar, Hanefî mezhebini resmî mezhep olarak kabul etmelerine rağmen dört mezhep arasında ayırım gözetmemişler ve hâkim oldukları bir şehir ya da bölgede Hanefilik dışında bir mezhep yaygın ise o mezhep kadısını görevlendirmişlerdir. Osmanlılar da Selçuklular gibi medreseler kurarak ve bunlara her türlü devlet desteği sağlayarak, kendilerine bağlı bir ulema sınıfı oluşturmuşlardır. Ayrıca daha devletin kuruluş aşamasından itibaren tarikatlara destek veren ve hâkimiyetlerini genişletirken bu tarikatların desteğinden yararlanan Osmanlı sultanlarının da sufilerle şeyh-mürîd ilişkisine girdikleri, hatta ehl-i sünnet çizgisinden uzaklaşan sufilere ve tarikatlara karşı bazı önlemler aldıkları da bilinmektedir. Bizzat sultanlar tarafından atanan ve ilmiye sınıfının başı olarak kanunnamelerdeki yerini alan şeyhülislâmlık makamının kurulması ile Osmanlı döneminde dinî kurumlar ve din adamları üzerindeki devlet kontrolü de zirveye çıkmıştır. Şeyhülislâm ve bu makama bağlı olan kadı, müftü, müderris gibi din görevlileri devletin maaşlı memurları olduklarından dolayı siyasî iktidar karşısında bağımsızlaşarak alternatif bir otorite konumuna yükselememiş ve siyasî iktidar dinî otoriteyi devamlı kontrol altında tutarak örgütlü bir din-devlet çatışmasına asla izin vermemiştir.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Lapidus, *a.g.e.*, 220, 480-81; Ramazan Şeşen, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, İstanbul 1987, 337-367; a.y., “Eyyûbîler”, *DİA*, XII, 26-27; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1984, 386-91; İsmail Yiğit, “Memlükler”, *DİA*, XXIX, 94-95; Hilal Görgün, “Mısır”, *DİA*, XXIX, 576.

¹⁶⁷ Karatepe, *a.g.m.*, 14-22; Abdülkadir Özcan, “Fatih’in Teşkilat Kanunnâmesi”, *Tarih Dergisi*, 33(1982), 30-31; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988, 173-214; Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1996; 129-154, 197; a.y., “Osmanlılarda Hakimiyet Anlayışı ve Devlet Teşkilatı”, *DGBİT*, red. Hakkı

İslâm tarihinde Timurlu dönemine kadar pratikte genel hatları ile yukarıda anlatıldığı şekilde cereyan eden din-devlet ilişkilerinin, teorik yönü, yani bu ilişkinin dönemin hukukçularının ve devlet adamlarının eserlerinde nasıl ele alındığı konusu da, Timurlularda din-devlet ilişkisinin teorik yönünü ve Timurlu siyaset teorisini ortaya koyabilmemiz açısından önem arz etmektedir.

Bilindiği üzere İslâm tarihinde “Siyaset teorisi ve devlet idaresi” konusu kapsamlı olarak ilk defa Şîî-Büheyhilerin tahakkümünde bulunan Abbasî hilafeti döneminde, Şafiî fakihi el-Maverdî (ö.1058) tarafından ele alınmış ve bu konuda *el-Ahkamü's-Sultaniyye* adı altında bir eser ortaya konulmuştur.¹⁶⁸ Büveyhîlerin zayıflamaya başladığı bir dönemde Abbasî hilafetinin güçlendirilmesine ve Sünnîliğin yeniden hakim kılınmasına çalışan halife Kadir Billah (991-1031) veya oğlu Kâim Biemrillah (1031-1075), el-Maverdî'den hem meselenin teorik yönüne ışık tutmak, hem de yürütülen siyasî mücadeleye hukukî bir dayanak sağlamak amacıyla böyle bir çalışma yapmasını istemiştir.¹⁶⁹

Eserinde, dinî ve dünyevî yetkilerin halifenin elinde toplandığı bir devlet yapısına vurgu yapan el-Maverdi, halifenin din ve dünyanın korunmasında Hz. Peygamber'in

Dursun Yıldız, XII, İstanbul 1993, 409-428; Mehmet İpşirli, “Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı”, *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, I, İstanbul 1999, 247-48, 259-61, 269-271; Ahmet Yaşar Ocak, *a.g.m.*, 107-158. Osmanlılarda din-devlet ilişkisini daha iyi anlayabilmek için adı geçen bu eserlerin, özellikle de Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*'nın tamamı gözden geçirilmelidir. Ayrıca bkz. Taha Akyol, *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999; Vecih Kevserânî, *Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, İstanbul 1992.

¹⁶⁸ Maverdî'nin bu eseri önemli eseri Türkçeye de çevrilmiştir: İmam Ebû'l-Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye, İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1976. Maverdî'nin hayatı, fikirleri ve eseri *el-Ahkâmü's-Sultâniyye* hakkında bkz. Cengiz Kallek, “Mâverdî”, *DİA*, XXVIII, 180-186; Mehmet Erkal, “el-Ahkâmü's-Sultâniyye [I]”, *DİA*, I, 555-556.

¹⁶⁹ Erkal, *a.g.m.*, 555. Maverdî'nin bu eserini yazma nedeni hakkında bkz. Ahmed Güner, “Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arka planına Bir Bakış (I)”, *DEÜİFD*, XVI(2002), 3-36; a.y., “Mâverdî'nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arka planına Bir Bakış (II)”, *DEÜİFD*, XVII(2003), 251-276.

vekili olduğunu ifade eder. Hilâfetin farz ölçüsünde (farz-ı kifâye) gerekli olduğunu belirtir ve Kureyş'e mensup bir halifenin usulüne uygun olarak seçilip göreve başladıktan sonra toplumun üzerine düşen görevin kendisine itaat ve yardım etmek olduğunu söyler. Dinin aslî şekliyle korunmasından adaletin dağıtılmasına ve cezaların uygulanmasına, sınırların korunmasından askerliğe, vergilerin toplanmasından üstlendiği yetkileri yürürlüğe koyması için yetki verip görevlendirdiği kişilerin tayinine kadar her türlü dinî ve dünyevî işlerin görülmesi halifenin uhdesinde olduğunu vurgular.¹⁷⁰ Maverdî'nin bu çalışması ile din ve devletin başı olarak halifenin konumu, hukukî bir zemine oturtulmuştur.¹⁷¹ Lambton, dinî ve siyasî otoriteyi halifenin egemenliği altında toplayan ve ana fonksiyonu şeriatın uygulanması ve Sünnî İslâm inancını sapkın (ehl-i bidat) düşünceye karşı korumak olan bu tip teoriyi "Klasik Teori" (Classical Theory) olarak isimlendirir.¹⁷²

Bu eserin yazılmasından kısa bir süre sonra Selçukluların, Abbasî hilafetini Şîv-Büveyhî tahakkümünden kurtarmaları üzerine, Halife ile Selçuklu sultanları arasında

¹⁷⁰ Maverdî, *a.g.e.*, 3-25; Güner, *a.g.m*, II, 263; Hamilton A. R. Gibb, "Al-Mâwardî's Theory of the Caliphate", *Studies on the Civilisation of Islam*, yay. Stanford J. Shaw - Wilham R. Polk, Princeton 1982, 151-65 (Türkçe çevirisi için bkz. Kadir Durak ve diğerleri, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1991, 167-182), (Gibb'in bu çalışması daha önce "Al-Mâwardî's Theory of the Khilâfah" adı altında *Islamic Culture* [XI(1937), 291-302] adlı dergide de yayınlanmıştır); Qamar-ud-Din Khan, "Al-Mawardi's Theory of the State", *Iqbal*, III(1955) 39-86; A. K. S. Lampton, *State and Government in Medieval Islam*, New York 1991, 83-102; a.y., *Quis Custodiet*, 128; Erwin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge 1962, 27-37 (Türkçesi: *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996, 41-55); Lapidus, *İslâm Toplumlari*, 262; Nevzat Kösoğlu, *Eski Türkler'de-İslâm'da ve Osmanlı'da Devlet*, İstanbul 2004, 126-27.

¹⁷¹ Maverdî ile aynı yıllarda, bu amaca hizmet eden bir diğer bir çalışmanın daha yapıldığı bilinmektedir. Bir Hanbelî fakihî olan Ebû Ya'la el-Ferrâ'nın (ö.1066) aynı isim altında (*el-Ahkâmü's-Sultâniyye*) yazdığı bu eser de içerik olarak Maverdî'nin eserinden çok farklı değildir. Genelde aynı temayı işleyen ve daha çok Ahmed b. Hanbel'in konu ile ilgili görüşlerine yer verilen bu eser, Maverdî'nin eseri kadar şöhret bulmamıştır. Bu eser hakkında bkz. Mehmet Erkal, "el-Ahkâmü's-Sultâniyye [II]", *DİA*, I, 556-57.

¹⁷² A. K. S. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, XVII(1962), 92.

iktidarın kullanılması hususunda bir yetki çatışması yaşanmış ve Selçuklu sultanı, daha önce de ifade edildiği üzere, sahip olduğu hâkimiyet anlayışının da bir gereği olarak halifenin dünyevî yetkilerini elinden alıp, onu sadece dinî alanda yetkili bir konuma indirgemıştır. Abbasî halifesi ile Selçuklu sultanı arasında ortaya çıkan bu yeni ilişki tarzı, aynı zamanda yeni bir siyaset teorisinin de ortaya konulması ihtiyacını doğurmuştur.

Bu ihtiyaca cevap vermeye çalışan kişilerden birisi doğal olarak, Halife ile Sultan arasında yaşanan yetki mücadelesinin en canlı şahidi olan vezir Nizâmü'l-Mülk'tür. Sultan Melikşah'ın 479/1086-87 yılında, devlet ricalinden din ve devlet idaresi konusunda kendisine rehberlik edecek bir siyaset kitabı yazmasını istemesi üzerine *Siyasetname* adlı eserini kaleme alan Nizâmü'l-Mülk¹⁷³, gerek asıl muhatabının sultan olması, gerekse öznesi sultan olan bir siyasî yapıyı tasvir ve inşa etmeye çalışması sebebiyle eserinde, iyi bir saltanatın nasıl olması gerektiği üzerinde durarak hilafetin konumundan hemen hemen hiç bahsetmez. Böylece Nizâmü'l-Mülk, hilafet teorisinin kurucusu olan Maverdî'nin eserinde ele aldığı hilafet konusuna ve Selçuklu idaresi ile Abbasî hilafeti arasındaki hukukî ilişkiye hiç değinmeyerek asıl ilgisini sultanlık üzerine teksif eder ve buna bağlı olarak bir siyaset teorisi geliştirir. O, halifenin otoritesini savunanlara karşı, sultanın otoritesini meşrulaştırır ve bu otoritenin kaynağının halife değil, Allah olduğunu ifade eder. Yani saltanat, sultana Allah'ın bir ikramıdır. Bu nedenle de sultan hareketlerinden dolayı Allah'a hesap vermek durumundadır. Dolayısı ile sultan halkın işlerinden gafil olmamalı, zulmü ve zalimleri

¹⁷³ Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülûk veya Siyâset-Nâme*, I (Farsça Metin), yay. Mehmet Altay Köymen, Ankara 1976, 1-2. Eserin çeşitli kimseler tarafından yayınlanmış olan nüshalarında farklı olarak verilen, Melikşah'ın kendisine bu tarzda bir eser yazılmasını istediği tarih, her ne kadar bizim kullandığımız nüshada 470/1077-78 olarak geçse de, Ali Ertuğrul'un eser üzerine yaptığı bir çalışmada daha doğru olarak kabul ettiği 479/1086-87 tarihini kullanmayı uygun gördük, bkz. Ali Ertuğrul, "Nizâmü'l-Mülk'ün Siyasetnâmesi'nin Mevcut Bazı Neşirlerine Dair", *İSTEM*, 7(2006), 105-106.

ortadan kaldırmalıdır. Din ve saltanatı kardeş olarak gören Nizâmü'l-Mülk, ülkede bir karışıklık olduğu zaman, dinde de bozulma meydana geleceğini, kötü inanç sahipleri ve müfsitlerin ortaya çıkacağını söyler. Bunun tersi olduğunda, yani din bozulduğunda ise, yine memleket karışacak, müfsitler kuvvetlenirken sultanın gücü azalacak ve bidatler ortaya çıkacaktır. Sultan bu gibi durumlardan ve diğer sıkıntılardan uzak kalmak istiyorsa, istişareye önem vermeli, danışmanlarının ve bilgi sahiplerinin tavsiyelerini dinlemeli ve etrafında, kendisinin iyiliğini isteyen âlimler, tecrübeli kimseler ve din adamlarına yer vermelidir.¹⁷⁴

Bu dönemde siyaset teorisi geliştiren bir diğer isim de dönemin önemli âlimlerinden İmam Gazâlî'dir. Gazâlî, *Nasihatu'l-Mulûk*, *İhyâu Ulûmi'd-Din* ve *el-İktisâd fî'l-İtikâd*¹⁷⁵ gibi eserlerinde, halife ile sultan arasında gerçek hayatta uygulanmakta olan ilişkiye paralel bir teori ortaya koyar. O, her ne kadar hilafetin meşruiyeti görüşünü temsil etse de, Selçukluların İslâmiyet için yaptıkları hizmetin ve sahip oldukları önemin farkında olduğundan, halife ile sultan arasında bir uzlaşma arayışına girmiştir. Hilafeti meşru olarak görmekle birlikte, halifenin siyasî sahadaki otoritesini, gerçek güç ve kudret sahibi birisine devredebileceğini belirten Gazâlî'nin, güç ve kudret sahibinden kastı Selçuklu sultanıdır. Gazâlî'nin teorisi, sultanların, kendi iktidarlarını meşrulaştıran halifeleri atamalarını ifade edecek kadar gerçekçidir. Siyaseti, din ve ahlakın zorunlu bir sonucu olarak gören Gazâlî de, din ile sultanın (dünyevî iktidarın) ikiz kardeş olduğunu ifade eder. Yani din, hem insanın, hem de toplum hayatının temeli, devlet (sultan) ise dinin koruyucusudur. Bu nedenle devlet zayıflarsa

¹⁷⁴ Nizâmü'l-Mülk, *a.g.e.*, 1-13, 61-62; Ahmet Ocak, *a.g.e.*, 320-21; M. Rüküddin Hassan, "Nizamülmülk", *İslam Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, II, İstanbul 1991, 379-83; Lambton, *Quis Custodiet*, 129-132; Ali Ertuğrul, "Bir Kaynak Olarak Nizamü'l-Mülk'ün Siyasetnâmesi", *Türkler*, V, Ankara 2002, 273-76.

¹⁷⁵ İmam Muhammed Gazâlî, *Nasihatu'l-Mulûk*, yay. Celâleddin Humâyî, Tahran 1367 h.ş. (Gazâlî, bu eseri Melikşah'ın oğlu Muhammed Tapar (1105-1117) için yazmıştır); a.y., *İhyâu Ulûmi'd-Din*, I, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1975; a.y., *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, Beyrut (b.t.y).

temel de ortadan kalkar. Ayrıca, Gazâlî'ye göre sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir ve Allah'ın seçtiği kimse olması dolayısı ile insanlar kendisine itaat etmelidir. Sultan adil olmalı, âlimlere, fazilet sahibi ve tecrübeli kimselere önem vermeli, onların bilgilerinden devlet işlerinde istifade etmelidir.¹⁷⁶

Daha sonra gelen Fahreddin er-Razî (ö.1210) ve Necmeddin Razi (ö.1256) gibi din adamlarının siyaset teorilerinde de hilafete olan vurgu giderek azalırken, sultanın ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu alimler de sultanın doğrudan Allah tarafından seçildiğine inanırlar ve sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, saltanatın da peygamberliğin doğal bir neticesi olduğunu ifade ederler.¹⁷⁷ Sultanı merkez edinen ve Lambton tarafından “Orta Çağ Teorisi” (Medieval Theory) olarak adlandırılan bu tip siyaset teorisinde sultan, klasik teorideki halifenin yerini almış olduğundan dolayı, Moğolların Abbasi hilafetine son vermelerinin ardından bile, İbn Teymiyye (ö.1328) örneğinde olduğu gibi, bu tip teoride köklü bir değişikliğe gitmeye gerek duyulmamıştır.¹⁷⁸

Hilafet sonrası dönemin meşhur âlimlerinden İbn Teymiyye, şeriatı en üst otorite ve en yüce rehber olarak görür ve siyasî otoritenin gerekliliğini kabul eder. Şeriatın ve

¹⁷⁶ Gazâlî, *el-İktisâd*, 114-15; a.y., *İhyâu*, 12-15; Ahmet Ocak, *a.g.e.*, 322-24; Fahrettin Korkmaz, *Gazali'de Devlet*, Ankara 1995, 41; İbrahim Agah Çubukçu, “Gazâlî ve Siyaset”, *AÜİFD*, 128-129; Rosenthal, *Ortaçağ'da*, 58-62; A. K. S. Lambton, “The Theory of Kingship in the Nasihat ul-Mulûk of Ghazâlî”, *The Islamic Quarterly*, I, 49-50; a.y., *Quis Custodiet*, 129; Lapidus, *İslam Toplamları*, 262-63; Kösoğlu, *a.g.e.*, 127-128. Gazâlî'nin hayatı ve siyasî alandaki fikirleri için ayrıca bkz. Henri Laoust, *La Politique de Ghazali*, Paris 1970; W. Montgomery Watt, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1989.

¹⁷⁷ Necmeddin er-Razî, *Mirsâd el-İbad min el-Mabde' ilâ'l-Meâd*, yay. Husam el-Huseynî en-Nimetullah, Tahran 1312 h.ş., 232-33, 244-246; Lambton, *Quis Custodiet*, 129; a.y., *The Theory*, 50. Necmeddin Razi'ye göre, sadece adil hükümdar Allah'ın gölgesidir, bkz. er-Razî, *a.g.e.*, 244, Lambton, *Quis Custodiet*, 139; a.y., *The Theory*, 50.

¹⁷⁸ Lambton, *Justice*, 99, 108.

ümmetin iyiliği için bu siyasî otoriteye mutlaka itaat edilmesini savunur, bunu yaparken de hilafet meselesini tümüyle ihmal eder.¹⁷⁹

Neticede, gerçek hayatta yaşananlara paralel olarak, siyaset teorilerinde de, hilafete olan vurgu giderek azalırken, mevcut İslâm siyasal düzeni içerisinde kilit rolün sultana yüklendiği görülür. Çünkü bu dönemde, İslâm'ın önem verdiği düzeni sağlayan otorite sultandır.¹⁸⁰ Devlet adamı Nizâmü'l-Mülk'ün yanı sıra, mevcut siyasî şartlar içerisinde düzeni koruyan kimse olarak sultanın İslâm dini ve toplumu açısından sahip olduğu önemi kavrayan Gazâlî ve diğer âlimler de onu, şeriatı uygulayan, toplumu koruyan ve adaleti sağlayan gerçek otorite olarak görürler. Saltanatın kendisine bizzat Allah tarafından verildiğini ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğunu ifade ederek, din ile saltanatı(devlet, sultan) bir birini tamamlayan ve birinin eksikliğinde diğerinin anlamı olmayan ikiz kardeş olarak tanımlarlar. Görüşlerini genellikle *Ey İman edenler, Allah'a, Peygambere ve içinizden emredecek kudret ve liyakat sahibi olanlara itaat edin*¹⁸¹ ayeti üzerine temellendirerek, toplumun sultana itaat etmesi gerektiğini vurgularlar.¹⁸² Hatta "Sultanın yaptığı yüz yıllık despotluğun, reayanın birbirine yapacağı bir yıllık eziyete tercih edildiği" veya "Zalim bir hükümdarla geçen altmış yılın, sultansız geçen bir geceden daha iyi olduğu" gibi ifadelerle sultanı, mutlaka itaat edilmesi gereken bir otorite olarak gösterirler.¹⁸³ Böylece İslâm tarihinde gerçek hayatta halifeye galip gelen sultan, teorik yönden de halifeye üstünlük sağlamış ve hilafetin

¹⁷⁹ Rosenthal, *Ortaçağ'da*, 63-89; Lapidus, *İslâm Toplamları*, 264-65.

¹⁸⁰ Lambton, *Justice*, 95-96.

¹⁸¹ Nisa Suresi, 59. Ayet.

¹⁸² Mesela bkz. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râ'î ve'r-Ra'iyye*, Kahire 1951, 2; Necmeddin Razi, *a.g.e.*, 246.

¹⁸³ Gazâlî, *Nasihât*, 131-32; . İbn Teymiyye, *a.g.e.*, 175; Lambton, *The Theory*, 48; a.y., *Quis Custodiet*, 140; a.y., *Justice*, 95. Bu düşünceyi dönemin bir diğer fakihi İbn Cemaâ da "Sultan'ın kırk yıllık despotluğu, tebasını bir saatliğine terkenden daha evladır" şeklinde dile getirmektedir, Rosenthal, *Ortaçağ'da*, 65.

sonra ermesi üzerine de şeriatın korunmasından ve uygulanmasından sorunlu en üst otorite olarak kabul edilmiştir.

Sultan merkezli olarak kurulan ve daha çok İslâm öncesi İran devlet (saltanat) geleneğinden etkilendiği ifade edilen¹⁸⁴ İslâm siyaset teorisi içerisinde, benzer özelliklere sahip olan “Geleneksel Türk Hakimiyet Anlayışı” da kendine yer bulmakta pek fazla zorlanmamıştır. Hatta bu teoride, merkeze konan sultanın, halifenin otoritesini elinden alan Selçuklu sultanlarının (daha sonraki dönemde de diğer Türk-İslâm devletleri hükümdarlarının) olması dolayısıyla, geleneksel Türk hâkimiyet anlayışının da bir dereceye kadar etkili olduğu söylenebilir.

Din-devlet ilişkilerinin, fiiliyatta ve teorik olarak yukarıda anlatıldığı şekilde geliştiği ve iktidarın Sünnî karakterli üç büyük Türk-İslâm devleti tarafından temsil edildiği İslâm dünyası, on dördüncü yüzyılın sonlarında, mezheplerin ve tarikatların yayılması açısından da şöyle bir tablo sergilemekteydi. Müslüman nüfusunun büyük çoğunlu Sünnî olmakla birlikte Suriye, Irak, Huzistan, Fars, Kirman, Deylemistan, Taberistan, Gilan ve Mazenderan gibi bölgelerde yer yer Şiî fırkalar ve hanedanlar da yer almakta ve bunların ekseriyeti on iki imam Şiîliğine inanmaktaydı. Sünnî halk arasında ise dört büyük fikhî mezhepten Kufe fikhını miras alan Hanefî mezhebi Horasan, Mâverâünnehir ve daha sonra Anadolu’da taraftar bulurken, Medine fikhını miras alan Malikî mezhebi ise Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs’te yayılmıştı. Bu ikisinden daha sonra mezhepleşme sürecini tamamlayan Hanbelî mezhebi Irak, Suriye, Mısır ve Hicaz’da yayılırken, Şafiî mezhebi ise ilk zamanlar Mısır’da gelişmekle birlikte, onuncu yüzyıldan itibaren Suriye, Irak, Batı Horasan, İran ve Mâverünnehir’de taraftar bulmuştu.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Mesela bkz. Lambton, *Justice*, 96-100; a.y., *The Theory*, 47-48.

¹⁸⁵ Ferhat Koca, “Mezhep (Fıkıh)”, *DİA*, XXIX, 537-39; Lapidus, *State and Religion*, 13-14.

Fıkıh mezheplerinin yanı sıra İslâm dininin inanca yönelik esaslarıyla ilgili olarak itikadî (kelamî) yönden gelişen mezheplerin günümüze kadar gelenlerinden olan Selefiyye daha çok Hicaz bölgesinde, Eşarîyye Kuzey Afrika, Mısır, Suriye ve Irak'ta, Maturidiyye ise doğduğu bölge Mâverâünnehir ile Orta Asya'da, daha sonra Osmanlılar sayesinde de Anadolu ve Balkanlarda yayılmıştı. Her ne kadar fikhî mezhep imamı kelam sahasında da görüş ve telakkilere sahip olsalar da, bir fikhî mezhebe mensup olanların tümü aynı itikadî mezhebe bağlı değillerdi. Mesela fıkıhta Hanbelî mezhebine mensup olanlar itikadî yönden genellikle Selefi iken, Mutezili ve Eşarî olanları da vardı. Şafiîlerin çoğunluğu Eşarî iken, bir kısmı Mutezili ve Selefi idi. Hanefîlerin büyük çoğunluğu Maturidi iken, çok az bir kısmı Eşarî, Malikîlerin tamamına yakını ise itikadî yönden Eşarî idi.¹⁸⁶

Bu dönemde İslâm topraklarının hemen hemen tamamına yayılmış bir halde gördüğümüz Sufî tarikatların önemlilerinden Nakşbendîyye ve Kübrevîyye Doğu İran ve Maveraünehir'de, Yesevîyye Türkistan'da, Sühreverdîyye Irak'ta, Kadirî ve Rûfai tarikatları Mısır ve Suriye'de, Çiştiyye Hindistan'da, Şazelîyye ise Kuzey Afrika'da hâkim olmuştu.¹⁸⁷

Mevcut tarihî zemini ve süreci bu şekilde genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, çalışmamızın ana konusunu teşkil eden Timurlularda din-devlet ilişkisine geçebiliriz. Görüleceği üzere konu, 1- Timurlu Hükümdarlarının Dinî Hayatı ve Timurlu Devlet İdaresinde Dinin Etkisi, 2- Timurlu Hükümdarlarının Din Adamları ve Dinî Akımlar ile İlişkileri, 3- Timurlularda Dinî Makamlar ve Dinî Kurumların Himayesi başlıklarını taşıyan üç bölüm altında ele alınacaktır.

¹⁸⁶ İlyaz Üzüm, "Mezhep (Kelam)", *DİA*, XXIX, 531; Ferhat Koca, *a.g.e.*, 539.

¹⁸⁷ Lapidus, *State and Religion*, 14.

I. BÖLÜM

TİMURLU HÜKÜMDARLARININ DİNÎ HAYATI ve TİMURLU DEVLET İDARESİNDE DİNİN ETKİSİ

A- HÜKÜMDARLARIN DİNÎ HAYATI

1- Timur ve Timurlu Hanedan Mensuplarının Dinî İnancı

Semerikand'ın güneyindeki Keş (Şehr-i Sebz) yakınlarında bulunan Hoca Ilgar köyünde doğan Timur'un dinî inancı üzerinde, samimî bir Müslüman olan, âlimleri ve dervişleri kendine dost edinerek vaktinin çoğunu onlarla sohbet ederek geçiren ve özellikle de Şeyh Şemseddin Külâl (Kular) ile iyi ilişkilere sahip olduğunu bildiğimiz babası Taragay'ın etkisi büyüktür.¹⁸⁸ Müslüman bir anne ve babanın oğlu olarak dünyaya gelen Timur, annesi Tekine Hatun'u çok küçük yaşta kaybettiğinden dolayı ilk dinî bilgileri babasından almış, okul çağına geldiğinde ise Keş'teki dervişlerin medreselerine devam ederek İslâmiyet hakkında daha geniş bilgiler edinmiştir.¹⁸⁹ Babası gibi kendisi de, daha gençlik yıllarında Şeyh Şemseddin Külâl ve onun mürşidi

¹⁸⁸ Barthold, *Uluğ Beg*, 15; Aka, *Mirza Şahrüh*, 6; a.y., "Timur, Din ve Ulemâ", *XIV. Türk Tarih Kongresi, Ankara: 9-13 Eylül 2002, Kongreye Sunulan Bildiriler*, I, 107; Zeki Velidi Togan, "Emir Timur'un Soyuna Dair Bir Araştırma", (çev. İsmail Aka), *Tarih Dergisi*, 26(1972), 82; Mustafa Kafalı, "Timur", *İA*, XII/1, 337; Lisa Golombek - Donald Wilber, *The Timurid Achitecture of Iran and Turan*, I, Princeton-New Jersey 1988, 3. Jean-Paul Roux ise Timur'un babası Taragay'ın "tarla kuşu" anlamına gelen totemle ilgili isim yerine Müslüman ismi kullanmamasına ve oğluna "demir" anlamında gelen Timur adını koymasına dayanarak onun gerçek bir Müslüman olduğundan şüphe etmektedir, bkz. Roux, *a.g.e.*, 49-50.

¹⁸⁹ İsmail Aka, "Timur Sâdece Bir Asker mi İdi?", *Belleten*, LXIV/240(2001), 459.

olan Emir Külâl¹⁹⁰ ile iyi ilişkilerde bulunarak hem dinî bilgisini pekiştirmiş, hem de tasavvufî çevrelerle münasebetini güçlendirmiştir.¹⁹¹

Timur ile ilgili olarak en çok tartışılan konuların başında kendisinin dinî inancı gelmektedir. Ehl-i Beyt'e ve seyyidlere karşı aşırı bir sevgi ve saygı besleyen Timur'un, Suriye seferi sırasında Halep ve Dımaşk'ta topladığı tartışma meclislerinde ateşli bir Hz. Ali taraftarı tavrı takınması, dönemin bazı Arap tarihçilerinin kendisini Şîî olarak nitelendirmesine yol açmış ve bu görüş bazı modern araştırmacılar tarafından da kabul görmüştür.¹⁹² Ayrıca soyunu Hz. Ali'ye dayandıran mezar taşındaki şecere de muhtemelen bu kanaatin oluşmasında etkili olmuştur.¹⁹³

Ancak, Timur ile ilgili olarak öne sürülen böyle bir görüşe katılmamız mümkün görünmemektedir. Zira kaynaklarda kendisinin Sünnî inanca sahip olduğunu gösteren çok sayıda kayıt yer almaktadır. Mesela 1381 yılında Herat'ı ele geçirdiği sırada Sebzvârlı Hacı Ali Müeyyed huzuruna geldiği zaman, Timur onun Şîî olduğunu bildiği halde, kendisine mezhebini ve itikadını sormuş, Ali Müeyyed: "Herkes kendi sultanının dinindendir. Yani benim mezhebim Emir Timur'un mezhebidir" şeklinde cevap verme gereği duymuştur. Aldığı bu cevaptan hoşnut olan Timur, Ali Müeyyed'e övgü ile mukabelede bulunduktan sonra: "Peygamber efendimiz 'Benim sünnetimi terk eden şefaate nail olamaz, cemaat rahmettir' buyurmuşlardır. Ben bu iki saadete de ulaşmak istediğim için mezhebim ehl-i sünnet ve'l-cemaattir" demiştir.¹⁹⁴ 1392 yılında Mazenderan'da Seyyid Kemaleddin ile Seyyid Razieddin ve adamlarını ele geçirdiği

¹⁹⁰ Hâcegân tarikatı şeyhlerinden olan Emir Külâl ve müridi Şemseddin Külâl hakkında, çalışmamızın ikinci bölümünde Timur'un tasavvuf ehli ile olan ilişkilerini ele alırken ayrıntılı bilgi verilecektir.

¹⁹¹ *AM*, 43-44; *İG*, I, 17; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 107-108; Barthold, *Uluğ Beg*, 15; Necdet Tosun, "Timur ve Timurlular'ın Tasavvuf Ehli ile Münâsebetleri", *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, ed. Abdulvahap Kara-Ömer İşbilir, İstanbul 2007, 408-409; Jürgen Paul, "Scheiche und Herrscher im Khanat Čagatay", *Der Islam*, 67/2(1990), 291-99.

¹⁹² *AM*, 216; *RM*, 214-15; Barthold, *Uluğ Beg*, 22; Manz, *The Rise*, 17; Golombek-Wilber, *a.g.e.*, 58.

¹⁹³ Manz, *The Rise*, 17.

¹⁹⁴ *ZŞ*, 85; *ZY*, I, 238; *ZT*, II, 566.

zaman sahip oldukları Şîî inançtan dolayı kendilerini azarlamış ve “Bu kötü itikadı bırakın. Ehl-i sünnet ve’l-cemaat mezhebini kabul edin ve şeriat yolunu tutun. İlim ehline saygı gösterin ve çocuklarınıza şer’î ilimleri öğretin” şeklinde nasihatte bulunmuştur.¹⁹⁵ Kullandığı bu cümleler ile Sünnî inanca sahip olduğunu açıkça ifade eden Timur’un, Şîî olduğunu ileri sürebilmek için kesin bir delilin bulunmadığı İ. Aka tarafından da dile getirilmektedir.¹⁹⁶

Bu çalışmada ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere, Timur’un gerek günlük dinî hayatı, gerekse hükümdar olarak izlediği dinî siyaset tamamen Sünnî İslâm inancıyla özdeşleşmekte olup, kendisinin Şîî olduğuna veya olabileceğine dair ciddî bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu nedenle Timur’un, sadece Halep ve Dımaşk’ta âlimlerle bir araya geldiği tartışma meclislerinde koyu bir Hz. Ali taraftarı tavrı takınmasına bakarak, Şîî olduğunu iddia etmek pek mümkün gözükmemektedir. Şîî olmadığı halde Timur’un bu tartışma meclislerinde neden böyle bir tavır takındığı hususuna ise, kendisinin ulema ile olan ilişkisi ele alınırken ayrıca değinilecektir. Ancak burada Timur’un bastırdığı sikkelerde genellikle Dört Halife adına yer vermesinin, çocukları ile torunlarına Ömer ve Ebûbekir adlarını koyarken Ali ismini hiç vermemesinin bile onun Şîî olmadığına yeterli delil teşkil ettiğini söyleyebiliriz.¹⁹⁷

Timur’un birçok davranışından da, kendisinin Hanefî mezhebine bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Timur, kendisine imamlık yapma görevini, Semerkand’ın önde gelen Hanefî âlimlerinden olan ve Halep ile Dımaşk’taki tartışma meclislerinde tercümanlığını yapan Mevlânâ Abdülcebbâr b. Numan’a (ö.1402) vermiş, Mevlânâ Abdülcebbâr da bu görevi seferler de dâhil olmak üzere ölünceye kadar yerine

¹⁹⁵ ZT, II, 748; ZŞ, 128. Timur ve Şîî Seyyidler arasında geçen mülakat hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Zahirüddin-i Mar’aşî, *Tarih-i Taberistan û Ruyân û Mâzenderân*, yay. Muhammed Hüseyin Tesbihî, Tahran 1345, h.ş., 231-234.

¹⁹⁶ Aka, *Timur ve Devleti*, 133; a.y., *Timur, Din ve Ulemâ*, 111.

¹⁹⁷ Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 111.

getirmiştir.¹⁹⁸ Timur'un torunlarının evlilikleri sırasındaki tavrı da, kendisinin Hanefî mezhebine bağlı olduğunu gösteren bir diğer örnek olarak verilebilir. Anadolu seferi dönüşünde Semerkand'da torunlarından Şahruh'un oğulları Uluğ Bey ve İbrahim Sultan, Miranşah'ın oğlu İcil ve Ömer Şeyh'in çocukları Ahmed, Seydi Ahmed ve Baykara'yı evlendirirken, nikâh hutbesini Anadolu'dan getirdiği Şafîî olan dönemin ünlü kıraat ve hadis alimi Şemseddin Muhammed el-Cezerî (1350-1429), Hanefî gelenek ve göreneklerine uygun olarak okumuş ve mirzaların nikah akdi de Semerkand başkadısı Mevlânâ Selahaddin tarafından Hanefî fıkına göre kıyılmıştır.¹⁹⁹ Tartışma meclislerinde ateşli bir Hz. Ali taraftarı gibi davrandığı Suriye seferi sırasında, Dimaşk şehrini ele geçirdiği zaman Cuma namazında Hanefîleri Şafiilerin önüne geçirmesi ve hutbeyi okuma görevini de Hanefî başkadısı Muhyiddin Mahmud b. el-İz'e vermesi de Timur'un Hanefî olduğunun bir diğer göstergesi olarak sunulabilir.²⁰⁰ Ayrıca, 1401 yılında Bağdat'ı ele geçirdiği zaman Ebû Hanife'nin türbesini ziyaret edip, namaz kıldığı da unutulmamalıdır.²⁰¹ Bu bilgiler ışığında Timur'un Hanefî olduğu rahatlıkla söylenebileceği gibi, bu bağlamda daha önce ifade ettiğimiz, Hanefî-Maturidî inanç sisteminin en önemli merkezi konumunda olan Timur'un doğduğu ve yetiştiği Mâverâünnehir bölgesi ve Semerkand şehrinin, onun dinî inancı üzerinde etkili olduğunu ifade etmek de mümkündür.²⁰²

Timur'un bağlı olduğu Hanefî mezhebi Timurlu devletinin resmî mezhebi haline gelmiş ve bu durum halefleri zamanında da devam etmiştir. Timur'un ve haleflerinin izlediği dinî politikalar ve dinî makamlara yaptıkları atamaların bunu ortaya koyduğu

¹⁹⁸ RM, 219; AM, 214, 467; İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 409-10. Mevlânâ Abdülcebbar, Timur'un maiyetinde bulunduğu Anadolu seferi sırasında, Güzelhisar'da (Aydın) 1402 yılında vefat etmiştir (ZY, II, 335; MS, I/2, 941-42). Mevlânâ Abdülcebbar hakkında bkz. DL, IV, 35.

¹⁹⁹ ZY, II, 434-35; MS, I/2, 1022; HS, III, 528; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 111.

²⁰⁰ AM, 261; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 111.

²⁰¹ ZT, II, 941; MS, I/2, 889; Aka, *Timur, Din ve Ulema*, 111.

²⁰² Manz, *The Rise*, 17.

çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde açıkça görülecektir. Ayrıca Mirza Ebû'l-Kasım Babür (Şahruh'un oğlu Baysungur'un oğlu) gibi bazı haleflerinin Hanefî mezhebine bağlı olduklarını açıkça dile getirmelerinin yanı sıra,²⁰³ Abdürrezzak-ı Semerkandî'nin Ebû'l-Kasım Babür'ün fitrî akidesinden ve atalarının mezhebinden hiçbir surette ayrılmadığını ve Babür'ün (Sultan Ebû Said'in oğlu Ömer Şeyh'in oğlu) ise hatıratında babası Ömer Şeyh Mirza ile amcası Sultan Ahmed Mirza'nın Hanefî mezhebine bağlı temiz itikatlî kimseler olduğunu ifade etmesi de, Timur'un haleflerinin Hanefî inanca sahip olduğunun göstergelerinden sadece bir kaçıdır.²⁰⁴ İran'ın siyasî hayatına hâkim olan diğer Türk ve Türk-Moğol hanedanları gibi Timurluların da, Hanefî hukuk ekolüne bağlı olduğu, son yıllarda Timurlu devletiyle ilgili araştırma yapan bazı yabancı araştırmacılar tarafından da dile getirilmeye başlanmıştır.²⁰⁵

Zaten Timur'un haleflerinin başka bir mezhebe bağlı olmaları bizim için gerçekten şaşırtıcı bir durum olurdu. Çünkü Timur, kurmuş olduğu devletin bünyesinde görev alacak emirleri, vezirleri, divan görevlilerini ve ulemayı genellikle kendisi ile aynı inanca sahip kimselerden seçmekteydi. Mirzaların ve hanedan üyelerinin eğitimi bir devlet görevi sayıldığından Timurlularda mirzaların yetiştirilmesine anne-baba karışmaz, doğum zamanı yaklaştığında hamile kadın saraya getirilip kendisine özenle bakılır, çocuk dünyaya geldikten sonra da annesinden alınarak beslenmesi, bakımı, giyimi, eğitimi ile saraydaki özel yetiştiriciler ilgilenir ve çocuk özenle büyütülürdü. Meşhur âlimlerden hem dinî, hem aklî ilimler olmak üzere çeşitli dersler alarak en iyi şekilde yetişmeleri sağlanırdı. Bu âlimler genellikle saray muhitindeki ulema arasından seçildiğinden, mirzalar da doğal olarak Sünnî-Hanefî inanç doğrultusunda bir eğitim

²⁰³ *MS*, II/2, 787.

²⁰⁴ *MS*, II/2, 787; *BH*, I, 6-7, 18-19.

²⁰⁵ Subtelny, Maria E.-Anas B. Khalidov, "The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival Under Shâh-Rukh", *JAOS*, 115ii(1995), 210.

olarak yetişirlerdi.²⁰⁶ Bu geleneğin Timur'dan sonra da devam ettiğini Sultan Ebû Said'in oğlu Ahmed Mirza'ya, dönemin meşhur âlimlerinden Mevlânâ İsamüddin Davud Hâfî'yi hoca olarak atamasından anlıyoruz.²⁰⁷ Ayrıca Timurlularda da mirzaların, diğer Türk devletlerinde olduğu gibi, belli bir yaşa geldiklerinde idarî konularda tecrübe kazanmaları için bir atabeyin denetimine bırakılmaları vazgeçilmez bir adetti. Timur, geleceğin muhtemel hükümdarı olan mirzaları idarî yönden eğitecek olan atabeyleri, güvendiği seçkin emirleri arasından seçer ve onların en iyi şekilde yetiştirilmelerini sağlardı. Örneğin mirzalardan Uluğ Bey'e önde gelen emirlerden Şahmelik, Halil Sultan'a ise Hudaydâd'ın atabey olarak tayin edildiğini biliyoruz.²⁰⁸

Bütün bunlara karşın Timurlu devletinin son dönemlerinde ülkede Şiîliğin yayılması üzerine, Mirza Hüseyin Baykara ve Baysungur Mirza (Sultan Ebû Said'in oğlu Mahmud Mirza'dan olan torunu) (ö.1499) gibi Şiîliğe temayüllü iki hanedan üyesinin ortaya çıktığı da bir gerçektir. Fakat bunlar, Timurlu hanedanının sahip olduğu inancın devletin son yıllarında Şiîliğe doğru meylettığı şeklinde bir iddiaya asla meydan vermeyecek münferit olaylar olup, her iki mirza da daha sonra Şiîliğe olan temayüllerini terk edip yeniden Sünnîliği tercih etmişlerdir.²⁰⁹

²⁰⁶ Barthold, *Uluğ Beg*, 29.

²⁰⁷ *HS*, IV, 107. Ebû Said döneminde *sadr* olarak görevlendirilen ve ölünceye kadar Ahmed Mirza'nın hizmetinde kalan Mevlânâ İsamüddin hakkında bkz. *HS*, IV, 106-107.

²⁰⁸ Barthold, *Uluğ Beg*, 71.

²⁰⁹ Babür'ün anlattığına göre; adil, faziletli ve insaniyet sahibi bir kimse olan Baysungur Mirza, hocası Seyyid Mahmud'un Şiî olmasından dolayı, Şiîlikle itham edilmiş, fakat daha sonra Semerkand'da Şiî inancı terk ederek Sünnî olmuştur (*BH*, I, 72). Tahta oturduğu zaman Şiîliğe meyilli olan Hüseyin Baykara da ilk önce hutbenin 12 imam adına okunmasına izin vermekle birlikte, Ali Şir Nevaî ve Molla Câmi'nin etkisiyle bundan vazgeçmiş ve tekrardan Sünnîliği tercih etmiştir, bkz. İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu (13-15 Şubat 1993)*, İstanbul 1993, 87.

2- Timurlu Hükümdarlarının Dinî Hayatı

a- Timur

Timur'un dinî yaşamını incelemeye ilk olarak İslâmiyet'in en çok önem verdiği ibadetlerin başında gelen namazdan başlamak istiyoruz. Timur'un dinî hayatında namaz kılmanın önemli bir yere sahip olduğunu, değişik zamanlarda vakit namazı, Cuma namazı, bayram namazı, yakınlarının cenaze namazı, türbe ziyaretlerinde nafile namaz, savaşlar sırasında veya çeşitli münasebetlerle hacet ve şükür namazları kıldığını dair kaynaklarda geçen ifadelerden anlıyoruz.²¹⁰ Yezdî'nin, Anadolu seferi sırasında ordusuna arz merasimi yaptırırken merasimin çok uzun sürmesi üzerine Timur'un öğle namazını kazaya kalmaması için hemen kıldığını ifade etmesine bakarak, Timur'un vakit namazlarını düzenli olarak kılmaya özen gösterdiğini söyleyebiliriz.²¹¹ Ayrıca Mevlânâ Abdulcebbâr'ın Timur'un imamlığını yapması ve seferleri de dâhil olmak üzere daima kendisinin hizmetinde bulunması da Timur'un namaza verdiği önemin bir diğer göstergesidir.²¹² Clavijo'nun, Timur'un otağında kendisinin namaz kıldığını, sökülüp-takılabilen seyyar bir ahşap caminin bulunduğunu ve bu caminin Timur'un gittiği her yere götürülerek seferleri sırasında otağında kurulduğunu ifade etmesi de, Timur ve namaz konusunda söylediklerimizi doğrular niteliktedir.²¹³

Oruç ibadetiyle ilgili olarak Ramazan ayının Timur'un nezdinde ayrı bir yere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Zira kendisini Ramazan ayında devamlı olarak oruç tutarken ve seferlere denk gelen Ramazan aylarını genellikle bir yerde konaklayarak geçirmeye özen gösterirken görmekteyiz. Ayrıca Ramazan ve Kurban bayramlarında bayram namazını mutlaka kıldığını ve bayramların tüm gereklerini yerine getirdiğini de

²¹⁰ Mesela bkz. ZŞ, 166, 189-190, 193; ZY, I, 575; II, 74, 79-80, 98, 106, 112, 135, 146, 154, 296, 302, 307, 313, 316, 362-64, 403-404, 418, 444, 448, 562; AM, 216, 261; DL, III, 49; RM, 218-19.

²¹¹ ZY, II, 296.

²¹² AM, 467; RM, 219.

²¹³ Clavijo, *a.g.e.*, 167-68.

biliyoruz.²¹⁴ Timur'un Ramazan ayı ve dinî bayramlar gibi mübarek günlerde ve türbe ziyaretleri gibi çeşitli vesilelerle fakirlere ve muhtaçlara sadaka dağıtıp, zekât verdiği kaynaklarda ifade edilmekle birlikte verdiği zekâtın miktarı konusunda ayrıntılı bilgi verilmemektedir.²¹⁵ Bu nedenle kendisinin her yıl düzenli olarak İslâmiyet'in emrettiği miktarda zekât verip vermediği hususunda bir fikir beyan etmek zor olmakla birlikte, Arap tarihçilerinden İbn Kadı Şuhbe'nin ifadesine göre, Timur'un Semerkand şeyhülislâmı Hoca Abdülevvel'e zekâtını nasıl vereceği konusunda danışmasına bakarak, kendisinin bu konuda hassasiyet sahibi olduğunu ifade etmek mümkündür.²¹⁶

Hac meselesine gelince, Timur'un bu farzı yerine getirmediğini kesin olarak biliyoruz. Fakat 1364 yılında daha hükümdar olmadan önce, hizmetinde bulunduğu Emir Hüseyin ile araları bozulduğu zaman Timur'un ona: "Şayet bu kulunu yakınlığına kabul etmezsen izin ver Kâbe'ye gitsin ve ömrünün geri kalan kısmını orada Allah'tan günahlarının affını dileyerek geçirsin" demesinden hacca gitme fikrine sahip olduğu anlaşılmaktadır.²¹⁷

İslâm'ın emrettiği temel ibadetlere karşı ilgisi bu şekilde olan Timur, dönemin Timurlu kaynaklarında ömrünü farz ve nafile ibadetlerle ve Kur'an-ı Kerim okumakla geçiren bir kimse olarak gösterilmektedir.²¹⁸ Kaynakların ifadesine göre Kur'an-ı Kerim'i ezberlemiş olan Timur, el-Cezerî'den de hadis eğitimi almıştır. El-Cezerî en önemli hadis külliyyatı olarak kabul edilen *Sahih-i Buharî (el-Câmiu's-Sahih)*'yi baştan sonuna kadar Timur'a okutmuş ve hadis rivayet etmesi için kendisine icazet bile

²¹⁴ Mesela bkz. ZŞ, 166; ZY, I, 316, 448, 562; II, 403-404.

²¹⁵ Timur'un dinî bayramlarda ve yapmış olduğu türbe ziyaretleri sırasında ihtiyaç sahipleri için sadaka ve zekat dağıtması ile ilgili olarak mesela bkz. ZT, II, 566, 703, 766, 824, 875-76, 916, 922, 941; ZŞ, 85, 137-38, 141, 145, 166, 211, 229, 234; ZY, I, 238, 316, 448, 450-51, 455, 470, 562, 566, 568, 569; II, 16, 141-43, 154-55, 224-225, 238, 266, 403-404, 417-419; RCT, II, 42.

²¹⁶ TKŞ, IV, 442.

²¹⁷ ZŞ, 32-33; ZT, I, 349-50.

²¹⁸ ZY, I, 6.

vermiştir.²¹⁹ Nakşbendî literatüründe ise Timur'un Emir Külâl'e intisap ederek onun müridi olduğu ve Emir Külâl'in de bu yeni müridinin tasavvufî eğitimini Şemseddin Külâl'e havale ettiği rivayet edilmektedir.²²⁰ Bu rivayete dayanarak Timur'un tasavvuf eğitimi aldığını kesin olarak söyleyemesek de, gerek kıssahânların kendisine okuduğu tarih ve siyer kitapları, gerekse ulema ile devamlı olarak yaptığı sohbetler sayesinde âlimlerle tartışabilecek, hatta soruları ile onları şaşırtacak derecede dinî bilgisini ilerlettiği bir gerçektir.²²¹ Kendisinin ilme, özellikle de dinî ilimlere karşı duyduğu ilgi, bu konuda en büyük etken olan Timur'un ulemaya, şeyhlere ve seyyidlere saygıda ve ikramda kusur etmediği, onları herkesten üstün tuttuğu ve çeşitli konularda görüşlerini alarak nasihatlerini dinlediği de bilinmektedir.²²² Kendisinin din adamları ile olan ilişkisi ele alınırken bu konuya ayrıntılı bir şekilde değinilecektir.

Dinî vecibelerini yerine getiren bir Müslüman olmakla birlikte Timur, şüphesiz İslâm'ın uygun görmediği veya yasakladığı bazı davranışlarda bulunmaktaydı ki, bunların başında içki kullanması gelmekteydi. Timur da tarihte görülen birçok Türk hükümdarı gibi içki içmekten hoşlanır ve kazanmış olduğu zaferlerden sonra veya elçilerini kabulü, yakınlarının düğünü gibi çeşitli bahanelerle sık sık içkili ziyafetler ve toylar düzenler, kımız ve şarap gibi alkollü içeceklerin eksik olmadığı bu eğlenceler günlerce sürerdi.²²³ Hatta Arabşah'a göre, Çin üzerine düzenlediği son seferinde

²¹⁹ ZT, I, 30-31; MS, I/1, 148.

²²⁰ Mevlânâ Şihâbeddin, *Âgâhî-yi Seyyid Emîr Külâl*, yay. Gulâm Mustafa Han, Karaçi 1381/1961, 31-32; Tosun, *a.g.e.*, 65.

²²¹ AM, 452, 454-55; İG, II, 229; DL, III, 49; NZ, XIII, 163; TKŞ, IV, 438; BZ, I/2, 710; Aka, *Timur Sâdece*, 459-60; a.y., *Timur, Din ve Ulemâ*, 109; Yüksel, *el-Makrîzî (Kitâb Es-Sulûk) ve İbn Hacer (Inbâ' El-Gumr)*, 98-9, 106. İbn Arabşah Timur'un tarih ve kıssa okuyucusu olarak Mevlânâ Ubeyd'in adını verirken (AM, 467), Şeyh Ârif-i Âzerî adlı şairin dayısının Timur'un kıssahânı olduğunu da Devletşah'tan öğreniyoruz (TŞ, 273).

²²² ZY, I, 6; ZŞ, 9; ZT, I, 14-15, 30; MS, I, 147; MTM, 279-280; AM, 216, 454, 467; DL, III, 49; TKŞ, IV, 438, 441-42; RM, 218-19; KS, VI, 51; BZ, I/2, 610, 710; İG, II, 229; NZ, XIII, 163.

²²³ ZY, II, 617; ZZŞ, 445-446; AM, 337-40; İG, II, 228; TKŞ, IV, 293, 435; NZ, XII, 268; Clavijo, *a.g.e.*, 143-49, 154-65; Barthold, *Ulug Beg*, 42.

havanın çok soğuk olmasından dolayı ısınmak için içinde çeşitli baharatlar olan içkiler hazırlatarak sürekli bunları içmiş ve bu yüzden de ciğerleri parçalanmıştır.²²⁴ Barthold'un, Timur'un hastalanması ve ölmesine içkinin neden olduğunu ifade etmesinde herhalde Arabşah'ın bu kaydı etkili olmuştur.²²⁵

Timur, içki içmenin yanı sıra tavla ve satranç gibi dinen pek hoş karşılanmayan oyunları da oynardı. Fethettiği şehirlerde ilk olarak satranç oynayan kimseleri huzuruna çağırta ve onlarla satranç oynayan Timur, bu oyunda kendine has hamle ve oyunlara sahip olduğundan, çok az kimse kendisiyle satranç oynamaya cesaret ederdi. Her ne kadar bu oyunlar dinen hoş karşılanmamakla birlikte, Timur'un satranç oynadığı kimseler arasında Semerkand şeyhülislâmı Mevlânâ Abdülmelik'in yanı sıra Hace Ali Tebrizî (Satrancî), Alâeddin et-Tebrizî, Yusuf Buharî ve Şemseddin Kazerunî gibi birçok din adamının bulunması da ilginçtir.²²⁶ Fakat Timur, ölmeden hemen önce Otrar'da, bir daha satranç ve tavla oynamayacağına dair tövbe etmiştir.²²⁷

Kaynaklar, Timur'un ölüm anında da bir Müslümana yakışır şekilde davrandığını ifade etmektedirler. Ölüm döşeğinde doktorlardan kendisine daha fazla fayda gelmeyeceğini ve ölümünün kaçınılmaz olduğunu anlayan Timur, çadırının dışında Kur'an okumakla meşgul olan hafızlar ve din adamlarından Mevlânâ Heybetullah'ı (Mevlânâ Ubeydullah Sadr'ın oğlu) içeriye çağırarak, başucunda Kur'an okumasını ve

²²⁴ *AM*, 391-94. Hafız-ı Ebrû da Timur'un, Otrar'da ölmeden önceki son günlerinde hiç yemek yemediğini ve sadece içki içtiğini ifade etmektedir (*ZZŞ*, 451-52).

²²⁵ Barthold, *Uluğ Beg*, 47.

²²⁶ *ZT*, I, 31-32; *MS*, I/1, 148; *HS*, III, 550-551, *AM*, 454, 461, 468-469; *DL*, III, 49; *NZ*, XIII, 163; *TKŞ*, IV, 438; *BZ*, I/2, 710; Barthold, *Uluğ Beg*, 35. Clavijo da Timur'un bir seyyid ile satranç oynadığını ifade etmektedir ki, bundan kastı adını verdiğimiz din adamlarından birisi olsa gerektir, bkz. Clavijo, *a.g.e.*, 148. Timur'un ayrıca kendi icadı olan ve tahtası 10x11 olup normal satranç taşlarına deve, zürafa, boğa, aslan gibi bazı yeni taşların eklenerek oynandığı "Büyük Satranç"ın yanı sıra "Yuvarlak Satranç" ve "Uzun Satranç" oynadığını da biliyoruz, bkz. Musa Şamil Yüksel, "Arap Kaynaklarında Timur", *Bilig*, 31(2004), 111, 120-21.

²²⁷ *MF*, III, 152; Barthold, *Uluğ Beg*, 37.

Kelime-i Tevhid getirmesini istemiştir. Kendisi de Mevlânâ Heybetullah'ın ardından Kelime-i Tevhid'i birkaç kez tekrarladıktan sonra vefat etmiştir.²²⁸

b- Şahruh

Timur'un 18 Şubat 1405 yılında ölmesi üzerine, idarecisi bulunduğu Horasan'ın başkenti Herat'ta tahta oturan ve burayı kendisine başkent edinen Timur'un en küçük oğlu Şahruh, en uzun saltanat süren Timurlu hükümdarı olarak karşımıza çıkar. Timurlu hükümdarlarının en dindarı olarak bilinen Şahruh, dönemin kaynaklarında günlük hayatında ibadetlerini hiç aksatmayan mütedeyyin bir Müslüman, devlet idare ederken de İslâm dininin gereklerini daima yerine getiren bir hükümdar olarak gösterilmektedir. Tarihçilerinden Hâfız-ı Ebrû, Şahruh'un bir günlük hayatını şu şekilde anlatır: “Saltanat işlerini gün içerisinde bitiremeye dahi günlük ibadetini mutlaka yerine getirirdi. Gününü planlar ve vaktinin çoğunu bir dakikası bile boşa gitmeyecek şekilde Müslümanların hayırlı işlerinde ve devlet idaresinde harcardı. Sabah namazını kılar ve gün doğana kadar dua eder, gün doğduktan sonra da kuşluk namazı kılardı. Ardından devletin ileri gelenlerini ve görevlileri kabul ederek ülkede meydana gelen olaylar hakkında bilgi alırdı. Daha sonra saraydan çıkarak halk ile görüşür, ardından da ülkenin çeşitli bölgelerinden gelen şehzadeleri, misafirleri ve elçileri kabul eder ve büyük bir sofraya kurdururdu. Öğle yemeğinden sonra malî ve mülkî işleri kendisine arz etmeleri için ümeraya zaman ayırır, onlardan tatminkâr bilgi ve cevaplar aldıktan sonra kendilerine yeni görevler verirdi. Biraz öğle uykusunun (kaylule) ardından tarih kitapları, tarikat ve hakikat ile ilgili nükte ve haberleri okuyup şeriat kanunlarını öğrenmek için âlimlerle münazaralar yaptıktan sonra ikinci namazını Fetih ve en-Nebe' surelerini okumak suretiyle cemaat ile kılardı. Akşam namazının ardından da mutlaka 6 rekât “evvabin

²²⁸ ZY, II, 468; HS, III, 534. Timur'un Kelime-i Tevhid getirerek öldüğü diğer kaynaklarca da özellikle vurgulanmaktadır, mesela bkz. TN, 20.

namazı” kıldadı. Pazartesi, Perşembe Cuma günleri akşam namazını müteakip güzel Kur’an okuyan hafızlar meclisinde hazır bulunur ve her biri sıra ile yarım cüz okurdu. Rüştüne erdikten sonra hiçbir vakit namazını kazaya bırakmadığı halde gene de her gün bir günlük namaz kaza ederdi. Ardından da her gece meclisindeki âlimlerle birlikte Kur’an’ın onda birini tertip üzere birkaç Arapça ve Farsça tefsirden mütalaa ederlerdi. Tefsirlerde geçen ince nükteleri ve bahisleri de *Vekâye*, *Hidâye*, *Salât-ı Mes’udî* ve diğer fıkıh kitaplarına bakarak tahkik ettikten sonra tıp, nûcum, lûgat ve diğer ilimlerden de birkaç meseleyi tartışırlardı. Bunların ardından da Kur’an’dan tertip üzere bir cüz okurlar, Yasin, Duhan, Feth ve Vakıa surelerinin her birinden sonra bir cüz daha okurlardı. Ardından da o gün meydana gelen küçük büyük her olayı Divan defterine kaydederlerdi. Şahrüh her namaz için abdest tazelemeyi vacip gördüğünden abdestini tazeler ve yatsı namazını imam ile kıldadı. Bu işlerde o kadar dikkatli ve özenli idi ki 30 yıldan fazla savaş-barış, yaz-kış demeden bu saydıklarımızı yerine getirmiş ve bir kez dahi ihmal etmemiştir.”²²⁹ Şahrüh’un reşit olduktan sonra hiçbir vakit namazını kaçırmadığı gibi devamlı olarak nafîle namazlar kıldığı Tacü’s-Selmânî tarafından da ifade edilmektedir.²³⁰

Hâfız-ı Ebrû’nun ifadesi ile bir günlük hayatını yukarıda anlatıldığı üzere yaşayan Şahrüh, Ramazan ayında ve dinî bayramlarda yerine getirilmesi gereken farz, sünnet ve vacipleri asla ihmal etmez, fakirlere ve müstahaklara da mutlaka sadaka ve zekât dağıtırdı.²³¹ Ramazan orucunu hiç kaçırmadığı gibi her ayın ilk günü ile *eyyam-ı bîz*, yani her ayın 13, 14 ve 15. günlerinde de devamlı nafîle oruç tutardı.²³² Bu kadar dindar

²²⁹ ZT, II, 818-19. Abdürrezzak-ı Semerkandî ve İsfizârî de Hâfız-ı Ebrû’nun verdiği bilgileri aynen nakletmektedir, bkz. MS, II/1, 597-98; RCT, II, 97.

²³⁰ TN, 10.

²³¹ Mesela bkz. ZT, III, 340; IV, 608; MS, II/1, 224, 296, 392, 409; HS, III, 605, 618, 620; RS, X, 5403.

²³² ZT, II, 819; MS, II/1, 597; RCT, II, 97. Ayrıca Şaban ayının ilk 15 günü ile Zilhicce ve Muharrem aylarının ilk 10 günü de *eyyam-ı bîz* olarak bilinmektedir (bkz. Suhreverdî, *Avarifu’l-Mearif*, 40. Bölüm).

bir kimse olmasına ve İslâm'ın tüm emirlerini yerine getirmeye çalışmasına rağmen Şahrüh'un da birçok İslâm hükümdarı gibi hacca gitmediği bir gerçektir. Şayet sıradan bir vatandaş olmuş olsaydı hac ibadetini de mutlaka yerine getireceğinden şüphe etmediğimiz Şahrüh'un kutsal topraklar konusundaki hassasiyetine, Timurlu devlet idaresinde dinin etkisi anlatılırken değinilecektir.

Dinî ilimlere önem veren ve her gece tefsir, hadis, fıkıh ve tarih kitapları okuyarak çeşitli meseleleri mütalaa eden Şahrüh da, babası Timur gibi âlimlerle bir araya gelmekten ve onlarla sohbet etmekten hoşlanırdı.²³³ Kendisinin dinî ilimlere verdiği önemi bu konuda yazılan eserleri güncel olarak takip etmesinden ve nadir dinî eserleri ihtiva eden zengin bir kütüphane sahibi olmasından da anlıyoruz. Mesela 1428 yılında Memlûk sultanı Barsbay'dan, çağdaşı olan Memlûk tarihçisi ve âlimi İbn Hacer'in yazmış olduğu *Buharî Şerhi*'ni istemiştir.²³⁴ Aynı şekilde 1439 yılında Memlûk sultanı Çakmak'ın kendisinden istediği *Tevlatı Hüccet-i Ehli Sünnet ve'l-Cemaat* (Ebû Mansur-i Maturidî), *Tefsir-i Kebir* (Fahreddin Razî), *Şerh-i Telhis-i Câmi'* (Hacı Mes'ud-i Buharî), *Şerh-i Keşşaf* (Mevlânâ Alâaddin Pehlivan) ve *Şerhi Ravza der Mezheb-i Şafî* gibi nadir eserler kütüphanesinde mevcut olduğundan, Şahrüh bunları istinsah ettirmek sureti ile Kahire'ye yollamıştır.²³⁵

Timurlu hanedan üyelerinin çoğunluğu dinî vecibelerini yerine getiren kimseler olmalarına rağmen içki içtikleri halde Şahrüh asla içki içmez, her türlü oyun, eğlence ve dinen yasaklanmış şeylerden de uzak dururdu.²³⁶ Daha sonra ele alınacağı üzere hükümdar olarak da ülkesinde içki içilmesine karşı kayda değer bir mücadele vermiş olan Şahrüh'un, samimî bir Müslüman olup günlük hayatta sanki takva sahibi bir din âlimi, şeyh ya da derviş gibi yaşadığı söylenebilir. Bu nedenle Devletşah-ı Semerkandî,

²³³ MS, II/1, 597; Aka, *Mirza Şahrüh*, 184.

²³⁴ Aka, *Mirza Şahrüh*, 177.

²³⁵ MS, II/1, 486; HS, III, 628; Aka, *Mirza Şahrüh*, 180.

²³⁶ MS, II/1, 598; NŞ, 217b-218a.

Şahruh'u velilik derecesine çıkarmış ve kendisi ile ilgili bazı kerametler bile nakletmiştir.²³⁷ Bir gün Rey şehrinde seher vakti ibadetle meşgul iken birden “Kara Yusuf Türkmen bu gece öldü” diye bağırması ve gerçekten de 10 gün sonra bunu doğrulayan haberin gelmesi kendisine atfedilen kerametlerden sadece bir tanesidir.²³⁸

c- Uluğ Bey ve Halefleri

Mirzalık dönemleri hariç tutulduğunda toplam 3-4 yıl kadar saltanat süren Uluğ Bey ile oğlu Abdülatif ve yeğeni Abdullah'ın (İbrahim Sultan'ın oğlu) dinî hayatlarını bir başlık altında ele almak daha uygun olacaktır. 12 Mart 1447 tarihinde ölen Şahruh'un oğulları arasında en iyi eğitime sahip olan ve idarecisi bulunduğu Semerkand'da tahta oturarak dedesi Timur gibi Semerkand'ı kendisine başkent seçen Uluğ Bey, tarihteki ender âlim hükümdarlardan birisidir. Tarihçilerin deyimi ile “Eflatun'un bilgisi ve Feridun'un haşmetini” şahsında toplamış olan Uluğ Bey, hükümdarlığı kadar ilmî çalışmaları ile de ün salmıştır. Eşsiz bir matematik ve astronomi âlimi olan bu Timurlu hükümdarı daha çok Semerkand'da yaptırmış olduğu rasathanede astronomi çalışmaları ile ilgilenmiş ve *Zîc-i Cedid-i Gürkanî* adı ile meşhur olan zîc cetvelini hazırlamıştır. Babası Şahruh ve dedesi Timur gibi Uluğ Bey de âlimleri ve bilim adamlarını seven, onlara saygı gösteren ve onları himaye eden adil bir hükümdardı.²³⁹ İlme düşkün olduğu Semerkand ve Buhara'da çok sayıda medrese ve hankâh yaptırmış, bu kurumlarda bizzat ders verip âlimlerle ilmî meclisler ve ders halkaları toplamasından da anlaşılmaktadır. Buhara'da inşa ettirdiği medresenin kapısı üzerine “ilim tahsil etmenin kadın-erkek bütün Müslümanlara farz olduğu” hadisini

²³⁷ TŞ, 254; Aka, *Mirza Şahruh*, 183,

²³⁸ TŞ, 254.

²³⁹ HS, IV, 20-21; MS, II/2, 686; TŞ, 272; Aydın Sayılı, *Uluğ Bey ve Semerkanddeki İlim Faaliyeti hakkında Gıyasüddin-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara 1960, 82, 85, 86.

yazdırması ilim tahsiline yalnızca bir merak meselesi olarak değil aynı zamanda dinî bir görev olarak baktığını da göstermektedir.²⁴⁰

Uluğ Bey babası Şahruh kadar dindar ve İslâmî açıdan örnek gösterilecek bir hükümdar olmasa da dönemin tarihçileri tarafından namazlarını kılan, Ramazan orucunu tutan, dinî bayramlarda farz, sünnet ve vacipleri yerine getirerek sadaka ve zekât veren dindar bir kişi olarak anlatılmaktadır. Ayrıca çok kuvvetli bir hafızaya sahip olduğundan Kur'an-ı Kerim'i 7 kıraat üzerine hatmettiği ve müfessirlerin her ayet hakkındaki sözlerini ezbere bilecek kadar mükemmel bir tefsir bilgisine sahip olduğu bilinmektedir. Bunun yanı sıra derin bir fıkıh bilgisine de sahip olup, mantık ve edebî sanatlarda da oldukça başarılı olduğu ifade edilmektedir.²⁴¹

Uluğ Bey'in, babası Şahruh kadar dindar değil, dedesi Timur gibi daha serbest düşünceli bir insan olduğu, Şahruh tarafından başkent Herat'ta içki içmek ve İslâm'a uygun olmayan oyun ve eğlenceler yasaklanırken, Uluğ Bey'in kendi başkenti Semerkand'da sözlü-sazlı eğlencelerin düzenlenmesinden ve hatta bazı eğlencelere kadın şarkıcılar bile davet edilmesinden anlaşılmaktadır. Hatta oğlu Abdülaziz'in sünnet düğünü dolayısı ile yapılan şenlikler sırasında olduğu gibi, Semerkand'daki bağlarda yapılan şenliklerde şehrin ileri gelenleri ve ahali içki içip eğlenebiliyordu.²⁴²

Diğer tüm Timurlu hanedanı üyeleri gibi yakın akrabaları öldüğü zaman onların ruhları için Kur'an okutmayı, fakirlere, yetimlere ve dervişlere yemek ve sadaka dağıtmayı adet edinen Uluğ Bey, 1449 yılında tahtı oğlu Abdülatif'e bırakmak zorunda kalınca Mekke'ye giderek hayatının geri kalan kısmını orada geçirmek istemiştir.²⁴³ İsteği olumlu karşılanınca da eski hacılardan Emir Muhammed'i yanına alarak yola

²⁴⁰ Sayılı, *a.g.e.*, 78; İsmail Aka, "Mirza Şahruh Zamanında (1405-1447) Timurlularda İmar Faaliyetleri", *Prof. Dr. İsmail Aka, Makaleler*, I, 90.

²⁴¹ *MS*, II/2, 686; *HS*, IV, 20-21; *TŞ*, 272-273; Sayılı, *a.g.e.*, 77.

²⁴² Barthold, *Uluğ Beg*, 108-9.

²⁴³ *HS*, IV, 21.

çıkıştır. Bu arada oğlu Abdüllatif göstermelik bir mahkemede Uluğ Bey'i yargılatıp suçlu buldurmuş ve vaktiyle babası Uluğ Bey'in hükmü ile öldürülmüş olan Abbas ismindeki bir kişiye şeriat gereğince babasının öldürülmesine kısas olarak Uluğ Bey'i öldürme izni verilmiştir. Uluğ Bey Semerkand'dan ayrıldıktan kısa bir süre sonra Abbas tarafından öldürülmüş ve hac ibadetini yerine getirmek arzusuna kavuşamamıştır. Büyük ihtimalle 25 Ekim 1449 tarihinde gerçekleşen bu olayın hemen ardından Abdüllatif, ulemanın onayına gerek duymadan küçük kardeşi Abdülaziz'i de öldürtmüştür. Abdüllatif'in, babası ve kardeşini öldürtmesi dönemin kaynaklarında açıkça dile getirilmekte ve bunun ciddî bir suç olduğu ifade edilerek, bu hareketinden dolayı ağır bir dille eleştirilmektedir. Bununla birlikte aynı kaynaklar kendisinden halkını korumayı ve adaleti herkese eşit olarak dağıtmayı isteyen faziletli ve olgun bir sultan olarak bahsetmektedirler.²⁴⁴

Âlimlerin, dervişlerin ve şeyhlerin meclislerine katılıp derslerine devam eden ve ulemayı koruyan Abdüllatif de babası Uluğ Bey gibi ilme ilgi duymakta ve daha çok astronomi, tarih ve şiir ile ilgilenmekteydi. Oldukça sert tabiatlı bir kişi olan ve en ufak suçu bile çok şiddetli bir şekilde cezalandıran Abdüllatif'in saltanatı sadece 6 ay sürmüştür.²⁴⁵ Bir gün sabah namazını kılmak üzere camiye giderken, Uluğ Bey'in öldürülmesinin intikamını almak isteyen adamları tarafından düzenlenen suikast sonucu 8 Mayıs 1450 tarihinde hayatını kaybetmiştir.²⁴⁶

Bu gelişme üzerine Şahrûn'un oğlu İbrahim Sultan'dan olan bir diğer torunu Abdullah, Abdüllatif'e suikast düzenleyenler tarafından hapisten çıkartılarak hemen

²⁴⁴ HS, IV, 20-21, 33-34; MS, II/2, 685-86; CTH, 53-55; BH, I, 52-53; Ebû Bekr-i Tihranî, *Kitâb-ı Diyarbekriyye*, yay. Necati Lugal-Faruk Sümer, Ankara 1962-1964, 306 (Bundan sonra KD); Aka, *Timur ve Devleti*, 79; Manz, *Timurid Iran*, 266.

²⁴⁵ HS, IV, 42; MS, II/2, 697; Aka, *Timur ve Devleti*, 81.

²⁴⁶ HS, IV, 42; MS, II/2, 695-96; CTH, 55; Aka, *Timur ve Devleti*, 81-82.

tahta oturtulmuştur.²⁴⁷ Babür'ün ifadesine göre Abdullah yakışıklı, iyi ahlaklı ve kerim bir kişi idi. Saltanatı zarfında lütuf, kerem ve cömertliğin hakkını vermiş ve Abdüllatif'in cimriliğinden dolayı hiç el sürmediği Uluğ Bey'in hazinesini etrafındaki askerlere, seyyidlere, âlimlere, fakirlere ve ihtiyaç sahiplerine dağıtmıştı.²⁴⁸ Kendisinin ayrıca 1450 yılı Ekim ayında Ramazan bayramı için Semerkand'da büyük bir toy düzenlediği ve bu toy sırasında oruç tutanlar hakkında övgülü sözler sarf ettiği nakledilmekle birlikte, ulema oradan ayrıldıktan sonra dedesi Uluğ Bey zamanındaki gibi kadın şarkıcı ve çalgıcıların da yer aldığı içkili eğlencelere geçildiği de ifade edilmektedir.²⁴⁹ Selefi Abdüllatif gibi kendisinin saltanatı da çok fazla sürmeyen Abdullah, yaklaşık bir yıl iktidarda kaldıktan sonra 1451 yılında Semerkand üzerine yürüyen Ebû Said Mirza ve Özbek hükümdarı Ebûl-Hayır'a yenilerek yakalanmış ve Ebû Said Mirza'nın emri ile 22 Haziran 1451 tarihinde öldürülmüştür.²⁵⁰

Çok kısa saltanat sürdüklerinden dolayı kaynaklarda hayatları, özellikle de dinî hayatları hakkında kaynaklarda fazla bilgi verilmeyen Abdüllatif ve Abdullah'ın dinî yaşamları hakkında kesin hükümlere varmak zor gözükmemektedir. Bununla birlikte, aksine bir bilgiye rastlamadığımızdan dolayı, kendilerinden önce tahta oturan Timurlu sultanları gibi onların da Sünnî inançlı ve Hanefî mezhebine bağlı kimseler olduklarını ve aşırı dindar kişiler olmayıp bazı temel dinî vecibelerini yerine getirmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Şahruh'un ölümünden sonra hâkimiyet mücadelelerine katılan ve 1457 yılında ölene kadar başkent Herat'ta hüküm süren Mirza Ebû'l-Kasım Babür (Şahruh oğlu Baysungur'un oğlu) de diğerleri gibi namazlarını kılan, orucunu tutan ve dinî

²⁴⁷ *MS*, II/2, 697; *CTH*, 55-56; *HS*, IV, 42-43.

²⁴⁸ *TŞ*, 320; *KD*, II, 308-9.

²⁴⁹ *KD*, II, 311-13.

²⁵⁰ *MS*, II/2, 710; *HS*, IV, 50; *TŞ*, 320.

bayramların gereklerini yerine Hanefî mezhebine mensup bir Timurlu mirzasıydı.²⁵¹ Abdürrezzak-ı Semerkandî, onun Hanefî mezhebine bağlı, güzel ahlaklı ve iyi tabiatlı bir kimse olup, âlimler, şeyhler ve salih kimselerle sohbet etmekten hoşlandığını ve onların hamisi olduğunu ifade etmekte ve kendisini din adamlarıyla yapmış olduğu birçok sohbeti dile getirmektedir.²⁵² Hayatının son dönemlerinde rahatsızlığından dolayı devlet işleri ile pek ilgilenemeyen Ebû'l-Kasım Babür, 1456 yılı güzünde Meşhed'e giderek kışı burada daha çok din adamları ve şeyhlerin sohbetlerinde geçirmiş ve bir gün, son bir yıldır bırakmış olduğu içkiye tekrardan meylederek 22 Mart 1457 tarihinde vefat etmiştir.²⁵³

d- Ebû Said ve Halefleri

1451 yılında Abdullah'ı mağlup edip öldürerek Semerkand'da hükümdarlığını ilan eden Ebû Said akıllı, feraset sahibi, mantıklı ve basiretli bir Timurlu sultanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Kaynaklara göre on dokuz yıllık saltanatı boyunca halkını korumak ve gözetmek, adaleti yaymak ve adalet kurumlarını muhafaza etmek için çaba harcamıştır. Bunu yaparken de şeriatı asla çiğnememiş, seyyidleri, ulemayı, şeyhleri ve fuzelayı daima korumuş ve gözetmiştir. Tahta çıkar çıkmaz adaleti uygulamaya, Abdullatif'i öldürenleri idam ettirerek başlamıştır.²⁵⁴ Kaynaklarda adil olmasının yanı sıra dindarlığı da vurgulanan Ebû Said'in, tasavvuf ehline önem verdiğini ve onların meclislerine ve sohbetlerine katıldığını görmekteyiz. Özellikle Nakşbendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr ile çok iyi bir ilişkiye sahip olduğu ve her işinde ona danıştığını biliyoruz.²⁵⁵

²⁵¹ MS, II/2, 739, 775-76, 787.

²⁵² MS, II/2, 736, 738, 774-75, 779-81, 786-87.

²⁵³ MS, II/2, 775-85; Aka, *Timur ve Devleti*, 86.

²⁵⁴ HS, IV, 48-50; TŞ, 354.

²⁵⁵ MS, II/2, 742, 963; Alan, *a.g.e.*, 141.

Bu bilgilerin ışığında Ebû Said'in Şahruh'tan sonra gelen en dindar Timurlu hükümdarı olduğuna hükmedebiliriz. Zira kaynaklarda oruç, namaz gibi günlük ibadetlerini düzenli olarak yerine getirip getirmediği konusunda açık ifadeler karşımıza çıkmamakla birlikte, çok dindar olduğu ve devamlı şeriata uygun olarak hareket ettiği ifade edilmektedir. Ayrıca kendisinin içki içtiğine dair de her hangi bir kayda rastlanmamaktadır.

Ebû Said Herat'ta hüküm sürerken, Fergana ve Semerkand bölgelerine atadığı ve ölümünden sonra Herat tahtına oturan Hüseyin Baykara döneminde de bu bölgelerde hâkimiyetlerini devam ettiren çocukları Ömer Şeyh Mirza (1456-1493) ile Sultan Ahmed Mirza (1451-1494)'nın dinî hayatlarında da babalarının ve Ubeydullah Ahrâr'ın dindarlığı etkili olmuştur. Babür'e göre Fergana hâkimi Ömer Şeyh Mirza, Hacı Ubeydullah Ahrâr'ın müridi idi. Hanefî mezhebine bağlı, temiz itikatlı, mütevazı, cömert ve adalete çok önem veren bir kimse idi. Devamlı Kur'an okumaktan hoşlanır ve beş vakit namazını düzenli olarak kılmaya özen gösterir, vaktinde kılamadığı namazları da mutlaka kaza ederdi. İbadetlerine bu kadar düşkün olmakla birlikte çok fazla içki içen bu mirza, ilerleyen yıllarda içki meclislerini haftada bir-iki defaya indirmiş, fakat daha çok macun kullanmaya başlamıştı. Macun kullandığı zaman kendisinden geçen Ömer Şeyh Mirza ayrıca, genellikle tavla, bazen de kumar oynardı.²⁵⁶

Semerkand ve Buhara'ya hâkim olan Sultan Ahmed Mirza da, Babür'e göre Hanefî mezhebine bağlı temiz itikatlı bir kimse idi. Beş vakit namazını düzenli olarak kılar, hatta bunu içki içtiği zamanlarda bile terk etmezdi. O da Hacı Ubeydullah Ahrâr'ın müridi olup onun sohbetlerine katılır, babası gibi her işinde Hacı Ahrâr'a danışır ve önemli meselelerde şeriata göre karar verirdi. Sözüne sadık, adil ve edepli bir kimse idi. Bunun yanında içmeye başladığı zaman yirmi-otuz gün arka arkaya içer,

²⁵⁶ BH, I, 6-7.

içmediği zamanlarda da yirmi-otuz gün içmezdi. Bazen bu meclislerde gece gündüz kalkmadan oturur, içmediği günlerde ise neşesi yerinde olmazdı.²⁵⁷

e- Hüseyin Baykara

1469 yılında Sultan Ebû Said'in Azerbaycan seferi sırasında ölmesi üzerine Herat'ta, 24 Mart 1469 tarihinde adına hutbe okunan Hüseyin Baykara Timurlu devletinin son büyük hükümdarıdır. Hüseyin Baykara döneminde Timurlu ülkesi Ebû Said'in çocuklarının hüküm sürdüğü Mâverâünnehir ve kendisinin hâkim olduğu Horasan olmak üzere iki kola ayrılmıştı ki o, Timurlu devletinin Horasan kolunu, 5 Mayıs 1506 tarihinde ölene kadar idare etmiştir. Hüseyin Baykara tahta çıktığı yıllarda Şiîliğe meyilli olup hutbenin 12 imam adına okunmasına izin vermiş, fakat çoğunluğu Sünnî olan Herat halkının bu duruma tepki göstermeleri ve Ali Şir Nevaî ile Molla Câmi'nin nasihatları üzerine tekrar Sünnîliği tercih etmiştir.²⁵⁸ Kaynaklarda kendisinden adil, cesur ve mütevazı bir kimse olarak bahsedilen Sultan Hüseyin Baykara şariat kurumlarını sağlamlaştırmak, zulüm ve küfrü ortadan kaldırmak için çalışmıştır. O, devamlı seyyidleri, ulemayı, fuzelayı ve şairleri himaye ederek onlara maaş bağlar ve isteklerini hemen yerine getirirdi. Pazartesi ve Perşembe olmak üzere haftada iki defa kadıları ve ulemayı toplayıp önemli meselelerde onların görüşlerini alırdı. Dervişlerin ve şeyhlerin sohbetlerine katılır, vaazlarını dinler ve onlara iltifat ve ikramlarda bulunurdu. Cami, medrese, hankah, kervansaray gibi dinî kurumların inşasına önem verir ve zengin gelire sahip toprakları ve binaları buralara vakfederdi. Gazurgah'taki Hace Abdullah Ensarî'nin türbesi gibi din büyüklerinin türbelerini ziyaret eder ve ziyaretlerin şartlarını yerine getirip fakirlere sadaka dağıtırdı.²⁵⁹

²⁵⁷ BH, I, 18-19.

²⁵⁸ Aka, *Şiîlik*, 87.

²⁵⁹ HS, IV, 111, 152.

Kaynaklarda bu şekilde dindar bir kimse olarak anlatılan Hüseyin Baykara mirzalık dönemi de dahil olmak üzere hakimiyetinin ilk 6-7 yılında dindarca bir hayat sürdüğü halde geriye kalan 40 yıl boyunca ise her gün öğle namazının ardından içki içmiş, ömrünün bir kısmını kazaklıkla geçirdiği için zaferlerinden sonra içkili eğlencelere dalmayı adet edinmişti.²⁶⁰

Yukarıda anlatılanların ışığında, Timurlu hükümdarlarının dinî hayatları hakkında şu sonuçlara varılabileceği kanaatindeyiz. Öncelikle, Şahruh gibi çok dindarından Hüseyin Baykara gibi daha serbest düşüncelisine kadar tüm Timurlu hükümdarlarının tamamının namaz, oruç ve zekat vermek gibi temel farzların yanı sıra Kur'an okumak, sadaka dağıtmak, ilimle uğraşmak, din adamlarına saygı göstermek gibi İslâm dinin ön gördüğü bazı emirleri yerine getirme konusunda gerekli özeni gösterdikleri görülmektedir. Bununla birlikte içki içmek, tavla, satranç ve kumar oynamak gibi İslâm dinince hoş karşılanmayan ya da kesinlikle haram kılınan bazı hareketlerde bulundukları da açıktır. Ayrıca, aynı kaynaklarca bir yandan Timurlu hükümdarlarının ve hanedan üyelerinin ne kadar dindar oldukları ve İslâm dinine ne kadar önem verdikleri vurgulanırken, bir yandan da Şahruh ve Ebû Said gibi istisnaları olmak üzere birçoğunun düzenli olarak veya bazılarının ifrat derecesinde içki kullandıklarını ifade edilmesi de ilginçtir. Dindarlığın şartlarının neler olduğunu bilecek kadar, İslâm dini hakkında bilgi sahibi olan Timurlu tarihçilerin içki ile dindarlığı bağdaştırmaları, çoğunluğunun saray tarihçisi olması hasebiyle hamilerini dindar birer hükümdar olarak gösterme çabası içine girmelerinin bir neticesi olsa gerektir. Ayrıca zaferlerden sonra içkili ziyafetler ve toylar düzenlemenin Türk-Moğol geleneğinde önemli bir yere sahip olması da bu durumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

²⁶⁰ İsmail Aka, "Timurlular", *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel - Kemal Çiçek - Salim Koca, Ankara 2002, VIII, 522.

B- DEVLET İDARESİNDE DİNİN ETKİSİ

1- Timurlularda Hâkimiyet Anlayışı ve Meşruiyet

Kültür, zaman ve çevre şartlarıyla uyum içerisinde ana kalıbını korumak suretiyle bir devamlılık içerisinde gelişmektedir. Bir devletin yapısı ve hâkimiyet anlayışı, kendisini kuran milletin kültürüyle doğrudan ilişkili olduğundan dolayı da aynı millet tarafından farklı zamanlarda ve mekânlarda kurulan devletler benzer özellikler taşımaktadır. Bu nedenle Timurluların hâkimiyet anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için geleneksel Türk devlet ve hâkimiyet anlayışını özet olarak ele almak yerinde olacaktır.

Max Weber, topluluklara göre çok çeşitlilik gösteren hükümlanlık şekilleri arasında ortak özellik taşıyan üç model olduğundan bahseder. Bunlar; gelenekçi hâkimiyet, karizmatik hâkimiyet ve kanunî hâkimiyettir. Eski Türk hükümlanlık anlayışı bu modellerden karizmatik hâkimiyet ile özdeşleştirilmektedir. Bu hâkimiyet türünde esas olan şey “charisma”, yani bir çeşit insanüstü lütuf ve inayet ile donatılmış olma gücüdür. Daha çok dinî topluluklarda görülen bu hâkimiyet anlayışına göre hükümdarlık yetki ve kudreti Tanrı tarafından bağışlanmaktadır ki, geleneksel Türk devletlerinde hâkimiyetin daima ilahî bir menşee dayandığı, Türk hükümdarlarına idare etme hakkının Tanrı tarafından verildiği ve bunun Türklerin sahip oldukları Gök Tanrı inancından kaynaklandığı bilinen bir gerçektir.²⁶¹

Bu fikri, farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalar üzerinde kurulmuş olan Türk devletlerinden örnekler vermek suretiyle desteklemek mümkündür. Hun hakanının unvanı “Gök Tanrı'nın tahta oturttuğu Tanrı Kut'u Tan-hu (Tan-yu)” iken Avrupa Hunları da hükümdarları Attila'nın Tanrı tarafından dünyanın hükümdarı ilan edildiğine

²⁶¹ Kafesoğlu, *a.g.e.*, 236-37; Abdülkadir Donuk, “Türk Devletlerinde Hakimiyet Anlayışı”, *TED*, 10-11(1979-80), 30-31; Hans Freyer, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, çev. Tahir Çağatay, Ankara 1968, 184-187; a.y., *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, Ankara 1957, 87-90.

inanırlardı.²⁶² Göktürk Devleti'nde de durum farklı değildi. Bilge Kağan hükümdar oluşunu, “Tanrı yarlık verdiği için özüm tahta oturdum” şeklinde anlattığı gibi, “Tanrıya benzer, tanrıda olmuş Türk Bilge Kağan”, “Babam kagan ile anam hatunu Tanrı tahta oturttu” gibi ifadelerle Orhun Anıtları'nda sıkça rastlanmaktadır.²⁶³ Aynı şekilde Uygur hakanlarının unvanları da bu durumu teyit etmektedir. Uygurların en büyük kağanı Bayan-Çur tahta oturunca “Tengride bolmuş, il itmiş Bilge Kagan” (Gökte doğmuş, devlet idare etmiş bilgili Kağan) unvanını almıştır. Ayrıca Uygurlar'a ait Karabalasagun Yazıtı'na göre kağanların unvanları “Tengride kut bulmuş” (Hükümdar olma talih ve buyruğunu gökte bulmuş) ifadesi ile başlamaktadır.²⁶⁴ Tuna Bulgarlarına ait yazıtlarda Bulgar hanlarının Tanrı tarafından seçildiği ve Melemir Han için “Tanrıya benzer, Tanrı tarafından tahta oturtulmuş Melemir” ifadeleri de diğer Türk devletleri ile paralellik göstermektedir.²⁶⁵ Moğolların da aynı anlayışa sahip olduklarını biliyoruz. *Moğolların Gizli Tarihi*'nde Cengiz Han'ın “Mengü Tanrı'nın verdiği güçle bütün ulusu idaremin altında toplarken” ifadesi kullanılmakta²⁶⁶ ve “Mengü Tengri küçündür” (Ebedi Tanrının gücü ile) formülü Moğollara ait mühür ve vesikalarda Moğol hanlarının unvanı olarak yer almaktadır.²⁶⁷

Örnekleri daha da çoğaltılabilecek bu ifadelerden Türk devletlerinde hükümdarlarının, Tanrı tarafından kut ve ulüg (kısmet) ile donatılarak işbaşına getirildikleri anlaşılmaktadır. Yani, Türklerde siyasî iktidar kavramı Kaşgarlı Mahmud'a

²⁶² Kafesoğlu, *a.g.e.*, 237; Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1997, 83.

²⁶³ V. Thomsen, *Orhun Yazıtları*, çev. Vedat Köken, Ankara 1993, 94-95, 106, 122, 156; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, II, İstanbul 1971, 57; Turan, *Türk Cihan*, 86, 91, 94; Kafesoğlu, *Türk Milli*, 237.

²⁶⁴ Ögel, *Türk Kültürünün*, I, 92, 94; Turan, *Türk Cihan*, 96-97.

²⁶⁵ Bahaeddin Ögel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1998, 164, 174; Turan, *Türk Cihan*, 96.

²⁶⁶ *Moğolların Gizli Tarihi*, Türkçe terc. Ahmet Temir, Ankara 1986, 135-136.

²⁶⁷ Halil İnalcık, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *AÜSBFD*, C.XIV/1, Mart 1959, 74; Turan, *Türk Cihan*, 97, 99.

göre “Uğur, devlet, baht, saadet” anlamına gelen “Kut” tabiri ile ifade edilmekte ve kut, Türklerce kutsal sayılan Gök’te, Tanrı tarafından verilmekteydi.²⁶⁸ Tanrı Türk hakanlarını sadece tahta çıkarmakla kalmayıp, vermiş olduğu ilahî destekle onları korumakta ve kendilerine zaferler de kazandırmaktaydı.²⁶⁹

Ayrıca Türk devletlerinde kağan unvanını ancak Tanrı tarafından seçilmiş bir soydan gelen kimse taşıyabilirdi. Bu yüzden de hakan yetiştirmiş bütün Türk ve Moğol hanedanları meşruiyetlerini sağlayabilmek için kendilerini gerçek veya uydurma şecerelerle böyle bir soya bağlamak ve müşterek bir ataya ulaştırmak ihtiyacı hissetmişlerdir. Hunlarda Tu-ku, Göktürklerde Aşina, Moğollarda Altın Uruğ ve Oğuz Türklerinde şecerelerini Oğuz Han'a bağlayan hanedanların hepsi kendilerini müşterek bir ataya dayandırmaktadırlar ki, efsanevî Oğuz Han ile Hunların büyük Tan-hu'su Mete'nin aynı kişi olduğu araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir.²⁷⁰

Tanrı tarafından seçilmiş bir soydan gelen ve kut ile tahta oturtulan Türk hükümdarı, Tanrının yeryüzündeki temsilcisi sayılır ve tüm yeryüzünü yönetmek hakkına sahip olurdu. Bu yüzden de Türk hükümdarları hayatlarını, özetle “Güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar tüm memleketlere hâkim olmak” şeklinde tanımlanabilecek olan “Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi”ni gerçekleştirmek amacıyla seferler düzenleyerek geçirirlerdi.²⁷¹ Bu kavramı, “Türk Dünya Devleti İdeali” şeklinde adlandıran Bahaeddin Ögel'e göre bu ideal, Orhun yazıtlarının hemen başında “Yukarıda gök, aşağıda yer yaratıldığında; ikisi arasında insanoğlu yaratılmış. İnsanoğlunun üzerinde ise Türk kağanları Bumin ve İstemi kağanlar, kağan olarak

²⁶⁸ *Divan-ı Lügatü't-Türk*, terc. B. Atalay, IV, Ankara 1943, 388.

²⁶⁹ Muharrem Ergin, *Orhun Kitabeleri*, İstanbul 1998, 43, 49, 6, 77.

²⁷⁰ İnalçık, *Osmanlılar'da Saltanat Veraseti*, 75; Turan, *Türk Cihan*, 81; a.y., *Selçuklular Tarihi*, 56, 410, 411, 415.

²⁷¹ Bu konuda geniş bilgi için Osman Turan'ın *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi* adlı eserine bakılmalıdır.

oturmuşlardı” şeklinde ifade edilmiştir.²⁷² Ögel’e göre bu aynı zamanda bir dinî inanış olup, Türklerde “devlet” kavramı bu inanışın içinde gelişmiştir.²⁷³ Öyle ki Hunlarda ve Göktürklerde devlet toplantıları, yani kurultay milletin birleşmesi, kaynaşması ve din ile devlet gücünü tek elde toplayan bir gösteri olarak kabul edilmiştir.²⁷⁴ Tüm bu anlatılardan eski Türklerde din ile devletin bir birinden ayrı düşünülemeyecek kadar iç içe girmiş kavramlar olduğu hükmüne varmak mümkündür.

Giriş bölümünde de ifade edildiği üzere Orta Asya’da yaşayan Türkler, İslâmiyet’le tanıştıktan sonra Karahanlılar İslâmiyet’i resmî devlet dini olarak kabul etmişler ve böylece Selçuklular ile tamamlanacak olan bir Türk-İslâm devlet ve toplum modeli oluşma süreci yaşanmıştır. Bu süreç Türklerin hâkimiyet anlayışını hiç değiştirmemiştir ki, bunun en önemli kanıtı Karahanlılar döneminde yazılmış olan *Kutadgu Bilig*’dir.²⁷⁵ Bu eserde Türk hükümdarının hâkimiyetinin meşruiyetini doğrudan Allah’tan aldığı ifade edilmekte ve hükümdarın kendi isteği ile tahta çıkmadığı, aksine Allah’ın, fazlı ile ona hükümdarlık ve saadet bahşettiği üzerinde durulmaktadır.²⁷⁶ Bu dönemde Müslüman olan Türk hakanları İslâmî isim ve unvanlar almaya başlamışlar ve geleneksel hâkimiyet sembollerine ek olarak hükümdarlığın halife tarafından tasdiki, ülkede halife adına hutbe okunması, paralarda halifenin adının zikredilmesi ve hakanın başı üzerinde çetr taşınması gibi bir takım yeni uygulamaları yerine getirmişlerdir.²⁷⁷ Sünnî Abbasi halifelerini Şîî Büveyhîlerin elinde esir olmaktan

²⁷² Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)*, Ankara 1982, 13. Ayrıca bkz. Thomsen, *a.g.e.*, 88.

²⁷³ Ögel, *Türklerde Devlet*, 13-14.

²⁷⁴ Ögel, *Türklerde Devlet*, 73-79.

²⁷⁵ *Kutadgu Bilig*’de Türk devlet geleneğine dair yer alan bilgiler için bkz. Halil İnalcık, “*Kutadgu Bilig*’de Türk ve İran Siyaset, Nazariye ve Gelenekleri”, *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, 259-275.

²⁷⁶ Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, II, Çeviri (Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988, 18-19, 392, 425.

²⁷⁷ Kafesoğlu, *Türk Milli*, 341-44; a.y., “İslâmî Türk Devletlerinde Kültür ve Teşkilat”, *Türk Dünyası El Kitabı*, I, Ankara 1992, 352-53.

kurtaran Selçuklular, İslâm dünyasının hem dinî hem de siyasî yönden lideri olan halifenin dünyevî yetkilerini almak ve ona sadece dinî yetkileri bırakmak sureti ile İslâm kamu hukukunda yeni bir dönem açmışlardır. Bu yeni dönemde de saltanatın gerçek sahibi ve dünya işlerinin tek sorumlusu olarak kabul edilen Türk hükümdarı, yetkisini geleneksel Türk hâkimiyet anlayışına uygun olarak doğrudan Allah'tan almaktaydı. Sultan merkezli İslâm siyaset teorisinin öncülerinden olan ve Selçuklu sultanları için birer nasihat kitabı yazan Nizâmü'l-Mülk ile İmam Gazâlî'nin eserlerinde bu durumu açık bir şekilde dile getirdiklerini daha önce ifade etmiştik. Ayrıca Nizâmü'l-Mülk'ün "Allah, her asırda halk arasından padişahlık vasıfları ve övülmeye değer hasletleriyle bezediği birini seçer ve dünya işlerini, halkın sulh ve sükûn içinde yaşamasını kendisine tevcih eder" şeklindeki ifadesi de Türk hükümdarının otoritesini doğrudan Allah'tan aldığını ve Allah adına saltanat sürdüğünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.²⁷⁸ Selçuklulardan sonra kurulan Türk-İslâm devletlerinin de bu anlayışa uygun olarak idare edilmesi, Orta-Asya Türk hâkimiyet geleneğinin Türk-İslâm devletlerinde aynen devam ettiğini göstermektedir.

Türkleşmiş Moğolların Barlas kabilesine mensup olan ve Türk-İslâm kültür ve geleneklerinin hâkim olduğu Mâverâünnehir'de yetişen Timur'dan gerek iktidarının meşruiyetini sağlarken gerekse hâkimiyet anlayışını ortaya koyarken, içerisinde yetişmiş olduğu kültür ile ters düşmesi beklenemezdi. Bu nedenle Timur da diğer büyük Türk (ve Moğol) hükümdarları gibi geleneksel Türk hâkimiyet anlayışına sahipti. Şerefeddin Ali Yezdi tarafından kendisine isnat edilen "Dünya, iki hükümdarın sahip olacağı kadar değerli ve büyük değildir. Tanrı nasıl bir ise Sultan da bir tane

²⁷⁸ Nizâmü'l-Mülk, *a.g.e.*, 8.

olmalıdır”²⁷⁹ sözü ile hâkimiyet anlayışını açıkça ortaya koymuş ve hayatını bu anlayış doğrultusunda düzenlediği uzun seferlerde geçirmiştir.

Timurlu kaynaklarında Timur’un tahta oturtulmak üzere Allah tarafından seçilmiş bir kimse olduğu ifade edilerek ilahi meşruiyete sahip olduğu açıkça dile getirilmektedir. Bizzat Timur’un emri ile yazılmış olan Nizameddin Şâmî’nin *Zafernâme*’sine göre Allah, Timur’u devlet ve saadet için yaratmıştır. Bir olayın meydana gelmesini istediği takdirde gerekli sebebi de hazırlayan Allah, Emir Hüseyin’in devletinin yıkılmasına karar verdiğinden dolayı, ilk önce halkını ondan nefret ettirmiş ve kendisinin ahlakını bozmuştur. Timur’un alınyazısını, dünya hâkimi olarak belirlediğinden dolayı da halkın gönlünü Timur’a meylettirmiştir. Böylece Timur’u iyi işler yapmağa muvaffak kılıp devlet ve saadeti Emir Hüseyin’in elinden alarak ona vermiştir.²⁸⁰ Diğer Timurlu kaynaklarında da Şami’ye paralel olarak, Allah’ın Timur’u büyük işler için hazırladığı ve onu belalardan koruduğu ifade edilmekte ve bu ifadeler bazı olaylar ile de desteklenmektedir.²⁸¹ 1361 yılında Emir Bayezid kendisini öldürmeye niyetlendiğinde Timur, Allah’ın korumasında olduğundan onun ilham ve inayeti ile bunu hemen anlamış ve burnu kanıyormuş gibi yaparak, bulunduğu meclisten dışarı çıkıp çöl yolunu tutmak sureti ile suikasttan kurtulmuştur.²⁸² Aynı şekilde 1393 yılında Şah Mansur ile yapılan savaşta Şah Mansur’un yaptığı hamlede kılıcının Timur’un miğferini parçalaması ve Timur’un bu darbeden yara almadan kurtulması da kendisinin Allah tarafından korunuyor olmasına bağlanmıştır.²⁸³ Timurlu kaynaklarında geçen bu ifadelerin geleneksel Türk hâkimiyet anlayışına uygun

²⁷⁹ ZY, I, 225; Aka, *Timur Sâdece*, 464.

²⁸⁰ ZŞ, 29-34.

²⁸¹ ZŞ, 25; ZT, I, 335; ZY, I, 68.

²⁸² ZŞ, 17-18; ZT, I, 322; ZY, I, 43.

²⁸³ ZŞ, 133; ZT, II, 759.

olarak kaleme alındığı ve Timur'un sahip olduğu ilahî meşruiyetin açıkça dile getirildiği ortadadır.

Kutun Tanrı tarafından seçilmiş soydan gelen bir kimseye verildiği inancı, diğer Türk devletlerinde olduğu gibi Timurlularda da karşımıza çıkmaktadır. Timur'un iktidara talip olduğu Çağatay topraklarında seçilmiş soy olarak Cengiz Han'ın nesli kabul görmekte, bu nedenle de han olabilmek için mutlaka Cengiz Han soyundan gelmenin şart olduğuna inanılmaktaydı. Yaklaşık on yıllık bir mücadeleden sonra Çağatay ulusu üzerinde iktidarı ele geçiren Timur, bu nedenle kendisini "Han" ilan edememiş, daha önce idareyi elinde tutan Çağataylı emirlerin yaptığı gibi, tahta Cengiz Han soyundan gelen bir kimseyi (Suyurgatmış) oturtmak ve ülkeyi onun adına idare etmek zorunda kalmıştır.²⁸⁴ Her ne kadar Timur'un soyu, halefleri döneminde meydana getirilen Timurlu şecereleri tarafından atası Tumanay Han aracılığıyla Cengiz Han'ın ataları ile birleştirilse de, Timur'un bu hareketi kendisinin Cengiz Han ile akraba olmadığının göstergesiydi.²⁸⁵ Aksi takdirde Timur tahta kukla han oturtmak ve Cengiz Han soyundan gelen bir eş (Kazan Han'ın kızı Saray Mülk Hanım) ile evlenip Han damadı anlamına gelen "Küregen" (Gürgen) lakabını alarak meşruiyetini kuvvetlendirmek çabası içerisine girmek zorunda kalmazdı. Bu nedenle Timur'un kendisi bu unvanı paralarda ve resmî yazışmalarda kullandığı gibi, çocuklarını da Cengiz Han soyundan gelen gelinler ile evlendirmek suretiyle onların da aynı unvanı

²⁸⁴ ZŞ, 69; KS, VI, 52; İG, II, 226; NN, I, 457; II, 31; AM, 56-7.

²⁸⁵ Birisi mezar taşı üzerindeki olmak üzere Timur'un türbesinde yer alan iki kitabe şeklindeki şecere ile *Muizzu'l-ensâb*, *Zübdetü't-Tevârih* (I, 32-37), *Yezdî'nin Zafernâmesi* ve *Matla-ı Sadeyn* (I, 150-51) gibi eserlerde yer alan Timurlu şecereleri hakkında geniş bilgi için bkz. John E. Woods, "Timur's Genealogy", *Intellectual Studies on Islam, Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, ed. Michel M. Mazzooui - Vera B. Moreen, Salt Lake City 1990, 85-126; Togan, *Emir Timur'un Soyuna Dair*, 75-84; Osman F. Sertkaya, "Timurlü Şeceresi", *İÜEFSTY*, 9-10(1979-80), 241-258.

kullanmalarını sağlamıştır.²⁸⁶ Mesela oğlu Cihangir'i Özbek hanlarının soyunda gelen Hanzâde ile evlendirmiş ve hatta bu evlilikten meydana gelen Mirza Muhammed Sultan'ı da kendisine veliaht olarak atamıştı.²⁸⁷

Timur'un hâkimiyetini meşru kılan şey, Cengiz Han ile olan ırkî bağlantısından ziyade, kendini ataları vasıtasıyla aralarında özel bir bağ olduğunu öne sürdüğü Çağatay hanedanının koruyucusu konumuna oturtması idi. Dolayısıyla Nizameddin Şâmî'ye yazdırmış olduğu *Zafername*'de, kendisinin Çağatay hanedanıyla özel bir bağa sahip olmasının ifade edilmesi bu amaca hizmet ediyordu. Cengiz Han çocuklarını büyütürken yasak ve yosun konusunda diğerlerinden daha bilgili olan Çağatay'ı özel olarak yetiştirmiş ve hizmetine askerlerinin en seçkinlerini vermişti. Çağatay bu askerler arasından devlet işleri ile yasak ve yosunun muhafazasından sorumlu olarak Timur'un atası olan Karaçar'ı seçmişti ki, Timur da şimdi atası Karaçar'ın görevini, Cengiz soyundan gelen bir kimse adına Çağatay hanlığı diriltip, yasak ve yosunu yeniden uygulamak üzere tevarüs etmişti.²⁸⁸

Bu şekilde sağladığı meşruiyet her ne kadar ordusunu oluşturan ve idaresi altında bulunan Türk-Moğol göçebeleri arasında kabul görse ve kendisine Çağatay Hanlığını idare etme hakkını sağlasa da, Timur'un hedefleri Çağatay Ulusu sınırlarını aştığından dolayı böyle bir meşruiyet, daha sonraki daha geniş çaplı fetihlerini haklı göstermeye yeterli gelmeyecekti. Bundan dolayı kendisini Çağatay hanedanının yanında tüm Moğol İmparatorluğunun, yani Cengizli dünya düzeninin de yeniden kurucusu olarak gösterdi. Fakat cihan hâkimiyeti anlayışını "Dünya, iki hükümdarın sahip olacağı kadar değerli ve büyük değildir" şeklinde açıkça ifade eden Timur'un Cengiz Han ve haleflerinin

²⁸⁶ Aka, *Timur ve Devleti*, 7; Beatrice Forbes Manz, "Timur ve Hakimiyetin Sembolü" (çev. Musa Şamil Yüksel), *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XV(2000), 261-62.

²⁸⁷ ZY, I, 180, 186-188, 201; *MTM*, 303; Aka, *Timur ve Devleti*, 7.

²⁸⁸ ZŞ, 10, 12-14, 58. Bu bağlantı Timur'un halefleri döneminde yazılan eserlerde de aynı şekilde dile getirilmektedir, bkz. *ZT*, I, 36-37; *MS*, I/1, 151.

kurmuş olduğu dünya düzenini yeniden yaratmakla yetinmeyeceği de aşîkârdı. Dünyanın Cengiz Han ve haleflerinin sahip olduğu ülkeler ile sınırlı olmadığını ve çok daha geniş toprakların kendisini beklediğini bilen Timur bu topraklar üzerine seferler düzenlerken kendini nasıl haklı gösterecekti? O, bu durumda sahip olduğu bir diğer mirası, yani bir ilahî düzen olan İslâm'ı kullanmış ve hükümdar olma amacının İslâm'ı korumak ve yaymak olduğunu ifade etmiştir. Timur sahip olduğu bu amaçlar doğrultusunda hem Moğol imparatorluğu üzerinde sonradan türeyen hanedanları cezalandırarak tüm Cengizli topraklarına hâkim olacak, hem de İslâmiyet'ten aldığı güç ile İslâm toprakları üzerindeki eşkıyalar, müfsitler ve İslâm'ın emirlerini yerine getirmeyen hükümdarlar ile İslâm sınırları dışındaki kâfirler üzerine seferler düzenleyerek kendisine sınırsız bir yayılma alanı oluşturacaktı. Cengizli iddiasıyla Mâverâünnehir, Harezm, İran, Moğolistan, Kıpçak Bozkırı'nda faaliyetlerde bulunurken İslâm'ı koruma ve yayma göreviyle Orta Doğu'nun bir ucundan diğer ucuna olan seferlerini haklı gösteren Timur, böylece hem Yasa (Töre) ve Cengiz Han mirasının, hem de İslâm şariatının koruyucusu ve uygulayıcısı rolünü üstlenmiştir.²⁸⁹

Timur'un sahip olduğu hâkimiyet anlayışı ve ilahî meşruiyet fikri aynı şekilde halefleri döneminde de devam etmiştir. Mesela Uluğ Bey'in, babası Şahruh'un ölüm haberini aldıktan sonra tahta oturmak için harekete geçmesi "Dünya fethi bayrağını açtı" şeklinde dile getirilmektedir.²⁹⁰ Hondmir, Sultan Ebû Said'in daha gençliğinde bile cihan hâkimiyeti fikrine sahip olduğunu ve Allah'ın inayeti ile Semerkand üzerine yürüyerek Mirza Abdullah ile yaptığı savaştan kendisine gönderilen ilahî yardım sayesinde galip gelerek tahta oturduğunu anlatmaktadır.²⁹¹ Aynı şekilde Hüseyin Baykara'nın tahta oturması da "Dünya hâkimiyeti tahtına oturdu" şeklinde ifade

²⁸⁹ Manz, *Hakimiyetin Sembolü*, 263, 265.

²⁹⁰ HS, IV, 21.

²⁹¹ HS, IV, 49-50.

edilmekte ve bunun ilahî yardım sayesinde gerçekleştiği vurgulanmaktadır.²⁹² Timur'un tüm halefleri için verilebilecek olan bu örneklere göre Timur'dan sonra tahta çıkan Timurlu hükümdarlarının da aynen Timur gibi cihan hâkimiyeti fikrine sahip olduklarına ve Allah'ın inayeti ve ilahî destekle tahta oturduklarına inandıkları ortadadır.

2- Timurlu Siyaset (Devlet) Teorisi

Geleneksel Türk hâkimiyet anlayışı anlatılırken görüldüğü üzere, Türklerde devlet ve din kavramları en eski çağlardan beri iç içe girmiş kavramlardır. Bu yüzden geleneksel Türk hâkimiyet anlayışı, dinî topluluklarda görülen “karizmatik hâkimiyet” içerisine dâhil edilmiştir. Türkler İslâmiyet'i kabul ettikten sonra da aynı hâkimiyet anlayışı devam etmiş ve İslâm dini, Türk devlet idaresindeki en önemli etkenlerden birisi haline gelmiştir. Daha Karahanlılar ve Gazneliler döneminde kendisini gösteren bu etken, Selçuklularla birlikte zirveye çıkmış ve Selçuklular siyasetlerini büyük oranda İslâm dinine hizmet üzerine kurmuşlardır. Selçukluların fiiliyatta uyguladıkları dinî siyaset ve İslâm dini adına üslendikleri önemli görevler, o dönemde geliştirilen İslâm siyaset teorisinde sultanın otoritesini en üst mertebeye çıkarmış ve sultan, toplumun koruyucusu olmasının yanı sıra, İslâm inancının koruyucusu ve şeriatın uygulayıcısı olarak da görülmüştür. Bu nedenle bir devletin İslâm devleti olarak kabul edilebilmesi için, başındaki hükümdarın Müslüman olması anlayışı ortaya çıkmıştır.²⁹³ Dolayısıyla Müslüman hükümdarların hükmettiği, bünyesinde Türk kültür ve gelenekleri ile İslâm dinini kaynaştıran Türk devletleri de birer İslâm devleti olarak kabul edilmiş ve Türk-İslâm devleti olarak adlandırılmışlardır. Bazılarının son derece dindar olduğunu

²⁹² *HS*, IV, 111; *MS*, II/2, 1001.

²⁹³ Sajida S. Alvi, “Religion and State during the Reign of Mughal Emperor Jahangir (1605-27): Nonjuristical Perspectives”, *Studia Islamica*, 69(1989), 101.

gördüğümüz hükümdarların saltanat sürdüğü Timurlu devleti de bir İslâm devleti sayıldığından, İslâm dininin Timurlu devlet idaresinde etkili olacağı ve Timurlu hükümdarının da dinî hayat üzerinde etkili olacağı bir gerçektir. Bu çalışmanın amaçlarından birisi bu gerçeğin, dönemin kaynaklarında nasıl ifade edildiğini ve hükümdarların izledikleri politikalarla ne şekilde ortaya konulduğunu göstermektir. Dolayısı ile ilk önce, “Timurlu Siyaset Teorisi”nin ele alınması Timurlularda din-devlet ilişkisinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.²⁹⁴

Konu ile ilgili doğrudan bir eser yazılmamakla birlikte, Timurlu tarihçilerinin ve Timurlu ülkesinde yaşayan âlimler ve mutasavvıflar gibi kimselerin kaleme aldıkları çeşitli eserlerde Timurlu siyaset teorisine dair bilgiler bulunmaktadır. Özellikle de, aynı zamanda bir coğrafyacı olan Timurlu tarihçisi Hâfız-ı Ebrû konu ile ilgili olarak doyurucu bilgiler vermektedir.²⁹⁵ Bu eserler incelendiğinde, Timurlu siyaset teorisinin daha önce ayrıntılı olarak anlattığımız sultan merkezli İslâm siyaset teorisinden (Orta Çağ Teorisi) çok farklı olmadığı ve genel hatları ile onun bir devamı niteliğinde olduğu görülür.

Timurlu siyaset teorisinde göze çarpan ilk özellik, daha önceki teorilerde olduğu gibi Kur'an ve şeriatın temel alınmasıdır.²⁹⁶ Daha önce İslâm siyaset teorisi ile ilgilenen hemen hemen herkesin zikrettiği; *Ey İman edenler, Allah'a, Peygambere ve içinizden emredecek kudret ve liyakat sahibi olanlara itaat edin*²⁹⁷ ayeti aynı şekilde burada da

²⁹⁴ Timurlu siyaset, ya da devlet teorisi üzerine şimdiye kadar Lambton tarafından sadece Nizâmeddin-i Şâmî (*Zafernâme*) ve Hâfız-ı Ebrû (*Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû*)'ya dayanılarak bir çalışma (“Early Timurid Theories of State: Hâfız Abrû and Nizâm al-Dîn Şâmî”, *Bulletin D'Etudes Orientales*, 30 (1978), 1-9) yapılmıştır. Lambton, ayrıca Timurlular öncesi İran devlet teorisi ile ilgili olarak yaptığı çalışmalarda da, çok ayrıntılı olmamakla birlikte, bu konuya değinmiştir, bkz. Lambton, *Quis Custodiet*, 145-47; a.y., *Justice*, 115-118.

²⁹⁵ *CHE*, I, 45-70.

²⁹⁶ Lambton, *Early Timurid*, 2.

²⁹⁷ Nisa Suresi, 59. Ayet.

ana dayanak olarak alınmıştır.²⁹⁸ Klasik hilafet teorisinin ihmal edildiği Timurlu siyaset teorisinde de, hükümdar ile Allah arasında doğrudan bir bağlantı kurulmaktadır.²⁹⁹ Timurlu hükümdarı da Allah'ın inayeti ile tahta oturmakta ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi sayılmakta; saltanat da aynı şekilde peygamberliğin doğal bir neticesi olarak kabul edilmektedir.³⁰⁰ Hüseyin Vâiz-i Kâşîfi'ye göre insanoğlu yaratılışı gereği birlikte yaşamaya mecburdur. Fakat özellikleri, zevkleri ve istekleri farklı olduğundan işlerinin düzenlenmesi ve birbirlerine zarar vermelerinin önlenmesi için bir kanuna gerek vardır. Bu kanun, Allah'ın peygamber aracılığı ile gönderdiği ilahî kanun, yani şeriattır. Peygamberin ortaya koyduğu şariat ve düzeni, birisi sahip olduğu güç ve itibar ile korumalı ve çiğnenmesine asla izin vermemelidir ki, bu kimse sultandır. Dolayısı ile saltanat rütbesi peygamberlik derecesine eşittir. Çünkü peygamber şariatın kurucusu, sultan da onun koruyucu ve savunucusudur. Bundan dolayı din ve saltanat ikiz kardeşler ve Allah kendinden ve Hz. Peygamberden sonra sultanlara itaat edilmesini emretmiştir.³⁰¹ Nizâmü'l-Mülk ile Gazâlî'de de gördüğümüz din ve devletin birbirini tamamlayan ikiz kardeş oldukları fikri, Timurlu siyaset teorisinde de önemli bir yer tutar: Din temel, sultan ise direktir; direksiz temel bir işe yaramadığı gibi, direk de temel olmadan ayakta duramaz. Yani din hükümdar (saltanat) olmadan, hükümdar (saltanat) da din olmadan anlamsızdır.³⁰² Din ile devletin birlikteliği ayrıca, kaynaklarda çok sık tekrarlanan “Dîn ü Devlet” terimi ile ortaya konulmaktadır ki, bu

²⁹⁸ Mesela bkz. *CHE*, I, 63; *AMK*, 8.

²⁹⁹ *CHE*, I, 45.

³⁰⁰ *NŞ*, 2a; *ZŞ*, I, 13, 57; *SN*, 1, 11-12; *CHE*, I, 63, 67-68; *ZT*, I, 7; *TN*, 9; *MS*, II/1, 208; *MTM*, 276; *AMK*, 43; *DV*, 4.

³⁰¹ *AMK*, 7-8. Kâşîfi de burada, daha önceki teorisyenler tarafından da sık sık tekrarlanan ayete (Nisa/59) yer vermektedir.

³⁰² *CHE*, I, 63; *TN*, 14.

terim devamlı olarak “Mülk ü Millet” terimi ile aynı cümle içerisinde kullanılmaktadır.³⁰³

Hâfız-ı Ebrû ise şeriatı, *nâmûs-ı ekber* olarak tanımlamakta ve teyid-i ilahî ile tüm dikkatini adalet ve hikmet yoluna çeviren ve *nâmûs-ı ekbere* (şeriat) riayet eden hükümdarı ise *müdebbir-i âlem* (dünyanın idarecisi) olarak isimlendirmektedir.³⁰⁴ Ona göre şeriattan sonra gelen en üst rütbe ve derece mülk ve saltanattır. Hâfız-ı Ebrû burada “Hangi rütbe ve derece ondan daha yüce olabilir ki?” şeklinde bir soru sormakta ve bunu “Çünkü Allah, Kur’an’da adil hükümdarları kendinin halifesi ve naibi olarak atamış ve işlerin, makamların, rızıkların ve ödüllerin idaresini onların otorite ve yetkileri altına vermiştir” şeklinde cevap vermektedir. Ardından da *Sizi yeryüzünün halifeleri yapan, kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O’dur*³⁰⁵ ayetini aktarmaktadır.³⁰⁶ Hâfız-ı Ebrû saltanatın, peygamberliğin doğal bir sonucu olduğu şeklindeki iddiasını desteklemek için sultanı, zulme uğrayan herkesin sığınabileceği, Allah’ın yeryüzündeki gölgesi olarak nitelemekte ve dindar ve hayırlı bir hükümdarı peygamberden sonra gelen en üstün insan olarak kabul etmektedir.³⁰⁷

Timurlu siyaset teorisinde bu şekilde din, devlet, mülk ve milletin bütün sorumluluğu kendisine yüklenmiş ideal bir hükümdar modeli çizildikten sonra, hükümdarın İslâm kurallarının canlandırılması, İslâm’ın korunması ve Müslümanlara yardım edilmesi, adaletin yayılması ve halkın iyi bir şekilde idare edilmesi gibi daha

³⁰³ Mesela bkz. ZŞ, 7, 11; CHE, I, 69; ZT, I, 10, 14; MTM, 275; MS, II/2, 1049, 1050; DV, 4. “Din ü Devlet” terimi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Halil İnalcık, “Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet”, *İslâmiyat*, I/4(1998), 135-142 (Bu makale Halil İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adâlet* (İstanbul 2000) adlı eserin içerisinde de (s.37-46) ayrıca yayınlanmıştır).

³⁰⁴ CHE, I, 61.

³⁰⁵ En’âm Suresi, 165. Ayet.

³⁰⁶ CHE, I, 67; Lambton, *Early Timurid*, 7.

³⁰⁷ CHE, I, 67.

önce de gördüğümüz temel görevleri vurgulanmaktadır.³⁰⁸ Ardından da halka, hükümdara itaat edilmesi ve hükümdarın saltanatının devamlı olması için dua edilmesi tavsiye edilmektedir. Çünkü insanoğlunun refahı ve dünyanın huzuru sultanın varlığına bağlıdır.³⁰⁹ Daha önceki teorilere paralel olarak, hükümdara mutlaka itaat edilmesi gerektiğini Nizameddin Şâmî, “Ayak takımının iki gün zarfında çıkardığı fitne ve fesadın zararı, padişahların yüz senede yaptığı zulüm ve cebirden daha fazladır” şeklinde ifade etmektedir.³¹⁰

Timurlu siyaset teorisinde, daha önceki sultan merkezli teoriden farklı olarak, göze çarpan bir özellik ise hükümdarın cezalandırma (*siyaset*) hakkının vurgulanması ve güç kullanması gerekliliğinin dile getirilmesi, diğer bir deyişle kılıç ile dinin takviye edilmesi fikridir.³¹¹ Buna sebep olarak insanoğlunun Allah’ın emirlerini uygulamadaki isteksizliği gösterilmektedir ki, Nizameddin Şâmî bunu “Halk Kur’an’dan ziyade sultanlardan korkar, halk üzerinde sultanın tesiri Kur’an’dan daha fazladır. Müfsitler de devlet adamlarından korktukları kadar Allah’tan korkmazlar” şeklinde açıklar. Ayrıca, Allah’ın bu durumu Kur’an’da, *Onların kalplerinde sizin korkunuz, Allah’ınkinden fazladır (Allah’tan çok sizden korkarlar). Böyledir, çünkü onlar anlamaz bir topluluktur*³¹² ayeti ile dile getirdiğini ifade eder.³¹³

Timurlu siyaset teorisindeki bir diğer farklılık da hilafet konusunda görülmektedir. Klasik hilafet teorisinin tamamen ihmal edildiği Timurlu siyaset teorisinde, hilafet kavramı mutlak hükümdarlık kavramı içerisinde özümsemiş ve

³⁰⁸ CHE, I, 48.

³⁰⁹ CHE, I, 49, 68.

³¹⁰ ZŞ, 104.

³¹¹ ZŞ, 7-8; MS, II/1, 209, AMK, 29-30; Lambton, *Justice*, 115-116.

³¹² Haşr Suresi, 13. Ayet.

³¹³ ZŞ, 8. Şâmî, bu ayetin manasını şu şekilde vermektedir: *Muhakkak siz ki celadet ve satvet, ok ve kılıç sahibisiniz; kâfirlerin kalbinde sizin korkunuz ve heybetiniz Allah’ın heybet ve korkusundan daha fazladır.*

halife, *sultan*, *şah* ve *padişah* kelimeleri ile *hilafet*, *mülk*, *saltanat* ve *padişahlık* kelimelerinin eş anlamlı olarak kullanılmıştır.³¹⁴ Timurlu devletinin ilk hükümdarı olan Timur için daha çok, hilafetin sığınağı (*hilafet penâh*) tabiri kullanılırken, özellikle Şahruh ve daha sonraki hükümdarlar halife olarak adlandırılmışlar ve gerek bastırdıkları sikkelerde ve okuttukları hutbelerde, gerekse o dönemde yazılmış eserlerde kendileri için “Allah onun hilafetini ebedi kılsın” gibi dua cümleleri kullanılmıştır.³¹⁵ Tabi ki burada hilafetten kasıt, klasik hilafet kurumu değildir. Çünkü klasik hilafet kurumu sona erdikten sonra, otoritesi bütün İslâm âlemi tarafından kabul edilen bir halife olmamıştır. Fakat zaman içerisinde şeriatı uygulayan ve adaletle idare eden hükümdarların kendi toprakları içerisinde halife sıfatını kullanabilecekleri yönünde bir anlayış ortaya çıkmıştır.³¹⁶ Bu anlayış doğrultusunda Delhi Sultanlığı’nda Sultan Alaeddin’in (1296-1316) kendisini *halifetullah*, başkenti Delhi’yi ise *darü’l-hilafet* olarak adlandırdığını biliyoruz.³¹⁷ Aynı şekilde Osmanlı Devleti’nde de I. Murad (1362-1389) döneminden itibaren bu unvanın kullanıldığını görüyoruz.³¹⁸ Ayrıca Celâleddin ed-Devvânî’nin de *Ahlâk-ı Celâli* adlı eserinde, hamisi Uzun Hasan’ı halife olarak adlandırdığını da biliyoruz.³¹⁹

³¹⁴ Mesela bkz. *CHE*, I, 70; *ZY*, I, 13; *DV*, 4-5.

³¹⁵ Mesela bkz. *SN*, 112; *ZY*, I, 13; *CTH*, 8; *MS*, II/1, 9; II/2, 1054; *DV*, 5; *TŞ*, 283, 390; W.W. Barthold, *Halife ve Sultan*, Farsça terç. Sirûs İyzedî, Tahran 1377 h.ş., 66-70; Linda Komaroff, “The Epigraphy of Timurid Coinage: Some Preliminary Remarks”, *The American Numismatic Society Museum Notes* 31 (1986), 218; Abdülhüseyin Nevâ’î, *Esnâd ve Mukâtebât-ı Târihî-yi Îrân*, Tahran 2536 ş.y., 145.

³¹⁶ Azmi Özcan, *Pan-İslamizm*, İstanbul 1992, 6. Hükümdarların halife unvanı kullanmaları konusunda ayrıntılı bilgi için Barthold’un, *Halife ve Sultan* adlı eserinin yanı sıra ayrıca bkz. H. A. R. Gibb, “Some Considerations on the Sunnî Theory of the Caliphate”, *Studies on the Civilisation of Islam*, ed. Stanford J. Shaw - Wilham R. Polk, Princeton 1982, 141-150.

³¹⁷ Barthold, *Halife*, 62.

³¹⁸ Halil İnalcık, “The Ottomans and the Caliphate”, *The Cambridge History of Islam*, I, Cambridge 1970, 320.

³¹⁹ *Practical Philosophy of the Muhammadan People*, (İngilizce’ye çev. W. T. Thompson), London 1839, 418.

Genel hatları ile bu şekilde ortaya konulan Timurlu siyaset teorisine göre din ve devlet birbirinin tamamlayıcısı olan ikiz kardeş olarak telakki edilmektedir. Yani hükümdar (saltanat) olmadan dinin, din olmadan da hükümdarın bir anlamı yoktur. Teoriye göre Timurlu hükümdarı, geleneksel Türk hâkimiyet anlayışına uygun olarak gücünü doğrudan Allah'tan almakta, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve Hz. Peygamber'den sonra en üst mertebeye sahip olarak görülmekte ve kendisine verilen cezalandırma yetkisiyle halkı ve dini korumak ve şeriati uygulamakla yükümlü mutlak bir otorite olarak kabul edilmektedir.

Yukarıda anlattığımız teori doğrultusunda Timurlu hükümdarlarının saltanatlarının kaynaklarda nasıl ele alındığı da Timurlu dönemi din-devlet ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Örneğin, Yazdi'nin *Zafernâme*'sinde Timur'un saltanatu şu şekilde anlatılmaktadır. "Timur dünyadaki yanlışlıkları düzeltmiş ve bunu yüzüğüne 'rasti-resti' şeklinde kazıtarak göstermiştir. İslâm dinini korumak ve şeriati yüceltmek amacıyla tahta oturan ve saltanat süren Timur, din aynasından bid'at lekesini silmiştir. Timur bunları asli görevi olarak görmüş, diğer faaliyetlerini ise ikinci plana iterek tüm çabasını İslâmiyet için harcamıştır. Bunun dışındaki her türlü hareketini, görünüşte başka bir hedefe yönelik olarak yerine getirse de, aslında İslâm'a hizmet amacıyla yapmıştır. Ehl-i Beyt'e herkesten, hatta kendinden bile çok saygı göstermiştir. Timur ayrıca üstün vasıflı bilim adamlarına her zaman hilm ile yaklaşır, takva sahibi din adamlarına saygı duyar ve onlara hürmet ederdi. Bir işi yapmak istediği zaman Allah'a teveccüh ederek alnını secdeye götürüp ondan yardım ister, isteği kabul olunca da aynı şekilde Allah'a şükrederdi. Tüm kalbi ile Allah'tan daima zafer diler, Allah bu isteklerini kendisine bağışlayınca da samimiyetle şükür secdesine giderdi. Saf ve temiz inançla din büyüklerinin ve âlimlerin mezarlarını ziyaret eder ve ruhlarından yardım dilerdi. Gönlü açık ve zengin olduğundan dolayı tamamen hayır ve hasenat işlerine

meyilli olup birçok türbe, hankâh, mescit ve sair binalar yaptırmıştı. Asla oyun oynamaz, içki içmezdi. Ömrünü daima farz ve nafîle ibadetler yaparak, Kur'an okuyarak ve halkın sıkıntılarını çözmekle geçirmişti.”³²⁰

Bizzat kendisi tarafından yazdırılan Şâmî'nin *Zafernâme*'sinde ise şu ifadeye yer verilmiştir: “Allah onun mülkünü ve saltanatını yeryüzünde ebedî, merhametini ve ihsanını bütün âlemlere şamil kılsın. Çünkü o adil, lütufkâr ve hilm sahibidir. Sürekli Hz. Peygamber'in şeriatının gereğini yerine getirmeye çalışır. Onun soyundan gelen seyyidlere saygı ve ikramda kusur etmez ve onları meclislerde herkesten üstün tutardı. Âlimlere hürmet edip, her birini layık olduğu mertebeye tayin eder. Şeyhlere ve salihlere saygı ve hürmet göstermeye son derece önem verir ve onlarla devamlı sohbetlerde bulunurdu. Halka, tüccarlara, çiftçilere ve acizlere riayet edip onlara insaf ve adaletle muamele ederdi.”³²¹

Dönemin iki önemli tarihçisi tarafından da Timur örnek bir Müslüman hükümdar olarak tasvir edilmiştir. Yani o, Allah tarafından seçilmiş, tüm hayatını ve saltanatını İslâmiyet'e adanmış bir hükümdardır. Sadece İslâmiyet'in yücelmesi ve yayılmasına hizmet etmiş, dinin gereklerini eksiksiz olarak yerine getirmiş ve devletini şeriata göre yönetip halkını daima koruyup gözetmiştir. Bu ifadeler, sadece Şâmî ve Yezdî'nin eserlerine özgü olmayıp diğer Timurlu kaynaklarında da buna benzer ifadeler kullanılmaktadır.

Timurlu kaynaklarında Timur'un haleflerinin saltanatları da aynı şekilde ele alınmaktadır. Timurlu hükümdarlarının en dindarı olduğunu ifade ettiğimiz ve günlük hayatını ayrıntılı olarak anlattığımız Şahruh'un devlet idaresinde dine verdiği önem daha şehzadelik yıllarında görülmektedir. Timur 1397 yılında Şahruh'u Horasan ve Sistan'a atadığı zaman Şahruh'un idareyi ele alması “Şahruh idaresine verilen bu

³²⁰ ZY, I, 5-6.

³²¹ ZŞ, 9.

bölgede hemen dinin erkânını sağlamlaştırdı ve şeriatın hükümlerini uygulamaya başladı. Hayır ve hasenat işlerinin yeniden yapılmasını emretti” şeklinde anlatılmaktadır.³²² Şahruh’un şehzadeligini bu şekilde dile getiren Hâfız-ı Ebrû onun hükümdarlığı hakkında da şu cümleleri kullanır: “Şahruh devlet ve mülkün idaresinde, Müslümanların işlerinin düzenlenmesinde, İslâm ülkelerinin ve halkının korunmasında elinden geldiğince çabalar, adaletle hükmeder ve şeriata göre karar verirdi. Müslümanların namusu ve kanı onun zamanında korunmuş, mescitler en üstün zahitlere medreseler ise en faziletli âlimlere bırakılmıştı. Bu işlerin tamamı Allah’ın hoşnutluğunun bir göstergesi ve onun halkı için gösterdiği lütuf ve rahmetin nişanı idi. Allah yeryüzünü uzun yıllar bu adil hükümdarın hükmü altına vermiş, onun saltanatını süslemiş ve kendisini galip, düşmanlarını ise mağlup eylemişti.”³²³

Bir diğer Timurlu hükümdarı Ebû Said için kullanılan ifadeler de diğerlerinden pek farklı değildir: “Ebû Said akıl, feraset ve basiret sahibi bir hükümdar olup, adaleti yayma, halkı koruma ve gözetmekte çok titiz ve gayretliydi. 15 safer 863/22 Aralık 1458 tarihinde Herat’ta tahta oturdu ve aynı gün şeriatı güçlendirme arzusu ile mescid-i camiye giderek namaz kılıp, dua etti. O, şeriatın gereklerini daima yerine getirdi ve adalet kurumlarını korurken şeriatı asla çiğnemedi. Seyyidleri, ulemayı, şeyhleri ve fuzelayı daima korudu ve gözetti.”³²⁴

Hüseyin Baykara için kullanılan ifadeler de diğer hükümdarlar için kullanılanlar ile aynı doğrultudadır. Örneğin Hondmir konu ile ilgili olarak şu ifadeyi kullanmaktadır: “24 Mart 1469 tarihinde dünya hâkimiyeti tahtına oturan Sultan Hüseyin Baykara tüm halkına adalet dağıttı, halkın üzerindeki baskı ve sıkıntıyı kaldırdı. Seyyidlerin, kadıların ve fuzelanın desteği ile İslâmî kurumların ve şeriatın

³²² ZT, II, 817.

³²³ ZT, II, 819.

³²⁴ HS, IV, 48-49, 76.

güçlenmesi için elinden gelen her şeyi yaptı. Zulüm, küfür ve yanlışlıkları ortadan kaldırmak için çabaladı. Seyyidlerin, şeyhlerin, ulemanın, fuzelanın ve şairlerin himayesine ve isteklerinin hemen yerine getirilmesine çok önem verdi. O, Pazartesi ve Perşembe olmak üzere haftada iki defa kadıları ve ulemayı toplayıp, önemli gördüğü meseleleri onların görüşlerine sunarak fikirlerini alırdı. Dervişlerin ve şeyhlerin sohbetlerine katılıp vaazlarını dinlerdi. Cami, medrese, hankâh ve kervansaraylar gibi dinî kurumların inşasına çok önem verdi ve bu kurumları vakıflar ile donattı.”³²⁵

Tarihçilerin bu ifadelerinden Timurlu hükümdarlarının devleti idare ederken, yukarıda ele aldığımız Timurlu devlet teorisi doğrultusunda dine çok önem verdikleri, şeriat kurallarını uygulamaktan hiç geri kalmadıkları ve tüm amaçlarının İslâmiyet’i korumak ve yaymak olduğu gibi bir manzara çıkmaktadır. Fakat bizim için asıl önemli olan şey, Timurlu kaynaklarında çizilen bu teorik manzaranın gerçek hayat ile ne kadar örtüştüğüdür. Tarihçilerin yazmış oldukları eserler biz araştırmacılar için en önemli kaynaklar olsa da bunlara eleştirel bir gözle bakılması gerekmektedir. Çünkü istisnaları görülmekle birlikte, antik çağlardan bu yana tarih kitabı yazan kimselerin eserlerini genellikle iktidardaki bir hükümdar, yönetici ya da soylu kimseler adına kaleme aldıkları ve eserlerinde bu kişi hakkında övgü dolu sözler kullanmak ihtiyacı hissettikleri bir gerçektir. Aynı durum Timurlu döneminde de geçerli olup adına eser yazılan hükümdar çok dindar olmasa ve şeriata uygun olarak devleti idare etmese de kendisini şeriata uyan ve Allah’ın istediği şekilde hüküm süren bir kimse olarak göstermek dönemin tarih yazıcılığı geleneğine uygundu. Dolayısıyla, bu övgü dolu satırları gerçekten hak eden Şahruh gibi hükümdarlar olsa da, konunun daha sağlıklı ortaya konulabilmesi için bu ifadelerin ihtiyatla kullanılması gerekmektedir. Çünkü tarihçilerin eserlerinde çizilen bu manzara pratikteki uygulamayı değil, teorikte bir

³²⁵ HS, IV, 111, 134-135.

İslâmî devlet idaresinin nasıl olması ve Müslüman bir hükümdarın nasıl davranması gerektiğini yansıtmaktadır. Mesela yukarıda aktardığımız cümlelerde bir Müslüman hükümdardan beklendiği gibi Timur'un "asla dinen hoş karşılanmayan oyun oynamadığı ve içki içmediği" ifade edilmekle birlikte, gerçek hayatta Timur'un içki içmekten, tavla ve satranç oynamaktan çok hoşlandığını daha önce dile getirmiştik. Bu nedenle Timurlularda dinin devlet idaresinde ne kadar etkili olduğunu tarihçilerin eserlerinde çizmiş oldukları teorik manzaradan ziyade hükümdarların pratikte şeriatı uygulayıp uygulamadıklarına, kâfirlere karşı cihat edip etmediklerine ve Müslüman hükümdar olarak kendilerinden yapılması ya da yapılmaması beklenen bazı hareketlerine bakarak değerlendirmek gerekmektedir.

3- Timurlu Devlet İdaresinde Dinin Etkisini Gösteren Uygulamalar

a- Şeriat ve Yasa

Her devlet kamu düzeni ile halkın mutluluk ve refahının sağlanabilmesi için bazı kuralları uygulamak zorundadır. Günümüzde yazılı olan ve anayasa olarak adlandırılan bu kurallar devletten devlete idare edilen toplumun kültürü, dinî inancı ve hâkimiyet anlayışı gibi çeşitli kavramlara göre değişkenlik göstermektedir. Geleneksel Türk devletlerinde töre, diğer adı ile yasa uygulanırken, İslâm devletleri ise dinî kurallar olan şeriata göre idare edilmektedir. Türklerin İslâmiyet'i kabul etmelerinden sonra kurulan Türk-İslâm devletlerinde şeriat kuralları uygulanmaya başlanmakla birlikte yasa tamamen terk edilmemiştir. Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi Türk-İslâm devletlerinde hem şeriat hem de örfî hukuk aynı anda uygulanmış ve Osmanlı devletinde zamanla şer'i ve örfî olmak üzere ikili bir hukuk sistemi ortaya çıkmıştır. Bu devletler birer İslâm devleti olduklarından dolayı şeriat, töreye göre daha üstün görünmekle birlikte sultanlar töreye göre hüküm verme yetkilerini asla terk

etmemişlerdir. Hatta bazı durumlarda töreye göre verdikleri kararların şeriata uygun olduğuna dair ulemadan fetva bile almışlardır.³²⁶

Timurlu devletinde de diğer Türk-İslâm devletleri gibi hem şeriata hem de yasanın uygulandığını görüyoruz. Timurlu devletin kurucusu Timur, Türk-Moğol ve İslâm kültürü içerisinde yetiştiğinden dolayı İslâm dinine önem vermekle birlikte Türk-Moğol geleneklerini yaşatmaya çalışmış ve yasayı uygulamayı da ihmal etmemiştir.³²⁷ Her ne kadar Timurlu kaynaklarında Timur'un iktidara gelişi teorik olarak İslâmî geleneğe uygun bir şekilde anlatılsa ve kendisinin daha çok şeriata uyguladığı vurgulansa da, pratikte Timur idareyi ele alırken ve meşruiyetini sağlarken daha çok Cengiz mirasından ve yasadan faydalanmıştır. Çünkü Timur başka bir meşruiyet kaynağına dayanarak, Cengiz Han'a ve yasasına olan bağlılığın tartışılmadığı Çağatay ülkesinde iktidara gelmenin imkânsız olduğunu çok iyi biliyordu. Bu nedenle de Timur, Cengiz Han soyundan gelen bir han adına ülkeyi idare etmek ve yasayı uygulamak zorunda kalmıştır.³²⁸ Fakat Timur'un yasaya önem vermesi İslâm dinini ve şeriata tamamen göz ardı ettiği anlamına gelmiyordu. Daha önce de ifade edildiği üzere Timur hem yasa ve Cengiz Han vasiyetinin, hem de İslâm şeriata koruyucusu rolü üstlenmiş ve bu iki rolü yerine getirirken bir birleri ile çatışmasına asla izin vermediği gibi sahip olduğu Türk-Moğol ve İslâm miraslarını zekice kaynaştırmasını bilmiştir.³²⁹ Bunun en iyi örneği iktidara gelirken Cengiz yasası ve geleneğine olan bağlılığın sembolü olarak tahta oturttuğu Suyurgatmış ve halefi Mahmud Han'a "Padişah-ı İslâm" unvanı vererek

³²⁶ Türk İslâm devletlerinde törenin uygulanması ile ilgili olarak mesela bkz. Halil İnalcık, "Türk Tarihinde Türe(Töre) ve Yasa Geleneği", *Doğu Batı (Halil İnalcık, Makaleler I)*, Ocak 2005, 64-84; a.y., "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslâmiyat*, I/4(1998), 135-142; a.y., "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *AÜSBFD*, XIII(1958), 102-126; İsmail Aka, "Eski Türk Hukuku Hakkında Yasa", *Prof. Dr. İsmail Aka, Makaleler*, I, yay. E. Semih Yalçın-Şarika Gedikli, Ankara 2005, 99-105.

³²⁷ Aka, *Eski Türk Hukuku*, 102.

³²⁸ ZŞ, 58; KS, VI, 52; İG, II, 226; NN, I, 457; II, 31; AM, 56-7.

³²⁹ Beatrice Forbes Manz, "Mongol History Rewritten and Relived", *REMM*, 89-90(2000), 143.

onları İslâmî düzenin temsilcisi olarak göstermesidir.³³⁰ Bu nedenle Timurlu tarihçileri Timur'un devleti şeriata göre idare ettiğini ve hayatını İslâmiyet'e adanmış olduğunu ifade ederlerken, kendisinin yasaya verdiği önemi vurgulamakta da bir sakınca görmemişlerdir. Fakat başta İbn Arabşah olmak üzere dönemin Arap tarihçileri ise Timur'un yasaya verdiği önemi yasanın şeriata tercihi olarak algılamışlardır. Bu durumu "Cengiz kanunları Timur için İslâm fıkı ve Hz. Peygamberin yolu gibidir" şeklinde ifade ederek Timur'u eleştirmekle kalmayıp, Şeyh Hafızuddin Muhammed el-Bezzâzî ve Alâeddin Muhammed el-Buharî gibi birçok âlimin Timur'u tekfir ettiğini dile getirerek kendisini kâfirlikle suçlamışlardır.³³¹ Timur'un yasaya verdiği ya da vermek zorunda kaldığı önem Timur döneminde yasanın şeriattan daha üstün tutulduğu düşüncesini ön plana çıkarmış ve bu görüş modern tarihçilerin eserlerinde de yer bulmuştur.

Timur'un halefi ve Timurlu sultanlarının en dindarı olan Şahruh döneminde de yasa ve şariat konusu gündemi meşgul etmiştir. Babasının aksine yasaya pek ehemmiyet vermeyen ve tahta, Cengiz Han soyundan gelen kukla han oturtmayan Şahruh, Timur'un kukla hana vermiş olduğu *Padişah-ı İslâm* unvanını kendisi kullanmak suretiyle, saltanatı boyunca bir İslâmîleştirme siyaseti izlemiş ve onun döneminde şariat yasaya üstün gelmiştir.³³² Zira Şahruh, Timurlu tahtına oturduktan kısa bir süre sonra, 1411 yılında yasa ve yargıyı kaldırmış ve şeriati tek başına cari kılmıştır.³³³ Şahruh'un yasayı kaldırdığı ve şeriati ilan ettiği, kendisini dindar bir hükümdar olarak gösteren Timurlu saray tarihçilerinin kitaplarında doğrudan kaydedilmeyip, bu olayın dönemin önemli dinî şahsiyetlerinden olan muhtesibi el-Kayinî tarafından ifade edilmesi, bunun

³³⁰ ZŞ, 118, SN, 99, Abdülhüseyn Nevâ'i, *Esnâd ve Mukâtebât-ı Târihi-yi Irân*, Tahran 2536 ş.y., 54-55; John E. Woods, *Timur's Genealogy*, 105; Manz, *Hakimiyetin Sembolü*, 263.

³³¹ AM, 455; TKŞ, IV, 438-39; DL, III, 49.

³³² Aka, *Eski Türk Hukuku*, 102; Manz, *Mongol History*, 143.

³³³ NŞ, 2a.

resmî tarih kitaplarının bir hilesi olmadığını göstermektedir. Ayrıca İbn Arabşah'ın da, her ne kadar kendisi bunun gerçekleştiğine inanmamakla birlikte, Şahruh'un yasa ve töreyi kaldırıp şeriatı uygulamaya koyduğunu ifade etmesi bu olayın gerçekleşmiş olma ihtimalini daha da kuvvetlendirmektedir.³³⁴

Şahruh'un yasayı kaldırması saltanatının ilk yıllarında yazılmış olan iki mektupta da yankı bulmuştur. Bunların ilki *Feraid-i Gıyasî* adlı münşeat mecmuasında karşımıza çıkmaktadır ki, bu mektuptan 1411 yılı Ağustos ayında Uluğ Beg'in İslâm kurallarının yeniden geçerli kılınması üzerine babası Şahruh adına Timur zamanında Semerkand'a getirilmiş olan bilim adamları, ulema ve sanatkârların evlerine geri dönmesine izin veren bir ferman çıkardığı anlaşılmaktadır.³³⁵ İkincisi ise, Şahruh'un 815/1412-13 yılında Çin imparatoruna yolladığı mektuptur.³³⁶ Bu mektupta ülkesinde yasanın kaldırıldığını ve şeriatın yeniden geçerli kılındığını ifade eden Şahruh, Moğol ulusunun çoğunluğunun İslâmiyet'i kabul ettiğine işaret ederek Çin imparatorunun aynı şekilde davranması gerektiğini bildirmiştir. Bu mektupta bizim için önemli olan bir diğer husus ise Şahruh'un babası döneminde geçerli olan yasanın kaldırıldığını söylemekle birlikte, babasını Müslüman ve şeriatı uygulayan bir hükümdar olarak tanıtmasıdır. Bu da Timur döneminde hem yasa hem de şeriatın uygulandığının göstergelerindendir.

Şahruh her ne kadar yasayı kaldırıp şeriatı uygulamaya koysa da, yapmış olduğu bazı hareketler onunda da yasayı tamamen terk edemediğini göstermektedir. Bu hareketlerden birisi, 1440 yılında torunlarından Kandahar ve Gazne vilayetlerinin yöneticisi olan Mirza Mes'ud'u "töre ve kaide-i Cingizîye muhalefet" yüzünden Herat'a davet etmesi ve tutuklatmasıdır.³³⁷ 1444 yılında ise beğlerbeği Emir Firuzşah'ın

³³⁴ AM, 456.

³³⁵ Woods, *Genealogy*, 115; Manz, *Mongol History*, 144.

³³⁶ ZT, III, 466-468; MS, II/1, 162-164.

³³⁷ MS, II/1, 488; Aka, *Mirza Şahruh*, 183-184; a.y., *Timur ve Devleti*, 106; Zeki Velidi Togan, "Büyük Türk Hükümdarı Şahruh", *TDED*, III/3-4(1949), 527.

adamlarının Belh'te yolsuzluk yaptıklarının tespit edilmesi üzerine yapılan divan toplantısında Şahruh, Firuzşah'tan cevap vermesini istemiş, Firuzşah cevap vereceği yerde bu soruya kızarak toplantıyı terk etmiş ve bir kaç gün divana gelmemiştir. Bunun üzerine hükümdar, gönderdiği bir adamı ile Firuzşah'a, kendisinin üzülmeye yol açacak bir harekette bulunmadığını, bu zamanda hükümdarı söz ortasında bırakarak toplantıyı öfkeyle terk etmenin törede yeri varsa iyi ettiğini, aksi takdirde ise padişahın öfkesi ve yasakından sakınması gerektiğini bildirmiştir, emir Firuzşah da yaptığına pişman olarak hareketlerine dikkat etmiştir.³³⁸

Ayrıca şeriatın tam olarak uygulandığı ifade edilen Şahruh döneminde, şeriata aykırı olduğu için ulemanın itiraz ettiği halde babası zamanında ticaret yapanlardan alınmakta olan tamga vergisinin de aynen yürürlükte kaldığını biliyoruz.³³⁹ Hatta aynı Şahruh'u, Kâbe'ye örtü gönderme isteğine bir türlü olumlu cevap vermeyen Mısır sultanını da, gönderdiği mektupta Cidde'deki tacirlerden şer'i olmayan vergiler aldığı için kınarken görüyoruz.³⁴⁰

Uluğ Bey ise babası Şahruh'un aksine yasaya önem veren bir hükümdar olup devlet idaresinde daha çok dedesi Timur'u taklit etmiştir. Uluğ Bey yasayı iyi bilen Moğol beylerinden Duğlat Hudaydad'ı getirterek kendisine yasayı öğretmesini istemiş ve dedesinin yaptığı gibi tahta Cengiz Han soyundan gelen bir han atamıştır.³⁴¹ Her ne kadar yasaya önem verse de Uluğ Bey'in şeriatı tamamen göz ardı etmediğini

³³⁸ MS, II/1,566; RS, X, 5441; HS, III, 633; Aka, *Mirza Şahruh*, 163, 184; a.y., *Timur ve Devleti*, 106; Togan, *Büyük Türk Hükümdarı*, 527.

³³⁹ Müfid Müstevfi-yi Yezdî, "Faslî ez Camî'-i Müfidî", *Mecmua der Tercüme-i Ahval-ı Şâh Nimetullah Velî-yi Kirmanî (Matériaux Pour la Biographie de Shah Ni'matullah Walî Kermânî)*, yay. Jean Aubin, Tahran 1361 h.ş., 189-190.

³⁴⁰ Aka, *Mirza Şahruh*, 179.

³⁴¹ Aka, *Timur ve Devleti*, 106.

Semerkindaki ırsî şeyhülislâmlara ve büyük şeyhlere saygı göstermesinden ve onların öğütlerini dinlemesinden anlıyoruz.³⁴²

Uluğ Bey'in oğlu Abdüllatif de babasının aksine dedesi Şahruh gibi Timur'un yasa ve yosunu kaldırarak şeriata uygulayan bir hükümdar olarak anlatılmaktadır.³⁴³ Hatta Semerkand'da tahta oturduğu zaman eski halifeler gibi Cuma günü hutbeyi bizzat kendisi okumuş ve namazı kıldırmıştır.³⁴⁴ İ. Aka'ya göre din adamlarına ve dervişlere saygıda kusur etmeyen Abdüllatif'in saltanatı babasınınkinin aksine din adamları için daha iyi bir dönem olmuştur.³⁴⁵ Abdüllatif daha tahta oturmadan önce 1449 yılında Uluğ Bey tarafından Belh'e atandığı zaman tamga vergisini kaldırdığını ve bu konuda hiç kimsenin Müslümanlara eziyet etmemesini emretmiştir. Fakat Abdüllatif'in dinen alınması uygun görülmeyen bu vergiyi babası Uluğ Bey'e karşı asker toplamaya başlamasından hemen sonra kaldırmış olması, bunu şeriata olan bağlılığından dolayı yaptığına şüphe ile bakmamıza yol açmaktadır. Çünkü bu verginin kaldırılmasıyla birlikte etrafında babasına karşı galip gelmesini sağlayacak birçok asker toplanmıştır.³⁴⁶ Abdüllatif'in, iktidarını sağlama almak amacıyla zaten tahttan feragat etmiş olan babasını, şeriata göre yargılatması ve suçlu buldurması da bunu şeriata samimi olarak uygulamak amacıyla değil, aksine iktidar hırsından dolayı yaptığını düşündürmektedir. Zaten kaynaklarda Uluğ Bey'in suçunun ne olduğu açıkça belirtilmemekte, sadece kendisinin suçlu bulunduğu ve bu kararın Kadı Miskin dışındaki tüm ulema tarafından onaylandığı ifade edilmektedir.

Şeriata göre verilen bu kararının uygulanması için Abdüllatif'in, tahta oturtmuş olduğu Han'a yaptığı baskı sonucu Han, vaktiyle Uluğ Bey'in hükmü ile öldürülmüş

³⁴² Barthold, *Uluğ Beg*, 67, 103.

³⁴³ *MS*, II/2, 685.

³⁴⁴ *HS*, IV, 42; *MS*, II/2, 695; Aka, *Timur ve Devleti*, 81.

³⁴⁵ Aka, *Timur ve Devleti*, 81.

³⁴⁶ *MS*, II/2, 670; *KD*, II, 305.

olan Abbas ismindeki birisine babasının öldürülmesinin kisası olarak Uluğ Bey'i öldürme görevini vermiştir. Tüm bu olanlardan habersiz olan Uluğ Bey Semerkand'dan hacca gitmek üzere yola çıktıktan kısa bir süre sonra yolda adı geçen Abbas tarafından 25 Ekim 1449 tarihinde öldürülmüştür.³⁴⁷ Abdüllatif, babasından sonra ulemanın onayına gerek duymadan küçük yaştaki kardeşi Abdülaziz'i de öldürtmüştür. Bu olaylar nedeni ile Abdüllatif'in saltanatı Timurlu tarihinin en ilginç dönemlerinden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Abdüllatif bir yandan şeriata olan bağlılığından dolayı Timur'un yasa ve yosununu kaldırdığını iddia ederken, öte yandan tahta Cengiz Han soyundan gelen bir kişiyi oturtmak sureti ile Timur'un yasa ve yosununa bağlı kalmıştır. Bu durumu daha da ilginç hale sokan şey ise Cengiz Han mirasına duyulan bağlılıktan dolayı tahta oturtulan Han'ın, Uluğ Bey'in öldürülmesi örneğinde olduğu gibi şeriat kararını uygulamasıdır. Bu da Timurlularda töre ile şeriatın iç içe girdiğinin ve birbirileri ile çatışmadan uyum içerisinde uygulandığının bir göstergesidir.

Abdüllatif'ten sonra gelen Timurlu hükümdarları döneminde kaynaklarda yasanın kaldırılması gibi bir konunun artık gündeme gelmediğine, bu dönemden sonra daha çok şeriata uyulup uyulmadığının tartışma konusu edildiğine şahit olmaktayız. Bu dönemde iktidara gelen Ebû Said'in daima şeriatın gereklerini yerine getiren ve adaleti sağlarken din kurallarını asla çiğnemeyen bir hükümdar olduğundan bahsedilmektedir.³⁴⁸ Ebû Said'in şeriata olan bu samimî bağlılığında daha sonra ele alınacağı üzere Nakşbendî Şeyhi Ubeydullah Ahrâr ile adeta bir mürid-şeyh ilişkisi içerisinde olması ve her türlü dinî, siyasî ve askerî faaliyetlerinde ona danışarak tavsiyelerine uymasının çok büyük rolü vardır. Örneğin 1461 yılında Ubeydullah Ahrâr kendisinden şeriata göre meşru olmayan tamga vergisini kaldırmasını istemiş, Ebû Said de bu isteği hemen yerine

³⁴⁷ MS, II/2, 685; HS, IV, 20-21, 33-34; KD, II, 306; CTH, 53-55; BH, I, 52-53; Barthold, *Uluğ Beg*, 136-37; Aka, *Timur ve Devleti*, 79.

³⁴⁸ HS, IV, 48-49, 76.

getirerek Buhara ve Semerkand'da tamga alınmasını yasaklamış ve ülkedeki dinen meşru olamayan diğer tüm vergileri de kaldırmaya söz vermiştir.³⁴⁹ İki hükümdarın hareketleri karşılaştırıldığında Ebû Said'in şeriatı uygulamakta Abdülatif'e göre daha samimî olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Ebû Said'in oğlu Sultan Ahmed Mirza ile Ömer Şeyh Mirza'nın, Hacı Ubeydullah Ahrâr'ın müridi olduklarını, her işlerini ona danıştıklarını ve daima şeriata göre karar vermeye çalışan kimseler olduklarını daha önce ifade etmiştik.³⁵⁰

Hüseyin Baykara için de dönemin kaynaklarında seyyidlerin, kadıların ve fuzelanın desteği ile İslâmî kurumların ve şeriatın güçlenmesi için elinden gelen her şeyi yaptı ifadesi kullanılmakla birlikte³⁵¹ günümüz tarihçileri daha farklı düşünmektedirler. Örneğin İ. Aka'ya göre Hüseyin Baykara, serbest düşünceli bir hükümdar olup ne dinin etkisinde kalmış ne de devleti töre ile idare etmiştir.

b- Cihat

Orta Çağlarda Müslüman hükümdardan beklenen en önemli görevlerden birisi de şüphesiz cihat idi. Çünkü İslâmiyet'in temel ibadetlerden sonra en çok önem verdiği konulardan birisi kâfirlere karşı cihat edilmesi ve İslâmiyet'in yayılmasıdır. Bu nedenle Orta Çağlarda hükümdarlar genellikle yapmış oldukları gaza ve cihat ile ün salmışlardır. Orta Çağ Türk-İslâm dünyasının önemli devletlerinden birisi olan Timurlularda da cihat kavramına önem verildiğini görmekteyiz. Timurlu Devleti en geniş sınırlarına Timur döneminde ulaştığından ve halefleri döneminde gerek yaşanan saltanat mücadeleleri, gerekse Türkmenler, Özbekler ve Safevîlerin saldırıları sonucu devlet giderek küçüldüğünden dolayı, cihat amaçlı seferlerin daha çok Timur zamanında yapıldığına

³⁴⁹ *MS*, II/2, 892-93; *RS*, X, 5598; *RCT*, II, 249-250; *MUA*, 11a; *SA*, 64b-65a; Tosun, *a.g.e.*, 162.

³⁵⁰ *BH*, I, 6-7, 17-19; Tosun, *a.g.e.*, 162.

³⁵¹ *HS*, IV, 111, 134-135.

şahit olmaktayız. Timur bu amaçla daha çok Ermeniler ve Gürcüler gibi Hristiyan toplumlar üzerine ve Moğolistan, Hindistan ve Çin gibi kâfirler ve putperestlerin yaşadığı bölgelere seferler düzenlemiştir. Kaynaklardan aktaracağımız Timur'un kâfirlerle mücadele ve cihat konusunda sarf etmiş olduğu bazı cümleler, kendisinin bu konuya ne kadar önem verdiğini göz önüne serecektir.

Timur, 1386 yılında Tiflis'e geldiği zaman, “Geçmiş padişahlar ve sultanlar ellerinde o kadar güç ve kuvvet olmasına rağmen Müslüman olmayan Gürcülere memleketin ortasında saltanat iddiasında bulunacak kadar kudret bırakmışlardır. Putlar kendilerine yardım edemeyeceği halde putperestler bile kendi dinlerinin aleyhinde olan kimseleri yok etmek için çalışırken, Allah kendilerine yardım edeceğini vaat etmesine rağmen Müslümanların bu kâfirleri iktidarda bırakmalarını aklım almıyor. Müslümanlık ve dindarlık bunun neresinde? Onlardan sağlanan küçük bir menfaat için böyle bir harekette bulunulur mu? Şimdi hükümdarlık Allah'ın fazlı ve keremiyle bize geçtiğinden dolayı İslâm dünyasını onların kötülüklerinden temizlemek ve bunu Allah'ın lütfuna nail olmak için bir vesile bilmek bizim için vaciptir” diyerek Gürcülere karşı savaşa girişmiş ve sayısız insan öldürerek birçok kale ele geçirmiştir.³⁵²

Timur'un 1398 yılında Hindistan'a sefer düzenlemesinin altında da sahip olduğu bu düşüncenin yattığını Nizameddin Şâmî şu cümlelerle ifade etmektedir. “Timur Hindistan'ın Dehli, Kenbayt ve diğer bazı bölgelerinde İslâm dini yayılıp sikkelerde kelime-i tevhid yazıldığı halde kâfirler ve putperestler varlıklarını oralarda halâ sürdürdüklerinden ve bölgede hüküm süren Müslüman padişahların bu kâfirlerden sadece bac ve harac almakla yetindiklerinden haberdar olmuştu. Fakat Müslüman padişahların sahip oldukları İslâm inancının, kendilerini etraflarındaki din düşmanlarını ortadan

³⁵² ZŞ, 100; Aka, *Timur ve Devleti*, 12-13.

kaldırmaya sevk etmemesini bir türlü aklına ve mantığına sığdıramayan Timur, bu memleketleri kâfirlere temizlemeye karar vererek Hindistan seferine çıktı.”³⁵³

Timur cihada verdiği önemi sadece sözle ifade etmekle kalmamış bunu bizzat fiiliyata da dökmüştür. Hindistan seferi sırasında Suvalek Dağı eteklerinde birçok putperest toplanmış olduğunu haber alan Timur, ağırlıkların başındaki ordunun o bölgeye gitmesini emretmiş, kendisi de hemen oraya hareket etmiştir. Bunun üzerine Mirza Halil Sultan ile Şeyh Nureddin ve Süleyman Şah gibi emirler kendisine “Biz bendelerin onları talan eder cezalarını veririz. Münasip olan sizin ordugâha teşrif edip istirahat etmenizdir” dediklerinde ise “Cihat farzını yerine getirmenin dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki faydası olduğunu biliyorsunuz. Ben ebedî saadeti elde etmeyi istiyorum” diyerek bizzat savaşmak üzere askerlerine katılmıştır.³⁵⁴

Aynı şekilde Timur’un, 1393 yılı Temmuz ayında Hisar-ı Sarık’ı aldıktan sonra verdiği toy sırasında oğlu Miranşah’a, “Dinsizlerin diyarına git ve cezalarını ver” diyerek onu Derbend’e yollaması³⁵⁵ ve son seferine çıkmadan önce “Küfür diyarı olan Hıta ve Çin’e gidip orada cihat ve gaza merasimini yerine getirelim, kâfirlere puthanelerini ve ateşkedelerini yıkalım ve yerlerine cami ve mescit yapalım. Böylece Allah belki günahlarımızı bağışlar” diyerek gaza ve cihat amacıyla Çin üzerine sefere çıkmak istediğini oğullarına ve emirlerine bildirmesi de kendisinin cihada verdiği önemi göstermesi açısından önemlidir.³⁵⁶ Kendisinin son seferine cihat amacıyla çıktığı da bütün Timurlu kaynakları tarafından ifade edilmektedir.³⁵⁷

³⁵³ ZŞ, 170-71. Timur’un kâfirlere karşı cihat yapmak amacıyla Hindistan’a hareket ettiği diğer kaynaklarda da açıkça ifade edilmektedir, mesela bkz. ZY, II, 19-21; MF, III, 141.

³⁵⁴ ZŞ, 199-200; ZY, II, 113-114.

³⁵⁵ ZT, II, 765.

³⁵⁶ ZY, II, 447.

³⁵⁷ Mesela bkz. TN, 15, 20; ZZY, 448.

Timur'un cihat amacıyla bugünkü Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan gibi ülkelerin sınırları içerisinde bulunan topraklar üzerine seferler düzenlediğini biliyoruz. Bu seferler sırasında birçok Hristiyan Gürcü ve Ermeninin yanı sıra, bu bölgelerde yaşayan birçok Mecusî de öldürülmüş veya esir alınmış, toprakları yağmalanıp evleri ve kiliseleri yıkılmış ve bu bölgelerde İslâmiyetin yayılması için çaba harcanmıştır.³⁵⁸ Hindistan seferi sırasında da gerek yolda gerekse de Hindistan topraklarında birçok putperest ve ateşperest halk katledilip, esir alınmış, memleketleri yağmalanıp ibadethanelerini tahrip edilmiştir.³⁵⁹ Toktamış ile olan mücadele sırasında da Timur'un cihat amacıyla bazı faaliyetlerde bulunduğu görülmektedir. 1395 yılında Toktamış üzerine yapılan sefer sırasında Timur, Bragan tarafına gidilmesini emretmiş ve ormanlar kesilerek Elburuz dağı tarafına gelinmiş ve buradaki birçok şehir ve kalede din düşmanlarıyla cihat amacıyla muharebeler yapılmış ve kâfirlerin mallarına el konulmuştur. Ardından Kuhistan içlerinde birçok vilayet ele geçirilmiş ve buralardaki kiliseler ve puthaneler yakılıp yıkılmıştır.³⁶⁰ Aynı şekilde Timur Kırım'da da kâfirleri öldürüp buradaki kiliseleri yıktırmıştır.³⁶¹ Ayrıca Müslüman olmayan Moğollar üzerine de Timur'un emri ile seferler düzenlediğini ve birçok kâfir Moğolun öldürüldüğüne şahit olmaktayız.³⁶²

Allah yolunda cihat etmek konusunda düşünceleri bu şekilde olan Timur'un şimdi aktaracağımız sözleri ve hareketleri de kendisinin kâfirlere bakış açısını göstermektedir. 1398 yılı Ağustos ayında Hindistan seferinde iken ordusu Andırav'a geldiği zaman kâfirlerin ve mecusîlerin zulmünden şikâyetçi olan ahali Timur'a gelerek "Biz

³⁵⁸ Mesela bkz. *ZT*, II, 886-891, 994, 1001; *ZY*, I, 292-95; II, 164, 175-176, 371-78, 380-81, 383-84; *ZŞ*, 212-16; *MF*, 147.

³⁵⁹ Mesela bkz. *ZŞ*, 180, 182-185, 194-98; *MF*, III, 141-142; *ZY*, II, 22-23, 62, 63.

³⁶⁰ *ZŞ*, 162-164.

³⁶¹ *ZY*, I, 544, 550.

³⁶² *ZY*, I, 189.

Müslümanız, buradaki kâfirler her yıl bizden bac ve harac alıyorlar, vermediğimiz takdirde de erkeklerimizi öldürüp, kadınlarımızı ve çocuklarımızı esir ediyorlar” dedi. Bunu üzerine Timur hemen onların üzerine yürüdü ve bölgedeki sarp dağlara çekilen bu kâfirlerin evleri-barkları yıkıldı. Sığındıkları kale 3 gün boyunca kuşatıldı ve yakalananlar katledildi. Dördüncü gün kâfirlerin ileri gelenleri huzura gelerek Timur’dan aman dilediler. Bunun üzerine Timur kendilerine “Bir kimsenin kanını bağışlamak, kabahatini affetmek güzeldir. Ama kâfirler merhamete layık değildir. Allah’ın derya gibi rahmeti olduğu halde *Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz*³⁶³ buyuruyor ve onlara rahmet etmiyor. Ancak Müslüman olursanız canınızı ve malınızı bağışlarım” dedi. Bunun üzerine bu kimseler Müslüman oldular. Timur da onların inancını kuvvetlendirmek için kendilerine ikram ve izzet bulund, hilatler giydirip yurtlarına geri gönderdi. Fakat bu kimselerin yurtlarına döndükleri zaman yeniden küfrü seçmeleri ve Timur’un emirlerinden Şah Melik’e saldırmaları üzerine Timur’un emriyle erkeklerin tamamı kılıçtan geçirilip kellelerinden kuleler dikilirken, kadın ve çocuklar da esir edildi.³⁶⁴

Anadolu seferi dönüşünde ise Timur daha önce seferler düzenlediği Gürcü memleketlerine tekrar girince Gürcü Kralı Girgin elçi gönderip huzura gelmek ve itaatini bildirmek istedi. Ama Timur kendisine “Seni sadece Müslüman olman şartı ile affederim” diyerek Gürcülere ait muhkem bir kale olan Bertis’i 9 günlük bir kuşatmadan sonra ele geçirdi ve buradaki kâfirleri kılıçtan geçirip çocukları ve kadınları esir aldı. *Ey inananlar, yakınınızda bulunan kâfirlerle savaşın, (onlar) sizde bir katılık bulsunlar. Bilin ki Allah, korunanlarla beraberdir*³⁶⁵ ayetini okuduktan sonra ordusuyla Ermeni vilayetine geldi ve burada 700 kadar kilise ve kasaba yağmalayıp tahrip ederek

³⁶³ Nisâ Suresi, 48. Ayetten bir bölüm.

³⁶⁴ ZŞ, 172-73.

³⁶⁵ Tevbe Suresi, 123. Ayet

önüne çıkan herkesi öldürdü ve tekrar Gürcüler üzerine yürüdü. Bunun üzerine korkuya kapılan Ermeniler, Girgin'i Timur'un şartlarını kabul etmeye ikna ettiler ve Girgin şeriat mucibince cizye vereceğini Timur'a bildirdi. Emirler de kendisine şefaate bunarak Timur'a "Elhamdülillah, Timur hazretlerinin himmeti dini yüceltmeye, şeriatın merasimini ihya etmeye matuftur. Düşman itaate geldiğinden dolayı şeriatın emri yerine gelmiştir" dediler. Fakat Timur Girgin'in isteğini kabul etmedi. Emirlerin ısrarı üzerine bu hususta âlimler ve müftüler ile meşveret yapmak gerektiğini bildirdi. Timur'un meclisinde toplanan âlimlerin ittifakla "Mademki cizyeyi kabul ediyorlar, lütuf ve merhamet ile kendilerine aman vermek gerekir" demeleri üzerine Timur Girgin'in isteğini kabul etti.³⁶⁶

Kâfirler üzerine cihat amacıyla seferler düzenleyen Timur'un, bir Müslüman kumandan ya da hükümdarın yapması gerektiği gibi ilk önce kâfirleri İslâm'a davet ettiği ve bu davet kabul edildiği takdirde canlarını ve mallarını bağışladığı, edilmediği takdirde ise cizye vermelerini istediği; şayet cizye teklifi de kabul görmezse son çare olarak savaşa başvurduğu ifade edilmektedir. Mesela Anadolu seferi sırasında kendisine İzmir'de o güne kadar Müslümanlarca fethedilememiş bir kalede Frenklerin yaşadığı, bu kalenin Frenklerin namus ve şerefi sayıldığı ve kaledekilerin cizye de ödemedikleri söylenince, Timur'un dinî duyguları kabarmıştır. Hemen torunu Pir Muhammed'i yollayarak ona "İlk önce kendilerine elçi gönder ve onları İslâm'a davet et. Müslüman oldukları takdirde kendilerine lütuf ve ihsanda bulunulacağını söyle. Aksi takdirde cizye vermelerini bildir" talimatını verdi. Fakat bu istekleri Frenklerce kabul edilmeyen Timur İzmir kalesini kuşatarak almış ve buradaki kâfirleri kılıçtan geçirmiştir.³⁶⁷

Bir diğer örnek de Gürcüler ile olan mücadelesinden verilebilir. Timur, Karabağ'da iken kendisine gönderilen Tiflisli Bograt'ı çok dindar ve inançlı bir kimse

³⁶⁶ ZŞ, 279-286.

³⁶⁷ ZŞ, 266-68; ZT, II, 976.

olduğu için huzuruna çağırarak “Bu hak dini kabul eder ve bu güzide ümmete katılmaya razı olursan, bir mahduma hadim olmaktan kurtulup Müslüman kardeşler halkasına dâhil olursun. Böylece cizye vermek zilletinden kurtulur ve aziz olursun” demek suretiyle kendisini İslâm’a davet etti. Tarihçilerin ifadesi ile “Timur’un temizlik ve doğrulukla dolu olan kalbinden” çıkan bu samimî nasihatın tesiri ile Bograt Müslüman olmuş ve onun halkından birçok kimse de Müslümanlığı seçmiştir.³⁶⁸

Timur’un cihat yaparken fethettiği şehirlerdeki kâfirleri öldürüp esir alırken orada yaşayan Müslüman halka dokunmayıp koruma altına aldığını ve kâfirlerin elinde esir olan Müslümanları kurtarmaya önem verdiğini görmekteyiz.³⁶⁹ Mesela, 1395 yılında Terek savaşının ardından Azak kalesini almış ve şehirdeki Müslümanları serbest bırakırken kâfirleri katletmiştir.³⁷⁰ 1399 yılında ise Suriye üzerine giderken Sivas ve Malatya’yı ele geçirdiği zaman bu iki şehirdeki Müslüman halka aman parası ödemek şartı ile aman verirken buralarda yaşayan Ermeni ahaliyi ise esir almıştır.³⁷¹ Suriye seferi dönüşünde ise Urfa’ya geldiği zaman Müslüman halka aman vermiş ama burada yaşayan Ermenilere ait bir hisarın üzerine giderek ahalisini öldürmüş ve mallarını yağmalamıştır. Nizameddin-i Şâmî’nin deyişi ile “Kâfirlerin habis vücutlarını İslâm memleketinden temizlemiştir”.³⁷² Aynı şekilde 805 yılında da İzmir’i ele geçirdiği zaman buradaki Müslümanlara birçok ihsanda bulunurken, kâfirlerin mallarını yağmalatmış ve çoğunu öldürmüştür.³⁷³

Kâfirlere karşı cihat yapmayı kendine düstur edindiği ve bu amaçla sayısız sefere çıktığı, Müslümanları koruma altına aldığı ve onların zarar görmesinden çok müteessir

³⁶⁸ ZŞ, 101; ZY, I, 96-97. Bograt sahip olduğu Hz. Davud’un zırhını bu sırada Timur’a hediye etmiştir, bkz. ZY, gösterilen yer.

³⁶⁹ MF, III, 143.

³⁷⁰ ZT, II, 803; ZY, I, 544; ZŞ, 162.

³⁷¹ ZŞ, 219-220; ZY, II, 195, 198; ZT, II, 901-902.

³⁷² ZŞ, 237.

³⁷³ MF, III, 146.

olduğu kaynaklar tarafından ifade edilen Timur’u Memlûklar ve Osmanlılar gibi Müslüman devletler üzerine seferler düzenlerken de görmekteyiz. Bu seferlerde birçok Müslüman insanın ölmesi, yaralanması ve İslâm şehirlerinin zarar görmesi tarihçilerin ifadesi ile tüm hayatını İslâm dini için harcamış olan Timur için bir çelişki değil miydi? Bu sorunun cevabını Timur’un sahip olduğu hâkimiyet anlayışında aramak gerekmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Timur tüm Türk hükümdarları gibi cihan hâkimiyeti düşüncesine sahipti. Timurlu devletinin sınırları kendisiyle aynı hâkimiyet anlayışına sahip olan Memlûklar ve Osmanlılar ile kesiştiğinden doğal olarak adı geçen devletlerle çatışma kaçınılmaz hale gelmişti. Osmanlı Sultanı I. Bayezid Anadolu birliğini sağlamaya çalışıp, Rumeli’de cihat ve fetihlerle meşgul iken ve Memlûk Devleti daha çok iç meseleler ile uğraşırken, kaçınılmaz olan çatışmada ilk hamlenin Timur’dan gelmesi doğaldı.

Kâfirler Müslümanlara eziyet ediyor, Müslümanları esir alıp öldürüyorlar bahanesi ile Hindistan üzerine cihat amacıyla giden Timur’un aynı iddia ile Müslüman yönetimin hâkim olduğu Suriye ve Anadolu’ya yönelmesi imkânsızdı. Timur’un bu durumda da kendisini ve ordusunu haklı gösterebilmek için İslâm’ı kullandığına şahit oluyoruz. Timur’un İslâm dinini Suriye ve Anadolu seferlerinde nasıl kullandığını en iyi gösteren belgeler kendisinin Memlûk Sultanı ez-Zâhir Berkuk’a ve Osmanlı hükümdarı Yıldırım Bayezid’e göndermiş olduğu mektuplardır. ez-Zâhir Berkuk’a 796/1393-1394 senesinde gönderdiği mektupta Berkuk’u haram ve rüşvet yiyen, yetimlerin mallarına el koyup halkın kanını akıtan ve Allah’a isyan eden bir hükümdar” kendisini ise “Allah’ın öfkesinden yaratılmış ve Berkuk’un üzerine musallat edilmiş bir asker” olarak tanımlamaktadır. Mektuptaki bu ifadelerini ayetlerle de destekleyip Suriye üzerine çıkacağı

sefer için ilahî bir meşruiyet sağlamaya ve o topraklarda yapacaklarını haklı göstermeye çalışmıştır.³⁷⁴

Timur Osmanlı ülkesine girmek için de kendisinden kaçan Kara Yusuf ile Ahmed Celayir'in Anadolu'ya geçerek I. Bayezid'e sığınmalarını iyi bir fırsat olarak değerlendirmiştir. Bayezid'e gönderdiği mektubunda bu ikisini "Müslümanları katleden, Müslüman ülkeleri yerle bir eden Firavun ve Hâmân gibi küstah kimseler olarak" nitelendirerek, Bayezid'den onları korumayıp yakaladığı yerde öldürmesini ya da kendisine teslim etmesini istemiştir.³⁷⁵ Bayezid'in bu isteği kabul etmeyeceğinden emin olan Timur, ayetlerle desteklediği mektubunda kullandığı ifadelerle Bayezid'i Müslümanlara zarar veren ve onları katleden kimselerin koruyucusu konumuna oturarak Anadolu seferini dinen meşru bir sefer olarak göstermeye çalışmıştır.

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, Timur'dan sonra gelen hükümdarlar yeni fetihler yapmaktan ziyade daha çok devletin sınırlarını korumaya çalıştıkları ya da iç mücadeleler ile uğraştıklarından kaynaklarda bu hükümdarların cihat anlayışını ortaya koyacak yeterli bilgiye rastlanmamaktadır.

c- Hac İbadeti ve Kutsal Topraklar

Timurlu hükümdarının hayatlarına baktığımızda hiçbirinin hac ibadetini yerine getiremediğini görüyoruz. Tabii bu duruma bakılarak Timurluların hac ibadetine önem vermediği sonucu çıkarılamaz. Zira Timur'un hacca gitme fikrini taşıdığını ve Uluğ Bey'in de hac yolunda öldürüldüğünü ifade etmiştik. Ayrıca Timurlu mirzalarından Kîçik Mirza'nın hac ibadetini yerine getirdiğini de biliyoruz.³⁷⁶

³⁷⁴ KS, V, 349-51; TİF, IX, 371-73; AM, 155-57; NN, I, 379-381; İG, I, 474; TKŞ, I, 507-508; BZ, I/2, 466. Bu mektup ile ilgili olarak ayrıca bkz. Yüksel, *el-Makrîzî (Kitâb Es-Sulûk) ve İbn Hacer (Inbâ' El-Gumr)*, 88-90; Kanat, *a.g.e.*, 65-67.

³⁷⁵ AM, 307-309; Feridun Bey, *Münşeatü's-Selâtin*, I, İstanbul 1294, 20-121.

³⁷⁶ MN, 127; HS, IV, 108.

Müslüman hükümdarların hac vazifelerini yerine getirmemeleri sadece Timurlu hükümdarlarına mahsus bir durum değildir. Örneğin Selçuklular ve Osmanlılar gibi diğer Türk-İslâm devletlerinde de hac ibadetini yerine getiren sultana rastlanmamaktadır. Bu konu sultanların dindar olup olmadıkları ile ilgili değildir. Bunun temel sebebinin, dönemin ulaşım imkânları ile bu ülkelerden Mekke ve Medine'ye yapılacak yolculukların gerektirdiği sürenin uzunluğu ve sultanların tahtlarını bu kadar uzun süre boş bırakmayı kendi iktidarları ve ülkelerinin güvenliği açısından tehlikeli bulmalarıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Aynı sebebin tarihteki diğer Müslüman sultanlar için de geçerli olduğu ifade edilmektedir.³⁷⁷

Timurlu hükümdarları her ne kadar hac ibadetlerini yerine getiremeseler de halkın hacca gitmesi için ellerinden geleni yapmışlar, hac yollarının güvenliğini sağlayarak hac kervanlarının emniyet içerisinde gidip gelmeleri için çaba harcamışlardır. Örneğin Timur, 1386 yılında Firuzkuh'a geldiği sırada Lur-i Kuçek halkının yapmış olduğu bazı fenalıklar kendisine bildirilmişti. Bundan birkaç sene önce Hicaz kafilesi, buradan geçerken bölgenin hâkimi Melik İzzeddin tarafından yağmalandığı için onu cezalandırmayı zaten kafasına koymuş olan Timur, "Çoktan beri bu adamların böyle şerr ve fesad ile yaşadıklarını işitiyorum. Yolculara, özellikle de Beytullah'ı ziyaret eden hacılara yaptıkları fenalıkları da biliyorum. Reayayı bize emanet etmiş olan Allah, yarın kıyamet gününde de bunu bizden soracaktır. Bu nedenle, gücümüz olduğu halde memleketin ortasında böyle müfsit bir cemaatin olmasına seyirci kalamayız. Bunların şerrini defetmek ve memleketi bunlardan temizlemek üzerimize vaciptir" diyerek her on askerden ikisinin seçilmesini emretmiş ve Lur-i Kuçek üzerine gitmiştir. Burucerd ve Hürremabâd harap ve yağma edilerek hırsızlar ve müfsitler cezalandırılmış ve Melik

³⁷⁷ Abdülkadir Özcan, "Hac (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, XIV, 404.

İzzeddin ile oğulları yakalanarak Semerkand ve Türkistan taraflarına gönderilmiştir.³⁷⁸ Ayrıca Timur Anadolu seferi dönüşü Bağdat bölgesini torunu Ebûbekir Mirza'ya verdiği zaman kendisine Bağdat bölgesinin imar edilmesini ve Hicaz kafilesi seneye oradan geçeceğinden dolayı da gerekenin yapılmasını emretmiştir.³⁷⁹

Timurlu hükümdarlarından Timur ve oğlu Şahruh'un Müslümanlar için en kutsal mekân sayılan Kâbe'ye örtü göndermek istediklerini görüyoruz. Arap tarihçilerinden el-Makrizî'ye göre Timur Kâbe'ye örtü göndermek niyetiyle 1404 yılı Hac mevsiminde gönderdiği adamlarına Kâbe'nin ölçüsünü aldırtmıştır.³⁸⁰ Timurlu kaynaklarında bu konuda her hangi bir bilgiye rastlayamadığımızdan dolayı Timur'un gerçekten böyle bir fikre sahip olup olmadığı konusunda kesin bir yargıya varamamakla birlikte bu kaydın Timur hakkında pek olumlu yargıya sahip olmayan Arap tarihçilerinden birine ait olması bizi bu olayda bir gerçeklik payı olduğunu düşünmeye sevk etmektedir. Fakat Timur 1405 yılı Hac mevsimini göremeden öldüğü için bu isteğini yerine getirememiştir.

Kâbe'ye örtü gönderme konusunda Şahruh'un babası Timur'dan daha istekli olduğunu görmekteyiz. Şahruh'un bu konudaki gayretleri hem Arap hem de Fars kaynaklarında ayrıntılı olarak anlatılmaktadır. Şahruh ilk defa 1428 yılında II. Azerbaycan seferi sırasında Memlûk sultanı el-Eşref Barsbay'a gönderdiği mektubunda, Kâbe'ye örtü göndermek ve Mekke'ye su getirtmek istediğini bildirmiş Memlûk sultanı Barsbay ise o ana kadar her sene Mısır'dan gönderilen örtünün, bu sefer Şahruh tarafından gönderilmesinin onun İslâm dünyasındaki şöhretini arttıracığından dolayı bu

³⁷⁸ ZŞ, 98-99; ZY, I, 288, Aka, *Mirza Şahruh*, 13.

³⁷⁹ ZŞ, 279; ZY, II, 329

³⁸⁰ KS, VI, 133. Makrizî eserinde bu olayın 807 yılı hac mevsiminde (1405 yılı Haziran ayında) geçtiğini belirtmekte ve Timur'un 808/1406 yılında öldüğünü kaydetmektedir. Fakat Timur'un 807 Şaban ayında/1405 Şubat ayında vefat ettiği bilinmektedir. Bundan dolayı Makrizî, Timur'un ölüm tarihinde olduğu gibi bu olayı da 1 yıl sonraya tarihlendiği ve olayın gerçek tarihinin Timur ölmeden önceki hac mevsimi, yani 806 Zi-l-hicce (1404 Haziran) ayı olduğu kanaatindeyiz.

isteği olumlu karşılamamıştır. 1430-1434 yılları arasında 3 mektub daha göndermekle birlikte olumlu cevap alamamıştır. Şahruh 1434 yılında gönderdiği diğer mektubunda Memlûk sultanına Kâbe'ye örtü göndermek konusunda adağı olduğunu, bundan dolayı da 12.000 dinar harcayarak bir örtü hazırlattığını ve bu örtüyü alması için bir adam göndermesini istemişti. Ayrıca III. Azerbaycan seferindeyken Şahruh'un gönderdiği bir diğer mektup da 1435 yılında Kahire'ye ulaşmış; Şahruh bu mektubunda üslubunu sertleştirerek tehditlerde bulunmuş, Mısır sultanını Cidde'deki tacirlerden şer'i olmayan vergiler almasından dolayı kınamış ve Kudüs'e kadar geleceğini bildirmiştir. Fakat Şahruh Barsbay'ın ölümüne kadar (1438) Kâbe'ye örtü gönderme konusunda izin almaya muvaffak olamamıştır. Barsbay'ın halefi Çakmak döneminde Timurlu-Memlûk ilişkilerinde çeşitli sebeplerden dolayı bir yumuşama olduğu ve bu dönemde karşılıklı elçilerin gidip geldiği görülmektedir. En sonunda 1439 yılında Sultan Çakmak'tan gelen elçilerin Kahire'ye dönmesinin ardından Şahruh'un Seyyid Şemseddin Muhammed-i Zemzemî başkanlığında gönderdiği elçilik heyeti Sultan Çakmak'tan örtü konusundaki gerekli izni almış ve bunun üzerine 1444 yılında Şahruh'un bir hanımının da içinde bulunduğu elçilik heyeti Şahruh'un hazırlattığı Kâbe örtüsünü Kahire'ye ulaştırmıştır.³⁸¹ Arap tarihçilerine göre Çakmak bu izni, Şahruh'un ısrarı üzerine onun adağı yerine gelsin diye sadece bir günlüğüne ve kendi gönderdiği örtünün altında kalması şartıyla izin vermiştir.³⁸² Kahire'ye ulaşan bu örtünün Kâbe'ye gerçekten örtülüp örtülmediği konusu tartışmalıdır. Timurlu tarihçeleri ve bazı Memluk tarihçeleri örtünün Kâbe'ye örtüldüğünü ifade etmelerine rağmen³⁸³, İ. Aka, Çakmak'ın verdiği sözden pişman olarak örtünün bir yere gizlenmesini emrettiğini, elçilik heyetini bir tertip ile

³⁸¹ Aka, *Mirza Şahruh*, 177-182.

³⁸² Kanat, *a.g.e.*, 228.

³⁸³ *MS* II/1, 564; *RS*, X, 5453; *BZ*, II, 244-245; es-Sêhavî, *et-Tiber el-Mesbûk fî Zeyl es-Sulûk*, yay. Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, Kahire (b.t.y.), 96-98.

yağmalattırıldığını ifade ederek örtünün Kâbe'ye ulaştığını şüphe ile karşılar.³⁸⁴ Daha sonraki Timurlu sultanlarının bu konuda bir teşebbüste bulunduklarına dair elimizde bir bilgi yoktur.

Timurlu sultanlarının kutsal topraklara olan ilgileri sadece bunlarla sınırlı değildir. Onların Mekke ve Medine için bazı vakıflarda bulunduklarına da şahit oluyoruz. Mesela, Timur'un Seyyid Bereke ile olan ilişkisini ele alırken geniş bir şekilde anlatılacağı üzere Timur, Mekke seyyidlerinin ileri gelenlerinden olan Seyyid Bereke'nin emir Hüseyin'den istediği ve meblağı çok fazla olduğundan Emir Hüseyin'in vermeye yanaşmadığı Mekke ve Medine vakıflarının gelirini kendisi iktidara gelir gelmez Seyyid Bereke'ye bağışlamıştır.³⁸⁵ Aynı şekilde İbn Arabşah da Timur'un 1391 yılında Kunduzca'da Toktamış'a karşı zafer kazanmasında büyük yardımını gördüğü Seyyid Bereke'ye Endhud'daki bazı topraklar ile Mekke ile Medine'ye ait vakıfların tüm gelirlerini verdiğini ifade etmekle birlikte bu vakıfların tam olarak nerede ve neler olduğunu konusunda fazla bir bilgiye sahip değiliz.³⁸⁶ Timur'un bu konudaki hassasiyetini seferleri sırasında da gösterdiğini görmekteyiz ki Dimaşk'ı aldığı zaman şehirdeki bir kalede büyük bir tahıl ambarı olduğunu ve burada Mekke ve Medine vakıflarının hâsılatının toplandığını öğrenince buraya kimsenin dokunmamasını emretmiştir. Tavacılardan Herimelik'in bu ambardan 100 men arpa aldığını duyunca da kendisine sopa attırarak aldığı zahirenin parasını ödetmiştir.³⁸⁷

Şahruh'un da ölmeden hemen önce, ayaklanan torunu Sultan Muhammed (Baysungur oğlu) üzerine gittiği Isfahan'dan dönerken Rey'de 1446 yılında Mekke ve

³⁸⁴ Aka, *Mirza Şahruh*, 182. Kanat ise örtünün Kabe'nin içine örtüldüğünü ifade etmekle birlikte, kaynaklarda verilen çelişkili bilgilerden dolayı İ. Aka'nın dediği gibi Şahruh'un isteğinin gerçekleşmemiş olabileceği ihtimalini de göz ardı etmez, bkz. Kanat, *a.g.e.*, 239, (96 nolu dipnot).

³⁸⁵ ZŞ, 57; ZY, I, 145-46, ZT, I, 440; HS, III, 415-16.

³⁸⁶ AM, 59-61.

³⁸⁷ ZY, II, 242.

Medine'ye bazı vakıflarda bulunmak üzere dönemin Memluk sultanı Çakmak'a nişan yazılmasını emrettiğini ve tarihçi Abdürrezzak-ı Semerkandî'nin elçilikle Kahire'ye gitmesini uygun gördüğünü biliyoruz. Fakat Şahruh'un az sonra ölmesi üzerine bu teşebbüs yarım kalmıştır.³⁸⁸

Timurlu siyaset teorisini ele alırken Timurluların, Moğollar tarafından ortadan kaldırılan klasik hilafet kavramına önem vermediklerini ve Timurlu hükümdarlarının daha dar bir anlamda halife olarak nitelendirildiklerini ifade etmiştik. Timur'un, Suriye seferi sırasında Dımaşk'ta iken Abbasî soyundan bir kimsenin huzura gelerek kendisinin halife olarak ilan edilmesini istemesi üzerine Timur'un tavrı, kendisinin halifelik makamına bakışını açısından önemlidir. İbn Haldun bu olayı şu şekilde nakletmektedir: "Timur'un yanında kaldığım süre içerisinde, kale halkına aman verdiği gün el-Hakim el-Abbasi soyundan gelen bir kişi Timur'un huzuruna çıkarak atalarının sahip olduğu üzere hilafet mansıbının kendisine verilmesini talep etti. Timur da kendisine 'Ben senin için fakihleri ve kadıları toplarım. Şayet senin lehinde karar verirlerse ben de buna uygun olarak senin istediğin şekilde adaleti sağlarım' dedi. Ardından da fakihleri ve kadıları çağırttı ki, aralarında ben de vardım. Hilafet mansıbını isteyen adam geldi ve Abdülcebbâr kendisine, 'İşte bu adalet meclisi, konuşabilirsin' dedi. O da 'Halifelik bize ve atalarımıza aittir. Dünya döndükçe de bunun Abbasîlerin hakkı olduğu hadis-i şerifte açıkça belirtilmektedir. Varisi olduğum atalarım bunu hak etmiş olduklarından halifelik, şu an Mısır'da bulunan ve hiç bir hukukî dayanağı olmadan bu makamı elinde tutan kişinin değil, benim hakkımdır' dedi. Abdülcebbâr, her birimizden bu adamın durumu hakkında fikir beyan etmemizi istedi. Bir süre sustuktan sonra da 'Bu hadis hakkında ne diyorsunuz?' diye sordu. İbn Müflih 'Bu hadis sahih değildir' dedi. Bu hususta benim düşüncem sorulunca, 'Sizin de belirttiğiniz

³⁸⁸ MS, II/1, 590-593; Aka, *Mirza Şahruh*, 169, 182.

üzere sahih değildir' dedim. Timur bana bakarak 'Halifeliği İslâmiyet'te bugüne kadar Abbasîlere ait kılan nedir?' dedi. Ben de 'Allah sizi muzaffer kılsın! Hz. Muhammed(SAV)'in vefatından bu yana Müslümanlar, din ve dünya ile ilgili işlerinin yürütülmesini bir kişinin üstlenip üstlenmemesi konusunda fikir ayrılığı içinde olmuştur. Bir grup gerekmediğini savunur ki, Haricîler bunlardandır. Çoğunluk ise gerekli olduğu görüşünü benimsemiştir. Ancak bu gerekliliğin dayanağı konusunda farklı görüşler ortaya atarlar. Şîîler, vasiyet hadisi bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in bunu Hz. Ali'ye vasiyet ettiğini savunur. Bu vasiyetin Hz. Ali'den sonraya geçmesi konusunda ise burada sayılamayacak kadar pek çok farklı görüş belirtirler. Ehl-i sünnet ise bu vasiyeti reddeder ve bu konudaki dayanağın yalnızca icthât olduğunda görüş birliği içerisinde. Bundan kasıt şudur: Müslümanlar hakkı gözetken, fıkıh bilen ve adaletli kişilerden birini seçmekte icthât ederler ve işlerinin yürütülmesini ona bırakırlar. Alevî fırkalar çoğalınca ve iddia ettiklerine göre vasiyet Hanefîyye oğullarından Abbas oğullarına intikal edince, Ebû Hâşim b. el-Hanefîyye, Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a vasiyette bulundu. O da davetçilerini Horasan'a yolladı. Ebû Müslim bu daveti yürüterek Irak ve Horasan'ı ele geçirdi. Kufe'de yerleşmiş olan yandaşları davet sahibinin oğlu Ebû'l-Abbas es-Seffâh'ı iktidara getirdiler. Daha sonra bu biatın Ehl-i sünnet ve Şîa'nın icmasıyla olmasını isteyerek dönemin din büyükleri ile Hicaz ve Irak'taki ehl-i hal ve'l-akd ile yazışarak bu iktidar hakkındaki fikirlerini sordular. Hepsi de onun iktidarına rıza gösterdiler. Bunun üzerine Kufe'deki yandaşları tam bir ittifakla onun halifeliğine biat ettiler. Daha sonra da es-Seffâh kardeşi Mansur'u veliahd seçti. Mansur da oğullarını veliahd yaptı. Bundan sonra da hilafet, ya veliaht belirleyerek ya da ehl-i asrın seçimi sonucunda onların soyunda süregeldi. Bağdat'taki son halifeleri el-Musta'sım idi. Hülagü Bağdat'ı istila edip onu öldürünce dağılan yakılarından birisi Mısır'a kaçtı. Raşid soyundan Ahmed el-Hâkim olan bu kişiyi ez-

Zâhir Baybars ordu ve fakihlerden oluşan ehl-i hal ve'l-akdın rızası ile Mısır'da halife olarak seçti. Böylece halifelik Mısır'daki bu kişiye intikal etmiş oldu. Bunun aksine bir durum bilinmemektedir' dedim. Bunun üzerine Timur, iddia sahibine 'Fakihleri ve kadıları dinledin. İddia ettiğin [halifelik mansıbında] haklı olmadığın aşikârdır! Gidebilirsin. Allah seni doğru yola ulaştırsın!' dedi."³⁸⁹

Bu olay Timur'un klasik hilafet kurumuna bakışını çok güzel ortaya koymaktadır. Şayet halifelik klasik dönemdeki önemini yitirmemiş olsaydı, Timur'un büyük ihtimalle halifelik iddiasında bulunan bu kimsenin halife olarak seçilmesini sağlayacağına ve kendisini Semerkand'a götürerek nüfuzu altına alacağına inanıyoruz. Fakat İslâm ve Timurlu siyaset teorilerini anlatırken de ifade edildiği üzere Timur'un bu şekilde davranması için herhangi bir neden kalmamıştır.

d- Diğer Bazı Uygulamalar

Bu bölümde Timurlu sultanlarının devlet idaresinde dinî tavırlarını ortaya koyacak diğer bazı uygulamaları üzerinde duracağız. Ele alacağımız ilk konu İslâm dininin yasakladığı içki içmek, rakkaselerin katıldığı sözlü-sazlı ve içkili eğlenceler düzenlemek ve kumar oynamak gibi bazı davranışlardır. Çünkü kaynaklarda şeriatı tam olarak uyguladıkları ve tüm amaçlarının İslâm'a hizmet etmek olduğu anlatılan Timurlu hükümdarlarından doğal olarak bu türden davranışları ve faaliyetleri yasaklamaları ve bu yasağa uymayanları da cezalandırılmaları beklenmektedir. Fakat Timurlu hükümdarlarının günlük dinî hayatlarını incelerken görüldüğü üzere Şahrûh ve Ebû Said gibi birkaç sultan hariç diğer Timurlu hükümdarlarının içki içtiğini anlatmıştık. Sultan Ahmed Mirza'nın içmeye başladığı zaman yirmi-otuz gün arka arkaya içtiğini ve içki meclisinde gece gündüz kalkmadan oturduğunu, Hüseyin Baykara'nın ise hayatının son

³⁸⁹ İbn Haldûn, *et-Ta'rif*, 417-420. Timur'un İbn Haldûn ile görüşmesi konusunda ayrıca bkz. Kanat, a.g.e., 174-78.

40 yılında her gün öğle namazının ardından içtiğini ve hatta Timur'un ölüm sebebinin çok fazla şarap içmekten dolayı ciğerlerinin parçalanması olduğunu görmüştük. Tahta çıkamayan diğer Timurlu mirzalarının da içki içtikleri ve hatta bazılarının içki müptelası olup bu yüzden genç yaşta öldükleri de bilinmektedir. Timur'un torunu Baysungur (Şahruh'un oğlu)³⁹⁰ ve kendisiyle aynı adı taşıyan torunu Baysungur (Alaüddeve'nin oğlu) bunlara örnek olarak gösterilebilir.³⁹¹

Timur genellikle kazandığı zaferlerin ardından, yabancı elçilerin ziyareti sırasında ve düğün, sünnet gibi özel günlerdeki dinî törenlerin ardından Türk-Moğol usulünce toy ve eğlenceler düzenlerdi. Kımız ve şarap gibi içkilerin eksik olmadığı bu eğlenceler günlerce sürer ve kendisi de bu meclislerde içki içerdi.³⁹² Dönemin Timurlu ve Arap kaynaklarında dile getirilen Timur'un düzenlemiş olduğu bu içkili ziyafet ve eğlencelerin en canlı şahidi Clavijo'dur. İspanyol elçisi, Timur'un gerek kendileri ve diğer ülke elçileri için, gerekse de torunlarının evlilikleri için düzenlediği ziyafet ve toyları ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Semerkand'daki bu ziyafetlere Timur'un ve mirzaların hanımlarının başı açık geldiği, kadın-erkek davetlilerin bir arada katıldığı, çok fazla şarap ve kımızın tüketildiği ve sözlü-sazlı eğlencelerin düzenlendiği ifade edilmektedir. Hatta Clavijo, Timur'un büyük hanımı ile Mirza Miranşah'ın hanımı Hanzade'nin de kendileri için ziyafet verdiklerini ve onların da çok fazla içki tükettiklerinden bahsedilmektedir.³⁹³

Aynı şekilde Tacü's-Selmânî de Timur'un Anadolu seferi dönüşü torunlarını evlendirdiği sırada Kân-ı Gil (Gül)'de verilen ziyafetten geniş bir şekilde bahsetmekte ve düzenlenen içkili-çalgılı eğlenceyi ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Onun kullanmış

³⁹⁰ TŞ, 265; Aka, *Mirza Şahruh*, 183 (478 nolu dipnot).

³⁹¹ MS, II/2, 771-72.

³⁹² ZY, II, 617; ZZŞ, 445-46; AM, 337-40; İG, II, 228; TKŞ, IV, 293, 435; NZ, XII, 268; Barthold, *Ulug Beg*, 42.

³⁹³ Clavijo, *a.g.e.*, 143-49, 153-58, 161-69.

olduğu “O günlerde orada içki içmek o dereceye varmıştı ki, eğlenmek ve kırmızı şarap içmek hususunda kimse başka birinin soru sormasından korkmuyordu” cümlesi Timurlu ülkesinde içki içmenin ne kadar sıradan bir hal aldığı çok güzel ortaya koymaktadır.³⁹⁴

Bu içkili toy ve eğlence âdetinin istisnaları olmakla beraber Timur’un halefleri zamanında da devam ettiğini görmekteyiz. Bu istisnaların başında başkent Herat’ta içki içmeyi ve İslâma uygun olmayan oyun ve eğlenceleri yasaklayan oğlu Şahruh gelmekteydi. Ama torunu Uluğ Bey döneminde başkent Semerkand’daki hayat aynen Timur’un kendi zamanındaki gibiydi. Bu dönemde Semerkand’da sözlü-sazlı eğlenceler düzenlenmekte, hatta bazı eğlencelere kadın şarkıcılar bile davet edilmekteydi. Oğlu Abdülaziz’in sünnet düğününde olduğu gibi Semerkand’daki bağlarda yapılan bu şenliklerde şehrin ileri gelenleri ve ahali içki içip eğlenmekteydi. Timur döneminde aynı eğlence ve ziyafetler düzenlenirken bu duruma ulemadan hiç kimse itiraz edemediği halde, Uluğ Bey’in gerek şehrin muhtesibi gerekse de bazı ulema tarafından eleştirildiğine şahit olmaktadır.³⁹⁵

İçki içmenin ve içkili eğlence düzenlemenin Timurlu ülkesinde sıradan bir hal aldığı Abdullah’ın, 1450 yılında Ramazan bayramı dolayısı ile Semerkand’da verdiği toydan da anlaşılmaktadır. Dinî bayram için verdiği bu muhteşem toyda Abdullah’ın, oruç ve oruç tutanlar hakkında övgülü sözler sarf ettiği, büyük ulema meclisten ayrıldıktan sonra kadın şarkıcı ve çalgıcıların da bulunduğu içkili eğlencelere geçildiği ifade edilmektedir.³⁹⁶

Bu âdetin aynı şekilde Hüseyin Baykara döneminde de devam ettiği görülmektedir. Mesela seyyidler, kadılar ve ulemanın hazır bulunarak şer’î nikâhın kıyıldığı gerek kendi gerekse de oğlu Bediüzzaman’ın düğününde içkili, kadın şarkıcı

³⁹⁴ TN, 13-14.

³⁹⁵ Barthold, *Uluğ Beg*, 108-109.

³⁹⁶ KD, 311-13.

ve rakkaselerin hazır bulunduğu gece gündüz süren eğlenceler düzenlediği bilinmektedir.³⁹⁷

Bütün bunların yanı sıra Timurlu sultanlarından içki içmeyen ve içkiye karşı mücadele edenler de olmuştur. Dindarlıkta en samimî Timurlu hükümdarı olan Şahruh, her türlü oyun, eğlence ve dinen yasaklanmış şeylerden sakındığı ve asla içki içmediği gibi, saltanatı sırasında içki içilmesini, içkili toy ve sazlı-sözlü eğlenceler düzenlenmesini yasaklamış, Herat'taki şaraphaneleri yıktırmış ve şarapları döktürmüştür.³⁹⁸ Bununla da kalmayıp kendi yakınlarını içkiye tövbe ettirmiş ve baş muhtesip Kayinî'ye şarap bulduğu takdirde dökme hakkını vermişti. Bunun üzerine Herat'ta içki ile mücadele eden Kayinî sadece Mirza Cuki ve Mirza Alaüddevle'nin evlerine girmeye cesaret edememiş ve bu mirzaların evlerinde şarap mahzeni bulunduğu bildirilince Şahruh, muhtesibini de yanına alarak bizzat mirzaların evine gitmek sureti ile şarapların dökülmesini sağlamıştı.³⁹⁹ Şahruh'un samimî niyetle almış olduğu bu önlemlerle içki içmenin ne kadar önüne geçebildiği ise tartışmalıdır. Çünkü el-Kayinî, Şahruh'un oğlu Baysungur Bahadır'ın babası ile birlikte şaraphaneleri yıktığından bahsetse de Baysungur'un çok fazla içki içmekten genç yaşta öldüğü bilinen bir gerçektir.⁴⁰⁰ Şahruh'un oğlunun içkiden dolayı ölmesi kendisinin içkiye karşı verdiği mücadelede pek başarılı olamadığını göstermektedir. Zira İ. Aka'nın Şahruh dönemindeki içki yasağı konusunda, "Anlaşıldığına göre bu içki yasakları zaman zaman çıkarılıyor, aradan bir müddet geçince bu yasak kendiliğinden kalkıyordu" şeklinde bir tespitte bulunarak bu duruma dikkat çekmiştir.⁴⁰¹

³⁹⁷ *HS*, IV, 115, 167.

³⁹⁸ *NŞ*, 2b, 218a; *MS*, II/1, 598; Aka, *Mirza Şahruh*, 183.

³⁹⁹ *MS*, II/1, 495-96; Barthold, *Uluğ Beg*, 97; Aka, *Mirza Şahruh*, 183.

⁴⁰⁰ *NŞ*, 2b-3a; Aka, *Mirza Şahruh*, 183 (478 nolu dipnot).

⁴⁰¹ Aka, *Mirza Şahruh*, gösterilen yer.

Şahruh'tan başka, torunu Abdüllatif'in de içki içtiğine ve İslâmî anlayışa ters düşen eğlenceler düzenlediği konusunda bir bilgiye rastlamıyoruz ki, samimiyetinden şüphe etmekle beraber, kendisinin şeriat yanlısı bir hükümdar olduğunu daha önce ifade etmiştik. Aynı şekilde şeriata göre hareket etmeye çalışan ve her türlü uygulamasını Ubeydullah Ahrâr gibi bir Nakşbendî şeyhine danışan Ebû Said'in de içki içtiğine dair kaynaklarda herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ayrıca Hondmir'e göre onun atadığı muhtesip Mevlânâ Kemaleddin Şeyh Hüseyin görevini o kadar gayretli bir şekilde yerine getirmekteydi ki, hiç kimse onun zamanında içki içmeyi hayal bile edemezdi. Sultan Ebû Said de dinî meselelerde devamlı kendisine danışır ve genellikle de onun fikir ve öğütlerinden dışarı çıkmazdı.⁴⁰²

Ayrıca Timurlu hükümdarlarını hazineye dinen pek hoş karşılanmayan bir şekilde para girmemesine özen gösterirken de görmekteyiz. Örneğin Timur'un vakıf mallarına hiç dokunmadığını ve vezirlerine vakıflardan hazinesine en ufak bir meblağın aktarılmasını konusunda kesin talimat verdiğini biliyoruz.⁴⁰³ Timur ayrıca hazineye önemli miktarda gelir getirmesine rağmen Bağdat, Tebriz, Sultaniye, Şiraz, Kirman ve Harezm gibi birçok şehirdeki meyhane ve randevu evi türünden eğlence yerlerini kapattırmıştır.⁴⁰⁴

Müslüman hükümdarlardan ve idarecilerden beklenen önemli görevlerden birisi de cami, medrese, ribat, hankâh, imarethane gibi ibadet ve hayır kurumları inşa ettirmeleri, bunları korumaları ve maddî ihtiyaçlarının karşılanması için bu kurumları vakıflarla donatmalarıdır. Timurlu hükümdarları, hanedan üyeleri ve yöneticileri bu konuda oldukça hassas kimseler olup bu türden birçok bina inşa ettirmişler ve çok

⁴⁰² HS, IV, 108.

⁴⁰³ ZT, I, 15; MTM, 279.

⁴⁰⁴ ZT, I, 15-16; MTM, 280; MS, I, 148.

zengin vakıflar ile desteklemişlerdir ki, bu konuyu çalışmamızın son bölümünde ayrı bir başlık altında inceleyeceğiz.

II. BÖLÜM

TİMURLU HÜKÜMDARLARININ DİN ADAMLARI ve DİNÎ AKIMLAR İLE İLİŞKİLERİ

1- Timurlu Hükümdarlarının Din Adamlarına Verdikleri Önem

Türk-İslâm devletlerinde hükümdarların daima âlimler, din adamları ve mutasavvıflar ile iyi ilişkiler içerisinde bulundukları, onlara saygıda kusur etmedikleri ve her zaman kendilerine hak ettikleri değeri verdikleri bilinen bir gerçektir. Türk-İslâm devletlerinde âlimlere ve din adamlarına verilen değer, dönemin önde gelen düşünürlerinin eserlerinde dile getirilmiştir. Yusuf Has Hacıb'e göre âlimler, dinin direği olup, şeriatın temeli sayılan bilgileri ile halkın yolunu aydınlattığından dolayı hükümdar, böyle kimseler ile iyi münasebet kurmalı ve iyi geçinmeli, onlara saygı göstermeli ve yardım etmeli, onlardan ilim öğrenmeli ve nasihatlerini dinlemelidir.⁴⁰⁵ Aynı şekilde Nizamü'l-Mülk de din âlimlerine ve zahidlere saygı göstermenin, ihtiyaçlarını karşılamının ve haftada bir iki defa onları huzura kabul ederek kendilerinden dinî ilimler öğrenmenin sultanların başta gelen görevlerinden olduğunu ifade etmektedir.⁴⁰⁶ Bu tavsiyeler aynı şekilde İslâm fakihlerinin eserlerinde de yer almaktadır.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Yusuf Has Hacıb, *a.g.e.*, 314.

⁴⁰⁶ Nizamü'l-Mülk, *a.g.e.*, 61. Ayrıca Nizamü'l-Mülk'e göre hükümdar, (diğer bir çok özelliğinin yanı sıra) sanat ve ilim zevkine sahip olan, faziletli kimselere ziyaretlerde bulunan, din alimlerine saygı gösteren, ilim ve hikmet ehli ile alakadar olan bir kişidir (s.10).

⁴⁰⁷ Mesela bkz. Ebû'l Hasan el-Mâverdî, *Siyaset Sanatı (Nasihatül-Mülûk)*, çev. Mustafa Sarıbyık, İstanbul 2000, 62; Tâceddin Sübkî, *Mu'idü'n-Niam ve Mübidü'n-Nikam*, yay. D. W. Myhrman, London 1908, 28-29.

Kendilerinden önceki Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi, Timurlu devletinde de bu tavsiyelere uyularak bilim adamlarına, âlimlere ve fazilet sahibi kimselere gereken önem verilmiştir. Timurlu hükümdarlarının dinî hayatlarını incelerken, başta Timur olmak üzere tamamının âlimlere ve din adamlarına gereken saygı ve hürmeti gösterdiklerini, onlarla daima iyi ilişki içerisinde olduklarını, onları himaye ettiklerini ve nasihatlerini dinlediklerini ifade etmiştik.

Devlet ve hanedan kurucusu olarak Timur'un, buradaki rolü gerçekten çok önemlidir. Çünkü bilim adamlarını, ulemayı ve fazilet sahibi kimseleri seven ve koruyan, onlara saygıda kusur etmeyen ve kendisi de bizzat ilme düşkün bir hükümdar olarak Timur, haleflerine bu konuda örnek olmuştur. Hem Timurlu tarihçileri, hem de kendisine pek hoş gözle bakmayan Arap tarihçilerinin⁴⁰⁸ ifadesine göre Timur, âlimleri ve din adamlarını herkesten üstün görür, onlara daima meclislerinde yer verir ve kendileri ile meşveret yapmak ve görüşlerini almak suretiyle herhangi bir konuda doğru yolu bulmaya çalışırdı. Âlimlere ve bilim adamlarına çalışma ve araştırmaları için her türlü imkânı sağladığı gibi, sanatında usta olan kişileri çok sever, tüm zanaat ve meslek sahiplerine de, yaptıkları işin büyüklüğüne veya küçüklüğüne bakmaksızın sahip çıkardı.⁴⁰⁹ Bu nedenle Timur, fethettiği ülke ve şehirlerdeki meşhur âlimleri, yetenekli sanatkârları ve erdemli kişileri aileleri ile birlikte başkent Semerkand'a götürür ve mesleklerini orada icra etmeleri için kendilerine her türlü imkânı sağlardı. Bu kimselerin çalışmaları sonucunda Semerkand, kısa bir zaman zarfında dönemin en ihtişamlı

⁴⁰⁸ Arap kaynaklarının Timur'a bakışı ile ilgili olarak bkz. Yüksel, *Arap Kaynaklarında Timur*, 85-126.

⁴⁰⁹ ZŞ, 9; ZY, I, 6; ZT, I, 14-15, 30; MS, I, 147; MTM, 279-80; AM, 216, 454, 457; RM, 218-19; KS, VI, 51; İG, II, 229; NZ, XIII, 163; TKŞ, IV, 438, 441-42; DL, III, 49; BZ, I/2, 710. Özellikle tarih ilmine çok düşkün olan Timur'un tarihe olan ilgisi için bkz. Aka, *Timur Sâdece*, 459; a.y., *Gıyâseddin*, 567-68; Felix Tauer, "Timurlular Devrinde Tarihçilik", çev. Ahmet Ateş, *Belleten*, XXIX/113-116(1965), 49-52; Hinz, *a.g.m.*, 86-88; Musa Şamil Yüksel, "Timur, Tarih ve İbn Haldun" *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, ed. Abdulvahap Kara-Ömer İşbilir, İstanbul 2007, 89-104.

şehirlerinden birisi olmuş ve önemli bir ilim, kültür ve sanat merkezi haline gelmişti.⁴¹⁰ Semerkand'ın ihtişamının en canlı şahidi İspanyol elçisi Clavijo'dur ki, o, seyahatnamesinde Semerkand'daki mimarî yapıları, sarayları, çarşıları ve şehre özellikle Çin ve Hotan taraflarından getirilen ipek, elmas ve yakut gibi değerli malları övmekle bitiremez.⁴¹¹ İbn Arabşah da eserinde, Timur'un hizmetindeki âlimler ve sanatkârların uzun bir listesini vermekte ve bunların çoğunun kendi alanında Arap, Fars ve Türk dünyasının en iyisi olduklarını ifade etmektedir.⁴¹²

Timur'un halefleri de, kendisinden aldıkları bu mirasa sahip çıkarak din adamlarının yanı sıra diğer âlimleri, sanatkârları ve şairleri himaye etmeye özen göstermişlerdir. Sadece tahta oturan hükümdarlar değil, çeşitli bölgelerde yöneticilik yapan Baysungur Mirza ve İbrahim Mirza gibi hanedan üyelerinin de âlimleri ve sanatkârları himaye ettikleri bilinmektedir. Hatta Timurlu hanedan üyeleri sadece ilim adamlarını, şairleri ve sanatkârları himaye etmekle kalmamışlar, bizzat kendileri de ilim, şiir ve sanatla ilgilenmişlerdir. Bunların başında daha önce de ifade ettiğimiz gibi, tarihteki sayılı alim-hükümdarlardan birisi olan Uluğ Bey gelmektedir. Uluğ Bey'in yanı sıra, usta bir hattat olan Mirza Baysungur⁴¹³ ve yetenekli bir şair olan Hüseyin Baykara⁴¹⁴ gibi daha birçok Timurlu hanedan üyesi de ilim ve sanatla ilgilenmekteydi.

⁴¹⁰ ZT, I, 32; MS, I, 149; AM, 293, 470; TKŞ, IV, 183; DL, III, 48; BZ, I/2, 615-16.

⁴¹¹ Bkz. Clavijo, *a.g.e.*, 127-184.

⁴¹² AM, 466-70.

⁴¹³ Aka, *Mirza Şahruh*, 214; Kadı Ahmed Kummî, *Calligraphers and Painters. A Treatise by Qadî Ahmad, son of Mir-Munshi (ca. A.H. 1015/A.D. 1606)*, İngilizce çev. V. Minorsky, Washington 1959, 68. Ayrıca kendisi hakkında yapılmış olan şu doktora çalışmasına bkz. Thomas W. Lentz; *Painting at Herat under Bâysungur ibn Shahruh*, Basılmamış Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, Cambridge, Massachusetts 1985.

⁴¹⁴ "Hüseyini" mahlası ile şiir yazan Sultan Hüseyin Baykara'nın bir divanı vardır ve bu eser İsmail Hikmet Ertaylan tarafından faksimile olarak yayınlanmıştır: *Divan-i Sultan Hüseyin Mirza Baykara, "Hüseyini"*, İstanbul 1946. Hüseyin Baykara'nın divanındaki bazı şiirler ayrıca Kemal Erarslan tarafından Türkçeye çevrilerek *Hüseyin-i Baykara Divân'ından Seçmeler* (Ankara 1987) adı altında yayınlanmıştır. Ayrıca kendisine ait olan bir risale de aynı şekilde İsmail Hikmet Ertaylan tarafından faksimile olarak yayınlanmıştır: *Risâle-i Sultan Hüseyin Baykara*, İstanbul 1945. Ertaylan, Amasya

Ayrıca Türk dili ve edebiyatına yön veren Ali Şir Nevaî⁴¹⁵ de dönemin önemli devlet adamlarından idi.⁴¹⁶

Asıl konumuz itibari ile bizi, daha çok Timurlu hükümdarlarının din âlimleriyle olan ilişkileri ilgilendirdiğinden, konumuzun dışına çıkmamak için, Timurlu hükümdarlarının din âlimleri dışındaki bilim adamlarına ve sanatkârlara da önem verdiklerini ve bizzat kendilerinin de bazı bilim veya sanat dalları ile ilgilendiklerini bu şekilde ifade etmekle yetineceğiz. Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki, Timur ile başlayıp Hüseyin Baykara ile zirveye ulaşan, âlimleri, şairleri ve sanatkârları himaye politikası sonucunda Timurlu devleti bünyesinde birçok değerli eser meydana gelmiştir ki, bu eserler Batı’da “Timurlu Rönesansı” teriminin doğmasına neden olmuştur.⁴¹⁷ Son yıllarda özellikle batılı araştırmacılar tarafından, “Timurlu Rönesansı” övgüsünü hak

Bayezid Kütüphanesinde bulunan nüshayı (nr.550/1) yayınlamıştır. Hüseyin Baykara’ya ait bu risale hakkında geniş bilgi, risalenin İstanbul Arkoloji Müzesi Kütüphanesi’nde (nr.257) bulunan bir diğer nüshası ve bu iki nüshanın karşılaştırması için bkz. Bilal Yücel, “Hüseyin Baykara Risâlesi’nin Uzak İki Nüshası”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, II(1996), 69-112.

⁴¹⁵ Bazılarının tamamı, bazılarının ise özeti olmak üzere Nevaî’nin bütün eserleri, Agah Sırrı Levend tarafından yapılan çalışmada bir araya getirilmiştir, bkz. Agâh Sırrı Levend, *Ali Şir Nevaî*, I-IV, Ankara 1965-1968. Nevaî’nin, çalışmamızın Kaynaklara Dair bölümünde değindiğimiz eserlerinden başka *Muhâkemetü’l-Lugateyn* adlı eseri de yayınlanmıştır: Alî Şîr Nevâyî, *Muhâkemetü’l-Lugateyn*, *İki Dilin Muhakemesi*, yay. F. Sema Barutçu Özönder, Ankara 1996.

⁴¹⁶ Timur ve haleflerinin bilim ve sanata verdikleri önem, himaye ettikleri alimler ve sanatkarlar ile onların zamanlarında vücuda getirilen çeşitli eserler için mesela bkz. Aka, *Timur ve Devleti*, 116-142; a.y., *Mirza Şahrüh*, 193-216; a.y., *Timur Sâdece*, 453-466; Barthold, *Uluğ Beg*, 99-151; a.y., *Four Studies on the History of Central Asia*, III, Leiden 1962, 1-70 (Eserin bu sayfalarını içeren bölümü, Rusça olan aslından Ahmed Caferoğlu tarafından Türkçeye çevrilerek Ülkü Halkevleri Dergisi’nin 1937-1938 yılları arasında çıkan 56, 58, 59, 60, 61. sayılarında “Mir-Ali Şîr ve Siyasi Hayatı” adı altında yayınlamıştır); Togan, *Büyük Türk Hükümdarı*, 526-538; a.y., “Ali Şîr”, *İA*, I, 349-357; a.y., “Baysungur”, *İA*, II, 428-30; M. Fuat Köprülü, “Çağatay Edebiyatı”, *İA*, III, 270-323; Hinz, *a.g.m.*, 85-120; Tauer, *a.g.m.*, 49-69; Roemer, *Timûr in Iran*, 42-97; a.y., *The Successors*, 98-146; Ali Nihad Tarlan, *Ali Şîr Nevayî*, İstanbul 1942; Günay Kut, “Ali Şîr Nevâî”, *DİA*, II, 449-453; Hamid Algar-Ali Alparslan, “Hüseyin Baykara”, *DİA*, XVIII, 530-32; Ali Alparslan, “Baysungur”, *DİA*, V, 276-77; Alan, *a.g.e.*, 139-145.

⁴¹⁷ Aka, *Timur Sâdece*, 466; a.y., “Emir Timur ve İmar Faaliyetleri”, *Prof. Dr. İsmail Aka, Makaleler*, I, 10.

eden bu eserleri ve Timurluların âlimleri ve sanatkârları himayesini konu edinen birçok çalışma yapılmıştır.⁴¹⁸

Timur'un, daha kariyerinin ilk yıllarından itibaren din adamları ve şeyhler ile iyi ilişkiler kurduğunu ve onların nasihatlerini dinlediği biliyoruz. Kendisinin daha parası ve gücü olmayan bir gençken bile din adamlarına saygı gösterdiğine dair şöyle bir hikâye anlatılmaktadır. Timur bir gün sahip olduğu tek elbisesini satıp, kazandığı para ile bir keçi almış ve Şeyh Şemseddin Külâl'i ziyaretine gitmiştir. Hediye olarak aldığı keçinin boynuna bağladığı ipin diğer ucunu kendi boynuna takarak huzura gelen Timur, müridleri ile zikir halinde olan şeyhi, zikir bitene kadar sabırla ayakta beklemiş ve bu hareketi, şeyhin çok hoşuna gitmiştir. Zikir sona erince Timur, şeyhin elini öpüp huzurunda diz çökmüş ve kendisinden siyasî emelleri için dua etmesini istemiş, şeyh de bu isteğini kabul etmiştir.⁴¹⁹

Şu iki olay da, Timur'un nezdinde din adamlarının öğütlerinin ne kadar önemli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. 769/1367-68 yılında Timur, Emir Hüseyin ile mücadele halinde iken Emir Hüseyin'in, "Emir Timur'a gidiniz ve aramızdaki bu gerginliği bertaraf ediniz" ricasında bulunduğu Hocend ve Taşkent âlimleri ve şeyhleri, Timur'un yanına giderek dua ve sena vazifelerini yerine getirdikten sonra, "Orduyu savaş için seferber etmek halkın ve memleketin perişan ve harap olmasına sebep olur. Sizin iyi niyetiniz ve itikadınız sulh yapmayı gerektirir. Böylece memleket mahfuz olur,

⁴¹⁸ Bu çalışmaların bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: Subtelny, *The Poetic Circle at the Court of the Timurid Sultan Husain Baiqara, and its Political Significance*; Thomas W. Lentz; *Painting at Herat under Bâysungur ibn Shahruh*; Lisa Golombek-Donald Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, I-II, Princeton-New Jersey, 1988; Thomas W. Lentz-Glenn D. Lowry, *Princely Vision, Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Washington 1989; W. M. Thackston, *A Century of Princes, Sources on Timurid History and Art*, Cambridge-Massachusetts 1989; *Timurid Art and Culture, Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*, ed. Lisa Golombek - Maria Subtelny, Leiden-New York-Köln 1992.

⁴¹⁹ *AM*, 43-44; *İG*, I, 17; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 1; Barthold, *Uluğ Beg*, 15. İbn Arabşah ve İbn Hacer bu şeyhin adını Şemseddin el-Fahurî olarak vermektedirler.

halk rahat eder. Nitekim Allah ‘Sulh hayırlıdır’ buyurmaktadır” demişlerdir. O an Timur’un aklına, daha önce görmüş olduğu şu rüya gelmiştir: “Bir gün Hocend deryasında sıriklar ve sallar toplanmış ve bir kütüğün üzerine oturmuş bir haldeydi. Bu durumda kendisine yardım edecek ve kendisini kurtaracak Allah’tan başka hiç kimse olmadığını bildiğinden, kütüğün üzerinde secde ederek Allah’a yalvarmaktaydı. Bu halde iken uyanmış ve rüyasındaki suyu, ordu şeklinde tabir etmişti”. Bunun üzerine Timur, âlimler ve şeyhlerin istediği üzerine savaşta ısrar etmeyip, bundan vazgeçerek Emir Hüseyin ile sulh yapmıştır.⁴²⁰

774/1372-73 yılında ise Timur, Harezm hâkimi Hüseyin Sufi’ye elçi göndererek Harezm’in, Cengiz Han döneminden bu yana Çağatay toprağı olduğundan dolayı, kendisine ait olduğunu bildirmiş, Hüseyin Sufi’nin “Ben bu toprakları kılıçla aldım, ancak kılıçla bırakırım” cevabını vermesi üzerine büyük bir ordu ile harekete geçmişti. Fakat Mevlânâ Celaleddin Keşî ve Hoca Isamuddin Mazî gibi Mâverâünnehir’in önde gelen âlimleri, Harezm’in *kubbetü’l-İslâm* olduğunu ifade ederek “Yeryüzünde Müslümanların övünç kaynağı ve büyük ulema ile şeyhlerin ikamet yeri olan Harezm, bir kişinin garezi yüzünden büyük bir ordunun ayakları altında helak olmamalıdır” dediler ve Timur’a “Eğer uygun görürseniz büyüklerden birisi aracı olsun, Allah’ın hükmü gereğince iki taraf arasında barışı sağlasın ve kan dökülmesini önlesin” şeklinde nasihatle bulundular. Timur da âlimlerin nasihatine uyarak Mevlânâ Celaleddin Keşî’yi barışı sağlasın diye Hüseyin Sufi’ye yollamıştır.⁴²¹

Timur’un ulemanın fikir ve nasihatlerine verdiği öneme dair başından geçen şu olayı da nakledebiliriz. Bir gün Timur İran ve Turan’ın ileri gelen âlim ve kadıları ile bir araya gelerek onların bilgilerinden istifade ediyor ve kendilerine İslâmiyet ile ilgili önemli ve tartışmalı meseleler hakkında sorular soruyordu. Âlimler de Timur’a uygun

⁴²⁰ ZŞ, 49; ZY, I, 125-126; ZT, I, 419-20.

⁴²¹ ZŞ, 65-66; ZT, I, 465-466; ZY, I, 174; MTM, 301-302.

cevaplar veriyorlar ve kendisinin söylediği her sözü de takdir ediyorlardı ki, Timur âlimlere “Geçen asırların uleması hükümdarlarını irşad ederlerdi. Siz beni niçin irşad etmiyor ve yapılması gereken şeyleri neden söylemiyorsunuz?” dedi. Her biri Timur’a hoş görünmek için “Elhamdulillah, Emir hazretleri bizlere hayır yollarını öğretir, hocalık eder, bizim gibilerin nasihatine muhtaç değildir” dediler. Dalkavuklukla söylenen bu söz Timur’u çok kızdırdı ve “Her zaman beni methetmek, mizacıma göre söz söylemek beni memnun etmez. Sizler değişik memleketlerden geldiniz. Geldiğiniz şehirlerdeki vaziyet ve halka yapılan iyilik ve kötülükler ile ilgili olarak bana bilgi verin, benden bir şey saklamayın. Bunu kendi menfaatim için söylemiyorum. Tüm dünyanın bildiği gibi Allah bize öyle bir şevket ve saltanat ihsan buyurmuştur ki, buna ihtiyacımız yoktur. Maksudımız Allah’ın rızasını kazanmak ve onun verdiği lütuf ve kereme karşı olan şükür borcumuzu yerine getirmeye çalışmaktır” dedi. Timur’un samimiyetini gören âlimler şahit oldukları iyilikleri ve kötülükleri anlattılar. Bunun üzerine Timur, tüm memleketlerin ileri gelenlerini seçti ve her birini divan-ı alâ mensubu bir kimse ile halka yapılan zulüm ve haksızlıkları araştırmak ve adaletin yerine getirilmesini sağlamak üzere memleketlerine göndermiştir.⁴²²

Timur, seferleri sırasında da ulema, şeyhler ve seyyidlere gereken önemi göstermekteydi. Timur’a karşı koyan şehirler, ele geçirilince genellikle yağmalanırdı ve birçok insan öldürülürken, karşı koymadan teslim olan şehirlerden ise genellikle sadece aman parası alınırdı. Bununla birlikte, ister kendisine karşı koysun, ister hemen teslim olsun bu şehirlerdeki ulema, şeyhler ve seyyidlerin canları ve malları bizzat Timur tarafından koruma altına alınır ve aman parasından muaf tutulurlardı. Timur onlara çeşitli lütuf ve ihsanlarda bulunduğu gibi, kendilerine maaş bile bağlardı ki, Hindistan

⁴²² ZŞ, 287-88; ZY, II, 387.

seferinde fethedilen Ab-ı Telmine ve Cihanpenah ile Yedi Yıllık Sefer’de ele geçirilen Behisni ve Bağdat gibi daha birçok şehirde bu şekilde davrandığını görmekteyiz.⁴²³

Konuyla ilgili olarak bir kaçtane somut örnek vermek de mümkündür. Mesela 1387 yılında Timur Isfahan yakınlarına geldiği zaman, Isfahan i daresinden sorumlu olan Seyyid Muzaffer Kaşî, yanında Hacı Rükneddin Said ve şehirdeki seyyidler, ulema, kadılar ve eşraf ile birlikte kendisini karşılamaya gelerek şehir için aman dilemişlerdir. Timur bu din adamlarına saygı ve hürmet göstermiş, isteklerini kırmamış ve Isfahan halkına aman vermiştir. Fakat aynı gece, şehre göndermiş olduğu adamlarının öldürülmesi üzerine Timur, şehri ele geçirerek askerlerinden bazılarını Seyyidler Mahallesi, Tereke Mevalisi Sokağı ve Hacı İmameddin Vaiz’in evini korumakla görevlendirirken, şehrin geri kalan kısmının ise yağmalanmasını ve insanların kılıçtan geçirilerek intikam alınmasını emretmiştir. Timurlu kaynaklarının o gün Isfahan’da, öldürülen insanların 70.000 tanesinin kellesinden şehrin iki tarafında yirmi sekizer adet kule inşa edildiğini ifade etmeleri, din adamları güvence altına alınırken şehirde yapılan katliamın boyutunu göstermektedir.⁴²⁴

Timur, Isfahan’dan hemen sonra Şiraz’ı ele geçirdiği zaman şehrin yağma ve talan edilmesini emretmiş, fakat daha sonra bahsedileceği üzere, kendisine çok fazla hürmet gösterdiği dönemin tanınmış âlimlerinden olan Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin evinin kapısına aman işareti olarak ok astırmış ve bu eve sığınan kimselere de aman vermiştir.⁴²⁵

1371 yılında Timur, bazı beyler ile Tirmizli seyyidlerden Hüdâvendzâde Ebû’l-Meali ve Şeyh Ebû’l-Leys-i Semerkandî’nin kendisine suikast düzenlemek üzere anlaştıklarını haber alınca hepsini yakalatmış, beylerden bazılarını cezalandırıp

⁴²³ ZŞ, 179, 185-86, 193, 223, 241; ZY, II, 68-69, 98, 195, 241-42

⁴²⁴ ZŞ, 104-105; ZY, I, 312-14; ZT, II, 666-67; MS, I/2, 595-96.

⁴²⁵ FB, 128; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, İstanbul 1984, 91.

bazılarını öldürtürken, Hüdâvendzâde için "O, peygamber soyundandır. Kendisine benden bir zarara gelmesini istemem" diyerek onu ülkeden uzaklaştırmış, Şeyh Ebû'l-Leys-i Semerkandî'yi ise Mekke'ye göndermiştir.⁴²⁶ Hatta belli bir süre sonra Timur, seyyidi bağışlamıştır.⁴²⁷ Son derece otoriter bir hükümdar olan ve emrine en ufak karşı gelenin kanını mubah gören Timur'un⁴²⁸ kendisine suikast düzenlemeyi planlayan din adamlarına karşı bu kadar yumuşak davranması kendisinin gerçekten ulemaya ve seyyidlere değer verdiğini göstermektedir.

Timur'un, Dımaşk'ta sarf ettiği şu cümleler ve yaptığı hareket de kendisinin Ehl-i Beyt'e olan saygısını göstermesi açısından oldukça önemlidir. "Ben, bu memleketin bir süre Muaviye ve Yezid'in idaresi altında kaldığını ve onların daima Ehl-i Beyt'e, Peygamberimizin damadı ve yeğeni Aliyyü'l-Murtaza'ya ve kıyamet gününün banusu Fatimatü'z-Zehra'nın oğullarına düşmanlık gösterdiklerini, onlarla savaşmak, onları öldürmek ve esir etmek gibi her türlü fenalığı yapmaktan çekinmediklerini biliyordum. Fakat peygamberlerin en yücesinin ümmetinden olup da, onun hidayet ışığı ile dalalet zulmetinden ve cehennem zindanından kurtulan ve bir cennet bahçesi gibi olan İslâmiyet'e kavuşan bu kimselerin, onun ailesine böyle zulümler yapmalarına akıl sır erdiremiyordum. Ama bu gerçeği şimdi anlayabiliyorum. Çünkü böyle büyük bir şehirde kendi hevesleri uğruna bu kadar büyük evler, saraylar, köşkler, bahçeler yaptırdıkları halde Peygamberimizin zevcelerinin mezarlarına bir kubbe ya da bir türbe yapmayı bırak, etrafına dört duvar bile çekmemişler! Toprağa nasıl koydular ise 800 sene boyunca öylece bırakmışlar. Allah böyle bir milletin başına bela vermesin de kime versin!" diyerek şehirde bulunan Hz. Peygamber'in eşlerinden Ümmü Seleme ve Ümmü

⁴²⁶ ZŞ, 64; ZY, I, 171-172; ZT, I, 463; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 108.

⁴²⁷ Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 108.

⁴²⁸ Yüksel, *Arap Kaynaklarında*, 88.

Habibe'nin mezarlarının üzerine birer türbe yapılmasını emretmiş ve yirmi beş gün içerisinde de iki büyük türbe inşa edilmiştir.⁴²⁹

Hondmir'in, *Habibü's-Siyer* adlı eserinde, her hükümdar döneminde yaşamış ve görev almış sadr, âlim, şeyh ve seyyidler gibi din adamları ile ilgili bir bölüm açılarak, onların hayatları ve o hükümdar ile olan ilişkileri hakkında verilen geniş bilgilerden Timur'un haleflerinin de birçok din adamını himaye ettikleri, âlimlerle düzenli olarak bir araya geldikleri ve onlara saygıda kusur etmeyip tavsiyelerini yerine getirdikleri anlaşılmaktadır.⁴³⁰ Daha önce Timurlu hükümdarlarının dinî hayatlarını anlatırken, *Habibü's-Siyer* dışındaki dönemin diğer kaynaklarında da Şahruh, Uluğ Bey, Abdullatif, Abdullah, Ebû Said ve Hüseyin Baykara'nın din adamlarına gereken saygıyı gösterdiklerine dair bilgilere yer verildiğini görmüştük.⁴³¹ Ayrıca çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde de Timurlu hükümdarlarının din adamlarına saygı gösterdiklerine değineceğiz.

Timurlu devletinde hükümdarların din adamlarına duydukları saygı ve gösterdikleri hürmet tek taraflı değildi. Timurlu devlet teorisini ele alırken de ifade edildiği üzere, din adamları siyasî ve dinî otoritenin başı sayılan ve şeriatın uygulayıcısı olarak kabul edilen Timurlu hükümdarlarına gereken saygıyı göstermekteydiler. Mesela Timurlu hükümdarları tahta oturduklarında seyyidler, kadılar, âlimler ve şeyhler kendilerini tebrik etmek üzere huzuruna ilk çıkan kimseler arasında yerlerini alırlar ve hediyelerini takdim ederler, hükümdarlar da din adamlarına hilat ve hediyeler dağıtırlardı.⁴³² Aynı şekilde Timurlu hükümdarları seferleri sırasında ya da ziyaret

⁴²⁹ ZŞ, 235-236; ZY, II, 242; ZT, II, 924-25.

⁴³⁰ Timur dönemi alimleri için bkz. *HS*, III, 542-551; Şahruh dönemi için bkz. *HS*, III, 639-40, *HS*, IV, 2-19; Uluğ Bey dönemi için bkz. *HS*, IV, 34-39; Mirza Ebû'l-Kasım Babür dönemi için bkz. *HS*, IV, 58-63; Ebû Said dönemi için bkz. *HS*, IV, 102-110; Hüseyin Baykara dönemi için bkz. *HS*, IV, 328-363.

⁴³¹ Mesela bkz. *MS*, II/1, 597-98; II/2, 686, 697, 736, 738, 742, 774-75, 779-81, 786-87, 963; *RCT*, II, 97; *ZT*, II, 818-19; *TŞ*, 272-73, 320, 354; *KD*, II, 308-9; Sayılı, *a.g.e.*, 78, 82, 85, 86.

⁴³² Mesela bkz. *ZY*, I, 157-8, *HS*, VI, 76; *MS*, II/2, 807.

amacıyla bir şehre ulaştıklarında ve yahut bir şehri ele geçirdiklerinde de kendilerini karşılamaya çıkan kimseler arasında din adamları her zaman en öndeki yerlerini alırlardı.⁴³³

2- Timur'un Semerkand'a Getirttiği Din Adamları

Fethettiği ülke ve şehirlerdeki âlimleri, bilim adamlarını ve sanatkârları Semerkand'a getirmeyi adet edinmiş olan Timur'un, başkentine getirdiği bu kimseler arasında din adamları önemli bir yer tutmaktaydı. Timur'un Semerkand'da toplamış olduğu din adamlarına baktığımızda iki husus göze çarpar: Sayılarının çokluğu ve her birinin gerçekten titizlikle seçilmiş önemli şahsiyetler olmaları. Bunlardan özellikle üç tanesi, İslâm dünyasının tamamında kabul gören kimseler olup Timurlu dinî hayatında önemli rol oynamışlardır.

Bu âlimlerin ilki tefsir, hadis, fıkıh, kelam, felsefe, mantık, Arap dili ve diğer ilimlerde tanınan ve eserleri modern dönemlere kadar medreselerde okutulan Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftâzânî (1322-1390)'dir.⁴³⁴ Taftâzânî, Timur'un 1379 yılında Harezm'i ele geçirdiği sırada burada bulunmakta olup, Müizeddin Kert'in oğlu ve Serahs yöneticisi Melik Muhammed'in isteği üzerine Timur, onun ilk önce Serahs'a gitmesine izin vermişti.⁴³⁵ Semerkand'a döndükten sonra, Harezm'in fethi için kendisini tebrik etmeye gelen âlimler ve şeyhlerin "Timur hazretleri Harezm'i fethetti, ama bu fethin asıl hâsılatını Melik Muhammed Serahsi aldı" demeleri üzerine Timur, bunun ne anlama geldiğini sordu ve Taftâzânî'nin, eserleri doğuda ve batıda kabul görmüş çok büyük bir âlim olduğu cevabını aldı. Bunun üzerine Timur, hemen Taftâzânî'yi

⁴³³ Mesela bkz. ZY, I, 236, 575; II, 53, 267-68, ZT, II, 941-42.

⁴³⁴ C. A. Storey, "Tefâtânî", *IA*, XII/1, 118-121; Wilferd Madelung, "al-Taftâzânî", *EF*, X, 88-89. Et-Taftâzânî'nin hayatı, eserleri ve İslâm dünyasındaki yeri için ayrıca bkz. *MF*, III, 124; *DK*, IV, 350; Mükremin Halil Yinanç, "Sadedin Mes'ut bin Ömer el-Tefâtânî", *Tarihten Sesler*, II/24 (1945), 1-6; Carl Brockelmann, *GAL*, II, Leiden 1949, 278-80, *Suppl.*, II, Leiden 1938, 301-304.

⁴³⁵ *MS*, I/2, 514, 516-17; *HS*, III, 544-45.

Semerkind'a davet etti ama Taftâzânî, Hicaz'a gitmek üzere olduğu bahanesi ile bu daveti kibarca reddetti.⁴³⁶ Timur'un, "Taftâzânî'yi överek, onun gibi büyük bir âlimin mutlaka Semerkind'a gelmesi gerektiğini bildiren" ikinci daveti üzerine, ailesi ve maiyeti ile birlikte Hac yolculuğuna çıkmış ve Merv'e ulaşmış olan Taftâzânî, yolunu Semerkind'a çevirmek zorunda kaldı ve Semerkind'da Timur tarafından büyük bir saygı ile karşılandı.⁴³⁷ Timur, çalışmalarına ölene kadar Semerkind'da devam eden Taftâzânî'ye, saygı ve hürmette kusur etmemiş ve onu Semerkind'da toplamış olduğu âlimlerin başı olarak kabul etmiştir.⁴³⁸ Timur'un bu büyük âlime gösterdiği saygı, meclislerinde ona kendi döşeginde yer vermesinden ve toplantı sonunda onu ikametgâhına kadar teşyi etmesinden de anlaşılmaktadır.⁴³⁹ Timur'un meclislerinde yapılan ilmî tartışmalar konusu ele alınırken anlatılacağı üzere Taftâzânî, dönemin bir diğer büyük âlimi el-Cürcanî ile yaptığı ilmî münazarada mağlup olması üzerine üzüntüsünden ilmî faaliyetleri bırakmış ve çok fazla yaşamayarak 1390 yılında vefat etmiştir.⁴⁴⁰

İkincisi, tam adı Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcanî el-Hanefî olan el-Cürcanî (1340-1413)'dir. Cürcanî de Taftâzânî gibi tefsir, hadis, fıkıh, kelam, felsefe, mantık, belagat, Arap dili, hey'et ve hendese gibi hem naklî hem de aklî ilim dallarında irili ufaklı yüz civarında eser yazan ve eserlerinin çoğu modern zamanlara kadar medreselerde okutulan büyük bir âlimdir.⁴⁴¹ 1388 yılında

⁴³⁶ MS, I/2, 517; HS, III, 545.

⁴³⁷ MS, I/2, 518-19; HS, III, 545; Storey, *Taftâzânî*, 118; Madelung, *al-Taftâzânî*, 89. Timur'un göndermiş olduğu davet mektubunun tam metni için bkz. MS, I/2, 518.

⁴³⁸ Yinanç, *Sadeddin Mes'ut*, 4.

⁴³⁹ HS, III, 545.

⁴⁴⁰ Madelung, *al-Taftâzânî*, 89; Gümüş, *a.g.e.*, 76.

⁴⁴¹ DL, V, 328-30; Gümüş, *a.g.e.*; 94-112, 129-171; a.y., "Cürcanî, Seyyid Şerif", *DİA*, VIII, 135-136. el-Cürcanî'nin İslâm dünyasındaki yeri ve eserleri ile ilgili olarak, bahsedilen eserlerden başka Mükrimin Halil Yinanç'ın onun hakkında yazmış olduğu makaleler serisi de mutlaka gözden geçirilmelidir: Mükrimin Halil Yinanç, "İcazetnameler ve Seyyid Şerif Cürcanî", *Tarihten Sesler*, I/8-

Şiraz'ın fethini müteakip Timur tarafından birçok âlim ve sanatkârla birlikte Semerkand'a götürülmüştür.⁴⁴² Timur Şiraz'ı ele geçirdiği zaman vezirlerinden birisi kendisine, el-Cürcânî'nin ilim ve fazilette eşi görülmemiş bir âlim olduğunu anlatmış, fakat Timur el-Cürcânî ile bizzat tanışınca onun anlatıldığından daha üstün vasıflı olduğunu anlamış ve ülkesindeki ilim adamlarının onun gibi büyük bir âlimden faydalanmaları için kendisini hemen Semerkand'a davet etmiştir. Timur'un davetini reddedemeyen el-Cürcânî, Semerkand'a gitmek zorunda kalmıştır.⁴⁴³ Cürcânî bu durumu *el-Misbâh* adlı eserinin mukaddimesinde de bizzat dile getirmektedir.⁴⁴⁴ Semerkand'a on sekiz yıl kadar baş müderrislik yaparak birçok öğrenci yetiştiren ve birçok eser yazan Cürcânî, Taftâzânî ile Timur'un huzurunda yaptıkları ilmi münazarada galip ilan edilince ulema arasındaki şöhreti iyice artmış ve Timur'un meclisinde de en üstün âlim olma payesini kazanmıştır.⁴⁴⁵ Ayrıca el-Cürcânî'nin seyyid ve şerif olması da kendisinin, Timur'un katında daha üstün tutulmasını sağlıyordu. Hatta Timur'un el-Taftâzânî ile el-Cürcânî hakkında şöyle dediği ifade edilmektedir: "Bu iki âlimin, fazilet ve irfanda eşit olduğunu kabul etsek bile, el-Cürcânî'nin nesep üstünlüğü vardır. Yani o hem seyyid, hem şeriftir, et-Taftâzânî ise bizim gibidir."⁴⁴⁶ Cürcânî, Timur'un ölümünden sonra tekrar Şiraz'a dönerek çalışmalarına burada devam etmiş ve 1413 yılında vefat etmiştir.⁴⁴⁷

Timur'un Semerkand'a getirdiği büyük âlimlerden üçüncü ise, seksenden fazla esere sahip olan dönemin meşhur kıraat ve hadis âlimi Şemseddin Muhammed el-Cezerî

9 (1943), 9-10; "Seyyid Şerif Cürcânî-II", *a.g.e.*, II/15 (1944), 9-11; "Seyyid Şerif Cürcânî-III", *a.g.e.*, II/19 (1944), 1-4; "Seyyid Şerif Cürcânî-IV", *a.g.e.*, II/22-23 (1944), 1-5.

⁴⁴² ZY, I, 320; ZT, II, 669; MS, I/2, 598; HS, III, 547; Gümüş, *a.g.m.*, 135; A. S. Tritton, "al-Djurdjânî", *EF*, II, 603.

⁴⁴³ FB, 128; Yinanç, *Cürcânî-II*, 10; Gümüş, *a.g.e.*, 91.

⁴⁴⁴ Cürcânî, *el-Misbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Sultan Kitaplığı, nr. 287, 1b.

⁴⁴⁵ HS, III, 547; Gümüş, *a.g.m.*, 135; Tritton, *a.g.m.*, 603.

⁴⁴⁶ FB, 128; Yinanç, *Seyyid Şerif Cürcânî-II*, 10-11; Gümüş, *a.g.e.*, 92.

⁴⁴⁷ HS, III, 547; Yinanç, *Seyyid Şerif Cürcânî-II*, 11; Gümüş, *a.g.m.*, 135; Tritton, *a.g.m.*, 603.

(1350-1429)'dir.⁴⁴⁸ Timur, el-Cezerî ile Anadolu seferi sırasında tanışmış ve kendisini Semerkand'a getirmiştir.⁴⁴⁹ Kısa zamanda ilmi ile Timur'un teveccühünü kazanmış olmalı ki, Timur Anadolu seferi dönüşü Semerkand'da evlendirdiği torunlarının düğününde nikâh hutbesini okuma görevini kendisine vermiştir.⁴⁵⁰ Timur saygıda kusur etmediği el-Cezerî'yi Keş'te inşa ettirdiği medresede görevlendirmiş ve Cezerî, Timur'un ölümüne kadar burada müderrislik yapmıştır. 1405 yılında Semerkand'dan ayrılarak bir müddet Buhara, Herat, Yezd ve Isfahan'da dersler verdikten sonra 1406 yılında Şiraz'a gelen Cezerî, Mirza Pir Muhammed tarafından burada alıkonulmuştur. İlk önceleri kıraat dersleri veren ve daha sonra kadılık görevine getirilen Cezerî, ilk başlarda Şiraz'ı pek sevmemesine rağmen ilerleyen yıllarda şehre ısınmış ve burada bir Darü'l-Kur'an yaptırmıştır. 1424 yılında Suriye ve Mısır üzerinden hac ziyaretinde bulunarak Yemen'e geçmiş, ertesi yıl tekrar hac ziyaretini yerine getirerek Mısır ve Şam üzerinden 1426 yılında Şiraz'a dönmüş ve 1429 senesinde Şiraz'da vefat etmiştir.⁴⁵¹

Bu üç âlim gerek Timur tarafından Semerkand'a getirilmeden önce, gerekse de Semerkand'da Timur döneminde ve halefleri zamanında yapmış oldukları çalışmalar ile sadece Timurlu ülkesinde değil, tüm İslâm dünyasında kabul gören büyük âlimlerdir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere, bu âlimlerin hem kendileri, hem çocukları, torunları ve öğrencileri, Timur ve halefleri döneminde önemli mevkilere getirilmişler ve Timurlu dinî hayatında çok önemli rol oynamışlardır.

⁴⁴⁸ Dönemin önemli âlimlerinden olan el-Cezerî hakkında geniş bilgi için bkz. *DL*, IX, 255-60; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, XX, 551-57; M. Ben Cheneb, "İbnü'l-Cezerî" *İA*, V/2, 850-51; a.y., "İbn al-Djazarî", *EF*, 753.

⁴⁴⁹ *MF*, III, 146; *HS*, III, 548; *AM*, 467-68; *DL*, IX, 257; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 111; Altıkulaç, *a.g.m.*, 552. Cezerî, Timur'un askerleri tarafından Seyyid Muhammed Buharî ve Molla Şemseddin Fenarî ile birlikte Bursa'da ele geçirilmiş ve Kütahya'da Timur'un huzuruna getirilmiştir, bkz. *ZY*, II, 324, 327-28; *MS*, I/2, 931; *ZT*, II, 970; *HS*, III, 548.

⁴⁵⁰ *ZY*, II, 434-35; *MS*, I/2, 1022; *HS*, III, 528; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 111.

⁴⁵¹ *MS*, II/1, 412-13; *HS*, III, 548; Altıkulaç, *a.g.m.*, 552-553; Cheneb, *İbnü'l-Cezerî*, 850; a.y., *İbn al-Djazarî*, 753.

Yukarıda bahsedilen âlimlerin yanı sıra Suriye’den Kadı Muhiyüddin İbn el-‘İz, Kadı Şehabeddin İbn Şehid ve Kadı Şemseddin Nablusi⁴⁵², Anadolu’dan Seyyid Muhammed Buhari⁴⁵³ ve Herat’tan Mevlânâ Kutbeddin⁴⁵⁴ gibi daha birçok meşhur âlimin de Semerkand götürdüğünü görmekteyiz ki, bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkündür. Hatta Suriye’den gelirken Zap suyunda boğulan Kadı Sadreddin el-Münavi gibi bu yolculuklar sırasında ölen ve Semerkand’a ulaşamayan âlimler de olmuştur.⁴⁵⁵

Timur bu âlimleri sahip oldukları yüksek ilim derecesine bakarak başkentine götürürken, bazı âlimlere ise de aynı şekilde ilimlerine olan saygısından dolayı dokunmamıştır. Örneğin Suriye seferi dönüşü, adlarını saydığımız din adamlarını yanına alıp götürürken, Halep’te topladığı tartışma meclisinde sormuş olduğu sorulara verdiği cevaplarla kendisinin takdirini kazanan Kadı İbn Şihne’ye, “Benim yanımda senin gibi birçok âlim var, fakat bu bölge Mekke’nin kapısı sayıldığı halde burada senin gibisi yok. Bu yüzden burada kalmanı istiyorum” diyerek onu Suriye’de bırakmıştır.⁴⁵⁶

Bu konuya örnek olarak vereceğimiz bir diğer kişi de dünyaca ünlü bir âlim ve tarihçi olan İbn Haldun’dur. Âlimlere ve tarih ile uğraşan kimselere değer veren Timur, Suriye seferi sırasında Dımaşk’ta tanıştığı ve kendisiyle gerek tarih gerekse hilafet meselesi gibi dinî konularda uzun uzun sohbetler yapma fırsatı bulduğu Magribli İbn Haldûn’a saygıda kusur etmemiştir. Hatta kendisini tanıdıktan sonra ilerleyen günlerdeki görüşmelerde onu ayağa kalkarak karşılamaya başlamış, meclisindeki çeşitli toplantılara dâhil etmiş ve tüm isteklerini yerine getirmiştir. Bu arada İbn Haldûn’un ülkesine ve ailesinin yanına dönmek istediğini anlayan Timur, “Sen ailene ve halkına

⁴⁵² TKŞ, IV, 183.

⁴⁵³ ZY, II, 324, 327-28; MS, I/2, 931; ZT, II, 970; HS, III, 548.

⁴⁵⁴ ZY, I, 237; RCT, II, 41.

⁴⁵⁵ TKŞ, IV, 183; KS, VI, 54; BZ, I/2, 710.

⁴⁵⁶ RM, 229-30.

dönmelisin” diyerek bu büyük âlimi, kendisi Dımaşk’tan ayrılmadan önce Mısır’a göndermiştir.⁴⁵⁷

3- Timur’un Meclislerinde Yapılan İlmî Tartışmalar

Timur’un âlimlerle olan ilişkisi sadece kendilerini himaye etmek ve nasihatlerini dinlemekten ibaret değildi. Timur devamlı olarak âlimlerle sohbet ve tartışma meclislerinde bir araya gelir, bazen âlimler arasında cereyan eden ilmî tartışma ve münazaraları izler, bazen de bizzat kendisi âlimlerle ilmî tartışmalarda ve sohbetlerde bulunurdu. Tarihçiler Timur’un bu adetini, “Timur, çoğunlukla memleket işlerinden boşaldığı zaman, yani emirler ve vezirlerle önemli meseleleri konuşup, kararlar aldıktan ve onlara gerekli talimatları verdikten sonra, şerif bahislerde bulunmak, şeriat meselelerini ortaya koymak, bilimin inceliklerinden bahsetmek ve ilmî tartışmalarda bulunmak üzere etraftaki fazilet sahibi kimseleri ve önde gelen âlimleri toplardı” şeklinde dile getirmektedirler.⁴⁵⁸

Timur’un, bu sohbet ve tartışma meclislerini sadece Semerkand’daki ulema ile toplamakla yetinmez, seferleri sırasında konakladığı ya da ele geçirdiği şehirlerdeki âlimlerle de devamlı surette bu tip meclisler toplardı. Kendisinin seferleri sırasında toplamış olduğu tartışma meclislerinin en güzel örnekleri, birazdan değineceğimiz Halep ve Dımaşk uleması ile bir araya geldiği meclislerdir. Anadolu Seferi dönüşünde Yaylak-ı Ak’a geldiği zaman İran şehirlerinden, özellikle de Tebriz’den kendisini karşılamaya gelen seyyidler, ulema ve şeyhler ile müteaddid olarak yapmış olduğu ilmî ve şer’î sohbetler de bir diğer örnek olarak verilebilir.⁴⁵⁹ Hayatının büyük bir kısmını uzun seferlerde geçiren Timur’un, yıllarca süren seferleri sonrası bile başkent

⁴⁵⁷ İbn Haldûn, *et-Ta’rif*, 408-25. Timur ve İbn Haldun görüşmesi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Walter J. Fischel, *Ibn Khaldûn and Tamerlane*, California 1952; Yüksel, *Timur, Tarih ve İbn Haldun*, 89-106.

⁴⁵⁸ ZT, I, 30; MS, I, 147.

⁴⁵⁹ ZŞ, 242; ZY, II, 267-87; ZT, II, 941-42.

Semer kand'a döner dönmez, hiç vakit geçirmeden âlimlerle bir araya gelerek bu sohbetlere devam etmesi de kendisinin bu konuya ne kadar önem verdiğini göstermektedir.⁴⁶⁰

Timur'un meclisinde gerçekleşen en önemli ilmî tartışmalar, kendisinin himayesinde bulunan iki önemli isim el-Taftâzânî ile el-Cürcânî arasında cereyan eden münazaralardır. Çünkü iki âlim de sıradan âlimler olmayıp, İslâm dünyasında, özellikle Anadolu, İran, Hindistan ve Türkistan'daki medreselerde verilen icazetnamelerde Nasîreddin Tusî (ö.1273), Kadı Beyzavî (ö.1276) ve Kadı Siracuddin Urmevî (ö.1283) aracılığı ile Fahreddin er-Razî (ö.1209)'ye ulaşan icazet zincirini kırarak, bu zinciri kendi aracılıkları ile Fahreddin er-Razî'ye ulaştırmayı başarmış ve bundan sonra icazet zincirinin en sağlam halkası olmuş büyük âlimler olduğundan, her ikisi de diğer âlimlerce ilimde "hüccet" olarak kabul edilmekteydiler.⁴⁶¹

Aklî ve felsefî ilimlerde dönemin en büyük âlimi olarak kabul edilen, ama yaşlanmış ve dilinde kekemelik bulunan et-Taftâzânî ile fesahat ve talâkat sahibi, münazara, mübahase ve ihticac yollarını çok iyi bilen genç rakibi el-Cürcânî arasında Timur'un huzurunda meydana gelen ilk münazaranın konusu, "İntikam iradesi mi gazaba sebep olur, yoksa gazap mı intikam iradesine sebep olur?" idi. et-Taftâzânî, intikam iradesinin gazaba sebep olduğunu, el-Cürcânî ise, gazabın intikam iradesine sebep olduğunu savunmuş ve el-Cürcânî bu münazaradaki bütün tartışmalarda galip gelmişti.⁴⁶² Gümüş, her ne kadar bu münazaranın kimin hakemliğinde yapıldığının bilinmediğini ifade etse de, münazaranın hakemi kanaatimizce bir sonraki münazaranın da hakemliğini yapan Mevlânâ Abdülcebbâr idi. Zira Timur'un meclislerinde yapılan her türlü tartışma ve toplantıda hakemlik ya da tercümanlık görevini, Timur'un seferleri

⁴⁶⁰ ZT, II, 816.

⁴⁶¹ Yinanç, *İcazetnameler*, 9-10; Gümüş, *a.g.e.*, 106-107; a.y., *a.g.m.*, 135.

⁴⁶² Gümüş, *a.g.e.*, 100-101.

de dâhil olmak üzere hiç yanından ayırmadığı Mevlânâ Abdülcebbar yerine getirmekte idi.

Mevlânâ Abdülcebbar'ın hakemliğinde ve “İstiare-i tebeiyye ile istiare-i temsiliyyenin ictimai” hususunda meydana gelen ikinci münazarada konu olarak dönemin önemli müfessirlerinden ez-Zemahşerî'nin, Bakara Suresi'nin beşinci ayetini tefsiri ele alınmıştır. Ez-Zemahşerî, ayeti şu şekilde tefsir etmektedir: Ayetteki “Alâ” harfinin ifade ettiği istilanın manası, onların hidayette temekkün etmeleri, onun üzerinde karar kılmaları ve hidayete sarılmalarının temsildir. Onların bu hali, bir bineğe yükselen ve binen kimsenin haline teşbih edilmiştir. Et-Taftâzânî bu ayette *istiare-i tebeiyye-i temsiliyye*'nin olduğunu iddia etmiş, el-Cürçânî ise bu teşbihin sadece *istiare-i tebeiyye* olduğunu ve *istiare-i temsiliyye* ile ictimainın mümkün olamayacağını savunmuştur. İki âlim arasında günlerce süren tartışmada et-Taftâzânî mağlup olacağını anlayınca, kendisinin birçok eseri olduğunu ve bunların âlimler arasında şöhret bulduğunu ileri sürerek, bunu kendi lehine bir hüccet saymak istemiştir. Fakat el-Cürçânî, eserlerinin şöhret bulmasının buna delil olamayacağını, hatta şöhret bulmuş olan eserlerine de itirazlar ve tenkitler yazdığını ifade etmiştir. Mecliste bulunan âlimlerin bir kısmı Taftâzânî'ye yardım etmek istemiş ve bazı deliller ileri sürmüşlerse de, Cürçânî bu delilleri de çürüterek onları da susturmuştur. Hatta Cürçânî, Taftâzânî'ye ait bazı eserleri meclise getirerek ulemanın nezdinde onları da tenkit etmiştir. Sonuç olarak Cürçânî, kendi görüşünü ispat etmiş ve hakem de onun görüşünü tercih ederek kendisini galip ilan etmiştir.⁴⁶³ Daha önce ifade ettiğimiz üzere Taftâzânî bu olaya çok

⁴⁶³ Gümüş, *a.g.e.*, 100-105.

üzülmüş ve ilmi çalışmalarını bırakarak üzüntüsünden kısa süre içerisinde vefat etmiştir.⁴⁶⁴

Bu önemli münazaranın yankıları İslâm dünyasında uzun süre devam etmiş, âlimler, bir kısmı et-Taftâzânî, bir kısmı ise el-Cürcânî taraftarı olarak ikiye ayrılmış ve bu iki âlimden birinin taraftarı olmak, büyük âlimlerin başlıca hususiyetlerinden birisi sayılmıştır. Bu âlimlerden ders alanlar, diğer âlimlere karşı bununla övünürken, daha sonra gelenler ise onların öğrencilerinden ders almakla iftihar etmişlerdir. Taftâzânî ile Cürcânî arasında geçen bu münazaranın yüzyıllar boyunca âlimler arasında tartışma konusu olmuş ve özellikle Osmanlı ilim adamları tarafından padişah ve vezirlerin huzurunda aynı konu birçok kez tartışılmıştır. Yaklaşık iki yüzyıl kadar sonra Osmanlı şeyhülislâmı Ebû's-Suud (ö.1574) ile Molla Muhammed b. Kemal et-Taşkendî arasında saatlerce süren tartışma buna sadece bir örnektir.⁴⁶⁵

Osmanlı âlimlerinden Taşköprüzaâde Ahmed Efendi et-Taftâzânî'nin haklı olduğuna inanan önemli âlimlerden bir tanesi olup, bu konuda müstakil bir eser yazarak et-Taftâzânî'yi savunmuştur. Taşköprüzâde aslında Taftâzânî'nin haklı olduğunu, el-Cürcânî'nin yaldızlı sözler ile mugalâta ile onun kafasını karıştırdığını ve kendisinin kalp sözlerini tercih edecek bir hakeme rastladığını ve bu yüzden galip ilan edildiğini ifade etmektedir. Gerçekte el-Cürcânî haklı veya haksız olsa da, bu münazaralar kendisinin muhakkik, mudakkik, münazara, mübahase ve ihticac yollarını çok iyi bilen, mantık kurallarını ilmî çalışmalara ve münazaralara çok iyi uygulayabilen büyük bir ilim adamı olduğunu ortaya koymuştur.⁴⁶⁶

⁴⁶⁴ Bu iki alim arasındaki ilişki ile ilgili olarak ayrıca bkz. Josef von Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-Îcî*, Wiesbaden 1966, 6-7; William Smyth, "Controversy in a Tradition on Commentary: The Academic Legacy of al-Sakkâkî's Miftâh el-'ulûm", *JAOS*, 112(1992), 594-95.

⁴⁶⁵ Gümüş, *a.g.e.*, 105-112.

⁴⁶⁶ Gümüş, *a.g.e.*, 105-106.

Bizim için burada önemli olan nokta, dönemin iki büyük âliminin, diğer birçok âlimler ile birlikte, Timur tarafından ilmî çalışmalarını kendi himayesi altında sürdürmeleri için Semerkand'a getirilmesi, kendilerine önemli görevler verilmesi ve meclisinde bu şekilde ilmî tartışma ve münazaralar yaptırılmasıdır.

Timur, gerek huzurunda âlimler arasında cereyan eden bu tip münazaralar ve bizzat kendisinin âlimlerle yaptığı sohbetler, gerekse kendisine kıssahânları tarafından okunan tarih, siyer, hadis ve dinî ilimlerle ilgili kitaplar sayesinde İslâm dini hakkında o kadar geniş bir bilgi edinmişti ki, sahip olduğu bu bilgi karşısında çoğu zaman âlimlerin bile şaşkınlıklarını gizleyemediklerini biliyoruz.⁴⁶⁷ Hatta âlimlerin Timur'un topladığı tartışma meclislerinde ortaya attığı bazı meselelere ve sorduğu sorulara cevap verirken zorlandıkları da oluyordu. Bu nedenle bazı Arap tarihçileri, Timur'un bu toplantıları âlimlere işkence etmek, hatta onları öldürtmek amacıyla yaptırdığını bile iddia etmişlerdir.⁴⁶⁸

Bu konuya verilebilecek en güzel örnek Timur'un 30 Ekim 1400 tarihinde Halep şehrini aldığı zaman içlerinde Kadı İbn Şihne'nin de bulunduğu şehirdeki ulema ile bir araya geldiği tartışma meclisidir. Daha önce Timur'un Şîf olduğu şeklindeki iddiaların kaynağı olduğunu da ifade ettiğimiz bu toplantıyı, İbn Şihne şu şekilde anlatmaktadır: "Bizi (ulema ve kadıları) çağırttı, huzura geldik ve oturmamız emredildi. Timur kendi ulemasının ileri geleni Abdulcebbâr b. Allâme Numaneddin el-Hanefî aracılığı ile bize, 'Semerkand, Buhara ve Herat gibi şehirlerdeki ulemaya sorduğum ve cevap alamadığım soruyu soruyorum. Yalnız onlar gibi olmayın. En bilginizden başkası cevap vermesin ve ne konuştuğunu bilsin. Çünkü çok eskiye dayanan bir ilim aşkına sahip olduğumdan dolayı âlimlerle çok içli dışlı oldum' dedi. Biz, Timur'un, kendilerine işkence yapmak ve onları öldürmek için sorularıyla ulemayı sıkıştırdığını daha önce duymuştuk. Bu

⁴⁶⁷ *AM*, 452, 454-55; *İG*, II, 229; *DL*, III, 49; *NZ*, XIII, 163; *TKŞ*, IV, 438; *BZ*, I/2, 710.

⁴⁶⁸ *AM*, 214, 457; *RM*, 213; *DL*, III, 47, 50.

arada Şafî Kadısı Şerafeddin Musa el-Ensârî beni göstererek ‘O, bizim üstadımızdır, ona sorun’ dedi. Timur’un ‘Dün sizden ve bizden ölenler oldu, peki hangisi şehittir? Sizden ölenler mi, bizden ölenler mi?’ şeklindeki sorusu üzerine hepimiz sustuk ve kendi kendimize, ‘Timur’un âlimleri sıkıntıya sokması bu olsa gerek’ diye düşündük. Kimseden ses çıkmıyordu ki, Allah bana cevabı gösterdi ve ‘Aynı soru Hz. Muhammed’e de sorulmuştu. Bu soruya ben de aynı şekilde cevap vereceğim’ dedim. Timur bana bakarak, Abdulcebbâr’a, ‘Bu adam benimle alay mı ediyor? Hz. Peygamber’e sorulan soru ve kendisinin cevabı nedir?’ dedi. ‘Ya Resûlullah biri samimî inançla, diğeri cesaretle, öteki ise gösteriş için savaştı. Hangisi Allah yolundadır?’ diye sordular, Resulullah da ‘Hangisi Allah lafzını yüceltmek için savaştı ve öldü ise o şehittir’ şeklinde cevapladı dedim ve ‘Dün sizden ve bizden kim Allah lafzını yüceltmek için savaştı ve öldüyse o şehittir’ diye ekledim. Bunun üzerine Timur ‘Güzel, güzel’, Abdulcebbâr da ‘Ne güzel söyledin’ dedi. Timur’dan sorular, bizden de cevaplar arka arkaya geldi... Kendisinin son sorusu ‘Hz. Ali, Muaviye ve Yezid hakkında ne düşünüyorsunuz?’ şeklinde oldu. Malikî kadısı Alemuddin el-Kufsî, ‘Üçü de müçtehidir’ deyince Timur çok kızdı ve ‘Haklı olan Hz. Ali’dir. Muaviye zalim, Yezid ise fasıktır. Siz Halepliler Dımaşk ehline tabisiniz. Onlar Yezididirler ve Hz. Hüseyin’i katletmişlerdir’ dedi”.⁴⁶⁹

Es-Sehavî de bu görüşme ile ilgili olarak “Timur Halep’te, kaleyi de alınca ulemayı toplayıp onlara eziyet etmek için Muaviye ve Yezid hakkında ne düşündüklerini sordu. Kadı Alemuddin el-Kufsî el-Malikî, ‘Hz. Ali içtihat etti iki sevap aldı, Muaviye içtihat etti ama içtihadında yanıldı bir sevap aldı’ şeklinde cevap verince Timur’un çok kızdığını; Kadı Şerafeddin’in, ‘Bazı kitapların haşiyesinde Yezid’in lanetlenmesinin caiz olduğunu gördüğünü’ söylemesine rağmen Timur’un yine

⁴⁶⁹ RM, 213-15; AM, 214-16; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 109-110. Bu tartışma meclisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kanat, *a.g.e.*, 127-133.

kızdığını ifade etmektedir.⁴⁷⁰ Timur'un Hz. Ali, Muaviye ve Yezid konusunu Dımaşk'ta toplamış olduğu bir diğer mecliste de tartışmaya açtığını biliyoruz. Ayrıca bu mecliste Dımaşklı âlimlere ayrıca "İlim derecesi mi yüksek, mezhep derecesi mi?" şeklinde cevaplama zor bir soru sormuştur.⁴⁷¹

Daha önce ifade ettiğimiz üzere, bu tartışma meclislerinde Timur'un Hz. Ali ve Muaviye konusunu tartışmaya açması ve âlimlerin Muaviye lehine ya da aleyhine verdikleri her türlü cevaplarına kızarak, "Haklı olan Hz. Ali'dir. Muaviye zalim, Yezid ise fasıktır. Siz Halepliler Dımaşk ehline tabisiniz. Onlar Yezididirler ve Hz. Hüseyin'i katletmişlerdir" şeklinde fikir beyan etmesi dolayısıyla bazı Arap tarihçileri Timur'u Şîi olarak nitelendirmişlerdir. Timur'un bu şekilde davranmasının nedeni, şimdiye kadar anlatıldığı üzere kendisinin Ehl-i Beyt'e karşı duyduğu aşırı sevgidir. Kanaatimizce Hz. Ali-Muaviye mücadelesinde Hz. Ali'yi haklı gören ve Hz. Ali'nin çocuklarının öldürülmesinden de büyük üzüntü duyan Timur'un, Muaviye'nin destek bulduğu ve kendisine merkez edindiği Suriye'yi ele geçirdiği zaman, buradaki âlimleri Muaviye'ye biat eden ve onu destekleyen kimselerin torunları olarak gördüğü ve bu nedenle onlara karşı böyle bir tavır takındığı söylenebilir. Arap tarihçileri ve âlimlerinin, "Timur'un, âlimlere işkence yapmak ve onları öldürmek için sorularıyla onları sıkıştırdığı" şeklindeki ifadeleri de gerçekte pek uyuşmamaktadır. Timur'un seferlerinde pek çok insanın kasten ya da istenmeden öldürüldüğü bir gerçek olmakla birlikte, kendisinin bir âlimi, sorduğu soruya cevap veremedi diye öldürdüğü asla vaki değildir. Zira âlimlere verdiği değeri, kendilerine gösterdiği saygıyı ve sağladığı himayeyi ayrıntılı olarak anlattığımız Timur'un, böyle bir harekette bulunacağına pek fazla ihtimal vermiyoruz.

⁴⁷⁰ DL, III, 47.

⁴⁷¹ AM, 261, 263. Timur'un Halep ve Dımaşk'ta âlimlerle yapmış olduğu bu tartışmalar için ayrıca bkz. İsmail Aka, *Timur Sâdece*, 460; Kanat, *a.g.e.*, 127-133; Yüksel, *Arap Kaynaklarında Timur*, 103-104.

Kendisine suikast düzenlemek isteyen din adamlarını bile cezalandırmaması ve hatta onları affetmesi, bizi bu düşünceye sevk eden bir diğer sebeptir.

Şunu da mutlaka ifade etmeliyiz ki, Timur din adamlarına saygıda kusur etmeyen bir hükümdar olmakla birlikte, bazı din adamlarını takibata uğratarak bir kısmını sürgüne yolladığı, bir kısmını ise idam ettirdiği de bir gerçektir. Timur'un bu uygulamalarının arkasında kesinlikle şahsi nedenler olmayıp, genellikle bu din adamlarının vaazlarında hadlerini aşmaları, şeriat kuralları ile uyuşmayan Batını fikirler yaymaya çalışmaları, peygamber veya mehdi olduklarını iddia etmeleri, etrafında topladıkları müritlerine güvenerek saltanat iddiasında bulunmaları ya da böyle bir potansiyeline sahip olmaları gibi çeşitli gerekçeler yatmaktaydı.

1405 yılında Herat'ta ölen Heratlı meşhur vaiz Mevlânâ Mahmud el-Hellâc'ı bir örnek olarak zikredebiliriz. Tarihçi Fasih Ahmed-i Hâfî'nin aktardığına göre, çok güzel vaaz veren bu zat, bir gün vaazında haddini çok fazla aştığından dolayı Timur'un emri ile Semerkand'a göç ettirilerek, vaaz vermesi yasaklanmıştır. Bir müddet sonra gözlerinin kör olması üzerine, bir daha vaaz vermemek şartı ile Semerkand'dan ayrılmasına izin verilmiştir.⁴⁷² Kaynakta, vaazında tam olarak ne dediği detaylı olarak belirtilmeyen, sadece "haddini çok fazla aştı" ifadesi kullanılan Mevlânâ Mahmud, büyük ihtimalle ya Herat ulemasını rahatsız edecek şekilde şeriat ile uyuşmayan sözler sarf etmiş ya da Timur'u kâfirlikle itham eden ifadeler kullanmıştır. Bu nedenle de Semerkand'a getirilerek bir daha vaaz vermesi yasaklanarak kontrol altına alınmıştır.

Timur tarafından takibat altına alınan tek şahıs Mevlânâ Mahmud değildir. Timur zamanında Semerkand'dan uzaklaştırılan ya da idam edilen bazı şeyhler de vardır ki, bunları kendisinin tasavvuf ehli ile olan ilişkilerini ele alırken ayrıntılı olarak

⁴⁷² MF, III, 151.

anlatacağız. Bu tip uygulamaların Timur'un halefleri döneminde de meydana geldiğini biliyoruz ki, çalışmamızda yeri geldikçe onlardan da bahsedeceğiz.

4- Timur ve Tasavvuf Ehli

Giriş bölümünde mutasavvıfların İslâm toplumunda önemli bir rol oynadıklarını ve bunun farkına varan hükümdarların da kendilerini desteklediklerini ifade etmiştik. Timur'un ortaya çıktığı Mavareünnehir bölgesinde de, sufilerin daha Moğol öncesi devirlerde medrese mensupları ile yan yana faaliyet gösterdiklerini ve Timurlu döneminde bu faaliyetlerine devam ettiklerini biliyoruz. Çeşitli tarikatlara mensup olan bu kimseler hankâh olarak adlandırılan zaviyelerde, özellikle bozkıra yakın şehirlerde ve göçebeler arasında inançlarını yayıyorlar ve özellikle göçebeler arasında medrese ya da kelim ehline göre daha başarılı oluyorlardı.⁴⁷³ Ayrıca Timur'un Mâverâünnehir'den sonra ele geçirdiği ve Timurlu dinî ve siyasî hayatında önemli bir rol oynayan Horasan'ın, İslâm tasavvufunun tarihi ve gelişmesi açısından önemi de tartışma götürmemektedir.⁴⁷⁴ Mutasavvıfların toplum üzerinde sahip olduğu nüfuzun farkında olan Timur, kendinden önceki hükümdarlar gibi, gerek Mâverâünnehir gerekse de Horasan bölgesindeki sufi şeyhler ile yakın ilişkiler içerisine girmiştir.⁴⁷⁵

Timur'un tasavvuf ehli ile olan ilişkilerine bakıldığında, dönemin tarih kitaplarında ve tasavvuf literatüründe verilen bilgiler ve anlatılan olaylardan Timur'un, siyasî başarılarında sufilerin duasının önemli bir rol oynadığına inandığı ve onların bazı sözlerinden ve davranışlarından geleceğe dair hükümler çıkardığı anlaşılır. Tasavvuf

⁴⁷³ Barthol, *Uluğ Beg*, 7; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 107.

⁴⁷⁴ Horasan'ın tasavvuf tarihindeki yeri ve önemi için bkz. Himmet Konur, "Horasan'ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı", *DEÜİFD*, XXI (2005), 3-27; Osman Çetin, "Horasan", *DİA*, XVIII, 239-40; Tosun, *a.g.e.*, 24-25.

⁴⁷⁵ İran, Harezmi ve Mâverâünnehir'de Timur dönemine gelene kadar mutasavvıf-hükümdar ilişkisi için bkz. A. K. S. Lambton, "Sufis and the State in Medieval Persia", *State and Islam*, ed. C. van Dijk-A. H. de Groot, Leiden 1995, 19-36.

ehlinin keramet yoluyla geleceğe dair bazı bilgilere sahip olduğuna inanan Timur, onlarla daima iyi ilişkiler kurmaya özen göstermiş ve bazılarını manevî koruyucuları olarak kabul etmiştir. Bu düşüncesini, “Ne memleketler ele geçirdim, ne kaleler fethettim ise hepsi Şeyh Şemseddin Külâl’in tavassutu ve Şeyh Zeyneddin Ebû Bekir’in hamiyeti sayesinde. Seyyid Bereke’nin yardımını olmaksızın da hiçbir başarı kazanmadım” şeklinde ifade ederek, siyasî ve askerî başarılarının arkasındaki manevî koruyucularının isimlerini vermiştir.⁴⁷⁶ Fakat Timur, tasavvuf ehli ile daima dostane ilişkiler içerisinde olmamış, çeşitli sebeplerden dolayı bazı sufileri idam ettirdiği gibi ve bazılarına karşı da bir takım önlemler almak zorunda kalmıştır. Timur’un ilişkisi kurduğu başlıca sufiler şunlardır:

a- Şemseddin Külâl

Timur’un daha gençlik yıllarında tasavvuf ehli ile ilişki kurduğunu ve bunların başında da babasının yakın dostu olan Buhara’lı Hâcegân⁴⁷⁷ şeyhlerinden Şemseddin Külâl’in geldiğini ifade etmiştik. Daha o zamanlarda büyük siyasî emelleri olan Timur, bu emellerine ulaşabilmek için Şemseddin Külâl’in duasını almak üzere, bir gün sahip olduğu tek elbisesini satıp kazandığı parayla hediye olarak bir keçi almış ve şeyhin yanına gitmiştir. Timur’un, müridleri ile zikir halinde olan şeyhi zikir bitene kadar ayakta beklemesi, şeyhin çok hoşuna gitmiş ve zikir bittikten sonra Timur’un isteğini kabul ederek, Timur için Allah’a dua etmiştir. Timur, daha sonra, başarılarının ilk sebeplerini Şemseddin Külâl’in bu duasına yorumlamıştır.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ *AM*, 48.

⁴⁷⁷ Emir Külâl’in müridi ve halifelerinden olan Bahâeddin Nakşbend’den sonra Nakşbendiye olarak adlandırılan Hâcegân tarikatı hakkında bkz. Tosun, *a.g.e.*, 13-92; Hamid Algar, “Hâcegân”, *DİA*, XIV, 431.

⁴⁷⁸ *AM*, 43-44; *İG*, I, 17; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 1; Barthold, *Uluğ Beg*, 15.

Timur, Şemseddin Külâl vefat edince onu, yakın dostu olan babası Taragay'ın yanı başına defnettirmiş ve bu iki mezarın üzerine bir türbe yaptırmıştır. Daha sonra da Keş'te bulunan bu türbenin etrafında oğlu Cihangir ve bazı torunları için de yeni türbeler inşa ettirmiştir.⁴⁷⁹

b- Emir Külâl

Timur'un hayatında etkili olan bir diğer şahsiyet de Şemseddin Külâl'in şeyhi Emîr Külâl (ö.1370) idi. Nakşbendî tarikatının kurucusu Bahâeddîn Nakşbend (ö.1389)'in de şeyhi olan bu zat, bir gün Buhara'da Cuma namazı kıldıktan sonra bazı müridleri ile Sûhârî köyündeki evine giderken, Kelâbâd'a geldiği zaman çayırılık üzerinde oturan ve aralarında Emîr Timur'un da bulunduğu bir grup insana rast gelir. Bu zatın Emir Külâl olduğunu öğrenen Timur, hemen yanına gider ve kendisinden tavsiye ister. Ancak Emir Külâl, “Biz meşâyıhtan işaret gelmedikçe bir şey söyleyemeyiz, ama bekleyin ve uyanık olun, sizin işinizi aydınlık görüyorum” diyerek yoluna devam eder ve evine ulaşınca halvete girer. Yatsı namazından sonra Karaman köyünde ikamet eden sırdaşı Şeyh Mansûr'u çağırarak: “Hemen Timur'un yanına git ve hiç durmadan Hârezm'e hareket etmesini, orayı fethettikten sonra da Semerkand'a yönelmesini söyle” der. Şeyh Mansûr'un bu haberi kendine ulaştırması üzerine Timur, hemen Hârezm'e hareket eder ve kısa bir süre sonra silahlı bir grup gelerek Timur'un çadırını kuşatır, ama içeride hiç kimseyi bulamazlar.⁴⁸⁰ Düşmanlarının suikast girişiminden bu sayede kurtulan Timur, iktidara geldikten sonra Emir Külâl'i Semerkand'a davet etmiş, fakat Emir Külâl bu daveti kibarca reddederek, yerine oğlu

⁴⁷⁹ ZY, I, 476.

⁴⁸⁰ Mevlânâ Şihâbeddin, *a.g.e.*, 28-29; Tosun, *a.g.m.*, 408.

Emir Ömer'i Semerkand'a göndermiş ve Timur'a, takva ve adalet sahibi olmasını tavsiye etmiştir.⁴⁸¹

Timur'un Şemseddîn Külâl ile birlikte Emir Külâl'i ziyarete gittiği, Timur'un bu ziyaret sırasında Emir Külâl'e intisap ettiği ve Emir Külâl'in Timur'un tasavvuf eğitimini bizzat Şemseddîn Külâl'e havale ettiği şeklindeki rivayeti de daha önce ifade etmiştik.⁴⁸²

Emir Külâl'in Timur'un mürşidi olduğu ve kendisine müspet baktığı yolundaki rivayetlerin sağlam bir kaynaktan gelmeyip sadece Timur'a atfedilen ve sıhhati şüpheli olan hatıralara (*Tüzükat-ı Timurî'ye*) dayandığı görüşünde olan araştırmacılar da vardır.⁴⁸³

Buhara merkezli Hâcegân tarikatı, bahsi geçtiği üzere Emir Külâl'in müridi ve halifelerinden olan Bahâeddin Nakşbend (ö.1389)'den sonra, kendisine nisbetle Nakşbendiyye olarak adlandırılmış ve özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Timurlu dinî, sosyal ve siyasî hayatında önemli bir rol oynamaya başlamıştır.⁴⁸⁴ Hâcegân tarikatı mensupları ile iyi ilişkiler içerisinde olan Timur'un çağdaşı Bahâeddin Nakşbend ile ilişkisine baktığımızda ise bu konuda gerek Timurlu, gerekse dönemin diğer kaynaklarında herhangi bir kayıt karşımıza çıkmamaktadır. Fakat Bahâeddin

⁴⁸¹ Mevlânâ Şihâbeddin, *a.g.e.*, 30-31; Tosun, *a.g.m.*, 408-409.

⁴⁸² Mevlânâ Şihâbeddin, *a.g.e.*, 31-32; Tosun, *a.g.e.*, 65. Timur'un Emir Külâl ve Şemseddin Külâl ile olan ilişkisi için ayrıca bkz. Paul, *a.g.m.*, 291-99.

⁴⁸³ Hamid Algar, "Emîr Külâl", *DİA*, XI, 137.

⁴⁸⁴ Sadece Timurlular döneminde değil, Timurlulardan sonra Orta Asya'da ve Osmanlı Devleti bünyesinde önemli bir rol oynayan bu tarikat ile ilgili olarak bkz. Tahsin Yazıcı, "Nakşbend", *İA*, IX, 52-54; Kasım Kufralı, *Nakşbendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1949; Tosun, *Bahâeddin Nakşbend*; Jürgen Paul, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqşbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin-Newyork 1991; Dina Le Gall, *The Otoman Naqşbandiyya in the pre-Mujaddidî Phase: A Study in Islamic Religious Culture and its Transmission*, Basılmamış Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi 1992; Hamid Algar, "Naksband", *EF*², VII, 933-34; a.y., "Naksbandiyya (in Persia-in Turkey)", *EF*², VII, 934-37; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2003. Ayrıca Nakşbendilik ile alakalı çeşitli makalelerin toplandığı *Naqshbandiyya* (ed. Marc Gaborieau- Alexandre Popoviç- Thiery Zarcone, İstanbul-Paris 1990) adlı eser de mutlaka gözden geçirilmelidir.

Nakşbend hakkında çalışmaları ile tanınan Tosun, konu ile ilgili olarak geç döneme ait bir eserde Timur'un, bir gün Buhârâ'da bir sokaktan geçerken Hâce Nakşbend'in hankâhının dervişlerinin tekkenin kilimlerini süpürdüklerini gördüğünü, Timur'un orada durarak kilimlerden çıkan tozları misk koklar gibi kokladığını, onun sûfilere olan bu hürmeti ve tevazuundan dolayı Bahâeddin Nakşbend'in Timur ölünce, "Timur öldü, iman götürdü (imanla göçtü)" diyerek hüsn-ü hâtimesine şehâdet ettiğinin nakledildiği ifade eder. Ardından da, Timur ile Bahâeddin Nakşbend'in doğrudan görüştüklerini ima etmeyen bu rivayette geçen, Nakşbend'e atfedilen "Timur öldü, îmân götürdü" şeklindeki ifadeye, Bahâeddin Nakşbend, Timur'dan on altı sene önce vefât ettiği için şüphe ile yaklaşır.⁴⁸⁵ Ayrıca Şâh Kelimullah Cihânâbâdî'nin (ö.1729) "Timur, Bahaeddin Nakşbend'e mürîd oldu" şeklindeki ifâdesini de eski ve mûteber kaynaklarca desteklenmediği için ihtiyatla karşılar.⁴⁸⁶

Tosun'a göre Timur'un Bahaeddin Nakşbend ile görüşmemiş olmasının arkasında iki ihtimal yatmaktadır. Birincisi, Bahaeddin Nakşbend'in daha önce geçirdiği tecrübelerden sonra siyasetten soğuması ve Timur ile görüşmek istememesidir. İkincisi ise cehri zikir konusunda Emir Külâl ile Nakşbend'in arasının biraz açık olmasının Timur'u, Nakşbend ile görüşmekten alı koymuş olabileceği ihtimalidir.⁴⁸⁷

Her ne kadar Timur'un Bahaeddin Nakşbend ile doğrudan bir ilişkisi olmasa da Nakşbendîlik, Timur'dan sonra, Timurlu hükümdarlarınca en fazla teveccüh gösterilen tarikat haline gelecektir. Muhammed Pârsâ, Ubeydullah Ahrâr, Molla Abdurrahman-ı Câmî gibi Nakşbendî tarikatı mensuplarının Timurlu sultanları ile olan ilişkilerini ve Timurlu devleti içerisinde oynadıkları rolü yeri geldikçe inceleyeceğiz.⁴⁸⁸

⁴⁸⁵ Tosun, *a.g.e.*, 397; a.y., *a.g.m.*, 412-13.

⁴⁸⁶ Tosun, *a.g.m.*, 413.

⁴⁸⁷ Tosun, *a.g.e.*, 397. Timur'un Bahaeddin Nakşbend ile olan ilişkisi hakkında ayrıca bkz. Paul, *a.g.m.*, 31-32.

⁴⁸⁸ Bahaeddin Nakşbend hakkında bkz. Hamid Algar, "Bahâeddin Nakşibend", *DİA*, IV, 458-60.

c- Seyyid (Cemaleddin⁴⁸⁹) Bereke

Adı Timur ile birlikte anılan bir diğer şeyh ise Seyyid Bereke'dir. Timur, Mekke seyyidlerinin ileri gelenlerinden olduğu nakledilen Seyyid Bereke ile ilk defa 1370 yılında Emir Hüseyin ile yaptığı saltanat mücadelesi sırasında Tirmiz yakınlarında tanışmıştır. Seyyid Bereke, Emir Hüseyin'e gelerek Mekke ve Medine vakıflarının gelirinin kendisine verilmesini talep etmiş, fakat Hüseyin meblağ çok fazla olduğu için bunu kabul etmemiş ve kendisine de yeteri kadar hürmet göstermemiştir. Emir Hüseyin'in bu hareketinden rencide olan Bereke, Timur'un yanına giderek kendisine âlem ve tabl vermiş ve Timur için Hz. Muhammed ve Hz. Ali'nin ruhundan yardım dilemiştir. Timur, Seyyid Bereke'nin bu davranışını uğurlu bir fal sayarak ona saygı ve ikramda kusur etmemiş ve adı geçen vakıfların gelirini hemen kendisine bağışlamıştır.⁴⁹⁰

Emir Hüseyin'e karşı verdiği saltanat mücadelesini kazanmadan önce kendisine hükümdarlık alameti sayılan âlem ve tabl vererek bir anlamda hükümdar olacağını müjdeleyen Seyyid Bereke, Timur'un nazarında çok özel bir yere sahipti. Bundan dolayı Timur, Bereke'yi manevî koruyucularının birincisi olarak kabul etmiş ve zor anlarında devamlı onun desteğini almıştır. Örneğin, Toktamış ile 1391 yılında Kunduzca mevkiinde yapılan savaş sırasında ordusunun düşman karşısında dağılmakta olduğunu gören Timur, yanına gelen Seyyid Bereke'ye üzüntüyle: "Seyyidim, bak ordum dağılıyor" demiş, bunun üzerine Seyyid Bereke "Korkma" diyerek atından inmiş ve yerden bir avuç kum almıştır. Ardından da atına binip düşman ordusunun üzerine yürüyerek "Yagî kaçtı (Düşman kaçtı)" diye bağırmıştır. Bunu gören Timur da kendisini takip edip atını düşmanın üzerine sürmüş ve aynı cümleyi tekrarlamıştır. Dağılmakta olan ordusu bu sesi duyunca toparlanarak yeniden saldırıya geçmiş ve

⁴⁸⁹ *RCT*, I, 171.

⁴⁹⁰ *ZŞ*, 57; *ZY*, I, 145-46; *ZT*, I, 440; *MTM*, 282-83; *HS*, III, 415-16.

kaybedilmekte olan savaştan Timur'un ordusu zaferle çıkmıştır. Bunun üzerine Timur Endhoy (Endhûd)'daki bazı toprakları ve Mekke ile Medine'ye ait vakıfları tüm gelirleri ile birlikte kendisine suyurgal olarak vermiş ve bunlar Seyyid Bereke öldükten sonra da çocuklarına miras olarak kalmıştır.⁴⁹¹

Bu olaydan sonra Timur'un Seyyid Bereke'yi ayrıca meclisindeki en üstün mertebeye getirdiği ve ülkesinin tamamının idarecisi olarak atadığı İbn Arabşah tarafından ifade edilse de bu, Timur'un kendisine olan hürmetinden dolayı Seyyid Bereke'ye vermiş olduğu manevî bir paye olsa gerektir. Çünkü Seyyid Bereke'nin devlet idaresinde faal bir görev aldığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ama tarihçi Hondmir'in ifadesi ile "Hayatı boyunca mürîdlikte ve seyr u sülûkta Seyyid Bereke'ye bağlı kalan" Timur'un⁴⁹² Bereke'yi ölümüne kadar yanından ayırmadığını, iyi ve kötü günlerinde sevincini ve acısını onunla paylaştığını görmekteyiz. Seyyid Bereke ile paylaştığı mutlu gününe örnek verecek olursak Timur, 9 Nisan 1370 yılında tahta oturduğu zaman Çağatay ulusu, noyanlar, emirler, din adamları ve seyyidler kendisine biat ederken Seyyid Bereke'yi de Timur'a biat için gelen grubun içerisinde görüyoruz.⁴⁹³ Aynı şekilde Timur, 1404 yılında Anadolu seferi dönüşünde Karabağ'da toylar düzenlediği zaman, Seyyid Bereke bu zaferi kendisiyle paylaşmak üzere Timur'un ordugâhına katılmıştır. Bereke'nin geldiğini öğrenen Timur, hemen otağından çıkarak onu ayakta karşılamış ve birbirlerine yetiştikleri zaman Anadolu seferi sırasında

⁴⁹¹ AM, 59-61. Nizâmeddin Şamî ve Hâfız-ı Ebrû, Kunduzca'da meydana gelen bu savaşın çok şiddetlendiği bir sırada Timur'un Allah'a sığınıp, Hz. Peygamber'in ruhuna iltica edilmesini buyurduğunu ve bunun üzerine Seyyid Bereke ile diğer bazı seyyidlerin ve din adamlarının Timur'un ordusunun galip gelmesi için dua ettiklerini, Allah'ın da onları zafere ulaştırdığını ifade etmektedirler, bkz. ZŞ, 123-124; ZT, II, 740.

⁴⁹² HS, III, 416.

⁴⁹³ ZY, I, 157-8.

ölen en sevdiği torunu ve veliahdı Muhammed Sultan'ın yası tazelenmiş ve karşılıklı olarak ağlaşmışlardır.⁴⁹⁴

Muhammed Sultan'ın acısını Timur ile paylaşan Seyyid Bereke, 1383 yılında da Timur'un hanımı Dilşâd Aga ile büyük kız kardeşi Kutluk Terken Aga'nın birkaç gün ara ile ölmeleri üzerine Timur'u teselliye gelenler arasında da yerini almıştır.⁴⁹⁵

Bu olaydan hemen sonra Seyyid Bereke'nin de hastalanarak ölmesi torunu Muhammed Sultan'dan sonra kendisi için büyük bir üzüntü kaynağı olan Timur, gözyaşlarını tutamamış ve onun naşını geçici olarak Endhûd'a defnettirmiştir.⁴⁹⁶ Bir süre sonra Bereke'nin kabrini Semerkand'da yaptırdığı türbeye naklettiren Timur, öldüğü zaman kendisinin de ölünce bu türbeye, Seyyid Bereke'nin ayakucuna defnedilmesini vasiyet etmiştir. Böylece ölüm bile bu ikisini ayıramamış ve Timur, yüzü bu manevî koruyucusuna dönecek şekilde onunla aynı türbeye defnedilmiştir.⁴⁹⁷

d- Zeyneddin Ebû Bekir et-Tayâbâdî (el-Hâfî)

Şeyh Zeyneddin Ebû Bekir et-Tayâbâdî (ö.1388) de mutlaka üzerinde durulması gereken bir diğer şahsiyettir. Çünkü Timur, Tayâbâdî'yi, Seyyid Bereke ve Şemseddin Külâl'den sonra manevî koruyucularının üçüncüsü olarak kabul eder.⁴⁹⁸ Aralarında geçen münasebet kaynaklarda şu şekilde anlatılmaktadır: 1381 yılında Timur Horasan'a geldiği zaman, Tayâbâd kasabasında her yönden mükemmelliği ile meşhur olan Zeyneddin Ebû Bekir adında bir şeyh olduğunu duymuş ve bir haberci göndererek, kendisi ile görüşmek üzere bu şeyhi huzuruna çağırtmıştır. Şeyhin haberciye, "Timur ile

⁴⁹⁴ ZY, II, 396; ZT, II, 1012-13

⁴⁹⁵ ZY, I, 260.

⁴⁹⁶ ZY, II, 398-99; ZT, II, 1017.

⁴⁹⁷ ZY, II, 510-11; RCT, I, 171; SE, 74-76; Aka, *Timur ve Devleti*, 38; a.y., *Timur, Din ve Ulemâ*, 108. Timur ile Seyyid Bereke arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Ashirbek K. Muminov-B. Babadzhanov, "Amîr Temur and Sayyid Baraka", *Central Asiatic Journal*, 45 (2001), 28-62.

⁴⁹⁸ AM, 48; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 109.

bir işim yok, şayet Timur'un benimle bir işi varsa bizzat kendisi gelmeli" demesi üzerine, Timur şeyhin yanına gitmiştir. Timur'un geldiği haber verilince şeyh hiçbir tepki vermemiş ve Timur atından inip huzuruna geldiği halde meşgul olduğu zikre devam etmiş, Timur'un iyice yaklaşp önünde eğilmesi üzerine ayağa kalkarak elini Timur'un sırtına koymuştur. Bu olayı daha sonra anlatan Timur, "Allah'tan şeyh elini hemen kaldırdı. Çünkü o sırada gök kubbenin çöktüğünü ve adeta yer ile göğün arasında kalıp paramparça olduğumu hissettim" demiştir. Ardından şeyhin huzurunda diz çöküp edeple oturmuş ve şeyh kendisine "Herat'ı aldığın zaman halkı esir etme ve şehri yağmalama, halka zulmetmek caiz değildir" şeklinde nasihatte bulunmuştur. Görüşmenin sonunda Timur, "Şeyh hazretleri, niçin hükümdarınız Melik Gıyaseddin Pir Ali'ye bu şekilde nasihat edip, kendisine içkiden ve şeriatın yasakladığı eğlencelerden uzak durmasını ve zulmü bırakıp adaletle hükmetmesini emretmediniz?" diye sormuş, şeyh de "Emrettik, ama emrimize uymadı. Allah da seni onun üzerine musallat etti. Şayet sen de nasihatlerimizi dinlemezsen Allah bir başkasını senin üzerine gönderecektir" şeklinde cevap vermiştir. "Peki, Allah benim üzerime kimi yollayacak" şeklindeki sorusuna, "Azrail" cevabını alan Timur'un kalbi yumuşamış ve gözyaşlarını tutamamıştır. Şeyhin bu sözlerini "Allah hiçbir sultanı benim üzerime muzaffer kılmadı. Ölümü ecelim ile tadacağım" şeklinde hayırlı bir fal olarak yorumlamış ve şeyhin huzurundan ayrıldıktan sonra "Allah'ın izniyle dünyanın sultanı oldum" demiştir.⁴⁹⁹

Bu görüşmenin ardından Horasan'ı kolaylıkla ele geçiren Timur daha sonra Tayâbâdî ile olan bu görüşmelerini anlatırken Hâfız-ı Ebrû'ya "Saltanatım boyunca zahidler ve din adamları ile görüşürken daima karşımdakilerin korktuğunu hissedirdim,

⁴⁹⁹ *HS*, III, 543; *ZT*, II, 558-59; *MF*, III, 116; *RCT*, I, 225-26; *ZY*, I, 229; *AM*, 70-71; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 108-109.

ama bu sefer korku duyan ben oldum. Çünkü Tayâbâdî gerçekten hakkanî bir kişiydi ve bu dünyadaki hiç kimseden çekinmezdi” diyerek hissettiği korkuyu itiraf etmiştir.⁵⁰⁰

e- Baba Sengü

Baba Sengü (ö.1384), göstermiş olduğu kerametler ile meşhur olan Endhûdlu meczup bir dervîştir. Timur 1380 yılında Horasan üzerine hareket ettiği zaman Endhûd’a geldiğinde, kendisi ziyarete gitmiştir. Bu ziyaret sırasında yemek yerlerken Baba Sengü yedikleri koyunun göğüs kısmını Timur’un önüne atmış, Timur da “Yeryüzünün sinesi dedikleri Horasan’ı, Allah bize nasip etmiştir” diyerek, şeyhin bu hareketini, Horasan’ı fethedeceği şeklinde yorumlamıştır.⁵⁰¹

f- Hâce Bâyezîd

Timur’un ilişki içerisine girdiği sufilere birisi de, Yesevî şeyhlerinden İsmail Ata’nın yakın evladından Hâce Bâyezîd’dir. Ali Şîr Nevâî’ye göre Timur kendisiyle sohbet etmeye gitmiş ve giderken de “Şayet bu zat, mânâ âleminde haberdar ise bize sıcak helva ikram eder” diye aklından geçirmiş ve gerçekten de selamlaşmanın ardından Hâce Bâyezîd, “Evveli selâm, ortası taâm, sonu kelâmdır” diyerek pişirttiği helvadan Timur’a ikram etmiştir. Bunun üzerine Timur, Hâce Bâyezîd’e mürid olmuş ve onun için bir lenger kurarak, buraya zengin vakıflar bağlamıştır.⁵⁰²

⁵⁰⁰ ZT, II, 559; RCT, I, 226.

⁵⁰¹ ZY, I, 228; HS, III, 543; Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe min Şemâyimi'l-Fütüvve*, yay. Kemal Eraslan, İstanbul 1979, 392.

⁵⁰² Nevâî, *Nesâyimü'l-Mahabbe*, 385; Fuat Köprülü, “Orta Asya Türk Dervişliği Hakkında Bazı Notlar”, *Türkiyat Mecmuası*, XIV (1964), 260; Tosun, *a.g.e.*, 412; Paul, *a.g.e.*, 306.

g- Şâh Nimetullah Velî-yi Kirmânî

Nimetullahîyye⁵⁰³ tarikatının kurucusu olan Şah Nimetullah Velî-yi Kirmânî (ö.1431) Timur'un ilişki kurduğu sufilerden birisidir. İlk başlarda Timur ile Şah Nimetullah arasındaki ilişkiler gayet iyi iken daha sonra kötüye gitmiş ve Timur Şah Nimetullah'ı Mâverâünnehr'den uzaklaştırmıştır. Aralarındaki ilişki tasavvuf literatüründe şu şekilde kaydedilmektedir. Timur, Semerkand'ın etrafındaki dağlarda çileler geçirmekle meşgul olan Şah Nimetullah'ı saltanatının ilk yıllarında bir takım insanların kışkırtmasıyla başka bir şehre göndermeyi istemiş, fakat Emir şeyh Nureddin ve diğer bazı emirlerin, “İlk önce kendisinin durumunu araştıralım ve kendisiyle konuşalım. Ardından da Emir Timur nasıl isterse öyle yapsın” demeleri üzerine Timur bu kendisiyle görüşmeye gitmiştir. Şah Nimetullah ile kucaklaştıktan ve yemek yedikten sonra Timur, “Sizin asıl vatanınız burası olmadığından dolayı, en iyisi, bizim olan bu memleketten başka bir yere gitmenizdir” dememesi üzerine Şah Nimetullah biraz murakabeden sonra Timur'a “Dolaştığımız her şehir ve oturduğumuz her yer, sizin memleketinizdir” şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Timur, elde ettiği zaferlerde ve ele geçirdiği şehirlerde bu zatın nefesinin bereketinin etkili olduğunu düşündü ve ona karşı tam bir güven beslemiş ve geri dönerek kendisini Nimetullah'a karşı kışkırtanlara, “Bu seyyid hakkında dediklerinizin hepsi yalandır. Zira kendisiyle kucaklaştığım zaman yüreğim titredi” demiştir.⁵⁰⁴

Fakat Şah Nimetullah'ın göstermiş olduğu bir kerametın ardından, 90.000 kişinin kendisine biat etmesi üzerine Emir Külâl'in, Timur'a giderek “Silah sahibi bir topluluk Şah Nimetullah'a biat etmiştir. Eğer saltanat iddiasında bulunacak olursa kendisine karşı konulamaz” şeklinde şikâyetle bulunması üzerine Timur, “Bir memlekette iki

⁵⁰³ Nimetullâhiyye tarikatı hakkında bkz. Hamid Algar, “Ni'mat-Allâhiyya”, *EF*, VIII, 44-47.

⁵⁰⁴ Abdürrezzâk-ı Kirmânî, “*Tezkire der Menâkıb-ı Şâh Nimetullâh-ı Velî*”, *Mecmua der Tercüme-i Ahval-ı Şâh Nimetullah-ı Velî-yi Kirmanî (Matériaux Pour la Biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermânî)*, yay. Jean Aubin, Tahran 1361 h.ş., 41-43.

padişah olmaz, başka bir memlekete gitsinler” diyerek Şah Nimetullah’ı, Mâverâünnehir bölgesinden uzaklaştırmıştır.⁵⁰⁵

Timur’un bu kararında ne kadar haklı olduğunu Şah Ni‘metullah-ı Velî’nin yazmış olduğu şu şiir açıkça ortaya koymaktadır:

*Her kocâ şehrist iktâ-yı men est
Geh be Îrân geh be Şîrvân mî revem
Sed hezârân Türk dârem der zamîr
Her kocâ hâhem çü sultân mîrevem.*⁵⁰⁶

(Nerede bir şehir varsa, o benim mülkümdür

İster İran’a giderim, ister Şirvan’a

Gönlümde yüz binlerce Türk (mürîdim) vardır,

Nereye gitmek istesem sultan gibi giderim)

h- Hâce İshâk-ı Huttelânî

Timur tarafından takibe uğrayan bir diğer sufi de Hâce İshâk-ı Huttelânî (ö.1424)’dir. Kübrevîyye⁵⁰⁷ tarikatı şeyhlerinden Seyyid Ali Hemedânî, Huttelan’a

⁵⁰⁵ Abdürrezzâk-ı Kirmânî, *a.g.e.*, 122-123. Jean Aubin tarafından yayınlanan mecmuanın içerisinde Abdürrezzâk-ı Kirmânî’nin risalesinin dışında bulunan diğer iki risalede de, Timur-Şah Nimetullah-ı Velî ilişkisine dair Abdürrezzâk-ı Kirmânî’nin anlattıklarına çok yakın ifadeler kullanılmaktadır, bkz. Müfid Müstevfî-yi Yezdî, *Faslı ez Camî’-i Müfîdî*, 164-167 ve Abdülazîz-i Vaizî, *Risale der Seyr-i Hazret-i Şah Nimetullah-ı Velî*, 281-282. Fakat Müfid Müstevfî-yi Yezdî yukarıda anlatılanlara ek olarak, Şah Nimetullah’ın Timur’un emri ile Semerkand’ı terk ettiği gün Timur’un hemen hastalandığını, Timur bu hastalığın Hz. Muhammed’in hizmetçisi olan bu zata yaptığı saygısızlıktan kaynaklandığını anlayarak hasta haliyle Şah Nimetullah’a gidip, özür dilediğini ve onun duasıyla iyileşerek geri döndüğünü ifade etmektedir (s.167-68). Şah Nimetullah’ın Mâverâünnehir’den uzaklaştırılması ile ilgili olarak ayrıca bkz. Paul, *a.g.m.*, 309-10.

⁵⁰⁶ Şâh Nimetullah-ı Velî, *Divân-ı Şâh Nimetullâh-ı Velî*, yay. Said Nefisî – Mahmud İlmî (Derviş), Tahran 1377 h.ş., 649. Eserin, İsmail Şahrudî tarafından yayınlanan nüshasında da aynı şekilde olan bu şiir (*Divân-ı Şâh Nimetullâh-ı Velî*, Tahran 1373 h.ş., 569), Cevâd Nûrbahş tarafından *Külliyât-ı Eşâr-ı Şâh Nimetullâh-ı Velî* adı altında yayınlanan eserde biraz farklı olmakla birlikte (Şâh Ni‘metullah Velî, *Külliyât-ı Eşâr-ı Şâh Ni‘metullâh-ı Velî*, Tahran 1369 h.ş., 761-762) anlam olarak aynıdır: *Her kocâ şehri est iktâ’-ı men est / Ger be Îrân ger be Tûrân mî revem / Sad hezârân Türk dârem der rikâb / Her kocâ hâhem çü sultân mîrevem.*

yerleşince etrafında birçok mürid toplanmıştır. Bunun üzerine bazı kimseler Timur’a giderek, “Huttelân’da bir seyyid ortaya çıktı, etrafına birçok kimse toplandı ve saltanat iddiasında bulunuyor” şeklinde şikâyetle bulundular. Seyyid Ali Hemedânî’nin müridi ve halifesi olan Hâce İshak Huttelânî de bunun üzerine Timur ile görüşmeye gitmiş ve Timur’un huzuruna siyah bir sarık ile çıkınca, Timur bunu kendisine karşı bir isyan alâmeti olarak algılayarak adamlarına hemen şeyhin sarığını çıkarmalarını emretmiştir. Huttelânî’nin, ancak başı kesilirse sarığını çıkarabileceklerini söylemesi üzerine Timur, “Öyleyse, iki bin tane Kıpçak atı getir ve serbest kal” demiş; Huttelânî, “Bin iki yüz tane at verebileceğini” ifade edince de serbest bırakılmıştır. Timur ayrıca, Huttelânî’nin şeyhi Seyyid Ali Hemedânî’yi de huzuruna getirtip sorgulamış ve şeyhin dünya malı ve saltanatla ilgilenmediğine kanaat getirince onu da serbest bırakmıştır.⁵⁰⁸

1 - Mevlânâ Türk Tûsî

Mevlânâ Türk Tûsî, Aşkîyye⁵⁰⁹ tarîkatının kurucusu Şeyh Bâyezîd-i Aşkî’nin müridlerindendir. Onun tarafından Semerkand’a gönderilmiş olan Mevlânâ Türk Tûsî, çok sayıda mürid edinmekle birlikte Timur’u kafirlikle suçladığı gerekçesiyle minareden atılmak suretiyle öldürülmüştür.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Kübreviyye tarikatı hakkında bkz. E.Berthels, “Necmeddin Kübra”, *İA*, IX, 163-65; Hamid Algar, “Kubrâ”, *EF*, V, 300-301.

⁵⁰⁸ Hafız Hüseyin Kerbelâî-i Tebrîzî, *Ravzâtü’l-Cinân ve Cennâtü’l-Cenân*, yay. Cafer Sultan el-Karrâî, Tahran 1383 h.ş., II, 244-245 (Bundan sonra *RCN*); Tosun, *a.g.m.*, 413; Devin DeWeese, “The Eclipse of Kubravîyah in Central Asia”, *Iranian Studies*, XXI/1-2 (1988), 57-58. Hâce İshâk’ın Timurlu hükümdarları ile olan ilişkisi sadece Timur ile sınırlı olmayıp kendisinden Şahrûh döneminde de ayrıca bahsedilecektir.

⁵⁰⁹ Aşkîyye tarikatı hakkında bkz. Süleyman Uludağ, “Aşkîyye”, *DİA*, IV, 22.

⁵¹⁰ Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 3624, 64a-65a; Tosun, *a.g.m.*, 413.

i - Fazlullah-ı Hurûfî

Fazlullah-ı Hurûfî olarak tanınan Fazlullah b. Seyyid Bahaeddin el-Esterâbâdî (ö.1394) batınî bir akım olan Hurûfiliğin⁵¹¹ kurucusudur. Kendisini Allah'ın ve kâinatın aslı olarak, hakikati de kendinde tecelli eder gibi gösteren ve mehdi olduğunu iddia eden Fazlullah-ı Hurûfî'nin, batınî yorumları sayesinde etrafında gün geçtikçe artan bir taraftar toplaması üzerine ulema ve fakihler onun düşüncelerinin şeriata aykırı olduğuna dair görüş bildirmişler ve bu yüzden Timur tarafından takibata uğramıştır.⁵¹² Timur, kendisini “âyîn-i cedîd” olarak adlandırdığı görüşlerini kabul etmeye çağıran Fazlullah-ı Hurûfî'nin tutuklanmasını emretmiş ve Mirza Miranşah tarafından yakalanarak Alıncak kalesine hapsedilmiştir.⁵¹³ Semerkand uleması ve fakihleri ile toplantı yapan Timur, ulemanın verdiği fetva gereğince onun öldürülmesine hükmetmiş ve Miranşah tarafından 1394 yılında idam ettirilmiştir.⁵¹⁴

Ölüm tarihi 796 yılı Zilkade ayı (1394 yılı Ağustos ayı) olarak kabul edilen Fazlullah-ı Hurûfî'nin öldürülmesi ile ilgili olarak Arap tarihçileri farklı tarih vermektedirler. İbn Hacer ve es-Sehavî'ye göre Fazlullah, Timur'dan kaçarak kendisine sığındığı Miranşah tarafından 804 (1401-1402) yılında idam edilmiş ve kellesi ile cesedini isteyen Timur bunları ateşte yaktırmıştır.⁵¹⁵ Timurlu kaynakları Fazlullah-ı

⁵¹¹ Hurfilik hakkında bkz. Hüsamettin Aksu, “Hurûflik”, *DİA*, XVIII, 408-412; A. Bausani, “Hurûfiyya”, *EF*, III, 600-601; Abdülbaki Gölpınarlı, “Fadl Allâh Hurûfî”, *EF*, II, 733-35; a.y., *Hurufilik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1989; Hellmut Ritter, “Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurûfisekte”, *Oriens*, 7/1 (1954), 1-54; Yakub Ajend, *Hurufiyye der Tarih*, Tahran 1369 h.ş.

⁵¹² Aka, *Mirza Şahrüh*, 209, Aksu, *Hurûflik*, 409.

⁵¹³ Hüsamettin Aksu, “Fazlullah-ı Hurûfî”, *DİA*, XII, 278; Bausani, *a.g.m.*, 600.

⁵¹⁴ *RCN*, I, 478-79; Ritter, *a.g.m.*, 1; Aka, *Mirza Şahrüh*, 209; Aksu, *Fazlullah*, 278; Bausani, *a.g.m.*, 600.

⁵¹⁵ *İG*, II, 219; *DL*, VI, 173-174. es-Sehavî eserinde Fazlullah-ı Hurufî'den, Fazlullah-ı Tebrizî (s.173) ve Fazlullah-ı Esterabadî (s.174) adları altında iki kez bahsetmekte ve eserinin 173. sayfasındaki bilgiler İbn Hacer'in verdiği bilgiler ile kelimesi kelimesine aynıdır. Hüsamettin Aksu, es-Sehavî'nin eserinde geçen bu bilgilerden bahsederken, İbn Hacer'in es-Sehavî'den aldığı bilgiyi aynen tekrarladığını ifade etmektedir (Aksu, *Fazlullah*, 277). Fakat es-Sehavî (ö.1497)'nin hocası olan İbn Hacer (ö.1449) eserini es-Sehavî'den yaklaşık elli yıl önce yazdığından ve es-Sehavî eserinin mukaddimesinde İbn

Hurûfî'den, bir sonraki bölümde anlatılacağı üzere, 1427 yılında Şahruh'a suikast düzenleyen Ahmed-i Lur'un, kendisinin müridi olması nedeniyle bahsetmektedirler ki, Timurlu kaynaklarının Fazlullah-ı Hurûfî ile Timur arasında geçen bu olaylar hakkında sessiz kalmalarına bir anlam veremiyoruz.

Timur'un çocukları da bazı şeyhler ile iyi ilişkiler içerisinde olmuşlardır. Örneğin Miranşah'ın Şeyh Kemal Hocendî (ö.1400)'ye gönülden bağlı olduğunu ve kendisini sık sık ziyarete gittiğini biliyoruz. Bu ziyaretlerin birisinde Miranşah'ın adamları Hocendî'nin tekkesinin bahçesindeki meyve ağaçlarını yağmalamaya başlamışlar, bunun üzerine şeyh, "Moğollar! Gidin başka yerde yağma yapın. Çünkü bu fakir, o meyveleri satarak borcunu ödeyecek" demişti. Bunu duyan Miranşah hemen şeyhe borcunu kapatacak kadar para hediye etmiştir.⁵¹⁶

5- Şîî Akımların Yükselişi ve Sünnî Canlandırma Siyaseti Çerçevesinde Şahruh'un Din Adamları ile İlişkisi

Timur'dan sonra Timurlu hükümdarı olan Şahruh hiç vakit kaybetmeden bir İslâmîleştirme siyasetine girişmiştir. Şahruh bu siyaseti, 1409 yılında başkent Semerkand'ı ele geçirdiği zaman, ilk önce babası Timur'un mezarını ziyaret ederek, Türk-Moğol âdetince türbeyi süsleyen elbiselerini, silahlarını ve özel eşyalarını kaldırmak ve türbede Kur'an okunması geleneğini diriltmek suretiyle başlatmıştır.⁵¹⁷ Şahruh'un kendisini Timur'un hâkimiyetini İran'da yeniden canlandıran kişi olarak, Moğol İslâm'ını İran'da kuran Gazan Han ile özdeşleştirdiğini ifade eden Manz'a göre Şahruh'un bu ilk icraatı, İslâm'ı kabul ettikten sonra Tebriz'e hareket edip kiliseleri ve

Hacer'in eserinden faydalandığını açıkça ifade ettiğinden (DL, I, 5) dolayı, tam tersine es-Schavî bu bilgiyi İbn Hacer'in eserinden aynen almıştır.

⁵¹⁶ HS, III, 549; Tosun, *a.g.m.*, 414.

⁵¹⁷ AM, 448; Manz, *Mongol History*, 143.

tapınakları tahrip eden Gazan Han'ın iktidarının dramatik başlangıcını hatırlatmaktadır.⁵¹⁸

Şahruh'un İslâmîleştirme siyasetinin bir diğer adımı hiç vakit kaybetmeden başkentini, "İslâmın Kubbesi" diye bilinen Herat'a taşıması olmuştur. Şahruh'un izleyeceği dinî siyasetin temel taşıını oluşturan bu taşınma, Mâverâünnehir'den Horasan'daki eski fıkıh, İslâmî eğitim ve dindarlık merkezlerine doğru bilinçli bir yönelme olup, yeni bir kültürel uyum sürecinin başlamasına işaret ediyordu.⁵¹⁹ Bu kültürel uyumdan kasıt, İslâmîleşme olup, Şahruh'un bu hareketi 1411 yılında yasa ve yargıyı kaldırılarak, şeriatı tek başına geçerli kılmasını daha da kolaylaştıracaktı.⁵²⁰ Çünkü Şahruh için Horasan, Cengiz yasasını kaldırıp, şeriatı ilan etmek için Çağatay mirasının ve ulusunun hala çok fazla etkili olduğu Mâverâünnehir'e göre daha elverişli bir bölgeydi. Zira Herat'ta hüküm süren Şahruh, Semerkand'dı başkent edinen babası Timur ve kendi çocukları gibi Cengiz Han soyundan gelen bir kukla han ilan etme gereği hissetmemişti. Yasayı kaldırıp, şeriatı cari kıldıktan sonra, hiçbir Timurlu hükümdarı döneminde görülmemiş bir şekilde içki ile mücadeleye girişen Şahruh'un, bundan sonraki uygulamaları dikkatle incelendiğinde onun basit bir İslâmîleştirme siyasetinden daha ileri gittiği görülür. Yani sadece İslâmiyet ile uyuşmayan Türk-Moğol geleneklerini uygulamadan kaldırmak, şeriata önem vermek ya da Timurlu döneminin bir gerçeği olan aşırı alkol tüketimiyle mücadele etmekle yetinmemiş, aksine bilinçli bir Sünnî canlandırma teşebbüsüne girişmiştir.

Şahruh'un ciddî bir Sünnî canlandırma teşebbüsünde bulunmasında, şahsî dindarlığı şüphesiz etkili olmakla birlikte asıl neden başkaydı. Bu nedeni anlayabilmek için Timurlu ülkesinin önemli bir parçası olan İran'ın, on dördüncü yüzyıl sonu ile on

⁵¹⁸ Manz, *Mongol History*, 143-144.

⁵¹⁹ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 211.

⁵²⁰ NŞ, 2a.

beşinci yüzyıl başındaki dinî topografyasına bakmak gerekmektedir. Bu dönemde halkın çoğunluğu Sünnî (Şafî ve Hanefî) olmakla birlikte, Huzistan, Gilan, Mazenderan ve Sebzvar'da Şîlik ağır basmakta ve Rey, Kum, Kaşan gibi bazı şehirlerde de Şî nüfus yaşamaktaydı. Adı geçen bölgelerdeki Şîler genellikle on iki imam inancına sahipken, Horasan'ın Kuhistan bölgesinde de yer yer (Nizarî) İsmailî gruplar mevcuttu.⁵²¹ Sünnî halkın bir kısmı Moğol döneminden bu yana Şîlikten veya en azından Sufilikle etkileşmiş olan Ali yanlısı akımlardan ciddî anlamda etkilenmekteydi ki, Sünnî, Şî ve tasavvufî öğelerin bu karışımı, çeşitli sapkın akımların türemesine ve yayılmasına uygun bir dinî atmosfer yaratmıştı.⁵²² Bu atmosfer içerisinde Hurûflik, Muşa'sa'lık ve Nurbahşîlik gibi müfrit Şî hareketler, Doğu Anadolu ve Azerbaycan'daki Türkmenler arasında faaliyete geçen Kızılbaş (Safevî) hareketi, karizmatik cazibeye sahip olan Şî Nimetullahîyye tarikatının ortaya çıkması ve Serbedârlılar ile Nizarî İsmailîlerin yenilenen faaliyetleri on beşinci yüzyılın başında dinî ve sosyal bir huzursuzluğa neden olmaktaydı. Dolayısıyla konuyla ilgilenen araştırmacılar bu topografyayı şaşkınlık, karışıklık, belirsizlik ve çelişki kelimeleri ile tasvir etmektedirler.⁵²³ Timur'un 1405 yılında ölmesinin ardından hâkim olan değişken siyasî şartlar içerisinde tahta oturan Şahruh da doğal olarak, Şîlik, sufilik ve sosyal adaleti kurmayı vaat eden bir mesih inancının karışımından oluşan akımları, siyasî bir tehdit olarak algıladı.⁵²⁴ Çünkü Subtelny ve Khalidov'un ifadesine göre, genellikle

⁵²¹ Aka, *XV. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlu*, 2; Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 210; Amoretti, *Religion*, 617; Farhad Daftary, *The İsmâ'îlîs: Their History and Doctrines*, Cambridge 1992, 412-13.

⁵²² Bkz. Roemer, *Persien*, 160-62; Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 211. Ortaçağ İslâm devletlerinde Ortodoksluk ve sapkın düşünce ile ilgili olarak bkz. Bernard Lewis, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam," *Studia Islamica*, 1 (1953), 43-63.

⁵²³ Amoretti, *Religion*, 610 v.dv.; Hans Robert Roemer, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750*, Beirut 1989, 160-61; Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 210.

⁵²⁴ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 211; Amoretti, *Religion*, 612-13, 623 v.dv.; Daftary, *İsmâ'îlîs*, 455-67; DeWeese, *The Kashf el-Hudâ*, 61-62; W. Caskel, "Ein Mahdî des 15. Jahrhunderts: Saijîd Muhammad Ibn Falâh und seine Nachkommen," *Islamica*, IV (1929-31), 60-61.

Türk-Moğol hâkimiyetinin putperestliğine ve sosyo-ekonomik adaletsizliklerine karşı bir tepki olarak yorumlanan bu tip dinî-sosyal protesto hareketleri, teşkilatlanma kabiliyetlerinin derecesine ve merkezî idarenin otoritesine bağlı olarak, başarılı Serbedâr hareketinde olduğu gibi siyasî muhalefet hareketlerine dönüşebilmekteydi.⁵²⁵ Zira 1381 yılında Serbedârlıların ülkesi Sebzvâr tamamen Timur tarafından ele geçirildiği ve liderleri Hacı Ali Müeyyed Semerkand'a götürülerek 1386 yılında öldürüldüğü halde, Timur'un ölmesinin merkezî idarede yarattığı boşluğu fırsat bilen Serbedârlı Sultan Ali, hiç vakit kaybetmeden ayaklanmış ve bu ayaklanma Şahruh tarafından bastırılarak Sultan Ali öldürülmüştür.⁵²⁶ İ. Aka'nın, "Timur'un kudretli idaresi sırasında kuvvetli bir batınî veya müfrit bir Şîî hareketine tesadüf edilmemekle birlikte, daha sonraki devirlerdeki müfrit Şîî cereyanlarının bu dönemde için için faaliyetten geri kalmadığı, bu yılların görünüşte sükûn içinde olmasına rağmen gelecek için mühim hareketler hazırladığı anlaşılmaktadır" ifadesi de İran'daki bu dinî atmosferi özetlemekte ve Şahruh'un algıladığı tehdidin boşuna olmadığını gözler önüne sermektedir.⁵²⁷

Gerçekten de Timur, güç kullanmak sureti ile müfrit Şîî hareketlerin kendi saltanatı sırasında geniş çaplı bir harekete dönüşmesine izin vermediği halde, Timur'dan sonraki dönemde Şîî cereyanların kendilerini göstermesi bir birini takip etmiştir. 1381 yılında Sebzvâr'ı tamamen ülkesine katan ve Serbedârlı reisi Ali Müeyyed'i tutuklayıp Semerkand'a götürerek bir bahane ile ortadan kaldıran Timur, bundan daha bir yıl önce Horasan'a girdiği zaman, İsfizar'daki Serbedârlıları sığındıkları kalede kuşatmıştı. Kale yıkılmak sureti ile içindekilerin tamamı öldürülürken, bölgede ele geçirilen 2.000 kadar

⁵²⁵ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 211.

⁵²⁶ Aka, *Timur*, 11-12; a.y., *Mirza Şahruh*, 12-13, 62-63.

⁵²⁷ Aka, *Şiilik*, 85.

Serbedârlı da diri diri toprağa gömülmüşlerdi.⁵²⁸ 1392 yılında ise Mazenderan'daki Seyyid Kıvameddin'in oğullarını mağlup ederek, yöredeki Şîî akideye sahip halktan ve dervişlerden birçok kimseyi öldürtmüş, Seyyid Kemaleddin'i ve ailesini Harezm'e, halkından birçok kimseyi ise Semerkand civarına göndermişti.⁵²⁹ 1393 yılında da Isfahan'a giderken Enkıvan'da isyan eden bir grup İsmailînin de tamamını öldürtmüştü.⁵³⁰ Timur'un kudretine ve Şîî akımlara karşı uyguladığı şiddete rağmen Fazlullah-ı Hurûfî, daha Timur zamanında fikirlerini açıkça ilan etmekten çekinmemiş ve Timur'un emriyle oğlu Miranşah tarafından öldürülmüştü. Fazlullah-ı Hurûfî'nin adamları Timurlulara, özellikle de Miranşah'a karşı onu "Maranşah" (Yılanların şahı) şeklinde adlandırmak ve deccal olarak nitelendirmek suretiyle, kuvvetli bir propagandaya girişmişler ve göçebe Timurlu askerleri arasında da taraftar kazanmaya başlamışlardı.⁵³¹

Şahruh dönemine baktığımızda ise Hurûfîlerin sadece propaganda ile yetinmeyip, ileride anlatılacağı üzere, 1427 yılında Şahruh'a bir suikast girişiminde bulunabilecek kadar ileri gittikleri görülür. Bu dönemde İran'da güçlü bir şekilde yayılan Nimetullahîyye tarikatı, Şîî akidelerinin yayılmasını sağlamak suretiyle Safevî Devleti'nin kuruluş sebeplerinden başlıcasını teşkil etmiştir. Zira Seyyid Nimetullah'ın 12 dilimli yeşil tacı kabul etmesi ve Kutbeddin Haydar hakkında medhiyeler yazması kendisinin on iki imam Şîîliğine olan temayülünü de açıkça ortaya koyuyordu.⁵³²

"Safevîlerin iktidarının müjdecileri" olarak kabul edilen XV. yüzyılın Şîî akidelerine sahip ricali arasında daha önce Timur tarafından takibata uğramış olan Hoca

⁵²⁸ ZŞ, 91.

⁵²⁹ ZY, I, 413-14; ZŞ, 128; ZT, II, 748.

⁵³⁰ ZY, I, 444.

⁵³¹ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 211; Ritter, *a.g.m.*, 7-28; Ajend, *Hurûfîyye*, 69-81.

⁵³² Aka, *Şîîlik*, 86; M. Fuat Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet" (F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, haz. Mehmet Kanar, İstanbul 1996'in içinde), 77-78.

İshak-ı Huttelânî ile müridi Seyyid Muhammed Nurbahş (ö.1465) ve onun tarafından kurulan Nurbahşîyye hareketi önemli bir yere sahipti. Hacı İshak-ı Huttelânî, Şîî mezhebinin yayılması için çalıştığından, Timurlulara, özellikle de Sünnîliğin samimî savunucusu olan Şahrûh'a karşı düşmanlık besliyordu. "Işık Bahşeden" lakabı ile ortaya çıkan Seyyid Muhammed Nurbahş ise, daha çok Güney İran'da Katif taraflarında olmak üzere, ülkenin birçok yerinde faaliyet göstermekteydi. On iki imamdan Musa el-Kâzım'ın soyundan geldiğini idda ederek kendini Mehdi olarak ilan etmiş, Şahrûh'a karşı dinî bir ayaklanma çıkarmak suretiyle Ebû Müslim'in vaktiyle Emevîlerin çöküşünde oynadığı rolü oynamak istemiştir. Ona göre "Mut'a nikâhı" meşru olup, bid'atları kaldırmak sureti ile peygamberin sünnetini yeniden yaşatma görevini kendi üzerine almıştı. Kendisinin bu düşünceleri gözden kaçmamış, Emir Bayezid tarafından 1423 yılında Huttelân yakınlarında yakalanarak Herat'a, oradan da Şiraz'a gönderilmiştir. Fars hâkimi, Mirza İbrahim Sultan'ın bir müddet sonra kendisini serbest bırakması üzerine, gitmiş olduğu Bahtiyarî aşireti mensuplarından büyük bir itibar görmüş, adına hutbe okunup sikke kestirilmiştir. Bu yüzden tekrar yakalanarak Herat'a getirilen Nurbahş, Cuma günü minbere çıkarılıp, halifeliğini reddettiğini ilan etmeye zorlanmış, ardından serbest bırakılınca da Rey civarındaki Şehriyâr kasabasına giderek ölene kadar burada yoğun bir Şîî propagandası ile meşgul olmuştur. Aynı şekilde oğlu Seyyid Şah Kâsım-ı Feyzbahş da İran'da Nurbahşîliğin yayılması hususunda büyük bir gayret gösterirken, müridleri ise Nurbahşîliği Hindistan'a götürmüşlerdir.⁵³³

İran'ın Huzistan bölgesinde dinî-siyasî varlıklarını sürdüren Muşa'sa'ların da bir kuvvet olarak ortaya çıkışı Şahrûh zamanına rastlamaktadır. Şîî akidelerine bağlı bir Arap sülalesi olan Muşa'saların kurucusu, Vasıt doğumlu Seyyid Muhammed Felah da

⁵³³ Nûrullah Şûsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, II, Tahran 1365 h.ş. 145-148; Aka, *Şîilik*, 86; D. S. Margoliouth, "Nûrbahşîye", *IA*, IX, 355-356. Nurbahşilik hakkında geniş bilgi için bkz. Shahzad Bashir, *Messianic Hopes and Mystical Vision: the Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam*, Columbia 2003.

İmam Musa el-Kâzım'ın soyundan geldiği iddiasıyla Mehdiliğini ilan etmişti. Muşa'sa'lar bir yandan komşusu oldukları Timurluların Fars hâkimleri, öte yandan da Bağdad'a hâkim olan Kara Koyunlu mirzaları ile mücadele etmişlerdir. Seyyid Muhammed'in oğlu Sultan Muhsin zamanında iyice kuvvetlenen Muşa'salar, Bağdad'dan Basra'ya kadar olan bölge ile tüm Luristan'ın tamamında hâkimiyeti ele geçirmişlerdir.⁵³⁴

Şahrüh'u koyu bir Sünnileştirme, ya da Sünnî canlandırma siyasetine sevk eden şey, işte bu müfrit Şîî karakterli dinî-sosyal hareketlerin büyümesiyle ortaya çıkacak olan tehlikeyi önlemek ve mevcut siyasî durumun devamlılığını garanti altına almak ihtiyacıydı.⁵³⁵ Şahrüh'un uyguladığı Sünnileştirme siyasetinde bir yandan sünnetin canlandırılmasına gayret edilirken, diğer yandan ehl-i bidat olarak kabul edilen ve şeriatın bütünlüğünü tehdit eden müfrit Şîî akımların ortadan kaldırılmasına çalışılıyordu.⁵³⁶ Yeni başkent Herat'ta Türk-Moğol örfî hukukunu (yasa) resmen terk ederek, şeriatı yeniden yürürlüğe koyan Şahrüh'un, sünneti canlandırması günlük hayata, daha çok içki, fuhuş ve kumar gibi şeriatça haram kılınmış şeylerin yasaklanması şeklinde yansırken, dört hak mezhebin, özellikle de Hanefî ve Şafîî mezhebinin, itibarı da yükseltiliyordu. Ayrıca İslâm inancının yayılması amacıyla Hindistan ve Deşt-i Kıpçak gibi bölgelere de din adamları gönderilmekteydi.⁵³⁷ Şahrüh İslâm inancını yaymak amacıyla, meşhur Ahmed-i Câm'ın torunlarından olan ve onun türbesi ve hankâhının şeyhülislâmı olan Hâce (Şehabeddin?) Ebû'l-Mekarim'i Hindistan'a yollamış ve burada iki yıl kalan Ebû'l-Mekarim birçok ateşperest ve kâfirin

⁵³⁴ Aka, *Şîîlik*, 86-87.

⁵³⁵ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 211; İsmail Aka, "XV. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlu Hükümdarlarının Dinî Tavırları", XV. Türk Tarih Kongresine (Ankara 2006) Sunulan Bildiri, 2.

⁵³⁶ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 211.

⁵³⁷ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 212.

İslâm dinini kabul etmesini sağlamıştır.⁵³⁸ Deşt-i Kıpçak’a ise Şeyh Hüseyin-i Harezmî’nin (ö.839/1435-36) gönderildiğini biliyoruz.⁵³⁹

Şahruh sünneti canlandırmanın ideolojik temel taşı olarak, Herat’ın XI. yüzyıldaki meşhur muhaddislerinden Abdullah Ensarî’nin (ö.1089) türbesini seçmiştir.⁵⁴⁰ Daha çok muhaddis olarak ün yapan Ahmed b. Hanbel tarafından temelleri atılan, âlimleri İslâm hukuk tarihi içerisinde ehl-i hadis olarak tanınan ve geliştirdikleri bidat teorisi ile diğer Sünnî mezheplere göre daha mutaassıp bir musamahasızlığa sahip olan Hanbelî mezhebine⁵⁴¹ bağlı bir kimsenin türbesinin seçimi tesadüfî değildi. Abdullah Ensarî’nin özelliklerine bakıldığında ise bu seçimin ne kadar özenle yapıldığı daha iyi anlaşılır. *Nefahatü’l-Üns*’te Abdullah Ensarî’nin daha küçük yaşta kendini hadis ilmine adanmış, hadis ile ilgilenmekten yemek yemeye vakit bulamadığı için o çalışırken annesinin, lokmalarını ağzına koymak sureti ile onu beslediğinden bahsedilmektedir. Ayrıca kendisinden sünnetin savunucusu ve bidatın önleyicisi olarak bahsedilmektedir. “Hayattaki tek amacının Hz. Peygamberin sünnetine hizmet etmek olduğunu” ifade den Abdullah Ensarî’nin, bir milyon isnadıyla 300.000 tane hadisi ezbere bildiği kaydedilmektedir.⁵⁴² Şahruh Herat’ın 2,5 km kadar kuzey doğusundaki Gazurgâh

⁵³⁸ *RR*, 110-11. Buzcanî bu kişinin adını Hacı Şehabeddin Ebû’l-Mekarim olarak verirken, Hondmir ise Hacı Ebû’l-Mekarim olarak bahsetmektedir (*HS*, IV, 11-12). Hondmir’in ayrıca aynı sayfada adı Hacı Şehabeddin Ebû’l-Mekarim olan ve aynı şekilde o da Câm şeyhlerinin soyundan gelen Şahruh’un muhtesibinden bahsetmesi bu iki ismin karışmasına neden olmaktadır (*HS*, IV, 11-12). Potter’in ise bu kişiyi, tam emin olmamakla birlikte, Câm şeyhlerinden Hacı Şehabeddin Ömer olarak aktarmaktadır (Potter, *a.g.e.*, 99).

⁵³⁹ DeWeese, *The Kashf el-Hudâ*, 206. Harezmî hakkında bilgi için bkz. *HS*, IV, 9; *MN*, 9; *MU*, 232-33; DeWeese, *a.g.e.*, 196-242.

⁵⁴⁰ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 212.

⁵⁴¹ Ferhat Koca, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XV, 538.

⁵⁴² *NÜ*, 4, 334; *MİS*, 30. *Nefahâtü’l-Üns*’te 3.000.000 olarak verilen bu rakam bizce biraz abartılıdır. Hatta Ensarî’nin 300.000 hadis bildiği rivayeti bile abartılı olarak kabul edilmektedir, bkz. Saffet Köse, “Herevî, Hacı Abdullah”, *DİA*, XVII, 222. Burada bizim için önemli olan Abdullah Ensarî’nin büyük bir hadis âlimi olması ve tüm hayatını peygamberin sünnetini en iyi yansıtan hadis ilmine adanmasıdır.

köyündeki Abdullah Ensarî'nin kabri üzerine büyük bir türbe, çevresinde de çok güzel bir cami ve imaret yaptırarak buraya birçok mal vakfetti. Her ayın ilk perşembe günü de yağmur-kar-hastalık demeden bu türbeyi ziyaret etmeyi adet haline getirdi.⁵⁴³ Sünnet konusunda ödün vermeyen bu Hanbelî muhaddisinin kültünün yükseltilmesi, kendisi de sünnete olan bağlılığı ile tanınan Şahruh'un uygulamaya çalıştığı Sünnî uyanışın muhafazakâr tabiatını ortaya koymaktadır. Şahruh daha sonra Ensarî'nin hocası olan ve daha önce Kert melikleri tarafından onore edilen Hacı Ebû Abdullah Takî (ö.416/1025-26)'nin mezarı üzerine de bir türbe inşa ettirerek, Ensarî kültünü daha da terfi ettirdi.⁵⁴⁴ Abdullah Ensarî'nin türbesine ve kültüne verilen bu önem Şahruh sonrası dönemde de aynen devam etmiştir. Mirza Ebû'l-Kasım Babur türbede bazı tadilatlar yaptırmış, türbeyi ziyaretin müdavimi olan Sultan Ebû Said ise Gazurgâh'a su getirerek birçok yeni topraklar vakfetmiş, Hüseyin Baykara da Abdullah Ensarî soyundan geldiğini iddia ederek türbeye diğer hükümdarlardan daha da fazla özen göstermiş ve türbe en parlak dönemini onun zamanında yaşamıştır.⁵⁴⁵

Sünneti bu şekilde canlandırmaya çalışan Şahruh, doktrinsel olarak Sünnî inancı teşvik etmek ve korumak amacıyla Herat'ta 1410 yılında bir *medrese-hankâh* kompleksi inşaa ettirdi ki, bu medrese Selçuklular tarafından XI. yüzyılda Şîîlere, özellikle de İsmailî akımlara karşı kurulmuş olan Nizamiye medreselerinin oynadığı rolün aynısını oynayacaktı.⁵⁴⁶ Şahruh, İslâmî ilimlerden fıkıh, tefsir ve hadisin okutulduğu bu medresenin içinde bulunduğu külliye *usul ve furu'* ile *ma'kul ve meşru'* ilimler

⁵⁴³ MS, II/1, 369-371; MİS, 30; Aka, *Mirza Şahruh*, 136, 183.

⁵⁴⁴ Manz, *Timurid Iran*, 219.

⁵⁴⁵ MS, II/2, 759; RCT, II, 224; HS, IV, 113-114; Nizâmeddin Abdü'l-Vâsi Nizâmî, *Menşe'ü'l-İnşâ*, yay. Rükneddin Hümayûnferruh, Tahran 1357 h.ş., I, 137-38, 280. Abdullah Ensarî türbesinin ve kültünün Şahruh döneminde yükseltilmesi ve türbenin Timurlu dinî hayatında sahip olduğu önem hakkında bkz. M. E. Subtelny, "The Cult of 'Abdullâh Ensârî under the Timurids", *God is Beautiful and He Loves Beauty*, ed. J. Christoph Bürgel – Alma Giese, Bern: Peter Lang 1994, 377-406.

⁵⁴⁶ MS, II/1, 130-133; Aka, *XV. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlu*, 2.

kütüphanesi ile donattı. Vakfeden kimse olarak Şahruh müderris atama yetkisine sahip olduğundan Hanefî ve Şafiî mezhebine bağlı dört tane müderris atayarak bu iki mezhebin tekeline garanti altına aldı.⁵⁴⁷ Bu kimseler dönemin önde gelen âlimlerinden Celaleddin Yusuf Evbehî (ö.1430), Mevlânâ Yusuf Hellâc (ö.1420), Nizameddin Abdurrahim-i Yar Ahmed (ö.1425) ve Nasreddin Lütfullah-ı Hoca Azizullah (ö.1420) idi.⁵⁴⁸ Mesela Celaleddin Yusuf Evbehî daha önce bahsi geçen dönemin büyük âlimlerinden Hanefî ve Şafiî fakihî Saadeddin Mesud et-Taftâzânî'nin öğrencisi olup, et-Taftâzânî onun hem *funun-ı ma'kul* hem de *'ulum-ı menkul*'de olan ustalığına duymuş olduğu saygıdan dolayı kendisine verdiği icâzede, kendi çalışmalarında bulduğu hataları düzeltme yetkisi bile vermişti.⁵⁴⁹ Aynı şekilde aklî ve naklî ilimler ile hadis alanında ün yapmış olan Mevlânâ Yusuf Hellâc da İran dünyasındaki âlimlerin en büyüklerin birisi olarak kabul edilmekte ve Herat'taki imamların ve müderrislerin çoğunun onun öğrencisi olduğundan bahsedilmektedir.⁵⁵⁰ Külliye içerisindeki hankâha ise şeyh olarak Hacı Alaeddin Ali el-Çişti atanmıştır. Şahruh, iki büyük emiri Alika Kükeltaş ve Firuzşah gibi devletin önde gelen şahsiyetleri ile birlikte medresenin açılış törenine (*ruz-i iclas*) bizzat katılmak suretiyle bu medresenin önemine vurgu yapmıştır. Şemseddin Muhammed el-Cezerî'nin de bu törene katılması ayrı bir önem arz etmektedir.⁵⁵¹

Medreselerde ola gelen ve Timur döneminde de görmeye alışık olduğumuz münazaraların bir tanesi bu törende Şahruh'un huzurunda yapılmıştır. Müderrislik kürsüsünün yeni sahibi Celaleddin Yusuf Evbehî'nin açılış dersindeki münazarada, bir diğer müderris olarak atanan Yusuf Hellâc'ın öğrencisi olan Şemseddin Muhammed

⁵⁴⁷ MS, II/1, 133; Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 213; Subtelny, *The Cult*, 380-81.

⁵⁴⁸ MS, II/1, 133; HS, IV, 6-7.

⁵⁴⁹ HS, IV, 6.

⁵⁵⁰ MIS, 75.

⁵⁵¹ HS, IV, 7, MS, II/1, 133-34.

Câcermî (ö.864/1459)⁵⁵² muhalefet kanadına seçilmiştir. Muhammed Câcermî, el-Zemahşerî'nin bir Kur'an tefsiri olan *el-Keşşâf*'ı okumuş, ardından da el-Taftâzânî'nin bu kitap üzerine olan haşiyelerine karşı on tane itiraz sıralamıştır. El-Cezerî Farsça bilmediği için konu ilk olarak Arapça sunulmuş, ardından da orada hazır bulunanların da anlayabilmesi için Farsça tekrar edilmiştir. Cellaeddin Yusuf Evbehî eski hocasının haşiyelerine karşı yapılan itirazların altı tanesine başarılı bir şekilde karşı koymuştur. Geriye kalan dört tanesini de “Eğer et-Taftâzânî'nin haşiyeleri on tane itirazı hak etmiş olsaydı, kendisinin çalışmaları tüm İslâm âleminde bu kadar şöhrete sahip olamazdı” şeklinde kıyas göstermek suretiyle cevaplamıştır. Evbehî'nin bu dersi Emir Firuzşah'ın beğenisini kazanmış ve “Evbehî bugün, hocasının kendisine verdiği tüm haklara layık olduğunu gösterdi” demiştir. Evbehî de “Hocama olan borcum o kadar büyüktür ki, onun eşiğini kirpiklerimle yüz yıl süpürsem gene de borcumu ödeyemem” şeklinde karşılık vermiştir.⁵⁵³

Subtelny ve Khalidov'a göre burada et-Taftâzânî'ye yapılan atıf çok önemlidir. Bu olay, et-Taftâzânî ve el-Curcanî arasında yapılan ve bazılarına göre el-Curcanî'nin zaferi ile sonuçlanan entellektüel rekabet açısından değerlendirildiğinde, el-Taftâzânî'nin ve âlimliğinin haklı çıkması anlamına geldiği gibi, Şahruh'un medresesindeki hukukun ve yüksek öğrenimin doğrultusunu belirleyen daha muhafazakâr tarzını da ortaya koyuyordu.⁵⁵⁴

Şahruh kurduğu medrese ile İslâmî eğitimin Sünnî inanca dayalı resmî talimatını dikte ettirerek Herat'taki dinî eğitimi tekeline almaya çalışırken, bir yandan da görevlendirdiği vaizler aracılığıyla toplumdaki sapkın düşünceleri yok etmeye çalışıyordu. Bu dönemde birçok âlim Timurlu rejiminin halk tarafından meşru olarak

⁵⁵² *MİS*, 93-94.

⁵⁵³ *HS*, IV, 7.

⁵⁵⁴ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 213.

kabul görmesini ve toplumdaki bidat ve sapkın düşüncelerin yok edilmesini sağlamak amacıyla, genellikle Timurlu başkentinde bol sayıda bulunan ve halk arasında oldukça popüler olan din büyüklerinin türbelerinde halka vaaz vermekle görevlendirilmiştir. Daha çok dinî-siyasî propagandacılar olarak Timurlu rejimine hizmet eden bu vaizlerin en tanınmış, Şemseddin Muhammed el-Cezerî'den hadis okuyan ve uzun yıllar Şahrüh'un muhtesipliğini yapan Hanevî vaizi ve muhaddis Mevlânâ Celaledin Muhammed el-Kayinî (ö.838/1434-35) idi.⁵⁵⁵ Şahrüh 818/115-16 yılında Herat'taki Kadı Abdullah türbesinde vaizlik yapan el-Kayinî'yi, Nizârî İsmailîlerin geleneksel yerleşim alanı ve mücadele ettiği müfrit Şîî akımların önderlerinden bir kaçının da doğum yeri olan Kuhistan'a, bölgede kötü inançları kaldırmak ve şeriatı canlandırmak amacıyla göndermiştir. Kayinî bu görevinde gayet başarılı olduğunu ve tüm bölgeyi sadece 11 aylık bir zaman zarfında Sünnîliğe çevirdiğini ifade etmektedir.⁵⁵⁶

Bu şekilde bir Sünnî canlandırma siyaseti izleyen ve kendi hayatında dinin tüm emirlerini yerine getirmeye çalışan Şahrüh, dönemin kaynaklarında "İslâmın muhafızı", "şeriat yumurtasının koruyucusu humâ kuşu", "küfrü, bidatı ve zındıklığı ortadan kaldıran ve sünneti canlandıran kişi" gibi ifadelerle tasvir edilmiştir.⁵⁵⁷ Ayrıca kendisine bir nasihat kitabı yazan el-Kayinî ile tarihçilerden Şerefeddin Ali-i Yezdî ve Abdürrezzak-ı Semerkandî, her asrın başında bir din müceddidinin geleceğine dair

⁵⁵⁵ HS, IV, 13. Timurlu devletinde din-devlet ilişkisi açısından önemli olan bu kimselerden çalışmamızın son bölümünde Timurluların cami, medrese, hankâh gibi dinî kurumları himaye etmelerini anlatırken ayrıca bahsedeceğiz. Özellikle Hüseyin Baykara döneminde sayıları çok artan bu kişilerden en tanınmış şahsiyet ise daha önce bahsi geçen Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'dir. O, Herat'ta Çarşamba günleri Hace Ebû'l-Velid Ahmed'in türbesinde vaaz verdiği gibi, Cuma günü sabahtan Darü's-Siyade-i Sultani'de, Cuma namazından sonra Ali Şir Nevaî'nin *Mescid-i Camii'nde*, Salı günleri Medrese-i Sultani'de, Perşembe günleri ise Sultan Ahmed Mirza'nın Hazire'sinde de vaazlar vermektedir (HS, IV, 345).

⁵⁵⁶ NŞ, 302a-306b; Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 218; Subtelny, *The Cult*, 382.

⁵⁵⁷ NŞ, 2a; Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 212.

hadis-i şerife dayanarak kendisini müceddid olarak göstermişlerdir.⁵⁵⁸ Bu siyaset, Şahruh'un dindar halkın gözündeki şahsî itibarını artırıp, daha çok İslâmî meşruiyete dayanan saltanatının daha fazla kabul görmesini sağlamıştır. Bunun yanı sıra, müfrit Şîî akımlara karşı kesin ve belirleyici bir netice alınamamakla birlikte, Kasım el-Envâr ve Şah Nimetullah-ı Velî gibi karizmatik şeyhlerin popüler ve tehlikeli cazibelerinin en azından geçici bir süre için etkisiz hale getirildiği söylenebilir. Şahruh'un Şîî akımlara karşı uyguladığı politikalar büyük ihtimalle rahatsız olan ve zaten Timurlulardan önderleri Fazlullah-ı Hurûfî'nin intikamını almak niyetinde olan Hurûfîler, 1427 yılında Şahruh'a bir suikast girişiminde bulunmuşlardır. Bu olay Şahruh'un yükselmekte olan Şîî akımları, iktidarı için bir tehdit olarak algılamasının boşuna olmadığını göstermesi açısından da önemlidir.

Şîî inançlar ve akımlar karşısında yukarıda anlattığımız şekilde bir Sünnîleştirme siyaseti güden Şahruh, ayrıca bu hareketlerin önderlerini idam ettirmek, bazılarını ise sürgüne göndermek suretiyle sert tedbirler de almıştır. Şahruh'un saltanatı için en tehlikeli ve kendisine karşı en sert tedbir alınan akım şüphesiz Şahruh'u öldürmeye teşebbüs eden Hurûfîlik akımı olmuştur. 21 Şubat 1427 tarihinde Cuma namazı kılmak üzere camiye giden Şahruh, namazdan sonra camiden çıkmak üzereyken Ahmed-i Lur adındaki bir kişi, elinde bir kâğıt ile istekte bulunurcasına kendisine yaklaşmış ve ani bir saldırı ile karnından bıçaklamıştır. Hükümdarın adamları hemen Ahmed-i Lur'u yakalayarak öldürmüşler ve hükümdarı Bağ-ı Zagan'a getirmişlerdir. Yarası çok ciddi olmayan Şahruh doktorların ihtimamı sayesinde birkaç gün içerisinde iyileşerek eski sağlığına kavuşmuştur. Mirza Baysungur başkanlığında bir heyetin yaptığı soruşturma sonucunda bu hareketin Fazlullah-ı Hurûfî'nin kız kardeşinin oğlu olan Hoca

⁵⁵⁸ NŞ, 3a-3b; MS, II/1, 494; ZY, I, 212. Ayrıca Yezdî, bir yerde de Şahruh'tan "Peygamberin ağzıyla vaat edilmiş olan sekizinci yüzyıldaki kişi" olarak bahsetmektedir (I, 13). İslâm'daki müceddid kavramı ile olarak bkz. Ella Landau-Tasseron, "The 'Clical Reform': A Study of the Mujaddid Tradition", *Studia Islamica*, 70 (1989); 79-117.

Adududdin tarafından idare edildiği öğrenilmiştir. Bunun üzerine Hoca Adududdin ve Ahmed-i Lur ile işbirliği yapan diğer Hurûfiler de öldürölüp, Çiharsu başında yakılmışlardır. Ayrıca Ahmed-i Lur'un bir Safevî daisi olan Kâsım-ı Envâr'ın (ö.1433) tekkesine gidip geldiğinin öğrenilmesi üzerine Kâsım-ı Envâr da Herât'tan sürölmüştür.⁵⁵⁹

Ayrıca Mehdilik iddiası ile ortaya çıktığını ve Şâhruh'un emriyle birkaç defa tutuklanıp sürgüne gönderildiğini gördüğümüz Muhammed Nûrbahş'ın Mehdilik iddiasını kabul ettiğı gerekçesiyle şeyhi Hâce İshâk Huttelânî de Şahruh'un emriyle idam edilmiştir.⁵⁶⁰

Aşırı Şîî temayüllü akımlara, şeyhlere ve seyyidlere karşı tavrı bu şekilde olan Şahruh'un Sünnî tarikatlar ve şeyhler ile olan ilişkisine bakıldığında, daha çok Nakşibendî tarikatı üyeleri ile iyi ilişkilere sahip olduğı ve kendilerine saygıda kusur etmediğı görülür. Bu ilişki Nakşibendî literatürüne şu şekilde yansımıştır. Bahâeddîn Nakşibend'in kızından torunu olan Hâce Hasan Attâr, bir gün Bağ-ı Zagan taraflarına geldiğı zaman Şahruh'u ziyaret gitmiş ve Şahruh da kendisine bir at hediye etmiştir. Hâce'yi koltuğına girip atın yanına kadar götüren Şahruh, kendisine duyduğu saygıdan dolayı bir eliyle atın dizginlerini tutup, bir yandan da ata binmesine yardım ederken, at birden huysuzlanarak hareket etmiş, Şahruh da ata binmiş olan Hâce'nin yanında birkaç adım koşarak atı durdurabilmiştir. Bunun üzerine Hasan Attâr attan inip Buhara'ya doğru dönerek dua etmiş ve Bahaeddin Nakşibend'in çocukluğunda kendisi için "Çok

⁵⁵⁹ *HS*, III, 615-17; IV, 10; *MS*, II/1, 380-84. Bu olay ile ilgili geniş bilgi için bkz. Aka, *Mirza Şahruh*, 138-140. Kâsım-ı Envâr'ın bu olayla ilgisi ve kendisinin Hurufî olup-olmadığı konusunda bkz. Roger M. Savory, "A 15th Century Safavid Propagandist at Harât", *American Oriental Society, Middle West Branch, Semi-Centennial Volume: a collection of original essays*, ed. D. Sinor, Indiana University Pres, Indiana-London 1969, 189-97.

⁵⁶⁰ *RCN*, II, 249-250.

yakında bu çocuk at üstüneyken şevketli hükümdarlar onun yanı sıra yaya yürüyecekler” dediğini ifade etmiştir.⁵⁶¹

Şahruh’un en fazla ilgi gösterdiği şeyh olan Bahaeddin Nakşbend’in halifesi Muhammed Pârsâ (ö.1420) ile ilişkisi hakkında da şunlar anlatılmaktadır. Halil Sultan’ın Semerkand hâkimi olduğu dönemde, Muhammed Pârsâ’nın Müslümanların işlerinin düzenlenmesi konusunda Şahruh ile mektuplaştığı ve Şahruh’un, Pârsâ’nın isteklerini yerine getirdiği bilinmektedir. Şahruh ile Muhammed Pârsâ arasında kurulan bu samimiyet, taht mücadelesi halinde olduğu rakibi Halil Sultan’ı rahatsız etmiştir. Bunun üzerine Mirza Halil, Buhara’da ikamet eden Muhammed Pârsâ’ya, “Deşt-i Kıpçak’a giderek bölgenin Müslümanlaşması için çalışmasını” tavsiye ederek, kendisini politik bir şekilde Mâverâünnehr’den uzaklaştırmak istemiştir. Aradan birkaç gün geçmeden Şâhruh’un Semerkand üzerine yürüyerek tahtı ele geçirmesi üzerine ise Muhammed Pârsâ Buhara’dan ayrılmak zorunda kalmamıştır.⁵⁶² Safî’ye göre Şahruh’un Semerkand’ı ele geçirmesi, Mirza Hali Sultan tarafından Mavrerünnehir’den uzaklaştırılmak istenen Muhammed Pârsâ’nın, Buhara’dan ayrılmadan önce Bahaeddin Nakşbend ve Emir Külâl’in mezarlarını ziyaret ederek dualarda bulunması neticesinde gerçekleşmiştir.⁵⁶³

Gerek şahsî dindarlığı ve gerekse uygulamış olduğu İslâmîleştirme siyaseti dolayısıyla din adamlarına ve peygamber soyundan kimselere saygıda kusur etmeyen Şahruh’u, gerekli gördüğü takdirde din adamlarını da en ağır şekilde cezalandırırken görmekteyiz. Bu tip olaylardan birisi torunu Sultan Muhammed Mirza’nın (Baysungur oğlu) 1446 yılında isyan ederek Şiraz ve Isfahan üzerine yürüdüğü zaman yaşanmıştır. Bu olay üzerine hemen Isfahan’a gelen Şahruh, torununu Isfahan üzerine yürümeye

⁵⁶¹ *RAH*, I, 159.

⁵⁶² *RAH*, 108-109.

⁵⁶³ *RAH*, 109. Muhammed Pârsâ hakkında bkz. Hamid Algar, “Muhammed Pârsâ”, *DİA*, XXX, 563-65.

teşvik ettiği gerekçesi Kadı İmameddin, Hacı Efdaleddin Terke, Şah Alaaddin Muhammed, Kadı İmameddin'in kardeşinin oğlu Mevlânâ Abdurrahman ve Emir Ahmed Çoban gibi çoğunluğu seyyid ve ulemadan oluşan şehrin önde gelenlerini tutuklatmış ve Rey'e doğru hareket etmiştir. Save'ye geldiği zaman, 12 Aralık 1446 tarihinde tutukluların asılmasını emretmiş ve adı geçen kimseler Save şehrinin kapılarında asılmışlardır.⁵⁶⁴

Şahruh'un din adamları ile olan ilişkisine bakıldığında onun, babası Timur'un Seyyid Bereke'ye veya Sultan Ebû Said'in Ubeydullah Ahrâr'a gösterdikleri gibi, ferdi âlimlere çok fazla şahsi teveccüh göstermediği görülür. Sarayında daima âlimler ile bir araya gelmesine rağmen, belirli bir âlimi meclisinde özel bir konuma koyduğuna veya meşhur bir dinî şahsiyeti seferlerinde yanında götürdüğü dair bir bilgiye rastlanmamaktadır.⁵⁶⁵ Bu nedenle kendisinin aşırı dindarlığı ve uygulamış olduğu dinî politikalar üzerinde herhangi bir şeyh ya da âlimin etkili olduğu konusunda bir şey söylemek zor görünmektedir. Bununlar birlikte, Halil Sultan'ın hâkimiyeti sırasında Buhara'daki Şeyh Muhammed Pârsâ ve Semerkand şeyhülislâmı Abdülevvel ile kurmuş olduğu iyi ilişkilerin Timurlu tahtını elde etmesinde kendisine büyük bir katkı sağladığı bilinmektedir.⁵⁶⁶ 1409 yılında Emir Hudaydâd Hüseyinî, Halil Sultan'ı tutsak ettikten sonra, Şahruh'un Semerkand üzerine yürüdüğünü haber alınca Halil Sultan'ı da alarak Semerkand'dan ayrılmış ve bunun üzerine Şeyhülislâm Abdülevvel Semerkand'ın idaresini eline almıştı. Kaledeki Allahdâd ve diğer beyler Şeyhülislâm'ın buyruğu üzerine Şahruh'a karşı savaşmaktan vazgeçmişler ve Şahruh kolaylıkla şehri ele geçirmiştir.⁵⁶⁷

⁵⁶⁴ MS, 2/1, 588; RS, X, 5462-63; TŞ, 256; TCY, 240-42; KD, 288; Aka, *Mirza Şahruh*, 168.

⁵⁶⁵ Manz, *Timurid İran*, 215.

⁵⁶⁶ Aka, *XV. Yüzyılın İlk Yarısında*, 2.

⁵⁶⁷ Barthold, *Uluğ Beg*, 65.

Yeni başkentinde koyu bir İslâmîleştirme politikası güden, dinen hoş karşılanmayan her türlü eğlence, oyun, âdet ve içkiyi yasaklayan ve bu konuda görevlendirdiği yüksek vasıflı âlimlerden ve dinî şahsiyetlerden istifade etmeye çalışan Şahruh döneminde, oğlu Uluğbey'in idaresine bıraktığı eski başkent Semerkand ve Mâverâünnehir bölgesindeki manzara ise Herat'tan çok farklıydı. Daha önce ifade edildiği üzere Uluğ Bey, devlet idaresinde babasını değil, dedesi Timur'u taklit etmekte ve şeriattan çok yasaya önem vermektedir. Babası bu âdeti kaldırdığı halde Timur gibi Semerkand'da kukla han atayan Uluğ Bey, sikkeleri babası Şahruh adında bastırmakla birlikte, kukla han adına yarlıklar çıkarmakta idi.⁵⁶⁸ Ayrıca o, dedesini Mâverâünnehir'in refahı ve başkent inhtışamına verdiği önem konusunda da taklit ettiğinden Semerkand, Herat'ın aksine, Timur devrinde yaşadığı hayatı aynen yaşamaktaydı. Yani Semerkand'da sözlü-sazlı eğlence ve ziyafetler devam etmekte idi.⁵⁶⁹ Bu durumun Mâverâünnehir ve civarındaki şehirlerde yaygın olduğunu Uluğ Bey döneminde Taşkentli bir zenginin düzenlemiş olduğu ziyafet için Semerkand'dan çalgıcılar ve okuyucular getirtmesinden de anlaşılmaktadır.⁵⁷⁰

Daha önce Timur ile dinen pek hoş karşılanmayan oyunlardan satranç oynadığını ifade ettiğimiz Semerkand şeyhülslâmı Hacı Abdülmelik'in oğlu ve dönemin Semerkand şeyhülslâmı olan Hacı İsmâüddin'in de, inşa ettirdiği hamamın açılışına kadın şarkıcıları davet etmesi ve bu şarkıcıların erkeklerin arasında şarkı söylemeleri Semerkand'da o dönemde yaygın olan eğlence anlayışının boyutları hakkında bilgi vermektedir. Bu olayı duyan Uluğ Bey'in muhtesibi Seyyid Aşık, Şeyhülslâm'ın yanına gelerek öfkeyle “Ey İslâm olmayan Şeyhülslâm! Erkek ve kadının bir arada bulunmaları ve şarkı söylemeleri hangi mezhebe göre caizdir?” demek suretiyle

⁵⁶⁸ Barthold, *Uluğ Beg*, 74.

⁵⁶⁹ Barthold, *a.g.e.*, 99.

⁵⁷⁰ Barthold, *a.g.e.*, 99-100.

kendisini azarlamıştır.⁵⁷¹ Barthold'un ifadesine göre Semerkand şeyhülislâmlarının bu tarz yaşayışları ilk defa Timurlular zamanında görülmüş bir şey değildi. Daha XII. yüzyılda Buhara Sadr-ı Cihanları döneminde ruhanîlerin tantanalı hayatları, inanç sahiplerini ayartacak ve günaha sevk edecek bir derecede idi. Buhara Sadr-ı Cihanları gibi dönemin Semerkand şeyhülislâmları da dinî iktidarı elinde tutan yüksek tabakaya ait kimselerdi. Bölgedeki geniş halk yığınlarının haklarını ise sufi şeyhleri, özellikle de Nakşbendî şeyhleri savunmaktaydı. Ayrıca kelim ehli de yüksek tabakaya mensup kimseler olduğundan, Türkistan'da şeyhler ile kelamcılar arasında Batı Asya'dakinin tersine bir mücadele yaşanmaktaydı. Yani Batı Asya'da kelim ehli şeriatın olduğu gibi uygulanmasını istediği halde, dervişler ve sufiler şeriatın daha esnek bir şekilde yorumlanmasından yana idiler. Ayrıca, İran'da sufizm terimi giderek dinî serbestliği ifade eden bir anlam kazanmıştı. Türkistan'da ise bunun aksine, dervişler şeriatın şiddetli savunucusu olup, gerek yüksek kademeli devlet adamlarının gerekse resmî ruhanî liderin şeriata aykırı olan bu türden hareketlerini geniş halk yığınlarının menfaatini korumak amacıyla ortaya çıkarmaktaydılar. XV. yüzyıl Türkistan tasavvufunun temsilcileri, ilahiyat da dâhil olmak üzere bütün kelim ilmine karşıydılar.⁵⁷²

Timur döneminde de Semerkand dışındaki saraylar ve bağlar hükümdarın eğlence ve ziyafet verdiği mekânlar olup, buralarda dinî açıdan uygun olmayan birçok eğlence düzenlenmekte ve bunlar şeriatın uygulanması ve muhafaza edilmesinden sorumlu din adamlarını rahatsız etse de, anlaşılan hiç kimse bunu dile getirmeye cesaret edemiyordu. Ama Uluğ Bey döneminde bu tür toy, eğlence ve ziyafetlerden rahatsız olan din adamları memnuniyetsizliklerini açıkça ifade edebiliyorlardı. Hatta hükümdarın kendisi bile bu konuda eleştiriye maruz kalabilmekteydi ki, bu konuda kaynaklarda çeşitli

⁵⁷¹ *HS*, IV, 35; Barthold, *a.g.e.*, 100.

⁵⁷² Barthold, *a.g.e.*, 100.

olaylar anlatılmaktadır. Uluğ Bey, oğlu Abdülaziz'in sünnet düğünü dolayısı ile Kan-ı Gil'de bir toy vermiş ve bu toyda ileri gelenler ve sıradan halk tabakasından insanlar şarap içip eğlenmişti. Aynı gün Semekand'ın ayan ve ekabiri hükümdarın meclisinde toplandığı sırada muhtesip Seyyid Aşık gelerek Uluğ Bey'e "Sen Hz. Muhammed'din dinini mahvederek, dinsizlerin geleneklerini getirdin!" demiştir. Muhtesibin bu sözlerine çok sinirlenen ve sinirlerine güçlkle hâkim olan Uluğ Bey, muhtesibe "Sen seyyid olarak soylu bir nesebe ve ilme sahip olmakla tanınıyorsun, ama artık yaşlandın. Herhalde işkence çekerek ölmek ve şehit olmak istediğin için bana böyle küstahça sözler söylüyorsun. Fakat bu isteğini yerine getirmeyeceğim" demiştir. Bu olaydan birkaç gün sonra, az önce ifade ettiğimiz şekilde, Şeyhülislâm'ı da hamam açılışındaki hareketinden dolayı azarlayan muhtesip Seyyid Aşık'tan, Şeyhülislâm'ın şikayetçi olması üzerine, Uluğ Bey kendisini yargılamak için ertesi gün kadıları toplamıştır. Hükümdarın teveccühünü kazanmış ve kendisine her türlü meseleyi doğrudan hükümdara açabilme yetkisi verilmiş olan dönemin önde gelen din adamlarından Ebû'l-Feth Zubabe⁵⁷³ olayı duyarak gelmiş ve olayın iç yüzünü Uluğ Bey'den dinleyerek muhtesibin suçlu olduğunu ve kaba sözleri yüzünden cezalandırılması gerektiğini ifade etmişti. Bu sırada Uluğ Bey'in askerlerinden birisi, Uluğ Bey'e gelerek örfe göre kardeşinin dul kalan karısı ile evlenmek hakkına sahip olduğu halde, kadının bir kumaş tüccarı ile evlenmek istediği konusunda şikâyetle bulununca Uluğ Bey, Yasavul'u çağırıp "O kadına giderek, kocasının erkek kardeşi ile evlenmesini emret, kumaş tüccarına da kadınla evlenmesini yasakla" şeklinde buyruk vermiştir. Bu olaya şahit olan Zubabe, hükümdara dönerek "Seyyid Aşık'ın sizin hakkınızda söyledikleri yersiz değildir" demiş, Uluğ Bey de "Nasıl yani?" diye sorunca, "Şeriata göre akli başında ve reşit bir kadın isteği kimse ile evlenme hakkına sahiptir. Siz hangi mezhebe göre o

⁵⁷³ Barthold bu kişiden Ebû'l-Feth Deyyar olarak bahsetmektedir (Barthold, *a.g.e.*, 109).

kadının kumaş tüccarı ile evlenmesini yasaklayıp, kendisini bu moğul ile evlenmeye mecbur bırakıyorsunuz” şeklinde cevap almıştır. Aldığı bu cevaptan müteessir olan Uluğ Bey hemen Yasavul’u geri çağırarak ona, “Seyyid Aşık’ın sözlerinde haklı olduğu tarafımızca anlaşılmıştır, ayan ve ekabiri evlerine gönderin” demek suretiyle meclisi dağıtmış ve muhtesip ile olan anlaşmazlık bu şekilde sona ermiştir.⁵⁷⁴

Mâverâünnehir’deki bu şaşaalı hayat içerisinde şeriatın temsilcisi olan bazı kadıların görevlerini hakkıyla ve şereflerine gölge düşürmeden yerine getiremeyeceklerine inandıklarından bu göreve gelmek istemediklerini görüyoruz ki, gerçekten de bu görevini hakkıyla yerine getirebilmek için, muhtesip Seyyid Aşık gibi yeri geldiğinde sultanı bile karşısına almaları gerekiyordu. Bu nedenle Buhara’da kadılık makamına, Buharalı şeyhlerden Hüsameddin Şaşı, Uluğ Bey tarafından zorla oturtulmuştu.⁵⁷⁵ Gözü pek ve adaletli bir âlim olan Semerkand kadısı Şemseddin Muhammed Miskin’in de, en kudretli zamanlarında Uluğ Bey’in verdiği bazı kararlara şeriata uygun olmadığı gerekçesi ile müdahale ettiğini biliyoruz.⁵⁷⁶ Bunlardan bir tanesi şu şekilde gerçekleşmiştir: Kadı Şemseddin Muhammed, Şeyhülislâm Seyfeddin Ahmed et-Taftâzânî’den Uluğ Bey’in tüccarın birisine, kârından pay almak ve hazineye gelir sağlamak amacıyla yüklü miktarda para verdiğini duymuştu. Bir süre sonra bu tüccarın aldığı parayı ve kazancından vereceği payı ödeyemeden ölmesi üzerine Uluğ Bey tüccarın mallarına el koydurmuş ve şahit göstererek tüccara vermiş olduğu parayı geri almak istemiştir. Hükümdarın bu hareketini duyan Kadı Şemseddin, saray görevlilerinden birisi ile Uluğ Bey’e, “Bu konuda kendinize şahitler aramanız boşunadır. Çünkü olayın iç yüzü tarafımızca bilinmektedir. Şayet kararın mutlaka lehinize verilmesini istiyorsanız, beni soğuk bir havada ellerimi ve ayaklarımı bağlamak

⁵⁷⁴ *HS*, IV, 35-36.

⁵⁷⁵ *RAH*, I, 81; Barthold, *a.g.e.*, 100.

⁵⁷⁶ Barthold, *a.g.e.*, 110; Aka, *Timur ve Devleti*, 79.

suretiyle soğuk bir suya batırmanız ve kendimden geçirmeniz gerekmektedir. Ancak o zaman kaybettiğiniz paranın yerine o tüccarın mallarını almanıza müsaade edebilirim” şeklinde haber yollamıştır. Kadı Şemseddin Muhammed Miskin’in bu sözleri üzerine Uluğ Bey davadan vazgeçmek zorunda kalmıştır.⁵⁷⁷

Kadı Şemseddin Miskin bu dirayetini Uluğ Bey’in oğlu Abdüllatif tarafından öldürülmesi sırasında da göstermiştir. Babasını öldürmek niyetinde olan Abdüllatif, “Bir kimse bir Müslümanı haksız yere öldürmüştü, o kişinin kisas yolu ile öldürülmesi gerektiğine” dair fetva hazırlatmış, ama Kadı Miskin bu fetvayı mühürlememiştir. Fetvayı mühürlememe sebebini de “Her ne kadar bir hükümdar ülkesinin bekası için tebaasından bir kişiyi öldürtse de kisas cezasına çarptırılmasına gerek olmadığı halde, Mirza Abdüllatif’in bu fetvayı çıkartmasının asıl nedeni babasını öldürtmektir” şeklinde açıklamıştır. Abdüllatif her ne kadar Kadı Miskin’i bu fetvayı onaylatmaya zorlasa da buna muvaffak olamamıştır.⁵⁷⁸ Buna rağmen Abdüllatif, diğer kadılar ve âlimlerin onayı ile babasını şeriata göre suçlu buldurmuş ve kisas ile öldürtmüştür.⁵⁷⁹

6- Şahruh Sonrası Dönemde Din Adamlarının Siyasetteki Rollerinin Artması ve Nakşbendiliğin Önem Kazanması

Abdüllatif’in iktidara gelmesiyle birlikte, Semerkand’da Uluğ Bey döneminden çok farklı yeni bir dönem başlamış oluyordu. Çünkü Abdüllatif, Uluğ Bey’in aksine dedesi Şahruh gibi yasaya pek önem vermiyor ve şeriati uygulamaya çalışıyor, eski zaman halifeleri gibi Cuma günü hutbeyi bizzat kendisi okuyor ve Cuma namazını kıldırıyor, din adamlarına ve dervişlere saygıda kusur etmiyordu.⁵⁸⁰ Bu nedenle onun

⁵⁷⁷ HS, IV, 37.

⁵⁷⁸ HS, IV, 37.

⁵⁷⁹ MS, II/2, 685; HS, IV, 20-21, 33-34; KD, II, 306; CTH, 53-55; BH, I, 52-53; Barthold, *Uluğ Beg*, 136-37; Aka, *Timur ve Devleti*, 79.

⁵⁸⁰ HS, IV, 42; MS, II/2, 685, 695; Aka, *Timur ve Devleti*, 81.

saltanatı babası Uluğ Bey'in aksine, din adamları için iyi, ahali ve asker için kötü bir dönem olarak kabul edilmektedir.⁵⁸¹ Fakat kendisine itaatte en ufak bir kusur gösterenin şiddetle cezalandırıldığı Abdüllatif dönemiyle birlikte Semerkand'da, eski şaşaalı ve serbest hayat tarzı yerine, dinî uygulamaların ve din adamlarının hâkim olduğu daha sıkı bir hayat tarzının gelmesinden rahatsız olan ve Uluğ Bey'in intikamını almak isteyen kimseler çok geçmeden Abdüllatif'i bir suikast sonucu öldürmüşlerdir. Dolayısıyla Abdüllatif dönemi 6 ay kadar kısa bir zaman zarfında sona ermiş ve suikastçılar, Şahruh'un bir diğer torunu olan Miza Abdullah'ı hapisten çıkararak tahta oturtmuşlardır. Böylece Abdullah ve Şeyhülislâm'ın taklit ettikleri Uluğ Bey dönemi geri gelmiştir.⁵⁸² Abdullah döneminde Semerkand'da dedesi Uluğ Bey zamanındaki gibi kadın şarkıcı ve çalgıcıların yer aldığı içkili eğlenceler de yeniden görülmeye başlamıştır.⁵⁸³ Semerkand'daki en önemli dinî makam ve hatırı sayılır bir siyasî nüfuza sahip olan şeyhülislâmlığı o dönemde elinde tutan Burhaneddin Hâce Mevlânâ'dan, Uluğ Bey'in azledilmesi ve Abdüllatif'in saltanatı sırasında hiç bahsedilmemesi ise oldukça ilginçtir. Her ne kadar kaynaklar kendisinin bu süreçteki tutum ve davranışları konusunda sessiz kalsalar da, Barthold'a göre muhtemelen o da Abdüllatif'e suikast düzenleyen kimseler tarafında yer almıştır.⁵⁸⁴ Şeyhülislâm Burhaneddin'in, suikastten sonra tahta oturtulan Abdullah'ın hararetli bir taraftarı olması ve bir yıl kadar sonra iktidara gelen ve ilk iş olarak Abdüllatif'in katillerini öldürten Ebû Said'in, Semerkand yakınlarındaki Şiraz köyü civarında yapılan savaşta Abdullah'ı mağlup ettiğini ve kendisini öldürdüğünü haber alır almaz Semerkand'dan kaçarak Horasan'a, Ebû'l-Kasım Babür'ün yanına gitmesi de bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.⁵⁸⁵ Çünkü o

⁵⁸¹ Barthold, *Uluğ Beg*, 139; Aka, *Timur ve Devleti*, 81.

⁵⁸² Aka, *Timur ve Devleti*, 83; a.y., *XV. Yüzyılın İlk Yarisında*, 6

⁵⁸³ *KD*, II, 311-13.

⁵⁸⁴ Barthold, *Uluğ Beg*, 140.

⁵⁸⁵ *MS*, II/2, 711.

zamana kadar Burhaneddin Mercicanî'nin (ö.1197) soyundan gelen ve iki asırdır Semerkand şeyhülislâmlığını irsî olarak elinde tutan bu aile mensubu şeyhülislâmların Semerkand'ı terk ettikleri görülmüş bir olay değilken, Şeyhülislâm Burhaneddin'in böyle bir harekette bulunması gerçekten can güvenliğini tehlike altında hissetmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu arada Horasan'a gelen Şeyhülislâm Burhaneddin Hâce Mevlânâ, Mirza Ebû'l-Kasım Babür tarafından büyük bir saygı ile karşılanmış ve kendisine son derece ihtiram gösterilmiştir.⁵⁸⁶ Hondmir'in, onun Mirza Abdullah'ın en çok destekleyen kimse olduğunu, bu yüzden de Ebû Said Semerkand'ı aldığı zaman kendisinden şüphelenildiği dolayısı ile Horasan'a gittiğini ifade etmesi de bu fikri kuvvetlendirmektedir.⁵⁸⁷

Semerkand'da meydana gelen bu saltanat değişikliği, Abdülatif dönemindeki atmosferden memnun olan din adamlarının, özellikle de Nakşbendî şeyhlerinin hâkim olduğu Buhara'da ise pek hoş karşılanmamıştır. Bu haber Buhara'ya gelir gelmez, şehrin önde gelenleri ve kadısı, düşünce bakımından kendilerine Abdullah'tan daha yakın gördükleri Ebû Said'i hemen hapisten çıkartarak kendisine hükümdar olarak biat etmişlerdir.⁵⁸⁸ Halbuki, Abdülatif tahta çıktıktan sonra tutuklanan ve daha sonra Semerkand'dan kaçarak Buhara'ya gelen Ebû Said, Abdülatif'in din adamlarına karşı takındığı iyi tavır dolayısı ile din adamlarının hâkim olduğu Buhara'da daha önce umduğu desteği bulamadığı gibi, şehrin önde gelenleri ve kadısı tarafından tutuklanmıştı. Fakat şimdi, Uluğ Bey'in saltanatını hatırlatan Abdullah'ın Semerkand'da iktidara gelmesi üzerine Ebû Said, Buhara'daki din adamlarının teveccühünü kazanmış ve onlar tarafından hükümdar ilan edilmişti. Bu durum dönemin din adamlarının siyasî hayattaki rollerinin yükselişe geçtiğinin açık bir göstergesidir.

⁵⁸⁶ *MS*, II/2, 712-13

⁵⁸⁷ *HS*, IV, 104-105.

⁵⁸⁸ *MS*, II/2, 698; Barthold, *Uluğ Beg*, 141.

Zira Buharalı din adamlarının Ebû Said'e gösterdiği bu teveccühün boşuna olmadığını, kendisinin birkaç yıl sonra Timurlu tahtına oturmasının ardından, Nakşbendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr ile girmiş olduğu samimî ilişki gözler önüne serecektir.

Ebû Said'i hapisten çıkarmak ve hükümdar olarak tanımak suretiyle kendisine karşı taht mücadelesine girişmesinde kilit rol oynayan Buharalı din adamlarının, Abdullah tarafından cezalandırıldıklarına dair kaynaklarda bir bilgiye rastlamıyoruz. Oysa Timur ve Şahruh gibi muktedir ve merkezî idarenin kuvvetli olduğu hükümdarlar döneminde bu türden hareketlerin sorumluları derhal en ağır şekilde cezalandırılmaktaydı ki, Şahruh'un 1446 yılında torunu Sultan Muhammed Mirza'yı isyana teşvik ettikleri gerekçesiyle birçok seyyid ve din adamını Save'de astırdığı bilinmektedir.⁵⁸⁹ Buharalı din adamlarının böyle bir harekette bulunmaları ve herhangi bir şekilde cezalandırılmamaları, din adamlarının bu dönemdeki siyasî nüfuzlarının artmasının yanında, Timurlu merkezî idaresinin de zayıfladığına işaret etmekteydi. Zira bu dönemde Abdullah, Alaüddevle, Ebû'l-Kasım Babür ve Ebû Said gibi birçok Timurlu mirzası arasında saltanat ve hâkimiyet mücadelesi olanca hızı ile devam etmekteydi.⁵⁹⁰ Bu mücadelelerden faydalanan Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah ise 1458 yılında kadar Irak-ı Acem, Fars, Kirman, Meşhed, Nişabur ve Horasan'ın batı bölgelerini ele geçirdiği gibi, başkent Herat üzerine yürümek için de hazırlık yapmaktaydı.⁵⁹¹

Şeriatı uygulamaya özen gösteren, şeyhlere ve din adamlarına saygıda kusur etmeyen ve onların dua ve himmetlerine önem veren Ebû Said'in saltanatı, Timurlu

⁵⁸⁹ MS, 2/1, 588; RS, X, 5462-63; TŞ, 256; TCY, 241-42; KD, 288; Aka, *Mirza Şahruh*, 168 .

⁵⁹⁰ Bu dönemde Timurlu mirzaları arasında hemen hemen tüm Timurlu topraklarına yayılmış olan saltanat ve hakimiyet mücadeleleri hakkında bkz. Aka, *Timur ve Devleti*, 77-92; a.y., "Timurlular Devleti", *DGBİT*, IX, 253-261.

⁵⁹¹ Kara Koyunların bu bölgeleri ele geçirmeleri ile ilgili olarak bk. İsmail Aka, *İran'da Türkmen Hâkimiyeti (Kara Koyunlular Devri)*, Ankara 2001, 40 v.dv.

döneminde din adamlarının siyasî sahnede en etkin rol oynadıkları dönem olmuştur.⁵⁹² Özellikle Nakşbendî Şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın şahsında ortaya çıkan bu etkiyi, araştırmacıların Ebû Said'in saltanatı için kullandıkları “Semerkend’da Uluğ Beg’in 40 yıl süren hâkimiyeti yerine Ebû Said’in Taşkent’ten davet ettiği Nakşbendî şeyhi Hâce Ahrâr’ın yine 40 yıl sürecek olan hâkimiyeti başlamış oluyordu” ifadesi gayet güzel açıklamaktadır.⁵⁹³ Semerkandî, Ebû Said'in hükümdar olmadan önce din adamları ile sıkı ilişkiler içerisinde olduğunu ifade eder ki, bu bize Timur’un daha iktidarı ele geçirmeden önce şeyhler ile olan ilişkisini hatırlatmaktadır. Fakat Timur daha gençlik yıllarında kafasında iktidar fikri taşırken, Ebû Said’e sultan olma fikri Hâce Ahrâr tarafından aşılarmıştır. Bu nedenle de Ebû Said tüm saltanatı boyunca Hâce Ahrâr’a bağlı kalmış ve onun dediklerinin aksine hareket etme imkânı olsa bile Ahrâr’ın sözünden asla çıkmamıştır.⁵⁹⁴ *Reşahât Aynü’l-Hayât* adlı eserde nakledilen şu rivayet de Ebû Said ile Ubeydullah Ahrâr arasındaki ilişkinin tesadüfen kurulmadığına işaret etmektedir. Rivayete göre Ubeydullah Ahrâr, bir gün rüyasında kendisinin yardımı ile İslâm dininin güçleneceğini görmüş ve bunun sultanların yardımı olmadan gerçekleşmeyeceğini düşünmüştür. Bunun üzerine Taşkent'ten Semerkand'a gelerek, devrin hükümdarı Mirza Abdullah ile görüşmek istemiş, ancak Abdullah’ın emirlerinden birisi kendisine hakaret ederek, bu görüşmenin gerçekleşmesine izin vermemiştir.⁵⁹⁵ Mirza Abdullah ile görüşme isteğine muvaffak olamayan Ubeydullah Ahrâr’ın, görmüş olduğu rüyanın gerçekleşmesi hususunda kendisine yardım etmesi için Abdullah’ın yerine, daha dindar ve din adamları ile arası daha iyi olan Ebû Said’i seçerek, onun aklına saltanat fikrini sokmuş olması ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

⁵⁹² MS, II/2, 742; HS, IV, 48-50; TŞ, 354; Alan, *a.g.e.*, 141.

⁵⁹³ Barthold, *Uluğ Beg*, 145; Aka, *Timur ve Devleti*, 85.

⁵⁹⁴ MS, II/2, 742; MC, 197.

⁵⁹⁵ RAH, II, 518.

Nakşebendî literatürüne göre Hace Ahrâr, Ebû Said'in aklına bu fikri sokmakla kalmamış, bunun gerçekleşmesi için kerametler göstermek suretiyle yardım da etmiştir. Bu yardım şu şekilde ifade edilmektedir: Ubeydullah Ahrâr, kendisini Mirza Abdullah ile görüştirmeyen emire, “Biz buraya kendi istek ve kararımızla gelmedik, bize sultan ile görüşmemiz emredilmiştir. Sizin sultanınız eğer pervasız ise, onu değiştirip pervalı birisini getirirler” demiş, bu sözleri duyan emir bozularak oradan uzaklaşmıştır. Ahrâr da, önce duvara Abdullah'ın adını mürekkep ile yazmış, ardından da parmağını ağzında ıslatarak bu ismi silmiş ve “Bizim işimiz o padişahın ve emirlerinden beklenemez! Gidelim!” demiştir. Aradan bir hafta geçmeden emir ölmüş, bir ay kadar sonra da Ebû Said, Abdullah'ı mağlup edip, öldürmek suretiyle hükümdar olmuştur.⁵⁹⁶

Ebû Said'in tahta oturma süreci de şu şekilde dile getirilmektedir: Ebû Said, Abdullah'ın üzerine yürümeden önce, Ubeydullah Ahrâr'ın duasını almaya gitmiş, Ubeydullah Ahrâr, “Fetih niyetiniz şeriatı kuvvetlendirmek ve halka şefkat göstermek ise zafer sizinledir” demek suretiyle, Ebû Said'den bu konuda söz istemiştir. Şeriatın kuvvetlendirilmesine çalışacağına dair söz aldıktan sonra “Öyleyse gidin, başarın” diyerek kendisine zaferi müjdelemiş ve Ebû Said'e “Düşmanla karşılaştığınız zaman arkanızda bir karga sürüsü sökün edinceye kadar hamle etmeyiniz, kargalar sökün eder etmez hücum geçiniz!” demiştir. Gerçekten de savaş sırasında ilk hamleyi sayı ve malzeme olarak üstün olan Mirza Abdulah'ın askerleri yapmış ve Ebû Said'in ordusunun sol cenahını çökerttikleri sırada Ebû Said'in askerlerinin arkasından bir karga sürüsü düşman askerlerine doğru kanat çırpmaya başlamıştır. Hace Ahrâr'ın kerametinin gerçekleştiğini gören Ebû Said ve askerlerinin kalbi kuvvetle dolmuş ve savaştan muzaffer olarak çıkmışlardır. Bu şekilde Abdullah'ı öldüren ve Semerkand'ı ele geçiren Sultan Ebû Said, zaferden sonra Hace Ahrâr'ı Semerkand'a davet etmiş,

⁵⁹⁶ RAH, II, 518-19.

Ahrâr da bu davet üzerine 1432 yılından bu yana ikamet ettiği Taşkent'ten ayrılarak 1452 yılında Semerkand'a yerleşmiştir.⁵⁹⁷ Semerkand'a gelmesi Ahrâr'ın kariyerindeki dönüm noktası olmuştur. 1490 yılında ölene kadar kalacağı Semerkand'da kariyerine bir hankâh inşa ettirip taraftarlarını çoğaltmakla başlamış ve bu bölümde anlatacağımız üzere dinî, siyasî, sosyal ve ekonomik yönden önemli roller oynamıştır. Nakşbendî literatürüne göre Ebû Said'in Semerkand'ı fethederek hükümdar olması daha çok Hoca Ahrâr'ın kerametlerine bağlansa da, Özbek hükümdarı Ebû'l-Hayr Hân'dan almış olduğu yardımın önemi yadsınamaz.⁵⁹⁸

Ebû Said'in tüm siyasî işlerinde Ubeydullah Ahrâr'a danışması ve onun tavsiyelerine göre hareket etmesiyle Timurlularda hükümdar-din adamı arasında yeni bir ilişki modeli ortaya çıktığına şahit olmaktayız. Daha önceki Timurlu hükümdarları çeşitli konularda din adamlarına danışsalar ve onların tavsiyelerine uysalar da, Ebû Said-Ubeydullah Ahrâr ilişkisinde olduğu gibi hiçbir zaman bir Timurlu hükümdarının hemen hemen bütün siyasî meselelerde bir din adamına danıştığı vaki olmamıştır. Ebû Said'in saltanatı incelendiğinde Ubeydullah Ahrâr'ın gerçekten hükümdar üzerinde büyük bir nüfuza sahip olduğu görülür. 1454 yılında Herat hâkimi Ebû'l-Kasım Babür Semerkand'ı kuşattığı zaman, Belh'i fethettikten sonra Semerkand'a dönerken askerlerini dağıtmış olan Ebû Said, askerlerini toplamaya vakit olmadığından şehri savunamayacağı dolayısı ile Türkistan taraflarına çekilmek istemiş ve Ubeydullah Ahrâr'dan habersiz böyle bir şey yapmayı uygun görmemiştir. Ubeydullah Ahrâr, Ebû Said'in çekilmesine müsaade etmeyerek, onu ahalinin yardımı ile Semerkand'ı savunmaya zorlamıştır. Ebû Said bunun üzerine Semerkand'da kalmış ve ahalinin yardımıyla şehri başarılı bir şekilde savunmuştur. Kuşatma sırasında ordusunun çekmiş olduğu çeşitli sıkıntılardan dolayı şehri ele geçiremeyeceğini anlayan Ebû Said, bir süre

⁵⁹⁷ *RAH*, II, 519-21; *SA*, 163a-163b; *MUA*, 3b.

⁵⁹⁸ Aka, *Timur ve Devleti*, 83-84. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Alan, *a.g.e.*, 39-43.

sonra barış yapmak niyetiyle yanındaki din adamlarından Mevlânâ Muhammed Muammaî'yi, Ubeydullah Ahrâr'a göndermiş ve kendisini ordugâhına davet etmiştir. Fakat Ebû Said, Hâce Ahrâr'ın bizzat gitmesine razı olmayarak, onun yakınlarından Mevlânâ Kâsım'ı yollamış ve yapılan görüşmelerde Ceyhun sınır olmak şartıyla barış yapılmıştır.⁵⁹⁹

Bu olaydaki Ahrâr'ın rolü Nakşbendi literatüründe şu şekilde dile getirilmekte ve bu süreçte kendisinin kerametlerinin etkili olduğu vurgulanmaktadır: “Ebû'l-Kasım Babür Semerkand üzerine yürüyünce Ebû Said telaşlanarak Ubeydullah Ahrâr'a gitti ve “Bu gelen orduya karşı koymam imkânsızdır! Ne yapayım?” diye Ubeydullah Ahrâr'a sordu. Ahrâr kendisini teselli edip, sakın olmasını söyleyerek, hiçbir yere gitmeden düşmanı beklemesini tavsiye etti. Bu arada Ebû Said'in bazı emirlerinin kendisini Türkistan taraflarına kaçırmak için hazırlıklara başladıklarını gören Ahrâr, öfkelenerek bu hazırlıklara son verilmesini istedi. Ardından da Ebû Said'e “Nereye gidiyorsunuz? Kaçmanıza gerek yok! Müşkülünüzü burada halledebilirim. Gönlünüzü hoş tutun, çünkü Babür'ü sindirmek bizim vazifemizdir” dedi. Emirlerinin kaçmak konusunda tüm ısrarına rağmen Ebû Said, Hâce Ahrâr'a olan bağlılığı ve duyduğu güven dolayısı ile şehirde kaldı. Onun tavsiyesi üzerine kalenin harap yerlerini tamir ettirdi, zayıf yerlerini ise sağlamlaştırdı. Bu arada şehri kuşatan Babür'ün ordusu açlık, susuzluk ve hastalık sıkıntısı çekerken, aniden bir de hayvan vebası ortaya çıktı. Bunun üzerine Babür barışa yanaşmak zorunda kaldı. Bu amaçla gönderdiği Mevlânâ Muhammed Muammaî adlı zat gelerek Hâce Ahrâr'a “Bizim mirzamız son derece gayretli, yüksek himmetli bir zattır. Ne tarafa yönelirse o orayı temizler ve zapt etmeden dönmez” dedi. Ahrâr bu sözleri “Eğer Mirza Babür'ün dedesi Mirza Şahrüh'un kalbimizde olan sevgisi ve üzerimizdeki hakları olmasaydı, neticeyi görürdünüz! Biz dedeleri zamanında Herat'ta idik ve orada

⁵⁹⁹ *MS*, II/2, 742; *HS*, IV, 53; *RAH*, II, 523-24. Bu olay hakkında geniş bilgi için bkz. Alan, *a.g.e.*, 48-51.

birçok himaye ve iyilikler gördük. Onun hakkını çiğneyemeyiz” şeklinde cevapladı”⁶⁰⁰ Bu ifadeden Ubeydullah Ahrâr’ın Şahrûh’a olan saygısından dolayı keramet gösterirken sadece Ebû’l-Kasım Babür’ün ordusunun sıkıntı çekmesi ve atlarının ölmesi ile yetindiği, Abdullah’a karşı gösterdiği kerametteki kadar ileri gitmediği anlaşılmaktadır. Aynı kaynak Ebû Said’in, barışı görüşmek üzere Babür’ün ordugâhına Hâce Ahrâr’ı göndermeme sebebini ise, “Babür’ün gayet zeki, kurnaz bir kimse olup, hoşla gitmeyi ve riyakârlık yapmayı çok iyi bilmesi dolayısıyla Hâce Ubeydullah Ahrâr’ın kalbini elde edip, yanına çekmek suretiyle onun himmetinden kendilerini mahrum etmesinden” endişe duyması olarak açıklamaktadır.⁶⁰¹ Bu şekilde Ebû Said’in, Ahrâr’a olan bağlılığına da ayrıca vurgu yapılmaktadır.

Bu bağlılık Ubeydullah Ahrâr’ın 1460 yılında Ebû Said’den Semerkand ve Buhara’da tamga vergisini kaldırmasını istediği zaman, çok yüksek bir gelir getirmesine rağmen bu vergiyi hemen kaldırmasına neden olmuştur. Ayrıca, Ebû Said Ubeydullah Ahrâr’a ülkedeki tüm gayr-i İslâmî vergileri kaldıracağına dair de söz vermiştir.⁶⁰² Bununla birlikte Ebû Said’in ülkedeki tüm gayr-i İslâmî vergilerin kaldırılması konusundaki bu sözünü gerçekleştirip gerçekleştirmediği konusunda kaynaklar kesin bir bilgi vermemektedir. En dindar Timurlu hükümdarı olarak gördüğümüz ve şeriata olan bağlılığını ve İslâmîleştirme politikalarını geniş bir şekilde anlattığımız Şahrûh’un bile bu vergiyi kaldırmadığını biliyoruz ki, gerek iç mücadeleler, gerekse Karakoyunluların ilerlemeleri sonucu gelirlerin azalmaya başladığı bir dönemde, devletin en önemli gelir kaynaklarının başında gelen bu örfi verginin bir din adamının tavsiyesi ile kaldırılması, konumuz açısından son derece önemlidir.

⁶⁰⁰ *RAH*, II, 522-23; *SA*, 185a-186b.

⁶⁰¹ *RAH*, II, 524-25.

⁶⁰² *MS*, II/2, 892-93; *RS*, X, 5598; *RCT*, II, 249-250; *MUA*, 11a; *SA*, 64b-65a.

Bu arada 1455 yılında Ebû Said, tahta ilk çıktığı sırada Semerkand'ı terk ederek Horasan'a Ebû'l-Kasım Babür'ün yanına giden Semerkand şeyhülislâmı Burhaneddin Hace Mevlânâ'yı, Ebû'l-Kasım Babür'den Semerkand'a geri göndermesini istemiş, Babür de bu isteği kabul ederek kendi tahtirevanını Şeyhülislâm'a vermek suretiyle onu Semerkand'a göndermiştir. Semerkand'a gelen Şeyhülislâm büyük törenle karşılanmış ve kendisine sonsuz saygı ve ihtiram gösterilmiştir. Semerkandî'ye göre Ebû Said'in Şeyhülislâm'a göstermiş olduğu bu saygı, Şeyhülislâm'ın başka hükümdarlar zamanın da hayal bile edemeyeceği kadar büyüktü.⁶⁰³ Daha birkaç yıl önce Ebû Said tahta gelir gelmez atalarının iki yüzyıldır irsî olarak şeyhülislâmlık görevi yaptıkları Semerkand'ı terk eden Burhaneddin'in neden şimdi geri çağırıldığı ve kendisine niçin bu kadar hürmet gösterildiği konusunda kaynaklar sessiz kalmaktadır. Ayrıca, adeta Ebû Said'in baş danışmanı görevini yürüten, Ubeydullah Ahrâr'ın bu konudaki tutum ve tavrını da bilemiyoruz. Çünkü Ubeydullah Ahrâr'dan sonra Burhaneddin'in de Semerkand'a gelmesi, Semerkand'da görüşleri ve hayat tarzları bir birine oldukça zıt, birisi Uluğ Bey döneminin geleneklerini sürdüren, diğeri ise şeriatın sınıksız uygulanmasını isteyerek bu gelenekleri yıkmaya çalışan şeyhülislâm unvanına sahip iki din adamının varlığı ve aralarında muhtemel bir çatışma anlamında geliyordu. Dolayısı ile Ebû Said'in Şeyhülislâm Burhaneddin'in geri çağırılması konusunda Ubeydullah Ahrâr'a danışıp danışmadığını, Ahrâr'ın da bu konuda kendisine herhangi bir telkinde bulunup bulunmadığını bilemiyoruz.

Barthold, Ebû Said'in Şeyhülislâm'ı geri çağırmasının 1455 yılında Mirza Sultan Üveys'in Otrar'da isyan etmesi ve bu isyan bastırıldıktan sonra bazı beylerin yanı sıra Mirza Sultan Üveys'in katledilmesi ile sonuçlanan olaylar ile alakası olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre, Ebû Said'in eski müttefiki Ebû'l-Hayr Han'dan destek alan

⁶⁰³ MS, II/2, 764-766.

isyancılar, büyük ihtimalle Buharalı din adamları ile de münasebet kurmuşlardı. Çünkü ayaklananlardan birisi, Ebû Nasır Muhammed Pârsâ'nın araya girmesiyle hayatını kurtarabilmiştir.⁶⁰⁴ Bu davetin amacının, Mâverâünnehir'de büyük bir nüfuza sahip olan Semerkand şeyhülislâmı sayesinde Mâverâünnehir'de hâkimiyetini sağlamlaştırmak ve kendisinin tahta çıkmasında önemli rol oynayan Buharalı din adamlarının nüfuzunu kırarak, böyle bir olayın kendi saltanatı sırasında da tekrarlanmasını önlemek olduğu söylenebilir. Gerçekten de Ebû Said, Mâverâünnehir'de asiler ile mücadele ederken ve Ebû'l-Kasım Babür'ün 1457 yılında ölmesinin ardından Horasan'da hâkimiyetini kurarken, farklı zümreleri temsil eden bu iki din adamının her ikisinin gücünden de yerine göre faydalanmıştır. Ahrâr, halk ve askerler üzerinde büyük bir nüfuza sahipken, yüksek medeniyet ve hayat tarzının temsilcisi olan Burhaneddin'in menfaatleri ise hükümdarın menfaatleriyle, özellikle de ahalinin hükümdara karşı ayaklandığı sırada, örtüşüyordu. Örneğin Ebû Said 1461 yılında Abdüllatif'in oğlu Mirza Muhammed Cuki'nin Mâverâünnehir'de kendisine karşı ayaklandığı sırada her iki din adamının nüfuzundan aynı anda yararlanmıştı. Ayaklanma haberini alan Ebû Said'in Herat'tan hareketi üzerine isyancılar Şahruhiye'ye sığınmışlar ve 2 yıl kadar kuşatma altında tutulmuşlardır. Kuşatma altındakiler barışı görüşmek için Ebû Said'in üzerinde oldukça etkili olan Ubeydullah Ahrâr'ı çağtırmaları üzerine, Ahrâr iki defa Semerkand'dan gelerek kendileri ile görüşse de bu görüşmelerden bir sonuç alınamamıştır. Ardından Şeyhülislâm Burhaneddin şehirdekilerle görüşmeye gelmiş ve onlara Ebû Said'in kuşatmayı devam ettirmekte kararlı olduğunu ve Semerkand'ı terk edip, Şahruhiye yakınlarında başka bir Semerkand inşa etmesi gerekse de bu kuşatmayı kaldırmayacağını ifade etmiştir. Bunun üzerine şehirdekiler tekrardan Ahrâr'ı

⁶⁰⁴ Barthold, *Uluğ Beg*, 146. Semerkandî, bu kişiyi Bayezid Pervaneci'nin oğlu Abdülhalık olarak nakletmektedir (MS, II/2, 764-65).

çağırılmışlar ve o üçüncü defa gelerek kuşatılanların canlarına dokunulmayacağına dair Ebû Said'den söz alarak barışı sağlamıştır.⁶⁰⁵

Ebû Said ve Ubeydullah Ahrâr ilişkisindeki en kritik dönem Ebû Said'in Karakoyunlu Cihanşah'ın 1467 yılında ölmesi üzerine, Batı İran'ın fethi için bölgeye sefer düzenlemesiyle yaşanmıştır. Ebû Said çıkmaya niyetli olduğu bu sefer hakkında, nasihatleri üzerine hareket etmeye alıştığı Hoca Ahrâr'ın fikrini almak üzere kendisini çağırtmıştır. Semerkand'dan Merv'e gelen Ubeydullah Ahrâr ile yapılan uzun görüşmelerden sonra sefere başlanılmasına karar verilmiş ve Ebû Said 1468 yılı Şubat ayı sonunda kışlak merkezinden harekete geçmiştir. Fakat sefer, umulduğu gibi geçmemiş ve Ak Koyunlu Uzun Hasan'ın Timurlu ordusunun ikmal ve iâşe yollarını kesmesi sonucu sıkıntıya düşen Timurlu ordusu dağılmış, Ebû Said ise tutsak alınarak 1469 yılı Şubat ayı sonunda öldürülmüştür.⁶⁰⁶

Ubeydullah Ahrâr'ın onayı ve duası ile başlayan bu seferin, Ebû Said'in ölmesi ve Timurlu ordusunun büyük bir kısmının yok olmasıyla sonuçlanması üzerine, Şeyhülislâm Burhaneddin, Ahrâr'ın otoritesini tamamen yok etmek ve onu sahneden uzaklaştırmak için bir takım girişimlerde bulunmuştur. Hacı Ahrâr'ın mallarına ve mülklerine el konulması için fetva hazırladığı gibi, başta Ebû Said'in kayın biraderi Derviş Muhammed Tarhan olmak önde gelen beylere de Ahrâr'ın evine gitmemeleri ve onun sözünü dinlememeleri için telkinlerde bulunmuştur. Fakat Ebû Said'in ölümüne rağmen, 1493 yılına kadar Semerkand'da saltanat sürecektir olan oğlu Sultan Ahmed'in, müridi olduğu Ubeydullah Ahrâr'a saygıda kusur etmemesi üzerine Şeyhülislâm Burhaneddin'in tüm çabaları boşa çıkmış, mirzalar ve beyler Ahrâr'ın evine daha sık gitmeye ve nasihatlerini daha çok dinlemeye başlamışlardır. Böylece Ubeydullah

⁶⁰⁵ Barthold, *Uluğ Beg*, 147-48. Mirza Cuki'nin ayaklanması ve Şahruhiye kuşatması hakkında geniş bilgi için bkz. Alan, *a.g.e.*, 100-106.

⁶⁰⁶ *HS*, IV, 87 v.dv.; *MC*, 142-43; Aka, *Timur ve Devleti*, 90-92.

Ahrâr'ın nüfuzu daha da artarken, Şeyhülislâm Burhaneddin'in otoritesi ise sıfırlanmıştır. Bu yüzden Şeyhülislâm Burhaneddin Herat'a giderek hayatının geri kalan kısmını, 1472 yılında ölene kadar, Emir Çakmak medresesinde yalnız başına geçirmiştir.⁶⁰⁷ Bu arada Burhaneddin'den sonra Semerkand'da bu aileden bir kimsenin şeyhülislâm olarak atandığına da şahit olmuyoruz. Dolayısı ile Semerkand'da *el-Hidaye* müellifinin soyundan gelen ırsî şeyhülislâmlarının hâkimiyeti son bulurken, Nakşbendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın nüfuzu ise 1490 yılında ölene kadar artarak devam etmiştir.

Ebû Said'in din adamlarına ve tasavvuf ehline olan ilgisi sadece Ubeydullah Ahrâr ile sınırlı kalmayıp, diğer şeyhler ve din adamları ile iyi ilişkiler kurmuştur. Örneğin Şeyh Zeyneddin Hafî'nin soyundan gelen ve dönemin büyük âlimlerinden olan Şeyh Sadreddin Muhammed er-Revasî de kendisinin nezdinde önemli bir yere sahipti. Sultan Ebû Said, 15 Nisan 1467 tarihinde ölen ve Cüveyn'de kendi yaptırdığı hankâhın türbesine defnedilen şeyhin cenazesine bizzat katılmış ve şeyhin oğlu Şeyh Kutbeddin Muhammed Rıza'ya başsağlığı dilemiştir.⁶⁰⁸ Aynı şekilde Ebû Said'in önem verdiği din adamlarından bir diğeri de 23 Temmuz 1467 tarihinde ölen Buhara kadısı Mevlânâ Celaleddin'dir. Ebû Said onun cenazesine ve yas törenine de bizzat katılarak taziye aşından yemiştir. Mevlânâ Celaleddin'in naşını Buhara'ya yollamış ve üzerinde büyük bir türbe yaptırmıştır.⁶⁰⁹

Din adamları ile anlatıldığı şekilde daima iyi ilişkiler içerisinde olan ve kendilerine saygıda kusur etmeyen Ebû Said, haddini aşan din adamlarına ise hiç taviz vermemiş ve gereken önlemi almıştır. Mesela meşhur sufilerden Ebû Said Ebû'l-Hayr'ın soyundan gelen Hâce Müeyyed Divâne, akli dengesizliğinden dolayı kendisinin sultan olduğunu zannedip, bunu akrabalarına ve müridlerine anlatmaya başlamıştı. Bu

⁶⁰⁷ *HS*, IV, 105; *RAH*, II, 544-49.

⁶⁰⁸ *MS*, II/2, 954-55; *HS*, IV, 103.

⁶⁰⁹ *MS*, II/2, 955; *HS*, IV, 103.

durum, Hüseyin Baykara ile aralarında başlayan saltanat mücadelesi sırasında Sultan Ebû Said'e haber verildiği zaman, hükümdar hemen Hacı Müeyyed'i gizlice ortadan kaldırmıştır.⁶¹⁰

Ebû Said'den sonra Ubeydullah Ahrâr'ın Timurlu devleti içerisindeki nüfuzu sadece Semerkand'a 1493 yılına kadar hâkim olan Sultan Ahmed Mirza ve Semerkand ile sınırlı kalmayıp, Ebû Said döneminde olduğu gibi, 24 Mart 1469 tarihinde Herat'ta tahta oturan ve 1506 yılına kadar hüküm süren son Timurlu hükümdarı Hüseyin Baykara'nın sarayında da devam etmiştir. Ubeydullah Ahrâr'ın ve mensup olduğu Nakşbendî tarikatının bu dönemde Timurlu sarayındaki etkisini artıran bir diğer faktör de, başkent Herat'ta bulunan Abdurrahman Câmî (ö.1492) olmuştur.⁶¹¹ Daha önce Nakşbendî şeyhi Saadeddin Kaşgarî'ye intisap eden ve onun ölümünden sonra 1456 yılında halefi Hacı Ubeydullah Ahrâr'a bağlanan şair Molla Câmî, adeta Ahrâr'ın başkent Herat'taki temsilciliğini yapmıştır. Mürşidi Ubeydullah Ahrâr için yazdığı *Tuhfetü'l-Ahrâr* adlı mesnevisinde bu tarikata girdiğini açık olarak ifade eden Câmî ile Ahrâr'ın ilişkisi, çeşitli vesileler ile bizzat görüşmelerinin yanı sıra, sık sık mektuplaşmak suretiyle Ubeydullah Ahrâr'ın ölümüne kadar devam etmiştir.⁶¹² Molla Câmî'nin, Timurlu hükümdarları ile olan ilişkisi ise Herat hâkimi Mirza Ebû'l-Kasım Babür döneminde başlamış ve *Risale-i Kebir der Muamma (Hulye-i Hulel)* adlı muamma sanatı ile ilgili eserini 1453 yılında onun adına kaleme almıştır.⁶¹³ Ebû'l-Kasım Babür'den sonra Herat'a hâkim olan Ebû Said döneminde ilk divanını yazan ve

⁶¹⁰ HS, IV, 104.

⁶¹¹ Abdurrahman-ı Camî'nin hayatı, düşünceleri ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Ömer Okumuş, "Câmî, Abdurrahman", *DİA*, VII, 94-99; Ali Asgar Hikmet, *Cami, Hayatı ve Eserleri*, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara 1963; A'lâ Han Afsehzâd, *Nakd ü Berresî-yi Âsâr ü Şerh-i Ahvâl-ı Câmî*, Tahran 1378 h.ş.

⁶¹² Okumuş, *a.g.m.*, 94; Hikmet, *a.g.e.*, 7, 77-83; 218-19; Afsehzâd, *a.g.e.*, 211-13.

⁶¹³ HS, IV, 338; Hikmet, *a.g.e.*, 16, 192-93. Bu eser hakkında geniş bilgi için bkz. Afsehzâd, *a.g.e.*, 161-64.

bu divanındaki birkaç mesnevi ve gazeline Ebû Said'den övgü ile bahseden Câîmî'nin eserlerini çoğunu kaleme aldığı ve Timurlu sarayı ile yoğun ilişkiye girdiği asıl dönem Hüseyin Baykara dönemi olmuştur.⁶¹⁴

Hüseyin Baykara'nın en büyük emiri ve dönemin en önde gelen şahsiyetlerinden Ali Şir Nevaî'nin, Molla Câîmî ile yakın bir dostluk kurarak, onun müridi olması üzerine Câîmî'nin Timurlu sarayındaki nüfuzu daha da artmıştır. Bu iki şair arasındaki samimî ilişki yazmış oldukları eserlere de yansımış; Nevaî'yi sevip takdir ettiğini her fırsatta dile getiren Câîmî, *Sübhatü'l-Ebrâr*, *Yûsuf û Züleyhâ*, *Leylî vü Mecnûn*, *Hiredname-i İskenderî* adlı mesnevilerinde Ali Şir Nevaî'den övgü ile bahsederken, Nevaî de *Hayretü'l-Ebrâr*, *Ferhâd ü Şirîn*, *Hamse* (I. Defter), *Sedd-i İskenderî* adlı mesnevilerinde Abdurrahman-ı Câîmî'yi saygı ile anmıştır.⁶¹⁵ Ayrıca Ali Şir Nevaî, Câîmî'nin ölümü üzerine terakibibend tarzında uzun bir mersiye yazmış, *Hamsetü'l-Mütehayyirin* adlı eserinde de onun hayatını ele almıştır.⁶¹⁶

Selefleri gibi din adamları ile iyi ilişkiler içerisinde olan ve dolayısıyla kaynaklarda kendisinden âlimleri, seyyidleri, fuzelayı ve şairleri himaye eden, Pazartesi ve Perşembe olmak üzere haftada iki defa kadıları ve ulemayı toplayarak önemli meselelerde onların görüşlerini alan ve şeyhlerin sohbetlerine katılarak onlara saygı ve ikramda kusur göstermeyen bir kimse olarak bahsedilen Hüseyin Baykara⁶¹⁷ Abdurrahman-ı Câîmî ile iyi ilişkiler kurmuştur. Câîmî ve müridi Ali Şir Nevaî'nin Hüseyin Baykara üzerindeki etkisi, daha tahta oturduğu ilk günlerde kendini göstermiştir. Tahta çıktığı dönemde Şîliğe meyilli olan Hüseyin Baykara ilk önce

⁶¹⁴ HS, IV, 338; Hikmet, a.g.e., 16-18; Okumuş, a.g.e., 95.

⁶¹⁵ Abdurrahman-ı Câîmî, *Heft Evreng*, yay. Murtazâ Müderris-i Gilânî, Tahran 1337 h.ş., 1012-13; Okumuş, a.g.m., 95; Levend, a.g.e., IV, 109; Ali Nihad Tarlan, *Ali Şir Nevayî*, İstanbul 1942, 7.

⁶¹⁶ Ali Şir Nevaî, *Divân-ı Fânî*, yay. Rükneddin Humâyunferrûh, Tahran 1342 h.ş., 205-208; Hikmet, a.g.e., 27; Okumuş, a.g.m., 95. *Hamsetü'l-Mütehayyirin* adlı eserin geniş özeti için bkz. Levend, a.g.e., 101-110.

⁶¹⁷ HS, IV, 111.

hutbenin on iki imam Şîliğine uygun tarzda okunmasına izin vermiş, fakat çoğunluğu Sünnî olan Herat halkının bu duruma tepki göstermesi ve Ali Şir Nevaî ile Molla Câmi'nin nasihatleri üzerine bundan vazgeçtiği gibi, kendisi de tekrardan Sünnîliği tercih etmiştir.⁶¹⁸

Bir birilerine karşı samimî duygular besleyen Hüseyin Baykara ile Abdurrahman-ı Câmi, bu duygularını eserlerine yansıtmışlardır. Câmi, *Risale-i Sagir der Muamma, Silsiletü'z-Zeheb, Sübhatü'l-Ebrâr, Yûsuf û Züleyhâ, Leylî vü Mecnûn ve Hiredname-i Iskenderî* gibi bir çok eserinde Hüseyin Baykara'dan övgüyle bahsederek söze başladığı gibi, divanında da Hüseyin Baykara hakkında bir çok kaside ve gazele yer vermiştir.⁶¹⁹ Hüseyin Baykara da kaleme almış olduğu risalede, Câmi'den büyük bir övgü ile bahsetmiş ve kendisine göstermiş olduğu hürmeti dile getirmiştir.⁶²⁰

Hüseyin Baykara'nın kendisi için yaptırmış olduğu medresede ders vermekle meşgul olan Abdurrahman-ı Câmi, 9 Kasım 1492 tarihinde vefat ettiği zaman daha önce görülmemiş bir şekilde birçok devlet büyüğünün kendisinin cenaze törenine katıldığını görmekteyiz. Hüseyin Baykara, Ali Şir Nevaî, Sultan Ahmed Mirza, Muzaffer Mirza ve diğer birçok hanedan üyesi ile devlet adamları Câmi'nin evine giderek oğlu Ziyaeddin Yusuf'a taziyelerini iletmişler ve idgâhta kılınan namaza iştirak etmişlerdir.⁶²¹

Bu dönemde Timurlu ülkesinde ve sarayında büyük bir nüfuza sahip olan Nakşbendî şeyhleri Ubeydullah Ahrâr ve Abdurrahman-ı Câmi, bu nüfuzlarını kullanarak dinî alanda olduğu kadar siyasî alanda da önemli rol oynamışlardır. Bu ikilinin siyasî alanda oynadıkları rol daha önce ifade ettiğimiz üzere, dönemin çeşitli

⁶¹⁸ RCT, II, 328; Aka, *Şiilik*, 87. Hutbenin on iki imam Şîliğine uygun olarak okunacağını duyan Sünnî halkın tepkisi için bkz. RCT, II, 328-330.

⁶¹⁹ Hikmet, *a.g.e.*, 24; Okumuş, *a.g.m.*, 95. Molla Câmi ayrıca Timur ve Şahruh'dan da saygıyla bahsetmektedir, bkz. Hikmet, *a.g.e.*, 26.

⁶²⁰ Baykara, *Risâle*, 1b-8a.

⁶²¹ HS, IV, 338.

tarih ve edebiyat eserleri ile Nakşbendî literatüründe dile getirilmiştir. Timurlu devleti bünyesinde oynadıkları rolün daha iyi anlaşılabilmesi için, bu şahsiyetlere ait mektupların mutlaka incelenmesi gereklidir. Bu konuda, kaynakları tanıtırken üzerinde durduğumuz üzere, Molla Câmi, Ubeydullah Ahrâr ve müridlerinin mektuplarını içeren *Mecmua-yı Murâselât* adlı münşeat mecmuası bize oldukça yardımcı olmaktadır. Coğunluğu Ali Şir Nevaî'ye olmak üzere, Sultan Hüseyin Baykara'ya ve birbirlerine yazmış oldukları mektupların sayısı bile kendilerinin Timurlu sarayı ile olan ilişkilerinin boyutu hakkında ipucu vermektedir. Zira, daha önce ifade ettiğimiz üzere, *Mecmua-yı Murâselât* tam 594 adet mektup içermekte olup bunlardan 337 tanesi Molla Câmi'ye, 128 tanesi Ubeydullah Ahrâr'a ve geriye kalan 129 adet mektup ise Ahrâr'ın çocuklarına ve müridlerine aittir.⁶²² Bu konuda katkı sağlayan bir diğer önemli eser de Ubeydullah Ahrâr'ın Sultan Ebû Said'e yazmış olduğu 14 mektubu içeren *Ruka'ât* adlı münşeat mecmuasıdır.⁶²³

Bu mektupların ışığında Nakşbendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr ve onun başkent Herat'taki müridi Molla Câmi'nin Timurlu devleti ve toplumu bünyesinde oynadığı roller hakkında şunları söyleyebiliriz. Ebû Said üzerinde büyük bir nüfuza sahip olduğunu ve dönemin siyasî hayatında önemli rol oynadığını gördüğümüz Ahrâr, Hüseyin Baykara döneminde de hem Ebû Said'in çocuklarının hâkim olduğu Mâverâünnehir'de, hem de Herat'ta siyasî arenada etkili olmuştur. Örneğin Ebû Said'in 1469 yılında ölmesi üzerine çocuklarından Hisar hâkimi Sultan Mahmud Mirza ile Fergana hâkimi Ömer Şeyh Mirza ittifak yaparak kardeşleri Semerkand hâkimi Sultan Ahmed üzerine yürüdükleri zaman, iki ordu karşılaşacağı sırada Ubeydullah Ahrâr gelerek bu üç mirzayı bir araya getirmiş ve kendilerine nasihatlerde bulunarak barış yapmalarını sağlamıştır. Bunun üzerine mirzalar Ahrâr'a, bundan sonra bir birleri ile

⁶²² Bkz. s. xxiii-xxiv.

⁶²³ RT, 547-555.

savaşmayıp, devamlı surette anlaşma içerisinde olacaklarına dair söz vermişler ve kendi bölgelerine dönmüşlerdir.⁶²⁴

Mirzalar arasındaki savaşı araya girerek önleyen Ahrâr, Hüseyin Baykara'ya yazdığı bir mektubunda akrabaları olan mirzalar (Ebû Said'in çocukları) arasında barışı sağlayıp, Müslümanların zarar görmesini önlediğini ifade etmiştir.⁶²⁵ Mirzalar arasında mücadelelerin eksik olmadığı bu dönemde Ahrâr bir diğer mektubunda da Hüseyin Baykara'dan, mirzalar arasındaki bu mücadelelerden Mâverâünnehir'deki Müslümanların zarar gördüğünü, dolayısı ile akrabaları olan bu mirzaları yanına çağırmasını istemiştir.⁶²⁶ Ayrıca bu dönemde sık sık Hüseyin Baykara, Sultan Ahmed ve Sultan Mahmud arasında yaşanan hâkimiyet ve saltanat mücadelelerinde barışın sağlanması konusunda Ubeydullah Ahrâr'ın daha birçok mektup yazdığı görülmektedir.⁶²⁷ *Mecmua-yı Murâselât*'ta Ahrâr ile aynı sayıda mektubu yer alan müridlerinin de bu konuda faal olduklarını ve Ahrâr'a yardım ettiklerini görmekteyiz. Mesela Hâce Ali⁶²⁸ ve Mevlânâ Kasım⁶²⁹ mektuplarında Ubeydullah Ahrâr'ın Sultan Mahmud Mirza'ya düşmanca tavırlarını bırakmasını emrettiğini ifade etmektedirler.⁶³⁰ *Tarih-i Reşidî*'de geçen şu ifade de Ahrâr'ın siyasîler ile olan ilişkisinde müridlerinin konumunu göstermesi açısından önemlidir: "Bu dönemde Hâce Ubeydullah Ahrâr ile bağlantı sağlayacak bir kimse ile ilişki içerisine girmek bütün hükümdarların âdeti idi.

⁶²⁴ *HS*, IV, 109-110; *RAH*, II, 531-35. Ayrıca bkz. Gross, *a.g.e.*, 117-122, 182-185.

⁶²⁵ Gross-Urunbayev, *a.g.e.*, 27(28) numaralı mektup.

⁶²⁶ Gross-Urunbayev, *a.g.e.*, 14 numaralı mektup.

⁶²⁷ Mesela bkz. Gross-Urunbayev, *a.g.e.*, 19, 20, 21, 27(28), 49(50), 50(51), 53(53,58), 58(61), 281(285), 282(286), 292(296), 293(297), 294(298), 318(322) numaralı mektuplar.

⁶²⁸ Bu kişi hakkında bkz. Gross-Urunbayev, *a.g.e.*, 76-79.

⁶²⁹ Bu kişi hakkında bkz. Gross-Urunbayev, *a.g.e.*, 79-81.

⁶³⁰ Gross-Urunbayev, *a.g.e.*, 386(392) ve 389(395) numaralı mektuplar.

Mevlânâ Kasım Sultan Ebû Said'in, Hacı Ali Sultan Ahmed Mirza'nın, Mevlânâ Kadı ise Sultan Mahmud'un Hacı Ubeydullah Ahrâr ile arasında gidip-gelen kimse idi".⁶³¹

Abdurrahman-ı Câmî'yi de Sultan Hüseyin Baykara ile olan yakınlığından dolayı vezirler, emirler ve devlet büyüklerine şefaathçi olarak görev yaparken görmekteyiz. Bir gün vezir Hacı Mecdeddin Muhammed Hafî sultanın gazabına uğramış ve korkusundan bir tarafa gizlenmişti. Can korkusundan dışarı çıkamayan vezir, çareyi Molla Câmî'yi şefaathçi olarak sultan Hüseyin Baykara'ya yollamakta buldu. Câmî'nin vezir ile ilgili olarak anlattıklarını dinleyen Baykara kendisine olan saygı ve hürmetinden dolayı veziri affetti. Sultan ertesi gün gizlendiği yerden çıkarak huzuruna gelen veziri sadece affetmekle yetinmemiş, kendisine 20.000 Kepekî dinarı da ihsanda bulunmuştur.

Ubeydullah Ahrâr ve Molla Câmî'nin, parasız kalan bilim adamları ve medrese öğrencilerine çeşitli vakıflardan para verilmesi, maaşını alamayan din adamlarının maaşlarının ödenmesi, daha önce vergilerden muaf tutulduğu halde şimdi kendisinden vergi istenen din adamlarının yeniden vergiden muaf tutulması, bazı din adamlarının bazı dinî makamlara atanmaları, su kanallarının kuruması ve kuraklık dolayısı ile fazla mahsul alamayan halktan vergi alımında indirim yapılması ve kendilerine yardım edilmesi, mahkemelik olduğu halde mahkemeye getirilemeyen kimselerin mahkemeye çıkarılmalarının sağlanması, zorla bir şehirden başka bir şehre göç ettirilen ailelerin geri dönmesine ya da ayrıldıkları şehirde kalan mallarını satabilmelerine izin verilmesi veya bazı ailelere başka bir şehre göç etme izni verilmesi gibi birçok toplumsal konuda da Timurlu sarayına rica ve tavsiye mektupları yolladıklarına ve bu isteklerin de genellikle yerine getirildiği ve tavsiyelerine uyulduğuna şahit olmaktayız.⁶³² Böylece, Bahaeddin

⁶³¹ Mirza Muhammed Haydar Duğlat, *Târih-i Reşidî*, yay. Abbaskulî Gaffarî Ferd, Tahran 1383 h.ş, 342 (Bundan sonra TR).

⁶³² Mesela bkz. Gross-Urunbayev, *a.g.e.*, 17, 55(57), 391(397-98), 424(430), 425(431), 438(443,445), 439(444), 452(458), 455(461), 456(462a,b), 477(483), 478(484), 482(488), 483(489), 486(492), 551(558), 561(567), 562(568), 569(575) numaralı mektuplar; Urunbayev-Rahmanov, *a.g.e.*, 20, 32,

Nakşbend, Muhammed Pârsâ ve Ubeydullah Ahrâr ve Molla Câmî gibi şeyhlerin, toplum içerisindeki gayretlerinin yanı sıra, Timurlu hükümdarları ve idarecileriyle kurdukları iyi ilişkiler sayesinde Nakşbendîlik Mâverâünnehir ve Horasan'ın en yaygın tarikatı haline gelmiştir.

33, 41, 42, 59, 96, 151, 178, 181, 185, 186, 190, 193, 194, 202, 216, 219, 220, 250, 275, 312, 316 numaralı mektuplar; *RT*, 547-555.

III. BÖLÜM

TİMURLULARDA DİNÎ MAKAMLAR ve DİNÎ KURUMLARIN HİMAYESİ

A- DİNÎ MAKAMLAR

Ortaçağ İslâm dünyasında hükümdarlar dinî hayat üzerinde etkili olabilmek için genellikle iki seçeneğe sahiptiler. Birincisi, dinî işlerden sorumlu şahısları kontrol altına almak ve onlara hamilik etmek, ikincisi ise doktrin ve âdetleri etkileyen dinî programları desteklemek idi. İkinci seçeneğin sadece Şahrûh döneminde uygulanabildiğini gördüğümüz Timurlularda, hükümdarların dinî idareden sorumlu görevliler üzerine idarî gözetimi empoze etmelerine daha fazla önem verilmiştir. Timurlu ülkesinde kendilerinden önce var olan bazı dinî makamlar doğrudan hükümdarın kontrolü altında iken, bazıları ise kalıtsal ve yerel fikir birliğine bağlıydı. Bunlardan daha önce kurulu iki makam özel bir öneme sahipti. Market uygulamaları ve şehir ahlakından sorumlu olan muhtesip şehirlerdeki dinî tonun ayarlanmasına yardımcı olurken, kadı ise hem ulemanın liderliği, hem de adaletin uygulaması konusunda en büyük etkiye sahipti. Buna ilaveten Timurluları dinî alanın idaresi ile ilgili iki yeni makamı himaye ettiklerini görmekteyiz. Sadaret ve şeyhülislâmlık olan bu makamlar, dinî görevliler üzerindeki devlet kontrolünü arttırmak için ihdas edilmiştir. Dolayısı ile sadr, şeyhülislâm, kadı, muhtesip, müderris ve nakib gibi dinî memuriyetlerin ve sahip oldukları makamların incelenmesi Timurlularda dinî hayat üzerindeki hükümdarın veya devletin etkisini ortaya koymamıza yardımcı olacaktır.

1- Sadaret

Arapça “göğüs” anlamına gelen *sadr* (ç. *sudur*) kelimesi, daha çok seçkin kişiler için kullanılan onursal bir unvan olup, zamanla önem kazanarak geç İlhanlı döneminde, özellikle İran dünyasında dinî işlerden sorumlu bir memuriyet için kullanılmaya başlanmıştır.⁶³³ Timurlu Devleti’nde ise en üst dinî makam sahibine verilmek suretiyle İslâm tarihindeki en yüksek konumuna ulaşmıştır. Roemer’e göre 14. yüzyıl ortalarında daha var olmayan ve ancak Timur’un halefleri döneminde kurumsallaşan bu makamın, ne zaman ve kim tarafından hayata geçirildiği konusunda tam olarak bir fikir birliği sağlanamamıştır.⁶³⁴ Mesela Savory, bu makamın Şahruh zamanında kurumsallaşmakla birlikte, daha Timur döneminde de var olabileceğini savunurken⁶³⁵, Busse’ye göre 14. yüzyıl ortalarında hayata geçirilmekle birlikte nihai halini Timurlular zamanında almıştır.⁶³⁶ Manz ise bu konuda “Sadr makamı Kert hanedanı tarafından yaratılmış gibi gözükmektedir” demektedir.⁶³⁷

Sadaret makamının tarihî gelişimine bakıldığı zaman ilk olarak Karahanlı ve Selçuklu dönemlerinde Mâverâünnehir’deki Semerkand, Özkend, Almalık ve Hocend gibi şehirlerde dinî otoriteyi elinde tutan imam ve reislerin *sadr* unvanını kullandıkları görülür. Buhara’da ise Burhan ailesi üyeleri bu unvanı *sadr es-sudur* şeklinde daha etkin bir şekilde kullanmışlar ve bu unvan irsiyet kazanmıştır. Burhan ailesi Kara Kıtaylar döneminde de bu unvanı bir süre daha elinde tutarak nüfuzunu korusa da, 1240 yılında onların yerini Mahbub ailesi almış ve bu aile *sadr el-sudur* unvanının yanında

⁶³³ C. E. Bosworth, “Sadr(In Transoxania)”, *EF*², VIII, 748-49.

⁶³⁴ Roemer, *Staatschreiben*, 143; Herrmann, “Zur Entstehung des Sadr-amtes”, *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, ed. U. Haarmann-P. Bachmann, Beirut-Wiesbaden 1979, 278.

⁶³⁵ Roger M. Savory, “The Pricipal Offices of the Safawid State during the Reign of Isma’il I (907-30/1501-24)”, *Studies on the History of Safawid Iran*, London 1987, 103.

⁶³⁶ Heribert Busse, *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen an Hand turkmenischer und safawidischer Urkunden*, Kairo 1959, 132.

⁶³⁷ Manz, *Timurid Iran*, 213.

sadr-ı cihan'ı da kullanmıştır.⁶³⁸ İlhanlılar devrinde *sadr-ı cihan* unvanının Geyhatu'nun veziri Sadreddin Ahmed Halid-i Zencani'ye verildiği görülmekle birlikte, bu unvan Mâverâünnehir'dekinin aksine sadece onursal idi.⁶³⁹ Celayirliler ve Muzafferilerde sadaret makamı ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmazken,⁶⁴⁰ Herat'taki Kert hanedanında ise durum oldukça farklıydı. Çünkü Herat'ta vezaret ve sadaret bir araya toplanarak Şeyh Muineddin Câmî'ye verilmiş ve *sadr* unvanını taşıyan Şeyh Muineddin Câmî oldukça geniş yetkilerle donatılmıştı.⁶⁴¹ Sadaret makamına atanma ile ilgili olarak elimize ulaşan ilk belge Kert hükümdarı Ebûl-Feth Pir Ali tarafından Şeyh Muineddin Câmî'nin en büyük oğlu Ziyaeddin Yusuf'a 1380 yılında verilen ve çok geniş yetki ve görevleri içeren sadaret menşurudur. *Feraid-i Gıyasî*'de yer alan bu menşura göre Sadr Ziyaeddin Yusuf seyyidler, şeyhler ile kadı, hatip, muhtesip gibi Herat ve Herat'a bağlı bölgelerdeki bütün dinî görevliler, dinî kurumlar ve hukukî kararlar ile ilgili olarak tam yetkili kılınmıştır.⁶⁴² Bu menşurun verilmesinden 3 yıl sonra Horasan'ı ele geçirerek Kert hanedanına son veren Timur'un, Sadr Ziyaeddin Yusuf'a büyük saygı gösterdiği ve onun müridi olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Timur 1391 yılında Toktamış üzerine giderken de Sadr Ziyaeddin Yusuf'u yanına almış ve Toktamış ile Kunduzca'da yapılan savaşta Ziyaeddin, Timur'un ordusu galip gelmesi için dua etmiş ve zaferi müjdelemiştir.⁶⁴³ Bu olay Şeyh Ziyaeddin

⁶³⁸ Bosworth, *a.g.m.*, 749.

⁶³⁹ J. Calmard, "Sadr (In the Period from the Il-Khânids to the Tîmûrids, The Tîmûrids and Türkmen Period)", *EF*, VIII, 749-50.

⁶⁴⁰ Roemer, *Staatschreiben*, 143; Herrmann, *Sadr-amtes*, 284-85.

⁶⁴¹ J. Aubin, "Le khanat de Čagatai et le Khorassan(1334-1380)", *Turcica*, VIII/2(1976), 30; Calmard, *a.g.m.*, 749

⁶⁴² Aubin, *Le khanat*, 51; Calmard, *a.g.m.*, 749; Herrmann, *Sadr-amtes*, 287 v.dv. Herrmann bahsi geçen menşurun Farsça metnini verdiği gibi, belgeyi Almancaya da çevirmiş ve ayrıca yorumlamıştır.

⁶⁴³ *RR*, 108; Calmard, *a.g.m.*, 749. Bu savaşta Seyyid Bereke'nin de bulunduğunu ve keramet gösterdiğini daha önce ifade etmiştik.

Yusuf'un ve elinde tuttuğu sadaret makamının Timur'un nezdinde sahip olduğu önemi göstermesi açısından kayda değer.

Sadaret makamı hakkında şu ana kadar en detaylı çalışmayı yapmış olan Herrmann, bu konuda değerli bilgiler vermektedir. Herrmann'a göre Timurlularda sadaret makamının daha Timur zamanında var olduğu, onun döneminde 3 tane sadr unvanı taşıyan kişinin görülmesinden anlaşılmaktadır. Sadr unvanının bu kimselerin isimlerinden önce değil, sonra gelmesi bunun bir onursal unvandan ziyade resmî bir memuriyet olduğuna işaret etmektedir.⁶⁴⁴ Bu üç kişinin Mevlânâ Ubeydullah (Abdullah) Sadr⁶⁴⁵, Mevlânâ Kutbeddin (Kurumî) Sadr⁶⁴⁶ ve Mevlânâ Nimet Sadr⁶⁴⁷ olduğunu görüyoruz. Fakat Herrmann'ın, sadece *Mücmel-i Fasihî*'de bir kez Mevlânâ Nimet Sadr⁶⁴⁸ olarak bahsedilen Mevlânâ Nimet'i Timur'un sadırlarından birisi olarak kabul ettiği halde, aynı eserde Mevlânâ Abdülcebbâr Sadr⁶⁴⁹ şeklinde bahsedilen Mevlânâ Abdülcebbâr'ı sadr olarak kabul etmemesi ise ilginçtir. Herrmann'ın Abdülcebbâr'ı özellikle sadr olarak kabul edip etmediği hususunda bir şey söylemek zor gözükmemektedir. Herrmann'ın *Mücmel-i Fasihî*'deki bu kaydı gözden kaçırmış olma ihtimalini göz önüne alırsak, Mevlânâ Abdülcebbâr'ın da Timur'un sadırlarından birisi olduğu söylenebilir ki, bu da Timur döneminde 3 değil, 4 tane sadrın görev almış olabileceği ihtimalini ortaya çıkarmaktadır.

⁶⁴⁴ Herrmann, *Sadr-amtes*, 293-94.

⁶⁴⁵ Herrmann, *Sadr-amtes*, 293. Ayrıca bkz. *ZY*, II, 16, 284; *FG*, II, 556; *MS*, I/2, 736, 796, 906; *ZT*, II, 824; *HS*, III, 398; *SN*, 170; Muhammed Yusuf-ı Kazvinî, *Holdeberîn*, yay. Mîr Haşim Muhaddis, Tahran 1379 h.ş., 314 (Bundan sonra *HB*).

⁶⁴⁶ Herrmann, *Sadr-amtes*, 293. Ayrıca bkz. *ZY*, II, 284, 472; *ZT*, II, 653, 1011; *MF*, III, 148; *MS*, I/2, 906; *HS*, III, 398, 520, 640; *HB*, 314; *AM*, 467.

⁶⁴⁷ Herrmann, *Sadr-amtes*, 293-94. Ayrıca bkz. *MF*, III, 148.

⁶⁴⁸ *MF*, III, 148. Sadece burada Mevlânâ Nimet Sadr olarak bahsedilen Mevlânâ Nimet için ayrıca bkz. *MS*, I/2, 804; *ZT*, II, 872; *ZŞ*, 208; *ZY*, II, 137; *SN*, 179.

⁶⁴⁹ *MF*, III, 146.

Timur döneminde görev alan sadırlardan ilki Mevlânâ Ubeydullah olup 1381 yılında kendisine bir mektup gittiğini de *Feraid-i Gıyasî*'den öğreniyoruz.⁶⁵⁰ Sadaret ile ilgili olarak elimize ulaşan ilk belgenin 1380 yılından Kertlere, 1381 yılından da Timurlulara ait olması akla “Bu makam hangi hanedan döneminde daha önce ortaya çıkmış ve hangi hanedan diğerinden almıştır?” şeklinde bir soru getirmektedir. Herrmann, bu sorunun cevabını “Timur Devleti’nin büyüyen bir imparatorluk, Kertlerin ise yerel bir devlet olduğu düşünülürse, büyük ihtimalle bu memuriyeti Kertler, Timurlulardan almışlardır” demektedir ve “Herat’taki nüfuzlu çevrelerin Semerkand’daki Timur’a meyilli ulema ile çok sıkı ilişkisi olduğunu” ifade ederek bu görüşünü desteklemektedir.⁶⁵¹ Bu bilgiler ışığında kurumsallaşmış hali ile 1380 yılında kesin olarak var olan sadaretin büyük ihtimalle bir Timurlu icadı olduğunu ve mevcudiyetinin 1380 yılından daha da önceye gittiği söylenebilir.

Sadaret makamının Timur ve halefleri dönemindeki konumu dönemin inşa kitaplarında yer alan atama belgelerindeki bilgiler ışığında şu şekilde açıklanmaktadır. Timurlu dönemindeki en üst dinî makama (*menasib-ı şer’iyye*) sahip olan *sadr*, İslâmın yaygınlaştırılması ve şeriatın uygulanmasından sorumlu olup birçok görev ve yetkiye sahipti. Kadı, muhtesip, nakib, imam, vaiz, hatip, şeyhler ve seyyidler gibi tüm din adamlarının (*ashab-ı emaim ve ehl-i imame*) başı olup bu kimselerle ilgili olarak atama, azil, emeklilik ve maaş gibi her türlü işlerden sorumluydu. Dinî işlerde ve hukukî meselelerde tüm din adamları onun kararına göre hareket etmek zorunda idi. Aynı zamanda cami, medrese, hankâh, türbe ve mezarlıklar gibi din ve hayır kurumlarının da hamisiydi. Bu kurumların inşası, işleyişi, korunması, idareci ve personel tayini de sadırdan sorulmaktaydı. Sadra yüklenen önemli bir diğer görev de hem sosyal hem de ekonomik açıdan çok önemli rol oynayan vakıfların mesuliyetiydi. Tüm vakıfların

⁶⁵⁰ *FG*, II, 556-59; Aubin, *Le khanat*, 53; Herrmann, *Sadr-amtes*, 294.

⁶⁵¹ Herrmann, *Sadr-amtes*, 294.

idaresi, korunması, mütevellisinin atanması, gelirlerin ve kayıtlarının kontrolü, vakıf malları ve gelirlerinin hayırlı işlerde kullanılıp kullanılmadığının denetimi, gelirlerin artmasının sağlanması gibi her türlü sorumluk da sadra aitti.⁶⁵² Tüm dinî makam sahiplerinin atanma ve azledilme yetkisi sadra verilirken, şeyhülislâm bunun dışında tutulmuştur ki, bu konuya şeyhülislâmlık makamını ele alırken ayrıca değineceğiz.

Sadırdan, makamı çerçevesinde vereceği kararların şeriata uygun olması beklenirdi. Bu nedenle de kanun yerine geçer ve daha üst bir makam onayına gerek duyulmazdı. Dolayısıyla sadr kendi makam alanında özgür olup, kendi kendinden sorumlu idi. Sadrın verdiği tüm kararlarda, belgenin arka tarafında kendine ait olan yere mührünü basması gerekir, aksi takdirde bu karar geçerli olmazdı. Kendisi tarafından düzenlenmemiş olmakla birlikte, kendi görev alanı içerisine giren belgeleri de paraf etme yetkisine sahip idi. Ayrıca hükümdar meclisinde dinî görevliler, *ekâbir-i eşrâf* adı altına toplandığı için bunların makam sırasını da sadr belirlerdi (*teşhis-i merâtib-i ekâbir-i eşrâf*). Seyahatte olan seyyid, şeyh ve din adamları ile fakirlerin, muhtaçların ve yabancıların bakımlarından da sorumluydu. Sadrın görevini tam olarak yerine getirebilmesi için tüm din görevlilerinin kendisine sonsuz saygı duymaları istenirdi.⁶⁵³

Sadrın tüm bu görev ve yetkilere sahip olması kendisine dinî idare içerisinde öncü bir konum kazandırmakta ve bu nedenle de bazı niteliklere sahip olmayı gerektirmekteydi. Bu nitelikler inşa eserlerindeki belgelerde kelimesi kelimesine belirtilmekte ya da ima edilmektedir. Bu belgeleri yorumlayan Roemer'e göre sadr olacak kişinin ilk önce seçkin bir aileden, yani seyyid ailesinden gelmesi gerekmektedir. Bunun yanı sıra akıllı, yüksek eğitilmiş, etrafına ün salmış bir kişi olmalıydı. Resmî devlet görevlisi veya dinî bir memur kariyerine sahip olması ve daha

⁶⁵² Roemer, *Staatschreiben*, 37, 38, 40, 144-45; Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 76-78, 81-83, 86-88, 90, 200, 201; a.y., *Sadr-amtes*, 278- 279, 293; *HS*, III, 398.

⁶⁵³ Roemer, *Staatschreiben*, 144-46; Herrmann, *Sadr-amtes*, 293.

önce sadr görevinde bulunmuş köklü bir aileden gelmesi gibi birçok özellikten de bahsetmektedir.⁶⁵⁴ Fakat bu özelliklerin hükümdardan hükümdara değişkenlik gösterdiği görülmektedir. Mesela Herrmann'a göre sadrın seyyid olması bir ön koşul değildir. Çünkü Hondmir'in *Nâme-yi Nâmî*'sindeki belgelerde adı geçen 4 sadırdan hiçbiri seyyid değilken, Hondmir'in *Habibü's-Siyer* adlı diğer eserine göre de Hüseyin Baykara döneminde bu göreve gelen 14 kişiden sadece 3 tanesi seyyid olup, babası veya dedesi daha önce bu makama sahip olan kimselerin sayısı seyyidlere göre daha fazladır.⁶⁵⁵

Sadaret makamı hükümdar sarayında bulunmakla beraber, eyaletlerin idaresinin mirzalara bırakılması gibi, işlerin daha pratik ve çabuk halledilebilmesi amacıyla eyaletlerde de sadr atanmaktaydı. Bu uygulama Şahruh döneminden itibaren var olup, atama bizzat hükümdar ya da hükümdar adına mirza tarafından yapılmaktaydı. Yaşlı din adamlarının üstün vasıflılarından seçilen sadırlardan hükümdar sarayında bulunan sadr tüm ülkeden sorumlu idi. Bunun yanında eyalet sadırlarının da büyük ölçüde bağımsız hareket edebildiklerini saraydaki sadrın, kendilerine yüksek dinî ve hukukî memurları atama yetkisi vermesinden anlıyoruz.⁶⁵⁶ Sarayda bulunan sadr sayısı bir tane ile sınırlı değildi. Her ne kadar Hermann sarayda birden fazla sadrın görev almasının Şahruh döneminde görülmeye başladığını ve Hüseyin Baykara döneminde de bunun bir kural haline geldiğini ifade etse de⁶⁵⁷ daha Timur döneminde aynı anda birden fazla sadrın görevlendirildiğini görüyoruz.⁶⁵⁸ Hondmir'e göre Hüseyin Baykara döneminde dinî vakıflar o kadar çok yayılmıştı ki, sadece bunların idaresi için sürekli olarak 2 veya 3

⁶⁵⁴ Roemer, *Staatschreiben*, 144.

⁶⁵⁵ Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 202; a.y., *Sadr-amtes*, 281; *HS*, IV, 321-328.

⁶⁵⁶ Roemer, *Staatschreiben*, 146; Herrmann, *Sadr-amtes*, 281.

⁶⁵⁷ Herrmann, *Sadr-amtes*, 282.

⁶⁵⁸ *ZY*, II, 284; *MS*, I/2, 906.

sadra ihtiyaç duyulmaktaydı.⁶⁵⁹ Saraydaki sadaret makamında birden çok sadr aynı anda görev aldığı zaman, aralarındaki makam farkının bir diğerine emir yetkisi vermeyip, yalnızca saygı (onursal) önceliğine sahip olduğu ve bunun sadece hükümdarın kendilerine verdiği rütbe ve ödüller ile ayarlandığı atama belgelerinde yetkilerin sıralanmamasından anlaşılmaktadır.⁶⁶⁰ Bununla birlikte geç Timurlu döneminde bir de baş sadr (*Sadr es-sudur*) makamı karşımıza çıkmaktadır. Sadırların reisi olan bu baş sadr tüm kararları elinde tutmakla birlikte, bu makamdan sadece bir kez bahsedilmesi bunun geçici olup sürekli bir makam olarak gelişmediğini göstermektedir.⁶⁶¹ Baş sadırlık makamının Timurlular dışında Moğollarda da var olduğunu *Tarih-i Reşidî*'de Muhammed Şirazî adında bir sadr es-sudurun Said Han'ın sarayında bulunduğu ve büyük bir nüfuza sahip olduğunun ifade edilmesinden anlıyoruz.⁶⁶² Hermann'a göre bu makam Timurlular haricinde sadece Moğollar'da görülmektedir.⁶⁶³

Baykara döneminde görülen önemli bir diğer özellik de, daha Safevîlerden önce, 910/1504-5 yılından ölümüne kadar (911/1506) sadaret makamının hükümdar vakıfları ve genel vakıfların idaresinden sorumlu olmak üzere ikiye ayrılması idi. Bu sadece hükümdar vakıflarının idaresi için özel bir sadrın atandığını (*mansab-ı sadaret -i hassa-yı hümayun*) gösteriyordu. Fakat bu durumun Hüseyin Baykara döneminde sürekli olduğu söylenemez. Çünkü onun dönemindeki bir atama belgesinden sadrın hem hükümdarın vakıflarından hem de genel vakıflardan sorumlu olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶⁴

Sadrın geliri vakıf ürünleri ve gelirlerinden kendilerine yüzdelik olarak ödenen ve yazılı olarak belirlenmiş olan *resm-i sadaret* ve *sehm-i sadaretten* ibaret olan maaş

⁶⁵⁹ HS, IV, 321.

⁶⁶⁰ Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 205-206; a.y., *Sadr-amtes*, 282.

⁶⁶¹ Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 205; a.y., *Sadr-amtes*, 283.

⁶⁶² TR, 179, 486.

⁶⁶³ Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 205.

⁶⁶⁴ Herrmann, *Sadr-amtes*, 282.

(*ulufe*) ve bağıştan (*en'am*) oluşmaktaydı. Dinî vakıflar da aynı şekilde adı geçen bu vergileri ödemek zorunda idiler. Bu gelirler yıldan yıla değişkenlik gösterdiğinden sadr, gelirleri harcamalarına yetmediği zaman başka kaynaklardan belirli bir meblağ alma, ya da gelirleri fazla olduğu takdirde ise bu fazlalığı başka yerlere aktarma yetkisine sahipti.⁶⁶⁵ *Serkâr-ı Sadaret* ya da *Divan-ı Sadaret* adını alan sadırlık makamı Timurlu devlet idaresinde *Tavacı Divanı* ve *Divan-ı Mal*'dan sonra gelen üçüncü ana idarî kurum olup, sadrın protokoldeki yeri emirlerin altında vezirlerin ise üzerindeydi.⁶⁶⁶ Bu kadar önemli bir makam olmasına rağmen maalesef bu makamın organizasyonu ve işleyişi hakkında belgelerde çok fazla bilgi verilmemektedir. Şimdiye kadar aktardıklarımıza ek olarak, genelde Tavacı Divanı ve Divan-ı Mal bir tek pervaneciyi paylaşıırken, Divan-ı Sadaret'e özel bir pervanecinin atandığını ve hükümdarın buyruğu, sadrın yetki alanına girdiği takdirde sadrın bu belgeyi vezirler ve emirlerden önce, kayıt defterine girmeden mühürleme hakkına sahip olduğunu söyleyebiliriz.⁶⁶⁷

Tüm bu bilgilerden Sadaret makamının Timurlu Devleti'ndeki en üst dinî otorite olduğu ve Timurlu devlet idaresinde önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. Giriş bölümünde ifade ettiğimiz üzere, Timurluların çağdaşı Osmanlı Devleti'nde şeyhülislâmlığın, ilmiye sınıfının başı olarak doğrudan sultan tarafından atanan bir makam haline geldiği gibi, Timurlularda da sadaret, hükümdar tarafından atanan en üst dinî makam olarak yükseltilmiştir. Bir ülkedeki her türlü din adamı ve dinî makam sahibi ile bütün din ve hayır kurumlarının her türlü mesuliyetinden sorumlu olan sadrın, o ülkenin dinî hayatında ne kadar çok etkili olacağı tartışılmaz. Böyle nüfuzlu bir kurumun büyük ihtimalle Timurlular tarafından icat edilmesi ve bu makama oturan kimsenin doğrudan sultan tarafından atanıp, görevden alınıyor olması, Timurlu

⁶⁶⁵ Roemer, *Staatschreiben*, 146; Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 202-204; a.y., *Sadr-amtes*, 283-84.

⁶⁶⁶ Roemer, *Staatschreiben*, 146; Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 202; a.y., *Sadr-amtes*, 283.

⁶⁶⁷ Herrmann, *Sadr-amtes*, 283.

hükümdarlarının dinî hayat ve din adamları üzerinde etkili olma ya da onları kontrol altında tutma isteklerini de açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca sadrın görevleri sayılırken atama görevini, şayet hükümdar o göreve birisini atamadığı takdirde yerine getirebileceğinin de ayrıca ifade edilmesi, atamalarındaki öncelliğin daima sultana verildiğini göstermektedir.

Kurumsallaşmasını Şahruh döneminde tamamlayan bu makamın Timur döneminde işleyişi konusunda maalesef çok fazla bilgi sahibi olmamakla birlikte Timur'un ülkede yerleştirme çalıştığı bu önemli makam üzerinde hassasiyet gösterdiğini şu iki olaydan anlıyoruz. Sadırlarından Mevlânâ Kutbeddin'i, Anadolu seferine çıktığı sırada Şiraz'a, bölgenin mahsullerini toplaması ve hesabını kapatması için gönderen Timur, Mevlânâ Kutbeddin'in Şiraz'da, halktan ve tüccarlardan zorla 300.000 Kepekî dinarı toplatıp, bu parayı hediye olarak ordugâha getirdiğini duyunca, hemen kendisini tutuklatarak görevden almış ve hakkında soruşturma açtırmıştır. Soruşturmanın sonunda sadr suçlu bulunmuş ve bu para sahiplerine geri ödenmiştir.⁶⁶⁸ Bir diğer sadr Mevlânâ Nimet'in de 807/1404-5 yılında Timur'un emri ile öldürüldüğünü görmekteyiz ki, her ne kadar bu olayı nakleden kaynak olayın sebebi konusunda sessiz kalsa da, atanmış olduğu makama ters düşen bir hareketten dolayı öldürülmüş olabileceği aklımıza gelen nedenlerden birisidir.⁶⁶⁹

Şahruh dönemine baktığımızda bu göreve 4 kişinin atandığını görmekteyiz. Bunlardan ilki baş sadr Mevlânâ Celaleddin Lütfullah (ö.842/1438-9) olup Herat'ın dışında Hâce Ebû'l-Velid Ahmed türbesinin yanında bir medrese inşa ettirmişti.⁶⁷⁰ Ayrıca o, Timur dönemi sadırlarından Mevlânâ Nimet'in kardeşi idi.⁶⁷¹ Şahruh döneminde sadr olarak görev alan bir diğer kişi, Semerkand'ın önemli bir ailesine

⁶⁶⁸ *HS*, III, 520; *MF*, III, 148.

⁶⁶⁹ *MF*, III, 148. Müellif maalesef Mevlânâ Nimet'in suçunun ne olduğu konusunda bilgi vermemektedir.

⁶⁷⁰ *HS*, III, 639; *MS*, II/1, 482.

⁶⁷¹ *MS*, I/2, 804; *ZT*, II, 872.

mensup olan ve Şahruh'un iktidarının ilk yıllarından 832/1428-9 yılında ölene kadar hizmet eden Mevlânâ Sadreddin İbrahim idi. Onun ölümünün ardından da sultanın teveccühünün kazanan oğlu Şemseddin Muhammed Emin bu göreve getirildi ve Şahruh'un saltanatının sonuna kadar bu görevi yerine getirdi. Mirza Ebû'l-Kasım Babür ve Sultan Ebû Said tarafından bu irsî görevine devam etmesi istense de bunu kabul etmeyerek 1487 yılında 77 yaşında vefat etti. O da Herat'ın dışında Bazarçe-i Kıçan'da bir cami yaptırdığı gibi, Herat Rud'un Kılıç köyünde de iki tane ribat tamir ettirdi.⁶⁷² Şahruh döneminde sadr olarak görev yapan diğer bir şahıs ise, Timur dönemi sadırlarından Mevlânâ Kutbeddin Kurumî'nin oğlu olan ve bir süre baş sadr Mevlânâ Celaleddin Lütfullah ile aynı dönemde görev alan Mevlânâ Abdülhamid idi.⁶⁷³ Şahruh döneminde eyaletlere atanan sadra örnek verecek olursak; oğlu Baysungur ve onun oğlu Alaüddevle'nin sadırlığını yapan Mevlânâ Celaleddin Abdürrahim (ö.849/1445-46) de Timur'un sarayındaki meşhur müneccim Mevlânâ Abdullah Lisan'ın oğlu idi.⁶⁷⁴

Geç dönemde bu makama atanan kişilerin sayısında bir artış gözlenmektedir. Örneğin Hüseyin Baykara döneminde bu göreve tam 14 kişi atanmıştır. Bu artışın nedenlerinden birisi daha önce ifade edildiği üzere bu dönemde vakıfların sayısındaki artış idi. Diğer sebep ise makama atanan kişiler incelendiğinde görüleceği üzere makam sahiplerinin yapmış oldukları yolsuzluklar, uğradıkları iftiralar ya da vezirler arası mücadele idi. Baykara döneminde görev alan sadırlar şunlardır.

1- Baykara döneminde ilk karşımıza çıkan sadr bir seyyid olan ve Seyyid Bereke'nin soyundan gelen Seyyid Celaleddin Hamza Endhudî idi. Fakat çok fazla

⁶⁷² HS, III, 640.

⁶⁷³ HS, III, 640.

⁶⁷⁴ HS, IV, 16.

şarap içmekten kafası bulanmış olduğundan görevi layıkıyla yerine getirememiş ve görevden alınmıştır.⁶⁷⁵

2- Ebû Said dönemi sadırlarından Mevlânâ Abdürrahim'in yardımcılığını yapan Mevlânâ Kutbeddin Muhammed Hafi (ö.1490) de sadr makamına atanmış, fakat çirkin bir iftira nedeniyle tutuklanmıştır. 150.000 Kepekî dinarı ceza ödedikten sonra tekrardan aynı göreve atanmıştır.⁶⁷⁶

3- Hafız Muineddin Halife de bu dönemde göreve getirilen bir diğer sadr olup rüşvet ve zimmetine para geçirmek gibi makamına ters düşen hareketlerinden dolayı 897/1491-92 yılında Hıyaban'da idam edilmiştir.⁶⁷⁷

4- Abıverdli soylu bir aileden gelen ve Horasan'ın sayılı eşrafından olan Hace Kemaleddin Hüseyin Girengî (ö.1494) de Hüseyin Baykara tarafından sadaret makamına atanan kimselerdendir. Paraya düşkün olmadığı ve fazla ücret almadığı halde kıskanç kimselerce görevini kötüye kullandığı şeklinde iftiraya uğramış ve görevden alınarak büyük miktarda ceza ödemek zorunda kalmıştır.⁶⁷⁸

5- Şemseddin Muhammed Endicanî (ö.898/1492-93) de sadr makamına atanan seyyidlerdendir. Aynı şekilde o da iftiraya uğrayıp daha sonra göreve tekrar dönmüştür. Aynı anda görevde bulunduğu Kemaleddin Hüseyin Grengî ile aralarında makam üstünlüğü için mücadele yaşanmış ve Seyyid, Ali Şir Nevaî vasıtası ile üstünlüğü elde etmiştir. Bir süre sonra görevinden kendi isteği ile ayrılmıştır.⁶⁷⁹

6- Gilan'ın eşrafından olan Hace Gıyaseddin Adilşah sadaret makamına atanan ve bir süre sonra görevden alınan bir diğer sadırdır.⁶⁸⁰

⁶⁷⁵ HS, IV, 321.

⁶⁷⁶ HS, IV, 321-22.

⁶⁷⁷ HS, IV, 322

⁶⁷⁸ HS, 322.

⁶⁷⁹ HS, IV, 322-23.

⁶⁸⁰ HS, IV, 323.

7- Şahruh dönemi sadırlarından Mevlânâ Sadreddin İbrahim ve oğlu Şemseddin Muhammed Emin'in torunu olan Mirek Celaledin Kasım (ö.1496) da Hüseyin Baykara tarafından 898/1492-93 yılında sadr olarak atanmış ve ölene kadar bu görevi yürütmüştür.⁶⁸¹

8- İlk önceleri Merv kadılığı ve Ebûl-Muhsin Mirza'nın sadırlığını yapan Kadı Burhanedin Muhammed (ö.910/1504-5) de bu makama atanan ve bir süre sonra kendi isteği ile görevden ayrılan kimselerdendir.⁶⁸²

9- Seyyid Gıyaseddin Meşhedî (ö.918/1512-13), Mirek Kasım'ın ölmesi üzerine 1496 yılında vezir Hacı Kıvamüddin Nizamü'l-Mülk vasıtası ile sadaret makamına atanmıştır. Fakat 1498 yılında Kıvameddin Nizamü'l-Mülk'ün tutuklanarak öldürülmesi üzerine korkusundan, elçi olarak gönderildiği Bediüzzaman Mirza'nın yanından geriye dönmemiştir.⁶⁸³

10- Timur zamanında Mazenderan'ın bir bölümünde idarecilik yapan Cemşid Karan'ın soyundan gelen Mevlânâ Gıyaseddin Cemşid Kayinî (ö.1513) de sadaret makamına atanmış ve süre sonra vezir Hacı Kıvamüddin Nizamülmülk'ün göreve gelmesi ile tutuklanmıştır. Sultan Hüseyin Baykara'nın ölümünden sonra da Bediüzzaman Mirza tarafından aynı makama atanmış, fakat 7-8 ay sonra görevden alınmıştır.⁶⁸⁴

11- Mevlânâ Kutbeddin Hafî'nin yeğeni ve damadı olan Hacı Şehabeddin İshak, aynı şekilde Mevlânâ Kutbeddin'in damadı olan Vezir Hacı Efzaledin Muhammed döneminde sadaret makamına atanmış ve vezirin öldüğü gün tutuklanarak yüksek bir ceza ödemek zorunda kalmıştır.⁶⁸⁵

⁶⁸¹ HS, IV, 323.

⁶⁸² HS, IV, 323-24.

⁶⁸³ HS, IV, 324.

⁶⁸⁴ HS, IV, 324-25.

⁶⁸⁵ HS, IV, 325.

12- Annesi, Nişabur'un önde gelen seyyidlerinden birinin kızı ve *Mecalissü'n-Uşşak*'ın yazarı olan şair Emir Kemaleddin Hüseyin (Gazurgahî) 904/1498-99 yılında sadr olarak atanmıştır.⁶⁸⁶

13- Hacı Şemseddin Muhammed Mervarid'in oğlu olan Hacı Şibadeddin Abdullah el-Beyanî (ö.1516) genç yaşına rağmen sahip olduğu iyi karakter ve derin bilgi dolayısı ile sadr olarak atanmış ve derece olarak diğer sadırların önüne geçmiştir. Birkaç yıl kudretli bir şekilde görev yaptıktan sonra Vezir Hacı Kivameddin Nizamü'l-Mülk iktidara gelince, vezirin antipatisini üzerine çekmiş ve görevinden ayrılmıştır.⁶⁸⁷

14- Mirek Celaledin Kasım'ın oğlu Emir Sadreddin Sultan-İbrahim Eminî, daha önce ifade edildiği üzere 910/1504-5 yılında hükümdar vakıflarından sorumlu sadr olarak atanmıştır. Sultan Hüseyin Baykara'nın ölümüne kadar (1506) bu görevi yürüten Sultan-İbrahim Eminî, daha sonra Muzaffer Hüseyin Mirza'nın sadırlığına atanmış ve bu görevi Şeybanîlerin başkenti ele geçirmelerine kadar devam ettirmiştir.⁶⁸⁸

Timurlularda bu önemli makama atanan kimselere bakıldığında, daha önce ifade edildiği üzere, kayda değer bir devamlılık görülmektedir. Timur zamanında sadr görevinde bulunan kimseler onun halefleri sırasında da aynı görevi yürütmüşler ve onların çocukları da babalarının bu görevini devralmışlardır. Daha önce ataları bu görevi yerine getirmemiş sadırlar ise, ya meşhur seyyidlerden ya da tanınmış ve nüfuz sahibi ailelerden seçilmiştir. Sadırların yaptırmış oldukları binalara ve ödemek zorunda kaldıkları cezalara bakıldığında da bu makamın bol kazançlı bir memuriyet olduğu anlaşılmaktadır. Şahruh döneminde hiçbir sadr görevden alınmazken ya da suçlanmazken, devletin özellikle son dönemlerinde bu en üst dinî makama atanan kimselerin yolsuzluklara karışması, karışmayanların da diğer din adamları ya da devlet

⁶⁸⁶ HS, IV, 325.

⁶⁸⁷ HS, IV, 325-26.

⁶⁸⁸ HS, IV, 326-27.

adamları tarafından iftiraya uğramaları Timurlu devletindeki ve toplumundaki son dönemlerde ortaya çıkan yozlaşmayı gözler önüne sermektedir.

2- Şeyhülislâmlık

Şeyhülislâm terimi ilk olarak X. yüzyılın sonlarına doğru Horasan'da, daha medreseler kurulmadan önce şehirlerde ders veren nüfuzlu âlimler ve sufiler için kullanılan onursal bir unvan olarak ortaya çıkmıştır. Ardından da Suriye ve Mısır'da İbn Teymiyye gibi, kabul gören fetvalarıyla meşhur olan fakihlere atfedilen onursal ama resmî olmayan bir unvan olarak görülmeye başlamıştır. Zaman içerisinde doğuda İlhanlılar, Delhi Sultanlığı ve Timurluların hüküm sürdüğü bölgelerde din ve eğitim alanlarında çeşitli görevleri yerine getiren yüksek rütbeli ulemaya verilirken, 1300'lü yıllarda Batı'da ise Suriye, Mısır ve hatta Anadolu'da fetva vermekle ilişkilendirilerek, sadece müftülerin kullanabildiği resmî olmayan yerel bir unvan olarak kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁸⁹ Şeyhülislâm unvanı, Osmanlılarda sadece İstanbul müftüsüne verilmeye başlandıktan sonra, diğer İslâm ülkelerinde hiçbir zaman erişemediği dinî ve siyasî bir makam haline gelmiştir.⁶⁹⁰ Yani Osmanlı Devleti'inde şeyhülislâm, daha önce ifade ettiğimiz üzere, hükümdar tarafından atanan ve ilmiye sınıfının başı olan en üst dinî makam sahibi olmuştur.

Roemer'e göre başlarda sadece ünlü din âlimleri için kullanılan ve gayr-i resmî onursal bir unvan olan şeyhülislâm, sadece Osmanlıda değil, Timurlularda da farklı bir gelişme göstermiş ve şehirlerde görevli yüksek bir hukuk memurunun unvanı haline gelmiştir.⁶⁹¹ Diğer hukuk memurlarının görev alanları ile ayrıştırılması zaman ve mekâna bağlı olarak değişkenlik gösteren şeyhülislâm unvanı, aynı zamanda din

⁶⁸⁹ J. H. Kramers, "Shaykh al-İslâm (Early history of the term)", *EF*, IX, 399-400; a.y., "Şeyh-ül-İslâm", *İA*, XI, 486.

⁶⁹⁰ R. C. Repp, "Shaykh al-İslâm (In the Ottoman Empire)", *EF*, IX, 400; Kramers, *Şeyh-ül-İslâm*, 486.

⁶⁹¹ Roemer, *Staatschreiben*, 157.

âlimlerine veya sufilere onursal olarak da verilebiliyordu. Babadan oğla geçen bu makama atamalar ise diğer din adamlarının aksine sadr tarafından değil, bizzat hükümdar tarafından yapılıyordu.⁶⁹² Tarih kitaplarındaki bilgilerden Timurlu döneminde saray mensuplarının nikâhını kıymak gibi bazı hukukî işleri yerine getirdiği, büyük şehirler ve eyaletlerde bulunduğu ve önemli bir siyasî etkiye sahip olduğu bilinen şeyhülislâm hakkında, inşa eserlerindeki atama belgelerinin incelenmesi ile daha fazla bilgilere ulaşılmıştır.⁶⁹³

Şahrüh, Ebû Said ve Hüseyin Baykara gibi hükümdarlar tarafından verilen atama belgelerindeki bilgiler ışığında Timurlularda iki çeşit şeyhülislâmlığın var olduğu görülmektedir.⁶⁹⁴ Yüksek rütbeli bir hukuk memuru olarak karşımıza çıkan birinci tip şeyhülislâm, dinî inancın saflığından sorumlu olan olup, dinî vecibelerin ve şariat kurallarının yerine getirilmesini sağlardı. Mahkeme kararlarının ve fetvaların İslâm'a uygun olup olmadığını, kadı ve muhtesip gibi din görevlilerinin hazırladıkları hukukî belgelerin doğruluğunu kontrol eder ve uygun bulduklarını mühürlemek suretiyle onaylardı. Ayrıca şarap içenler, fasıklar ve günahkârlar ile mücadele ettiği de ifade edilmekle birlikte, bu kimselerin takibi ve cezalandırılmasının sorumluluğu muhtesibe ait olduğundan, şeyhülislâmın burada daha çok koordine ve kontrol görevine sahip olduğunu söyleyebiliriz. Atama belgelerinde sadece muhtesibin değil seyyidler, kadılar, imamlar, ulema ve fuzela gibi diğer türban taşıyan kimselerin de şeyhülislâmın emirlerini yerine getirmek ve dinî meselelerde onun bilgisi ve onayı dâhilinde hareket etmek zorunda oldukları ifade edilmektedir.⁶⁹⁵

⁶⁹² Roemer, *Staatschreiben*, 157; Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 215.

⁶⁹³ Roemer, *Staatschreiben*, 157, Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 215. Nikah örnekleri için bkz. *HS*, IV, 179, 236.

⁶⁹⁴ Shiro Ando, "The Shaykh al-Islâm as a Timurid Office: A Preliminary Study", *Islamic Studies*, 33/2-3(1994), 253.

⁶⁹⁵ Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 215-16; *NŞ*, 131a; Ando, *a.g.m.*, 253-54, 266-67.

Birinci tür şeyhülislâmlık makamı ilk önceleri Semerkand'da, *el-Hidaye* yazarı Burhaneddin Mercinanî'nin (ö.1197) soyundan kimselerin elindeydi. Timurlulardan önceki dönemde de Semerkand'da şeyhülislâm unvanına irsî olarak sahip olan Mercinanîlerden, Timur döneminde bu unvanı elinde tutan ilk kişi Hace Abdülmelik olup, ondan sonra bu unvan amcasının oğlu Hace Abdülevvel'e geçmiştir.⁶⁹⁶ Bu makamın Şahruh döneminde Timurlularca resmî olarak tanınmasının ardından bu makamı elinde tutan kişi ise Hace Abdülmelik'in oğlu Hace İsamüddin olmuştur. Kendisinden sonra bu makama oğlu Burhaneddin Hace Mevlânâ'nın atandığını ve 1472 yılında ölene kadar bu makama sahip olmuştur.⁶⁹⁷

Şahruh'un saltanatının sonlarına doğru Herat'ta ihdas ettiği şeyhülislâmlık makamına ise, Timur dönemi âlimleri arasında önemli bir yere sahip olan ve Şahruh'un İslâmileştirme politikasında şahsına büyük önem verdiği Sadeddin Mesud Taftâzânî'nin ailesinden kimseleri atamış ve bu makam bu ailenin elinde irsî olarak devam etmiştir.⁶⁹⁸ Bu makama atanan ilk kişi Taftâzânî'nin torunu Kutbeddin Yahya olmuş, Şahruh'tan sonra da görevini devam ettiren Kutbeddin 1483 yılında öldüğü zaman oğlu Seyfeddin Ahmed, Hüseyin Baykara tarafından aynı göreve atanmış ve o da 1510 yılında Herat'a hakim olan Safevîler tarafından idam edilene kadar bu görevi yürütmüştür.⁶⁹⁹

⁶⁹⁶ TŞ, 249; Barthold, *Uluğ Beg*, 20, 37, 57, 65; Aka, *Mirza Şahruh*, 69, 86, 182. Arabşah ise Hace Abdülmelik ve Hace Abdülevvel'in sadr olduğunu ifade etmektedir (AM, 467). Shiro Ando'nun çeşitli kaynaklara dayanarak verdiği iki soy kütüğünün birisinde Burhaneddin Mercinanî'den itibaren onun soyundan gelen 7 kişinin şeyhülislâm unvanını kullandıkları görüldüğü ve 7. kişinin Timur dönemine denk Hace Abdülmelik olduğu halde Ando, Arabşah'ın ondan sadr olarak bahsetmesinden dolayı onun bu makama kesin olarak atandığını söyleyememekte ve Timur döneminde bu makama atandığı kesin olarak bilinen kişinin Hace Abdülmelik'in oğlu Hace İsamüddin olduğunu ifade etmektedir (Ando, *a.g.m.*, 255-57).

⁶⁹⁷ HS, IV, 35, 104-5; Ando, *a.g.m.*, 256-258.

⁶⁹⁸ HS, IV, 104, 382; MS, II/1, 107-108; BH, II, 194; Ando, *a.g.m.*, 254-55; Manz, *Timurid Iran*, 214.

⁶⁹⁹ HS, IV, 106, 349; BH, II, 194; Ando, *a.g.m.*, 254; Manz, *Timurid Iran*, 214. Ayrıca Hondmir bir olayı anlatırken Taftazani'nin torunundan Şeyhülislâm Seyfeddin Ahmed b. Şeyhülislâm Kutbeddin Yahya b. Mevlânâ Muhammed b. Mevlânâ Sadeddin Mesud Taftazanî şeklinde bahsetmektedir, HS, III, 545.

İkinci tip şeyhülslâm ise bilinen görev alanlarının dışında çok farklı bir konuma sahipti. Câ'm'daki Ahmed-i Câ'm (ö.1141), Mihne'deki Ebû Said b. Ebû'l-Hayr (ö.1049) ve Herat'ın Gazurgâh semtindeki Abdullah Ensarî (ö.1089) türbelerine şeyhülslâm atanmasına dair inşa eserlerinde yer alan belgelerden, hukukî gücün bir organı ya da memuru değil de meşhur bir türbe kompleksinin baş yöneticisi olarak atanan farklı bir şeyhülslâmlık türünün var olduğu anlaşılmaktadır. Adı geçen türbeler gibi birçok kesim tarafından saygı duyulan meşhur âlim ve mutasavvıflara ait türbe ve bunlara bağlı tüm vakıfların mütevellisi olarak atanan bu şeyhülslâmlar, atandıkları türbe kompleksiyle alakalı olarak her türlü yetki ve sorumluluğa sahiptiler.⁷⁰⁰ Burada göze çarpan ana husus, bu tip şeyhülslâmların atama belgelerinde bahsedilen görev ve sorumlulukların, birinci tip şeyhülslâmın yerine getirdiği görevlerden ziyade, vakıfların mütevelliliği ile alakalı olması ve bu kimselerin maaşlarını da şeyhülslâmlıktan değil, vakıf mütevelliliğinden almalarıdır (*hakku'l-tevliyet*).⁷⁰¹ Bu tip şeyhülslâmlığın da irsî olduğunu ve bu makama türbe sahibinin (türbede yatan kişinin) soyundan gelen kimselerin atandığını görmekteyiz. Mesela Ahmed-i Câ'm'ın türbesine Ahmed-i Câ'm soyundan gelen Hâce Kutbeddin Muhammed el-Câmî,⁷⁰² Ebû Said b. Ebû'l-Hayr'ın türbesine ise onun soyundan gelen Hâce Nasireddin Ebû Nasır atanmış, onlardan sonra da çocuklarının ya da akrabalarından birisi bu göreve getirilmiştir.⁷⁰³ Bu tür şeyhülslâmların atama belgelerinde hem şeyhülslâm unvanı hem de vakıfların yöneticiliği açıkça ifade edilmekteydi. Mesela Hâce Kutbeddin Muhammed el-Câmî'nin atama belgesinde atandığı makam *mansab-ı şeyhülslâm*, *mukaddem* ve *pîşvâ-yı hânkâhât*, *tevlîyet-i mevkûfât-ı hânkâhât* şeklinde ifade edilmektedir.⁷⁰⁴

⁷⁰⁰ Ando, *a.g.m.*, 260-65; Roemer, *Staatschreiben*, 157-58

⁷⁰¹ Ando, *a.g.m.*, 65.

⁷⁰² Ando, *a.g.m.*, 260.

⁷⁰³ Ando, *a.g.m.*, 261; Roemer, *Staatschreiben*, 158, f5a-6a.

⁷⁰⁴ Ando, *a.g.m.*, 260.

İkinci tip şeyhülislâmlık her ne kadar onursal bir makam olarak görünse de en az birincisi kadar önemli idi. Çünkü hem mutasavvıflar üzerinde nüfuza, hem de sosyo-ekonomik yönden önemli bir role sahiptiler. Adı geçen türbelerin ünlü sufilere ait olması ve bunların soyundan atanan şeyhülislâmlara ayrıca tarikat şeyhlerinin kullandığı *seccâde nişîn* payesinin de verilmesi, buraların birer tasavvuf merkezi olduğuna işaret etmektedir.⁷⁰⁵ Tasavvuf (tarikat) merkezlerine bu şekilde hükümdar tarafından bir seccade nişîn atanması ise, buraların Timurlu Devleti tarafından resmen tanındığı anlamına gelmekteydi. Ayrıca dönemin önemli gelir merkezleri olan vakıfların mütevelliliğinin de şeyhülislâmlara verilmesi, dinî ve sosyo-ekonomik açıdan ayrı bir önem arz etmekteydi. Zira hükümdar tarafından resmî olarak atanan bu kimseler sayesinde, hem vakıfların harcamaları ve gelirleri kontrol altına alınıyor, hem de bu kurumların sosyal ve dinî hayat açısından sahip oldukları fonksiyonları daha etkin bir şekilde yerine getirmeleri sağlanıyordu. İkinci tip şeyhülislâma verilen bu yetkilerin de atama belgelerinde açıkça ifade edildiğini görmekteyiz. Mesela Hüseyin Baykara döneminde Abdullah Ensarî türbesine atanan Hâce Şehabeddin Abdullah'ın atama belgesinde “*mansab-ı şerif-i şeyhülislâmî ve seccade nişînî-yi mezârı mukaddes-i Gazurgâh ve hânkâh tevliyat-ı cemî'-i mevkufât*”, Ebû'l-Hayr türbesine atanan Hâce Nasıreddin Ebû Nasır'ın atama belgesinde ise *mansab-ı gerâmî-yi şeyhülislâmî ve seccâde nişînî-yi buk'a-yı mübârek-i ân hazret* ifadeleri yer almaktadır.⁷⁰⁶

Bu fonksiyonlarından dolayı şeyhülislâmlık kurumunun dinî ve sosyo-ekonomik açıdan Timurlu devletinde oldukça önemli bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Birinci tip şeyhülislâm sayesinde Timurlu hükümdarları Sünnî ulema ve din adamları üzerinde etkili olurken ve kendilerine yüklenen şeriatın korunması görevinin yerine getirilmesini sağlarlarken, ikinci tip şeyhülislâm aracılığıyla da aynı nüfuz ve kontrol

⁷⁰⁵ Ando, *a.g.m.*, 261-62; Roemer, *Staatschreiben*, 158, f5b.

⁷⁰⁶ Ando, *a.g.m.*, 261-62; Roemer, *Staatschreiben*, 158, f5b.

mekanizmasını sufiler, tarikatlar ve vakıflar üzerinde kurabiliyorlardı. Sadaretin oluşturulmasından sonra görev ve sorumlulukları açısından bu makama oldukça yakın olan ve hatta şeriatın uygulanması, vakıfların idaresi gibi konularda da görevlerinin üst üste geldiği görülen şeyhülislâmlığın da Timurlularca terfi ettirilmesi Timurlularda din-devlet ilişkisi açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle şeyhülislâmlık ve sadaret makamları arasındaki ilişki üzerinde ayrıca durulması gerekmektedir. Çünkü bu iki makamın Timurlu idarî sistemi içerisinde birbirleriyle olan ilişkisinin belirlenmesi, Timurlu hükümdarlarının dinî hayat üzerinde etkili olma isteklerini ortaya koymaya yardımcı olacaktır.

İlk olarak bu iki makamın Timurlu hükümdarlarınca resmî olarak tanınmalarına bakalım. Timurlularda sadaret ile ilgili elimizdeki ilk belgenin *Feraid-i Gıyasî*'deki 1381 yılına ait sadr Mevlânâ Ubeydullah ile ilgili olduğunu daha önce ifade etmiştik.⁷⁰⁷ Timurlularda resmî olarak ilk defa şeyhülislâm atanması ise ikinci türden bir şeyhülislâm atanması şeklinde olup Şahruh döneminde gerçekleşmiştir. Gene *Feraid-i Gıyasî*'den öğrendiğimize göre bu olay, Ahmed-i Câm'ın türbesine Şahruh tarafından Ahmed-i Câm'ın soyundan gelen Hacı Kutbeddin Muhammed el-Câmî'nin şeyhülislâm olarak 20 Nisan 1407 tarihinde atanmasıdır.⁷⁰⁸

İki makam protokol ve ast-üst ilişkisi açısından karşılaştırıldığı zaman, sadrın protokol olarak daha önde geldiği, bununla birlikte şeyhülislâmın vazifesini yerine getirirken bağımsız olduğu, inanç ve dinî kurallara ait meseleleri ve tavsiyeleri doğrudan hükümdara iletebilme hakkına sahip olduğu görülmektedir.⁷⁰⁹ Roemer ve Herrmann, üzerinde çalıştıkları atama belgelerine dayanarak şeyhülislâmın doğrudan

⁷⁰⁷ *FG*, II, 556-59.

⁷⁰⁸ Ando, *a.g.m.*, 260, 270.

⁷⁰⁹ Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 216.

hükümdar tarafından atandığını ifade ederlerken,⁷¹⁰ Ando ise şeyhülslâmın sadırdan tamamen bağımsız olduğuna şüpheyile yaklaşmaktadır. “Sadrın dinî memurları atamasına dair kararının *hüküm* şeklinde ortaya çıktığını” ifade eden Ando, atama belgelerinde geçen “Sadr, dinî memurları atama, azletme ve vakıfların idaresiyle ilgili kararlarını, *hükümlere* tevhisini çekmek suretiyle vermelidir. Bu hükümler sırasıyla emirler ve vezirler tarafından mühürlendikten sonra geçerli olabilir” ifadesine dayanarak, diğer tüm dinî memurlar gibi her iki tür şeyhülslâmın atama belgelerinde de *hüküm-ü cihân mutâ’-ı sultânî... sâdır şod, in hüküm-ü hümâyûn... şeref-i nifâz yâft* veya *hüküm fermûdîm* gibi formüllerin bulunmasını şeyhülslâmın da *hüküm* ile atandığı şeklinde yorumlamaktadır. Bu nedenle şeyhülslâmın doğrudan sultan tarafından değil de sadr kararı aracılığı ile atandığı ihtimalini dile getiren Ando, bununla birlikte *hüküm* teriminin tek başına şeyhülslâmın sadra tabi olduğunu ispat etmeye yeterli olmadığını ifade etmekten de geri kalmaz.⁷¹¹ Bu yüzden şeyhülslâm ve sadrın görevlerini karşılaştırma gereği duyan Ando, sonuç olarak şunu söylemektedir: Semerkand ve Herat gibi şehirlerde önemli ailelerin elinde olan irsî şeyhülslâmlık makamının Timurlu hükümdarı tarafından resmî olarak tanınmasından ibaret olan birinci tip şeyhülslâmın atanmasında sadrın kararı çok fazla dikkate alınmamaktadır. Ama vakıfların her türlü sorumluluğu sadra ait olduğundan türbe kompleksinin baş idarecisi ve buralara bağlı vakıfların mütevellisi olarak atanan ikinci tip şeyhülslâm ise çok büyük ihtimalle sadra bağlıdır.⁷¹²

Timurlularda sadr-şeyhülslâm ilişkisi açısından el-Kayinî’nin şu ifadeleri önemlidir: “Eski zamanlarda her memlekete güvenilir kişiler şeyhülslâm olarak gönderilir, bu kimseler kadıların durumunu teftiş eder ve kadılardan hatalı bulduklarını

⁷¹⁰ Roemer, *Staatschreiben*, 157; Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 215.

⁷¹¹ Ando, *a.g.m.*, 268-69.

⁷¹² Ando, *a.g.m.*, 269-70.

görevden alırlar, makamını hak edenleri ise göreve devam ettirirlerdi. Bu gün bu adet ortadan kalkmıştır. Hazret-i Vali (Şahruh)’ye bir tavsiyemiz önemli bir icraat olacağını ümit ettiğimiz bu eski âdeti yeniden canlandırmasıdır. Hazret-i Vali (Şahruh)’nin hizmetindeki sadırlar böyle güvenilir kimseleri (şeyhülislâmları) bu işle yeniden görevlendirsinler, şayet bu güvenilir kimseler bu işi yapmak istemezlerse sadırlar onları bu işi yapmaya zorlasınlar. Hazret-i Vali’nin şeyhülislâmları aynı şekilde muhtesipler, hatipler, imamlar, müderrisler, müftüler ve vaizlerin durumlarını da araştırmalıdır. Bu makamlara ehliyet sahibi olan ve görevini iyi yapan kimseleri atamalı, bu makamlarda oturup da ehliyet sahibi olmayan veya görevini kötüye kullananları ise azletmelidirler. Medreseler, hankâhlar ve vakıfları da denetlemeli, bu kurumların amaçları dışında kullanılmasını önlemeli ve onları ehil olmayan din görevlileri ile kötü amaçlı insanlardan korumalıdır. Evliyaullahların (sufilerin) mürşidi olan şeyhülislâmlar sufilerin rahat etmesini sağlamalı ve onların sıkıntıdan dolayı başka yerlere göç etmelerini önlemelidirler. Çünkü onların bulundukları yere verdikleri bereket 100.000 kişilik ordudan daha çoktur ve kıymetli mücevherlerden daha değerlidir. Şeyhülislâmlar ayrıca şeriata uygun işleri teşvik ederek, bunları canlandırmalıdır. Dolayısıyla şeyhülislâmı göreve atamak en önemli meseledir.”⁷¹³ Bu cümleler tek başına değerlendirildiğinde Timurlularda, “Tüm din görevlilerinin atama ve azil hakkının şeyhülislâma ait olduğuna ve sadrın da şeyhülislâma emir verme yetkisi olduğuna” hükmetmek mümkündür. Fakat çalışmasının bir kısmını sadr-şeyhülislâm ilişkisine ayıran Ando’nun da ifade ettiği üzere,⁷¹⁴ Timurlu dönemi inşa kitaplarındaki sadr ve

⁷¹³ NŞ, 125a-127b.

⁷¹⁴ Ando, *a.g.m.*, 268. Timurlularda şeyhülislâm-sadr ilişkisi konusunda detaylı bilgi için Ando’nun bu çalışmasına bakılmalıdır. Yalnız burada bir noktaya işaret etmek istiyoruz: *Nasâih-i Şahruhi*’den şeyhülislâm ile olarak aktardığımız cümleleri adı geçen makalede maddeler halinde özet olarak sıralayan Ando, çalışmasının 267. sayfada verdiği 2. maddede (“Eski zamanlarda vilayetlere gönderilen şeyhülislâmlar kadı, muhtesip, hatip, imam, müderris ve müftülerin durumlarını teftiş etmekteydiler...”) *Nasâih-i Şahruhi*’nin 125a-125b varaklarını referans olarak göstermektedir. Fakat

şeyhülislâmlara ait atama belgelerinde dinî memurların şeyhülislâm tarafından atandıklarına ve sadrın şeyhülislâmlara emir verme yetkisine sahip olduğuna dair bir bilgi bulunmadığından, bu durumun Timurlularda gerçek olduğunu kabul etmek zor görünmektedir.

Nasâih-i Şahrühî'den aktardığımız ifadeler, sadr ve şeyhülislâmlık makamlarının ortaya çıkmaları, tarihî gelişimleri ve Timurlu belgelerinde ifade edilen görev ve sorumlulukları ile birlikte ele aldığımız zaman şunları söyleyebiliriz. Kadılar, muhtesipler, hatipler, imamlar, müderrisler, müftüler ve vaizlerin, yani her türlü dinî memurların atama ve görevden alınmaları ile medrese, hankâh ve vakıfların denetimi Timurlulara kadar şeyhülislâmlar tarafından yerine getirilirken, bu görevlerin çoğu, Timurlular döneminde en üst dinî makam olarak ihdas edilen sadra yüklenmiştir. Çünkü böylesine önemli görev ve yetkilerin gerek ulema gerekse de halk üzerinde eskiden beri büyük bir nüfuzu olan irsî makam sahibi şeyhülislâmların elinde bulunmasından ziyade, kendisinin oluşturduğu bir makama ve bizzat kendisi tarafından atanan resmî memurlara ait olması Timur'un siyasetine daha uygundu. Zira şeyhülislâmlar için hükümdar emri altına girmek bir bakıma sahip oldukları nüfuz ve itibarı kaybetmek anlamına geleceğinden, bu makama irsen sahip olan nüfuzlu şeyhülislâmlar üzerinde otorite kurmak Timur için kolay olmayacaktı. Bu nedenle şeyhülislâmların sahip olduğu bu önemli görevlerin, geniş yetkilerle donattığı ve bizzat kendi atadığı memurlara devredilmesiyle Timur, ülkesindeki dinî hayat, dinî kurumlar, din adamları ve vakıflar üzerinde daha güçlü bir kontrol mekanizmasına sahip olabilecekti. Çünkü kendi yarattığı makama yine kendisi tarafından atanan bir memur olan sadr, Timur'un otoritesi altına girmemek gibi bir şansa sahip değildi. Gerçekten de bu anlamda Timur'un sadr ve şeyhülislâma karşı olan tavrının çok farklı olduğu görülmektedir.

bu sayfalarda sadece kadıdan bahsedilmekte; muhtesip, hatip, imam, müderris ve müftülerin durumlarının teftiş edilmesi bahsi ise 126a-127b varakları arasında geçmektedir.

Kendi atadığı sadırlarını görevden alabildiğini ve idam ettirebildiğini gördüğümüz Timur'un, irsî şeyhülslâma karşı olan tavrı konusunda ise İbn Kadı Şuhbe'nin şu ifadeleri oldukça ilginçtir. "Timur tüm azametine ve otoritesine rağmen Hâce Abdülevvel'den çekinirdi. Abdülevvel sohbet sırasında kendisine 'Hayır, ya Emir! Sen sus, ben konuşacağım!' bile derdi. Gene bir gün Timur kendisine "Zekât nasıl verilir?" diye sorduğu zaman Hâce Abdülevvel, 'Sana zekât vermek düşmez, çünkü sana farz olan şey gasp etmiş olduğun haram malları sahiplerine geri vermendir. Herkese hakkını geri verirsen sana hiçbir şey kalmaz ve fakir olursun. Böylece zekât almak ve insanlara el açmak sana caiz olur' şeklinde cevap vermiş, Timur ise kendisine hiç bir şey dememişti."⁷¹⁵

Arap tarihçilerinin gözündeki çok otoriter olan ve şahsiyetinin zedelenmesine asla izin vermeyen Timur⁷¹⁶ hakkında, bir Arap tarihçisinin bu ifadeleri kullanması, Timur'un irsî şeyhülslâma karşı olan tavrını göstermesi açısından önemlidir. İbn Kadı Şuhbe, Hâce Abdülevvel için "Allah'tan başkasından korkmayan ve çok sert bir kişi" ifadesini kullansa da, Hâce Abdülevvel'in Timur gibi otoriter bir hükümdar karşısında bu şekilde konuşabilmesinde, yüzyıllardır ailesinin elinde bulunan ve kendisine geçmiş olan bu nüfuzlu kalıtsal makamın etkili olduğu muhakkaktır. Çünkü her ne kadar Timur'un büyük âlimlere gösterdiği saygı ve hürmetin, Abdülevvel'in böyle bir davranış sergilemesinde etkili olabileceğini düşünmek mümkün olsa da, Timur'un, bir din adamı da olsa meclisinde kendisine hakaret olarak algılanabilecek böyle bir duruma asla izin vermeyeceği kanaatindeyiz.

Ayrıca Timur'un halefleri döneminde de sadırların görevden alınıp, idam edildiklerini veya tahta yeni oturan hükümdarın kendisine yeni bir sadr atadığını gördüğümüz halde, şeyhülslâmlar irsî olarak ele geçirdikleri makamlarını ölene kadar

⁷¹⁵ TKŞ, IV, 442.

⁷¹⁶ Yüksel, *Arap Kaynaklarında*, 88.

korumaktaydılar. Ayrıca şeyhülişlâmın görevden alındığına veya haklarında soruşturma yapıldığı da pek vaki değildir.

Timur tarafından ülkede yerleştirilen Sadaret makamının itibarının halefleri döneminde iyice arttırılması ve o güne kadar sadece onursal olan şeyhülişlâm unvanının Şahruh döneminde resmî olarak tanınmasıyla sadr ile şeyhülişlâm arasında çıkabilecek bir yetki çatışmasının da önüne geçilmiştir. Çünkü şeyhülişlâmlığın resmî olarak tanınması ile sadırlar gibi şeyhülişlâmın da görev ve sorumlulukları atama belgelerinde açıkça ifade edilmiş ve bu iki makam arasındaki yetki sınırı resmî olarak çizilmiştir. Böylece sadrın konumu daha da sağlamlaştırılırken, hükümdarın otoritesi altında olmayan irsî şeyhülişlâmın nüfuzları, bir anlamda hükümdar otoritesi altına alınmalarıyla, dolaylı olarak törpülenmiştir.

Sadr makamının oluşturulması ve şeyhülişlâmlığın resmî olarak tanınması sırasında yaşanan geçiş sürecinden dolayı bazı kaynaklarda Hacı Abdülmelik ve Hacı Abdülevvel'in şeyhülişlâm, bazı kaynaklarda ise sadr olarak gösterildiğine ve bu görüşün bazı araştırmacılar tarafından kabul edildiğine şahit olmaktayız. Burhaneddin Mercinanî ve onun soyundan gelen kimseler, irsî olarak şeyhülişlâm unvanına XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren sahip oldukları ve Mercinanî'nin VII. nesilden torunları olan Hacı Abdülmelik ile amcasının oğlu Hacı Abdülevvel, Timur döneminde bu unvanı taşıdıkları halde,⁷¹⁷ Arabşah kendilerinden sadr olarak bahsetmektedir.⁷¹⁸ Ando da, Arabşah'ın bu ifadelerine dayanarak onları şeyhülişlâm olarak değil, sadr olarak kabul etmekte ve Timur'un da kendilerinin statüsünü sadr olarak tanıdığını ifade etmektedir.⁷¹⁹ Arabşah'ın bu kimselerle ilgili olarak "Mâverâünnehir'de riyaset Hacı Abdülmelik'ten amcasının oğlu Hacı Abdülevvel'e,

⁷¹⁷ TŞ, 249; HS, III, 521; Barthold, *Uluğ Beg*, 20, 37, 57, 65; Aka, *Mirza Şahruh*, 69, 86, 182.

⁷¹⁸ AM, 467.

⁷¹⁹ Ando, *a.g.m.*, 257-58. 270.

ondan da Hace Abdülmelik'in oğlu Hace İsamüddin'e geçmiştir" şeklindeki ifadesi durumu daha da karmaşık hale soktuğu için bu husus üzerinde durulması gerekmektedir.

Öncelikle Arabşah'ın ifadelerindeki şu iki husus dikkat çekicidir. 1- Riyaset terimi. 2- Hace Abbdülmelik ve Hace Abdülevvel'in hem sadr makamına sahip olduğunu kesin olarak bildiğimiz Mevlânâ Kutbeddin (ve diğerleri) ile aynı makama oturtulması, hem de şeyhülişlâmlık makamına atandığından emin olduğumuz Hace İsamüddin ile riyaseti paylaşırılması. Bu durumda ilk önce Arabşah'ın riyaset terimiyle ne kastettiğine bakılmalıdır. Bu terim ilk olarak, kökeni İslâm öncesi devirlere kadar giden fakat daha çok İslâm tarihinin X-XIII. yüzyılları arasında Suriye, Irak, İran ve Mâverâünnehir bölgelerinde görülen idarî ve dinî yönden nüfuza sahip bir makam olan riyaseti akla getirmektedir. Zamanla sahip olduğu görev ve yetkileri şurta, şihne, kadı, muhtesip, vezir gibi görevlilere bırakan bu makam sahibine genellikle reis denilmekte olup bu kimseler ya merkezî idare tarafından atanır ya da yerel nüfuzlu aile mensupları irsî olarak bu onursal makama sahip olurlardı. Bu ailelerin en meşhuru, daha önce bahsedildiği üzere, Buhara'da 1240 yılına kadar nüfuzunu koruyan ve sadr unvanını da taşıyan Burhan ailesi olmakla birlikte reislik ya da riyaset şeklinde adlandırılan bu makamın Moğol istilasından sonra ortadan kalktığı bilinmektedir.⁷²⁰ Arabşah'ın o dönemde yok olmuş gibi görünen riyasetin, önce Mercinanî ailesinden Hace Abbdülmelik'e, ardından amcasının oğlu Abdülevvel'e ve ondan da Abbdülmelik'in oğlu İsamüddin'e geçtiğini söylemesi ve şeyhülişlâmlık unvanının da aynı kimselere aynı sıra ile geçtiğinin bilinmesi, riyaset terimin büyük ihtimalle şeyhülişlâmlık yerine kullanıldığını düşündürmektedir. Arabşah'ın Abdülevvel ile ilgili olarak kullandığı "O, Mavaerünnehir ulemasının en bilgilisi ve seyyidlerin, eşrafın ve ekâbirin en önde geleni

⁷²⁰ Bosworth, *Sadr*, 748-49.

ve en faziletlisi olup, sözleri ok misali emirlerin ve idarecilerin kalbine tesir ederdi” ifadesi de, o dönemde fakihler, ulema ve şeyhler arasındaki en üst otoriteye sahip olan ve gerek idareciler gerekse de emirler üzerinde büyük nüfuzu sahip Semerkand’daki şeyhülislâmlık makamı ile tamamen örtüşmektedir. Bununla birlikte Arabşah’ın niçin doğrudan şeyhülislâm ifadesini kullanmadığı konusunda bir şey söylemek oldukça zor görünüyor. Çünkü Semerkand ve Mâverâünnehir’de iki asırdır aynı aileden gelen kimselerin bu unvanı elinde tuttuklarını ve gerek dinî gerekse de siyasî hayatta büyük bir nüfuza sahip olduklarını biliyoruz. On yıl kadar Timurlu ülkesinde kalarak vaktinin çoğunu Semerkand’da geçiren ve hatta Hacı Abdüevvel ve Hacı İsmâüddin’den ders bile alan Arabşah’ın⁷²¹ hocalarının bu unvanından haberdar olmaması düşük bir ihtimaldir. Arabşah’ın şeyhülislâm unvanını Hacı Abdülmelik, Abdüevvel ve İsmâüddin için kullanmamasının yanı sıra, bu terime eserinde hiç yer vermemesi de oldukça ilginçtir. Bunu bilinçli olarak yapıp yapmadığı konusunda bir şey söylemek imkânsızdır.

Riyasetin şeyhülislâmlıkla aynı anlamda kullanıldığını kabul ederek ikinci hususa baktığımız zaman Arabşah’a göre Hacı Abdülmelik ve Hacı Abdüevvel hem sadr hem de şeyhülislâm olarak karşımıza çıkmaktadır ki, bu durumda da büyük ihtimalle sadr makamının oluşturulması sırasında yaşanan geçiş sürecinin etkili olduğu söylenebilir. Timur dönemi sadaret makamı konusunda oldukça cimri olan kaynaklarda Timur’un saltanatı boyunca sadırlarına dört tane görev verdiğini bulabildik. Bu görevler az da olsa bize bu konuda bazı ipucu vermektedir. Timur 1397 yılında Mevlânâ Ubeydullah’ı Yesi’de, Ahmed Yesevi türbesi inşasından sorumlu olarak atamıştır.⁷²² 1399 yılında Hindistan seferi dönüşü Kabil civarında iken, Mevlânâ Nimet’i seferden

⁷²¹ Abdülkadir Yuvalı, “İbn Arabşah”, *DİA*, XIX, 314.

⁷²² *ZY*, II, 16, *MS*, I/2, 736; *ZT*, II, 824.

dönmekte olduğunu halka duyurması için Mirza Şahruh'a haberci olarak göndermiş⁷²³ ve 1402 kışını Karabağ'da geçirdikten sonra Anadolu seferine çıkacağı sırada Mevlânâ Kutbeddin'i Şiraz'a, Mevlânâ Ubeydullah'ı ise Isfahan'a buraların mahsulünü getirmek ve hesaplarını kapatmak üzere görevlendirmiştir.⁷²⁴

Bu bilgilerden Timur'un ülkede yeni yerleştirmeye çalıştığı sadaret makamına atadığı kimselere Semerkand ile ilgili bir görev vermediği ve onları daha çok Semerkand dışında görevlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu da bize eskiden şeyhülislâmlara ait olan, şimdi ise sadırların yerine getirmesi gereken görevleri başkent Semerkand'da daha hala Hacı Abdülmelik ve Hacı Abdülevvel'in yerine getirdiğini düşündürmektedir. Eyaletlere idarecilik yapan ya da hükümdarlığını ilan edip çok kısa süre tahta kalan şehzadeler bile hemen kendilerine sadır atadıkları halde, Timur öldükten sonra başkent Semerkand'ı ele geçirip 4-5 yıl kadar Timurlu tahtında oturan Halil Sultan'ın, kendisine sadır atamaması ve onun döneminde Hacı Abdülevvel'in Semerkand'daki nüfuzunu koruyarak gerek siyasî gerekse de dinî hayatta oldukça etkili olması bu görüşümüzü kuvvetlendirmektedir. Bu yüzden de Arabşah'ın bu ikisini daha resmen tanınmamış şeyhülislâm olarak değil de resmî olarak atanan ve ülkedeki en üst din görevlisi olarak yerleştirilen sadır şeklinde göstermeyi daha uygun gördüğü söylenebilir.

3- İhtisap

Timurlularda görülen bir diğer önemli dinî makam sahibi tüm İslâm ülkelerinde görülen muhtesipti. Arapça "hesap etmek, saymak, yeterli olmak" anlamına gelen *hasb* (*hisâb*) kökünden gelen *hisbe* kelimesi terim olarak *emir bi'lma'ruf nehiy ani'l-münker* prensibi gereğince genel ahlakı ve kamu düzenini korumaya ve çarşı-pazar denetimine

⁷²³ SN, 179; ZY, II, 137; ZT, II, 872; MS, I/2, 804.

⁷²⁴ ZY, II, 284; MS, I/2, 906; ZT, II, 1011; HB, 314.

yönelik olarak yerine getirilen faaliyetler ve bunlardan sorumlu olan teşkilatı ifade etmektedir. İslâmiyetin ilk yıllarında *sâhibü's-sûk* ve *amilü's-sûk* gibi memurların yerine getirdiği görevler zaman içerisinde *hisbe* adı altında müesseseleşmiş ve bu teşkilatın görevlilerine de *muhtesip* adı verilmiştir. Bunun yanında İslâm tarihinde muhtesip yerine *sâhibü'l-hisbe*, *nâzırü'l-hisbe* ve *veliyyü'lhisbe* gibi isimler de kullanılmıştır.⁷²⁵ Şimdiye kadar muhtesip ve çeşitli İslâm ülkelerindeki konumu hakkında hazırlamış birçok eser ve çalışma olduğundan burada sadece Timurlulardaki muhtesip hakkında bilgi verecek ve konumuz Timurlularda din-devlet ilişkisi açısından değerlendireceğiz.

Timurlu inşâ eserlerinde verilen bilgilere bakıldığında zaman Timurlu muhtesibinin, görevleri ve taşıması gereken vasıflar yönünden diğer İslâm devletlerindeki muhtesipler ile ana hatlarıyla uyduğu, özellikle Selçuklu muhtesibiyle de çok yakın özelliklere sahip olduğu görülür.⁷²⁶ Roemer ve Herrmann'ın incelediği inşâ eserlerindeki toplam 5 adet ihtisab menşuruna göre Timurlularda muhtesip hakkında şunları söyleyebiliriz: Roemere göre muhtesip genelde müfettiş anlamında kullanılmakta, bazen de çarşı ve pazardan sorumlu olarak gösterilmektedir. Fakat bu iki anlam da dinî bazı tam olarak vermemektedir. Çünkü muhtesip dinî bir makam olup genelde hisbe olarak adlandırılmaktadır. Her iki inşâ eserindeki belgelerde de *emr-i ihtisab* ya da *mansab-ı ihtisab* ifadesiyle göreve getirilen muhtesibin adı belirtilmekte ve görev alanı da açık bir şekilde tanımlanmaktadır.⁷²⁷ Görev alanı diğer İslâm devletlerinde olduğu üzere *emir bi'lma'ruf nehiy ani'l-münker* üzerine kurulan Timurlu muhtesibi de şeriat kurallarının

⁷²⁵ Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133-135; R. Levy, "Muhtesip", *İA*, VIII, 532; C. Cahen-M. Talbi, "Hisba, i.- General: Sources, Origins, Duties", *EF*², III, 485, 487.

⁷²⁶ Kallek, *Hisbe*, 141; A. K. S. Lambton, "Hisba (Persia)", *EF*², III, 490; Willem Floor, "The Office of Muhtasib in Iran", *Iranian Studies*, XVIII/1(1985), 65. Selçuklularda muhtesiblik makamı için bkz. Köymen, *a.g.e.*, 225-226; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara 1988, 35-37.

⁷²⁷ Roemer, *Staatschreiben*, f24a, f108a, 53-57, 150; Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, f64-f70.

ve yasakların uygulanmasından sorumlu idi. Yani muhtesiplerden dinen yasak ve ahlaken kötü olan davranışları engellemeye çalışmaları istenmekte ve onlara bu tip davranışlarda bulunanları takip ve cezalandırma görevini yüklenmekteydi. Atama belgelerinde kendilerine fışk ve fücür ile mücadele etmek, şarap ve diğer alkollü içkilerin içilmesi ve dinen uygun olmayan eğlencelerin önlenmesi gibi sorumluluklar da yüklenen Timurlu muhtesiplerine şarap küplerini kırmak, tambur ve mezmur gibi müzik aletlerini parçalamak yetkilerinin de verildiğini görmekteyiz. Ayrıca kötü mezhepliler ve zındıklarla mücadele etmek ve İslâmiyet ile uyuşmayan eski örf ve adetleri kaldırmak, kumar ve güvercin oyunlarını (*kebuter bazan*) yasaklamak ile de görevlendirilmişlerdir. Kötü kadınların (hayat kadınlarının) kontrolü ve yetimlerin korunması da onların sorumluluğu altına verilmiştir. Daha çok ahlaki değerlerin korunmasına yönelik bu görevlerin dışında dinî karakterli görevlerinde kendilerine yüklendiğini görmekteyiz. Mesela Cuma günün hatırlatılması ve Cuma namazının eda edilmesi, ezanın vaktinde ve düzenli olarak okunması, vakit namazlarına toplanılması, öngörülen duaların okunması ve duaları okumayan kimselerin uyarılması, Allah'ın zikredilmesinin hatırlatılması, imamların ve müezzinlerin teftişi, cami ve ibadet yerlerinin inşa edileceği yerlerin tespit edilmesi gibi görevlerden bahsedilmektedir. Bunların yanı sıra hile ve aldatmayı önlemek, çarşı ve pazarı denetlemek ve buralarda polise ait görevleri yerine getirmek, tartı ve ölçü aletlerini ayarlamak, fiyatları denetlemek de muhtesibin görevleri arasında önemli bir yer tutmakta idi. Ayrıca muhtesibler kendisine bağlı olan ceza kurallarının uygulanmasını da sağarlardı.⁷²⁸

Bu önemli dinî ve ahlakî makama getirilen muhtesiblerin taşınması gereken özelliklere bakılırsa atama belgelerinde şu özelliklerden bahsedildiği görülür. Muhtesip olan kişi dini bütün ve yüksek eğitilmiş olmalı, şeriatı iyi bilmeli ve mütevazı bir hayata

⁷²⁸ Roemer, *Staatschreiben*, 150-151; Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 217-18.

sahip olmalıdır. Bu ön şartlardan başka soylu bir aileye mensup olup atalarından fazilet almış olması da vurgulanmaktadır.⁷²⁹ Muhtesip konusunda atama belgelerinin dışında dönemin diğer eserlerinde de bilgilere rastlanmaktadır. Bu bilgilerden de Timurlu döneminde ihtisab makamına çok önem verildiği anlaşılmaktadır. Mesela Hüseyin Baykara döneminin önemli müfessir ve mutasavvıflarından olan Hüseyin Vaiz-i Kaşifî (ö.910/1504-1505), Hüseyin Baykara'nın oğlu Ebû'l-Muhsin Mirza adına 1495 yılında kaleme aldığı *Ahlak-ı Muhsinî* adlı eserinde muhtesibin toplum için oldukça önemli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre muhtesip toplum hayatının İslâmi kurallara göre idare edilebilmesinin teminatıdır. Şeriatı yerleştirmek ve dinî kuralları geçerli kılmak niyetinde olan her hükümdar Allah'ın yeryüzündeki naibi ve gölgesidir. Fakat devlet idaresi çok fazla vaktini aldığı için hükümdar dinî kuralların uygulanması konusu ile çok fazla ilgilenemeyeceğinden dolayı ülkenin her köşesine muhtesibler tayin etmelidir. Tayin edilecek muhtesibler sağlam inançlı ve din konusunda gayretli olmalı; iffet, takva ve emanet özellikleri taşımali ve açgözlü olmamalı; her işinde dinin güçlenmesini gözetmeli ve insanlar üzerinde etkili olabilmek için de nefsanî arzular, ikiyüzlülük, hırs ve bencillikten uzak olmalıdırlar.⁷³⁰

Şahrüh dönemi muhtesiplerinden el-Kayinî de maruf ve münkeri bilen insanların muhtesip yapılması gerektiğini ifade eder. Ona göre muhtesip şu dört özelliğe sahip olmalı ve bunların her birini nerede kullanacağını iyi bilmelidir: Beyan, nasihat, taglit ve tedip.⁷³¹ Ayrıca muhtesip *had* ile *ta'zir*⁷³² ve bunun türlerini konusunda oldukça

⁷²⁹ Roemer, *Staatschreiben*, 150-151.

⁷³⁰ *AMK*, 128.

⁷³¹ Muhtesibin, münkeri önlemek için kullandığı yöntemleri ifade eden bu terimler için bkz. Kallek, *Hisbe*, 134.

⁷³² Had (ç.hudûd), Kur'an ve Sünnet'te belirlenen ve tebdili mümkün olmayan cezaları ifade ederken, ta'zir ise had cezaları dışında kalan ve takdir hakkı kullanılarak verilen cezaları için kullanılmaktadır. Bu terimler hakkında bkz. B. Carra De Vaux, "Hadd", *İA*, V/1, 41; Ali Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV,

bilgili olmalıdır. Kayinî ayrıca o dönemde maruf ve münker ile *emir bi'lma'ruf nehiy ani'l-münker* adabını bilmeyenlerin muhtesip olarak işbaşına getirilmiş olduğundan da şikâyet eder.⁷³³

Atama menşurlarında Timurlu dönemi muhtesibiyle ilgili olarak ayrıca şu bilgilere de rastlanmaktadır. Diğer dinî makam ve görevlerde bulunan kimselerden muhtesip atamasını kabul etmeleri ve atanan kişinin görevine saygı göstermeleri istenmektedir.⁷³⁴ Herat muhtesibliğine atanan Mevlânâ Şehabeddin Abdullah Kirmanî'nin atama belgesinde bu görevi Mevlânâ Rukneddin Alaüddevle ile ortaklaşa olarak yerine getireceğinin ifade edilmesi, bir şehirde aynı anda iki muhtesibin atanabiliyor olmasını göstermesi açısından önemlidir.⁷³⁵ Ayrıca muhtesiblerden güvercin oyununu (*kebuter bazan*) ve *tatula* içimini yasaklamaları da istenmektedir. Her iki inşa eserindeki menşurlarda da güvercin oynatmanın önüne geçilmesinden bahsedilmesi bunun Timurlularda yaygın bir adet olduğunun işareti olarak görülebilir. Ayrıca Herrmann'ın da ifade ettiği üzere atama belgelerinde tatulanın içki niyeti ile Ortaçağ İran coğrafyasında içildiği de ilk defa bu belgeden anlaşılmaktadır.⁷³⁶ Timurlu muhtesibinin aldığı maaş konusunda ise gerek atama belgelerinden gerekse de dönemin diğer kaynaklarından pek fazla bilgi elde etmek mümkün görünmemektedir.

Timur dönemi muhtesibleri konusunda tarih kitaplarında ise pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Timurlu sultanlarının en dindarı olan ve bir İslâmileştirme siyaseti güden, özellikle de içkiye karşı yoğun bir mücadele veren Şahruh'un politikalarını uygulamadaki en büyük yardımcısı şüphesiz muhtesibleri olmuştur. Daha önce de bahsi

547-551; B. Carra de Vaux, "Hadd", *EF*², III, 20-22; Heffening, "Ta'zir", *IA*, XII/1, 71-73; M. Y. Izzi Dien, "Ta'zir", *EF*², X, 405-406; Kallek, *Hisbe*, 134.

⁷³³ NŞ, 126a.

⁷³⁴ Roemer, *Staatschreiben*, 152.

⁷³⁵ Roemer, *Staatschreiben*, f.23b-24a.

⁷³⁶ Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, f65, 218-219; Roemer, *Staatschreiben*, f72, 151.

geçtiği üzere Şahruh döneminde 3 tane muhtesibin göreve geldiğini ve aynı anda iki muhtesibin görev aldığını biliyoruz. Bunların ilki meşhur Câm şeyhlerinin soyundan gelen Hacı Şehabeddin Ebû'l-Mekarim (ö.833/1429-30) idi.⁷³⁷ Ebû'l-Mekarim ile aynı yıllarda görev yapan bir diğer muhtesip ise uzun yıllar bu makamı elinde tutan meşhur Celaledin el-Kayinî idi.⁷³⁸ Bildiğimiz kadarıyla Şahruh döneminin son muhtesibi ise Kayinî ile birlikte görev alan ve onun ölümünden sonra bu göreve devam eden Murtaza Sehhafe idi.⁷³⁹ Şahruh'un muhtesiblerinin, özellikle Kayinî ve Sehhafe'nin, içkiye karşı vermiş oldukları sıkı mücadeleden daha önce bahsetmiştik. Ayrıca Kayinî'nin Şahruh tarafından 818/115-16 yılında Sünnîliği canlandırma siyaseti gereği bölgedeki kötü inançları kaldırmak ve şeriatı canlandırmak üzere Kuhistan'a gönderildiğini biliyoruz ki, el-Kâyinî “tüm bölgeyi sadece 11 aylık bir zaman zarfında Sünnîliğe çevirdiğini” ifade etmektedir.⁷⁴⁰

Uluğ Bey dönemi muhtesibi olan Seyyid Aşık da hükümdar ve şeyhülislâmı karşına alacak kadar görevine bağlı ve muktedir bir kimse olarak karşımıza çıkmaktadır. Uluğ Bey, oğlu Abdülaziz'in sünnet düğünü dolayısı ile Kan-ı Gil'de vermiş olduğu toyda ileri gelenlerin ve halk tabakasından insanların şarap içip eğlendiğini duyan Seyyid Aşık'ın, hükümdarın meclisine gelerek kendisine, “Sen Hz. Muhammed'din dinini mahvederek, dinsizlerin geleneklerini getirdin!” demek cesaretini gösterdiği gibi, bundan birkaç gün sonra Semerkand şeyhülislâmı olan Hacı İsmâüddin'in inşa ettirdiği hamamın açılışına kadın şarkıcıları davet etmesi üzerine de Şeyhülislâm'ı, “Ey İslâm olmayan Şeyhülislâm! Erkek ve kadının bir arada bulunmaları ve şarkı söylemeleri

⁷³⁷ HS, IV, 12.

⁷³⁸ HS, IV, 13.

⁷³⁹ HS, IV, 17.

⁷⁴⁰ NŞ, 302a-306b; Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 218; Subtelny, *The Cult*, 382.

hangi mezhebe göre caizdir?” demek suretiyle azarladığını ve bu yüzden yargılanmak üzere sultan tarafından meclise çağrıldığını biliyoruz.⁷⁴¹

Hondmir, Ebû Said’in muhtesibliğini yapan Mevlânâ Kemaleddin Şeyh-Hüseyin (ö1483) için “Ünü o kadar yayılmıştı ki, anlatmaya gerek yoktur. Görevini o kadar mükemmel yapardı ki, onun döneminde hiç kimse günah işlemeyi aklından bile geçiremezdi” ifadesini kullanmaktadır. Ebû Said’in dinî meselelerde devamlı kendisine danıştığı ve tavsiyelerinden çıkmadığı bu zat, Hüseyin Baykara döneminde de ölene kadar bu görevi yerine getirmiştir.⁷⁴²

Hüseyin Baykara döneminde muhtesiplik yapan kimselere bakıldığında ise ilk olarak karşımıza Şahruh döneminde bu görevi yürütmüş olan Celaleddin el-Kâynî’nin oğlu Necmeddin el-Muhammed’in babasının görevini miras olarak devraldığı görülür.⁷⁴³

4- Kadılık

Arapça *kazâ* kökünden ism-i fail olan *kadı* kelimesi insanlar arasında meydana gelen ihtilaf, anlaşmazlık ve davaları şer’î hükümlere göre çözüme kavuşturması için yetkili makam tarafından atanan görevliyi ifade etmektedir. İnsanlığın başlangıcından bu yana haksızlık ve insanlar arasında anlaşmazlık hep var olduğundan dolayı, bunların çözüme kavuşturulması için kurulan kurum ve görevlilerinin tarihi de insanlık tarihi kadar eskidir. Adalet üzerinde ehemmiyetle duran İslâmiyet’te bu önemli görev ilk olarak Hz. Peygamber’e yüklenmiş⁷⁴⁴ ve İslâm devletinin genişlemesi üzerine şehirlerde

⁷⁴¹ HS, IV, 35-36; Barthold, *a.g.e.*, 100.

⁷⁴² HS, IV, 108.

⁷⁴³ Subtelny-Khalidov, *The Curriculum*, 219; Manz, *Timurid Iran*, 211. Necmeddin el-Muhammed’in bu makama atanmasıyla ilgili olarak Hüseyin Baykara’nın düzenlemiş olduğu menşur için bkz. Nizâmeddin Abdü’l-Vâsi Nizâmî, *Menşe’ü’l-İnşâ*, yay. Rükneddin Hümâyûnferruh, Tahran 1357 h.ş., 119-122.

⁷⁴⁴ Bkz. en-Nisa Suresi, 65, 105, el-Maide suresi, 48. ayet.

yargı işlerini yerine getirmesi için kadı olarak adlandırılan görevliler atanmaya başlanmıştır. Daha sonra kurulan tüm İslâm devletlerinde de yargı işlerinden sorumlu olan görevliler kadı olarak adlandırılmıştır. Abbasîler döneminde şehirlerin genişlemesi ve nüfuslarının artmasından dolayı büyük şehirlerde birden fazla kadı tayinine ihtiyaç duyulmuş ve halife Harun er-Reşid (786-809) kendisine kadıların atanmasına yardımcı olması için Hanefî mezhebinin meşhur fakihî Ebû Yusuf'u kâdilkudât olarak tayin etmiştir. Böylece daha sonraları kadıların tayini, terfisi ve azlinden sorumlu olan kâdilkudâtlık makamı ortaya çıkmıştır.⁷⁴⁵

Timurlularda kadı diğer İslâm ülkelerine paralel olarak başlıca şu görevleri yerine getirmekteydi. Kadının en önemli görevi hukukî davalarda karar vermek idi. Bunun yanı sıra evlilik akdi yapar; gelinin velisi olsa da olmasa da evliliği gerçekleştirebilir ve miras konularına bakar; yani mirasın bölüşülmesini, vasiyetin yerine getirilmesini ve kontrolünü sağlardı. Orada bulunmayan kimselerin ya da sürgünde olanların mallarını idare eder, öksüzlerin ve akıl hastalarının vekillerini tayin ederdi. Ayrıca kadılık bir belge memurluğu sıfatı da taşımaktaydı. Sadece yazılı hüküm belgelerinin hazırlanması (*kitab-ı şukuk-ı sicillat*) değil, hukukî belgelerin doğruluğunun tespit edilmesi (*hutut-ı şer'iyye*), fetvaların kopyalanması, şikâyet yazılarının kontrol edilmesi ve gerekirse mühürlenmesi de görevleri arasında idi.⁷⁴⁶

Bu görevler tüm İslâm ülkelerindeki kadıların görevlerinden idi. Bununla birlikte Timurlularda kadı daha farklı görevlere de sahipti. Daha önce ifade edildiği üzere sadaret makamı Timurlularda dinî alanın en yüksek temsilcisi olarak daha sonradan ortaya çıkmıştır. Timurlulardaki sadaretin yerini daha önce, diğer İslâm ülkelerinde

⁷⁴⁵ Fahrettin Atar, "Kadı", *DİA*, XXIV, 66-67; E. Tyan, "Kâdî", *EF*, IV, 373-374; Şükrü Özen, "Kâdilkudât", *DİA*, XXIV, 78. İslâm tarihinde kadı ve kadılık makamı ile ilgili olarak bu çalışmaların dışında ayrıca bkz. Ebul'ula Mardin, "Kadı", *İA*, VI, 42-46; Ziya Kazıcı, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1991, 109-142.

⁷⁴⁶ Roemer, *Staatschreiben*, 148.

olduğu gibi, başkentteki kadılık yani kâdılkudâtılık doldurmaktaydı ve bu makam *Desturü'l-Katib*'e göre o dönemde dinî hiyerarşinin en başında gelmekteydi.⁷⁴⁷ Zaten Abdullah Mervarid'in *Şerefnâme*'sindeki belgelerde kadının hüküm fonksiyonunun yanı sıra vakıfların idaresi ve dinî kurumların kontrolü gibi sadra ait olan görevleri de yerine getirdiği ifade edilmektedir.⁷⁴⁸ Eski dönemlere göre anlamı çok azalmış olsa da *Şerefnâme*'nin 30 numaralı belgesine (Emir İhtiyareddin Hasan'ın başkent Herat ve Horasan eyaleti kadılığına atanmasına dair *nişân-ı kazâ*) göre Herat kâdılkudâtılığı yüksek bir onur makamı olarak da ortaya çıkmaktadır. Bu durum belgenin havasından ve bu makam sahibinin hükümdar emri ile atanmasından açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Normalde kadılık makamına atanma da diğer tüm dinî memurlar gibi sadr tarafından gerçekleştirilmektedir.⁷⁴⁹ Bu atama hakkının sadra verilmesinin hükümdarın kendi atama hakkından vazgeçmiş olduğu anlamına gelmediğini daha önce ifade etmiştik. Başkent Herat başkadılığının önemi ayrıca *Şerefnâme*'nin 33 numaralı belgesinde (Mevlânâ Gıyaseddin'in Herat'ın Şafiî kadılığına atanmasına dair *nişân-ı kazâ*) de açıklandığı üzere atanan kişinin Hanefî değil, Şafiî mezhebine mensup olmasından da kaynaklanıyor olabilir. Zaten aynı konuma sahip değişik hukuk organlarının bulunması ve bunların farklı fıkıh ekollerine ait olması da İslâm dünyasında sıklıkla görülen bir durumdur ki, bunlardan birisinin öne geçmesi fıkıh okulunun o bölgedeki halka daha yakın olmasına bağlıdır.⁷⁵⁰ Ayrıca 30 numaralı belgeye göre Timurlularda kadılıkudata diğer dinî makam sahiplerinin kontrolünün de verildiğini görmekteyiz. Kadılıkudatın atayabildiği ve azledebildiği bu görevliler: vekiller (vükelâ), cami imamları, müezzinler ve dinî görevlerle yükümlü tüm kimseler

⁷⁴⁷ (Muhammed b. Hindûşâh Nahcivânî, *Desturu'l-Kâtib fî Ta'yin el-Merâtib*, Köprülü Mehmet Paşa, nr. 1241, 200b v.dv.)'dan naklen Roemer, *Staatschreiben*, 147.

⁷⁴⁸ Roemer, *Staatschreiben*, 147.

⁷⁴⁹ Roemer, *Staatschreiben*, 147.

⁷⁵⁰ Roemer, *Staatschreiben*, 147-48.

(*cam'î ki be a'mâl-i şer'îyye iştigâl nemâyend*), yani sadra bağlı organların tamamı idi. Buradan sadr ile kadılıkudatın aynı şekilde dinî görevlileri atama ve azletme yetkisine sahip olduğu gibi bir anlam çıkmaktadır. Roemer bu durumu “Kadılıkudatın bu görevi sadrın kontrolü altında yerine getiriyor olması daha muhtemeldir, çünkü kadı açıkça sadrın altındadır. Her ne kadar kadılıkudat açıkça sadr belgelerinde bahsedilmese de o da kadı grubuna ait olmalıdır” şeklinde yorumlamaktadır.⁷⁵¹

Timurlularda muhtesip ve kadının sadrın altında bir görevli olduğu açık olarak ifade edildiği halde, Timurlularda kadı ile muhtesibin görev alanlarının bir birinden nasıl ayrıldığı meselesi oldukça karışıktır ve tam olarak açıklanamamıştır. Belgelerde verilen bilgiler değerlendirildiği zaman ağırlık ve ölçülerin ayarlanmasının muhtesibin görevi olduğu, bunların kontrol edilmesi görevinin ise kadıya ait olduğu söylenebilir. *Desturu'l-Katib*'e göre ise ihtisab açıkça kadılıkudata bağlıdır.⁷⁵² Roemer, Hüseyin Baykara döneminde de aynı şekilde olduğunu varsaymakta ve yetki yönünden sadr, kadılıkudat, muhtesip sıralamasını daha uygun olarak kabul etmektedir.⁷⁵³ Belgelerde açıkça ifade edilmese de bu makama atanan kimselere bakıldığında Timurlularda kadılık makamının, Abbasîler ve Selçuklular döneminde de olduğu üzere, irsî bir makam olduğu açıkça görülür.⁷⁵⁴

Timurlu hükümdarları kadılık ve başkadılık makamlarına daima ilmine ve şahsiyetine güvendikleri kimseleri atamaya özen göstermişler ve bu makamlara atanan kimseler de yukarıda bahsedilen görevleri hakkıyla yerine getirmeye çalışmışlardır. Timur zamanında Semerkand başkadılık görevini yerine getiren kimselerden birisi Mevlânâ Selahaddin idi ki, kendisi Timur'un Ankara Seferi dönüşünde evlendirdiği

⁷⁵¹ Roemer, *Staatschreiben*, 148.

⁷⁵² (*Desturu'l-Kâtib*, 204a)'dan naklen Roemer, *Staatschreiben*, 149.

⁷⁵³ Roemer, *Staatschreiben*, 148-49.

⁷⁵⁴ Atabek el-Cuveynî, *Kitab-ı 'Atebetü'l-Ketebe*, yay. Muhammed Kazvinî-Abbas İkbâl, Tahran 1329h.ş., 11; Lambton, *Quis Custodiet*, 134; Manz, *Timurid Iran*, 212.

mirzaların nikahını kıyarken görmüştük.⁷⁵⁵ Timurlularda diğer bazı makamlar gibi kadılığın da irsî olduğunu gösteren en iyi örnek Timur döneminde bu göreve getirilen bir Herat başkadısı Kadı Kutbeddin Abdullah el-İmamî (ö.815/1412-13)'dir. Daha sonra onun soyundan gelen kimseler de bu göreve atanmışlardır. Kertler döneminde Herat başkadısı olan Celaledin Mahmud el-İmamî'nin oğlu olan Kutbeddin Abdullah, Timur döneminde ve Şahruh'un saltanatının başında bu görevi yerine getirmiştir ki, Hondmir onun, Horasan'ın en önde gelen âlimlerinden birisi olduğunu ve son derece tarafsız bir şekilde görevini yerine getirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca bölgedeki vakıflar da bir süre Kadı Kutbeddin'in kontrolü altında kalmıştır.⁷⁵⁶ O ölünce, oğlu Kadı Sadreddin Muhammed (ö.1435) Herat'ta uzun süre kadılık görevini yerine getirmiş ve hiçbir zaman kararlarında önyargılı olmamış ve asla rüşvet yememiştir.⁷⁵⁷ Onun ölümünden sonra da, büyük ihtimalle yeğeni olan, Kadı Kutbeddin Ahmed (ö.1474) bu makama atanmıştır.⁷⁵⁸ Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah 1458 yılında yılında Herat'ı ele geçirince başka bir aileden kimseyi bu makama atasa da, Timurlular şehri geriye alırlmaz Kadı kutbeddin Ahmed'i yeniden aynı makama atamışlar ve onun ölümünden sonra da Kadı Sadreddin Muhammed'in en büyük oğlu olan Kadı Nureddin Muhammed (ö.1486) bu makama atanmıştır. Ondan sonra bu makama atanan oğlu Şeyhülislâm Nureddin Muahmmmed (Hacegî Kadı), Şeybanî Muhammed Han döneminde bile bu görevi yürütmüş ve Safevîler geldikten sonra da şeyhülislâm olarak iki yıl görev yaptıktan sonra ölmüştür.⁷⁵⁹ İmamî ailesi bu şekilde Kertler, Timurlular, Şeybanîler gibi üç hanedan döneminde bu makama sahip olmuşlardır.

⁷⁵⁵ ZY, II, 434-35; MS, I/2, 1022; HS, III, 528; Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 111.

⁷⁵⁶ HS, III, 548; MF, III, 209.

⁷⁵⁷ HS, IV, 13; MF, III, 275.

⁷⁵⁸ HS, IV, 105.

⁷⁵⁹ MS, II/2, 658; KD, II, 352; HS, IV, 335-36; Manz, *Timurid Iran*, 212.

Timurlu Devleti'nde görev alan en meşhur kadılardan birisi şüphesiz gözü pek ve adalet sahibi bir kimse olarak bilinen Uluğbey dönemi Semerkand başkadısı Şemseddin Muhammed Miskin idi. Çünkü o, Uluğ Bey'in en kudretli zamanlarında verdiği bazı kararlarına şeriata uygun olmadığı gerekçesi ile müdahale etmekten geri kalmazdı.⁷⁶⁰ Mesela bir gün, Uluğ Bey'in tüccarın birisine, kârından pay almak üzere yüklü miktarda para verdiğini duymuş, fakat tüccarın aldığı parayı ve kar payını ödeyemeden ölmesi üzerine Uluğ Bey'in tüccarın mallarına el koydurtmak ve tüccara para verdiğine dair şahit göstermek suretiyle parasını geri almak istediğini duymuştu. Bunun üzerine Uluğ Bey'e bir kişi göndererek "Bu konuda kendinize şahitler aramanız boşunadır. Çünkü olayın iç yüzü tarafımca bilinmektedir. Şayet kararın mutlaka lehinize verilmesini istiyorsanız, beni soğuk bir havada ellerimi ve ayaklarımı bağlamak suretiyle soğuk bir suya batırmanız ve kendimden geçene kadar bekletmeniz gerekmektedir. Ancak o zaman kaybettiğiniz paranın yerine o tüccarın mallarını almanıza müsaade edebilirim" şeklinde haber yollamıştır. Kadı Şemseddin'in bu sözleri üzerine Uluğ Bey bu davadan vazgeçmek zorunda kalmıştır.⁷⁶¹ Kadı Miskin aynı dirayeti, sertliği ile meşhur olan ve bu yüzden adamlarının, kendisine bir suikast düzenleneceğini duyduğu halde sertliğinden dolayı haber vermekten koktukları Abdüllatif döneminde de korumuştur. Abdüllatif tarafından hazırlatılan ve babasının şeriata göre katlinine cevaz veren fetvayı Semerkand âlimleri imzalarken bir tek o imzalamama cesareti göstermişti. Abdüllatif her ne kadar kadı Miskin'i bu fetvayı onaylatmaya zorlasa da buna muvaffak olamamıştır.⁷⁶²

⁷⁶⁰ Barthold, *Uluğ Beg*, 110; Aka, *Timur ve Devleti*, 79.

⁷⁶¹ *HS*, IV, 37.

⁷⁶² *HS*, IV, 37.

5- Müderrislik

İslâmiyet eğitim-öğretim üzerinde ehemmiyetle duran bir din olduğundan daha başlangıcından bu yana eğitim kurumları büyük bir gelişme göstermiştir. Arapça “Okumak, anlamak, bir metni öğrenmek için tekrar etmek” anlamına gelen *ders* kökünün ism-i mekânı olan *medrese* kelimesi İslâm tarihindeki eğitim-öğretim kurumlarının genel adı olup bu kurumlarda ders veren yüksek rütbeli hocalar için de gene aynı kökten türeyen *müderris* kelimesi kullanılmıştır. İslâmiyetin ilk yıllarında Medine’deki Darü’l-Kurra, Mescid-i Nebevî ve Suffe’de yerine getirelen Kur’an eğitimi daha sonraki yıllarda genellikle şehirlerdeki mescitlerde (camilerde) gerçekleştirilmekteydi. İslâmî konulardaki yüksek seviyedeki dersler özel olarak ve sınırsız öğretme özgürlüğü ile yapılmakta olup, eğitim veren kimselerin herhangi bir diplomaya ya da çalışma belgesine ihtiyacı yoktu. Yani orta seviyedeki bir Müslüman bu görevi yerine getirebilmekteydi. Bu konudaki tek sınırlama ders verecek kişinin bilimsel bir eseri, eserin yazarı ya da takipçisinin huzurunda takdim edebilmesi ve icazet alması şeklinde görünmekteydi. Öğrenciler temel eğitimini bitirdikten sonra seyahate çıkar ve ya bulundukları şehirde ya da seyahat ettikleri şehirlerde kısa süreli dersler veren ünlü bilim adamlarından çeşitli ilimler hakkında eğitim alırlardı. Bu öğretme özgürlüğünün çok değişken ve belli bir kalıba uymayan eğitim şeklinde bir dezavantajı vardı. Ayrıca öğretmenin geçimini sağlamak için belli bir mal varlığının olması veya başka bir iş ile uğraşması zorunluluğu da bir diğer dezavantaj olarak görünmekteydi. Bu sistemdeki değişim ancak Horasan’da kurulduğu varsayılan medrese ile başlamıştır ki, İslâm tarihinde müstakil eğitim-öğretim kurumu olarak ilk medreseler X. Yüzyılda görülmeye başlamıştır. XI. Yüzyılda Selçuklu veziri Nizamü’l-Mülk’ün Nizamiye medreselerini kurmasıyla bu kurum öğrenci ve öğretmenin bir arada kalması gibi imkânlarla sahip bir enstitü haline getirilmiştir. O dönemden bu yana medreselerde

ders veren en yüksek rütbeli ilim adamları da resmî olarak müderris şeklinde adlandırılmaya ve maaşlı kadrolara atanmaya başlanmışlardır.⁷⁶³

Timurlu devleti de diğer Türk-İslâm devletleri gibi eğitim-öğretime çok önem veren bir devlet olup, bu devletin başında bulunan hükümdarların ilme olan ilgisi bu durumda büyük rol oynamaktaydı. Devletin kurucusu Timur'dan son hükümdar Hüseyin Baykara'ya kadar tahta oturan tüm Timurlu sultanları ve birçok mirza, ilme düşkünlüğü ile tanınmaktadır. Timurlu hükümdarları ve hanedan üyeleri daima ilim ehlini korumuş ve onları himaye etmişlerdir. Tarihte görülen ender alim-hükümdarlarından birisi olan Uluğbey de, Timurlu tahtına oturmuş sultanlardan birisidir. Diğer İslâm devletleri gibi eğitim-öğretim faaliyetlerinin daha çok medreselerde yapıldığı Timurlularda da, hükümdarlar, hanedan üyeleri ve devlet adamları birçok medrese inşa ettirmişlerdir ki, bunlardan Timurlular döneminde dinî kurumların himayesi konusunu ele alırken bahsedeceğiz. Zengin vakıflarla desteklenen ve dönemin ünlü âlimlerinin ders vermekle görevlendirildiği Timurlu medreseleri dönemin önemli eğitim merkezleri haline gelmişlerdir. Timurlu dönemi medreselerine atanan müderrisler hakkında, dönemin tarih kitaplarının yanı sıra dönemin inşa eserlerinde önemli bilgilere ulaşmak mümkündür.

Roemer ve Herrmann'ın üzerinde çalışma yaptığı iki inşa eserinde bulunan toplam 5 adet atama belgesi (*nişân-ı tedris*) bize konu ile ilgili olarak oldukça faydalı bilgiler vermektedir. Bu belgelerde hem müderris olarak atanan kişinin hem de görev yapacağı medresenin adı verildiği için şablon belge olma ihtimalleri çok düşüktür.⁷⁶⁴ Nizamiye

⁷⁶³ Nebi Bozkurt, "Müderris", *DİA*, XXXI, 467; "Medrese", *DİA*, XXVIII, 323-24; J. Pedersen [G. Makdisi], "Madrasa", *EF*², V, 1123-26; Roemer, *Staatschreiben*, 152-53. İslâm tarihinde müderris, medrese ve eğitim-öğretim konusunda geniş bilgi için bahsi geçen eserlerin yanı sıra ayrıca bkz. George Makdisi, *The Rise of Colleges*, Edinburgh 1981 (Türkçesi: *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu - H. Tuncay Başoğlu, İstanbul 2004); Köymen, *a.g.e.*, 347-382; Mehmet İpşirli, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, XXVIII, 327-33; Kazıcı, *İslâm Müesseseleri*, 217-270.

⁷⁶⁴ Roemer, *Staatschreiben*, 152.

medreseleri zamanında müderrislerin divan-ı vezaretten çıkan ve Nizamü'l-Mülk'ün imzasını taşıyan bir menşurla, daha sonraları ise bizzat sultan veya halifenin tevki ile tayin edildiğini biliyoruz.⁷⁶⁵ Timurlularda müderris ile ilgili olarak göze çarpan ilk husus Timurlu döneminde müderrisin vâkîf ile sadrın ortak kararıyla atanması, vâkîfın ölmesi halinde ise bu atamanın sadr tarafından yapılmasıdır.⁷⁶⁶ Timurlu dönemine ait atama belgelerinde müderrislerin sahip olması gereken özellikler ise şu şekilde sıralanmaktadır: Müderris olarak atanacak kişi zeki, ferasetli, eğitilmiş ve bilgili olmalı, yüksek bir aileden (*necâbet-i hasebî ve nesebî*) gelmeli ve kendisinin edindiği veya soyundan gelen meziyetlere (*fezâil-i mevrusî ve mektebî*) sahip olmalıdır. Ayrıca çok iyi öğretebilme ve ders anlatabilme yeteneği gibi eğitimle ilgili özelliklerin yanında bilimsel donanıma sahip olmaları da vurgulanmaktadır.⁷⁶⁷ Mesela Şerefname'nin 41 numaralı belgesinde Medrese-yi Bedî'a'ya müderris olarak atanan Mevlânâ Fasiheddin'in fıkıh (*usûl u furû'*) alanındaki eserlerinden (*müellifât*) övgü ile bahsedilmektedir.⁷⁶⁸

Timurlu medreselerinde de diğer medreselerde olduğu üzere X. yüzyıldan sonra dikte (*imla*) şeklinde konu işlemenin yerini almış olan, metin yardımı ile konunun anlatılması usulü (*tedris*) eğitim verildiğini atama belgeleri açıkça ortaya koymaktadır. Atama belgelerinde *emr-i tedris* veya *emr-i ifade* tabiri ile ifade edilen bu makamın sahibine müderris denildiğini ve bunun sadrın kontrolü altında bulunan dinî makamlardan birisi olduğu daha önce ifade edilmişti.⁷⁶⁹ Medreseler başlangıçta fıkıh sisteminin öğretilmesi için kurulmuş olsa da, fıkıh dışında dersler verildiğini biliyoruz. Elimizdeki belgeler Timurlu dönemi medreselerinde en başta dinî ilimlerin (*ulûm-i*

⁷⁶⁵ Bozkurt, *Müderris*, 467.

⁷⁶⁶ Roemer, *Staatschreiben*, 153.

⁷⁶⁷ Roemer, *Staatschreiben*, 154.

⁷⁶⁸ Roemer, *Staatschreiben*, 154.

⁷⁶⁹ Roemer, *Staatschreiben*, 153.

dinîyye) veya geniş anlamda ilahiyat derslerinin okutulduğunu göstermektedir ki, bu durum belgelerde sürekli olarak şeriatın vurgulanmasından da anlaşılmaktadır.⁷⁷⁰ Bununla birlikte Uluğ Bey'in Semerkand'da inşa ettirdiği medrese örneğinde olduğu gibi dinî olmayan ilimlerin (*fünûn-i yakiniyye*) öğretildiği Timurlu medreseleri de mevcuttu. Uluğ Bey medresesine idareci olarak tüm bilim dallarında bilgi sahibi olan Mevlânâ Muhammed Hafî'yi, müderris olarak ise dönemin meşhur astronomi bilgini Kadızâde Rumi'yi atayarak burada dinî ilimlerin yanında dinî olmayan bilimlerin de öğretilmesini sağlamıştır. Hatta kendisinin de bizzat burada ders verdiği de ifade edilmektedir.⁷⁷¹ Roemer, Timurlu medreseleri için “Bir medresede bir tek müderris ve yanında bir veya daha çok yardımcı (*muid*) bulunur... Engelbert Kaemper'in eserinde ifade ettiği üzere daha sonraki dönemde İran'daki medreselerde sadece bir müderris görev almakta ve bütün dersleri o anlatmaktaydı” demektedir.⁷⁷² Fakat kaynaklarda Timurlu dönemi medreselerinde birden çok müderrisin aynı anda görev yaptığı ifade edilmektedir. Mesela, Şahruh ve Hanımı Gevherşad tarafından Herat'ta yaptırılan medreselerde dörder tane,⁷⁷³ Hüseyin Baykara'nın Herat'ta İncil Köprüsü yanında yaptırdığı ve kendi türbesini inşa ettirdiği bir medresede 11 tane,⁷⁷⁴ Ali Şir Nevayi'nin yaptırdığı İhlasiyye medresesinde ise 7 müderrisin aynı anda görev yaptığını görmekteyiz.⁷⁷⁵ Herrmann'ın çalışması da bu bilgiyi doğrulamaktadır. *Name-yi Nâmî*'nin bir nişan-ı tedris olan 17 numaralı belgesinde de adı geçen medresede ikiden fazla kürsünün bulunduğu ifade edilmektedir ki, bu da ikiden fazla müderris anlamına

⁷⁷⁰ Roemer, *Staatschreiben*, 154.

⁷⁷¹ *SE*, 44; Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 47; Barthold, *Uluğ Beg*, 105. Barthold'a göre Mevlânâ Muhammed Hafî, medreseye idareci olarak değil medresenin ilk müderrisi olarak atanmıştır.

⁷⁷² Roemer, *Staatschreiben*, 153-154.

⁷⁷³ *MM*, 166-167.

⁷⁷⁴ *MM*, 175.

⁷⁷⁵ Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 47.

gelmektedir.⁷⁷⁶ Devletşah'ın kendi döneminde yüzden fazla öğrencinin eğitim gördüğünü ifade ettiği Semerkand'daki Uluğ Bey medresesi⁷⁷⁷ için Barthold "XVI. yüzyılda öğrenci sayısı artmış olacak ki, ders verenlerin sayısı 10'u bulmuştu" demek sureti ile Timurlu medreselerinde bir den fazla müderrisin görev aldığını kabul etmektedir.⁷⁷⁸ Gerçekten de *Şerefnâme*'nin 41 numaralı belgesinde ifade edildiği üzere bir müderrisin kendi seçtiği 15 öğrenciye ders vermesi, mevcudu 100'den fazla olan bir medresede 10 kadar müderrisin bulunması anlamına gelmektedir ki, bu da daha medreselerin kurulmasından bu yana -genellikle 20 olan- belirli bir öğrenci sayısı sınırının konulmasıyla örtüşmektedir.⁷⁷⁹ Timurlu dönemi müderrislerinin maaşı hakkında da sadece bu belgede, adı geçen Medrese-yi Bedî'a'ya müderris olarak atanan Mevlânâ Fasiheddin'nin maaşının, şartlarına göre vâkıf tarafından belirleneceği ifade edilmektedir.⁷⁸⁰ Bu bilgiye dayanarak Timurlu dönemi medreselerinde müderris maaşının vâkıf tarafından belirlendiğini ifade edebiliriz. Yani müderrislerin gelirleri mensup oldukları medresenin gelirine göre değişmekteydi. Timurlu medreselerindeki müderris ve talebelerin maaşları hakkında elimizdeki en açık bilgiyi Ali Şir Nevayî'nin Herat'ta inşa ettirdiği İhlasiyye Medresesi'nin vakfiyesinden öğreniyoruz. Bu medresenin sadr-ı mütevellisine yıllık 3000 altın ve yıllık yemeklik 10 yük arpa ve 20 yük buğday, müderrise yıllık 1200 altın ve yıllık yemeklik 8 yük arpa, 16 yük buğday, talebelerden a'lâ derecedekilere aylık 24'er altın ve yıllık 5'er yük yemeklik buğday, evsât derecedekilere aylık 16'şar altın ve yıllık 4'er yük yemeklik buğday, ednâ derecedekilere ise aylık 12'şer altın ve 3'er yük yemeklik buğday verilmekteydi.⁷⁸¹

⁷⁷⁶ Herrmann, *Nāmā-ye nāmī*, 220-221.

⁷⁷⁷ TŞ, 272.

⁷⁷⁸ Barthold, *Uluğ Beg*, 105.

⁷⁷⁹ Roemer, *Staatschreiben*, 154.

⁷⁸⁰ Roemer, *Staatschreiben*, 154.

⁷⁸¹ Ali Şir Nevai, "Vakfiya", *Asarlar*, XIII, Taşkent 1966, 178.

Diğer İslâm ülkelerinde olduğu üzere Timurlu medreseleri de medreseyi yaptıran kimseler tarafından zengin vakıflarla donatılmaktaydı. Medreselerin yiyecek, yakacak, kitap vs. harcamaları ile müderris, muid, öğrenci, imam, vaiz gibi medrese personelinin maaşlarının ödenmesi şeklindeki masrafların tamamı bu vakıflardan karşılanmaktaydı. Timurlu medreselerine bağışlanan vakıfların gelirlerinin çok iyi olduğu medreselerin her türlü masrafı karşılandıktan sonra her gün hatırı sayılır miktarda fakir fukaraya para ve yemek dağıtılmasından da anlaşılmaktadır. Mesela *Şerefnâme*'nin 17 numaralı belgesinden müderrisliğine Mevlânâ Rükneddin Mesud'un atandığını öğrendiğimiz⁷⁸² Herat'taki Hüseyin Baykara tarafından inşa edilen ve hankâh olmakla birlikte *Darü's-Siyâde-i Sultanî* olarak adlandırılan kuruma, sultana ait vakıflardan büyük bir pay ayrıldığını ve buradan her gün 3-4 bin kişiye yemek ve maaş (ulufe) dağıtıldığını biliyoruz.⁷⁸³ Bu bilgilerden Timurlular döneminde müderrisin sadece medreselerde görev almadığını, hankâh gibi diğer dinî kurumlarda da görev aldığını anlıyoruz. Hatta Hüseyin Baykara'nın, Firuze Begüm için yaptırdığı hazireye müderris ve talebe tayin ettiğini görüyoruz.⁷⁸⁴

Timurlular döneminde görev alan müderrisler hakkında ayrıca, bir sonraki bölümde Timurluların inşa ve himaye ettikleri medreselerden bahsederken de bilgi vereceğiz.

6- Nikabet

Halife imparatorluğu zamanında para ve siyasî başarı, soyluluğun bir göstergesi iken, zamanla Şîî görüşlerin etkisi ve Hz. Muhammed'in kişiliğine duyulan saygıdan dolayı kan bağına dayalı bir soyluluk ortaya çıkmıştır. Bu soyluluk *ehl-i beyt*, *ehl-i fazl*,

⁷⁸² Roemer, *Staatschreiben*, 57-58.

⁷⁸³ *MM*, 174.

⁷⁸⁴ *MM*, 174.

eşrâfî'n-nas ya da *seyyid* adı altında Hz. Peygamberin soyundan gelenlere verilmiştir. İslâm tarihinde her ne kadar Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere *şerif*, Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere *seyyid* adı verilse de, her iki koldan soyu Hz. Muhammed'e ulaşan kimseler için genellikle *seyyid* tabiri kullanılmaktadır.⁷⁸⁵ Bütün İslâm devletlerinde Hz. Peygamberin soyundan gelen kimseleri sevmek ve onlara saygı göstermek, Hz. Peygamberi sevmenin bir tezahürü ve dinî bir vecibe olarak kabul edilmiş ve onların halk arasında kolaylıkla tanınmaları için farklı kıyafetle dolaşmaları sağlanmıştır. Toplum içinde rencide olmamaları ve kendilerine olan saygının sarsılmaması gibi temel bir prensibe dayanılarak Âl-i Muhammed'e zekat ve sadaka verilmesi haram kılındığından dolayı, seyyidlere beytûlmâlden özel bir tahsisat bağlanmış, bu nedenle de İslâm tarihi boyunca gerçekte seyyid olmadığı halde menfaat sağlamak amacıyla birçok kimse peygamber soyundan geldiğini iddia etmiştir.⁷⁸⁶ Abbasîler döneminden itibaren seyyidlerin işleri ile meşgul olan, isimlerini, şecerelerini, çocuklarını, ahlak ve davranışlarını özel bir deftere kaydeden ve sahte seyyidler hakkında takibatta bulunup cezalandırılmalarını sağlayan *nikâbet* ya da *nakîbü'l-eşrâf* adında bir teşkilat kurulmuş ve bu teşkilatın başında *nakib* denen ve Hz. Peygamber soyundan gelen kimseler atanmıştır. Genellikle her şehirde bulunan nakiplerden başkentte bulunan ve diğer nakiblerin başı olan kimseye de *nakîbü'n-nukebâ* denilmiştir.⁷⁸⁷

⁷⁸⁵ Roemer, *Staatschreiben*, 149; Van C. Arendok, "Şerif", *İA*, XI, 435-38; a.y. "Sharîf", *EF*, IX, 333.

⁷⁸⁶ Mustafa Öz, "Ehl-i Beyt", *DİA*, X, 500; Ahmet Özel, "Âl", *DİA*, II, 305. Seyyid ve seyyidlerin İslâm tarihindeki yeri için bkz. T. W. Haig, "Seyyîd", *İA*, X, 543; Arendok, *Şerif*, 435-442; a.y., *Sharîf*, 329-337; Bosworth, *Sayyid*, 115-16; Murat Sarıcık, *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt*, İstanbul 1997.

⁷⁸⁷ A. Havemann, "Nakîb al-ashrâf", *EF*, VII, 926-27; Roemer, *Staatschreiben*, 149; Öz, *Ehl-i Beyt*, 500; Özel, *Âl*, 305. Nakîbü'l-eşrâflık konusunda şu çalışma da mutlaka gözden geçirilmelidir: Murat Sarıcık, *Osmanlı İmparatorluğunda Nakîbü'l-Eşrâflık Müessesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1989. Eserde Osmanlı Devleti'ndeki Nakîbü'l-eşrâflık konusu ele alınırken bu müessesinin tarihi gelişimine de detaylı olarak yer verilmektedir. Mesela tüm İslâm devletlerinde seyyidlere hürmet edilip ve saygı gösterildiği ve korunmaları için gerekli tedbirlerin alındığı çeşitli kaynaklara dayanılarak anlatılmıştır (s.41-49).

Bütün Türk-İslâm devletlerinde olduğu gibi Timurlularda da seyyidlere gereken önem verilmekteydi ki, bu devletin kurucusu Timur ve haleflerinin Ehl-i Beyt'i ve seyyidleri koruduklarını ve kendilerine karşı saygıda kusur etmediklerini daha önce ifade etmiştik. Nikabet teşkilatının Timurlularda da var olduğunu Abdullah Mervarid'in *Şerefnâme*'sinin 11 numaralı belgesi (Seyyid Nizameddin Abdülkadir'in nakibü'n-nukebâlığa atanma menşuru) göstermektedir. Nikabetin anlamının ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı bu belgeden nikabet makamına atanan kişinin yüksek bir itibara sahip olması gerektiği anlaşılmaktadır.⁷⁸⁸ Nakibü'n-nukebâ olacak kişinin peygamber soyundan gelmek, dine uygun bir hayat sürmek, eğitilmiş ve seyyidlerin şeceresi hakkında bilgi sahibi olmak gibi ön koşullara sahip olması gerekmektedir. Eşrafa, ya da seyyidlere sağlanan maddî destekten dolayı nakibü'n-nukebâ daha önce de bahsedildiği üzere peygamber soyundan gelenlerin şeceresini (*şeceret-i nisbet*) ve soyunu (*ensâb, intisâb*) kontrol etmeli, gerçekte seyyid olmadığı halde kendisini seyyid olarak gösterenlerle mücadele etmeli ve seyyidleri derecelendirmeliydi. O dönemde seyyidlere sağlanan bu maddî desteğin, kendilerine ayrılmış ve idaresi nakibü'n-nukebânın emrine verilmiş vakıfların gelirlerinden sağlandığı *Desturu'l-Kâtib*'te ifade edildiği halde, bizim Timurlu belgelerinde bu konuyla ilgili her hangi bir bilgi verilmemektedir.⁷⁸⁹ Bununla birlikte dönemin kaynaklarında Timurlu sultanlarının seyyidlere maaş bağladıklarına dair kayıtlar bulunduğunu daha önce ifade etmiştik.⁷⁹⁰ Seyyidlere bağlanan bu maaşların tam olarak hangi kaynaktan sağlandığı ve ne kadar olduğu konusunda maalesef pek

⁷⁸⁸ Roemer, *Staatschreiben*, 149.

⁷⁸⁹ (*Desturu'l-Kâtib*, 205b)'den naklen Roemer, *Staatschreiben*, 149.

⁷⁹⁰ Mesela bkz. *HS*, IV, 111.

fazla bilgiye sahip değiliz.⁷⁹¹ Aynı şekilde Timurlularda nakibü'n-nukebânın, kadılık fonksiyonuna sahip olup olmadığına dair bir bilgiye de rastlayamıyoruz.⁷⁹²

Örneğin Şahruh döneminde, Ahmed-i Câm sonyundan gelen Tirmizli Hacı Ebû'l-Mekarim'in Câm nakibliğini yürüttüğünü biliyoruz. Tirmiz'in önde gelen şahsiyetlerinden olan Hacı Ebû'l-Mekarim'i Şahruh, saltanatının sonlarına doğru Hindistan'a, Sultan Mahmud'a elçi olarak göndermiş ve Ebû'l-Mekarim orada vefat etmiştir. Bunun üzerine oğlu Hacı Ebû'l-Feth babasının yerine bu makama atanmıştır.⁷⁹³

Hüseyin Baykara döneminde Horasan nakibliğini Horasan'ın önde gelen seyyid ailelerinden olan Emir Muhammed ve Emir Nizameddin Abdülkadir'in yerine getirdiğini biliyoruz.⁷⁹⁴ Timurlu döneminde nakiblerin ayrıca meşhur seyyid türbelerinde görev aldıklarını görmekteyiz. Örneğin Hüseyin Baykara döneminde Emir Nizameddin Abdü'l-Hayy, Emir Gıyaseddin Aziz ve Emir Alaülmülk Meşhed'deki İmam Rıza türbesi nakibliği görevini yerine getirmişlerdir.⁷⁹⁵

⁷⁹¹ İslâm tarihinde seyyidlere verilmekte olan maaş ya da tahsisatın beytülmalden yapıldığı bilinen bir gerçektir, bkz. Öz, *Ehl-i Beyt*, 500; Özel, *Âl*, 305.

⁷⁹² Roemer, *Staatschreiben*, 149. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultaniyye*, 104-108; A. Havemann, *Nakib al-ashraf*, 927.

⁷⁹³ *HS*, IV, 11-12.

⁷⁹⁴ *HS*, IV, 335, 354.

⁷⁹⁵ *HS*, IV, 334.

B- DİNÎ KURUMLARIN HİMAYESİ

Timurlular döneminde gerek Mâverâünnehir, gerekse İran'da birçok mimarî eser vücuda getirilmiş⁷⁹⁶ ve bu mimarî eserler, diğer sanatsal ve edebî eserler ile birlikte Avrupa'da "Timurlu Rönesansı" teriminin ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁷⁹⁷ İslâm mimarisinin önemli dönemlerinden birisini oluşturan Timurlu döneminde ortaya konan bu mimarî eserlerin büyük çoğunluğunu, çalışmamızın konusu dolayısıyla bizi ilgilendiren ve bu bölümde üzerinde duracağımız cami, medrese, hankâh ve türbeler gibi dinî ya da dinî nitelikli sosyal ve kültürel kurumlar oluşturmaktadır. Zira Müslüman hükümdarlardan ve idarecilerden beklenen en önemli görevlerden birisi, halkın ibadetlerini ve bazı temel dinî vazifelerini yerine getirebileceği, eğitim-öğretim alabileceği mekânlar ve kurumlar inşa ettirmek ve bunların korunmasını sağlamaktır. Timurlu döneminde, bu amaçla inşa edilen kurumların sadece sayısal olarak değerlendirilmesi bile, Timurluların bu konuya ne kadar önem verdiklerini anlamamıza yardımcı olur. Örneğin Timurlu döneminde sadece Herat'ta, cami, medrese, hankah, darüşşifa, darüssiyade, imaret, lenger ve türbe gibi 200'e yakın kurum inşa edilmiştir.⁷⁹⁸ Bu, gerçekten küçümsenemeyecek bir rakamdır ki, Semerkand, Buhara, Şiraz, Yezd

796 Örneğin Terry Allen, Timurlu Herat'ının topografyası ve mimari eseleri hakkında yaptığı çalışmalarda, incelediği 678 adet eserin yaklaşık 400 tanesi, çoğunluğu Timurlu döneminde inşa edilen ve bir kısmı daha önceki döneme ait olmakla birlikte bu dönemde tamir edilen mimarî eserler oluşturmaktadır (bkz. Terry Allen, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, Cambridge, Massachusetts 1981; a.y., *Timurid Herat*, Wiesbaden 1983). Lisa Golombek ve Donald Wilber'in Timurlu mimarî eserleri üzerine yaptıkları çalışmada (*The Timurid Architecture of Iran and Turan*) da 257 adet mimarî eser ele alındığı gibi, kaynaklarda adı geçmekle birlikte bu güne kadar gelmemiş 140 tane eserin de adı verilmektedir. Ayrıca dönemin kaynaklarından *Tarih-i Cedid-i Yezd*'de, Şahrüh döneminde Yezd'de bu tür eserlerin sayısının, Selçuklular ve Moğollar zamanına ait olan birçok cami, medrese, ribat, hankâh, köprü, türbe, hamam ve buna benzer yapıların da kullanılmasıyla 1000'i bulduğu ifade edilmektedir (TCY, 8).

797 Aka, *Timur Sâdece*, 466; a.y., "Emir Timur ve İmar Faaliyetleri", *Prof. Dr. İsmail Aka, Makaleler*, I, 10.

798 Allen, *Catalogue*, no 413-543, 556-622.

gibi daha birçok büyük şehir hesaba katıldığı zaman, Timurluların bu konudaki hassasiyetleri daha iyi anlaşılır. Zira Ali Şir Nevâî'nin, Herat ve Horasan'da 370 tane dinî kurum ve hayır eseri yaptırması ve bunların idaresi için bir vakıf kurarak bu işe 500 tümenlik büyük bir servet vakfetmesi de bunun en açık göstergelerindendir.⁷⁹⁹

Biz burada, Timurlu döneminde inşa edilen bu kurumları tek tek sayarak, kim tarafından ne zaman inşa edildiğini anlatmayacağız. Zira bu başlı başına bir çalışma konusu olup, yukarıda ifade ettiğimiz üzere bu türden çalışmalar zaten yapılmaktadır. Bize burada düşen görev daha çok, Timurlu döneminde inşa edilen bu dinî ve dinî nitelikli sosyal ve kültürel kurumları din-devlet ilişkisi yönünden değerlendirilmesidir.

1- Cami

Timurluların himaye ettikleri dinî kurumların başında doğal olarak İslâm dininin ana ibadethanesi olan camiler gelmektedir. Daha önceki dönemlerde olduğu gibi, Timurlu döneminde de her şehirde, mutlaka bir *Mescid-i Cami* veya *Mescid-i Cuma* denen ve şehir halkının tamamının Cuma namazlarını burada kılabilmesi için diğer camilere göre daha geniş ve daha büyük bir cami bulunurdu. Nüfusun bir camiye sığmayacak kadar çok olduğu büyük şehirlerde ise, doğal olarak birden fazla mescid-i cami görülmekteydi. Örneğin Yezd şehrinde XV. yüzyılın ortalarında aynı anda 11 tane,⁸⁰⁰ Herat'ta ise 9 tane mescid-i cuma bulunduğunu biliyoruz.⁸⁰¹ Cuma namazlarına halkın çoğunluğu bu camilerde katıldığından ve bu camilerde sultan adına hutbe okunduğundan, hükümdarlar ve idareciler bu türden camilere ayrı bir önem vermekteydiler. Örneğin idareciler halka yapacakları duyuruları bu camilerde yapmaktaydılar ki, bu dönemde hükümet faaliyetlerinin anlatıldığı mescid-i cami

⁷⁹⁹ İsmail Aka, "Timurlular", *DİA* (Basılacak).

⁸⁰⁰ Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 45.

⁸⁰¹ Allen, *Catalogue*, no. 428-436.

duvarlarına asılmış taş kitabelerden günümüze kadar gelenler olmuştur.⁸⁰² Dolayısıyla, bu türden camilerin himayesi Timurlularda ilk sırada yer almaktaydı.

Timurlu hükümdarları tarafından ilk mescid-i cuma, Timur tarafından Hindistan seferi dönüşünde Semerkand'da inşa ettirilmiştir. Timur, Delhi'de iken "Semerkand'a sağ sağlim ulaşırsam taştan bir cami yaptıracağım" şeklinde bir adak adamış,⁸⁰³ dolayısıyla da Semekand'a döndüğü zaman 1399 yılı Mayıs ayında Cuma namazı kılınması için büyük bir cami yapılması emrini vermiştir. 1399-1405 yılları arasında tamamlanan ve Bibi Hanım Camii olarak da bilinen bu cami Timur'un ölümünden önce Semerkand'ın en muhteşem binası olarak yerini almıştır.⁸⁰⁴

Diğer Timurlu sultanları da aynı şekilde birçok şehirde mescid-i cami inşa ettirmişlerdir. Örneğin Hüseyin Baykara birisi başkent Herat'ta, Ziyaretgah'ta (1482)⁸⁰⁵ diğeri ise Belh'te olmak üzere⁸⁰⁶ iki tane mescid-i cami yaptırmıştır.

Mescid-i camiler sadece hükümdarlar tarafından değil, diğer hanedan üyeleri tarafından da himaye edilmişlerdir. Örneğin Şahrüh'un eşi Gevherşad, hem Herat'ta (1417-38) hem de Meşhed'de (1416-18) İmam Rıza türbesi bitişiğinde birer mescid-i cuma inşa ettirmiştir ki, bu camiler dönemin bir özelliği olarak genellikle içerisinde hankâh, cami, medrese ve türbe gibi diğer kurumların da bulunduğu bir külliye şeklinde yaptırılmışlardır.⁸⁰⁷ Gevherşad, Herat'taki cami külliyesi içerisinde bir medrese ve

⁸⁰² Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 45.

⁸⁰³ *ZT*, II, 96.

⁸⁰⁴ *ZT*, I, 21-22, II, 876; *ZŞ*, 211-212; *MF*, III, 142; *MM*, 164-65; *SN*, 186-188. Bu cami hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Golombek-Wilber, *a.g.e.*, Cat. 28.

⁸⁰⁵ *MM*, 175; Allen, *Timurid Herat*, 27. Bu cami hakkında bkz. Allen, *Catalogue*, no. 436; Golombek-Wilber, *a.g.e.*, Cat. 123.

⁸⁰⁶ *MM*, 175.

⁸⁰⁷ *MM*, 167. Bu camiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Golombek-Wilber, *a.g.e.*, Cat. 69, 90; Allen, *Catalogue*, no. 431.

yanında da bir türbe yaptırmıştır ki, Şahruh'un çocukları ve torunlarından birçoğu buraya defnedilmişlerdir.⁸⁰⁸

Timurlular döneminde önde gelen emirlerin de mescid-i cami inşa ettirdikleri görülmektedir. Şahruh dönemi Yezd idarecisi olan Emir Çakmak'ın 1437 yılında Yezd'de yaptırdığı külliye özelliğine sahip cami buna örnek olarak verilebilir.⁸⁰⁹ Bu caminin vakfiyesi bize Timurlu dönemi camileri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Örneğin bu camide 10 adet hafız adayının bir hafız tarafından okutulduğu ve adayların yıllık 116 dinar, hafızın ise 360 dinar maaş aldığını öğreniyoruz. Ayrıca camide bir imam, bir hatip, iki müezzin, bir vaiz ve bir müderris ve bir muidin görevli olduğunu; ayrıca sekiz tane öğrencinin bu müderris ve ve muidden ders aldıkları ve kendilerine aylık para verildiğini anlıyoruz. Vakıf gelirlerinden dervişlere yemek ve barınak sağlandığını ve vakfın mütevellisinin de vakfedinin oğlu olduğunu da öğreniyoruz.⁸¹⁰

Timurlu döneminde mescid-i cuma camileri dışında birçok cami de inşa edilmiştir. Bu dönemde sadece Herat'ta, 35 civarında cami inşa edilmiş,⁸¹¹ Ali Şir Nevaî ise tek başına ülkenin çeşitli yerlerinde 20 tane cami yaptırmıştır.⁸¹² Ayrıca Şahruh'un emirlerinden Firuzşah ve Şah Melik Herat'ta, Maliye divanı görevlilerinden Pir Ahmed ise Tayabâd'da birer tane cami yaptırmışlardır.⁸¹³ Hanedan üyelerinden Mirza Alaüddevle'nin Herat'ta,⁸¹⁴ Tuman Aga'nın Semerkand'da⁸¹⁵ yaptırmış oldukları camileri de diğer örnekler olarak verebiliriz.

⁸⁰⁸ Burada gömülü olan mirzalar ve hanedan üyeleri için bkz. Aka, *Şahruh Zamanında İmar Faaliyetleri*, 88-89.

⁸⁰⁹ TCY, 97, TY, 79.

⁸¹⁰ İrec Afşar, *Yadgârâ-yi Yezd*, II, Tahran 1354 h.ş., 162 v.dv; Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 45.

⁸¹¹ Allen, *Catalogue*, no. 413-447.

⁸¹² Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 64.

⁸¹³ Aka, *Şahruh Zamanında İmar Faaliyetleri*, 94-95; Manz, *Timurid Iran*, 221.

⁸¹⁴ HA, 194.

⁸¹⁵ Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 46.

2- Medrese

Timurluların himaye etmeye önem verdikleri kurumlardan bir tanesi de İslâm tarihinin en önemli kurumlarından olan ve bugünkü üniversitelerin yerini tutan medreselerdir. Din-devlet ilişkisi açısından bakıldığında, giriş bölümünde ifade ettiğimiz üzere, Türk-İslâm devletlerinde hanedanların meşruiyetlerinin en önemli dayanaklarından olan âlimleri ve devlet idaresinde görev alacak memurları yetiştiren ve toplumun yönlendirilmesinde önemli pay sahibi olan medreselerin, bu öneminin farkında olan Timurlular'ın, medreselere gereken önemi verdiklerini müderris konusunu ele alırken görmüştük. Timurlular zamanında inşa edilen medreselerin sayısına bakıldığında da bu durum açık bir şekilde görülür. Zira yalnız başkent Herat'ta inşa edilen Timurlu dönemi medreselerinin sayısının 45'in üzerindedir.⁸¹⁶ Bu dönem medreselerinin hamilerinin sadece hükümdarlar olmayıp, hanedan üyeleri, emirler, yüksek rütbeli memurlar ve din adamlarının da medrese yaptırmış olmaları konumuz açısından önemlidir. Daha Timur döneminde, bu tür kimseler tarafından birçok medrese inşa edilmiştir.

Semerikand ve civarında kurulan bu medreselerin başlıcaları Emir Firuzşah Medresesi, Emir İdigu Timur Medresesi, Mirza Muhammed Sultan Medresesi -ki Timur ve Seyyid Bereke ile birlikte bu medrese içerisinde inşa edilen türbede gömülmüştür-, Saray Mülk Hanım (Bibi Hanım) Medresesi ve Kutbeddin Sadr Medresesi'dir. Bunlardan Emir İdigu Timur medresesinde Timur döneminin önemli âlimleri olan et-Taftâzânî, el-Curcanî ve el-Cezerî müderrislik yapmışlardır.⁸¹⁷

Timurlu medreselerinin en önemlilerinden birisi şüphesiz, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, Şahrüh'un İslâmileştirme ve Sünnî canlandırma siyasetinin temel taşı

⁸¹⁶ Allen, *Catalogue*, no. 448-491.

⁸¹⁷ Bu medreseler hakkında bkz. Baturhan Valihocayev, *Uluğ Bey Devri Medreseleri*, çev. Kışımjan Eshenkulova, İstanbul 2003, 9-16.

olarak Herat'ta yaptırmış olduğu medrese idi. Nizamiye medreslerinin Şîî akımlara karşı oynadığı role benzer bir görevin yüklendiği, külliye tarzında planlanan bu medreseye Şahruh, dönemin önde gelen âlimlerinden Celaleddin Yusuf Evbehî (ö.833/1430), Mevlânâ Yusuf Hellâc (ö.823/1420), Nizameddin Abdurrahim-i Yar Ahmed (ö.828/1425) ve Nasreddin Lütfullah-ı Hoca Azizullah'ı (ö.823/1420), külliye içerisindeki hankâha ise şeyh olarak Hacı Alaeddin Ali el-Çişti'yi atadı.⁸¹⁸ Şahruh'un çok zengin varıflarla donattığı bu külliye hergün fakirlere ve dervişlere yemek dağıtılmaktaydı.⁸¹⁹

Şahruh'un hanımlarından Gevherşad'ın Herat'ta inşa ettirdiği külliye içerisindeki, 4 müderrisin ders verdiği medrese ile diğer hanımı Mülket Aga'nın Belh'te inşa ettirdiği medrese hükümdar eşlerinin yaptırdığı medreselerin diğer örneklerindendir.⁸²⁰

Uluğbey'in Semerkand'da şehrin dışındaki Erk'in yakınında 1417-1420 yılları arasında yaptırdığı medrese de, kendisinin alim bir hükümdar olması ve bu medresede bizzat ders vermesi dolayısıyla önemlidir.⁸²¹ Uluğbey'in bu medresesi de külliye tarzında inşa edilmiştir. Külliye içerisinde Mescid-i Mukatta, hankah, kervansaray, hamam ve medrese (içerisinde bir mescid ile birlikte) vardır. Bu medresede Kadızâde-i Rûmî, Ali Kuşçu ve Abdurrahman-ı Câmî gibi dönemin önemli âlimleri müderris olarak görev yapmışlardır.⁸²²

Uluğbey'in 1417 yılında Buhara'da inşa ettirdiği ve kapısı üzerine "ilim tahsil etmenin kadın-erkek bütün Müslümanlara farz olduğu" hadisinin, kapısının bronz

⁸¹⁸ *HS*, IV, 6-7, *MS*, II/1, 133-34.

⁸¹⁹ *MM*, 166.

⁸²⁰ *MM*, 167. Bu camiler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Golombek-Wilber, *a.g.e.*, Cat. 69, 90; Allen, *Catalogue*, no. 431.

⁸²¹ *RAH*, I, 235-36; *SE*, 45.

⁸²² Bu medrese hakkında geniş bilgi için bkz. Valihocayev, *a.g.e.*, 21-39; Golombek-Wilber, *a.g.e.*, Cat. 30.

halkasında da “İlim arzu edenler için ilahî merhametin kapısı her zaman açıktır” yazılı olan medrese de dönemin bir diğer önemli medresesi olarak göze çarpar.⁸²³

Şahruh dönemi devlet adamlarından Emir Alike Kükeltaş, Emir Firuz Şah, Vezir Gıyaseddin Pir Ali ile din adamlarından Mevlânâ Lütfullah (Sadr), Celaleddin el-Kayinî (Muhtesip) ve Hacı İsmail Hisarî medrese yaptıran kimselerden bazıları olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸²⁴

Hüseyin Baykara’nın Herat’ta İncil Köprüsü yanında yaptırdığı ve içerisine kendi türbesini inşa ettirdiği medrese ve hankâh külliyesi, 11 tane müderrisin görev alacağı kadar büyük bir medrese olup, hergün fakirlere yemek ve para dağıtılacak kadar zengin vakıflara sahipti. Ayrıca burada Hüseyin Vaiz-i Kaşifî de haftada bir kere halka vaaz vermektedir.⁸²⁵ Ali Şir Nevaî’nin yaptırdığı İhlasiyye Medresesi’nde ise 7 müderrisin aynı anda görev yaptığını biliyoruz ki, bu Nevaî’nin yaptırmış olduğu 4 medreseden sadece bir tanesi idi.⁸²⁶

3-Hankâh

Timurlu döneminde inşasına ve himayesine önem verilen bir diğer dinî kurumun da hankâh olduğunu görmekteyiz. Bir bakıma medreselerin, Sunnî ulema için yerine getirdiği görevleri, mutasavvıflar ve Sufî cemaatler için yerine getiren ve Osmanlı coğrafyasında dergâh, tekke ve zaviye olarak isimlendirilen bu kurumların⁸²⁷ Timurlularca desteklenmeleri, Timurluların bu kurumların sahip olduğu önemin farkında olmalarından ileri gelmekteydi. Dolayısıyla Horasan ve Mâverâünnehir gibi

⁸²³ Sayılı, *a.g.e.*, 78; Aka, *Şahruh Zamanında İmar Faaliyetleri*, 90; Valihocayev, *a.g.e.*, 19-20.

⁸²⁴ *MM*, 168-69.

⁸²⁵ *MM*, 175.

⁸²⁶ Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 47, 64.

⁸²⁷ Hankah hakkında geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Hankah”, *DİA*, XVI, 42-43; M. Baha Tanman, “Hankah (Mimari)”, *DİA*, XVI, 42-43-46; Muhsin Kiyânî, *Târihi Hankâh der İrân*, Tahran 1380 h.ş.

önemli tasavvuf merkezlerine hâkim olan Timurlular, medrese ve hankâh arasında ayırım yapmamışlar ve genellikle de medrese ile hankâhı birlikte inşa ettirmişler veya daha büyük külliye içerisinde de her iki kuruma da yer vermişlerdir. Bu iki kurumun birlikteliği Timurlu döneminde Sünnî İslâm ile Sufizmin uyuştugu ve mutasavvıfların da devlet ya da idareciler ile işbirliği içerisinde olduğuna işaret etmektedir.

Şahrüh'un inşa ettirdiği medrese-hankâh kompleksinde, medresede olduğu gibi hankâhta da imam, müezzin ve vaiz gibi görevliler yer almakta ve bu kurum atanan bir şeyh tarafından idare edilmekteydi. Dervişlere barınak sağlandığı ve tasavvuf eğitiminin verildiği hankâhlarda, Sufiliğin vazgeçilmezlerinden olan zikir ve sema da gerçekleştirilen aktivitelerin başında gelmekte ve çilehaneler önemli bir yer kaplamaktaydı.⁸²⁸ Hüseyin Baykara tarafından Herat'ta Çaharsûk yakınında inşa edilen hankâh'a bir tane, İncil Kanalı başında inşa ettirdiği medrese-hankah kompleksine ise on bir tane müderrisin atanmasından Timurlu hankâhlarında müderrislik makamının da var olduğunu anlıyoruz. Bu da bize hankâhlarda tasavvuf eğitiminin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, akaid ve Arapça gibi temel İslâmi ilimlerin de okutulduğunu göstermektedir.⁸²⁹

Timurlu döneminde inşa edilen hankâhların en önemlisi şüphesiz yukarıda bahsettiğimiz Hüseyin Baykara'nın yaptırdığı hankâhlardır. Sultana ait vakıflardan büyük bir pay ayrılmış olan bu hankâhlardan hergün fakirlere yemek ve para dağıtıldığını görüyoruz. Hatta Çaharsûk yakınındaki *Darü's-Siyâde-i Sultânî* olarak adlandırılardan hankâhtan her gün 3-4 bin kişiye yemek ve ulufe dağıtıldığını Hondmir'den öğreniyoruz. Ayrıca Hüseyin Vaiz-i Kaşifi'nin de her hafta bu hankâhlarda birer gün halka vaaz verdiğini görüyoruz.⁸³⁰

⁸²⁸ Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 48.

⁸²⁹ *MM*, 174-175; Roemer, *Staatschreiben*, 57-58.

⁸³⁰ *MM*, 174.

Şahruh ve Uluğbey gibi diğer hükümdarların yaptırdığı külliyelerin içerisinde hankâhların bulunduğunu daha önce ifade etmiştik. Şahruh döneminde hankâh yaptıran devlet adamları arasında Emir Alike Kükeltaş, Emir Firuz Şah, Emir Çakmak, Hacı İsmail Hisarî gibi kimseler karşımıza çıkmaktadır.⁸³¹ Ali Şir Nevaî de, diğer hayır ve dinî kurumları himayesinde olduğu gibi, yaptırdığı 7 adet hankâh ile de bu kurumun himayesinde de en önde gelen isimdir.⁸³²

4- Türbe

Timurlularda üzerinde durulması gereken bir diğer konuda da türbelerin himayesidir. Hayatta olan din adamlarına saygı ve hürmette kusur etmeyen Timurlu hükümdarları aynı saygıyı vefat etmiş olan din büyüklerine karşı da duyarlar ve duydukları bu saygıyı genellikle, mezarlarını veya türbelerini ziyaret edip onlar için dua ederek gösterirlerdir. Bu ziyaret sırasında da gerek kendileri, gerek siyasî ve askerî amaçları için onların ruhlarından yardım isterler, etrafta bulunan fakir ve fukaraya da sadaka dağıtırlardı. Din adamlarına duyulan bu saygının bir ileri safhası ise dinî duyguların yanı sıra, diğer bazı nedenlerden dolayı, âlimlerin mezarlarının üzerine türbe yaptırmak ya da olan türbeyi daha da güzelleştirmek suretiyle himaye altına almak ve bir nevi hac merkezi olarak terfi ettirmek idi.

Hanedan kurucu olarak Timur, din adamı, şeyh ve sahabe mezarlarını ziyaret edip onların ruhlarından yardım istemekte ve bu mezarların üzerine türbe yaptırmakta hanedan üyelerine örnek olacak şekilde gayretliydi.⁸³³ Timur'un, kabri üzerine türbe yaptırdığı en önemli kimselerden birisi Türk kültüründe önemli bir yere sahip olan

⁸³¹ *MM*, 168-69; *MİS*, 87; *TCY*, 97; Afşar, *a.g.e.*, 169.

⁸³² Golombek-Wilber, *a.g.e.*, I, 64.

⁸³³ *KE*, 121-122.

Ahmed Yesevî'dir.⁸³⁴ 1397 yılında Timur, Türk tarikatı olarak bilinen Yeseviliğin kurucusu Ahmed Yesevî'nin kabrini ziyaret için Yesî'ye gitmiş ve Yesevî'ye hürmeten kabri üzerine oradaki dervişler ve ziyarete gelenler için büyük bir kazanı olan büyük bir türbe yapılmasını emretmiştir. Kocaman bir kubbe, iki minare ve sayısız sofalar, hücreler ve künbetlerden oluşan bu muhteşem bina iki yılda tamamlanmıştır.⁸³⁵ Göçebelerin ziyaretgâhı olan bu mezar üzerine türbe inşası Timur'un siyasetine uygundu. Zira Timur'un bu hareketi Yesevî'ye gönülden bağlı olan Türkistan ahalisinin kendisine bakışını değiştirmiştir ve Türkistan ahalisi arasında "Timur'un Yesevî'ye gösterdiği hürmetten dolayı yenilmez olduğu" düşüncesi yayılmıştır. Ayrıca Timur'un şeyhe bağlılığı konusunda birçok menkıbe ve kerametler de yayılmıştır.⁸³⁶

Timur'un, Dımaşk'ı ele geçirdiği zaman, burada bulunan Hz. Peygamberin eşlerinden Ümmü Seleme ve Ümmü Habibe'nin mezarları üzerine türbe yaptırdığını ve şimdiye kadar böyle bir türbe yapma gereği duymayan Dımaşk halkına da sitem ettiğini daha önce ifade etmiştik.

Timur'un gerek seferleri sırasında gerekse de doğrudan ziyaret ettiği din büyüklerine ait mezar ve türbelere baktığımızda karşımıza çok uzun bir liste çıkar ki, seferleri sırasında ziyaret ettiği ve ruhlarından yardım istediği kimselerin mezarlarından bazıları şunlardır:

1381 yılında Nişabur'da Ebû Müslim Mervezî'nin mezarı,⁸³⁷

1389 yılında Câm'da, Ahmed-i Câm'ın türbesi,⁸³⁸

⁸³⁴ Ahmed Yesevî ve Yeseviliğin Türk kültüründeki yeri için bkz. M. Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993; *Ahmed-i Yesevi Hayatı-Eserleri-Tesirleri*, haz. Mehmet Şeker-Necdet Yılmaz, İstanbul 1996; *Yesevîlik Bilgisi*, haz. Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, Ankara 2000.

⁸³⁵ ZT, II, 824; ZY, II, 16; HS, III, 468; Aka, *Emir Timur ve İmar Faaliyetleri*, 10-11; Köprülü, *a.g.e.*, 79-80.

⁸³⁶ Aka, *Timur, Din ve Ulemâ*, 100. Bu menkıbeler için bkz. Köprülü, *a.g.e.*, 41-170.

⁸³⁷ ZT, II, 566; ZŞ, 85, ZY, I, 238; RCT, II, 42.

1393 yılında Şehr-i Zor'da, Şeyh İbrahim Yahya'nın mezarı⁸³⁹
1393 yılında Kerbela'da İmam Hüseyin'in mezarı,⁸⁴⁰
1393 yılında Bağdat yakınlarında Şeyh Behlül'ün mezarı,⁸⁴¹
1393 yılında Musul'da İdris ve Cercis peygamberlerin kabirleri,⁸⁴²
1396 yılında Keş'te Şeyh Şemseddin Kular ve etrafdaki diğer büyüklerin kabirleri,⁸⁴³
1397 yılında Yesi'de Ahmed Yesevî'nin kabri,⁸⁴⁴
1399 yılında Keş'te Şeyh Şemseddin Kular ve civardaki büyüklerin kabirleri,⁸⁴⁵
1399 yılında Semerkand'da Kusem b. Abbas b. Abdulmuttalib'in mezarı,⁸⁴⁶
1399 yılında Keş'te Şemseddin Kular'ın, ardından Tirmiz'de Hacı Muhammed Ali Hekim-i Tirmizî, Şeyh Ebûbekir Verrak ve diğerlerinin mezarları, daha sonra da Belh'te Hacı Ekkâşe, Hacı Ruman, Sultan Ahmed Hereviye, Feyzel Eyyaz, Sufyan Suri ve diğerlerinin türbeleri, ardından da Câm'da Şeyh Ahmed-i Câm'in mezarı,⁸⁴⁷
1400 yılında Baalbek'te Nuh Aleyhisselam'ın türbesi,⁸⁴⁸ ardından Dımaşk'ta Ümmü Seleme, Ümmü Habibe ve Bilal Habeşî'nin kabirleri,⁸⁴⁹
1401 yılında Bağdat'ta Ebû Hanife'nin mezarı,⁸⁵⁰
1403 yılında Bestam'da Bayezid-i Bestamî'nin mezarı,⁸⁵¹

⁸³⁸ ZT, II, 703.

⁸³⁹ ZŞ, 137-38, ZT, II, 766; ZY, I, 450-51.

⁸⁴⁰ ZY, I, 455.

⁸⁴¹ ZŞ, 141.

⁸⁴² ZŞ, 145; ZY, I, 470.

⁸⁴³ ZY, I, 566.

⁸⁴⁴ ZT, II, 824; ZY, II, 16.

⁸⁴⁵ ZY, II, 141.

⁸⁴⁶ ZY, II, 142-43; ZT, II, 875-876; ZŞ, 211.

⁸⁴⁷ ZY, II, 154-155.

⁸⁴⁸ ZŞ, 229, ZT, II, 916; ZY, II, 224-225.

⁸⁴⁹ ZŞ, 234; ZT, II, 922; ZY, II, 238.

⁸⁵⁰ ZT, II, 941; ZY, II, 266.

⁸⁵¹ ZY, II, 417.

1404 yılında Keş'te Şeyh Şemseddin Kular'ın mezarı⁸⁵² ve Câm'da Ahmed-i Câm'ın türbesi.⁸⁵³

Bunun yanında Timur'un Semerkand'daki Şeyh Nureddin Basir'in türbesini devamlı olarak ziyaret ettiği de kaynaklarda ifade edilmektedir.⁸⁵⁴

Şahruh da babası gibi türbe ziyaretlerinden geri kalmaz ve din büyüklerinin ruhlarından daima yardım isterdi. Şahruh'un ziyaret ettiği türbelerden bazılarını ise şu şekilde sıralayabiliriz:

1405 yılında Menzil-i Köşk'te Sultan Ebû Said Ebû'l-Hayır'ın mezarı,⁸⁵⁵

1406 yılında Câm'da Şeyhülislâm Ahmed-i Câm'ın mezarı,⁸⁵⁶ ardından da Meşhed'de İmam Rıza'nın türbesi,⁸⁵⁷

1407 yılında Meşhed'de İmam Rıza'nın türbesi,⁸⁵⁸

1412 yılında Meşhed'de İmam Rıza'nın türbesi,⁸⁵⁹

1415 Câm'da Şeyhülislâm Ahmed-i Câm'ın türbesi,⁸⁶⁰ ardından da Kazerun'da Şeyh Ebû İshak (İbrahim) Kâzerunî ve müridlerinden Şeyh Seydi Davud'un türbeleri ile civardaki diğer büyüklerin mezarları,⁸⁶¹ daha sonra da Sircan'da Şah Şucâ'-i Kirmanî'nin türbesi,⁸⁶²

1418 yılında Meşhed'de İmam Rıza'nın türbesi,⁸⁶³

⁸⁵² ZY, II, 419.

⁸⁵³ ZY, II, 418.

⁸⁵⁴ Mesela bkz. KE, 122.

⁸⁵⁵ ZT, III, 93-94; MS, II/1, 43.

⁸⁵⁶ ZT, III, 113-114; MS, 2/1, 49-50.

⁸⁵⁷ ZT, III, 118; MS, II/1, 52.

⁸⁵⁸ ZT, III, 200; MS, II/1, 67.

⁸⁵⁹ ZT, III, 450-451, 455-57; RS, X, 5282-83; MS, II/1, 156-158.

⁸⁶⁰ ZT, III, 599; MS, II/1, 221.

⁸⁶¹ ZT, IV, 612-615; MS, II/1, 225-26.

⁸⁶² ZT, IV, 620; MS, II/1, 229.

⁸⁶³ ZT, IV, 692-94, MS, II/1, 261, RS, X, 5333-34; HS, III, 602-603.

1420 yılında Câm'da Şeyhülislâm Ahmed-i Câm'ın mezarı,⁸⁶⁴ ardından da Bahrabad köyünde Şeyh Saadeddin Hemevî'nin, Harakan'da Şeyh Ebû'l-Hasan-ı Harrakanî'nin, Bistam'da Bayezid-i Bistamî'nin mezarları,⁸⁶⁵ Ardından da Simnan'da Şeyh Rükneddin Alaüddevle-i Simnanî'nin türbesi,⁸⁶⁶

1421 yılında Erdebil'de Şeyh Safiyeddin'in mezarı,⁸⁶⁷ ardından da Şeyh Saadeddin Hemevî ve İmam Rıza'nın türbeleri,⁸⁶⁸

1423 yılında Serahs'ta Şeyh Said b. Ebû'l-Hayr'ın türbesi,⁸⁶⁹

1427 yılında Semerkand'da Kusem Abbas, Ebû Mansur-ı Maturidî ve Hoca Muhammed b. İsmail el-Buharî'nin mezarları,⁸⁷⁰

1429 yılında (II. Azerbaycan seferi sırasında) Câm'da Ahmed-i Câm'ın mezarı, ardından da Bahrabad'da Şeyh Saadeddin Hemevî, Bistam ve Harakan'da şeyh Bayezid-i Bistamî ve Şeyh Ebû'l-Hasan-ı Harrakanî, ardından Simnan'da Rükneddin Alaüddevle-i Simnanî, daha sonra Rey'de Seyyid Abdülazim, Şeyh İbrahim Havas ve İmam Muhammed Şeybanî, Sultaniye'de Eyüp Ensarî'nin kabri,⁸⁷¹

1434 yılında çıktığı III. Azerbaycan seferinde, II. Azerbaycan seferinde ziyaret ettiği türbelerin aynısı,⁸⁷²

1438 yılında Ahmed-i Câm ve Meşhed'de İmam Rıza türbeleri.⁸⁷³

Şahrüh bir takım türbeleri de düzenli olarak ziyaret etmekteydi. Çarşamba günleri Abdullah Ensarî, Perşembe günleri Ebû'l-Velid Ahmed el-Herevî'nin türbesini yağmur-

⁸⁶⁴ ZT, IV, 715, MS, II/1, 275

⁸⁶⁵ ZT, IV, 717-18, MS, II/1, 276.

⁸⁶⁶ MS, II/1, 276.

⁸⁶⁷ ZT, IV, 728-29; HS, III, 607

⁸⁶⁸ ZT, IV, 797-98, MS, II/1, 319-20.

⁸⁶⁹ ZT, IV, 867; MS, II/1, 352-53.

⁸⁷⁰ MS, II/1, 386; RS, X, 5401.

⁸⁷¹ MS, II/1, 390-93; RS, X, 5402-3.

⁸⁷² HS, III, 624.

⁸⁷³ MS, II/1, 476-479; R.S, X, 5435-36.

kar-hastalık demeden ziyaret eden Şahruh, yılda iki kez de Hacı Mecceddin Talip Sufi, Fahreddin Razî ve Mevlânâ Celaleddin Mahmud Zahid Murgabî'nin türbelerine aynı zamanda giderdi.⁸⁷⁴

Açıkça görüldüğü üzere türbe ziyaretlerine çok önem veren Şahruh'un ölümü de bir türbe ziyaretine giderken gerçekleşmiştir. 1446 yılında ayaklanan torunu Sultan Muhammed üzerine gittiği İsfahan'dan dönerken kışı Save'de geçiren Şahruh, Nevruz dolayısı ile bir toy vermiş ve civardaki uluların bazılarını türbesini ziyarete niyetlendi. Seyyid Abdülazim'i ziyaret için hazırlık yapılmasını emrederek 3 günlük yolculuğa çıkan sultan, midesindeki şikâyetin artması üzerine geri dönülmesini emretti ve 13 Mart 1447 tarihinde Pazar sabahı vefat etti.⁸⁷⁵

Şahruh sadece türbe ziyareti ile yetinmemiş ve geniş bir türbe himaye siyaseti de izlemiştir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Şahruh, izlemiş olduğu Sünnî canlandırma siyasetinin temel taşlarından birisi olarak seçtiği sünnet konusunda ödün vermeyen Hanbelî muhaddisi Abdullah-ı Ensarî'nin Herat'taki kabri üzerine 1425 yılında büyük bir türbe, çevresinde de çok güzel bir cami ve imaret yaptırarak, buraya zengin vakıflar bağlamıştır. Her ayın ilk çarşamba bu türbeyi ziyaret eden Şahruh,⁸⁷⁶ ardından da Ensarî'nin hocası olan Hacı Ebû Abdullah Takî (ö.416/1025-26)'nin mezarı üzerine bir türbe inşa ettirerek Ensarî kültürünü daha da terfi ettirmiştir.⁸⁷⁷

Abdullah Ensarî'nin türbesine ve kültürüne verilen bu önem, Şahruh sonrası dönemde de aynen devam etmiştir. Mirza Ebû'l-Kasım Babür türbede bazı tadilatlar yaptırmış, türbeyi ziyaretin müdavimi olan Sultan Ebû Said ise Gazurgâh'a su getirerek birçok yeni toprak vakfetmiş, Hüseyin Baykara da kendisinin Abdullah Ensarî soyundan

⁸⁷⁴ MS, II/1, 369-71; MİS, 15, 30, 37, 45-46; Aka, *Mirza Şahruh*, 136, 183; Manz, *Timurid Iran*, 220.

⁸⁷⁵ Aka, *Mirza Şahruh*, 169; MS, II/1; RS, X, 5464-66; RCT, II, 95-96; KD, II, 290-91; TCY, 243-44.

⁸⁷⁶ MS, II/1, 369-71; MİS, 30; Aka, *Mirza Şahruh*, 136, 183.

⁸⁷⁷ Manz, *Timurid Iran*, 219.

geldiği iddiası ile türbeye diğer hükümdarlardan daha fazla özen göstermiş ve türbe en parlak dönemini yaşamıştır.⁸⁷⁸

Timurlu himayesinden önemli ölçüde faydalanan bir diğer türbe de Meşhed'deki İmam Rıza türbesi idi. Burayı sık sık ziyaret eden Şahruh, ziyaretleri sırasında kullanılmak üzere bir saray ve bir mutfak inşa ettirmişti.⁸⁷⁹ Fakat buradaki asıl haminin Gevherşad olduğunu görüyoruz. O, 1416-18 yıllarında burada bir mescid-i cuma, darüssiyade ve darülhuffazdan oluşan bir büyük bir külliye inşa ettirmiştir. Şahruh daha sonra bu külliye bir medrese ekletip, türbeyi zengin vakıflarla donatmıştır. Ayrıca birçok hediyeler de bahşetmiştir ki, 500 miskallik altın kandil bunların en önemlisidir.⁸⁸⁰

İmamları onore etmenin Hanbelî düşüncesinde yeri olmadığından dolayı, Hanbelî muhaddisi Abdullah-ı Ensarî ve hocası Hâce Ebû Abdullah Takî'nin türbeleri ile Meşhed'deki VIII. İmam'ın türbesinin aynı anda himayesi ilk planda tezat gibi görülebilir. Fakat bu, o dönemde tam bir kabul gören uygulama olmuştur. Çünkü Şahruh ve Gevherşad, o dönemde Ehl-i Beyt'e duyulan büyük sevgiden dolayı giderek yükselen bir prestije sahip olan bir türbeyi tanıyorlardı ki, halkın ilgi gösterdiği alanları ve şahsiyetleri himaye etmek hanedanın toplum üzerindeki nüfuzunu artıran bir dindarlık programı olarak kendini gösteriyordu.⁸⁸¹ Böylece Şîliğin yükseldiği bir dönemde, Şîliğe meyletmeye hazır olan kimselerin, Sünnî iktidar karşıtı bir propaganda ile etkilenmeleri önlenilmeye çalışılıyordu. Dolayısıyla İmam Rıza türbesinin devletce himayesi Şahruh sonrası dönemde de devam etmiştir. Halkın Şîliğe meyletmesini

⁸⁷⁸ MS, II/2, 759; RCT, II, 224; HS, IV, 113-114; Nizâmî, *Menşe'ü'l-İnşâ*, 137-38, 280. Abdullah Ensarî türbesinin ve kültünün Şahruh döneminde yükseltilmesi ve türbenin Timurlu dinî hayatında sahip olduğu önem ile ilgili olarak bkz. Subtelny, *The Cult*, 377-406.

⁸⁷⁹ ZT, III, 450, IV, 692-94, 798; MS, II, 41, 711.

⁸⁸⁰ MM, 167; ZT, IV, 692-94; RS, X, 5334; Golombek-Wilber, *a.g.e.*, Cat. 90.

⁸⁸¹ Manz, *Timurid Iran*, 221.

önlemeye yarayan bu siyaset, hankâhlara sağlanan himaye sayesinde Şîlîğe daha yatkın olan sufilerinde bir anlamda kontrol altına alınmasıyla birlikte Timurlular için daha da anlamlı bir hal almıştır.

Hüseyin Baykara döneminde de buna benzer bir durum yaşanmıştır. Abdullah Ensarî türbesini himayede Şahruh'tan da öteye giden Baykara, 1485 yılında Belh'te Hz. Ali'ye ait olduğu iddia edilen bir mezarın bulunduğu haberi üzerine, hiç vakit kaybetmeden Belh'e giderek bu mezarı Hz. Ali'nin kabri olarak tanımış ve ertesi yıl burada bir türbe yaptırarak etrafında çarşı ve hamamları ile birlikte yeni bir köy kurdurmuştur. Bundan sonra her ne kadar yeni yeni mezarların bulunduğu iddia edilse ve bundan dolayı bazı kimseler cezalandırılsa da, bu uydurma Ali türbesi ile etrafındaki köy ziyaretgâh olarak kalmaya devam etmiştir. Günümüze kadar ziyaretçi çekmeye devam eden bu köy 19. yüzyılda büyüyerek Mezar-ı Şerif adı ile Afganistan'ın en büyük şehirlerinden biri haline gelmiştir.⁸⁸²

⁸⁸² Aka, *Şîlik*, 87-88.

SONUÇ

Din, insanlık tarihinin en erken dönemlerinden bu yana ferdî ve toplumsal hayattaki en belirleyici olgularından birisi olagelmiş, dolayısıyla da toplumsal yaşamın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkan devlet kavramı ile sıkı bir ilişki içerisine girmiştir. İlk başlarda aynı alanı kapsayan din ve devlet kavramları, modern çağlarda ilahî ve dünyevî olmak üzere farklı iki alan için kullanılmaya başlansa da, asla bir birinden ayrı olarak düşünölemeyen ve daima birbirini etkileyen kavramlar olmaya devam etmiştir.

Dolayısıyla diğör tüm devletler gibi, Timurlularda da din-devlet arasında yoğun bir ilişki yaşanmıştır. Timurlularda yaşanan din-devlet ilişkisi, teorik ve pratik olmak üzere iki şekilde gelişme göstermiştir. Bu ilişki teorik yönden, Selçuklular döneminde ortaya çıkan ve miras olarak alınan “Sultan Merkezli İslâm Siyaset Teorisi”nden çok farklı olmayıp, genel hatları ile onun bir devamı niteliğinde olmuştur. Kur’an ve şeriatın temel olarak alındığı Timurlu siyaset teorisinde, hükümdar ile Allah arasında doğrudan bir bağlantı kurulmuştur. Yani Timurlu hükümdarı Allah’ın inayeti ile tahta oturmuş ve Allah’ın yeryüzündeki gölgesi sayılmıştır. Timurlu siyaset teorisinde din ve devlet birbirini tamamlayan ikiz kardeş olarak kabul edilmiştir. Bu anlayışa göre din temel, sultan ise direktir; direksiz temel bir işe yaramadığı gibi, temel olmadan da direk ayakta duramaz. Yani din, hükümdar (saltanat) olmadan, hükümdar (saltanat) da, din olmadan anlamsızdır.

Teorik olarak Timurlu sultanı din, devlet, mülk ve milletin bütün sorumluluğu kendisine yüklenmiş ideal bir hükümdar olarak kabul edilmektedir. O, İslâm kurallarının canlandırılması, İslâm’ın korunması ve Müslümanlara yardım edilmesi, adaletin yayılması ve halkın iyi bir şekilde idare edilmesinden sorumludur.

İnsanoğlunun refahı ve dünyanın huzuru sultanın var olmasına bağılı olduğundan halk, hükümdara mutlaka itaat etmelidir. Çünkü “ayak takımının iki gün zarfında çıkardığı fitne ve fesadın zararı, padişahın yüz senede yaptığı zulüm ve cebirden daha fazladır”. Bu nedenle Timurlu hükümdarlarına cezalandırma (*siyaset*) ve güç kullanma hakkı da verilmiştir.

Dönemin kaynakları da, Şahruh ve Ebû Said gibi çok dindar, Uluğ Bey ve Hüseyin Baykara gibi daha serbest düşünceli kimselerin iktidara geldiği Timurlu Devleti’nde tüm hükümdarların saltanatlarını şeriatı uygulamakla ve tüm hayatlarını İslâm dininin korunması ve yayılmasına çalışarak ve İslâm’ın yasak kıldığı davranışlardan uzak durarak geçirdiklerini ifade etmektedirler.

Teorik olarak bu şekilde ele alınan Timurlu dönemi din-devlet ilişkisinde asıl önemli olan bunun fiiliyata nasıl yansıdığıdır. Günlük yaşamlarına bakıldığında Timurlu hükümdarlarının çoğunluğunun namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek gibi temel ibadetlerini yerine getirmeye özen gösterdikleri, bununla birlikte genellikle içki içmek, satranç ve tavlâ oynamak gibi dinen yasaklanmış veya hoş karşılanmayan bazı davranışlarda da bulundukları ortadadır. Hatta İslâm dininin kesinlikle yasak kıldığı içkiyi aşırı derecede içen ve bu nedenle ölen hanedan üyeleri de olmuştur.

Hükümdarların saltanatlarına bakıldığında İslâm dininin devlet idaresinde etkili olduğu, fakat bu etkinin hükümdardan hükümdara, farklılık gösterdiği görülür. Örneğin Şahruh ve Ebû Said gibi bazı hükümdarlar şeriatı uygularken, Timur ve Uluğ Bey gibi serbest düşünceli hükümdarlar ise daha çok töre ve yasaya göre hareket etmişlerdir. Burada göze çarpan husus, iktidardaki hükümdarın dindarlıktaki samimiyetinin yanı sıra, içerisinde bulunduğu siyasî, sosyal ve ekonomik şartların bu konuda etkili olduğudur. Örneğin Timur daha çok yasaya bağılı kaldığı halde, cihat faaliyetlerinde ve diğer İslâm ülkelerine düzenlediği seferlerinde olduğu gibi, siyasî emelleri uğruna

şeriatın kararlı bir savunucusu rolü üstlenmiştir. Şahrüh ise samimî olarak şeriatı ilan etmesine rağmen devletin en büyük gelir kaynaklarından birisi olan ve din adamları tarafından şeriate aykırı olduğu için sık sık eleştirilen tamga vergisini, devletin geliri azalacağı endişesiyle almaya devam etmiş, öte yandan Memlûk sultanını da bu vergiyi alıyor diye kınamıştır.

Din-devlet arasındaki ilişkinin en açık görüldüğü alanlardan birisi, din adamları ile hükümdarlar ve idareciler arasındaki ilişkilidir ki, Timurlu devletinde hükümdarlar ve idareciler âlimlere, şeyhlere ve seyyidlere saygıda kusur etmemişler, onların nasihatlerini dinlemişler ve onlarla genellikle iyi ilişkiler içerisinde olmuşlardır. Timurlu hükümdarları ilişki içerisine girdikleri din adamlarının nüfuzlarından, kendi meşruiyetlerini halka kabul ettirmek, siyasî mücadelelerde rakiplerine üstünlük ya da aralarında barışı sağlamak gibi birçok konuda yararlanmışlardır. Aynı şekilde din adamları da iyi ilişki kurdukları hükümdarları çeşitli tavsiye ve telkinlerde bulunmak veya onlara siyasî ve askerî konularda yardım etmek suretiyle nüfuzları altına alarak şeriatın uygulanması, din dışı uygulamaların kaldırılması, kendi taraftarlarının ve halkın sıkıntılarının giderilmesine çalışmışlardır.

Timurlu hükümdarları, dinî memuriyetlere personel seçimi ve dinî akımlara karşı olan tavırları açısından birbirleriyle karşılaştırıldıklarında, bir devamlılık göze çarpar. Timur'un haleflerinin resmî kurumlarda görev verdiği din adamları, genellikle Timur'un himaye ettiği kişiler veya onların soyundan gelen kimseler ve öğrencileri olmuştur. Bu konuda özellikle Timur'un Semerkand'a getirmiş olduğu üç önemli şahsiyet olan Sadedin Ömer et-Taftâzânî, Seyyid Ali Cürçânî ve Şemseddin Muhammed el-Cezerî ön plana çıkmışlardır. Bu devamlılık aynı şekilde dinî akımlar ve mutasavvıflara karşı olan tavırlarında da görülmektedir. Timur ve halefleri Hurûfilik, Muşaaşalık ve Nurbahşilik gibi aşırı Şîî akımlara karşı sert tedbirler almışlar, Sünnî tarikatlar ile iyi ilişkiler

içerisinde olmuşlar ve daha çok Nakşbendî silsilesine yakınlık göstererek bu tarikat şeyleri ile şeyh-mürîd ilişkisine de girmişlerdir. Bu yakınlık devlete sorun çıkarmayan Nakşbendî tarikatının Mâverâünnehr'in en yaygın ve en etkin tarikatı hâline gelmesine yol açmıştır. Özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren merkezî idarenin zayıflaması ve iç mücadeleler dolayısı ile din adamlarının devlet idaresindeki etkileri iyice artmış, din adamları Timurlu devlet idaresinde ve Timurlu idarecileri ile halk arasındaki ilişkilerde önemli bir rol oynamaya başlamışlardır. Bu durum özellikle Nakşbendî şeyhi Ubeydullah Ahrâr'ın şahsında vücut bulmuştur.

Timurlu hükümdarlarının din adamlarına gösterdikleri üst düzey saygı ve öneme rağmen devlete sorun çıkaran, ya da sorun çıkarma ihtimalî olan dinî şahsiyetleri sürgüne gönderme veya idam etme gibi yollarla etkisiz hale getirme konusunda hiç tereddüt etmedikleri de gözden kaçmamaktadır. Bu da, hükümdarlar için asıl önemli olan şeyin, devletin bekâsı ve âsâyişin sağlanması olduğunu göstermektedir.

Din adamları, dolayısı ile din, Timurlu devlet idaresinde bu şekilde etkili olurken, Timurlu hükümdarları da din adamları ve dinî hayat üzerinde etkili olmak için bazı önlemler almışlardır. Timurlu hükümdarları bu konuda iki yol izlemişlerdir. Bunlardan ilki, teorik olarak kendilerine yüklenmiş olan İslâm inancının korunması ve dinî kuralların canlandırılması görevini kullanarak dinî makamlar üzerinde denetimi arttırmak olmuştur. Bunu yaparken de daha önce irsî ve nüfuz sahibi şeyhülislâmlara ait olan tüm din adamlarının atanması, görevden alınması, maaşlarının verilmesi ve dinî kurumların kontrol edilmesi gibi önemli görevleri, en üst dinî makam olarak yeni ihdas ettikleri sadaret makamının altında toplamışlar, şeyhülislâmları da resmî olarak tanınak suretiyle saraydan uzak olan bu makamı saraya yaklaştırmışlardır. Ayrıca muhtesip ve kadı gibi dinî hayatta etken olan makamlara da sadrın kontrolü altında dönemin önde gelen âlimlerini atamak suretiyle etkilerini arttırmışlardır. Timurluların kurmuş

oldukları sadaret makamı kendilerinden sonra bölgeye hâkim olan Safevîler ve Özbekler tarafında da miras olarak alınmıştır.

İkinci yol ise, dinî kurumların himayesi idi. Timurlu hükümdarları, hanedan üyeleri ve idarecileri cami, medrese ve hankâh gibi birçok dinî kurum inşa ettirmişler ve bu kurumları zengin vakıflarla desteklemişlerdir. Bu tip himayeler, din adamlarına maaşlı konumların ve memuriyetlerin sağlanmasının yolunu açtığından, hükümdarlar ve idareciler için din adamları üzerinde devamlı bir nüfuz sahibi olma anlamına geliyordu. Bu da iktidara, meşruiyetini halka anlatacak ve Şîî akımların önlenmesinde kendisine yardım edecek müderris, vaiz, imam, hatip gibi görevlileri atayabilmesi ve devletin ihtiyaç duyduğu dinî ve diğer memurların yetiştirilmesi imkânı sağlamıştır. Hükümdarlar bu şekilde hem kendinden beklenen dinî kurum inşası ve bunların korunması vazifesini yerine getirmişler, hem de din adamları, dolayısıyla da halk üzerindeki etkilerini arttırarak iktidarlarını sağlamlaştırmışlardır.

Sonuç olarak Sünnî inanca sahip Timur tarafından kurulan ve halefleri döneminde de Sünnî İslâm inancına uygun bir dinî siyaset izleyen Timurlular, Türk-İslâm devletlerinin kurulmasıyla ortaya çıkan din-devlet ilişkisini miras olarak almışlar ve bu ilişkiye kendi dönemlerinde meydana gelen dinî, siyasî, toplumsal ve kültürel bazı gelişmelere ve ihtiyaçlara göre belirli bir yön vererek kendilerinden sonra kurulan devletlere miras olarak bırakmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdullah Mervârid, *Şerefnâme*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, F.87.

Abdurrahman-ı Câmî, *Heft Evreng*, yay. Murtazâ Müderris-i Gîlânî, Tahran 1337 h.ş.

_____, *Nâme-hâ ve Münşeât-ı Câmî*, yay. Usameddin Urunbayev-Esrar Rahmanov, Tahran 1378 h.ş.

_____, *Nefahâtü'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds*, yay. Mehdî Tevhidî Pûr, Tahran 1375 h.ş. [Osmanlıca tercümesi: *Fütuhu'l-Mücâhidîn li-tervihi Kulûbi'l-Müşâhidîn*, çev. Lâmi'î Çelebi, İstanbul 1289; Türkiye Türkçesine çevirisi: *Nefahâtü'l-Üns*, yay. Mehmed Şevki Eygi, İstanbul 1971]

Abdülaziz-i Vaizi, “Risale der Seyr-i Hazret-i Şah Nimetullah-ı Velî”, *Mecmua der Tercüme-i Ahval-ı Şâh Nimetullah Velî-yi Kirmanî (Matériaux Pour la Biographie de Shah Ni‘matullah Walî Kermânî)*, yay. Jean Aubin, Tahran 1361 h.ş., 269-322.

Abdülvasî' Nizamî-i Baherzî, *Makâmât-ı Câmî*, yay. Necib Mail-i Herevî, Tahran 1383 h.ş.

Abdürrezzâk-ı Kirmânî, “Tezkire der Menâkıb-ı Şâh Nimetullâh-ı Velî”, *Mecmua der Tercüme-i Ahval-ı Şâh Nimetullah Velî-yi Kirmanî (Matériaux Pour la Biographie de Shah Ni‘matullah Walî Kermânî)*, yay. Jean Aubin, Tahran 1361 h.ş., 1-131.

Abdürrezzak-ı Semerkandî, *Matla'-ı Sadeyn ve Mecma'-ı Bahreyn*, yay. Muhammed Şefî, I-II, Lahor 1946-1949.

_____, *Matla'-ı Sadeyn Mecma'-ı Bahreyn*, yay. Abdulhuseyn-i Nevaî, I/1, Tahran 1372 h.ş., I/2, II/1, II/2, Tahran 1383 h.ş.

Afşar, İrec, *Yadgârhâ-yi Yezd*, I-III, Tahran 1354 h.ş.

Ahmed b. Hüseyin b. Ali-i Kâtib, *Tarih-i Cedid-i Yezd*, Tahran 1345, h.ş.

Ajend, Yakub, *Hurûfiyye der Tarih*, Tahran 1369 h.ş.

Aka, İsmail, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991.

_____, “X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu (13-15 Şubat 1993)*, İstanbul 1993, 64-103.

_____, *Mirza Şahrüh ve Zamanı (1405-1447)*, Ankara 1994.

_____, *İran’da Türkmen Hâkimiyeti (Kara Koyunlular Devri)*, Ankara 2001.

_____, “Timur Sâdece Bir Asker mi İdi?”, *Belleten*, LXIV/240(2001), 453-466.

_____, “Timur, Din ve Ulemâ”, *XIV. Türk Tarihi Kongresi Bildirileri (Ankara, 9-13 Eylül 2002)*, I, 107-111.

_____, “Timurlular”, *Türkler*, ed. Hasan Celal Güzel - Kemal Çiçek - Salim Koca, Ankara 2002, VIII, 517-522.

_____, “Gıyâseddin Ali-i Yezdî, *Saadetnâme yâ Ruznâme-i Gazavât-ı Hindustan der salha-yi 800-801h.*”, *Belleten*, LXVII/249(2003), 567-569.

_____, “Eski Türk Hukuku Hakkında Yasa”, *Prof. Dr. İsmail Aka, Makaleler*, I, yay. E. Semih Yalçın-Şarika Gedikli, Ankara 2005, 99-105.

_____, “Mirza Şahrüh Zamanında(1405-1447) Timurlularda İmar Faaliyetleri”, *Prof. Dr. İsmail Aka, Makaleler*, I, yay. E. Semih Yalçın-Şarika Gedikli, Ankara 2005, 83-97.

_____, “Emir Timur ve İmar Faaliyetleri”, *Prof. Dr. İsmail Aka, Makaleler*, I, yay. E. Semih Yalçın-Şarika Gedikli, Ankara 2005, 9-12.

_____, “Timurlular Devleti”, *DGBİT*, IX, İstanbul 1992, 282-300.

_____, “XV. Yüzyılın İlk Yarısında Timurlu Hükümdarlarının Dinî Tavrıları”, *XV. Türk Tarih Kongresi’nde (Ankara 2006) Sunulan Bildiri (7 sayfa)*.

- _____, “Hândmîr”, *DİA*, XV, 550-551.
- _____, “Acâibü’l-Makdûr”, *DİA*, I, 318.
- _____, “Timurlular”, *DİA* (Basılacak)
- Aksu, Hüsamettin, “Fazlullah-ı Hurûfî”, *DİA*, XII, 277-79.
- _____, “Hurûfîlik”, *DİA*, XVIII, 408-412.
- Akyol, Taha, *Osmanlı’da ve İran’da Mezhep ve Devlet*, İstanbul 1999.
- Akyüz, Vecdi, *Hilâfetin Saltanata Dönüşmesi*, İstanbul 1991.
- A’lâ Han Afsehzâd, *Nakd ü Berresî-yi Âsâr ü Şerh-i Ahvâl-ı Câmi*, Tahran 1378 h.ş.
- Alan, Hayrunnisa, *Sultân Ebû Said Devri Timurlu Tarihi (1451-1469)*, Basılmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul 1996.
- _____, *Osmanlı Timurlu Münasebetleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi, İstanbul 1992.
- Algar, Hamid, “Nakshbandiyya (in Persia-in Turkey)”, *EF*², VII, 934-937
- _____, “Hâcegân”, *DİA*, XIV, 431.
- _____, “Emîr Külâl”, *DİA*, XI, 137-138.
- _____, “Kubrâ”, *EF*², V, 300-301.
- _____, “Nakshband”, *EF*², VII, 933-934.
- _____, “Bahâeddîn Nakşibend”, *DİA*, IV, 458-460.
- _____, “Muhammed Pârsâ”, *DİA*, XXX, 563-565.
- _____- Ali Alparslan, “Hüseyin Baykara”, *DİA*, XVIII, 530-532;
- Ali Şîr Nevâî, *Nesâyimü’l-Mahabbe min Şemâyimi’l-Fütüvve*, yay. Kemal Eraslan, İstanbul 1979.
- _____, *Mecâlisü’n-Nefâis*, yay. Ali Asgar Hikmet, Tahran 1363 h.ş.
- _____, *Mecâlisü’n-Nefâis*, I-II, haz. Kemal Eraslan, Ankara 2001.

- _____, *Divân-ı Fânî*, yay. Rükneddin Humâyunferrûh, Tahran 1342 h.ş.
- _____, *Muhâkemetü'l-Lugateyn, İki Dilin Muhakemesi*, yay. F. Sema Barutçu Özönder, Ankara 1996.
- Allen, Terry, *A Catalogue of the Toponyms and Monuments of Timurid Herat*, Cambridge, Massachusetts 1981.
- _____, *Timurid Herat*, Wiesbaden 1983.
- Amoretti, B.S., "Religion in the Timurid and Safavid Periods", *CHI*, VI, 610-655.
- Alparslan, Ali, "Baysungur", *DİA*, V, 276-277.
- Altıkulaç, Tayyar, "İbnü'l-Cezerî", *DİA*, XX, 551-557.
- Alvi, Sajida S., "Religion and State during the Reign of Mughal Emperor Jahangir (1605-27): Nonjuristical Perspectives", *Studia Islamica*, 69(1989), 95-119.
- Ando, Shiro, *Timuridische Emire nach dem Mu'izz al-ansâb*, Berlin 1992.
- _____, "The Shaykh al-Islâm as a Timurid Office: A Preliminary Study", *Islamic Studies*, 33/2-3(1994), 253-280.
- _____, "Die Timuridische Historiographie II", *Studia Iranica*, 24(1995), 219-246.
- Arendok, Van C., "Şerif", *İA*, XI, 435-442.
- _____, [W. A. Graham], "Sharîf", *EF*², IX, 329-337.
- _____, "İbn Hacerü'l Askalânî", *İA*, V/2, 735-737.
- Atabek el-Cuveynî, *Kitab-ı 'Atebetü'l-Ketebe*, yay. Muhammed Kazvinî - Abbas İkbâl, Tahran 1329 h.ş.
- Atar, Fahrettin, "Kadı", *DİA*, XXIV, 66-69.
- Aubin, Jean, "Le khanat de Čagatai et le Khorassan (1334-1380)", *Turcica*, VIII/2(1976), 16-60.
- Avcı, Casim, "Hilafet", *DİA*, XVII, 539-546.
- Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye Bin Ebî Süfyan*, Ankara 1990.

- Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XVI, 1-21.
- _____, “Had”, *DİA*, XIV, 547-551.
- _____, “İslâm (IV. Hukuk, İktisat ve Siyaset)”, *DİA*, XXIII, 15-23.
- Barthold, W.W., *Uluğ Beg ve Zamanı*, çev. İsmail Aka, Ankara 1997.
- _____, *Moğol İstlâsına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara 1990.
- _____, *Four Studies on the History of Central Asia*, III, Leiden 1962.
- _____, “Mir Ali Şir Nevaî ve Siyasî Hayatı”, çev. A. Caferoğlu, *Ülkü Mecmuası*, X/56, 58 59, 60 (1937-38), XI/61(1938).
- _____, *Halife ve Sultan*, Farsça terc. Sirûs İyzedî, Tahran 1377 h.ş.
- Bashir, Shahzad, *Messianic Hopes and Mystical Vision: the Nûrbakhshîya between Medieval and Modern Islam*, Columbia 2003
- Bausani, A., “Hurûfiyya”, *EF*², III, 600-601.
- Bencheneb, M., “İbn al-Djazarî”, *EF*², 753.
- _____, “İbnülCezerî” *İA*, V/2, 850-851.
- Berthels, E., “Necmeddin Kübra”, *İA*, IX, 163-165.
- Beveridge, H., “The Rashahat-i ‘Ainal-Hayat”, *JRAS* (1916), 59-75.
- Bilgin, Orhan, “Abdürrezzâk es-Semerkindî”, *DİA*, I, 299-300.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukûk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kâmûsu*, I-VIII, İstanbul 1976.
- Bosworth, C. E., “Sadr(In Transoxania)”, *EF*², VIII, 748-749.
- _____, “Sayyid”, *EF*², IX, 115-116.
- Bozkurt, Nebi, “Müderris”, *DİA*, XXXI, 467-468.
- _____, “Medrese”, *DİA*, XXVIII, 323-327.
- Brockelmann, Carl, *GAL*, II, Leiden 1949, *Suppl.*, II, Leiden 1938.
- _____, “Makrîzî”, *İA*, VII, 206-208.

- Browne, Edward, *A Literary History of Persia, III, The Tartar Dominion (1265-1502)*, Cambridge 1920.
- Busse, Heribert, *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen an Hand turkmenischer und safawidischer Urkunden*, Kairo 1959.
- Ca'fer b. Muhammed-i Ca'ferî, *Tarih-i Yezd*, yay. İrec Afşar, Tahran 1338 h.ş.
- Cahen, C. - M. Talbi, "Hisba (General: Sources, Origins, Duties)", *EF*², III, 485-488.
- Calmaid, J., "Sadr (In the Period from the II-Khânids to the Tîmûrids, The Tîmûrids and Türkmen Period)", *EF*², VIII, 749-750.
- Caskel, W., "Ein Mahdî des 15. Jahrhunderts: Saijid Muhammad Ibn Falâh und seine Nachkommen", *Islamica*, IV (1929-31).
- Celâleddin Ebû Muhammed el-Kâyinî, *Nasâ'ih-i Şâhruhî*, Vienna, Nationalbibliothek, Cod. A.F. 112.
- Celâleddin ed-Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî* (İngilizce Tercümesi: *Practical Philosophy of the Muhammadan People*, çev. W.T. Thompson, London 1839).
- Celâleddin Yusuf-ı Ehl, *Ferâid-i Gıyâsî*, yay. Haşmet Mueyyed, I-II, Tahran 2536 ş.y.
- Cengiz Kallek, "Hisbe", *DİA*, XVIII, 133-143.
- Curcanî, *el-Misbâh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Sultan, nr. 287.
- Çetin, Halil, *Timur'un Anadolu Seferi ve Ankara Savaşı*, Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara 2005.
- Çetin, Osman, "Horasan", *DİA*, XVIII, 234-241.
- Çubukçu, İbrahim Agah, "Gazalî ve Siyaset", *AÜİFD*, 121-130.
- Daftary, Farhad, *The İsmâ'îlîs: Their History and Doctrines*, Cambridge 1992.
- Dawood, H. O. M., *Comparative Study of Arabic and Persian Mirrors for Princes from the Second to the Sixth Century A. H.*, Basılmamış Doktora Tezi, University of London, Londra 1965.

- Derviş Ali-i Buzcânî, *Ravzâtu'l-Reyâhîn*, yay. Haşmet Müeyyid, Tahran 1345 h.ş.
- Devletşah-ı Semerkandî, *The Tadhkiratu'sh-Shuara (Memoirs of the Poets)*, yay. Edward Browne, Leiden-London 1901 (Türkçe Tercümesi: *Tezkiretü's-Şuarâ*, çev. Necati Lugal, I-II, Ankara 1963-1967).
- _____, *Tezkiretü's-Şuarâ*, yay. Muhammed Ramazanî, Tahran 1366 h.ş.
- De Vaux, B. Carra "Hadd", *IA*, V/1, 41.
- _____, "Hadd", *EF*², III, 20-22.
- DeWeese, Devin A., *The Kashf el-Hudâ of Kamâl al-Dîn Huseyn Khorezmî: A Fifteenth-Century Sufi Commentary on the Qasîdat al-Burdah in Khorezmian Turkic*, Basılmamış Doktora Tezi, Indiana Üniversitesi 1985.
- _____, "The Eclipse of Kubravîyah in Central Asia", *Iranian Studies*, XXI/1-2 (1988), 45-83.
- Dien, M. Y. Izzi, "Ta'zîr", *EF*², X, 405-406.
- Donuk, Abdülkadir, "Türk Devletlerinde Hakimyet Anlayışı", *TED*, 10-11(1979-80), 30-31.
- Ebû Bekr-i Tihranî, *Kitâb-ı Diyarbekriyye*, I-II, yay. Necati Lugal-Faruk Sümer, Ankara 1962-1964.
- Ebû Mansur Muhammed Matûridî, *Kitabu't-Tevhîd*, yay. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara 2003.
- _____, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- Ebû'l Hasan el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultaniyye, İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, İstanbul 1976.
- _____, *Siyaset Sanatı (Nasihatül-Mülûk)*, çev. Mustafa Sarıbiyık, İstanbul 2000.
- Ebû Tâhir Semerkandî, *Semerîyye*, yay. İrec Afşâr, Tahran 1343 h.ş.
- Erarslan, Kemal, *Hüseyin-i Baykara Divân'ından Seçmeler*, Ankara 1987.
- _____, "Mecâlisü'n-Nefâis", *DİA*, XXVIII, 216-217.

- Ergin, Muharrem, *Orhun Kitabeleri*, İstanbul 1998.
- Erkal, Mehmet, “el-Ahkâmü’s-Sultâniyye [I]”, *DİA*, I, 555-556.
- _____, “el-Ahkâmü’s-Sultâniyye [II]”, *DİA*, I, 556-557.
- Ertuğrul, Ali, “Bir Kaynak Olarak Nizamü’l-Mülk’ün Siyasetnâme’si”, *Türkler*, V, Ankara 2002, 271-278.
- _____, “Nizamü’l-Mülk’ün Siyasetnâmesi’nin Mevcut Bazı Neşirlerine Dair”, *İSTEM*, 7(2006), 99-116.
- Ess, Josef von, *Die Erkenntnislehre des ‘Adudaddîn al-Îcî*, Wiesbaden 1966.
- Fasih-i Hâfî, *Mücmel-i Fasihî*, I-III, Meşhed 1339-1341 h.ş.
- Feridun Bey, *Münşeatü’s-Selâtin*, I, İstanbul 1294.
- Fischel, Walter J., *Ibn Khaldûn and Tamerlane*, California 1952.
- Floor, Willem, “The Office of Muhtasib in Iran”, *Iranian Studies*, XVIII/1(1985), 53-74.
- Freyer, Hans, *İçtimai Nazariyeler Tarihi*, çev. Tahir Çağatay, Ankara 1968.
- _____, *Sosyolojiye Giriş*, çev. Nermin Abadan, Ankara 1957.
- Gaborieau, Marc - Alexandre Popoviç- Thierry Zarcone, *Naqshbandiyya*, İstanbul-Paris 1990.
- Gall, Dina Le, *The Otoman Naqshbandiyya in the pre-Mujaddidî Phase: A Study in Islamic Religious Culture and its Transmission*, Basılmamış Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi 1992
- Gazâlî, İmam Muhammed, *Nasihatu’l-Mulûk*, yay. Celâleddin Humâyî, Tahran 1367 h.ş.
- _____, *el-İktisâd fî’l-İtikâd*, Beyrut (b.t.y)
- _____, *İhyâu Ulûmi’d-Din*, I, çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1975.
- Gıyâseddin Ali-i Yezdî, *Sa’âdetnâme ya Ruznâme-i Gazavât-ı Hindustan*, yay. İrec Afşar, Tahran 1379 h.ş.
- _____, *Dnevnik pohoda Timura v Indiyu*, yay. L. A. Zimin, St.Petersburg 1915.

- _____, *Dnevnik pohoda Timura v Indiyu*, Rusça çev. A. A. Semenov, Moskova 1928.
- Gibb, Hamilton A. R., “Al-Mâwardi’s Theory of the Caliphate”, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw - Wilham R. Polk, Princeton 1982, 151-65 (Türkçe çevirisi: Kadir Durak ve diğerleri, *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1991, 167-182).
- _____, “Al-Mâwardi’s Theory of the Khilâfah”, *Islamic Culture*, XI(1937), 291-302.
- _____, “Some Considerations on the Sunnî Theory of the Caliphate”, *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw - Wilham R. Polk, Princeton 1982, 141-150
- Golombek, Lisa - Donald Wilber, *The Timurid Achitecture of Iran and Turan*, I-II, Princeton-New Jersey 1988.
- _____ - Maria Subtelny (ed.), *Timurid Art and Culture, Iran and Central Asia in the Fifteenth Century*, Leiden-New York-Köln 1992.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “Fadl Allâh Hurûfî”, *EF*², II, 733-735.
- _____, *Hurufîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara 1989
- Görgün, Hilal, “Mısır”, *DİA*, XXIX, 553-584.
- Gross, Jo-Ann, *Khoja Ahrar, A study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period*, Basılmamış Doktora Tezi, New York Üniversitesi 1982.
- _____ - Usameddin (Asom) Urunbaev, *The Letters of Khwâja ‘Ubeydullah Ahrâr and his Associates*, Leiden-Boston-Köln 2002.
- Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerîf Cürcanî*, İstanbul 1984.
- _____, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, *DİA*, VIII, 135-136.
- Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm Tarihinin Kaynakları-Tarih ve Müverrihler*, İstanbul 1991.

- Güner, Ahmed, “Mâverdi’nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (I)”, *DEÜİFD*, XVI(2002), 3-36.
- _____, “Mâverdi’nin Hilâfet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)”, *DEÜİFD*, XVII(2003), 251-276.
- Haase, C. P., “Abd-al-Razzaq Samarkandî”, *EIr.*, I, 158.
- Hafız Hüseyin Kerbelâi-i Tebrîzî, *Ravzâtü’l-Cinân ve Cennâtü’l-Cenân*, yay. Cafer Sultan el-Karrâî, I-II, Tahran 1383 h.ş.
- Hâfız-ı Ebrû, *Continuation du Zafarnâma de Nizâmuddîn Şâmî, par Hâfız-ı Abrû*, Prague 1934.
- _____, *Zeyl-i Kitab-ı Zafernâme-i Şâmî*, yay. Behmen Kerimî, Tahran 1328 h.ş.
- _____, *Zübdetü’t-Tevârih-i Baysungurî*, I-II, yay. Seyyid Kemal Hac Seyyid Cevâdî, Tahran 1372 h.ş.
- _____, *Zübdetü’t-Tevârih-i Baysungurî*, I-IV, yay. Seyyid Kemal Hac Seyyid Cevâdî, Tahran 1380 h.ş.
- _____, *Zeyl-i Camiü’t-Tevârih-i Reşidî*, yay. Hanbaba Beyanî, Tahran 1318 h.ş.
- _____, *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû*, I-III, yay. Sadık Seccâdî, Tahran 1375-1378 h.ş.
- _____, *Coğrafya-yı Hâfız-ı Ebrû, Kısmet-i Rub’ Horasan: Herat*, yay. Mail Herevî, Tahran 1349 h.ş.
- _____, *Horasan zur Timuridenzeit nach dem Tarih-e Hâfez-e Abrû, I, Edition und Einleitung*, yay. Dorothea Krawulsky, Wiesbaden 1982; *II, Übersetzung und Ortsnamenkommentar*, Almanca çev. Dorothea Krawulsky, Wiesbaden 1984.
- Haig, T. W., “Seyyîd”, *İA*, X, 543.
- Halaçoğlu, Yusuf, “Osmanlılarda Hakimiyet Anlayışı ve Devlet Teşkilatı”, *DGBİT*, XII, İstanbul 1993, 293-453.

- _____, *XIV-XVII . Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilâtı ve Sosyal Yapı*, Ankara 1996.
- Hasan b. Taceddin-i Yezdî, *Camîü't-Tevârih-i Hasanî*, yay. Hüseyin Müderrisî Tabatabaî-İrec Afşar, Karaçi 1987.
- Hassan, M. Rükıiddin, “Nizamülmülk”, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. M. M. Şerif, II, İstanbul 1991, 379-383.
- Havemann, A., “Nakîb al-ashrâf”, *EF*, VII, 926-927.
- Heffening, “Ta’zir”, *İA*, XII/1, 71-73.
- Herrmann, Gottfried, *Der historische Gehalt des “Nāmā-ye nāmī” von Hāndamīr*, Basılmamış Doktora Tezi, Göttingen Üniversitesi, Göttingen 1968.
- _____, “Zur Entstehung des Sadr-amtes”, *Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit, Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag*, ed. U. Haarmann-P. Bachmann, Beirut-Wiesbaden 1979, 278-295
- Hikmet, Ali Asgar, *Camî, Hayatı ve Eserleri*, çev. M. Nuri Gençosman, Ankara 1963.
- Hinz, Walter, “Timuriler Tarihi Hakkında Menba Tetkiki”, çev. Mehmet Altay Köymen, *Belleten*, VI/21-22(1942), 85-120.
- Hitti, Philip K., *Siyasal ve Kültürel İslâm Tarihi*, II, çev. S. Tuğ, İstanbul 1980.
- Hondmir, *Habibü's-Siyer*, I-IV, yay. Muhammed Debir Siyâkî, Tahran 1333 h.ş.
- _____, *Habibu's-Siyar, Tome Three, Sources of Oriental Languages and Literatures* 24, İngilizce çev. Wheeler M. Thackson, Cambridge 1994.
- _____, *Meâsıru'l-Mülûk*, yay. Mir Haşim Muhaddis, Tahran 1372 h.ş.
- _____, *Faslî ez Hülasatü'l-Ahbâr*, yay. Guya İtimâdî, Kabil 1345 h.ş.
- _____, “Hâtıme-i Hülasatü'l-Ahbâr”, *Meâsıru'l-Mülûk*, yay. Mir Haşim Muhaddis, Tahran 1372 h.ş., 181-245.
- _____, *Düsturu'l-Vüzerâ*, yay. Said Nefisî, Tahran 2535 ş.y.

- Hüseyin Baykara, *Divan-i Sultan Hüseyin Mirza Baykara*, “Hüseyini”, yay. İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul 1946.
- _____, *Risâle-i Sultan Hüseyin Baykara*, yay. İsmail Hikmet Ertaylan, İstanbul 1945.
- Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî, *Ahlâk-ı Muhsinî*, Mirza İbrahim Tacir Şirazî, Bombay (b.t.y.).
- Ira M. Lapidus, “State and Religion in Islamic Societies”, *Past and Present*, 151(1996), 3-27.
- İbn Arabşah, ‘*Acâ’ib el-Makdûr fî Nevâ’ibi Teymur*, yay. Ahmet Fâyiz el-Hımsî, Beyrut 1986.
- İbn el-Furât, *Târîh İbn el-Furât (Târîh ed-Duvel ve el-Mulûk)*, yay. Konstantin Zureyk, IX/1, Beyrut 1936.
- İbn Hacer, *İnbâ’ el-Gumr bi-Ebnâ’ el-‘Umr*, yay. Hasan Habeşî, I, Kahire 1998, II-III, Kahire 1994, IV, Kahire 1998.
- _____, *ed-Dürer el-Kâmine fî A’yân el-Mi’e es-Sâmine*, yay. Dar-ı İhya’i et-Turas el-Arabî, I-IV, Beyrut (b.t.y.).
- İbn Haldûn, *Tarih-i İbn Haldûn (Kitâbu’l-İber ve Divân el-Mubtedâ ve’l-Haber)*, yay. Halil Şehâde-Suheyl Zekkâr, I-VIII, Beyrut 1988.
- _____, *et-Ta’rîf bi-İbn Haldûn ve Rihletuhu Garben ve Şarken*, yay. M. Tancî, Kahire 1951.
- İbn İyâs, *Bedâi’ ez-Zuhûr fî Vekâi’ ed-Duhûr*, Yay. Muhammed Mustafa, I/2, Kahire 1983.
- İbn Kadî Şuhbe, *Târîh İbn Kadî Şuhbe*, yay. Adnan Derviş, I, Dımaşk 1977, IV, Dımaşk 1997.
- İbn Şihne, *Ravzât’ul-Menâzır fî Ahbâr el-Evâ’il ve’l-Evâhir*, (İbn el-Esîr, *el-Kâmil fî t-Târîh*, IX, yay. Matbaa Bulak, Kahire 1873)’in hamîşinde.

İbn Tagrîbirdî, *en-Nucûm ez-Zâhire fî Mulûk Mısır ve'l-Kâhire*, yay. Dâru'l-Kutub el-Mısriyye, I-XII Kahire 1929-1956; XIII, yay. Fehîm Muhammed Şaltût, Kahire 1970.

İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye fî Islâhi'r-Râ'i ve'r-Ra'iyye*, Kahire 1951.

İnalcık, Halil, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hâkimiyet Telakkisiyle İlgisi", *AÜSBFD*, C.XIV/1(1959), 69-94.

_____, "Türk Tarihinde Türe(Töre) ve Yasa Geleneği", *Doğu Batı (Halil İnalcık, Makaleler I)*, Ocak 2005, 64-84.

_____, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset, Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara 1966, 259-275.

_____, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *AÜSBFD*, XIII (1958), 102-126.

_____, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", *İslâmiyat*, I/4(1998), 135-142.

_____, "The Ottomans and the Caliphate", *The Cambridge History of Islam*, I, Cambridge 1970.

_____, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, İstanbul 2000.

İpşirli, Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", *Osmanlı Devleti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, I, İstanbul 1999, 137-279.

_____, "Medrese (Osmanlı Dönemi)", *DİA*, XXVIII, 327-333

Kadı Ahmed Kummî, *Calligraphers and Painters. A Treatise by Qadî Ahmad, son of Mir-Munshi (ca. A.H. 1015/A.D. 1606)*, İngilizce çev. V. Minorsky, Washington 1959.

Kafalı, Mustafa, "Timur", *İA*, XII/1, 336-346.

Kafesoğlu, İbrahim, "İbn Arabşah", *İA*, V/2, 698-701.

- _____, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1996.
- _____, “İslamî Türk Devletlerinde Kültür ve Teşkilat”, *Türk Dünyası El Kitabı*, I, Ankara 1992, 351-382.
- Kallek, Cengiz, “Mâverdi”, *DİA*, XXVIII, 180-186.
- Kanat, Cüneyt, *Memlûk-Timurlu Münasebetleri (1382-1447)*, Basılmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 1996.
- Kandemir, M. Yaşar, “İbn Hacer el-Askalânî”, *DİA*, XIX, 514-531.
- Kapar, Mehmet Ali, *Halifeliğin Emevilere Geçisi ve Verasete Dönüşmesi*, İstanbul 1998.
- Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 2003.
- Karatepe, Şükrü, “Osmanlı’da Din-Devlet İlişkisi”, *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildirileri*, 11-34, İstanbul 1996.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divan-ı Lügatü’l-Türk*, terc. B. Atalay, Ankara 1943.
- Kazıcı, Ziya, *İslâm Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1991.
- Kemaleddin Hüseyin-i Gazurgâhî, *Mecâlisü’l-Uşşâk*, yay. Gulam Rıza Tabâtabâyî Mecid, Tebriz 1376 h.ş.
- Kevserânî, Vecih, *Osmanlı ve Safevilerde Din-Devlet İlişkisi*, çev. Muhlis Canyürek, İstanbul 1992.
- Khan, Qamar-ud-Din, “Al-Mawardi’s Theory of the State”, *Iqbal*, III(1955) 39-86.
- Kiyânî, Muhsin, *Târihi Hankâh der Îrân*, Tahran 1380 h.ş.
- Koca, Ferhat, “Mezhep (Fıkıh)”, *DİA*, XXIX, 537-542.
- _____, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, XV, 525-547.
- Komaroff, Linda, “The Epigraphy of Timurid Coinage: Some Preliminary Remarks”, *The American Numismatic Society Museum Notes* 31 (1986).
- Konur, Himmet, “Horasan’ın İslâm ve Tasavvuf Tarihine Katkısı”, *DEÜİFD*, XXI (2005), 3-27.

- Korkmaz, Fahrettin, *Gazali'de Devlet*, Ankara 1995.
- Köprülü, M. Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993.
- _____, “Orta Asya Türk Dervişliği Hakkında Bazı Notlar”, *Türkiyat Mecmuası*, XIV(1964), 259-262.
- _____, “Anadolu’da İslâmiyet” (F. Babinger-F. Köprülü, *Anadolu’da İslamiyet*, haz. Mehmet Kanar, İstanbul 1996’in içinde), 39-122.
- _____, “Çağatay Edebiyatı”, *İA*, III, 270-323.
- Köse, Saffet, “Herevî, Hâce Abdullah”, *DİA*, XVII, 222-227.
- Kösoğlu, Nevzat, *Eski Türkler’de-İslâm’da ve Osmanlı’da Devlet*, İstanbul 2004.
- Köymen, M. Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, III, Ankara 1992, 464-483.
- Kramers, J. H., “Shaykh al-İslâm (Early history of the term)”, *EF*², IX, 399-400.
- _____, “Şeyh-ül-İslam”, *İA*, XI, 486-489.
- Kufralı, Kasım, *Nakşibendiliğin Kuruluşu ve Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul 1949.
- Kurnaz, Cemal - Mustafa Tatçı (haz.), *Yesevîlik Bilgisi*, Ankara 2000.
- Kut, Günay, “Ali Şir Nevâî”, *DİA*, II, 449-453.
- Kutlu, Sönmez (haz.), *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, Ankara 2003.
- _____, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 17-55.
- Lâmi’î Çelebi, *Fütuhu’l-Mücâhidîn li-tervihi Kulûbi’l-Müşâhidîn*, İstanbul 1289.
- Lampton, Ann K. S., *State and Government in Medieval Islam*, New York 1991.
- _____, “Early Timurid Theories of State: Hâfız Abrû and Nizâm al-Dîn Şâmî”, *Bulletin D’Etudes Orientales*, 30(1978), 1-9.

- _____, “Sufis and the State in Medieval Persia”, *State and Islam*, ed. C. van Dijk - A. H. de Groot, Leiden 1995, 19-36.
- _____, “Islamic Mirrors for Princes”, *Problemi Attuali di Scienza e di Cultura*, *Accademia Nazionale dei Lincei*, 160(1971), 419-442.
- _____, “Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship”, *Studia Islamica*, XVII(1962), 91-119.
- _____, “Quis custodiet custodes: Some Reflections on the Persian Theory of Government: I”, *Studia Islamica*, 5(1956), 125-148.
- _____, “Hisba (Persia)”, *EI²*, III, 490-491.
- _____, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford 1985.
- _____, “The Theory of Kingship in the Nasîhat ul-Mulûk of Ghazâlî”, *The Islamic Quarterly*, I, 47-55.
- Landau-Tasseron, Ella, “The ‘Clical Reform’: A Study of the Mujaddid Tradition”, *Studia Islamica*, 70(1989); 79-117.
- Lapidus, Ira M., “The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society”, *IJMES*, 6(1975), 363-385.
- _____, *İslâm Toplumlari Tarihi*, I, çev. Yasin Aktay, İstanbul 2002.
- Laoust, Henri, *La Politique de Ghazali*, Paris 1970.
- Lentz, Thomas W., *Painting at Herat under Bâysungur ibn Shahruh*, Basılmamış Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi, Cambridge, Massachusetts 1985.
- _____- Glenn D. Lowry, *Princely Vision, Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Washington 1989.
- Levend, Ağâh Sırrı, *Ali Şir Nevaî*, I-IV, Ankara 1965-1968.
- Levy, R., “Muhtesip”, *İA*, VIII, 532-533.

- Lewis, Bernard, "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam," *Studia Islamica*, 1(1953), 43-63.
- _____, *Islam and the West*, Oxford 1993.
- _____, *İslam'ın Siyasal Dili*, çev. Fatih Taşar, İstanbul 1992
- Madelung, Wilferd F., "al-Taftâzânî", *EF*², X, 88-89.
- _____, "al-Mâturîdî", *EF*², VI, 846-847.
- _____, "Mâturîdiyya", *EF*², VI, 847-848.
- _____, "Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler" (çev. Muzaffer Tan), *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 305-368.
- Makdisi, George, "The Sunnî Revival", *Islamic Civilization 950-1150*, ed. D. S. Richards, Oxford 1973, 155-168.
- _____, *The Rise of Colleges*, Edinburgh 1981 (Türkçesi: *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, çev. A. Hakan Çavuşoğlu - H. Tuncay Başoğlu, İstanbul 2004).
- Makrîzî, *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rîfeti Duvel el-Mulûk*, yay. Mukammed Abdulkadir 'Atâ, I-VIII, Beyrut 1997.
- _____, *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rîfeti Duvel el-Mulûk*, Yay. Muhammed Mustafa Ziyâde, I, Kahire 1934, II, Kahire 1958.
- _____, *Kitâb es-Sulûk li-Ma'rîfeti Duvel el-Mulûk*, Yay. Said Abdülfettah 'Aşûr, III-IV, Kahire 1971-1972.
- Manz, Beatrice Forbes, *The Rise and Rule of Tamerlane*, Cambridge 1989.
- _____, "Mongol History Rewritten and Relived", *REMMM*, 89-90(2000), 129-149.
- _____, "Timur ve Hakimiyetin Sembolü" (çev. Musa Şamil Yüksel), *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XV(2000), 257-72.
- _____, *Power, Politics and Religion in Timurid Iran*, Cambridge 2007.
- Mardin, Ebul'ula, "Kadı", *İA*, VI, 42-46.

- Margoliouth, D. S., “Nûrbahşiye”, *İA*, IX, 355-356.
- Mecmû'a-i Mürâselât (Nevâi Albümü)*, der. Ali Şir Nevaî, ÖFAŞE Ktb., nr. 2178.
- Mevlânâ Fahreddin Ali, *Reşahât Aynü'l-Hayât*, Ali Asgar Mu'iniyân, Tahran 2536 ş.y.
- Mevlânâ Şeyh, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Beyazıt, nr. 3624.
- _____, *Menâkıb-ı Hâce Ubeydullâh-i Ahrâr*, ÖFAŞE Ktb., nr. 9730.
- Mevlânâ Şihâbeddin, *Âgâhî-yi Seyyid Emîr Külâl*, yay. Gulâm Mustafa Han, Karaçi 1381/1961.
- Mirhond, *Ravzâtu's-Safa*, I-XV, yay. Cemşîd Geyânfer, Tahran 1380h.ş.
- Moğolların Gizli Tarihi*, çev. Ahmet Temir, Ankara 1986.
- Mirza Muhammed Haydar Duğlat, *Târih-i Reşidî*, yay. Abbaskulî Gaffarî Ferd, Tahran 1383 h.ş,
- Mirzayef, A. M. (ve diğerleri), *Katalog Vostoçnih Rukopisei Akademii Nauk Tacikskoi SSR*, I, Stalinabad 1960.
- Muhammed Abdu'l-Hayy el-Luknevi, *el-Fevâid el-Behiyye fî Terâcim el-Haneftiyye*, Beyrut (b.t.y.).
- Muhammed b. Abdülcelil-i Semerkandî, *Kandiyye (Kandiyye ve Semeriyye, Dû Risâle der Tarih-i Mezarât ve Coğrafya-yi Semerkand 'ın içinde)*, yay. İrec Afşar, Tahran 1367 h.ş., 55-135.
- Muhammed b. Hindûşâh Nahcivânî, *Desturu'l-Kâtib fî Ta'yin el-Merâtib*, Köprülü Mehmet Paşa, nr. 1241.
- Muhammed Kadı Semerkandî, *Silsiletü'l-Ârifîn ve Tezkiretü's-Sıddikîn*, Süleymaniye Ktb., Hacı Mahmud nr. 2830.
- Muhammed Yusuf-ı Kazvinî, *Holdeberîn*, yay. Mîr Haşim Muhaddis, Tahran 1379 h.ş.

- Muineddin Muhammed Zemçî-i İsfizârî, *Ravzâtu'l-Cennât fî Evsâf-ı Medineti Herât*, yay. Seyyid Muhammed Kâzım İmam, I-II, Tahran 1338-1339 h.ş.
- Muineddin-i Natanzî, *Müntehabü't-Tevârih-i Muinî*, yay. Jean Aubin, Tahran 1336 h.ş.
- Muminov, Ashirbek K. - B. Babadzhanov, "Amîr Timur and Sayyid Baraka", *Central Asiatic Journal*, 45 (2001), 28-62.
- Müfid Müstevfi-yi Yezdî, "Faslî ez Camî'-i Müfidî", *Mecmua der Tercüme-i Ahval-ı Şâh Nimetullah Velî-yi Kirmanî (Matériaux Pour la Biographie de Shah Ni'matullah Walî Kermânî)*, yay. Jean Aubin, Tahran 1361 h.ş., 133-268.
- Nagel, Tilman, *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*, München 1993.
- Necmeddin er-Razî, *Mirsâd el-İbad min el-Mabde' ilâ'l-Meâd*, yay. Husam el-Huseynî en-Nimetullah, Tahran 1312 h.ş.
- Nevâ'i, Abdulhüseyin, *Esnâd u Mukâtebât-ı Târihî-yi Îrân ez Timur tâ Şâh İsmâil*, Tahran 2536 ş.y.
- Nevşâhî, Arif, *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr*, Tahran 1380 h.ş.
- _____, "Ahrar", *DMBİ*, VI, 651-654.
- Nizameddin Abdü'l-Vâsi-yi Nizâmî, *Menşe'ü'l-İnşâ*, yay. Rükneddin Hümâyûnferruh, Tahran 1357 h.ş.
- Nizameddin-i Şâmî, *Historie des conquêtes de Tamerlan intitulée Zafarnâme, par Nizâmuddîn Şâmî*, yay. Felix Tauer, I, Praha 1937; II, Praha 1956.
- _____, *Zafarnâme*, Türkçe çev. Necati Lugal, Ankara 1949.
- _____, *Zafarnâme*, yay. Berahî Simnanî, Tahran 1363 h.ş.
- Nizâmü'l-Mülk, *Siyerü'l-Mülûk veya Siyâset-Nâme*, I (Farsça Metin), yay. Mehmet Altay Köymen, Ankara 1976 (Türkçe tercümesi: *Siyâset-nâme*, çev. Mehmet Altay Köymen, İstanbul 1990).

- Nûrullah Şûşterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn*, I-II, Tahran 1365 h.ş.
- Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dinî Siyaseti*, İstanbul 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar, “Din ve Düşünce”, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, I, İstanbul 1999, 109-158.
- Okumuş, Ömer, “Câmî, Abdurrahman”, *DİA*, VII, 94-99.
- Ortaylı, İlber, *Türkiye İdare Tarihine Giriş*, Ankara 1996.
- Ögel, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)*, Ankara 1982.
- _____, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, I-II, İstanbul 1971.
- _____, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1998.
- Öz, Mustafa, “Ehl-i Beyt”, *DİA*, X, 498-501.
- Özcan, Abdülkadir, “Fatih’in Teşkilat Kanunnâmesi”, *Tarih Dergisi*, 33(1982), 30-48.
- _____, “Hac (Osmanlı Dönemi)”, *DİA*, XIV, 400-408
- Özcan, Azmi, *Pan-İslamizm*, İstanbul 1992.
- Özcan, Hanifi, “Türk Din Anlayışı Maturidilik”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, Ankara 2003, 285-293.
- Özel, Ahmet, “Âl”, *DİA*, II, 305-306.
- Özen, Şükrü, “Mâtürîdî”, *DİA*, XXVIII, 146-151.
- _____, “Mâtürîdî (Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri)”, *DİA*, XXVIII, 159-165.
- _____, “Kâdılkudât”, *DİA*, XXIV, 77-82.
- Özgüdenli, Osman Gazi, “Mâverâünnehir”, *DİA*, XXVII, 177-180.
- Paul, Jürgen “Scheiche und Herrscher im Khanat Çagatay”, *Der Islam*, 67/2(1990), 278-321.
- _____, *Die politische und soziale Bedeutung der Naqşbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert*, Berlin-Newyork 1991.
- Pedersen, J. [G. Makdisi], “Madrasa”, *EF*², V, 1123-1134.

- Repp, R. C., “Shaykh al-İslâm (In the Ottoman Empire)”, *EF*, IX, 400-402.
- Rieu, Charles, *Catalogue of the Persian Manuscripts in British Museum*, I, London 1879, 96-98.
- Ritter, Hellmut, “Studien zur Geschichte der Islamischen Frömmigkeit, II. Die Anfänge der Hurûfîsekte”, *Oriens*, 7/1 (1954), 1-54.
- Roemer, Hans Robert, *Staatschreiben der Timuridenzeit, Das Šaraf-nāmā des ‘Abdallāh Marwārīd in Kritischer Auswertung*, Wiesbaden 1952.
- _____, “The Successors of Tîmûr”, *The Cambridge History of Iran*, VI, The Timurids and Safavid Periods, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart, Cambridge 1986, 98-146.
- _____, “Tîmûr in Iran”, *The Cambridge History of Iran*, VI, The Timurids and Safavid Periods, ed. Peter Jackson-Laurence Lockhart, Cambridge 1986, 42-97.
- _____, *Persien auf dem Weg in die Neuzeit: Iranische Geschichte von 1350-1750*, Beirut 1989.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Islam: An Introductory Outline*, Cambridge 1958 (Türkçe Tercümesi: *Ortaçağ’da İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu, İstanbul 1996).
- Roux, Jean-Paul, *Aksak Timur, İslamın Kutsal Savaşçısı*, çev. Ali Rıza Yalt, İstanbul 1994.
- Ruy Gonzales de Clavijo, *Narrative of the Embassy of Ruy Gonzales de Clavijo to the Court of Timour*, çev. Clements R. Markham, London 1859.
- _____, *Embassy to Tamerlane 1403-1406*, çev. Guy Le Strange, London 1928 (Türkçe Tercümesi: *Anadolu Orta Asya ve Timur*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul 1993).

- Sarıcık, Murat, *Kavram ve Misyon Olarak Ehl-i Beyt*, İstanbul 1997.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğunda Nakîbu'l-Eşrâflık Müessesesi*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 1989.
- Savory, Roger M., "The Pricipal Offices of the Safawid State during the Reign of Isma'il I (907-30/1501-24)", *Studies on the History of Safawid Iran*, London 1987, 95-105.
- _____, "A 15th Century Safavid Propagandist at Harât", *American Oriental Society, Middle West Branch, Semi-Centennial Volume: a collection of original essays*, ed. D. Sinor, Indiana University Press, Indiana-London 1969, 189-197.
- Sayılı, Aydın, *Uluğ Bey ve Semerkanddeki İlim Faaliyeti hakkında Gıyasüddin-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara 1960.
- Sehavî, *ed-Dav' el-Lâmi' li-Ehl el-Karn et-Tâsi'*, yay. Dâr Mektebetu'l-Hayât, I-XII, Beyrut (b.t.y.).
- _____, *et-Tiber el-Mesbûk fî Zeyl es-Sulûk*, yay. Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, Kahire (b.t.y.).
- Sertkaya, Osman F., "Timurlü Şeceresi", *İÜEFSTY*, 9-10(1979-1980), 241-258.
- Seyrafi, *Nuzhet en-Nufûs ve'l-Ebdân fî Tevârih ez-Zemân*, yay. Hasan Habeşî, I-II, Kahire 1970-1971.
- Seyyid Asileddin Abdullah-ı Vâiz, *Maksadü'l-İkbâl-i Sultâniye ve Mirsadü'l-Âmâl-i Hakaniye*, yay. Necib Mâil-i Herevî, Tahran 1351 h.ş.
- Smyth, William, "Controversy in a Tradition on Commentary: The Academic Legacy of al-Sakkâkî's Miftâh el-'ulûm", *JAOS*, 112(1992), 594-95.
- Storey, C. A., *Persian Literature*, I-I/2 London 1970-1972.
- _____, "Teftâzânî", *IA*, XII/1, 118-121.

- Subtelny, Maria Eva, *The Poetic Circle at the Court of the Timurid Sultan Husain Baiqara and its Political Significance*, Basılmamış Doktora Tezi, Harvard Üniversitesi 1979.
- _____, “The Cult of ‘Abdullâh Ensârî under the Timurids”, *God is Beautiful and He Loves Beauty*, ed. J. Christoph Bürgel – Alma Giese, Bern: Peter Lang 1994.
- _____ - Anas B. Khalidov, “The Curriculum of Islamic Higher Learning in Timurid Iran in the Light of the Sunni Revival Under Shâh-Rukh”, *JAOS*, 115ii(1995), 210-236.
- Şahinoğlu, M. Nazif, “Ahlâk-ı Muhsinî”, *DİA*, II, 17.
- Şâh Nimetullah-ı Velî, *Divân-ı Şâh Nimetullâh-ı Velî*, yay. Said Nefisi – Mahmud Ali (Derviş) Tahran 1377 h.ş.
- _____, *Divân-ı Şâh Nimetullâh-ı Velî*, yay. İsmail Şahrudî, Tahran 1373 h.ş.
- _____, *Külliyyât-ı Eşâr-ı Şâh Nimetullâh-ı Velî*, yay. Cevâd Nûrbahş, Tahran 1369 h.ş.
- Şeker, Mehmet – Necdet Yılmaz (haz.) *Ahmed-i Yesevi Hayatı-Eserleri-Tesirleri*, İstanbul 1996.
- Şerefeddin Ali-i Yezdî, *Zafernâme*, I-II, yay. Muhammed Abbasî, Tahran 1336 h.ş.
- _____, *The Zafarnâmah by Maulânâ Sharfuddîn Ali of Yazd*, yay. Mevlevî M. İlâhdâd, I-II, Calcutta 1885-1888.
- _____, *Zafernâme*, yay. U. Urunbayev, Taşkent 1972.
- Şeşen, Ramazan, *Selâhaddîn Eyyûbî ve Devlet*, İstanbul 1987.
- _____, *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*, İstanbul 1998.
- _____, “Eyyûbîler”, *DİA*, XII, 20-31.
- Tâceddin Sübkî, *Mu’idü’n-Niam ve Mübîdü’n-Nikam*, yay. D. W. Myhrman, London 1908.

- Tacü's-Selmânî, *Tarihnâme*, çev. İsmail Aka, Ankara 1988.
- _____, *Šams al-Husn: Eine Chronik vom Tode Timurs bis zum Jahre 1409 von Tâc as-Salmanî*, Almanca çev. Hans Robert Roemer, Wiesbaden 1956.
- Tanman, M. Baha, "Hankah (Mimari)", *DİA*, XVI, 43-46.
- Tarlan, Ali Nihad, *Ali Şir Nevayi*, İstanbul 1942.
- Tauer, Felix, "Timurlular Devrinde Tarihçilik", çev. Ahmet Ateş, *Belleten*, XXIX/113-116(1965), 49-69.
- Thackston, W. M., *A Century of Princes, Sources on Timurid History and Art*, Cambridge-Massachusetts 1989.
- Thomsen, V., *Orhun Yazıtları*, çev. Vedat Köken, Ankara 1993.
- Togan, Zeki Velidi, "Emir Timur'un Soyuna Dair Bir Araştırma", çev. İsmail Aka, *Tarih Dergisi*, 26(1972), 75-84.
- _____, "Temur Bek'in İslâmiyete Bakışı", *Atsız Mecmua*, XIII(1932), 7-11.
- _____, "Ali Şir", *İA*, I, 349 -357
- _____, "Baysungur", *İA*, II, 428-430.
- _____, "Hândmir", *İA*, V/1, 210-211.
- _____, "Büyük Türk Hükümdarı Şahruh", *TDED*, III/3-4(1949), 520-538.
- Topaloğlu, Bekir, "Mâtüridî (Kelâma Dair Görüşleri, Tefsir İlmindeki Yeri)", *DİA*, XXVIII, 151-159.
- Tosun, Necdet, *Bahâeddin Nakşbend, Hayatı, Görüşleri, Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)*, İstanbul 2003.
- _____, "Timur ve Timurlular'ın Tasavvuf Ehli ile Münâsebetleri", *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, ed. Abdulvahap Kara-Ömer İşbilir, İstanbul 2007, 407-418.
- Tritton, A. S., "al-Djurdjânî", *ET*², II, 602-603.

- Turan, Osman, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara 1988.
- _____, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*, İstanbul 1996.
- _____, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1997.
- Tyan, E., “Kâdî”, *ET*², IV, 373-374.
- Ubeydullah Ahrâr, *Ruka'ât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi nr. 1688, 121b-128a.
- _____, *Ruka'ât*, TİAŞE Ktb., nr.548/6 ve nr. 146/2.
- _____, *Ruka'ât* (Arif Nevşâhî, *Ahvâl ve Sohenân-ı Hâce Ubeydullah Ahrâr*, Tahran 1380 h.ş. içinde), 547-572.
- Uludağ, Süleyman, “Aşkîyye”, *DİA*, IV, 22.
- _____, “İbn Haldûn”, *DİA*, XIX, 538-543.
- _____, “Hankah”, *DİA*, XVI, 42-43.
- Urunbayev, Usameddin (Asom), *Pis'ma-avtografy Abdarrakhmana Dzhami iz 'Al'boma Navoi*, Taşkent 1984.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devleti Teşkilâtına Medhal*, Ankara 1984.
- _____, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Ankara 1988.
- Uzunpostalıcı, Mustafa, “Ebu Hanife”, *DİA*, X, 131-138.
- Üzüm, İlyaz, “Mezhep (Kelam)”, *DİA*, XXIX, 526-532.
- Valihocayev, Baturhan, *Uluğ Bey Devri Medreseleri*, çev. Kışımjan Eshenkulova, İstanbul 2003.
- Vickens, G. M., “Aklâq-e Mohsenî”, *Elr.*, I, 724.
- Watt, W. Montgomery, *Müslüman Aydın (Gazali Hakkında Bir Araştırma)*, çev. Hanifi Özcan, İzmir 1989.
- Woods, John E., “The Rise of the Tîmûrid Historiography”, *JNES*, 46/2(1987), 81-108.

- _____, “Timur’s Geneaology”, *Intellectual Studies on Islam, Essays Written in Honor of Martin B. Dickson*, ed. Michel M. Mazzooui - Vera B. Moreen, Salt Lake City 1990, 85-126.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Mâtürîdîyye”, *DİA*, XXVIII, 165-175.
- Yazıcı, Tahsin, “Mirhond”, *İA*, VIII, 360-361.
- _____, “Nakşbend”, *İA*, IX, 52-54.
- Yiğit, İsmail, “Memlükler”, *DİA*, XXIX, 90-97.
- _____, “Emeviler”, *DİA*, XI, 88-104.
- Yinanç, Mükrimin Halil, “İcazetnameler ve Seyyid Şerif Cürcânî”, *Tarihten Sesler*, I/8-9(1943), 9-10.
- _____, “Seyyid Şerif Cürcânî-II ”, *Tarihten Sesler*, II/15 (1944), 9-11.
- _____, “Seyyid Şerif Cürcânî-III ”, *Tarihten Sesler*, II/19 (1944), 1-4.
- _____, “Seyyid Şerif Cürcânî-IV”, *Tarihten Sesler*, II/22-23 (1944), 1-5.
- _____, “Sadedin Mes’ut bin Ömer el-Teftâzanî”, *Tarihten Sesler*, II/24(1944), 1-6.
- Yörük, Yusuf Ziya, *İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler*, yay. Turhan Yörük, Ankara, 2001
- Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig, II, Çeviri*, (çev. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988.
- Yuvalı, Abdülkadir, “İbn Arabşah”, *DİA*, XIX, 314-315.
- Yücel, Bilal, “Hüseyin Baykara Risâlesi’nin Uzak İki Nüshası”, *Türklük Bilimi Araştırmaları*, II(1996), 69-112.
- Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, XXX, 26-28.
- Yüksel, Musa Şamil, *El-Makrîzî (Kitâb Es-Sulûk) ve İbn Hacer (Inbâ’ El-Gumr)’de Timur İle İlgili Kayıtlar ve Çağdaş Arap Tarihçilerine Göre Timur Tasviri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir 2001.
- _____, “Arap Kaynaklarında Timur”, *Bilig*, 31(2004), 85-126.

_____, “Timur, Tarih ve İbn Haldun”, *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, ed. Abdulvahap Kara - Ömer İşbilir, İstanbul 2007, 89-106.

Zahirüddin-i Mar’aşî, *Tarih-i Taberistan û Ruyân û Mâzenderân*, yay. Muhammed Hüseyin Tesbihî, Tahran 1345, h.ş.

Zahirüddin Muhammed Babür, *Vekayi, Babur’un Hâtıratı*, çev. Reşit Rahmeti Arat, I-II, Ankara 1987.

Zehra, M. E., *Ebu Hanife*, çev. O. Keskiöglü, İstanbul (b.t.y).

Ziyâde, Muhammed Mustafa, *el-Mu’errihûn fî Mısır el-Karn el-Hâmis ‘Aşer el-Milâdî, el-Karn et-Tâsi‘ el-Hicrî*, Kahire 1954 (Kısmen Türkçe ter. Cüneyt Kanat, “Makrîzî ve Çağdaşları”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, VIII(1993), 219-232).

ÖZGEÇMİŞ

1973 yılında Mersin'in Silifke ilçesinde doğdum. İlköğrenimimi Mersin'de, orta öğrenimimi ise İzmir'de tamamladım. 1990 yılında İzmir Atatürk Lisesi'nden, 1997 yılında da Orta Doğu Teknik Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldum. 1998 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Ana Bilim Dalı'nda Yüksek Lisans eğitimine başladım. Aynı yıl Ürdün Hükümeti Araştırma bursunu kazanarak 1999-2000 öğretim yılında bir yıl boyunca Ürdün Üniversitesi Uluslararası Dil Merkezi'nde Arapça derslerine devam ederek Arapçamı geliştirdim ve *El-Makrîzî (Kitâb Es-Sulûk) ve İbn Hacer (Inbâ' El-Gumr)'de Timur İle İlgili Kayıtlar ve Çağdaş Arap Tarihçilerine Göre Timur Tasviri* adlı Yüksek Lisans tezimi hazırladım. 2001 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Ortaçağ Tarihi Ana Bilim Dalı'nda Doktora eğitimine başladım. 2003 yılında İran Hükümeti Araştırma Bursunu kazanarak, 2001 yılında 3 ay devam etmiş olduğum Tahran Üniversitesi bünyesindeki Uluslararası Dehhoda Dil Merkezi'nde 8 ay Farsça kurslarına devam ederek Farsçamı geliştirdim ve hazırlamakta olduğum doktora tezi ile ilgili araştırmalarda bulundum. 1998 yılından bu yana Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktayım. İyi derecede İngilizce, Arapça ve Farsça bilmekteyim. Evli ve iki çocuk babasıyım.

ÖZET

Din, en erken dönemlerden bu yana fert ve toplum hayatında önemli bir olgu olmuş ve devletlerin şekillenmesinde daima en etkili olan unsurların başında gelmiştir. Dolayısıyla din-devlet ilişkisi, insanoglunun tarihî serüveniyle ortaya çıkan ve zaman içerisinde değişik boyutlar kazanan önemli bir kavram olarak, İlk ve Orta çağlarda devamlı gündemde kaldığı gibi, bu önemini günümüze kadar da devam ettirmiştir.

Türk ve dünya tarihinde önemli bir yere sahip olan Timurlu Devleti'nde, başlangıcından yıkılışına kadar din-devlet ilişkisinin ele alındığı “Timurlularda Din-Devlet İlişkisi” adlı tezimiz, üç bölümden oluşmaktadır. I. Bölüm'de, Timurlu hükümdarlarının dinî hayatı ve Timurlu devlet idaresinde dinin etkisini; II. Bölüm'de, Timurlu hükümdarlarının din adamları ve dinî akımlar ile olan ilişkilerini; III. Bölüm'de ise, Timurlularda dinî makamları ve dinî kurumların himayesini ele aldık.

ABSTRACT

Religion has always been an important phenomenon in individual and social life from the ancient times and one of the most important facts which shaped the states. Relations between state and religion came into existed with the history of the mankind and gained different dimensions as an important concept which has preserved its importance from the ancient times to the present.

This Ph.D. dissertation entitled “Relations between the State and Religion in the Timurid State” studies the relations between the state and religion from the beginning to the end of the Timurid state, which played an important role in Turkish and world history. The dissertation is consisted of three chapters. In the first chapter religious life of the Timurid sovereigns and impact of religion on the Timurid statecraft, in the second chapter relations of the Timurid sultans with the religious people and religious movements, in the last chapter religious offices and patronage of the religious institutions in the Timurid State are given.