



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

**15.YÜZYIL MÂVERÂÜNNEHR'İNDE NAKŞİLİĞİN SOSYO-EKONOMİK
YAPISI: HÂCE AHRAR VE DÖNEMİ (1450–1490)**

Ali İhsan ÇAĞLAR

Doktora Tezi

Ankara, 2015

**15.YÜZYIL MÂVERÂÜNNEHR'İNDE NAKŞİLİĞİN SOSYO-EKONOMİK
YAPISI: HÂCE AHRAR VE DÖNEMİ (1450–1490)**

Ali İhsan ÇAĞLAR

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2015

KABUL VE ONAY

Ali İhsan Çağlar tarafından hazırlanan "15.Yüzyıl Mâverâünnehr'inde Nakşillîğin Sosyo-Ekonomik Yapısı: Hâce Ahrar Ve Dönemi (1450-1490)" başlıklı bu çalışma, 30 Ocak 2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK(Başkan)

Prof.Dr. Mehmet ÖZ (Danışman)

Prof.Dr. Rüya KILIÇ

Prof.Dr. Uçler BULDUK

Doç.Dr. İbrahim MARAŞ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.


Prof. Dr. Yusuf ÇELİK
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 2 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

30.01.2015



Ali İhsan ÇAĞLAR

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada, talebeleri olmakla her zaman gurur duyacağım pek çok değerli bilim adamının ve samimi dostlarımın hakkı olduğunu ifade etmeliyim. Öncelikle, emekli olduğu tarihe kadar resmi, sonrasında da fiili danışmanlığımı yürüten, ilmiyle, teşvikiyle ve ilgisiyle bu çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan muhterem hocam Prof.Dr. Ahmet Yaşar Ocak'a sonsuz minnet ve şükranlarımı sunmak istiyorum. Araştırmanın tüm safhasında büyük bir özveri ile beni ve bu çalışmayı yönlendirmiştir. Prof.Dr. Mehmet Öz hocam, gerek yurt içinde gerekse yurt dışında karşılaştığım tüm zorluklarda maddi ve manevi yardımlarıyla, sağladığı çalışma imkân ve kolaylıklarıyla her zaman en büyük desteğim olmuştur. Hacettepe Üniversitesi tarih bölümünde lisansüstü eğitimini tamamlayan herkes gibi hocama şükranlarımı sunarım.

Prof.Dr. Üçler Bulduk, lisans eğitimimden bu yana her zaman fikirleriyle ve bilgisiyle desteğini esirgememiştir. Bu çalışmanın konusu da, kendisinin tavsiye ve telkinleriyle belirlenmiştir. Kendisine müteşekkirim. Zengin kütüphanesinden, engin tecrübelerinden müşfikçe yararlanmamı sağlayan Prof.Dr. Ali Birinci'ye şükranlarımı sunuyorum. İslâm kültürü, medeniyeti ve ilahiyatı konularındaki uzmanlığı ile hem teorik konularda hem de yazma eserler konusundaki vukufiyetiyle her zaman Yrd.Doç.Dr. Hulusi Lekesiz'e müracaat etmişimdir. Kendisine teşekkürü bir borç bilirim. Araştırmaya konu dönemin uzmanlarından Prof.Dr. Hayrunnisa Alan'a ilgisi, teşviki ve ulaşamadığım kaynakların ve eserlerin teminindeki yardımları için çok teşekkür ediyorum. Prof.Dr. Yunus Koç, Prof.Dr. Mehmet Özden, Prof.Dr. Rüya Kılıç ve Prof.Dr. Kemal Çiçek, her zaman değerli fikirleri ve tecrübeleriyle beni yönlendirmişlerdir. Hacettepe Üniversitesi tarih bölümü başkanı Prof.Dr. Ramazan Acun, Giresun Üniversitesi rektörü Prof.Dr. Aygün Attar ve Giresun Üniversitesi tarih bölümü başkanı Doç.Dr. Ali Ata Yiğit, idari konulardaki anlayışları ve yardımlarıyla bana her zaman destek olmuşlardır. Hocalarımla hepsine minnettar olduğumu belirtmek isterim. Ayrıca, yayına hazırladığı Hâce

Ahrar'ın makamâtını bana gönderme nezaketinde bulunan Prof.Dr. Masamoto Kawamoto'ya teşekkür ederim.

Araştırmada kullanılan farklı dillerdeki eserlerin tercümelerinde yetişemediğim zamanlar oldu. Böylesi sıkıntılı zamanlarda kıymetli dostlarımla büyük yardımlarını gördüm. Almanca metinlerin çevirilerinde Doç.Dr. Gümeç Karamuk'a ve Araş.Gör. Ömer Gezer'e; Farsça metinlerde Alireza Mukaddem'e; Rusça metinlerde Yrd.Doç.Dr. Ferhad Maksudov'a; İngilizce çevirilerde Dr. Nagehan Üstündağ Özdemir, Araş.Gör. Rümeyza Kalem ve Araş.Gör. Necmettin Durmuş'a minnettarım. Kendilerinin dostluklarıyla onur duyduğum Doç.Dr. Fatih Yeşil, Yrd.Doç.Dr. Selda Güner, Yrd.Doç.Dr. Zahide Ay, Dr. Nagihan Doğan, Araş.Gör. Güner Doğan ve Araş.Gör. Özlem Akay Dinç, çalışmalarım sırasında, değerli yorumlarıyla ve önerileriyle katkılarını esirgememişlerdir, kendilerine müteşekkirim. Tezin teknik düzenlemesinde yardımlarını esirgemeyen Elif Çevik ve Fasih Dinç dostlarıma da ayrıca teşekkür ederim.

Tez çalışmalarım için bulunduğum Özbekistan'da da, şükranla anacağım ve yardımlarını asla unutamayacağım dostlarımla ve meslektaşlarımla zikretmeliyim. TİKA Taşkent program koordinatörü, değerli dostum ve meslektaşım Dr. İhsan Çomak'ın, Özbekistan'da bulunduğum her an desteğini ve yardımlarını gördüm. Aslında, burada isimlerini zikredeceğim Özbekistan tarihçiliğinin mümtaz isimlerinin, bir meslektaş ilişkisinin çok ötesinde, samimi ve dostane ilgilerini, yardımlarını gördüğümü belirtmek isterim. ÖBA Ebu Reyhan Biruni Şarkşinaslık Enstitüsü el yazmaları arşivindeki çalışmalarım sırasında danışmanlığı yapan, aziz dostum Dr. Sencer Gulomov'a ve ailesine, kaynaklara ulaşmamda yardımcı olan Prof.Dr. Nuryağdı Taşev'e ve değerli eşi Dr.Şerife Taşeva'ya, Prof.Dr. Bahtiyar Babacanov'a, Dr. Öktembek Sultanov'a, Dr. Halim Turayev'e, Dr. Kamilcan Rahimov'a minnettarım. Hemen her hafta sonu birlikte sahada yaptığımız araştırma gezileri için merhum Dr. Gulam Kerîmî'yi rahmet ve minnetle anmak isterim. Diğer bir yol arkadaşımız ve rehberimiz Prof.Dr. Babur Aminof'a ve unutamayacağım yardımları için

dostlarım Dr. Andrei Kubatin'e, Prof.Dr. Gaybullah Babayar'a ve Bahadır Musametov'a da teşekkür ederim.

Tez çalışmasına başladığım ilk günden itibaren her konudaki, özellikle tezin yazım aşamasındaki fedakârâne yardımları için değerli dostum Doç.Dr. Mustafa Gökçe'ye minnettarlığımı ifade etmeliyim.

Ailem, tüm eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi olarak şüphesiz en büyük desteğim olmuştur. Tüm kalbimle mekânının cennet olmasını dilediğim annem Şerife Çağlar'a, babam Abdullah Çağlar'a, ağabeylerim Mustafa ve Abdurrahman Çağlar ile sevgili ailelerine çok şey borçluyum. Haklarını birkaç cümleyle ödeyemeyeceğim tüm aileme sonsuz minnet ve şükranlarımı sunarım.

Sevgili eşim Nuray ve oğlum Abdullah Alptekin, yurt içinde ve yurt dışında daima yanımdaydılar. Benimle birlikte, benden daha fazla meşakkate göğüs gerdiler. Onlara da sabırları ve verdikleri destek için minnettarım.

Bu çalışmadaki tüm eksiklikler, bu satırların sahibine aittir.

ÖZET

ÇAĞLAR, Ali İhsan. *15.Yüzyılda Mâverâünnehr'de Nakşiliğın Sosyo-Ekonomik Yapısı: Hâce Ahrar ve Dönemi(1450-1490)*, Doktora Tezi, Ankara, 2015.

Bu çalışma, konusu ve mahiyeti bakımından, bir sosyal tarih araştırmasıdır. Nakşbendiyye tarikatının tarihinde, Hâce Ubeydullah Ahrar, sahip olduğu ekonomik ve siyasi güç ile, farklı ve önemli bir yer sahiptir. Zira kendisi, Nakşbendiyye'yi fiili olarak siyasete entegre eden ve bu durumun ideolojik çerçevesini ortaya koyan şahsiyettir. Hâce Ahrar, Timurlular devletinin gerileme ve çöküş süreci olarak ifade edilebilecek, siyasi, sosyal ve ekonomik alanlardaki kaosu artmış olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Böyle önemli ve sıra dışı bir şahsiyetin nasıl bir ortamda yetiştiği, onun zihniyet dünyasına etki eden faktörler anlaşılmalı çalışılmıştır. Diğer yandan, Ahrar'ın ortaya çıktığı dönemin ve bölgenin sosyal, siyasi, ekonomik, dini ve kültürel özelliklerini, onun gerek tasavvufi gerek siyasi ve ekonomik faaliyetlerinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu nedenle araştırma, 15.yüzyılın birinci ve ikinci yarısında Mâverâünnehr'deki sosyo-ekonomik ve siyasi vaziyeti ortaya koymaktadır. Daha sonra, onun siyasi ve ekonomik faaliyetlerinin teorik yönü tartışılarak, bu teorik tartışmalar çerçevesinde onun siyasi ve ekonomik faaliyetlerinin sosyal tarih açısından ne anlam ifade ettiği anlaşılmalı çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Hâce Ubeydullah Ahrar, Nakşbendiyye, Timurlular, Orta Asya, Mâverâünnehr.

ABSTRACT

ÇAĞLAR, Ali İhsan. The Socioeconomic Structure of the Naqshbandism in Transoxiana in 15th Century: Khwaja Ahrar and His Period (1450-1490), PhD Thesis, Ankara, 2015.

This study from the perspective of its subject and nature is a social research. Khwaja Ubaidullah Ahrar with his economic and political power has a different and important place in the history of the Naqshbandiyya Sect. Khwaja Ahrar has appeared in the historical scene during the period which can be described as the time of decline and collapse of the Timurid State, when the chaos in the political, social and economic spheres increased. The study focuses on understanding the factors affecting the mental world of Khwaja Ahrar as well as the environment, where such an important and extraordinary person has grown. On the other hand, it is impossible to consider the period when Ahrar has appeared and the social, political, economic, religious and cultural peculiarities of the region without taking into account the his sufistic as well as political and economic activities. That's why this study puts forward the socioeconomic and political situation in Mawerannahr in the first and second half of the 15th century. Further, the study focuses on the theoretical aspects of Ahrar's political and economic activities and within the framework of these theoretical arguments it tries to understand what his political and economic activities mean from the perspective of social history.

Keywords

Khwaja Ubaidullah Ahrar, Naqshbandiyya, Central Asia, Transoxiana, Tim

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
TEŞEKKÜR	iii
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
ÖNSÖZ	x
GİRİŞ	1
15. YÜZYILDA MÂVERÂÜNNEHR	1
15.Yüzyılda Mâverâünnehr’de Siyasi ve Sosyo-Ekonomik Vaziyet	1
15.Yüzyılda Mâverâünnehr’de Bilim ve Kültür Ortamı	30
15.Yüzyılda Mâverâünnehr’de Nakşbendiyye Yahut Tarîk-i Hâcegân	35
1. BÖLÜM: HÂCE UBEYDULLAH AHRAR: BİR SÛFİNİN HAYATI	45
1.1.DOĞUMU VE AİLE ÇEVRESİ	45
1.2. BİR SÛFÎ OLARAK HÂCE AHRAR: HERAT TESİRİ	50
2.BÖLÜM: HÂCE AHRAR VE SİYASET	70
2.1. SÛFÎ, TARIKAT VE SİYASET: TEORİK BİR YAKLAŞIM	70
2.1.1. Hâce Ahrarı Siyasete İten Faktörler	72
2.1.2. Hâce Ahrar ve Siyaset	76
2.1.3. Hâce Ahrar’dan Önce Siyaset	78
2.1.4. Sultanlarla İlişki Hâce Ahrar Öncesi ve Sonrası	81
2.1.5.Hâce Ahrar ve Ulema	90
2.1.6. Umera İle Rekabet/Eleştiri	101
2.1.7. Diğer Tarikatlarla Rekabet	109
2.1.8. Sultanlara Tavsiyeler ve İkazlar	113
2.2. SULTAN EBU SAİD MİRZA’NIN İKTİDARINDA HÂCE AHRAR’IN ROLÜ	117
2.3. SİYASİ BİR AKTÖR OLARAK HÂCE AHRAR	123
3. BÖLÜM: HÂCE AHRAR VE EKONOMİ	135

3.1. SUFİ, TARİKAT VE EKONOMİ: TEORİK BİR YAKLAŞIM	135
3.2. TARIM İŞLETMELERİ.....	152
3.3. TİCARET	165
SONUÇ	169
KAYNAKÇA	172
EKLER.....	179
EK 1: Orijinallik Raporu	179
EK 2: Etik Kurul İzin Muafiyeti Formu	180

ÖNSÖZ

Tasavvufun geçmişi, tarihi kökeni, İslâm'dan veya başka dinlerden neşet edip etmediği, İslam'dan neşet edip zamanla başka mistik kültürlerden de etkilenip etkilenmediği gibi meseleler hâlâ birer tartışma konusudur ve öyle olmaya devam edecek gibi görünmektedir. Ama şu bir gerçek ki, tasavvuf, Müslüman toplumlarda dini anlamda ve alanda en etkili unsurlarından birisidir. Dahası, farklı zamanlarda ve farklı coğrafyalarda değişik biçim ve işlevlerle kendisini göstermiştir. Bunun temel nedeni, herhangi bir Müslüman coğrafyanın, herhangi bir zamandaki sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel şartlarıyla çok yakından ilgilidir. Tasavvufu veya tasavvufun somut birer temsilci olan tarikatları incelerken, sayılan özelliklerin göz önüne alınması gereklidir. Herhangi bir tarikatın, zamanın ve mekânın sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel şartlarından etkilenmemiş olmasını düşünmek yanıltıcı olmalıdır. Tarikatların da, dini ve sosyal nitelikleriyle içinde buldukları mekândan ve zamandan müteessir olmaları kadar, o mekâna ve zamana tesirleri olacağı da dikkate alınması gereken bir konudur.

Tarikat(lar)la toplum, zaman ve mekân kesişmesinin boyutları ve nitelikleri de değişken olmaktadır. Bu değişimin temelini de tarihî süreç belirlemektedir. Tarikatlar, belirli dönemlerde toplumun sığındığı maddi ve manevi güç odaklarına dönüşürken, kimi zamanda sosyal, siyasi ve kültürel problemlerin odak noktası olarak işaret edilmişlerdir. Şeyhler insanlara-topluma iyiyi, doğruyu, barışı ve huzuru telkin eden veya sayıca az da olsa tersini yapan şahsiyetlerden, Peygamber'in gösterdiği mucizelerden kat be-kat fazla kerametlere sahip, Allah tarafından Peygamber'e bile verilmeyen görevleri ifa etmekle sorumlu ilâhi bir memura dönüşebilmektedir. Pek çok örneği olduğu üzere onlara izafe edilen kutsiyet, zamana ve şartlara göre kutbiyyete evrilebilmektedir. Tüm bu olayları, olguları, süreçleri doğru değerlendirmek, şüphesiz bilimsel araştırmalarla mümkündür.

Tarikatlarla ilgili bilimsel araştırmalar genel olarak üç temel yaklaşım üzerine oturmaktadır. Birincisi, tasavvufun ortaya çıkışını, çıktığı dönemlerin ve coğrafyaların özelliklerini ele alan araştırmalardır. İkincisi, tarikatların salt dini özelliklerine, öğretilerine vurgu yaparak, kurucularını, silsilelerini, onların şekillendirdiği doktrinel yönler üzerinde duran ve teolojik yönü ağır basan çalışmalardır. Üçüncü grup araştırmalar ise, tarikatları ekonomik-sosyal ve siyasi açılardan değerlendiren, onları gerek tarihi süreçte gerekte aktüel olarak toplumun ve sosyal-kültürel hayatın maddi birer ürünü-parçası olarak ele alır.¹ Bu üçüncü yaklaşım, Türk tarihçiliği için, özellikle Orta Asya Türk tarihi araştırmalarında yeteri derecede söz konusu edilmiş görülmemektedir.

Bu araştırmanın temel problematiği, 15.yüzyılda Mâverâünnehr'de Nakşbendiyye'nin en önemli şeyhi olan Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar'ın sosyal, siyasi ve ekonomik açıdan tarihi rolünün ne olduğunu anlamaktır. Tarîk-i Hâcegân yahut Nakşbendiyye'nin, Hâce Hâce Ahrar'a kadar olan süreçte siyaset ve ekonomiyle ilişkisi nasıldı? Hâce Hâce Ahrar, tarikatın doktrinel yapısına siyasî ve ekonomik açıdan ne gibi yenilikler ekledi? Tarikatı siyasetin merkezine oturtan anlayışın tetikleyici unsurları nelerdi? Hâce Hâce Ahrar, kendinden önce var olmayan yüksek ideallere nasıl, neden, ne zaman ve nerede sahip olmuştu? Tasavvufun siyasete Mâverâünnehr'de daha önce örneği olmayan bu yüksek ilgisi, Hâce Hâce Ahrar'ın hayatının hangi safhasında ve nerede ve nasıl gelişmiş olabilirdi? Hâce Ahrar'ın Timurlular döneminde(1451-1490) oynamış olduğu rol kaynaklara nasıl aksetmiştir? Timurlu mirzaların Hâce Ahrar'a teslim oldukları, onun birer müridi olup devlet ve millet işlerinde sözünden çıkmadıkları ne kadar doğrudur? İddia edildiği üzere Hâce Hâce Ahrar, devrin sosyo-ekonomik şartlarında halkın müşkülünden yararlanan ve böyle zenginleşen bir dînî feodal fırsatçı mıdır? Yoksa yüksek idealleri çerçevesinde -fakat modern araştırmacılar tarafından farklı değerlendirilen- halkın iyiliği için bir takım girişimlerde bulunan becerikli ve zeki karizmatik bir sufi midir?

¹ Veinstein (2004:559).

Bu soruların cevapları, devrin kronikleri², nesebnâme ve menâkıbnâmeler³, Hâce Ahrar'a izafe edilen ve onun fikir dünyasını yansıtabilecek kaynaklar⁴ ve vakfiyeler⁵-mülk alım-satım senetleri⁶, Hâce Ahrar'a ait mektuplar⁷, edebî eserlerin⁸ sağladığı veriler üzerinden verilmeye çalışılacaktır. Modern araştırmalar içerisinde bilhassa iki doktora tezinden epeyce yararlanılmıştır.⁹ Hâce Hâce Ahrar'ın faaliyetleri, yalnızca bir veya iki kaynak türüyle değil, dönemi ilgilendiren ve tabii ki de ulaşılabilen tüm kaynak türleri üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu farklı türdeki kaynaklar, yapabildiğimiz kadar eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmeye çalışılmıştır. Kronik müelliflerinin, bu araştırmanın konusu ile ilgili vermiş oldukları bilgilerinin kaynağının ne olduğu sorgulanmıştır. Bu bir zorunluluktur, çünkü kronikler ya Hâce Hâce Ahrar ile çağdaştı, ya da ya da onun muhitiyle bir şekilde ilişkileri vardı.

Araştırma konusunu ve bu konu etrafındaki tamamlayıcı nitelikte direkt ve dolaylı muhtelif meseleler değerlendirilirken bunlarla ilgili dönemin şartları ve mantığı içerisinde kalınmaya özen gösterilmiştir. Bu zorunluluğun nedeni insanı, onun zihniyetinin eseri olan olgu ve gerçeklikleri meydana getiren farklı yönleri görmezden gelerek anlamaya çalışmanın, araştırmayı gerçeklerden uzaklaştırma ve kısır bir yöne hapsetme riskidir. Gerçekte ne-ler olduğunu, olanları ne-lerin etkilediğini anlamayı engelleyebilecek riskli perspektif, meseleye sürekli bir kutsal ve mistik bakış açısıyla yaklaşan geleneksel fikri temayüllerdir. Hâce Hâce Ahrar'ı veya bir sufi şahsiyeti hemen ilk anda gericiliğin, bağınazlığın, ilim ve kültür hayatının düşmanı ilan etmek ne kadar yanlışsa, onun her sözünü ve işini evliyalık vasfı üzerinden değerlendirmek de o kadar yanlıştır. Zaten bu araştırmanın sınırları bellidir. Araştırma, Hâce Hâce

² el-Havâfî (1980); Devletşah Semerkandî(1977); Abdürrezzak Semerkandî (2008); Babur (2000); Mirhond (1339); Handemir (1353); Huncî (1976).

³ Hüseyinî (--); Buharî (1381), Kadı (1388), Safi (1875), Mevlânâ Şeyh (2004); Mevlânâ Şeyh (1380); Muhammed Talib (1012).

⁴ Ahrar (1221).

⁵ Vakfiye (Papka 75 inv.521; Papka 76 inv.532); Vakfiye (Papka 72 inv.516); Vakfiye (Papka 76 inv.530).

⁶ Çehoviç (1974).

⁷ Gross-Urunbaev (2002).

⁸ Ali Şîr Nevâî (1979); Mevlânâ Sekkâkî (1999); Câmî (1378:c:1); Câmî (1378:c:2).

⁹ Gross (1982); Alan (1996).

Ahrar ve onun liderliğindeki Nakşbendiyye'nin 15.yüzyılda Mâverâünnehr'deki faaliyetlerini ve pozisyonunu incelemektedir. Araştırma, Hâce Hâce Ahrar'ın Nakşbendiyye'yi bir ekonomik faaliyetler dünyasına ve siyasete entegre etme sürecinin dinamiklerini ve yer yer sonuçlarını sorgulamaktadır.

GİRİŞ

15. YÜZYILDA MÂVERÂÜNNEHR

15.Yüzyılda Mâverâünnehr'de Siyasi ve Sosyo-Ekonomik Vaziyet

On beşinci yüzyılın hemen başında, bozkırlı son fâtiş Emir Timur vefat eder(1405). Ve geride Timurlular olarak kendi ismiyle anılan bir hanedan ve başkenti Semerkand olan Kaşgar'dan Anadolu'ya, Azerbaycan'dan Irak'a uzanan, Horasan ve Mâverâünnehr'i de içine alan büyük bir devlet bırakır. Timur, 1370'te Mâverâünnehr'deki¹⁰ boy beyleri arasındaki hâkimiyet mücadelesini kazanır ve başkenti yaptığı Semerkand'da tahta çıkar¹¹.

Timur, otuzbeş yıllık saltanatı boyunca Mâverâünnehr, Horasan, İran, Azerbaycan, Deşt-i Kıpçak, Hindistan, ve Doğu Türkistan'a seferler düzenledi. Timur'un böylesi geniş bir coğrafyada kurduğu ve soyundan gelen hükümdarların idare ettiği devlet; bozkır kültürü diye tanımlanan konar-göçer gelenekler ile şehrli kültürün bir senteziydi. O, Türklerin bey'i, Moğolların

¹⁰ Bu isim, Orta Asya'ya yönelik İslâm fütühatından sonra Arapça kaynaklarda Ceyhun (Amuderya/ Oxus) nehrine izafeten "nehirin öte tarafında bulunan bölge" anlamında kullanılmıştır. İran, Çin, Yunan ve Arap kaynaklarında Turânî ve İrânî kavimler arasında Ceyhun nehri sınır olarak kabul edilir. Modern dönemde Mâverâünnehr; Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan yaklaşık 660.000 kilometre karelik coğrafî bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. Arap coğrafyacılarına göre Mâverâünnehr; Buhara, Semerkand, Sogd toprakları, Üşrûsene (Uşrusana), Şâş (Taşkent), Fergana, Keş (Kiş), Nesef (Nahşeb), Saganiyân (Çağâniyân), Huttal (Huttalân), Tirmiz, Guvâziyân, Ahsikes, Harizm, Fârâb, İsbîcâb, Talas, İlak ve Hucend şehirlerini kapsamaktadır, bkz. Özgüdenli (2003:c:28:177). Bölgenin tarihi, siyasi, coğrafî ve kültürel tanımıyla ilgili tafsilatlı bilgi için bkz. Barthold (1990:67-194). Timur'un doğum yeri olan ve Ak Saray adını verdiğini muazzam bir karargâhının bulunduğu Keş şehri XIV. ve XV. yüzyıl kaynaklarında Şehr-i Sebz olarak kaydedilmekte ve günümüzde de bu isim kullanılmaktadır.

¹¹ Aka (2012:c:41:177).

damadı (küregen'i), Müslümanların emir'i sıfatı ile kültür olarak birbirinden farklı halkı idare etmişti. 1360- 1507 yılları arasında Mâverâünnehr'den batıda Azerbaycan'a kadar olan alanı yöneten ve Timur'un soyundan gelen hükümdarlara ve onların hanedanlarına Timurlular denilir¹².

Onun yukarıda zikredilen fetihleri, Ortadoğu'daki göçebe fetihleri devrinin kapanışını haber veriyordu. Selçuklular ve Moğol sultanları dışarıdan gelenler olarak hüküm sürerken, Timur'un vârisleri yerli hükümdarlar olarak hükmettiler ve mensup oldukları karma Türk- Moğol kültürü, onların zamanında, olgun bir kültürel kompleksin parçası olarak İslâm dünyasındaki yerini aldı.Elbette onun döneminde pek çok değişiklikler oldu. Timur'un saltanatı sırasında en çok değişen şey, siyasetin yapılış biçimiydi. Timur'un kurduğu yeni düzende, tüm siyasi ilişkiler hükümdarda odaklanıyordu; bütün astları doğrudan ona bağlıydı. Yönetici seçkinlere mensup bireyler ve gruplar arasındaki ilişkiler tanımlanmadan bırakılmıştı. Bu, mirzalar ve eyaletlere atanan kişiler –Çağataylı emirler ve yerli hükümdarlar- arasındaki kişiler için özellikle geçerliydi. Timur, mirzaların fazlaca güçlenmesinin önüne geçmek için onların yönettikleri eyaletlerdeki yasal yetkilerini sınırlamıştı. Böylece her ne kadar emirler ve hükümdarlar, vali olan mirzalar ordularıyla hizmet etmekteyse de, sadakat ve itaat bağıyla aslen bağlı oldukları kişi Timur'du.¹³

Bu yüzden Timur öldüğünde, ardında o olmadan işlemeyecek ve haleflerine hiçbir açık siyasi ilişki ya da icraat kuralı sunamayan bir siyasi sistem bıraktı. Timurlu prenslerin, Çağataylı emirlerin ve özellikle de Timur'un erkânının işbirliğini sağlamakta bu denli zorlanmalarının bir nedeni de buydu. Mirzalar, Timur'un mirasçıları olarak birer hükümdar gibi davranmak isterken, Timur'un maiyetindekiler kendilerine birer müttefik olarak bakılmasını ve yeni düzende ayrıcalıklı yerler edinmeyi bekliyor, ayrıca, daha evvel kabile emirlerinin sahip olduğu bazı haklara da kavuşmak istiyorlardı. Bu koşullarda Timur'un emirlerinin

¹²Alan (2007:XIII- XIV).

¹³Manz (2006:11,193-194). Timur ve Timurlular tarihinin önde gelen araştırmacılarından olan Manz, çalışmasında *mirza* veya *mirzalar* kelimesi yerine, batı literatüründeki karşılık olarak Timurlu *prens* veya *prensler* terimlerini kullanıyor olmalıdır.

yeni efendileriyle anlaşamayacağı açıktı.¹⁴ Timur'un bozkır devlet geleneğine uygun olarak oluşturduğu devlet yapısı onun ölümünden sonra iktidar kavgalarına yol açtı. Velihtı Pîr Muhammed, oğlu Şâhruh ve Mîrân Şah'ın oğlu Halil Sultan hükümdarlıklarını ilân ederek saltanat mücadelesine giriştiler. Semerkant'ı ele geçiren torunu Halil Sultan şehri muhafaza edemedi. İktidar mücadelesini babası gibi fütuhatçı bir yapıya sahip olmayan Şahruh kazandı. Şahruh, beş yıl süren iktidar mücadelesini kazanıp 27 Zilhicce 811 (13 Mayıs 1409) tarihinde Semerkant'a girmesine rağmen burada sadece altı ay kaldı.¹⁵ Mirza Şahruh, Semerkant ve dolayısıyla Maverâünnehr'i 1409-1410'da Ebu'l-feth Muhammed Taragay Uluğ Bey Küregân'a bırakarak kendisi başkenti Herat'a döndü.¹⁶ Hiç şüphesiz Timurlu başkentinin Semerkant'tan Herat'a taşınması Maverâünnehr'in gelecekte siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel hayatında önemli gelişmelere sebep olacak önemli bir dönüm noktasıydı.

Şahruh, yalnızca gerçekten gerekli gördüğü zaman askeri sefere çıkardı. 1409'da hâkimiyeti ele geçiren Timur'un küçük oğlu Şâhruh 823 (1420) yılına kadar batıda ciddi bir teşebbüste bulunamadı. Çünkü babasının ölümünü izleyen ilk on beş yıl boyunca iktidar için hanedanın diğer üyeleri ile mücadele etti. Çağatay emirleriyle mücadele etmek zorunda kalmıştı. Bu iki mücadele yakından bağlantılıydı. Emirlerin çoğu, farklı mirzalarla ilişki içindeydi. Ve kurdukları ittifakları istedikleri zaman değiştirebileceklerini düşünüyorlardı. Ayrıca Şahruh babasına kıyasla iktidarı paylaşma konusunda daha istekliydi, onun yönetiminde daha çok bağımsız eyaletle İranlı ve Türk Moğol seçkinleri arasında iktidar sahibi olan daha fazla kişi ile karşılaşılır.¹⁷

Manz, Timur'un ölümünden sonra ortaya çıkan parçalanma durumunu şaşkıncı bulmaz. Zira Türk- Moğol sisteminde taht kavgaları, iktidar için en liyakatli olanı ortaya çıkaran bir usuldü ve zaten Timur da mahiyeti belli olan bir veraset

¹⁴ Manz (2006:194).

¹⁵ Manz (2013:31); Aleskerov (1967:80).

¹⁶ al-Havafî (1980:153); Alan (1996:15); Szuppe (2004:209).

¹⁷ Aka (2012:177); Manz (2013:17).

sistemi bırakmamıştı.¹⁸ Toprak sistemi ve siyasî verâset metodu olarak ifade edilen Cengizli ideolojisi ve göçebe bozkır geleneklerinin yaygınlaşmasıyla Müslüman Orta Asya'da siyasî sistem karakterize edilmiş oldu. Geçerli sistem, Moğol örfî hukukuna göre yönetim hakkının Cengiz Han soyundan gelen kimsede olması düşüncesiydi. Verâsette de açık belli bir yöntem yoktu, Cengiz soyundan gelen her erkek Cengizle soydaş olmanın sağladığı yetkiyle eşit pay için mücadele ederdi. Yönetim, şahıs yerine bütün egemen kabilelerinin hakkıydı. Genel olarak kabul gördüğü kabul edilen bu birleşik hükümlanlık anlayışının bölgesel dışı vurumu, toprak sisteminde kendisini gösterecektir.¹⁹

Timur sonrası yaşanan parçalanmada ve iktidar savaşında esas sorun, taht mücadelesine girişecek mirzaların destek ve zemin bulabileceği aşiretlerin, Timur tarafından ısrarlı ve gayretli bir biçimde bastırılarak, bir güç odağı olmaktan çıkmalarıydı. Timurlu mirzalar, belirli bir aşiretin ya da aşiretler grubunun siyasî, iktisâdi ve askeri desteğini almaktan mahrumdular. Dolayısıyla mirzalar, Mâverâünnehr'in gerek yerel gerekse daha uzak bölgelerden gelip Timur'un merkezi yönetim sistemini oluşturan askerî ve siyasî elitinin vereceği desteğe mahkûm olmuşlardı. Timur'un, iktidarı kendi tekeline alma başarısı, varislerine çok pahalıya mal olmuştu.²⁰ İktidar mücadelesi, sosyal ve kültürel bağılıkları-fonksiyonları oyuna dâhil etmeyen, mâliyeti çok yüksek savaşlar silsilesinden başka bir şey değildi.

Timur gibi Şahruh'un ölümü (1447) de ülkede kargaşaya neden oldu. Barthold'a göre Timur'un ölümünden sonra Horasan ve Maveraünnehr'de üç saltanat vardı. Devletin merkezinde Uluğ Bey, Alaüddevle ve Abdullatif Mirza arasında iktidar kavgası yaşanırken, bu kargaşadan yararlanan Karakoyunlu hükümdarı

¹⁸ Manz (2013:203).

¹⁹ Gross (1982:13).

²⁰Manz (2013:203). Moğol devlet formunda vücut bulan amaçlar, Hodgson tarafından "askerî patronaj devletleri" olarak tanımlanır. Bu yapı, Moğol sonrası ortaya çıkan hükümdarlıkların sosyo-politik ve kültürel karakterlerini etkilemiştir. Moğol yönetiminde devletin yapısı; aşiret- kabile organizasyonundan dönüştürülmüştür. Hâkimiyet anlayışı ise, hükümdar ailesinden her bir erkeğin teslim aldığı kendi ulus'una, yurt'una ve gelirlerine sadakat bağıyla bağılılığına dayanıyordu. Bu Moğol siyasî nosyonları, Timurlu yönetim anlayışında da görülebilir, bkz. Gross (1982:13).

Cihanşah; Sultaniye ve Kazvin'in yanı sıra Rey, Isfahan ve Fars vilayetlerini ülkesinin topraklarına kattı.

Babasının ölümünden Uluğ Bey, Alaüddevle ve Ebu'l-Kasım Babür ile Herat hakimiyeti için mücadele etti. Herat'ı ele geçiren Mirza Alaüddevle, amcası Uluğ Bey ile savaştan barışı temin etmek için şeyhülislam Bahaüddin Ömer'den ara bulucu olmasını ister.²¹ Ancak iki taraf arasındaki savaş engellenemez. Savaşı kazanan Uluğ Bey, Herat'ı ele geçirdi (1448). Uluğ Bey'in askerlerinin Herat çevresini yağmaladığı sırada Özbeklerin Semerkand'a saldırımları ve Uluğ Bey'in köşklerini yağmalamaları üzerine Herat'tan ayrıldı. Herat'ın kazanılmasında oğlu Abdüllatif'in büyük desteği olmasına rağmen Uluğ Bey gönderdiği fetihnamelerde başarıyı Abdülaziz'e mülk etmişti. Bu durum, Herat'ın yönetimini Abdüllatif'e bıraktığı halde, Uluğ Bey ile Abdüllatif'in arasının açılmasına neden olur. Uluğ Bey, Semerkandî'nin tabiriyle kubbetü'l-islam Belh vilayetini oğlu Abdüllatif'e suyural olarak vermişti.²² Ancak İhtiyareddin kalesinde muhafaza edilen hazinenin Abdüllatif'e verilmemesi; Bistam-Meşhed taraflarında Abdüllatif'in düşman karşısında yalnız bırakılması gibi durumlar baba-oğul çatışmasının alt yapısını hazırladı. İlâveten Semerkandî'nin ifadesiyle Uluğ Bey'in küçük oğul Abdülaziz'i daha üstün görmesi Abdüllatif'in babasına düşman olmasında etkili olmuştur.²³

Uluğ Bey'in vergi politikası da emirlerin memnuniyetsizliğine neden olmuştu. O, çiftçinin ödediği vergiyi düşürürken tamga vergisinin uygulanmasında ısrar etmiştir. Toplanan vergilerle de medrese, rasathane gibi ilmi müesseseler tesis etmesi, Uluğ Bey'e muhalefeti arttırmıştı. Bu nedenle Babasının kendisine yönetimini verdiği Belh'e gelen Mirza Abdüllatif'i Barlas ve Tarhan emirlerinden bir grup Uluğ Bey'e karşı kışkırttı. Mirza Abdüllatif ilk önce, babasının kendi yanında görevlendirdiği Emir Sultan ve Sultan Mülk'ü öldürür.²⁴

²¹ A. Semerkandî (2008: 254-255).

²² A. Semerkandî (2008:278-279)

²³ A.Semerkandî (2008:280); Alan (1996:25); Unat (2012:127-129); Gross (1982:96).

²⁴ Rumlu (2006: 286). Devletşah da Uluğ Bey'in vergi politikası hakkında verdiği bilgilere "Uluğ Bey'in beğenilecek pek çok adetleri vardı." diyerek başlar. Bu ifadeden Uluğ Bey'in halkı zorlamayan bir vergi politikasının olduğu sonucuna ulaşılabilir, bkz.

Abdüllatif ile Uluğ Bey'in orduları ilk defa Amu Derya kıyılarında karşı karşıya geldiler. İki ordu uzun süre nehrin iki yakasında karşılıklı beklemişti. Bu sırada Argun Türkmenlerinin teşviki ile Ebu Said Mirza, Semerkant'ı kuşatarak bir ayaklanma çıkarmış bulunuyordu.²⁵ Bunun üzerine Uluğ Bey, Semerkant'a dönerken Abdüllatif de ilerleyişini sürdürüyordu. Tirmiz ve Keş'i ele geçiren Abdüllatif, babası Uluğ Bey'i 853 (1449) tarihinde Semerkant yakınlarındaki Dımaşk'ta mağlup eder.²⁶

Mirza Uluğ Bey yenilgiden sonra Şahruiye'ye gider. Semerkandî'de yer alan bu veriler Uluğ Bey'in tahttan indirilişini ve katlini, başta Hâce Hâce Ahrar ve diğer sufi grupların bir planı olduğunu düşünen araştırmacıların yanıldığını gösterir. Zira, Şahruiye hisarının darugası Pulatoğlu İbrahim, kendisinin Mirza Uluğ Bey'in bir memlûkü olduğuna bakmadan, onu tutuklayıp Semerkant'a göndermeye teşebbüs etti. Bunu anlayan Uluğ Bey, oğlu Abdülaziz'le Şahruiye'den Semerkant'a geri döndü. Daha önce Semerkant'a gelip tahta oturan Mirza Abdüllatif, Emir Timur'un geleneği mucibince bir kişiyi han tayin etmişti. Birkaç kişi bu hana çıkıp Uluğ Bey'den davacı oldular. Bu neticesinde Uluğ Bey ile oğlu Abdülaziz için idam kararı alındı.²⁷ Uluğ Bey ve Abdülaziz 853 (1449) yılının ramazan ayında öldürüldüler.²⁸

Uluğ Bey'in öldürülüş şekli ve gerekçesi bugün hala tartışma konusudur. Uluğ Bey'in katlinin Hâce Ahrar ve o devir sufilerince teşvik edildiğini düşünenleri bu fikre yönelten belki de Uluğ Bey'in şeriata muhalif fiillerinden ölüm cezasına çarptırılmasıydı. Zira Han, Uluğ Bey'den davacı olarak kendisine müracaat edenlere şeriata uygun olan her ne ise onu yapın şeklinde karar bildirmiştir. Enteresan olan şu ki, bu hükmü veren Han, Moğol geleneklerine göre tayin

Devletşah (1977:c:III:429). Barthold da Devletşah'ın verdiği bilgilere dayanarak çiftçinin refah seviyesini arttığını ifade eder. Barthold (1997:110).

²⁵ A. Semerkandî (2008:292)

²⁶A. Semerkandî (2008: 292-293); Barthold (1997:135); Alan (1996:26); Gross (1982:21).

²⁷ A. Semerkandî (2008:294).

²⁸ A.Semerkandî (2008:296).

edilmiştir. Kendisi, ne ulemadan ne ehl-i tasavvufтан olan İran asıllı ve Abdüllatif yanlısı Abbas adlı kişidir.²⁹ Mezkûr Han, ne Şeyh, ne Hâce ne Mevlana, ne de kadıdır. Onu Han ilan eden Mirza Abdüllatif de yine Moğol geleneklerine göre Semerkant tahtına oturmuştur. Buraya kadar tereddütsüz ve açıkça uygulanan Moğol töre ve yasası Uluğ Bey'in yargılanma sürecinde bir anda ortadan kalkmış ve şeri hükümler uygulanmaya başlanmıştır. Hasan-ı Rumlu, Mirza Uluğ Bey'in öldürülüşünden bahsederken Abbas'ın Han'a gönderilen bir kişi olduğunu kaydeder. Ayrıca diğer kaynaklardan farklı olarak Abbas'ın babasının daha önce Uluğ Bey'in fermanıyla öldürüldüğünü ve Abbas'ın Han'dan kısas talep ettiğini kaydeder. Bu yolla Mirza Abdüllatif, babasını katleden bir Timurlu olmak istemese gerekir ki, böyle bir yolla Uluğ Bey'i ortadan kaldırmak istemiş olmalıdır. Ahsenü't-Tevârih'te geçen "Semerkand âlimlerinin çoğunun Mirza Uluğ Bey'in kisası vaciptir."³⁰ şeklinde bir fetva yazdıkları ifadesinin Semerkandî'de bulunmaması bu bilgiyi şüpheli hale getirir. Ahsenü't-Tevârih'in, yazıldığı dönem ve coğrafya göz önüne alındığı zaman buradaki bilgilerin söylentiden ibaret olma ihtimalini güçlendirir. Uluğ Bey'in öldürülmesi hadisesi, Moğol töre ve yasası ile şeriatın 15. yüzyıl Maverâünnehr'inde istenildiği zaman nasıl mecz edilebildiğini gösteren çarpıcı bir örnektir. Gerek devlet gerekse toplum hayatında şerî ve örfî usul ve esasların geçişkenliği aslında 15. yüzyıl Maverâünnehr'inde bariz bir karakteristiğe dönüşmüştür. Araştırmaların ilerleyen bölümlerinde Hâce Hâce Ahrar ve Nakşiliğin vaziyeti ve faaliyetleri incelenirken bu perspektif daha detaylı bir şekilde ele alınmaya çalışılacaktır.

Uluğ Bey'in öldürülmesinden sonra Mirza Abdüllatif hem kendisine destek olan Tarhan ve Barlas emirlerini öldürür, hem de Argun eline kaçmış olan Ebu Said'i yakalayıp Semerkant'ta hapseder. Fakat bir süre sonra Ebu Said hapisten kurtularak Buhara'ya kaçır.³¹ Daha sonra 1450'de Abdüllatif'in kendisi de, öldürülür ve yerine Uluğ Bey'in yeğeni Abdullah tahta oturtulur. Barthold,

²⁹ *Çu, Abbas kuşteş ba tig-i cefa buvet sal-i tarih Abbas koşt/ Onu Abbbas cefa mızrağı ile öldürdüğü için tarih senesi de Abbas öldürdü oldu*, bkz. A. Semerkandi (2008:296); Unat (2012:128).

³⁰ Rumlu (2006:288).

³¹ A. Semerkandî (2008:296).

Abdüllatif'in ölümünü din ulemalarının fitnelerine bağlamaktadır.³² Ancak Barthold'un hangi verilere ve kaynaklara dayanarak bu fikri ileri sürdüğü anlaşılamamaktadır. Eğer Barthold'un bu fikri doğru kabul edilecek olursa Abdüllatif'in yerine tahta çıkan Abdullah'ın özellikle Hâce Hâce Ahrar ve genelde tüm sufilere karşı takındığı olumsuz izah etmek mümkün olmayacaktır. Bunun yanı sıra Semerkandî, Abdüllatif'in kendisine destek olan Barlas ve Tarhan emirlerini katledişinin diğer ümera içerisinde Abdüllatif'e karşı düşmanca bir tavrın geliştiğini kaydeder. Semerkand'ın bütün emirleri ve ekâbirleri Abdüllatif'in sözlerinden ve fiillerinden rahatsızlık duymaktaydılar.³³ Kanaatimizce Semerkandî, şehirdeki tüccar ve ahalinin bir kısmının kastedildiği Taciklerin ve ümera-askeri elitlerin kastedildiği Türklerin ittifakıyla 9 Mayıs 1450'de Mirza Abdüllatif'in başı kesilir. Ve babasının kurduğu Uluğ Bey Medresesinin tac kapısına asılır.³⁴

1451'de tahta geçen Abdullah, Uluğ Bey döneminde Semerkand'ı iktidarı için isyan eden ve Timur'un torunlarından birisi olan Ebu Said'e karşı yaptığı savaşta ölür.³⁵ Bu olaylar, Hâce Ahrar ve Ebu Said bölümünde daha detaylı incelenecektir.

Yüzyılın ortalarına doğru yukarıda kısaca değinilen siyasi olaylardan ve iktidar mücadelelerinden anlaşılacağı üzere ihtiyaçların ve buna bağlı olarak aktörlerin de farklılaşabilmiş olma olasılığı da gözden uzak tutulmamalıdır. Bu önerme beraberinde bazı soruları sormayı da gerektirmektedir. Siyasi otoritenin askeri güce, askeri gücün de mâlî güce bağlı olduğu bir ortamda Timurlu mirzaların hazineleri ne durumdaydı? Ekonominin toprağa ve özellikle tarıma dayandığı, toprak dağıtımve dağılımının hayli dengesiz olduğu, gerek toprak sahipleri gerekse toprağı işleyenler için asayişin hiç de berkemâl olmadığı bir düzende iktidar mücadelesi veren veya küçük şehir devletlerinde kısa sayılabilecek iktidarlar yaşayan mirzalar hazinelerini nasıl dolduruyorlardı? Akrabalık,

³² Barthold (1963:162).

³³ A. Semerkandî (2008:295).

³⁴ A. Semerkandî (2008:305-306).

³⁵ Barthold (1963:162).

soydaşlık veya aşiret asabiyesinin neredeyse ortadan kalkması sebebiyle, Müslüman bozkırlı mirzalar için kelleyi koltuğa alanlar, elbette bunu karşılıksız yapmayacaklardı.

Timurlular döneminde siyaset ve toplum ilişkisini etkileyen birçok faktörden bahsedilebilir. Sultanlar ve emirler arasındaki savaşlar, aşiret istilâları, toprak dağılımı-mülkiyeti ve yönetimi ile patronaj yani hanedan üyesi mirzalar ile onlara askerî ve siyasî destek sağlayan emirlerin ilişkileri sayılabilir. Bu ilişkiler sistematığının tamamı ve bu sistemin çevresinde gelişen olaylar; farklı kişilerin katıldıkları sosyo-kültürel mahiyetteki hadiselerdi. Mensubu oldukları belirli bir sosyal tabakanın alt kültürünün yanı sıra bu bireylerin zihniyet dünyaları³⁶ doğrudan ve aslında karmaşık da bir etken olmuş olmalıdır. Türk ve İslâm kültür dairesinde yetişmiş Timurlu mirzaların uyguladıkları idarî ve iktisâdî politikalarda Moğol geleneklerinin devam etmesinin yansımaları, üzerinde önemle durulması gereken bir konu olsa gerektir.

Gross'a göre her zaferden sonra yeni kazanılan topraklar, temlik şeklinde kurucu hanlara geri alınamaz nitelikte dağıtılıyordu. Kurucu Hanın çocukları ve torunları çoğaldıkça üstünlük mücadelesinin seviye ve şiddeti de artıyordu. Bu yüzden her bir devlet, 15. yüzyıl Herat ve Semerkand örneğinde olduğu gibi bir dizi bağımsız temliklerden oluşuyordu.³⁷ Aslında burada temlikten kastedilen suyurgal idi. Türk-Moğol geleneğine göre şehzadelere verilen arazilere inçü denilmekteydi. Togan, inçüyü kalıtsal vergi zeameti olarak tanımlayarak inçü sahiplerinin, bu toprakların vergi gelirlerini kendilerinin değil inçü divanının memurlarının topladığını belirtir. Önceleri inçü terimi ancak han ailesine ait malikaneleri işaret etmişse de daha sonra devlet için hizmet eden beylerin arazi ve emlakı da inçü olarak anılmıştır.³⁸ Bu nedenle inçünün suyurgalin ilk hali olduğu düşünülebilir.

³⁶ Gross (1982:29).

³⁷ Gross (1982:14)

³⁸ Togan (1981:286); Aka (1979: 111-120).

Devlet hizmetinde bulunan yüksek kademeli askere, başarıları karşılığı arazi tevdi edilmiştir. İlhanlılarda ve diğer Moğol boylarında temlik, ikta ve tımarların verilmesi Uygurca suyurgamak sözcüğünden alınarak suyurgal şeklinde ifade edilmiştir.³⁹ Timurlularda merkezin dışında bölgesel otoriteleri doğuran temel etkenlerden birisi bu suyurgal sistemi idi. Suyurgal tarzı ihsanlar muhtemelen toprağın mülkiyet hakkından ziyade gelirin tahsisi niteliğindedir. Suyurgal süresiz ve irsi tarzda verilir.⁴⁰ Bu tür bir irsi hak, sahiplerine yerel otorite de sağlardı. Örneğin Mirza Şahruh, Sultaniye, Kazvin, Abhar, Zencan vilayetlerini Rey sınırlarından Tebriz'e kadar Emir İlyas Hoca'nın oğlu Emir Hoca Yusuf'a vermişti. Hoca Yusuf 836 (1432-33) yılında vefat edince bu vilayetleri onun kardeşi Emir Muhammed Mirum'a verdi. Yine Mirza Şahruh, oğlu Baysungur vefat edince ona ait olan yerleri oğlu Rüknüddin Mirza Alaüddeve'ye verir. Baysungur'un divandaki makamını da ona tevdi eder.⁴¹ Mirza Uluğ Bey de Belh vilayetini Mirza Abdüllatif'e suyurgal olarak vermişti.⁴²

Timurlular, topraklarını suyurgal olarak dağıtmakta elleri açıktı. Timur döneminde uygulanan büyük arazilerin askeri ve idari yöneticilere hediye olarak verilmesi onun oğulları ve oğulları döneminde daha da gelişti. Bu durum, merkezi devlete bağlı küçük devletlerin kurulmasına neden oldu. Gulamov'a göre suyurgal sistemi ile, Timurilerin kendileri kendi devletlerinin siyasi ve iktisadi hisselerini azaltmışlardı. İç çekişmelerin yayılmasından korkup askerlere, devlet görevlilerine ve sufilere memleketi paylaştırıp suyurgal yoluyla verdiler. Suyurgal sahibi kendi bölgesinde hem siyasi hem iktisadi bakımdan müstakil bir hale geliyordu. Şahruh, Ebu'l-Kasım Babür, Ebu Said ve Sultan Hüseyin zamanında suyurgal uygulaması çok yaygınlaşmış olup devletin hazinesi büyük zarara uğramıştı. Ayrıca merkezi devlet yapısı da siyasi bütünlükten uzaklaşmıştır.⁴³ Timur'dan sonra ganimet elde edilen savaşların kesilmesi, Timurlular devrindeki suyurgal uygulamasının gelişmesinin

³⁹ Togan (1981:287); Manz (2008:138).

⁴⁰ 16.-17. yüzyıllarda büyük arazi sahibi sufilerin de suyurgal imtiyazından yararlandıkları belgelerden anlaşılmaktadır. Cuvanmerdiyev (1965:11-12).

⁴¹ A. Semerkandî (2008:26,42).

⁴² A. Semerkandî (2008: 236).

⁴³ Gulomov (1948:18).

sebeplerinden biri idi. Devletin askeri ve siyasi dayanağı olan askeri güçleri elde tutmak onların tebaalarını beslemeyi gerektiriyordu. Bunun için devletin tek çaresi arazi ve köyleri bütün çevreleriyle şehzadelere askeri sınıfa, yüksek rütbeli devlet memurlarına ve sülâleler gibi kimi sosyal tabakalara suyurgal yoluyla paylaşmak oldu. Böylelikle çiftçiden, zanaatkardan ve bütün ahaliden alınmakta olan vergiler suyurgal sahiplerine ödendiği için devletin geliri büyük oranda azaldı. Ahalinin bütün kaderi de zikredilen vergileri toplayan kişilerin eline kalmıştı. Bu nedenle Şahruh ve Uluğ Bey'in siyasi gücü günden güne zayıflamıştı.⁴⁴ Bahsedilen bu durum ve beraberinde getirdiği sorunlar; 15. yüzyılın ortalarına gelindiğinde Maverâünnehr için çok daha büyük ve girift, sosyal, ekonomik, dini ve siyasi problemlerin de tetikleyicisi olacaktı. Güç merkezleri değişecek, Hace Ubeydullah Hâce Ahrar ve onun liderliğindeki Nakşbendiyye gibi fonksiyon ve formasyon olarak farklı karakterdeki sosyal gruplar farklı mahiyetler kazanıp sıra dışı görevler ifa etmeye başlayacaklardı. Timurilerde fütühat hareketleri durunca, fütühata dayalı devlet düzeninde sosyal-ekonomik ve siyasal değişikliklerin meydana gelmesi tabiidir.

Kişisel toprak mülkiyetini Timur, devletin tekelinde toplayarak, toprak mülkiyetini kendisi dağıtıp paylaşmıştı. Bu paylaştırmada yeni toprak mülkiyetlerini teşkil ederek bölge, eyalet ve hatta fethettiği bütün toprakları suyurgal olarak dağıtmıştı. Suyurgal, bir doğu mülkiyet modeli olarak Timur devrinde çok yayıldı. Timur fethettiği yerlerin mülkiyetlerini oğullarına, torunlarına, yararlık gösteren emirlere dağıtmıştı. Devletin bazı bölgelerini suyurgal olarak dağıtılması, devlet için kritik olan zamanlarda, devletin bütünlüğünü tehdit edebilen açık feodal güçlerin oluşmasına yol açmıştı. Bu durum, Timur'un ölümünden hemen sonra kendi gösterdi.⁴⁵

⁴⁴ Gulomov (1948:14); Petruşevski (1960:233).

⁴⁵ Aleskerov (1967:65). İran'da ıktâ sisteminin sonraki gelişimi sayılan suyurgal sistemi, 14.yyın ortasından Celayirîler döneminden başlayarak bilinir. Zahoder, feodal geçici ana arazi sahipliği olarak suyurgal'ın ortaya çıkmasını Cengizhan dönemine başlar. Ancak Belenitski'ye göre arazi hediyelemesi belirtmek amacıyla suyurgal teriminin kullanılmaya başlamasını 1340lara yani Orta Asya'da Çağatay evlatlarından olan hanların hükümdarlığının gerçekte yok edilmesi ve arazi mülkiyetine sahip olmaya çok ilgi duyan Türk-Moğol kavimleri liderlerinin tam olarak hükümdarlığa erişmesi zamanına dayanır, bkz. Mahmudov (1966:38 vd.). Ayrıca bkz. Cuvanmerdiyev (1965:12).

Şahruh dönemi, suyurgal sistemi gelişiminde sonraki basamak olarak gerçekleşti. Timur'un ölümünden hemen sonra mirasçıları arasında acımasız taht kavgası çıktığı zaman, Şahruh Timur'un etkili komutanlarını kendi tarafına çekmek için onlara değişik boyutlarda ve bazıları büyük vilayetleri içeren arazi suyurgali verdi. Şahruh'un bu davranışı ve arazi suyurgallerini hediye etmesi, onun imparatorluk baş hükümdarı olarak ortaya çıkmasına ve akrabalarını tahttan yoksun bırakmasına neden oldu. Diğer yandan Şahruh döneminde genellikle suyurgaller miras olarak bırakılabiliyordu.⁴⁶

Suyurgaller dâhilinde yaşayan halk, suyurgal sahibi bir emir olsun veya bir Timurlu şehzadesi olsun, her iki durumda da ağır vergi tahmilleri sebebiyle büyük sıkıntı yaşayabiliyorlardı. Suyurgal sahibi, önceden belirlenen vergi miktarlarının dışına çıkarak halktan ilave vergiler tahsil ediyordu⁴⁷. Timurlu mirzalarının kendi aralarındaki savaşların maliyetini çeşitli vergiler marifetiyle karşılamak zorunda kalan halkın, bu savaşlar sırasında ekonomik kaynaklarının da talana uğradığı göz önüne alınırsa, nasıl bir buhran yaşadıkları üzerine fikir yürütmek zor olmayacaktır. Zira Semerkandî bile, *devlet ve dinin kutbu* şehzade Mirza Sultan Muhammed'in nüvvâbının, Irak ve Fars memleketlerinde halktan *her türlü bahane ile ekonomik değere sahip her şeyi topladıklarını* kaydeder. Bu arada raiyyetin büyük zahmet çektiğini de ilave eder. Toplanan bu vergi ve vergi dışı her şeye rağmen maaşlar ödenememektedir, çünkü vilayetlerden elde edilen gelir, harcamaları karşılamaya yetmemektedir.⁴⁸

15.yüzyılda Mâverâünnehr'de, toprağın yönetim ve dağıtım sistemi çeşitliydi. Bunlardan birisi "öşrî" topraklardı. Bu araziler, peygamber ve sahabeler soyundan gelen –öyle iddia edilen veya düşünülen- seyyid ve hâcelere ait yerlerdir. Bu arazilerden elde edilen mahsulden devlete 1/10 oranında öşür vergi olarak ödenirdi. Öşrî araziler hukuken özel mülk kabul edilirdi. ve babadan

⁴⁶ Mahmudov (1966:42).

⁴⁷ A. Semerkandî (2008:136); Babur (2000:221-223)

⁴⁸ A. Semerkandî (2008:186).

oğula ve/veya toruna miras olarak kalabilirdi. Gulomov, detaylı bilgi vermemekle birlikte Horasan ve Mâverâünnehr'de öşrî arazilerin epeyce fazla olduğunu kaydetmektedir. Bu araştırmanın da konusu olan dönemin Nakşibendî şeyhi Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar da kendi harmanından her yıl öşür olarak devlete seksen bin batman buğday tevdi etmekteydi.⁴⁹

Toprak yönetim sisteminin ve/veya toprak sahipliğinin bir diğer türü de sahipleri Tarhan olarak anılan tarhanlık arazilerdi. Bu araziler, hanlar-mirzalar tarafından yarlıklarla sahibine tevcih edilirdi.⁵⁰ Tarhanlık, çeşitli imtiyazları ve vergi muafiyeti olan toprak sahipliğidir.⁵¹ Horasan'da da, Mâverâünnehr'de de merkezî hükümet yeterli iktisadî ve siyasî hâkimiyete sahip değildi. Babür'e göre, Mâverâünnehr'deki tarhanlar, memleketin bütün siyasî- iktisadî hayatına hâkim ve söz sahibiydiler. Buhara'yı Baki Tarhan yönetiyordu. Semerkand ve Kaşgaderya bölgelerindeki arazilerin çoğu Muhammed Mezîd Tarhan, Hâce Hâce Ahrar ve bunlar gibilerin elindeydi.⁵² Bu da gösteriyor ki tarhanlık,

⁴⁹ Gulomov (1948:19). Hâce Ahrar'ın yaptığı bu ödeme, kendisi için yazılan menâkıbnâmelerde de zikredilmekte olup, Ahrarla ilgili bu ve benzeri konular daha detaylı olarak araştırmanın ileriki bölümlerinde değerlendirilecektir.

⁵⁰ Söz konusu yarlıklardan Özbekistan Bilimler Akademisi Ebû Reyhan Bîrûnî Şarkşinaslık Enstitüsü'nde bulunan yüz yirmi ikisi, özet, indeks, faksimile olarak Almanya'da yayınlanmıştır, bkz. A. Urunbayev-G. Curayeva-S. Gulomov, *Katalog Sredneaziatskih Jalovannih Gramot*, Orientwissenschaftlichen Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2007.

⁵¹ Eski Türk hukuk müesseselerinden biri olan tarhanlık, çeşitli Türk ve Moğol hanedanlarında bazı mükellefiyetlerden muafiyet imtiyazını ifade eder. Devlete hizmeti geçen ve hükümdarın teveccühünü kazanan kimselere, memurlara, komutanlara, ulemaya ve meşâyihe hatta tüccarlara verilen bu imtiyazlar, fermanla belirlenirdi. Ayrıca Moğollar'da tarhan soyu mensupları, ölüm cezası gerektiren hallerin dışında dokuz nesil boyunca işledikleri suçlar için cezalandırılmazlardı, bkz. Ahmetbeyoğlu (2011:c:40:20); Gulomov (1948:18). 14. ve 15. yüzyıllarda Mâverâünnehr'deki toprak yönetim sistemi ve türleri konusunda teferruatlı bilgi için bkz. Mahmudov (1966:45-46); A. Cuvanmerdiyev (1965:46 vd).

⁵² Gulomov (1948:23). Bazı Tarhanlar, yüksek makam ve geniş arazi sahipleri olarak, bazı vilayetleri yönetiyorlardı. Böyle zengin ve etkili Tarhanlardan biri Derviş Muhammed Tarhan'dı. Onun akrabası Abdül Ali Tarhan, Sultan Ahmed döneminde Buhara hükümdarı ve büyük yer sahibi idi. Onun mâlikânesinde askerler dâhil en az üç bin kişi vardı. Babur'un verdiği diğer bir bilgiye göre *Buhara tamamıyla Baki Tarhan'ın eline geçmişti ve onun tarafından yani Buhara bölgesinden bir deng(kuruş) bile verilmezdi*. Aynı şekilde Muhammed Mezid Tarhan Semerkand'ın güçlü hükümdarı idi.

aşağıda görüleceği üzere sadece askerî ve siyasî başarı gösteren erkân-ı devlete değil, kendi arazisini kendi gücüyle işleyen toprak sahiplerine de verilebilmekte idi.

Tarhan yarığı, arazinin mülkiyetinin de yarlık sahibine verilmesini kast etmezdi. Tarhan yarlıkları, genellikle savaşta cesaret gösterenlere verilirdi. Mesela, Timur'un 1391de Toktamış'a karşı yürüyüşünde düşmana karşı cesaret gösteren herkese, tarhanlık yarlıkları verilmişti. Sadece nadir durumlarda Timur, seyyid ve ulemalara da tarhanlık vermişti. Timur'un 1398'deki Hindistan seferinde Talmin kentini affetmesi karşılığında iki sürü hayvan tazminat belirlenmişti. Büyük seyyidler ise tazminat ödemekten azat edilmiş, affedilmiş, tarhanlık yarlıklarıyla ve pahalı giysilerle övülmüşlerdi. Tarhanlık sistemi, Timurlular döneminde de uygulanmıştı. Bazı durumlarda büyük törenler nedeniyle şehir ya da memleketin tüm halkına tarhanlık verilebilirdi. Uluğ Bey küçük oğlu Abdülaziz'in sünnet töreni nedeniyle tüm Semerkandlılara tarhanlık hediye etmişti yani vergiden muaf tutmuştu. Mirhond'a göre ise oğlu Alâüddevle'nin sünneti münasebetiyle tüm halka tarhanlık verilmişti⁵³.

Kaynaklarda, Tarhanlık sahibi emirlerle siyasî iktidarın zaman zaman sorunlar yaşadığını düşündüren bilgilere de rastlanabiliyor. Mehdi Ulya Hanım'ın çok yakın bir adamı olan Emir Şeyh Hacı, umerâ-i tarhânîyi ortadan kaldırmak istemiştir. Mirhond, umerâ-i tarhânînin evlerinin şehrin dışında olduğundan bahseder ve bunların –o dönemdeki teşrifat usullerine aykırı olarak- Ebu Said Mirza Herat'ı aldığı için onu karşılamak için şehre gelmediklerini kaydeder⁵⁴. Bu tür çekişmelerin hangi sebep ve sebeplerden kaynaklandığı bu araştırmanın konusu değil. Ancak, bu şekildeki ihtilaflarda, tarhanların ve özellikle tarhan emirlerin tebaası durumundaki ahalinin yaşadıkları ve sergiledikleri tavırların, dönemin sosyal ve ekonomik hayatının anlaşılması bakımından önemli olduğu da bir gerçektir.

Semerkand'ın etrafındaki tüm ilçeleri o işgal etmiş ve oğulları ve taraftarlarına vermişti, bkz. Babur (2000:115,32); Cuvanmerdiyev (1965:45-46).

⁵³ Mahmudov (1966:46); Gulomov (1948:18).

⁵⁴ Mirhând (1339:808- 810).

Bilindiği üzere Moğollar tarafından istilasından sonra Orta Asya ve İran'da hem devrilmiş sülalelere ait devlet yerlerinin çoğu hem de sahipli yerlerin büyük kısmı istilacıların ellerine geçmişti. Bu durum İran'da "çok sayıda bürokrasi sistemini, sabit orduyu, kalabalık ve karışık han sarayını, kadınlara ve şehzadelere ait saray ordularını" besleyebilmek için daimi gelir kaynağı edinme gerekçesini güçlendirdi. Bu sebeple arazi, en önemli ekonomik kaynak rolünü oynamaya başladı. Hülâgü döneminde devlet aceleyle arazileri kendine elinde topladı ve "divânî" olarak adlandırdı. Moğol döneminde şüphesiz böyle yerlerin alanı diğer arazilere göre çok daha büyüktü. Böylece Orta Asya hududunun büyük kısmına sahip olan Çağatay devlet teşkilatı, Hülagü'ler devlet teşkilatından farklılık arz etmiyordu. Mahmudov'a göre Orta Asya'da da durum aynı şekildeydi. Boyutları olarak devlet arazileri diğer arazi kategorileri arasında en önemli yeri işgal ediyordu. Bu durum, Timur'a ve Timurlulara suyurgal sistemini geliştirmeye devam etmelerine imkân yaratmıştı. Suyurgal, Moğollar döneminde oluşan geçici arazi sahipliği şeklindedir.⁵⁵

Timurlu Mirza'larının yine birbirleri üzerine düzenledikleri askeri seferlerde, halkın ve tüccarların yararlandığı tesisler de zarar görebiliyordu. Özellikle sefer güzergâhları boyunca hisar ve benzeri askeri tesislerin inşasında her zaman pişmiş tuğla bulak veya imal etmek mümkün olmayabiliyordu. Bu tür durumlarda yakınlardaki bulunan ve içme suyu ihtiyacında, sulama işlerinde kullanılan havuzların tuğlaları sökülüyordu. Pişmiş tuğladan inşa edilmiş lenger tabir edilen hânegâhlar da bu yıkımdan nasiplerini almaktaydılar.⁵⁶ Küçük çaplı bir hisar için bile havuzlar ve lengerlerin tuğlalarının yetmeyeceği düşünülürse, pişmiş tuğla ve başka inşaat malzemelerinin yine halktan ve halkın kullandığı mekânlardan temin edildiği muhakkaktır.

Timurlu varisleri arasındaki bu savaşların toplumu etkileyen bir diğer sosyal ve ekonomik boyutu da ahalinin kimi tabakalarının zorunlu göçe tâbî tutulmalarıydı. Diğer bir vilâyeti ele geçiren Timurlu Mirzası, ele geçirdiği yerdeki özellikle

⁵⁵ Mahmudov (1966:34).

⁵⁶ A. Semerkandî (2008:244).

zanaatkârları ve sanatkârları, kendi vilayetine veya başkenti olarak kullandığı şehre götürebilmekteydi.⁵⁷ Bir bakıma bu zorunlu göç ettirme politikasının birkaç amacı olabilir. Galip hükümdar, mağlup ettiği hükümdarın eski şehrinin ekonomik olarak gerilemesini amaçlamış olabilir. Bunun yanında, ele geçirdiği şehrin zanaatkârlarını kendi başkentinde iskân ederek, onların faaliyetleriyle başkentinin ekonomik ve sosyal gelişimini düşünmüş olmalıdır. Özellikle zanaatkârların buldukları bölgelerden başka yerlere götürülüp iskân edilmelerinin muhtemelen sosyal ve ekonomik etkileri olacaktır. En önemli etkilerin başında, terk etmek zorunda kaldıkları şehirlerin ekonomik hayatında belirli derecede bir gerilemeden söz edilebilir. Zanaatkârlara merkezden ve taşradan mal veya hammadde temin eden kişilerin de işsiz kalması olasıdır. Zaten siyasal istikrarsızlıkla perçinlenmiş sosyal ve ekonomik hayattaki buhranın doğuracağı işsiz kitlelerin, şehirlerde ve şehir çevrelerinde başka sosyal guruplara dâhil olmaları da muhtemeldir. Meşrû yollarla hayatlarını idame ettiremeyen kitlelerin, şehirler ve şehir çevrelerindeki diğer yerleşim alanlarında yaşayanlar ve onların huzur ve asayiş için tehlide dönüşebilme ihtimali de yüksektir. Öte yandan şehir merkezlerindeki ve taşradaki sosyo-ekonomik tabakaların toplu olarak yer değiştirmeleri, sosyal tabakalaşmada yeni hareketlere/geçişlere de neden olabilir. Sosyal hayatta farklı ekonomik ve sosyal nitelikteki boşalan pozisyonlar, yeni kişi ve guruplar tarafından doldurulmaya çalışılabilir. Bu da yeni sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel mücadelelerin tetikleyicisi olmuş olmalıdır. Bu mücadelelerin özellikle siyasi ve dini görünüşleriyle ortaya çıkmaları, araştırmacıları yanıltıcı olabilir. Çünkü siyasi veya dini görünümlü olaylar, çoğu zaman arka plandaki sosyal, ekonomik ve kültürel temelleri ve problemleri gizleyebilmektedir. Bu sebeple araştırmanın başından beri Hâce Hâce Ahrar'ın faaliyetleri değerlendirilirken, olaylar farklı boyutlarıyla ve dönemin sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel şartları içerisinde ele alınmaya çalışılmaktadır.

Kaynaklarda mütedeyyin kimlikleri ve idari bakımdan maharetli oluşları öne çıkarılan kimi emirlerin vekilleri ve akrabaları da usulsüzlüklerde rol

⁵⁷ Uluğ Bey, Herat'ı ele geçirdikten sonra karşılaştığı ilk kıyamı bastırdıktan sonra Herat'taki zanaatkârları Semerkand'a götürmüştü, bkz. A. Semerkandî (2008:276).

almaktaydılar. Bir keresinde, Belh vilayetinde Emir Celâlüddîn Firuzşâh'ın vekillerinin vergi gelirlerini zimmetlerine geçirişlerini ve vergi gelirlerindeki azalmaları gösteren defterler, Herat'ta Mirza Şahruh'a sunulmuştu.⁵⁸ XV. Yüzyılda Timurluların vergi gelirlerinin, oranlarının ve ölçü birim ve değerlerinin anlaşılmasında büyük öneme sahip olduğu düşünölen bu defterlere bugün ulaşılammaktadır. Eğer bu defterler elde olmuş olsaydı, XV. yüzyılın ekonomik ve sosyal hayatı ile ilgili daha isabetli tespitlerde bulunmak mümkün olabilirdi.

Özellikle suyurgal uygulamasının arttığı dönem olan Mirza Şahruh devrinde, Emir'lerin makamları, suyurgalleri ve suyurgalleri dışındaki mülkleri, onların vefatlarından sonra oğullarına verilmekteydi. Mülklerin veya mülk sahipliği ayrıcalığının ve makamların babadan evlada devredilişi, iktidar sahibinin sabık memuruna bir vefa gösterisi olmaktan çıkıp, bir teamüle dönüşmüş gibi görünmektedir.⁵⁹ Mülk ve makam sahipliğinin bu şekilde sürekli hâle gelmiş olması, kimi sorunları da beraberinde getirmiş olmalıdır. Yeni toprakların fethinin durmasıyla, merkezi yönetimin parçalarını oluşturan siyasi ve askeri görevlilere arazi tahsisinde zaten sorun yaşanmakta idi. Buna bir de, daha üst düzey görevlerdeki makamlara tayin edilerek ekonomik refahlarını ve nüfuzlarını artırmayı bekleyen saray ve hanedan görevlileri eklenmekteydi. Böylece emirlerin, ulemanın, meşâyihin ve seyyidlerin kimi zaman aynı safta kimi zaman da karşı cephelerde yer aldıkları ekonomik ve siyasi nüfuz ihtiyaç ve arzusuna dayanan çekişmeler başlıyor olmalıydı. Önü alınamaz ve sınır tanımayan bu savaşların alanı da saray değil, sarayın dışındaki halk ve onun yaşadığı kamusal alandı. Zira yeni fetihlerle toprak ve ganimet kazanamayan devletin en önemli gelir kaynağı topraktı. Toprağı işleyen, üreten ve üretimden vergi veren de halkın kendisinden başkası değildi. Dolayısıyla ekonomik ve siyasi güce ulaşmak isteyenler, mücadele alanlarını neyin ne kadar ürettiği bugün tam

⁵⁸ A.Semerkandî (2008:169-170).

⁵⁹ Şahruh'un bir bakıma saray tarihçisi olan Semerkandî'nin kroniğinde bu durumu gösterir pek çok örnek tespit edilmektedir. Hatta kimi suyurgaller, sahibi olan Emir vefat ettiği zaman onun evlatları arasında paylaşılıyor, bkz. A. Semerkandî (2008: 172.181).

olarak anlaşılamayan arazilere, o arazilerden hâsıl olan vergi gelirlerine ve onun işleyicisi olan halka kaydırmışlardı.

Ebu Said döneminde şehzadelere suyurgal vermek, yeniden önem kazanmaya başladı. Onun dokuz oğlu ayrı ayrı yerlere sahip oldu. Büyük oğlu Sultan Ahmed'e Maverâünnehr verildi. Astrabad, şehzade Sultan Mahmud Mirza'ya verilmişti. Kabil, Mirza Uluğ Bey'e, Bedeşan Ebubekir'e, Fergana Ömer Şeyh'in suyurgali oldu. Burada önemli olan, bölge hükümdarlarına dönüşen Ebu Said oğulları, suyurgal olarak kendi yerleri ve kentlerini dağıtmaya başladılar. Mesela Fergana hükümdarı olan Ömer Şeyh, başkenti olan Andican'ı etkili olan Emir Hafız Muhammed Bek Dulday'a vermişti. Ömer Şeyh'in başka bir emiri olan Veys Lagârî, suyurgal olarak Kâsân'ı almıştı.⁶⁰

Kendilerine suyurgal olarak verilen vilayetlerde Timurlu şehzadelerinin basiretsiz yönetimleri, başkentteki Mirza'yı tamamen emirlerin kuklası haline getirmekteydi. Bununla da kalmayıp, bir vilayetin vergi gelirleri, kişilere kiraya veriliyordu. Vilayetin vergi gelirini kiralayan kişi veya kişiler de elbette ki divân'a ödedikleri bedeli karşılayabilmek ve kârlarını en yüksek seviyeye çıkarabilmek için ahaliye ekstra vergi yükümlülüğü getirmekteydiler.⁶¹

Dirayetli, güvenilir ve sürekli bir siyasi birliğin ve otoritenin tesis edilemeyişi de, halkın ekonomik hayatını etkileyen diğer bir faktördür. Timurlu mirzaları çok parçalı, systemsiz ve muktedir olmaktan uzak bir siyasal mekanizmayı yürütmeye çalışmaktaydılar. Sadece görünürde yönettikleri bölgeler üzerinde de doğal olarak tam bir hâkimiyet sergiledikleri doğal olarak düşünülemez. Başkentte oturan Timurlu Mirza'sının hastalandığı ve işleri yürütemez hale

⁶⁰ Mahmudov (1966:45).

⁶¹ Mirza Şahruh, Fars memleketini Mirza Abdullah'a suyurgal tayin etmiştir. Fakat Mirza Abdullah, özellikle başta vergi olmak üzere idari ve mali işleri Şeyh Ebü'l Hayr'a teslim etmiştir. Fars memleketinin emirleri ve ayanları, Şeyh'in zulümlerini Herat'a iletirler. Mirza Şahruh önce Şeyh Ebü'l Hayr'ı görevden alır. Lâkin Şahruh'un çevresindeki emirlerinin Şeyh'ten aldıkları rüşvet ve vaatler neticesinde Şahruh, Havîza, Şustar ve Huzistan'ı da içine alan Fars memleketinin vergi gelirlerini yıllık bin yüz tumana Şeyh'e kiralamaya ikna edilmiştir, bkz. A. Semerkandî (2008:107-108).

geldiği dedikoduları, iktidar savaşlarının sebebi olmasının yanında halkın yağmalanması için de önemli bir gerekçeye dönüşebilmekteydi. 1445’de Şahruh’un hastalandığı ve işleri yönetemez olduğu şâyiası çıktığında da aynen böyle olmuştu. Mirza Sultan Muhammed, kendi suyurgali dışındaki Isfahan’ı yönetimi almayı “kendi âlî himmeti” sayarak oraya yönelmiştir. Isfahan’ı ele geçirerek şehri ve vilayeti zapt edip, büyük miktarda mal ele geçirir ve bunu askerine dağıtır.⁶² Belki de bu şekilde, Şahruh’un ölmesi durumunda kendi yanında güçlü bir askeri varlığın bulunmasının hesabını yapmaktaydı. Amaç ne olursa olsun, ele geçirdiği mallar, Isfahan’daki bir devlet hazinesinin malları değildi. Bu, aynı zamanda ganimet değildi, yağmalanan halk da, bir başka ülkenin ahalisi değildi, Timurlu tebaasıydı. Yağma edilen bu mal mülk de, neticede halktan toplanmıştı ve halk, vakitsiz ama büyük bir miktar *sıradışı vergiyi* yine kendi devletine ödemek zorunda kalmıştı.

Halktan mutad vergiler dışında da para toplanabilmekteydi. 866 (1461) yılında Ebu Said Şahruhiye’yi muhasara etmişti. Aynı anda Mirza Hüseyin Baykara’nın Herat’ı kuşatması üzerine Mavaraünnehr’den Horasan’a sefer düzenlemek zorunda kalmıştı. Tüm bu askeri seferler erzak ve para sıkıntısına yol açmıştı. Bu nedenle Ebu Said emirlerine Herat’tan ve diğer şehirlerden altın ve para toplanmasını, fakat halkın zorlanmamasını gerekirse tüccarlardan borç alınmasını emretmişti.⁶³ Nakşi metinlerinde ve pek çok araştırmada Hâce Ahrar’ın sadık bir müridi olduğu iddia edilen Mirza Ebu Said’in tüccarlardan borç alarak devletini sürdürmeye çalışması ilginç olduğu kadar düşündürücüdür. Zikredilen mali sıkıntının bertaraf edilmesi için halktan para toplama işinin anlatıldığı gibi suhuletle halledilmemiş olması mümkündür. Çünkü Semerkandî’nin kendisinde bu ihtimali destekler ipuçları vermektedir. Kuşatma sırasında ahali sur içine çekildiği için dışarıda kalan malları Mirza Hüseyin Baykara tarafından yağmalanmıştır ve onların da verecek pek bir şeyi kalmamıştır. Buna rağmen Ebu Said’in bu işe memur ettiği anlaşılan Hâce Muizzüddin Şirazi, çeşitli bahanelerle halktan para toplar. Ebu Said de Hâce

⁶² A. Semerkandî (2008:187).

⁶³ A. Semerkandî (2008:516); Alan (1996:61,96).

Şemsüddin'i Herat'a göndererek halktan fazlaca para alınmamasını sağlamıştır. Toplanan para da Şeyh Ahmed ve Ali Moğol Sarraf tarafından Ebu Said'in karargahına götürülmüştür.⁶⁴ Ancak Mirhond'a göre olay daha farklı cereyan etmiştir. Hacı Muizzüddin, zer-i leşkerî olarak asker için toplanan paranın büyük bir kısmını zimmetine geçirmiştir. Ayrıca Şeyh Ahmed ve Ali Moğol Sarraf, borç aldıkları tüccarların kaydını tutarak borç para alırlar. Sonra da rüşvet alarak bu kayıtları değiştirirler. Bu durum ortaya çıkınca Şeyh Ahmed ve Ali Moğol Sarraf, derileri yüzülerek öldürülür. Hacı Muizzüddin ise Hakan-ı Said hanegahının medresesine yakın bir yerde eli kolu bağlanarak kaynar suya atılmıştır. Bu olaydan sonra çıkarılan fermanda Herat ve çevresinde zikredilen usullerle para toplanmayacak ve bu yüzden kimseye taarruz edilmeyecektir. Hatta bu durumu anlatan bir kitabe Herat'ta suffe-i maksure'nin yanında bir camiye konulur.⁶⁵

Yalnızca karaların bitip denizlerin başladığı sahalara kadar askeri-siyasi yayılma hareketini sürdürebilen siyasal irade, bu fütuhâtı durunca ne yönde bir değişim sergilemiştir? Askerler toprağa yerleşip nasıl bir ekonomiye yönelmişlerdir? Başlıca gelir kaynağı olarak savaş ganimetlerinin yerini vergilerin alması, köylülüğün üstündeki yükü artırmış mıdır? Yerel eşraf ortaya çıktı mı ve siyasal sistem daha az merkezileşti mi? Kısaca merkezin örgütlenmesi, çevrede başlayan değişikliklerle dönüşüme uğradı mı? Bu açıdan Timur sonrası meydana gelen çok parçalı siyasal yapı ve devamında gelen iktisadi problemlerin, merkez-çevre ilişkisi bağlamında bir değerlendirmeye tabi tutulmasının bir yararı olacaktır. Timur devrinde ganimetler gelirin büyük bir kısmını teşkil ettiği için vergiye, dolayısıyla köylü ve üreticiye yönelik bir baskı yoktu. Sonraki süreçte içeriye bir vergi baskısı doğmuştur. *Tamga* da bu duruma en somut örneklerden biri olsa gerektir.

Timur'un ölümünden sonra patlak veren taht kavgası, hem maliyeti, hem de şiddeti ile bilinir. Emirlerin şu ya da bu prensle yaptıkları işbirliği, dışarıya karşı onlara hiçbir siyasal üstünlük sağlamadığından, sadakatlerinin sürmesi için artık daha çabuk ve daha büyük maddi karşılıklar bekliyorlardı. Timurlu prenslerinin

⁶⁴ A. Semerkandi (2008:516); Alan (1996:96).

⁶⁵ Mirhând (1339:842-843).

bölüklerini, sefere çıkmadan önce ve genellikle gayet müsrifçe ödüllendirmeleri dikkat çekicidir. Ömer ve Ebubekir, ordularının Azerbaycan'da sefere hazırlanırken ya da savaşırken yol boyu talanına bu nedenle göz yummuştu. Bunun gibi Halil Sultan da, 1405'in başlarında Sultan Hüseyin üzerine sefere çıkarken ya da aynı yıl Pir Muhammed üzerine sefere çıkmadan önce, hazinesinin kapılarını ardına kadar açmıştı.⁶⁶

Şahruh zamanında, Timur devrindeki gibi büyük ganimetler elde edilen ve fetih amaçlı savaşları yapmak bir yana, bunları düşünmeye bile imkân yoktu. Devletin askerî ve siyasî dayanağı-temeli olarak hizmet eden bütün askerî güçlerin yönetime bağlılıklarını sürdürmek en temel meseleydi. Bunun yolu da, bu askerî tabakayı başta toprak olmak üzere mal- mülk bakımından memnun etme mecburiyetinden geçiyordu. Bu durum, devletin yani Timurlu mirzaların, arazi ve köyleri bütün çevreleriyle şehzadelere, askerî idarecilere, sûfilere ve yüksek rütbeli devlet memurlarına suyurgal yoluyla paylaşmalarına neden oldu. Böylelikle çiftçilerden, zanaatkârlardan ve tüm ahaliden alınmakta olan vergiler, yeni patronların yani suyurgal sahiplerinin ellerinde toplanmaya başladı. Bu da, devlet hazinesinin gelirlerine ve mâlî varlığa büyük bir darbe oldu. Doğal olarak ahalinin kaderi de artık vergilerini ödedikleri ve bir bakıma da yeni patronları olan suyurgal sahibi kişilerin ellerine kalmıştı.⁶⁷ Emirlerin, Timurlu Mirzalarının yanındaki pozisyonları ise değişen siyasi ve ekonomik şartlar sebebiyle, Timur dönemine göre hayli değişmişti. Şahruh'un emirlerinden Emir Alâüddin Alike Kökeltâş, kimi meclislerde Emir Timur'un, Mirza Şahruh'u kendisine teslim ettiğini söyleyebilmekteydi. Bir sabunhâne kurulması sebebiyle halkın sabun pişirmesinin yasaklanmasıyla ahalinin çok müşkül duruma düşeceği yönünde itirazların yükseldiği bir dönemde Alike Kökeltâş, bir Emir olarak Mısır'da tarım arazisi alacak ekonomik güce de sahipti. Timurlu

⁶⁶ Manz (2006:195). 1448'de Herat'taki Mirza Alâüddevle, amcası Uluğ Bey'e karşı savaşabilmek için hazinesinde olanları askerlere peşkeş çekmişti, bkz. A. Semerkandî (2008:253).

⁶⁷ Gulomov (1948:14). Gross, Gulomov'un değinmiş olduğu arazilerin dağıtımını konusuna dayanarak, Mâverâünnehr'in geç 15. yüzyıldaki panoramasını çizerken Herat ve Semerkand'dan örneklerinden hareketle Mâverâünnehr'in bir dizi bağımsız temliklerden oluştuğu tespitinde bulunur, bkz. Gross (1982:14).

başkentinde bunlar yaşanırken taşranın ne durumda olabileceğini kestirmek her halde zor olmasa gerektir.⁶⁸

15. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Timur sonrasında ortaya çıkan güçsüz bir merkezî otorite daha dağınık, merkezî ve otoriter olma özelliklerini kaybetmiş, meşruiyetin ve iktidar alanının büyük oranda kaydığı bir yapıya bürünmüş gözükmetedir. Timurlu soyundan gelen idarecilerin hemen hepsi askerî güç kullanarak bu durumun önüne geçmeye çalışmışlardır. Bu askerî gücü de sadakat bağları “elde ettikleri toprak miktarına” bağlı olan emirler ve onların emrindeki askerlerden sağlayabilmişlerdi. Belki de bu destek Timurlu mirzalarına yetmemeye başladı veya siyasî- sosyal dengeleri de gözetme ihtiyacı doğdu. Bu nedenle toplumun farklı tabakaları ile ilişki kurmak, geniş ve güçlü bir sosyal zemini olan sūfî yapılara yönelmek şeklinde yeni bir politikaya ihtiyaç duyulmuş olabilir. 15.yüzyılın ortalarına gelindiğinde “siyasal destek sürecine” artık tarikatlar da dâhil olmaya başlarlar. Nitekim Sultan Ebu Said ile birlikte tarih sahnesine çıkan Hâce Ubeydullah ile Ebu Said arasındaki ilişki bu durumun en açık ve önemli örneklerinden birisidir.

Timur sonrası başlayan hanedan içi mücadeleler Horasan ve Maverâünnehr’de fiili savaş ve işgal durumları olarak kendini göstermekteydi. Bölgenin en önemli gelir kaynaklarından birisi tarımın yanında Timur’un da çok önem verdiği İpek Yolu idi.⁶⁹ Fakat Timur sonrası ortaya çıkan otorite boşluğu, İpek Yolu güzergâhındaki şehirlerin Timurlu mirzaların savaşlarına maruz kalması ve siyasi istikrarsızlıkla birlikte ticari güvenliğin de ortadan kalkması şehirlerin ekonomik hayatına önemli bir darbe vurmuştu. Elbette ki bu tip olaylarda yalnızca şehirlerin merkezleri değil, şehirlerin çevresindeki veya taşradaki köyler, köylüler ve onların ekili arazileri de tahrip oluyordu.⁷⁰

⁶⁸ A. Semerkandî (2008:101).

⁶⁹ Roux (1994:291).

⁷⁰ Bu dönemde şehirlerin içinde bulunduğu durumu göstermesi açısından Baburname’deki şu ifadeler önemlidir: *Semerkand’dan başka, bütün diğer vilâyetler benim veya Sultan Ali Mirzâ’nın idaresine, kendi istekleri ile girmişlerdi. Bu tâbi olmuş vilâyet yağma edilemezdi. Bu kadar yağmaya uğramış vilâyetlerden bir şey almanın*

Kaynaklarda Timurular devrinde şehir ahalsinin başka bir siyasi ve askeri güç tarafından işgali öncesinde neler yaşadığını anlamayı kolaylaştıracak verilere rastlanmaktadır. Semerkandî, Karakoyunlu Cihanşah'ın Herat üzerine yürüdüğü sırada Herat halkının yaşadıklarını şöyle kaydetmektedir:

“Seyyidler, ulema, meşayih, salihler, zayıf ve güçsüzler, eşraf, orta halli zanaatkârlar, naçarlaşmış pazar ahalsi, tüm halk, Türkmen askerinin korkusundan evlerini ve yerlerini bırakıp gittiler. Ekseriyeti doğuya huruc etti. Şehir boşaldı. Yavuz eşkıyalar ve evsizler, hali vakti yerinde kişilerin terk edilmiş evlerini açıp kıymetli eşyaları, yiyecekleri yel gibi savurdular. Şehri terk edemeyen insanlar da bunların korkusundan buldukları yerlerden kaçıyorlardı. Dağlara kaçarlarsa aç ve susuz kalmışlardı.”⁷¹

Bu ağır vaziyetten haberdar olan Cihanşah, haberciler marifetiyle Herat halkına ilan edilmek üzere bir taahhüname gönderir. Cihanşah taahhünamede seyyidler ve kadılar, mevali ve ahali tüm Herat halkı güven sükûn içinde kendi mesken ve makamlarınız da kalın. Başka yerlere gitmenize gerek yoktur. Zafer ayetleri ile bezenmiş bayrağımız inşallah kısa sürede orada olacaktır demiştir.⁷² Cihanşah'ın taahhüdü halkı teskin etmeye yetmemiş olmalı ki, Kitab-ı Diyarbekriyye'de Herat ahalsi yaklaşık on bin hanelik doğudaki Gur ve Garcistan'a yöneldikleri kaydedilir.⁷³ Cihanşah, ahalinin güvenliğini sağlamak amacıyla bir başka çareye daha başvurur. Bekavullar, Mushafları koltuklarına alarak büyük emirlere, serdarlara, nökerlere kendilerine tâbiyet gösteren halka hiçbir kötülük yapılmayacağına dair yemin ettirdiler. Halkın ekili tarlalarına hayvanları sürenler ağır cezalara çarptırılacaktı.⁷⁴ Ekili alanların talan edilmesi veya mahsule zarar verilmesi şeklindeki bir yağmanın veya cezalandırmanın amacı ve anlamı ne olabilir? Bu şekilde halk çaresiz, erzaksız bırakılarak belki

imkânı da yoktu. Askerin ganimeti tükendi. Semerkand'ı aldığımız vakit, burası öyle harap bir vaziyette idi ki, bir müddet daha yardıma, tohuma ve kendini toplamağa muhtaç idi. İnsan ondan nasıl bir şey alabilirdi. Bu yüzden asker çok sıkıntı çekti. Biz de onlara bir şey veremedik. Evlerini de özlediler ve böylelikle birer-ikişer kaçmağa başladılar. Babur (2000:78-79).

⁷¹ A. Semerkandî (2008:442-443).

⁷² A. Semerkandî (2008:443); Alan (1996:71).

⁷³ Tihrani (2001:212); Benzer bir durumun 15. yüzyılın sonunda Semerkand'da yaşandığı Babur tarafından belirtilir, Babur (2000:80).

⁷⁴ Tihrani (2001:213).

de söz konusu toprakların yeni sahiplerine tam olarak raam olmaları ve bağımlı hale getirilmelerinin bir yolu olabilir. Aslında bu da köle statüsünde olmayan köylüleri gayri resmi bir biçimde köleleştirme olarak değerlendirilebilir. Çünkü gerek suyurgal sahiplerinin gerekse merkezi yönetimin temel gelir kaynağı vergi idi. Vergi de toprağa ve topraktan elde edilen mahsule dayanmaktaydı. Mahsulün talan edilmesi –en azından belli kısmının- vergi gelirin kesilmesi anlamına gelmekteydi. Hal böyle iken bu yöntemle ahalinin tarla, köy veya hangi birim adıyla tabir edilirse edilsin o birim üzerinde yaşayan ve üreten halkın vergi ve benzeri mali yükümlülükleri üzerinden borçlandırılmasının amaçlandığını söylemek yanlış olmasa gerektir. Bu borçlandırma usulünde borcun ortadan kalkmadan yıldan yıla devreder bir hal alması veya o hale getirilmesi sürekli ve ucuz insan gücünün de oluşmasını sağlamış olabilir. İleride de değinileceği üzere asıl adı Nasurüddin Ubeydullah bin Mahmud olan Hâce Hâce Ahrar'a müridleri veya ahali tarafından Hâce Ahrar nisbesinin verilmesinin salt tasavvufi ve sıradan bir sebeple olmadığı düşünülebilir.

Halkın can ve mal güvenliğine kasteden, onların huzur ve asayişini bozan ve zamansız ve sürekli bir biçimde yağmalanmalarına neden olan bir konu ise, kuzeydeki bozkırlardan gelen Özbek saldırıları idi. Mâverâünnehr bölgesine düzenlenen Özbek saldırıları bu araştırma için iki bakımdan önemlidir. Birincisi, Hâce Hâce Ahrar'ın sosyal, siyasi ve ekonomik faaliyetlerine başladığı dönemde halkın sosyal ve ekonomik vaziyetinin ve sıkıntılarının neler olduğunun anlaşılmasıdır. Bununla bağlantılı olarak ikicisi de, döneme ait sūfî metinlerde Hâce Ahrar'ın bizzat bu saldırılara karşı halkın çıkarları doğrultusunda faaliyetlerde bulunduğu kaydedilmesidir. Bu saldırılar kimi zaman Fergana vadisine, kimi zaman Taşkent'e kimi zaman da Harezm üzerinden Buhara'ya ve Semerkand'a yönelik gerçekleşiyordu.⁷⁵ Özbeklerin bu yağma saldırıları bazen, Semerkand'ın etrafında Timur döneminde kurulan ve Uluğ Bey tarafından kullanılan büyük bağlara kadar ulaşabiliyordu. Sultanların bağlarını ve yazlık saraylarını yağmalayanlar, elbetteki halka da merhamet göstermiyorlardı. Kadınlar, çocuklar ve hayvanlar, bu yağma saldırılarının başlıca hedefleri durumundaydılar. Yapılan bu saldırılarda Özbekler yağma

⁷⁵A. Semerkandî (2008:270).

ettikleri bölgede birkaç günden fazla kalmadan, başta kadın ve çocuklardan oluşan esirleri ve malları alarak tekrar kuzeydeki Kazak bozkırına dönüyorlardı. Timurlu Mirzaları ise, buldukları şehirlerde kendi güvenliklerini sağlamaktan yoksun oldukları için bu saldırıları önleyemiyorlar ve halkı koruyamıyorlardı. Tarihteki bazı sosyal ve ekonomik olayların, toplumların hafızasında derin izler bırakması ve şekillendirici bir etki yaratması mümkündür. Timurlu döneminde gerçekleşen bu Özbek yağmalarının etkisi de Mâverâünnehr'in bugünkü ismiyle Harezmi bölgesinde hâlâ görülebilmektedir. Çünkü bu bölge, uzun yıllar devamında bozkırdan gelen yağma saldırılarının ilk giriş ve aynı zamanda son çıkış yeri olmuştur. Bugün bu bölgelerin özellikle taşrasındaki ev modellerinde, hayvan barınakları ve insanların yaşadığı alanlar, aynı çatı altındadır. Denilebilir ki insanlar, hayvanlarıyla evlerinin içinde yaşamaktadır. Bunun nedeni burada yaşayan insanların medenî ve kültürel sâiklerden yoksun oluşları değildir. Toplumsal hafızada yer etmiş tarihi bir sürecin, bir toplumun kültürel dinamiklerini etkilemesi ve bu etkilenişin bir dışı vurumu şeklinde değerlendirilebilir. Harezmi'deki ev tiplerinin bugünkü şekli de, bundan farklı değildir.

Kimi zaman, Timurlu Mirzalarının meskûn oldukları şehirlerde hizmetlerinde bulunan emirlerle, sonraları farklı bölgelerden Mirzaların hizmetine gelen emirler arasında büyük ve gerek devlet gerekse toplum için yıkıcı mücadeleler olabiliyordu. Mesela Ebü'l Kasım Babür'ün idaresinde çalışmak üzere Esterâbâd'dan Herat'a gelen büyük emirlerden Emir Gıyasüddin Ali Tarhan, Emir Hüsrev Tarhan, Emir Şîr Hacı, Pehlivan Hüseyin Divâne, Emir Hasan Şeyh Timur ile Herat'ta bulunan emirler arasında büyük kavgalar yaşanmıştı. Hatta bu guruplar zaman zaman birbirleriyle savaşıyorlardı. Emirler arasındaki bu kutuplaşmalarda, emirlerin Tarhânî olup olmaması da belirleyici bir özellik olarak değerlendirilebilir. Zira, daha Babür hayattayken bir köyün mülkiyeti hususunda Tarhânî emirlerle hareket eden Emir Şeyh Timur ile Tarhânî olmayan Emir Muhammed Hudâdâd arasında kavga çıkmış, mesele büyümüş ve Babür bu emirlere dayak cezası vermek durumunda kalmıştı. Bu ceza verme konusu tartışmalı gibi görünmektedir. Çünkü Babür, bu kavgadan

bir yıl önce bu iki emirin de aralarında olduğu Heratlı ve Herat dışından gelen emirleri “Horasan Sultanı”nın türbesinde yemin ettirerek birbirleriyle sorun yaşamayacaklarına dair yemin ettirmiş ve yazılı bir antlaşma yapmıştır. Fakat bu Tarhânî emirlerden olma veya onlarla birlikte hareket ediyor olmada, emirler arasındaki mücadeleleri izahta kifayet etmemektedir. Çünkü yukarıda zikredilen ve Tarhânîlerle hareket ettiği düşünülen Emir Şîr Hacı, daha sonra bu Tarhânî emirleri etkisiz kılmış hatta bir kısmını ortadan kaldırmıştır.⁷⁶ Buna rağmen bir köyün mülkiyet hakkı konusunda bu iki emir, Babür’e verdikleri sözü ve onun huzurunda yaptıkları antlaşmalarını bir kenara bırakabiliyorlarsa, burada Babür’ün onlar üzerinde yaptırım gücü yüksek ciddi bir otoritesinden söz etmek hayli zor görünmektedir. Dolayısıyla Babür’ün onları cezalandırma ihtimali de düşüktür. Buradaki esas mesele, emirlerin o veya bu sebeplerle köyler üzerinden yürüttükleri mücadelelerin, halka ve özellikle köylülere olan yansımalarıdır. Burada zikredilen mücadele, XV. yüzyılda Horasan ve Mâverâünnehr’in genelindeki sosyal ve ekonomik vaziyeti gerçeğe yakın olarak anlamada ve bir fikir yürütme bağlamında tipiktir. Ahalinin üzerinde oluşan baskılar, sürdürülen mâlî ve idarî vesayet ve içinde buldukları sosyal ve ekonomik sorunlar, Hâce Ahrar’ın bu dönemdeki nüfuzunun nedenlerini, fikrî misyonunun temellerini ve bunları fiiliyata dönüştürüşünü anlamayı sağlayacak panoramanın aslında birer parçasıdır.

Timurlu Mirzalarının ölümleriyle veya en azından saltanat tahtının boş kalmasıyla ahalinin başına nelerin geldiğini gösteren çarpıcı bir vakıa da, Ebû Said Mirza’nın çağdaşı Ebü’l Kasım Babür vefatıyla Herat’ta yaşanmıştır. Onun vefatı aynı zamanda, Horasan’daki en güçlü Timurlunun ortadan kalkmasıydı. Babasının cenaze töreni için Babür’ün tek oğlu Mirza Şah Mahmud Meşhed’e gittiğinde, Herat, Emir Hüseyin Ali ve kardeşi Emir Şeyh Ebû Said’e emanet edilmiştir. Onlar ise, liyakatsiz kişileri göreve getirmişlerdir. Özellikle mescitlerin, medreselerin vakıf gelirlerine ve kimi vakıflara el koyarak, ahaliyi yağmalamışlardır.⁷⁷

⁷⁶ Alan (1996:56-59); A. Semerkandi (2008:650); Mirhând (1339:810).

⁷⁷ Alan (1996:55,66); A. Semerkandi (2008: 386-387).

Devlet görevlilerin gasba dönüştürdükleri rüşvetin, halkı muzdarip kılan diğer bir mesele olduğu, Sultan Ebû Said'in aldığı tedbirden anlaşılmaktadır. Şehirlere girişlerde ve muhtemelen çıkışlarda da şehir kapısındaki görevliler şehre giren halktan tahıl, meyva, odun gibi emtiaları rüşvet almaktaydılar. Başka yerlerde de rüşvet karşılığı kadınlara un verildiği tespit edilmiştir. Bu şikâyetler üzerine Ebû Said; hiç kimsenin şehir içinde ve dışında, giriş-çıkışlarda rüşvet alınamayacağına dair emirnâme yayınlamıştır.⁷⁸

Yolsuzluk meselesi, sadece halkın yaşamını etkileyen bir sorun değildi. Ebû Said, hazine defterlerinde usulsüzlüğünü tespit ettiği vezirlerinden Hâce Kutbüddin Tâvus'u azl etmiştir. Ebû Said'in hocası ve sohbet arkadaşı olduğu belirtilen fakat görevinin ne olduğu belli olmayan Hâce Şemsüddin Muhammed ise, yaptığı bir takım işler karşılığında bazı hediyeler aldığını fakat devlet hazinesine el uzatmadığını Ebû Said'e itiraf etmiştir. Ebû Said, muhtemelen aralarındaki yakın ilişkiden dolayı onu azl etmekle yetinerek başka ceza vermemiştir.⁷⁹

Yukarıda zikredildiği üzere merkezi yönetimin elindeki toprak yönetimindeki bozulma beraberinde hazinenin küçülmesini, gelirlerin azalması da siyasi otoritenin ve onun sağlamakla yükümlü olduğu asayişin bozulmasına neden olmuştu. Kısaca Timur'dan sonra 15. yüzyılda Maverâünnehr sosyal, siyasi ve ekonomik anlamda kaotik bir sürece girmişti. Askeri elitin büyük gelirleri toplama ve kontrol yetkisini ele geçirdiği Timur Devleti'nde hanedan soyundan gelenler, aşiret ve aşiret üyeleri, askeri sınıf, dini statü sahipleri ve zenginler olarak sıralanırdı.⁸⁰ Genel olarak sistemin altüst olması şüphesiz doğrudan topluma yansiyacaktı. Bölünmeler ve cömertçe dağıtımlar sonucunda daralan arazilerden, bunun tersine daha yüksek gelir elde etme arzusu halkın üzerindeki vergi baskısını arttırmış, pek çok yolsuzluk ve suistimal vakalarına da yol açmıştır.

⁷⁸ A. Semerkandi (2008:388).

⁷⁹ Handemir (1353:c:4:83); A. Semerkandi (2008:544-545).

⁸⁰ Gross (1982:14)

Halk mesellerinin, havasın nezdinde pek itibar görmediği, yine dönemin farklı türdeki kaynaklarında karşılaşılan bir durumdur. Aile olarak Timurlu saray çevresine daima yakın olduğu bilinen Semerkandî'nin, "avamın, havas nazarında bir kıymeti olmadığından meselleri de değersizdir, avam sözünün ne kıymeti olabilir?" ifadesi bu bağlamda önemli bir kayıttır.⁸¹

Tüm bunların yanında sürekli savaşlar ailelerin parçalanmasına veya aile üyelerinin kimilerinin esir alınmasına yol açmış olmalıydı. Bu konudaki bilgileri araştırmaya konu olan Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar'ın Herat'taki Abdurrahman Câmî, Ali Şir Nevayi ve Hüseyin Baykara gibi şahsiyetlere göndermiş olduğu mektuplardan anlaşılmaktadır. Mektuplara konu olan sorunlar çeşitlidir. Bu mektuplardan birisi 15.yüzyılın ikinci yarısında Mavarünnehr halkının içinde bulunduğu durumu tasvir etmesi bağlamında önemlidir:

"Refi niyazdan sonra;

Bu fakir çok emek vermiş ki, buradaki insanlar o tarafa(Herat olmalı) yönelmesinler, onlar bu işi çok düşündüler(yani o tarafa gelmeyi) ama müyesser olamadılar çünkü insanlar çok. Onların vilayeti (M.ünnehir) bunları beslemeye yetmiyor. Bu yüzden çok zahmet çekiyorlar, bundan sonra tahammülleri azalıyor, sanılıyor ki bunlar kendi aralarında da perişanlık/sorunlar oluyor, biz de aciz kalıyoruz. Bu zaruret için iltimas ediyoruz ki bu fakirin ahvaliyle ilgili görüşlerinizi/mülahazalarınızı bildirip bir fikir verin. Çünkü nerede olurlarsa olsunlar tüm Müslümanların halini görmek vaciptir. Bu şerif hatırınız ona olsun ki Müslümanlar zAhmedte olmasınlar. Şüphesiz ki mültemis, sizin kabul şerefinizle şereflenecektir. Bu mektubu getiren de bu fakirin maksadını bilmektedir. Size anlatacaklar. Bu fakirin(benim) çocuğu gençtir, korkuyorum ki inayet ve hâtırın iltifatı onu kendinden geçirsin ve bu bende ve onda teşvişe sebep olmasın. İltimas bu ki; şerif hatırınız bu tarafa da yönelsin ki insanlar ona(oğluma) öyle bir şey yapmasınlar ki iş bana ve ona zor olmasın, el-fakir Ubeydullah. "⁸²

Bu mektup o sırada Herat'ta bulunan Hâce Ahrar'ın küçük oğlu Muhammed Yahya'nın gözetilmesi hususunda⁸³ Hâce Ahrar tarafından Ali Şir Nevayi'ye gönderilmiştir.⁸⁴ Hâce Ahrar gibi büyük ekonomik güce ve nüfuza sahip bir şahsiyetin kendi evladının geleceğinden endişe etmesi, sıradan bir şehirli veya köylü için durumun ne denli vahim olduğunu düşündürmektedir. Diğer taraftan

⁸¹ Devletşah (1977:c:4:530).

⁸² Gross-Urunbaev (2002:122-123).

⁸³ Gross-Urunbaev (2002:123).

⁸⁴ Nabiyev (1948:37).

mektuptan anlaşılan Mavarünnehr'den Horasan taraflarına halkın göç etme eğilimidir. Hâce Ahrar'ın bu durum karşısında acizliğini ifade etmesi onun birtakım girişimlerde bulunduğunu göstermektedir.

Hâce Ahrar'ın endişelerinde haksız olmadığını gösteren başka veriler de bulunmaktadır. Muhtemelen Semerkand civarında bir kuşatma sırasında kuşatmaya katılanlardan bir kısmı Hâce Ahrar'a ait 5 erkek ve kadın köleyi, atları ve koyunları alıp götürmüşlerdir.⁸⁵ Bu tarz yağma ve talan saldırılarına uğrayan sadece Hâce Ahrar değil, kimi zaman onun çevresindekiler de olabilmektedir. Zira Çahar Cuy darugası, Hâce Ahrar'ın yakınlarından birisinin mal veya değerli başka emtialarını elinden almıştır ve Hâce Ahrar, Herat'a gönderdiği mektupta onların sahibine şartsız teslimini rica etmektedir.⁸⁶

Özellikle Mavaraünnehr'den Horasan'a miras, ticaret veya bir başka sebeple seyahat edenlerin güvenliği, Horasan bölgesinde herhangi bir gadre uğramamaları gibi hususlar Hâce Ahrar'ın mektuplarının konularıdır. Mektuplardan anlaşılan bir diğer konu da muhtemelen işgaller veya yaşadıkları toprakların, köylerin el değiştirmesi sonucu yerinden olmuş insanlarla ilgilidir. Buna bağlı olarak beş ayrı mektubun konusu da; o veya bu sebeple bir kısmı Maveraünnehr'de bir kısmı da Horasan bölgesinde bulunan ailelerin birleştirilmesi hakkındadır.⁸⁷

Timur, Orta Asya'daki boyları tek çatı altında toplayan en son hükümdardır. Ancak bu dönemde devletin işleyişi Timur'un karakteri ile şekillendiği için kendisinden sonraki dönemde devlet düzeninde ve otoritesinde sorunlar yaşanmıştır. Timur'un ölümünden sonra başlayan iktidar kavgaları, iç çatışmalar devletin yıkılış sürecine kadar devam etmiştir. Türkistan'ın en önemli ve zengin coğrafyalarından biri olan Maveraünnehr bölgesi de bu çatışmalardan etkilenmiştir. Şehirlerde ve köylerde devletin merkezi otoritesinin hissedilmemesi, toprak sisteminin bozulmasına bağlı olarak vergilere ve

⁸⁵ Gross-Urunbaev (2002:98).

⁸⁶ Gross-Urunbaev (2002:134).

⁸⁷ Gross-Urunbaev (2002:99,100,113,121,133,137,138).

angaryalara çeşitli yolsuzlukların eklenmesi, baskınlar ve talanlar halkın sosyo-ekonomik hayatını olumsuz etkilemiştir. Toplumu her manada derinden etkileyen bu çalkantılı süreç beraberinde siyasi ve sosyal alanda yeni aktörler ortaya çıkarmıştır. Bu aktörlerden bazıları askeri gruplara mensuptu. Emirlerin, Mirzalardan ya da boşluktan yararlanarak elde ettikleri imtiyazları, kargaşa döneminde yerel hakimiyetlere dönüştürmeleri aslında güç merkezlerindeki değişimin habercisiydi. Bu sebeple 15. yüzyıl Maveraünnehr'inin içinde bulunduğu kargaşa ortamı, halkı adalet duygusu ile sığınacağı yeni kapılar arayışına itmiştir ki, bu durum Hace Hâce Ahrar Ubeydullah'ın bir tarikat şeyhi olmanın yanı sıra bölgenin siyasi, sosyal ve ekonomik işleyişinde söz sahibi bir aktör haline gelmesinin alt yapısını hazırlamıştır.

15.Yüzyılda Mâverâünnehr'de Bilim ve Kültür Ortamı

Timur'dan sonra iktidar kavgaları nedeniyle kargaşalar yaşansa da Timur'un yaptığı faaliyetlerle Semerkand'ı dönemin en önemli kültür ve ilim merkezlerinden biri haline getirişi gibi varisleri de bu alanda önemli yatırımlar yaptılar. Şüphesiz ki bunların başında Uluğ Bey gelir. Babur'e göre Semerkand ve mahallelerinde Emir Timur ve Uluğ Bey'in imaret ve bahçeleri çoktur. Timur, Semerkand erkinde, Kök-Saray diye meşhur olan, dört katlı, fevkalâde büyük bir köşk yaptırmıştır. Bundan başka, Ahenîn kapısına yakın ve kalenin içinde de câmi yaptırmıştır. Timur, Semerkand çevresinde birçok bağ da yaptırmıştır.

Uluğ Bey de hem devlet yönetiminde hem imar faaliyetlerinde dedesi Timur gibi şehre önemli yatırımlar yapmıştır. O, dedesi Timur'un geleneğini devam ettirerek Semerkand'ı Timurluların başkenti ve bilim merkezi olarak muhafaza etti. Uluğ Bey Mirzâ'nın imaretlerinden medrese ve hanegâh Semerkand kalesinin iç tarafındadır. Hanegâhın kubbesi fevkalâde büyüktür. Onun kadar büyük, bir kubbenin dünyada bulunmadığını söylerler. Uluğ Bey de Semerkand da Timur gibi bir cami yaptırmıştır. Uluğ Bey yaptırdığı medresede astronomi dersleri verirken Kadızade-i Rumi gibi dönemin meşhur âlimleri burada ders

vermiştir. Medresede yüzden fazla öğrenci tahsil görmektedir.⁸⁸Bu medrese ve hanegâhın yanında Mirza-Hamamı diye meşhur olan iyi bir hamam yaptırmıştır. Bir de, medresenin güneyinde Mescid-i Mukattâ isimli bir mescid yaptırmıştır. Uluğ Bey'in yaptırdığı diğer büyük binalardan biri de Kûhek tepesinin eteğinde bulunan ve içerisinde zîc yazma âleti olan, üç katlı rasathanedir. Uluğ Bey Mirza bu rasat ile zîc-i Gûrgâni'yi yazmıştır ki, dünyada hâlâ bu zîc, diğerlerinden daha fazla, kullanılmaktadır.⁸⁹ Uluğ Bey hükümdarlığı kadar alimliği ve ilme verdiği önemle tanınmaktadır. Semerkand'ın yanı sıra Buhara ve Gucevan'da da iki tane medrese kurmuştu. Buhara'daki medresenin kapısında yazan "Bilim almak, her bir Müslim ve Müslime için farzdır." Hadisi onun bilme verdiği ehemmiyetin göstergesidir. ⁹⁰ Ayrıca Uluğ Bey yaptırdığı medrese ve hanegâhlara vakıflar tahsis ederek onların giderlerinin bu vakıflardan karşılanmasını sağlamıştır.⁹¹

15. yüzyılın ilk yarısında Uluğ Beyin etrafında bir bilim ekolü oluşur. Ve o ekolde meşhur matematikçi ve astronomlardan Giyaseddin Cemşid Kâşî, Kadızade-i Rûmi, Ali Kuşçu gibi İslâm dünyasının gurur duyduğu bilim adamları vardı. Bu âlimler her zaman Uluğ Bey'in yakın çevresinde yer almışlardır.⁹² Bu âlimlerden Ali Kuşçu'nun onun için ayrı bir önemi vardı. Hocası Kadızade-i Rumi'nin ölümünden sonra Alaüddin Ali ibn Muhammed Kuşçu'yu bulmuştu. Uluğ Bey'in etkisiyle Ali Kuşçu, astronomi çalışmaya başlamıştır.⁹³ Aynı zamanda tarihçi Hafız-ı Ebru, tabip Mevlana Nefis, şairler Siracettin Semerkandi, Sekkakî, Lutfi Bedahşi, Cemalüddin Muhammed Abdurrezak Isfahani, Uluğ Bey'in çevresindeki kültür erbabından sadece birkaçı idi.⁹⁴ Mevlana Seyfüddin-i İsferengi'nin on iki beyitten oluşan divanı Uluğ Bey'in meclisinde alimler tarafından mütalaa edilirdi.⁹⁵ Uluğbey'in dünya görüşünün oluşmasında dedesi Timur'un ve babası Şahruh'un büyük kütüphanesinin önemli rolü vardı. Timur,

⁸⁸Devletşah (1977:c:3:429); Babur (2000:72-73); Barthold (1963:128-129); Bombaci (1969:131); Gross (1982:20).

⁸⁹Babur (2000:72-73);Aleskerov (1967:84);Bombacı (1969:131);Barthold (1963:137).

⁹⁰Barthold (1963:124-126); Aleskerov (1967:84); Nabiye (1948:26); Roemer (1979:352).

⁹¹ Barthold (1997:106).

⁹² Barthold (1997:74).

⁹³ Barthold (1963:136); Roemer (1979:352).

⁹⁴ Devletşah (1977:c:2:199); Aleskerov (1967:80).

⁹⁵ Devletşah (1977:c:1:172-173).

sadece enginlikler ve sanat eserleri değil, eski kaynaklara da büyük önem vermişti. Bu kaynaklarda onun meşhur Semerkand saraylarından birindeki kütüphanesinde saklanmıştı. Kendi zamanının en zengin bu kütüphanesindeki kaynaklar arasında değişik dillerde kitaplar vardı. Yunanca, Latince, Süryanice, Keldanice, Ermenice vs. Timur devrinde yaşayan bir Ermeni tarihçisi, şöyle der: Ermenistan ve Gürcistan'ın Timur tarafından işgalinde Timur, Ermenice ve Farsça bütün kitapları toplayarak Semerkand'a gönderdi ve orada bir kaleye yerleştirdi. Kitap okumak isteyenlere ise o kalede kısa süre kalmaya izin verdi. Bu kaleden dışarıya kitap çıkarılmazdı. Bu kitapların içinde meşhur halife Osman Kuran'ı da vardı. Kufi hat ile yazılmış, sayfaları deri idi. Sonradan Uluğ Bey kendi kütüphanesini oluşturur ve onunki astronomi kütüphanesi olur.⁹⁶Uluğ Bey'in bilim ve kültüre meraklı olduğu bilindiği için Irak seferinde uğradığı Bahrâbâd'da kendisine hediye edilen Muiüddin Cüveyni'nin Nigâristan kitabını hattatlara istinsah ettirmiştir.⁹⁷Uluğ Bey sarayının meşhur şairlerinden Mevlana Sekkâkî kasidesinde Uluğ Bey'i şöyle tasvir eder: Felek yıllar kirek seyr itse vü kiltürse ilginge/ mening tig şa'ir-i Türk ü sening tig şâh-ı dânanı (Felek benim gibi bir Türk şairi/ senin gibi de bir bilgin padişah görmek için yıllarca dolaşmalıdır).⁹⁸

15. yüzyılda Uluğ Bey'in sufilere, sufilerin de Uluğ Bey'e hasmane bir tutum sergilediği yönünde fikirler mevcuttur.⁹⁹ Sadece kronikler değil, dönemin edebi eserleri gibi farklı türde kaynaklar da gözden geçirildiğinde farklı ve enteresan verilere ulaşılabilmektedir. Uluğ Bey'in saray şairi Sekkâkî'nin divanındaki üçüncü kasidenin başlığı der Medh-i Hâce Muhammed-i Parsa, Nevverallahu Mer Gadehû'dur. Kasidenin 19. ve mahlas beyitinde Uluğ Bey'in saray şairinin

⁹⁶ Aleskerov (1967:80); Gross (1982:19).

⁹⁷ Devletşah (1977:c:3:408).

⁹⁸ Sekkâkî (1999:14,19,166-167).

⁹⁹ Barthold'a göre Hâce Ahrar köylü bir şeyh olarak Uluğ Bey'in hayatının son yıllarında reaksiyon güçlerinin önderliğini yapmış ve kendi dini otoritesini siyasi hakimiyeti ele geçirmekte kullanmış ve onu elinde kırk yıl tutmuştur. İran'ın aksine Orta Asya'da sufi şeyhleri ulema ve kitabi İslama karşı şeriatı koruma sloganı altında öne çıkmışlardır. Sufi şeyhleri, aristokratik kesim ve Moğol adetlerini uygulamaya çalışan Uluğ Bey'e karşı baş kaldırmışlardır. Bu mücadelede tabii ki halk Ahrar'ın tarafında olmuş. Ancak Ahrar'ın zaferi Uluğ Bey döneminin yüksek şehir kültürü üzerinde barbarlığın zaferi anlamına gelmişti. Barthold (1963:6-7).

Maveraünnehr'in en önemli Nakşî figürlerinden Muhammed Parsa'ya derin bir muhabbet ve saygı duyduğu ve onu manevi pîri kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Mundak tirig bolup yörügünçe i kaşkî

Sekkâki bolsa irdi ol işikte hâk-i pâ.

(Sekkâki bu şekilde yaşayacağına/ Keşke o eşikte (Muhammed Parsa'nın kapısında) ayak toprağı olsaydı)¹⁰⁰

Yine aynı kasidenin onuncu beytinde Sekkâkî'nin Muhammed Parsa'dan Hâce-i a'zam olarak bahsetmesi, dikkate değer ayrı bir noktadır.¹⁰¹

Sekkâkî'nin kendisinin velinimetini olan Uluğ Bey için kaleme aldığı tüm methiyeler şüphesiz anlaşılabilir. Fakat Hâcegânın büyük ve önemli şahsiyetlerinden Muhammed Parsa için yazdıklarını, Sekkâkî'nin salt divan edebiyatındaki ve bu türün mübalağa sanatındaki mahirliği olarak değerlendirmek yetersiz ve sığ bir yaklaşım olsa gerektir. Bu satırlar Muhammed Parsa gibi sahip olduğu büyük ve meşhur kütüphanesinden de anlaşılacağı üzere bilime ve kültüre hiç de uzak olmayan şehirli bir sufinin, Uluğ Bey'in muhitinde de reddedilmediği aksine takdir gördüğünü göstermesi açısından önemlidir. Sekkâkî'nin Muhammed Parsa hakkındaki beyitleri; Uluğ Bey ve çevresinin İslam kültürünün ve tarihi süreçte onun bir parçası haline gelmiş olan tasavvuf ve tasavvufi çevrelere bir düşmanlığı olduğu yönündeki tartışmaları yeniden gözden geçirme zorunluluğunu düşündürmektedir.

Uluğ Bey'in ve çevresinin zihniyet dünyası üzerine yapılan spekülasyonları bertaraf edecek bir diğer veri de Gıyasüddin Cemşid'in Uluğ Bey'e ithaf ettiği Miftahu'l-hüssâb fi ilmi'l-hisâb adlı matematik eserinde yazdıklarıdır. Gıyasüddin, Uluğ Bey'i "ilâhi ruh, insani mükemmellik melekler ve Muhammed karakterinin özelliklerine sahip" şeklinde tasvir eder.¹⁰² Kaşî'nin babasına yazdığı mektuptan da Uluğ Bey'in Kur'an'ın büyük kısmını ezbere bildiğini, her

¹⁰⁰ Sekkâkî (1999:29,107).

¹⁰¹ Sekkâkî (1999:30).

¹⁰² Barthold (1963:136); Togan (1981:95).

gün hâfızlar huzurunda iki Kur'an cüzü okuduğunu, Arapça sarf ve nahiv bilgisinin çok iyi olduğunu fıkıh, mantık ve edebi sanatlarda derin bir bilgisi olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³ Uluğ Bey'in müspet ilimlerle uğraşan alimler kadar dini ilimlerle uğraşan ulemaya da değer verdiğini gösteren olay ise kardeşi Baysungur'un ölümü üzerine babası Şahruh'a taziye ziyareti için Herat'a giderken yanında Şeyhülislam Hoca İsamüddin, Hoca Fazluddin Kaşî ve Hoca Fazullah Abu'l-leysi gibi Maverâünnehr ekâbirini yanında bulundurmasıdır.¹⁰⁴ Tasavvuf ehlinin nazarında dairenin dışındakilerden addedilen Uluğ Bey ve onun çevresindeki ulemanın zihniyet dünyasının beşeri formasyonları hariç aslında birbirleriyle özde bir paralellik sergilediği görünmektedir. Bu durum, tarihte ve aktüelde Müslüman dünyası için, İslâm kültür ve medeniyet dairesi için büyük ve anlaşılmaz bir paradoks olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Uluğ Bey'de Muhammedî karakteri ve ilâhî ruhu gören aklî ilim erbabının bir temsilcisi olan Gıyasüddin Cemşit ile onların dünyaya bakışını ve onu anlama-algılama yöntemlerini, nakli ilim ehli neden yabancı ve din dışı görmektedir? Bir nevi doku uyumsuzluğu olarak da düşünülebilecek bu durumun neden(ler)i nelerdir? Allah'ı arama, ona ulaşma, O'nu ve O'nun olan her şeyi bulma ve anlama gibi müşterek bir misyona sahip bu iki kesimin hareket noktaları aynı, güzergâh ve varış noktalarında mı bir farklılık söz konusudur? Bir başka deyişle, gayb âleminde Allah'ı arama, O'na ulaşma yolculuğuna çıkanlar, acaba kendilerini daha gayb âlemine girmeden bu dünyanın sosyal, ekonomik, siyasi ve insani meselelerinin tam da ortasında buluyor olabilir miydi? Peki, İslâm Peygamberi'ni referans alarak ilim öğrenmenin her kadın ve erkeğe farz olduğunu medreselerinin tâç kapılarına yazanlar, gökyüzünde ve yüz binlerce yıl uzaktaki yıldızlar arasında neyi arayıp bulmaya çalışıyorlardı, maksutları neydi? Ve onlar için gayb âleminde seyr-ü sülûk eylemekle dünyadan nakli ilimler ve bunları kendilerine yol edinmişler ve onların yapıp ettikleri ne anlam ifade ediyordu?

¹⁰³ Sayılı (1991:77).

¹⁰⁴ A. Semerkandi (2008:45).

15.Yüzyılda Mâverâünnehr’de Nakşbendiyye Yahut Tarîk-i Hâcegân

Tarih boyunca mutasavvıflar, özellikle de Nakşibendîler, kendilerini; peygamberin ve ashabının bütün uygulamalarının emanetçisi addetmişlerdir. Nakşibendîye’nin Müceddidî kolunu Batı Asya’ya tanıştıran Muhammed el-Buhârî (1142/1729), Nakşibendîye’yi “hiçbir ilâve veya eksiltme olmaksızın ashabın yolu” olarak tanımlamıştır. Bahaüddin Nakşibend tarikatını Peygamber’in sünnetine ve ashabının sözlerine tabi olmak diye özetlemekteydi.¹⁰⁵Bahaüddin Nakşibend kendisine yöneltilen tarikin neleri içermektedir sorusuna zahirde halk, batında hak ile olmak (halvet der encümen) şeklinde cevap vermiştir.¹⁰⁶Tarikat Hâce Hâce Ahrar’a atfedilen Fıkarât adlı eserde Hâcegân-ı Nakşbendiyye ve Azizân-ı Silsile-i Zehebiyye olarak adlandırılır.¹⁰⁷Sahabeler arasında, “sıddîk” lakabıyla isimlenen tek kişi Ebu Bekir’dir. Hamid Algar, Nakşibendîye’nin kendine has ayıklığı, şeriata sıkı sıkıya bağlılığı ve gösterişten uzak duruşunun, Nakşibendî geleneğin ana kaynağı olan sıddîktan miras kalan bir özellik olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁸

Nakşibendî silsilesi, Ebû Bekir’den Selmân-ı Fârisî, Kasım b. Muhammed b. Ebû Bekir ve Câfer-i Sâdık’tan Bayezîd-i Bistâmî’ye geçer. Silsilelerin geçmişe dönük süreçlere ayrılmasında birçok kaynak tarikatın Bayezîd zamanına kadar tarikat-ı Bekriyye, “Ebû Bekir’in yolu” veya tarikat-ı Sıddikiyye “Sıddikin yolu” olarak bilindiğini ve ondan sonra da Bayezîd’in bir lâkabı olan Tayfur’a atıfla Tayfuriyye olarak tanınmaya başladığına yer verilmekte, ancak Algar, isimlendirmelerin doğru olmasını pek muhtemel görmemektedir¹⁰⁹. Bunun yanında, silsilenin, tarihi dönemlere ayrılarak isimlendirilmesi de söz konusudur.¹¹⁰

¹⁰⁵ Tosun (2003:112).

¹⁰⁶ Algar (2006:335).

¹⁰⁷ Ahrar (1221:35b).

¹⁰⁸ Algar (2007:13).

¹⁰⁹ Algar (2007:14); Muslu (2004:229).

¹¹⁰ Bazı Nakşibendî müelliflerine göre; Ebu Bekir’den Bâyezîd-i Bistâmî’ye (ö. 234/848) kadar olan dönem “Bekriyye(Sıddikiyye)”, Bistâmî’den Abdülhâlık Gucdevânî’ye (ö. 615/1218?) kadar Bistâmî’nin Tayfûr ismine nisbetle “Tayfûriyye”, Gucdevânî’den Bahâeddîn Nakşibend’in (ö. 791/1389) zamanına kadar “Hâcegân” tarikatı, Nakşibend’den sonra “Nakşibendiyye”, Ubeydullah Ahrâr’dan (ö. 895/1490) sonra

Silsile, Tayfûriyye olarak Ebû'l Hasan Harakanî, Ebû'l Kasım Curcânî ve Ebû Ali Fârmedî'den Hâce Yusuf Hemedânî'ye (ö.536/1141) değin devam eder. Hâce Yusuf Hemedânî ile tarikat Hâcegân yani "hâcelerin yolu" ismini alır.¹¹¹ Hemedani'den Bahaüddin Nakşibendi'nin zamanına kadar Hâcegân tarikatı Bahaüddin Nakşibendi'den itibaren ise Nakşibendiyye adını aldığı söylenir. Bu tasnifin doğru kabul edilmesi halinde Hamid Algar, Yusuf Hemedani'nin Horasan Kabesi olarak tanınmış Yusuf Hemedani'yi Hâcegan'ın ilki sayar. Nitekim silsilede hace lakabını ilk taşıyan sufi odur. Bununla birlikte Hâcegan'ın gerçek kurucusunun Hemedani'nin dört halifesinden sonuncusu olan ve ser silsile-i hacegan lakabıyla bilinen Abdulhâlik Gucduvanî'dir.(Ö. 1218/19).¹¹² Hemedani'nin üçüncü halifesi ve Yeseviyye'nin kurucusu Hace Ahmed Yesevî'nin kurduğu tarikata mensup olanların hâce yerine ata lakabına bakarak bunların hacegân silsilesinden ayrıldıkları söylenebilir.¹¹³Fakat Algar'ın bu görüşünün aksine bu iki tarikatın aynı kökten gelmediğini ve aslında aralarında dostane ve iç içe geçmiş bir yapıdan çok rekabetin ve hatta muhalefetin söz konusu olduğu yönünde görüşler vardır.¹¹⁴ Bu husus aşağıda daha detaylı tartışılacaktır.

Nakşibendiliğin tasavvufi doktrini haline gelen meşhur sekiz prensibi Hâcegân'ın ser silsilesi kabul edilen Abdulhalik Gucduvanî tarafından ortaya konulmuştur. Kelimât-ı kudsiyye olarak bilinen bu prensipler; huşt der dem, nazar ber kadem, sefer der vatan, halvet der encümen, yâd kerd, baz geşt, nigâh daşt, ve yad daşt'tır.¹¹⁵ Bu prensipler büyük ihtimalle Bahaüddin Nakşibend tarafından ortaya

"Ahrâriyye", İmâm-ı Rabbânî ve Müceddid-i Elf-i Sâni lakaplarıyla bilinen Ahmed Sirhindî'den (ö. 1034/1624) sonra "Müceddidiyye", Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'den (ö. 1241/1826) sonra da "Hâliyye" adıyla anılmaktadır. Ancak Bahâeddîn Nakşibend'den sonra tarikat genel mânâda Nakşibendiyye olarak adlandırılır ve bilinir, bkz. Tosun (2002:31).

¹¹¹ Yücer (2003:245); Algar (2007:16).

¹¹² Safî (1875:13,29); Algar (1996:431).

¹¹³ Safî (1875:13); Algar (1996:431).

¹¹⁴ DeWeese (1996:185-188).

¹¹⁵ Safî (1875:33-35); Algar (1996:431); Tosun (2003:54).

konan vukûf-ı zamânî, vukûf-ı adedî ve vukûf-ı kalbî prensipleriyle tamamlanmıştır.¹¹⁶

Hemedanî ölünce onun yerine önce Abdullah Barakî, sonra Hasan Endâkî ondan sonra da Ahmed Yesevî halifeliği sürdürürler. Fakat Yesevî kısa süre müridlik yaptıktan sonra ayrılır ve anavatanı Türkistan'a gider. Reşehât aynü'l-hayat ve Nefahatü'l-üns, Nakşibendiyye'nin tabakât eserlerine göre Yesevî tüm müritlerini Hemedanî'nin dördüncü halifesi olan Hacı Abdulhâluk Gucduvanî'ye sevk eder. Böylelikle Nakşbendi ve Yesevî geleneklerinin kardeşlik ilişkileri içinde olduğu vurgulanmaya çalışılır.¹¹⁷

Hacegân yahut Nakşbendiyye'nin bu araştırmayı ilgilendiren esas yönü, sosyal, ekonomik ve siyasi alanlarda gerek müritlerine gerekse topluma hangi görüş ve önerileri sunduğudur. Yani Nakşiliği ve Hacı Ubeydullah Hâce Ahrar liderliğindeki Nakşiliğin 15. yüzyılın ikinci yarısında Maverâünnehr'de siyasi ve ekonomik bir güç unsuruna dönüştüren prensiplerdir. Bahaüddin Nakşbend uzlette bir zühd hayatını önermemiş onun yerine Gucduvanî'nin halvet der encümen yani halk içinde Hak ile olmak prensibini esas almıştır. Bahaüddin Nakşbend'de fütüvvet anlayışı da ön plandadır. Fütüvvetin gereği olarak el emeği ile çalışıp kazanmaya önem vermiştir. Ve işsiz insanları müritliğe kabul etmezdi. Kendisi de ziraat ile geçimini temin etmişti. Bahaüddin'in temel prensibi dünyevi işlerde çalışıp kazanmak, kimseye yük olmamak, çalışırken de Hak Teâlâ'dan gafil olmamaktı.¹¹⁸Böylece Hacegân ve Nakşbendiyye tarikat olarak zühd anlayışını mürit profili olarak da zahidleri reddeden bir anlayış ortaya koymuştu. Sosyal, ekonomik ve siyasi hayatla Nakşbendiliği uyumlu, aktif, dinamik bir güç merkezi haline dönüştürecek anlayışın olgunlaşma safhası olarak Gucduvânî ve Bahaüddin Nakşbend dönemleri gösterilebilir. Hacı Ubeydullah Hâce Ahrar ile birlikte bu olgunlaşma süreci tamamlanarak Nakşbendiyye siyasette ve sosyal hayatta bir güç merkezi olan sufi bir müessese olarak tarih sahnesindeki yerini alacaktır. Hacı Hâce Ahrar'ın

¹¹⁶ Algar (1996:431)

¹¹⁷ DeWeese (1996:185-188).

¹¹⁸ Tosun (2003:113)

tarikata eklediği yeni misyon ve doktrinel anlayış Bir Sufi Olarak Hâce Hâce Ahrar başlığında detaylı olarak işlenecektir.

Hacegan yahut Nakşbendiyye'nin belirleyici kimlik özelliklerinden birisi de zikir meselesidir. Yusuf Hemedanî'den Abdulhalik Gucduvanî'ye kadar tarikat cehri zikir üzere gelmiştir. Gucduvanî, cehri zikri terk ederek hâfi zikr yolunu tercih etmiştir.¹¹⁹ Gucduvanî'nin makamına kitapların devrin Türk şeyhleri olarak tasvir ettikleri Hâce Arif-i Rivgerî ile onun halifesi Hâce Mahmud-ı Encirfağnevî geçer ve Buhara'da Hacegân'ın iki önemli siması olarak görülürler. Encirfağnevî hafi zikri terk ederek cehri zikre dönmüştür ve bu durum devrin tarikat mensupları arasında tartışma doğmasına sebep olmuştur. Mahmûd Encirfağnevî, Hâcegân tarikatında cehrî zikri ilk başlatan kişidir. Onun hâfi zikri bırakıp cehrî zikre yöneldiği Buhara'da duyulunca, Abdülhâlık Gucdevânî'nin halifelerinden Evliya Kebîr, Encirfağnevî'nin yanına gidip, Hâcegân tarikatının prensiplerinde cehrî zikrin bulunmadığını, bu işe niçin başladığını sorar. Encirfağnevî de, şeyhi Ârif Rivgerî'nin ölüm döşeğinde iken kendisine dil ile zikir yapmaya izin verdiğini söyler. Evliya Kebîr "gerçek âriflere göre dil kalptir" diyerek cehrî zikri bırakması için ısrar etmesine rağmen Encirfağnevî bu usulü bırakmaz. Bu hadise ile Hâcegân'ın bu iki kolu arasında başlayan usûl farklılığı Bahâeddin Nakşibend'e kadar devam etmiştir.¹²⁰ Zira, Bahaüddin'i önceki hacelerden farklı kılan tek husus hâfi zikir konusunda ısrarlı olmasıdır. Hatta Hâce Bahaüddin'in bir grup alimle birlikte şeyhi Emir Külâl'e gidip cehri zikir yapmaması konusunda onu ikaz ettiği zikredilir. Emir Külâl'in tekkesinde bazı akşamlar cehri zikir meclisleri kurulmaktaydı. Sohbetlere iştirak eden Hâce Bahaüddin, cehri zikir başlayınca tekkeden çıkar ve zikre iştirak etmezdi.¹²¹ Bahaüddin'in Abdulhalik Gucduvanî'nin âlem-i manada yaptığı tavsiye üzerine cehri zikir yapmadığı, hatta cehri zikir başlayınca Emir Külâl'in tekkesinden çıktığı düşünülecek olursa Hacemiz üveysi yoldandı. Diyen ve onu gerçekte Gucduvanî'nin müridi sayan Muhammed Pârsâ'nın haklı olduğu ortaya çıkar.

¹¹⁹ Kufralı (1949:41); Muslu (2004:231).

¹²⁰ Safi (1875:51); Kufralı (1949:44); Tosun (2003:59).

¹²¹ Tosun (2003:104-105).

Bahaüddin Nakşbend'in halifeleri Alaüddin Attar, Muhammed Pârsâ, Y'akûb Çerhi ve Alaüddin Guçduvâni'dir. Birbirlerinden farklı bölgelerde irşad faaliyetinde bulunan ve Bahaüddin'den icazetli bu halifelerden¹²² Y'akûb-ı Çerhî, Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar'ın mürşididir.¹²³

Orta Asya'da tasavvuf ve tarikatlar meselesini özellikle de Yeseviyye ve Nakşbendiyye'yi salt tasavvufi metinlerle değil, bunların kaleme alındığı muhitlerin sosyal, siyasi ve ekonomik şartlarını metinlerin muhtevalarıyla birlikte değerlendiren DeWeese farklı bir görüş ileri sürmektedir. Ona göre Yesevi geleneğinin Hâcegân olarak bilinen ve Nakşbendiyye olarak meşhur olan tarikatı ortaya çıkaran manevi silsile için bir filiz olduğu fikrini yanlış olarak değerlendirir. DeWeese'ye göre bu problemlili bir yaklaşımdır. Bu nakşî metinlerinin Yesevîyye ve Nakşbendîyye'nin aynı kökten neşet ettiği ve aslında iç içe olduğu vurgulanmaya çalışılan fikrin başka bir amacı vardır. Ahmed Yesevî'nin kendi pozisyonunu terk edip Maverâünnehr'den çekilmesi ve Türkistan'a gitme tasviri menkabenin Yesevî'nin Türkistan'a etki edebildiğini göstermek içindir. Ve Maverâünnehr'in Nakşbendi tesiri altındaki hudut olduğu gösterilir. 16. yüzyılın ilk yıllarına kadar bu meşhur menkabenin sadece Hâcegân ve Nakşbendî muhitlerinde yazılmış kaynaklarda bulunması menkabenin Ahmed Yesevî'ye bağlı toplulukların kendi geleneklerini yansıtmadığını tersine Yesevi topluluklarına rakip olanların hikâyesi olduğunu gösterdiği söylenebilir.¹²⁴

Yesevi ve Nakşbendi geleneklerinin gelişiminde üç evre söz konusudur. Birincisi Yesevi geleneğinin Hâcegân yanında şekil alma döneminidir. İkincisi, 14-15. yüzyıldaki kritik dönemdir. Bu dönemde Orta Asya'daki sufi tarikatları kristalleşmekte ve klasik tip olarak ortaya çıkmaktadırlar. Üçüncü evre ise, bu araştırmanın sınırları dışına çıkan 16 ve 17. yüzyıldaki Yeseviyye ve Nakşbendiyye tarikatlarının rekabeti dönemidir.¹²⁵ Kanaatimizce DeWeese'nin bahsettiği muhalefet dönemi 16. yüzyıldan değil 15. yüzyıldan itibaren

¹²² Tosun (2003:119); Kufuralı (1949:62).

¹²³ Safi (1875:13,353,353); Haksever (2009:72,75); Tosun (2003:154); Muslu(2004:231).

¹²⁴ DeWeese (1996:188).

¹²⁵ DeWeese (1996:185-186)

başlamaktadır. Bu durum Bahaüddin Nakşbend'den Hâce Hâce Ahrar'a, Hâce Ahrar'dan 16. yüzyıl başında Buhara'da ortaya çıkan, Nakşbendiye kökenli Cuybâri şeyhlerinin menâkıbnâmelerinde tespit edilebilmektedir. Bahaüddin Nakşbend'e atfedilen menkabelerde Meşayih-i Türk veya Meşayih-i Türk'ün akidelerine göre hareket eden Türk karakterleri şehirli ve yönetici grubundandır. Hâce Ahrar'ın menâkıblarında ambara buğday taşıyan bir hamal veya atlı bir süvari Türk'le karşılaşılr. Cuybârî menkabelerinde şeyhin sultana göstermediği ilgiliyi gören sıradan, basit oduncu bir Türk figürü görülür. Bu tespiti yaparken tekstolojik bir sorunun da var olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü söz konusu menâkıbnâmelerin hangisinin orijinal nüsha olduğu ve ne zaman kaleme alındıkları sorunu DeWeese'nin ileri sürdüğü muhalefetin 15. Yüzyıldan başlamış olabileceği hususunda kesin bir şey söylemeyi engellemektedir.

Yeseviliğin daha ziyade Orta Asya göçebe Türk kavimleri arasında hâcegânın ise Maverâüneh'r'in Buhara gibi eski kültür merkezlerinde Farsça konuşan şehirliiler arasında yayıldığı söylenegelmiştir.¹²⁶ Fakat bu konudaki yeni araştırmalar, meselenin bilinenden daha farklı olduğunu ortaya koymaktadır. DeWeese'nin itirazlarından ve yeniden üzerinde durulması gereken konulardan birisi Yesevi geleneğinin bozkırda baskın olduğu görüşüdür. Sufi şeyhler ve Yesevi geleneğine bağlı olan evliyalar, 14.yy ortasında Maverâünnehr'de meydana gelen siyasi ve sosyal olaylarda aktif rol alıyorlardı. Onların faaliyeti, daha sonraki dönemde Nakşbendiyye'nin Hoca Hâce Ahrar'ın kariyeriyle ilgili siyasi girişimlerinden farklı tipteydi. Ve hatta onların, geleneksel sufi şeyhlerin sultanlara müsteşar olarak ortaya çıkması gibi bir durumları da yoktu. Yeseviyye tarikatına bağlı olan bu şeyhler, toplumun alt katmanlarında daha aktifti ve ilişkilerini toplumsal temelde geliştiriyorlardı(hem göçebe hem yerleşik nüfusla). Daha sonra ilişkilerin bu modeli, Hoca Hâce Ahrar olayında görülür.¹²⁷

15. yüzyıl Nakşbendiyyesi için karakteristik olarak nitelendirilebilecek birbirini tamamlayıcı iki özellik DeWeese tarafından tespit edilmiştir. Birisi, cemaat bilincinin tasavvufi uygulama ve müessese meselelerinde özel tavırlara

¹²⁶ Algar (1996:431).

¹²⁷ DeWeese (1996:196)

dayandığının net ve mükerrer bir vurgulamasıdır. Önce çıkarılan meseleler umumiyetle sufilerin sosyal görüntüsü ile ilgilidir. Ve söz konusu edilen tavırlar 14 ve 15. Yüzyıllarda Orta Asya'daki umumi ve kurumsal tasavvufun normal vechelere olan bir çok unsura muhalif bir tarzda sergilenir.¹²⁸ Bu muhalefet Hâce Ahrar'da da devam ederek özellikle Herat merkezli Horasan sufi şeyhlerine karşı açık ve net bir şekilde onları kınayarak sergilenmiştir. Bu tavrın mahiyeti söz konusu şeyhlerin helal, haram karinesine dikkat etmeyişleri ve başta müritlerinin olmak üzere ahalinin sorunlarıyla ilgilenmeyişleridir.

Hace Ali Ramîtenî'nin menakıbında kendilerine Hace Abdulhalikîler olarak tanımlayan Nakşî muhiti, özellikle Hace Ubeydullah Hâce Ahrar dönemi için çok önemli olan bir akideyi ortaya koyarlar. Nakşbendi düşünce ve uygulamalarının temeli ve alemet-i farikası olan prensip; iş ve meslek sahibi olma adına klasik tasavvufu ve zühdü hatırlatan hırkaya karşı çıkmış olmalarıdır. *Onlar, bizim için hırka mühim değildir mühim olan meslektir* diyerek bir kimsenin meşru bir mesleği olmadan yiyecek ve giyeceğini temin etmeden yaşayamayacağını vurgularlar.¹²⁹ *Hırkanın yerine hırfeyi* ikame eden düşünce aslında Nakşbendiyye'yi bu araştırmaya konu olan gerek 15. yüzyıl, gerekse genelde diğer tarikatlardan Nakşbendiyye'yi ayıran *dil be yâr, dest be kâr* prensibi idi. Bu prensip Hace Hâce Ahrar'ın faaliyetlerinde de görüleceği üzere tarikatı ekonomik anlamda aktif ve zengin bir yapıya dönüştürmüştü. Fakat Sovyet alimi Barthold'a göre bu prensip bağlamında Nakşibendiyye'nin ve özellikle Hoca Hâce Ahrar'ın sosyal ve ekonomik faaliyetleri feodal ulema Ortodoksluğuna karşı mücadeleye yönelticiydi ve Timurlu yönetici elitinin müttefiki olan Müslüman, skolastik ilahiyatına muhalifti.¹³⁰ Toplumdan kopmadan onun içerisinde gerek zanaat olsun, gerekse tarlalarda çiftçilik yapmak olsun tarikat bu yolla şehir ve köylerde yaşayan toplumun her katmanına ulaşmış oluyordu. Bu durum tarikatın bünyesinde var olan cemaat bilinciyle birleştiğinde ortaya ekonomik bir güç ve teşkilatlı bir yapı çıkıyordu. Bu güç sadece ekonomik boyutla kalmayıp, gerek toplumun kendisinden medet umduğu, gerekse

¹²⁸ DeWeese (2006:326).

¹²⁹ DeWeese (2006:331).

¹³⁰ Boldırev (1985:51).

kendisinin içinde bulunduğu toplumun problemleriyle ilgilenme özelliğini de tabii olarak ortaya çıkarıyordu. *Dil be yar, dest be kâr* diyen bir sufiler topluluğu birlikte çalıştığı zanaatkârın veya esnafın dükkânına gelen ve kanuni veya gayri kanuni ondan vergi talep eden devlet görevlilerine sessiz kalmayacaktır. Ya da topraklarında birlikte ekip biçtiği köylünün-çiftçinin mahsulüne ve hayvanlarına el uzatılması durumunda kendi dergâhına çekilip tasavvuf ihlasını arttırmakla meşgul olmayacaktı. Aynı zamanda 15. yüzyıl Maverâünnehr’inde ekonomik görünümlü olaylar yine doğal ortamında tarikatı siyasi meselelerle de ilgilenmeye zorlayacaktı. Çünkü bir önceki başlık altında izah edilmeye çalışıldığı gibi, topluma yönelen ve ekonomik görünümlü her türlü fiil ve taarruz, aslında siyasi ve sosyolojik saiklerle doğrudan ilişkiliydi. Daha da önemlisi akşamdan sabaha Hâce Ahrar’ın veya müritlerinin iktisadi faaliyetleri farklılaşmıyor, fakat siyasi otorite ve onun aygıtları, bu aygıtların fonksiyon ve pozisyonları değişkenlik gösterebiliyordu. Mesele şu ki, belli tasavvufi doktrinler ile öyle veya böyle kendilerine has bir yaşam şekline sahip Nakşbendiyye ve onun içinde bulunduğu toplum, kendisine zulüm olarak tabir edilebilecek uygulamaları nasıl bir tavır ve anlayışla göğüsleyebilirdi. Bu karşılaşmada cereyan edecek olaylar Nakşbendiyye’nin bünyesinde ve doğal olarak tarihi süreçte bir değişimi ve dönüşümü de görece beraberinde getirebilirdi. Şüphesiz bu durum, eski başkent yeni taşra Maverâünnehr’in merkezi Semerkand ile Horasan’ın ve Timurluların Şahruh’la birlikte başkenti olmuş Herat’ta aynı şekilde görülmeyebilirdi.

15. yüzyılda bütün Orta Asya’da yaygın bir cazibesi olan Nakşbendiyye’nin doktrinel temeli ile, Nakşbendi üyeliği, pratiği ve organizasyonunu ayırmak gerekir ki tarikat Timurlu devletinin bütününde yeknesak değildi.¹³¹ Sadece 15. yüzyılda değil, tarihin hemen her döneminde gerek belli sınırlar, gerekse sınırlar ötesinde Nakşbendiyye form ve fonksiyon olarak standart değildir. Doğası gereği de olmaması gerekir. Fakat bunun sebebinin tarikatın doktrinel yapısından ziyade, tarikatın içinde bulunduğu birimin veya bölgenin sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel şartları ile birlikte tarikata liderlik yapan kişinin

¹³¹ Gross (1982:59-60).

sosyo-ekonomik ve kültürel profilinde aranması daha doğru olsa gerektir.¹³² Mesela 1409'dan önce Şahruh'un Halil Sultan'a gönderdiği ultiatom mektubunu Buhara'da minbere çıkıp okuyan Muhammed Pârsâ'dır. Pârsâ neden hükümdarlarla yazışabilecek ve onların fermanlarını bir caminin minberinde okuyabilecek konumdadır. Bunun nedeni, kendisinin bir Nakşi olması mıdır? Herhalde değildir. Teşekkül aşamasındaki bir şeyhler topluluğunun üyelerine yukarıdaki gibi bir konum sağlaması pek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte Pârsâ'nın diğer bağlantılarına bakıldığında onun güç aldığı diğer kaynaklar görülür. Pârsâ kaç kuşaktır ulema, özellikle de hadis alimleri yetiştirmiş, köklü ve müreffeh Buharalı bir aileye mensuptu.¹³³ Hüseyin Baykara'nın veziri Ali Şir Nevayi de hem bir Nakşi hem de asilzade aristokrat bir aileden gelen emirdi.¹³⁴ Devletşah Semerkandî, vakf-ı hayri tarzında Nevayi'nin tahminen 500 tümen kepeki dinar değerindeki vakıflarla medreseler, mescidler, ribatlar ve darüşşifalar yaptırdığını kaydeder.¹³⁵ Aynı dönemde Herat'ta hem bir alim hem bir şair hem de bir Nakşi olan Câmî'den de bahsetmek gerekir.¹³⁶ A. Mirzayev, A. Yu. Yakubovski'nin sufizmin gerici ve ilerici iki akımı hakkındaki teorik fikirlerinin doğru olduğunu itiraf ederek kanıtsız olarak Nakşbendiliği *gericilik bataklığına* dahil etmesini kabul etmez. Çünkü eğer bu tez kabul edilirse Câmî ve Nevâyî'yi de gericilik tabir edilen bataklığa mecburen dâhil edilecekti. Bu çelişkiye çıkış bulmaya çalışan A. Mirzayev, Nakşbendiliğin ikili, yani hem ilerici hem de gerici bir karakterde olduğu hipotezini ileri sürerek, 15. yüzyıl Nakşbendiyyesinin temsilcilerinden Hâce Ahrar'ı gerici Nakşbendiliğe, Câmî ve Nevayi'yi ilerici Nakşbendiliğe örnek gösterir.¹³⁷ Yine Sovyet ilim âleminde Abdurrahman Câmî uzmanı A. Afsahzâd'ın 15. yüzyıl Nakşbendiliği ile ilgili analizi Boldrev için Sovyet akademisinin Nakşibendiliğe umumi bakışı yanında ileri bir adımdır:

¹³² Manz (2013:93)

¹³³ Manz (2013:93); Subtelny (2001:82-85).

¹³⁴ Nevayi, Nakşi olup piri ve mürşidi de Abdurrahman Câmî'dir. Nevayi kendi eseri Nesayimü'l- Mahabbe'de Nefahatü'l-Üns'te bulunmayan, Ahmet Yesevi başta olmak üzere, Türk şeyhlerine bu eserinde yer vermiştir, bkz. Levend (1965:238-239); Barthold (1963:212); Manz (2013:90).

¹³⁵ Devletşah (1977:c:4:581).

¹³⁶ Devletşah (1977:c:4:561-62); Câmî (1378c:155-156); Manz (2013:90).

¹³⁷ Boldrev (1985:51).

“Nakşibendi tarikatı, XV.yyın Maveraünnehri ve Horasan’da zanaatkarlar arasında çok büyük bir otorite ve itibar kazanmış. Bu doktrin, kendi takipçilerinin hayatını basit insanların hayatlarından ayırmayan, hayırlılığa, teveccühe, emeğe, zanaata, tarıma, kendi emeğinin ürünleriyle karnını doyurmaya davet, hem de iki yüzlü dervişliği, asalaklığı, kibirliliği kınamaya davet gibi esnek talepleri ile insanların gözlerinde Nakşbendiliğin otoritesini yükseltmekteydi.”¹³⁸

15. yüzyıl Nakşiliğinin kısa ve genel bir karakteristiğinin resmedilmeye çalışılmıştır. Buna göre 13 ve 15. Yüzyıllar arası Nakşbendiyye’nin Maveraünnehr ve Horasan bölgesindeki diğer sufi gruplarla çatışmacı olmayan bir rekabet sergilediği süreçtir. Nakşbendiyye’nin temel karakteristiğini oluşturan uyumluluk, soysal, ekonomikve siyasi hayatta aktif ve dinamik olma ve klasik tarikat sistemlerinin aksine kolay bir müritlik sunan bir yapının temelleri atılmıştır. Tüm bu özellikler 15. yüzyılın ikinci yarısında Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar’ın faaliyetleri ile etekemiğe bürünerek aksülamelleri bugün dahi dünyanın farklı coğrafyalarında tespit edilebilen genel ve baskın Nakşbendiyye doktrini teoriden pratiğe dönüşmüştür.

¹³⁸ A. Afsahzad’ın Tahavvul-i Efkâr-ı Abdurrahman-ı Câmî, Duşenbe 1981’den aktaran Boldrev (1985:51).

1. BÖLÜM

1. HÂCE UBEYDULLAH AHRAR: BİR SÛFİNİN HAYATI

1.1.DOĞUMU VE AİLE ÇEVRESİ

*Kutbu'l irşâd, muktedâi'l urefâ, ve'z- zuhât-ı gavnâz, behâr-ı intibâh, özgür/hür insanların hâcesi Hâce Nâsirüddîn Ubeydullah*¹³⁹, 1404(806h.) Ramazan ayında¹⁴⁰ Taşkent yakınlarındaki Bağistan'da dünyaya geldi.¹⁴¹Diğer iki kaynakta ise doğum yeri olarak Şâş vilayetinin Taşkent şehri ifadesi kullanılır.¹⁴²Hâce Ubeydullah; Hâce Mahmud'un oğludur. Biyografi eserlerinde Hâce Ubeydullah'ın şeceresi şöyle kaydedilmektedir: Hâce Mahmud Hâce Şihâbüddîn'in oğludur¹⁴³, Hâce Şihâbüddîn ise üç dört nesil ile Hâce Muhammed-i Nâmî'ye ulaşır ki Nâmî Bağdat'tandır. Hâce Nâmî, Şeyh Ebubekir Muhammed bin Ali bin İsmail Kaffâl-i Şâşî'nin mürididir¹⁴⁴. Hâce Muhammed Nâmî'nin Harezmlî olduğu yönündeki fikre katılmayan Muhammed Kadı, yukarıdaki şecerenin daha doğru olduğunu düşünmektedir¹⁴⁵. Nâmî'nin Harezmlî olduğunu iddia edenler ve bu iddianın mahiyeti hakkında yeterli bilgi yok. Ancak Hâce Ubeydullah'ın şeceresinin dayandırıldığı Nâmî'nin gerçekte Harezmlî olsa bile bunun böyle yazılmaması da şaşırtıcı olmamalıdır. Zira, tasavvufta bir mürşidin manevi prestijinin gerçek ve sağlam olabilmesi için onun, peygamberin ve/veya onun halifelerinin soyundan geliyor olması gerektiği bilinen bir durumdur.

¹³⁹ Mevlânâ Şeyh (2004:5); Hüseyinî (1697:3a). Necdet Tosun da, Hâce Ahrar'ın asıl ismini Nâsirüddîn Ubeydullah b. Mahmud b. Şihâbeddin Şâşî Semerkandî olarak kaydeder, bkz. Tosun (2003:159). Mihmannâme-i Buhara'da Hâce Ahrar için kutbu'z-zaman Hâce Nâsirüddîn Ubeydullah şeklinde kaydedilmiştir, bkz. Huncî (1976:251).

¹⁴⁰ Kadı (1388:105); Safi (1875:421); Algar (2006 c:32:336).

¹⁴¹ Algar (2006 c:32:336).

¹⁴² Câmî (1872:451); Muhammed Talib (2012: 29b-30a).

¹⁴³ Mevlânâ Şeyh(2003:71); Kadı (1388:105).

¹⁴⁴ Hüseyinî (1697:3b); Mevlânâ Şeyh (2003:71); Kadı (1388:105); Safi (1875:304).

¹⁴⁵Kadı(1388:105); Ali Safi ise sadece *Nâmî'nin Harezmlî olduğunu derler* diyerek başka bilgi vermemektedir, bkz. Safi (1875:304).

Orta Asya kültüründe, ünlü insanların isimleri yerine, onların soyunun ismi veya lakapları kullanılır. Hâce Nâsirüddin Ubeydullah Taşkendî onun gerçek ismi olup, Hâce Ahrar ise aslında lakabıdır.¹⁴⁶Hâce Ahrar'ın hayatı ve faaliyetleriyle ilgili araştırma yapan ilk bilim adamlarından Veselovskiy, *Hâce Ahrar* nisbesini *Allah'a kendini adayan* şeklinde izah eder. Ona göre bu nisbeyi Hâce Ahrar'ın babası, oğlunda gördüğü dindar tavır ve eğilim üzerine vermiştir.¹⁴⁷ Bu araştırmada ise Hâce Ahrar nisbesinin, Hâce Ahrar'ın kendisi tarafından kullanıldığı tespit edilememiştir. Mektuplarında, çağdaşı olan kroniklerde bu ifadeye rastlanmaz. Hâce Ahrar ifadesine, vefatından sonra kendi müridi Mevlânâ Şeyh tarafından kaleme alınan menâkıbnâmede rastlanır.¹⁴⁸ Reşehât'ta ise Hâce Ubeydullah Taşkendî denilerek Hâce Ahrar ifadesi kullanılmaz.¹⁴⁹Baburnâme'de üç yerde Hâce Ahrar, dokuz yerde Ubeydullah ismi anılır.¹⁵⁰Bu araştırmada, Hâce Ahrar isminin, onun siyasi ve ekonomik faaliyetleriyle bir ilgisinin olduğu düşünülmektedir. Özellikle onun ekonomik faaliyetleri bağlamında gerçekleştirmiş olduğu himaye, bu ilginin temel sebebidir. Farklı türede tarım ve ticaret vergisi ödeyen, hatta ödeyemediği için gelecek yıllardaki mahsullerine ve emeklerine, dolayısıyla yaşamlarına ipotek koyulan halk, onun himaye dairesine girerek kurtuluyorlardı. Yani bir nevi köleleşmekten kurtuluyorlardı. Araştırmanın ekonomik faaliyetlerinin teorik açıdan tartışıldığı bölümde bu konular daha geniş olarak açıklanacaktır. Kısacası Hâce Ahrar nisbesi, Hâce Hâce Ahrar'ın hamiliğine atıfla, önce kendi çevresince daha sonra da halk tarafından kendisine verilmiş ve bu güne kadar böyle anılagelmiştir.

Menâkıblarında Hâce Nâsirüddin Ubeydullah'a atfedilen büyük manevi prestij ve otorite, ilk önce soydan gelen bir hususiyet olarak resmedilir. Onun annesinin ve babasının seyyidlere ve siddîklere dayandırılan şecereleri bunu göstermektedir. Annesinin soyu ikinci halife Ömer'e, babasının nesebi de birinci

¹⁴⁶ Safi (1875:451); Suhareva (1985:157).

¹⁴⁷ Veselovskiy (1895:324).

¹⁴⁸ Mevlânâ Şeyh (2003:5).

¹⁴⁹ Safi (1875:303,451).

¹⁵⁰ Babur (2000:180, 618-619; 11,27,35,40,57,126,180,181,558).

halife Ebu Bekir'e dayandırılır.¹⁵¹ Hâce Hâce Ahrar'ın annesi Davud'un kızıdır. Davud ise Şeyh Havend-i Tahir'un oğludur. Havend-i Tahir, Şeyh Ömer Bağıştânî'nin oğludur.¹⁵² O ise, on altı kuşak ile Abdullah-ı Ömer'e ulaşır. Hâce Davud'un ve Havend-i Tahir'un anneleri seyyidedir. Hâce Hâce Ahrar'ın annesi de, alevî olduğu söylenen Mevlânâ Tâcüddin Dergâmî'nin torunlarından.¹⁵³ Muhammed Kadı, *Hâcemiz; Mevlânâ Muhammed Yaşâgerî, Dergâmî vasıtasıyla bizim akrabalarımızdandır derdi*¹⁵⁴ diyerek bu ilginç bilginin kaynağı olarak Hâce Ahrar'ın kendisini referans gösterir.

Hâce Muhammed Nâmî, Hâce Ahrar'ın baba tarafından soyunun başlangıcı olan şahsiyettir. Kâffâl-ı Şâşî'nin bağlılarından olan Nâmî, âyân-ı Bağdad'dandır. Şeyh Ömer Bağıştânî ise Hâce Hâce Ahrar'ın anne tarafından soyunun başlangıcıdır. Bağıştânî'nin şeceresi halife Ömer'e ulaşır. Bağıştânî de, aslen Nahcivanlı olan ve babası tüccarlardan olan Şeyh Hasan Bulgârî'nin mürididir.¹⁵⁵

Hâce Şihâbüddin Şâşî, Hâce Hâce Ahrar'ın baba tarafından dedesidir. Kendisi ziraat ve ticaretle uğraşmıştır.¹⁵⁶

Hâce Hâce Ahrar'ın dayısı Hâce İbrahim Şâşî'dir. Gençliğinde Semerkand'da Seyyid Şerif Cürcânî'den¹⁵⁷ ulûm-i mütedâvile tahsil

¹⁵¹ Muhammed Talib (2012:30); Câmî (1872:451); Veselovskiy (1895:331); Kadirova (2007:24).

¹⁵² Kadı (1388:114); Mevlânâ Şeyh (2003:77); Safi (1875:307). *Zahir ve bâtın ilimlerde mâhir olan Tahir, Türk şeyhlerinin sohbetlerinde bulunmuşlardır. Bu sohbetlerde bulunmak için Türkistan'a gidip, Hâce Ahmed-i Yesevî hanedanının ulularından Tengüz Şeyh ile sohbette bulunmuştur ve 1360'da vefat etmiştir*, bkz. Safi (1875:307-308).

¹⁵³ Safi (1875:415); Kadı (1388:415).

¹⁵⁴ Kadı (1388:114).

¹⁵⁵ Safi (1875:305,415).

¹⁵⁶ Safi (1875:419).

¹⁵⁷ Safi (1875:415). Cürcânî, Şiraz'ı ele geçiren Timur tarafından 1387'de Semerkand'a götürülür ve burada on sekiz yıl başmüderreslik yapar. Özellikle Teftazânî ile yaptığı ilmi münazaralarda gösterdiği başarı sebebiyle hem Timur hem de meslektaşları nezdinde itibarını arttırdı. Semerkand'da tanıştığı Hâce Alâeddin Attar vasıtasıyla tasavvufa karşı ilgi duyarak Nakşibendiyye tarikatına girer. Mevlana Nizameddin Hamuş ile de dostluk kurarak onun tasavvuf sohbetlerine katılır. Timur'un ölümünden (1405) sonra kargaşanın hâkim olduğu Semerkand'dan ayrılarak Şiraz'a döner ve 1413'de burada vefat eder, bkz. Gümüş (1993: c:8:135).

etmiştir.¹⁵⁸ Menâkıbnâmelerden, Hâce Ahrar'ın ailesinin Taşkent bölgesinde bir mezara ait vakfın mütevellisi ve şeyhi olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu mezar, Şeyh Ebûbekir'e aittir ve Hâce Ahrar'ın amcası Hâce Ahmed'den itibaren mezarın mütevelliliği ve şeyhliği Hâce Ahrar'ın ailesine geçer.¹⁵⁹

Tüm veriler, Hâce Hâce Ahrar'ın yetiştiği aile çevresinin, sıradan bir muhit olmadığını işaret etmektedir. Cürcânî'den eğitim almış dayısı onu tahsil için Semerkand'a yönlendirecektir. Dedesi ve babası ziraat ve ticaretle uğraşmaktadır. Büyük amcadan itibaren önemli olduğu anlaşılan bir türbenin mütevelliliği ve şeyhliği de Hâce Ahrar'ın ailesindedir. Tüm bu veriler, ailenin, ekonomik anlamında belli bir gelişmişliğe sahip olduğunu düşündürmektedir.

Soylu ve ehl-i beyte uzanan şecerenin, Ortadoğu, Anadolu ve Orta Asya tasavvuf çevrelerinde bir gelenek olduğu malumdur. Bu durum, Orta Asya toplumlarının zihniyet dünyasında da kabul görmüş olmalıydı. Orta Asya'nın tarihine bakıldığında, Türk- Moğol geleneğinde siyasi iktidarların meşruiyetinin soya dayandığı görülmektedir. Kendilerini idare edecek ve/veya kendilerinin tâbî olacakları kişilerin meşruiyetlerini onların han soyundan veya köklü bir geçmişten gelmelerine bağlayan bir toplum, dinen de itaat edecekleri kişi veya kişilerde bir soyluluk arama ihtiyacı hissetmiş olabilirler.

Tasavvufî bir şahsiyetin hayatından bahsederken, onun henüz çocuk yaşlarında bazı alâmetler göstermesi de geleneksel bir tasvirdir. Hâce Hâce Ahrar'ın biyografi yazarlarından ve en meşhur müridlerinden ve halifelerinden Muhammed Kadı, Hâce Ahrar'ın ilk tasavvufî arayışını onun ağzından şöyle kaydetmektedir:

“Önceleri babam Keles'te ziraatla uğraşıyordu. Bir keresinde depolamam için buğdayları bir Türkle bana gönderdi. Ben o işle uğraşırken(çuvalları istiflerken) Türk, (boşalan) çuvalları alıp geri döndü. Onun gittiğini farketdiğimde, ondan himmet dilemediğim için (Hâce Ahrar bir arayış içinde olmalı ki) çok üzuldüm. Peşinden gidip onu şehir yolunun ortasında buldum. Bana himmette bulunmasını isteyerek; “bana bir himmet göster, belki senin hatırına Hak Teâlâ bana acıdı ve benim bağlı düğümüm açıldı” dedim. Türk şaşırıldı; “galiba sen Türk şeyhlerinin (şu) sözünü uyguluyorsun; her kimi

¹⁵⁸ Safi (1875:415).

¹⁵⁹ Mevlânâ Şeyh (2003:71-72).

görsen Hızır bil ve her geceyi kadir bil. Ben faydasız- basit bir Türküm. Ki yüzümü bile gerektiği için yıkıyorum. Ve bu (söylediğin) sözleri ben bilmem” dedi. Benim himmet isteme ısrarımdan dolayı Türk’te bir değişiklik oldu,ellerini kaldırıp benim için dua etti ve onun dualarından dolayı kendimde bir açılma gördüm.”¹⁶⁰

Hâce Ahrar’ın ilk gençlik yıllarında tasavvufî bir arayış içinde olduğunu düşündüren bu menkabe, onun yetiştiği çevrede Türk şeyhlerinin etkilerini de sezdirmektedir. Türk şeyhlerinden kasıt, Yeseviyye ve Yesevî dervişleridir¹⁶¹. Dolayısıyla Hâce Ahrar’ın yetiştiği mekânda ve zamanda, renkli bir tasavvuf kültüründen ve çeşitli tarikatların varlık ve tesirlerinden bahsedilebilir. Diğer taraftan, Hâcegân/Nakşebendî metinlerinde meşâyih-i Türkle bağlantılı hikâyelerin, aslında bir rekabetin tezahürü olduğu yönünde görüşler mevcuttur.¹⁶² Araştırmanın Sultan Ebu Said’in iktidarı öncesinde Hâce Ahrarla ilişkileri incelenirken, bu çerçevede ulaşılan sonuçlarayrıca tartışılacaktır.

Dayısı Hâce İbrahim onu yirmi iki yaşında yani 1426- 27’de eğitim amacıyla Taşkent’den Semerkand’a getirir.¹⁶³Hâce Ahrar, buradaki geleneksel eğitimi istemez ve bunun yerine tasavvufla meşgul olmayı, bâtinî ilimleri tahsil etmeyi arzu eder. Dayısına buradaki eğitime devam etmeme isteğini iletir ve istediği yere gitmek için ondan izin alır. Dayısı, Hâce Ahrar’ın medresedeki eğitimini bırakmasına izin verdiğinde, aslında sadece Hâce Ahrar’ın tasavvufi yolculuğunun önü mü açılmıştı?¹⁶⁴ Yoksa taşralı, tasavvuf erbabı ve eşraf bir aileden gelen Hâce Ahrar’ın hem kendisinin hem de başına geçeceği Nakşibendiyye’nin geleceğini etkileyecek yeni bir zihniyet dünyasının temelleri mi atılmaya başlamıştı?

Bu soru ve onun etrafında yapılacak sorgulamalar önemli olmalıdır. Zira Taşkent civarında ziraatla uğraşan, varlıklı sayılabilecek bir aileye mensupve tahsil için büyük bir ilim ve kültür merkezi olan Semerkand’a gelmiş genç Hâce

¹⁶⁰ Kadı (1388:110- 112).

¹⁶¹ Yukarıda geçen *her kimi görsen Hızır bil ve her geceyi kadir bil* sözünün, Ahmed-i Yesevî’nin üçüncü halifelerinden Süleyman Ata’ya ait olduğu kaydedilmektedir, bkz. Safi (1875:18).

¹⁶² DeWeese (1996:188,193).

¹⁶³ Safi (1875:340).

¹⁶⁴ Ali Safi, Hâce İbrahim’in, Ahrar’ın dayısı olduğunu yazar, bkz. Safi (1875:332).

Gross ise amcası olduğunu kaydeder, bkz. Gross (1982 s. 40).

Ahrar, buradaki sosyo-ekonomik ve kültürel iklimden, fikir hayatından, etkilenmiş olabilir. Çünkü Hâce Ahrar'ın Semerkand'da geçirdiği iki yıl, Uluğ Bey'in gücünün zirvede olduğu ve aynı zamanda Semerkand'ın sakin ve huzurlu olduğu dönemdi. Uluğ Bey tarafından yeni hânegâhlar, medreseler, camiler, şifahaneler, hamamlar ve rasathanesi inşâ edilmişti. Buna bağlı olarak pek çok şair, bilim adamı, mimar, sanatkâr Uluğ Bey'in etrafında toplanmıştı¹⁶⁵. Selahüddin Musa b. Mahmud Kadızâde-i Rûmî, Gıyâsüddin Cemşid b. Mesud ve Ali Kuşçu bu cümledendir.¹⁶⁶

1.2. BİR SÛFÎ OLARAK HÂCE AHRAR: HERAT TESİRİ

Tasavvuf, popüler İslâm olarak da tabir edilen halk İslâmının en somut ve açık şeklidir. Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar da, İslâm tasavvufunun çok yaygın ve etkin bir örneği olan Hâcegân/Nakşbendiyye tarikatının Mâverâünnehr'dekien önemli şahsiyetlerindendir. Tarikatına katmış olduğu siyaseten ve iktisaden etkin olma saikleriyle de belki de Mâverâünnehr bölgesi haricinde, genel olarak Nakşbendî tarikatı için en önemli figürlerdendir demek yanlış olmasa gerektir.

Halk tabakalarının İslâm'ı, geleneksel ve şifahi kültürlerinin etkisinde anlayıp yorumlamaları ve yaşamlarına yansıtmaları¹⁶⁷, popüler İslâm yahut halk İslâmı'nın öne çıkan karakteristiği olarak tanımlanabilir. Belirli bir dönemde belli bir coğrafyada mevcut sosyal, siyasi ve ekonomik şartlar, bahsedilen yorumları ve/veya algılamaları etkilemiş olmalıdır. Bu nedenle, Hâce Hâce Ahrar'ın sosyal tarihi ilgilendiren faaliyetlerini doğru değerlendirebilmek için, araştırmanın giriş bölümünde Mâverâünnehr'in sosyal, siyasi ve ekonomik vaziyeti ortaya konulmaya çalışılmıştı. Burada ise, aynı bağlamda, bir sûfî şeyh olarak onun zihniyet dünyasına etki etmiş ve onu şekillendirmiş olması muhtemel süreç tartışılacaktır. Vakıa sosyal, siyasi ve ekonomik şartlar, sadece kurumlar ve olgular üzerinde değil, kişilerin fikir dünyasının, ideallerinin oluşmasında da

¹⁶⁵ Gross (1982:42).

¹⁶⁶ Barthold (1997:113-115).

¹⁶⁷ Ocak (2010:171-172).

etkilidir. Bu nedenle, Hâce Ahrar'ın nev-i şahsına münhasır görüşlerinin oluşmasında neler etkili olmuş olabilir? 15.yüzyılın Mâverâünnehr'inin merkezi Semerkand'ı ve yine aynı dönemde Horasan'ın merkezi durumundaki Timurlu başkenti Herat, onun fikrî tekâmülünde bir rol oynamış mıydı? Böyle bir ihtimal varsa, Hâce Ahrar üzerinde nasıl ve hangi düzeyde bir tesirden bahsetmek mümkündür? Diğer taraftan, bu etkinin mahiyeti nedir? Hâce Ahrar'ın ilişki kurduğu veya etkilendiği olaylar ve şahıslar sosyal, ekonomik, siyasi ve tasavvufî açıdan ne tür özelliklere sahipti? Şüphesiz bu soruların cevaplarını yalnızca menâkıbnâmelerde veya kroniklerde aramak, yanıltıcı olabilir. Bu nedenle, tasavvufî, tarihî ve edebî farklı kaynakları birlikte değerlendirmek, daha rasyonel bir yaklaşım olmalıdır.

Dayısı Hâce İbrahim, Hâce Hâce Ahrar'ı tahsil-i ilm için yirmi iki yaşında Taşkent'ten Semerkand'a getirmiştir. Hâce Ahrar'ın bâtinî ilimlere merakı, zâhirî ilim tahsiline mani olur ve Hâcegân mensuplarının sohbetlerine katılır. İki yıl boyunca Mâverâünnehr'de onların meclislerini dolaşır. Semerkand'da, Mevlânâ Saâdüddîn-i Kaşgârî'nin sohbetlerine katılır ve onun hizmetinde bulunur.¹⁶⁸ Dayısının onu, Semerkand'da Mevlânâ Kutbuddîn Sadr medresesine yerleştirdiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁹ Hâce Ahrar'ın 1404'de doğduğu ve yirmi iki yaşında Semerkand'a geldiği düşünülürse, o Semerkand'a 1425-1426 yıllarında gelmiş olmalıdır. Yani Semerkand'da Uluğ Bey, Herat'ta Mirza Şahruh iktidarları dönemidir.

Hâce Hâce Ahrar'ın aslında nazari ilim tahsili için 1426'da geldiği Semerkand'da sosyo ekonomik ve kültürel atmosfer nasıldı?

*Magîsüddin Uluğ Beg Kuragan*¹⁷⁰ (1393-1449) Emir Timur'un alim torunudur. 11 yaşında Kur'anı hıfzettiği, Arapçayı mükemmel öğrendiği, daha gençliğinde riyazî ilimlere ait meselelerin hallinden hoşlandığı muasırları tarafından zikredilmiştir.¹⁷¹ Bu anlamda Uluğbey'e yakın alimlerden Gıyasüddin Kâşî'nin

¹⁶⁸ Safi (1875:322,339,340); Muhammed Tâlib (2012:30); Çekoviç (1974:19); Tosun (2003:159); Kufralı (1949:70).

¹⁶⁹ Safi (1875:347); Kufralı (1949:70); Tosun (2003:159).

¹⁷⁰ el-Havafi (1980:135).

¹⁷¹ Togan (1981:94).

ailesine yazmış olduğu mektup önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Uluğbey bir İslam padişahı olarak bilgin bir insandır. Kuranı Kerimin çoğunu ezbere bilmektedir. Her gün hafızlar huzurunda iki Kuran cüzünü kaidelere uygun olarak okumaktadır. Arapça sarf ve nahiv bilgisi çok iyidir. Fıkhın yanında matematik , mantık ve astronomi bilimlerine derin bir vukufiyeti vardır.¹⁷² Merhum Aydın Sayılı Kâşî'nin mektubunun hicri 823 veya 824/1421 yıllarında yazıldığını tahmin etmektedir.Kâşî'nin mektubu yazdığı sırada Semerkand'da matematik ve astonomi ile ilgilenen 60-70 kadar bilim adamının olduğundan bahseder. Bu ise Semerkand'da matematik üzerine yapılan 12 yıllık bir çalışmanın sonucudur.

15. yüzyılın ilk yarısında Uluğbey tarafından Semerkand'da bir bilim ekolü oluşturulmuştur. O ekolde meşhur matematikçi ve astronomlardan Gıyâsüddîn Kâşî, Kadızadei Rumi ve Ali Kuşçu gibi alimler vardı. Aynı zamanda tarihçi Hafızı Ebru , Tabip Mevlana Nefis ; şairlerden Siracüddin Semerkandi , Mevlana Sekkaki , Lütfi Bedahşi de Semerkand'ın önemli isimleriydi.¹⁷³ Uluğbey'in itibar ettiği edip ve şairlerden birisi de Celalüddin Harezmsah devrinde meşhur olan Cemalüddin Muhammed Abdürrezzak İsfahanidir.¹⁷⁴ Uluğbey'in astronomi ilmine ilgi ve merakı yüksekti. Alimlere çok hürmet ederdi. Onun devrinde ilim ehli çok itibarlı idi.

Uluğbey Buhara ve Gujduvan'da iki medrese inşa ettirmiştir. Buharadaki medrese 1417'de tamamlanmış ve taç kapısına *ilim öğrenmek her müslüman kadın ve erkeğe farzdır* hadisini yazdırmıştır. Semerkand'daki medrese ise 1420'de tamamlanmıştır. Uluğbeyin kendisi ve Kadızadei Rumi burada ders vermiş; Rumi'nin derslerine Abdurrahman Cami'de katılmıştır.¹⁷⁵ Uluğbey Semerkand'daki medresenin karşısına büyük bir hanegâh yaptırmıştır. Medreseler ve hanegâh için Uluğbey zengin vakıflar tahsis etmiştir.¹⁷⁶ Uluğbey'in saray şairi Mevlana Sekkâkî'de göz ardı edilmemesi gereken bir

¹⁷² Kâşî (1991:77).

¹⁷³ A.Semerkandi (2008:379-380) ; Aleskerov (1967:80) ; Aka (1994:197).

¹⁷⁴ Semerkandî (1977:c:2:199).

¹⁷⁵ Barthold (1963:c:2:124-126) ; Aleskerov (1967:84) ; Nabiyev (1948:26).

¹⁷⁶ A.Semerkandi (2008:377) ; el-Havafi (1980:188) ; Barthold (1997:106).

şahsiyettir. Sekkâkî hem Uluğbey'in şahsını ve faaliyetlerini öven hem de Hacegân/Nakşibendiye meşayihinden Hace Muhammed Parsadan Hacei Azam olarak bahseden bir şahsiyettir. Buna ilaveten Sekkâkî'nin divanında üçüncü kaside Dermedhi Hace Muhammedi Parsa başlığını taşımaktadır. Sekkaki kasidesinde Parsa'nın eşiğinde ayak toprağı olmayı arzuladığını da belirtir.¹⁷⁷

Uluğbey Barthold'a göre Türk-Moğol askeri geleneklerinin taraftarıydı. Hatta Barthold'a göre bir dereceye kadar da türk milliyetçisiydi. Barthold'u bu kanaate sevkeden ise babası Şahruh'un ölümünden sonra Uluğbey'in Timuriler devletinin başında bulunduğu iki yıl (1447-1449) boyunca Semerkand ve Herat'ta kestirmiş olduğu sikkelerdir. Sikkelerin özelliği Türkçe yazılı olmalarıydı. Sikkelerde *Emir Timur Küregan Himmeti Din Uluğbey Küregan sözü*m ifadesi bulunmaktadır. Uluğbey Timurlular içerisinde türkçe yazılı sikke bastıran tek hükümdardır.¹⁷⁸

15. Yüzyılda Uluğbey yönetimindeki Semerkand'ın ilmi ve kültürel açıdan yüksek bir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında bilime , kültüre , sanata ve özellikle akla önem veren bir müslümanlık anlayışından söz etmek yanlış olmasa gerektir. Uluğbey'e göre topluma , devlete , medeniyete ve kültüre yön vermesi gereken temel taşlar nazari ilimlerdir. Fakat bu tasavvufun reddedildiği anlamına gelmemektedir. Batını ilimler toplumun farklı sosyo kültürel ve ekonomik tabakaları içerisinde yaşamalıydı ve topyekun reddedilmemeliydi. Semerkand'da kurmuş olduğu medresenin karşısına inşa ettirdiği büyük hanegah bunun delilidir.

Dayısı Hace İbrahim'in Semerkand'ın bu yüksek kültür ve bilim ikliminden istifade etmesi için Semerkand'a getirdiği Hace Hâce Ahrar'ı bu ortam tatmin etmiş olmamalıdır. Buradan ayrılarak Buhara'ya yönelmiş yolda Şeyh Siracüddin Pirmesi'ye uğramış ve bir hafta onun yanında kalarak sohbetlerine katılmıştır.¹⁷⁹ Buhara'da ise Mevlana Hamidüddin Şaşı ile görüşerek oradan Merv'e gitmiştir. Merv'den de 24 yaşında iken onun tasavvuf ve şeyhlik

¹⁷⁷ Sekkâkî (1999:29,30,107).

¹⁷⁸ Barthold (2013:192).

¹⁷⁹ Safi (1875:341).

anlayışını şekillendirdiğini düşündüğümüz Uluğbey'in babası Mirza Şahruh idaresindeki Timurlu başkenti Herat'a gelmiştir.¹⁸⁰

Hace Hâce Ahrar'ın Herat'ta geçirmiş olduğu dört yıllık safahata geçmeden önce Herat'ın o dönemdeki sosyal , kültürel , siyasi ve ekonomik şartlarının kısa ve genel bir panoramasını vermek faydalı olacaktır.

Mirza Şahruh farzları , sünnetleri eda etmekte titiz davranan dinin gereklerini yerine getirmede daima eksiksiz hareket etmeye çalışan mütedeyyin bir sultandır. Âlî meclislerinde daima mevâli ve fazıllar da hazır bulunur, bu ve benzeri meclislerde dinî ilimler ve yakîn ilmi konularında sohbet ve müzakerelerde bulunarak tefsir, hadis, fıkıh ve tarih kitapları okunurdu. Her ayın 13.,14., ve 15. günleriyle ay başlarında oruç tutar, her hafta Pazartesi ve Perşembe günleri hafızlara Kur'an okuturmuş.¹⁸¹ O Herat'ta yalnızca müslüman sultan ve halife ünvanıyla bulunmak istemiş ve yasayı kabulden şiddetle kaçınmıştır.¹⁸²

Şahruh, Timur'un mirasını eline geçirdiğini göstermek ve hâkimiyetini yeni bir başlangıç olarak tanımlamak için bir takım adımlar atmıştır. Timur'un Semerkand'daki türbesine girerek silahlarla İslâmî olmayan teçhizatı oradan kaldırdı. Şubat-Mart 1411(Zilkâde 813)'de Moğol hanedan kanunu olan yasa'yı feshettiğini, şeriatı yeniden yürürlüğe koyduğunu duyurarak, meyhanelerdeki şarapları halkın gözü önünde yerlere döktürdü. Mirza Şahruh, yine Herat'ta 1410-11/ 813 yılında, içinde bir medreseyle bir hânekâh bulunan ilk külliye'nin yapımını tamamlamış ve bir tören düzenlemişti. Timurlu tarihinin siyasi cephesini sosyo-ekonomik ve kültürel yönüyle birlikte anlamaya çalışan ve bu yönde önemli yayınlar yapan B.ForbesManz, Şahruh'un tahta geçince giriştiği eylemlerin; yani hem Moğol tarihine olan ilgisinin hem de resmi din olarak İslâm'ı benimseyişinin, onun İlhanlı hükümdarı Gazan Han'ı çağrıştırdığı şeklinde yorumlamaktadır. Şahruh'un Moğol tarihine olan ilgisi de dikkat çekicidir. Timur'un vakanüvisti Hâfız-ı Ebru, artık Şahruh'un saray tarihçisi

¹⁸⁰ Safi (1875:313,322,341) ; Muhammed Talib (2012:30) ; Çekoviç (1974:20).

¹⁸¹ A.Semerkandi (2008:202,487) ; Barthold (1963:c:2:120).

¹⁸² Barthold (2013:191).

olmuştur ve Nizâmüddin Şâmî'nin Zafernâmesi'nin devamı niteliğinde Mecmuatü't Tevârih'te Timur'dan sonraki tarihi vakıayı kaleme almıştır. Burada, Şahruh'un selefi Halil Sultan'ı terk ederek Şahruh'un hizmetine giren Tâcû's Selmânî'yi ve eseri de bu kabilden zikredilmelidir ¹⁸³Şahruh'un hem İslâm'ı resmi din ilan edişi, hem de nesebini ısrarla ve tarihi eserler vasıtasıyla Moğol soyuna dayandırma çabası çok önemli ve göz kaçırılmaması gereken bir durumdur.

Potter'in tespitlerine göre Yezd'de 14.Yüzyılda 14 hanegah inşa edilmişken 15. Yüzyılda sadece 4 tane hanegah inşa edilmişti. 15. Yüzyılda Timurlu idaresindeki Herat'ta ondört hanegah ,otuz sekiz medrese bulunmaktaydı. ¹⁸⁴ Bu veriler 15. Yüzyılda yani Şahruh idaresindeki Herat'ta mutasavvıflar için Semerkand'a nazaran Herat'ta şartların daha uygun olduğunu düşündürmektedir. Zira Mirza Şahruh'un sufilerin sempatisini kazanacak icraatları söz konusudur. Şahruh sufiler için önemli bir sembol ve mekan olan mezarlıklar için 1414-1415'te yüzbin kepeki dinar bağışladığını duyurmuştur. Bunun yanında kendi raiyyetinden alınan mâl vergisinin 1/3'ünü affetmiştir. ¹⁸⁵ 1418'de Tus şehrini ziyaret eden Şahruh İmam Ali İbn Musa er-rıza'nın kabrinin üzerine üçbin misgal altından bir kandil yaptırmıştır. ¹⁸⁶ 1427'de Şahruh tarafından inşa edilen Şeyhülislam Ebu İsmail Hâce Abdullah Ensari'nin Gâzurgâh'taki türbesi tamamlanmıştır. ¹⁸⁷

Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar'ın menakıbnamelerinden onun Herat'ta kübrevi şeyhi Bahaüddin Ömer , Seyyid Kasım Tebrizi , Zeynüddin Hafi ve bunların muhitlerini yakından tanıdığı anlaşılmaktadır. Burada şu soruya cevap aranmalıdır. Hâce Ahrar'ın Herat'ta bulunduğu sırada temas ettiği meskur şeyhler ve onların muhitleri onu hangi konularda ve ne şekilde etkilemişti ? Birincisi Herat'taki şeyhlerin kimi zaman siyasi konularda kimi zaman da devlet ve toplum arasındaki arabuluculuk faaliyetleriydi. Gerek ekonomik gerekse

¹⁸³ Manz (2013:35,41).

¹⁸⁴ Potter (2011:218).

¹⁸⁵ el-Havafi (1980:169).

¹⁸⁶ el-Havafi (1980:181).

¹⁸⁷ el-Havafi (1980:201).

siyasi ve toplumsal meselelerde Hâce Ahrar'ın konumu bir arabulucu statüsüydü. Onun sultanların yanında bulunarak , onların kalplerini fethederek müslümanların işlerini kolaylaştırma idealinin pratik bir yönünü arabuluculuk teşkil ediyordu.

Hace Hâce Ahrar için meşayih i Horasan içerisinde Şeyh Bahaüddin Ömer gerek fiilleri gerekse şeyhlik tarzı olarak Hâce Ahrar'ı etkileyen bir şahsiyetti. Herat'ta geçirdiği beş yıl boyunca haftada iki veya üç kez Bahaüddin Ömer'in sohbetlerine katılmıştır.¹⁸⁸ Bahaüddin Ömer kendisine müracaat edenlerin sorunları ile ilgilenir, hiçbir zaman kendisini halktan uzak tutmazdı.¹⁸⁹ Bu bağlamda menakıbnamelerde Hâce Ahrar'ın tanıştığı ve gözlemlediği şeyhler arasında kategorik bir ayırım ve mukayese de söz konusudur. Zira Bahaüddin Ömerin tarikası Hâce Ahrar'a hoş görünürken Şeyh Zeynüddin Hafi'nin tarikası makbul sayılmamaktadır. Bunun nedeni Bahaüddin Ömer'in kendisine müracaat edenler arasında ayırım yapmadan onlarla görüşmesidir. Oysa ki Zeynüddin Hafi'de bunu görmediği anlaşılmaktadır.¹⁹⁰

Herat'ın önde gelen şeyhi Şeyh Bahâüddin Ömer, Çağataylar dahil seçkin zümre ile yakın ilişkiler içindeydi. Herat'taki ulu camide çok zaman geçirir, yoksullar adına oradaki nüfuz sahibi kimselerle görüşürdü. Şeyh Bahâüddin ile yakın ilişkisi olanlardan birisi de Şahruh'un en güçlü iki emirinden Emir Firûzşah'tı. AlikeKökeltaşile Firûzşah, komuta kademesinin ve hükümdara ulaşmanın simgesi olmuşlardı.1442-43(846)'te Şahruh'un torunu Sultan Muhammed'in İran'ın batı ve orta eyaletlerine vali olarak atanması, Şeyh Bahâüddin Ömer tarafından Firûzşah'a önerilmiş, o da bu işi Şahruh'a iletmişti.¹⁹¹

Semerkindî, Herat şehrinin ve sarayının önde gelen simaları arasında Bahâüddin ile Emir Firûzşah'a özel bir ilgi göstermektedir. Mesela Şeyh Bahâüddin, çok daha yüksek mevkideki Zeynüddin Hâfi'den daha çok

¹⁸⁸ Safi (1875:329).

¹⁸⁹ Safi (1875:349).

¹⁹⁰ Safi (1875:350).

¹⁹¹ Manz (2013:74).

zikredilmiştir. Yine Semerkandî'ye göre Timurlu hanedan üyeleri ve görevlileri, Bahâüddin Ömer'e büyük önem vermişler ve saygı göstermişlerdir. 1440-41'de mezkûr Şeyh hacca giderken Mirza Şahruh ve başkaları onu uğurlamaya gitmişlerdir, Semerkandî'nin kardeşi müderris Şerefüddin Abdülkahhar'da Mekke yolunda ona eşlik etmiştir. Semerkandî, Bahâüddin Ömer'in kerametlerinden bahsetmeyi de unutmamıştır. 1444/848'de Mirza Şahruh'un yakalandığı ağır hastalıktan kurtulması onun mucizevi tedavisiyle gerçekleşmiştir. Şahruh'un ölümü üzerine cereyan eden siyasi olaylarda Uluğ Bey'in Bahâüddin Ömer'e saygı göstermeyişi, oğlu tarafından öldürülmesinin de sebebidir.¹⁹²

Kendisi de saray ulemasından olan Semerkandî'nin, Şeyhülislâm Bahâüddin Ömer'e bu kadar ilgi gösterip, bu denli önem verip saygı göstermesi manidardır. Şahruh sarayında Bahâüddin Ömer'in bu şekilde ön plana çıkabilmesi ve etkin olabilmesinin nedeni, Şahruh'un iki güçlü emirinden biri olan Firûzşahla olan ünsiyeti olmalıdır. Şahruh'un elçiliğini dahi yapan Semerkandî'nin de eserinde ona ayrı ve önemli bir pozisyon tayin edişi, şeyhe duymuş olduğu saygı kadar, onunla, sarayın en güçlü adamı Firûzşah arasındaki kuvvetli ilişki olsa gerektir. Bu iki şahsiyetin arasında var olduğu anlaşılan güçlü ilişkinin hangi nedenlere dayandığı hususunda da farklı tahminler yürütmek mümkündür. Spekülasyona mahal vermeden şu söylenilebilir ki; muhtemelen Bahâüddin Ömer'in, Herat şehrinin sokaklarında, yani çarşıda pazarda, şehirli ahali üzerinde bir nüfuzla sahipti. Belki bu nüfuzu belki de başka kişisel ilişkileri nedeniyle de Firûzşah ve dolayısıyla Şahruh sarayı ile yakın ve güçlü ilişkiler kurmuştu.

¹⁹² Manz (2013:74-75). Manz, Semerkandi tarafından Emir Firûzşah ev Şeyh Bahâüddin'in Ömer'e gösterilen abartılı ilginin nedenini anlamaya çalışmıştır. Semerkandî'nin saray hizmeti, 1437-38/838'de başlamıştır, ZeynüddinHâfî 1435/838'de, Emir AlikeKökeltaş'ta 1440/844'da vefat etmişlerdir. Bu sebeple Semerkandî bu iki figüre yoğun ilgi gösterip onları ön plana çıkarmış olmalıdır. Bu bir ihtimal olarak değerlendirilebilir, fakat eğer Semerkandî için, Emir AlikeKökeltaş ve ZeynüddinHâfî, Emir Firûzşah ve Bahâüddin Ömer mesabesinde değerli ve önemli bulunmuş olsaydı, geriye dönük olarak da bu iki şahsiyetten en az Firûzşah ve Bahâüddin Ömer kadar veya onlara yakın derece de bahsedebilirdi. Çünkü Semerkandî, netice itibarıyla 1437'den önce de saray ve saray çevresinde bulunmaktaydı.

Hace Hâce Ahrar için arabuluculuk konusunda rol model olduğunu düşündüğümüz Şeyh Bahâüddin Ömer'in en çarpıcı olaylarından birisi Uluğ Bey'e arabulucu olarak gidişidir. Uluğ Bey'in, Şeyh Bahâüddin Ömer'in elçiliğini kabul etmeyişi ve onu etkisiz kılışdır. Bahâüddin Ömer, yalnızca bir sufi değildir. Aynı zamanda Mirza Şahruh döneminde Herat divanında, Şahruh'un vergi ve toprakların yönetiminden sorumlu ve en etkili emiri olan Emir Firuzşâh'la birlikte hareket eden, ekonomik ve siyasi nüfuz sahibi bir kişidir. Aynı zamanda Bahâüddin Ömer, Abdürrezzak Semerkandî'ye de yakın birisidir. Uluğ Bey'in Şeyhülislâm'ın elçiliğini kabul etmeyişi ve üzerine Semerkandî'nin yorumu dikkat çekicidir. Uluğ Bey onu "ululamakta kusur etmiştir" ve bu tavrı onun erkân-ı devletine yakışmamıştır. Ve bu yorumun arkasından verdiği bilgi daha da önemlidir. Şeyh Bahâüddin Ömer, Uluğ Bey'in yakın adamlarından Mevlana Yusuf Attar ve Uluğ Bey'in tabibi Mevlana Hasan ibn Abdülkâdir'in de bulunduğu bir mecliste şunları söyler: "Yakın zamanda Mirza Abdüllâtif, kadı hükmüne ve mukaddes şeriatın talebine binâen Mirza Uluğ Bey'i öldürecek"193. Bu öngörü, gerçekte Şeyhülislâm'ın "kutsal ve mübarek" oluşu sebebiyle kendisine "vahyedilen ilâhî" bir haber midir? Ya da, Uluğ Bey'in yönetim şekli ve yönetici tercihleri sonucunda, Şeyhülislâm ve onun gibi, sahip oldukları siyasal ve ekonomik nüfuz pozisyonlarını kaybeden bir kitlenin arzuladıkları bir akıbet midir?Elbette bu soruların cevap bulması, önemlidir. Uluğ Bey, belki bu kişinin ilmî yönünden ziyade siyasal ve ekonomik bir figür olarak ön plana çıkmasından, belki de şuan bilinmeyen başka nedenlerden dolayı onun elçiliğini kabul etmemiş veya onu dikkate almamış olabilir. Uluğ Bey'in Herat kadılığına ve vezirliğine yaptığı atamalarda dikkate alınırsa, yukarıdaki ikinci sorunun cevabının, gerçeğe daha yakın olduğu düşünülebilir. Bu konu da Semerkandî bir, yine önemli bir bilgi sunmaktadır. Uluğ Bey'in Herat'ı ele geçirmesiyle, mevcut düzen içinde yer alıp yeni düzende kendilerine yer bulamayan veya bulamama endişesi taşıyan ulemadan ve ümeradan ve başka sosyal guruplardan bir muhalefet oluşmuştu. Uluğ Bey Herat'tan sonra Meşhed'e sefer düzenlediği sırada Herat'ta isyan çıkar. İsyanın öncüsü, Uluğ Bey'in Herat dışındaki Niratu'da hapsedtiği Emirzade Yar Ali ve Sultan Ebu

¹⁹³A. Semerkandî (2008:259).

Said Daruga'dır. Herat'ın taşrasından da bunlara destek sağlanmıştır. Herat taşrasında arazileri olan merkezdeki muhaliflerin de bu isyana destek vermiş olma ihtimalleri yüksektir. Taşranın bu isyana destek vermesi sebebiyle Uluğ Bey, bu bölgeleri askerine yağma ettirir. Tam bu sırada Özbekler de Uluğ Bey'in başkenti Semerkand'ın çevresinde, Uluğ Bey'in bağlarını yağmalamaktadır ve Semerkandî; "bir kötülüğün cezası ona denk bir kötülüktür" ayetinin (kendi) manasının fazlasıyla görüldüğünü belirtir¹⁹⁴. Semerkandî, Ramazan bayramına yakın tarihlerde gerçekleşen bu yağmadan dolayı bir kişinin Uluğ Bey'e gelip; *Ey âdil padişah, dervişler için acayip bir bayram kıldın, ömür ve devletin uzun olsun* der¹⁹⁵. Uluğ Bey'e karşı kinaye ile dile getirilen bu tepki gerçekten o kişiye mi yoksa Semerkandî'ye mi aittir bilinmez. Ama görünen o ki Uluğ Bey'e olan muhalefet, Uluğ Bey'in vefatından yaklaşık yirmi beş yıl sonra kitabını tamamladığı anlaşılan Semerkandî'nin kaleminde hâlâ devam etmektedir. Ve ahalinin sıkıntısından ziyade dervişlerin sıkıntılarından bahsedilmesi ise, düşündürücüdür.

Bu fikri destekleyecek bir başka argüman ise Uluğ Bey'in kişisel özellikleridir. O, çağdaşı Timurlu Mirzaları'na göre çok farklı sosyo-kültürel özelliklere sahipti. Her şeyden önce bir bilim adamıydı. Akılcı ve rasyonel tutumu sebebiyle çevresinde, onun irade ve idaresini ellerine alacak kişiler olmasa gerekti.

Bununla birlikte Uluğ Bey'in dine ve İslâm'a karşı olumsuz veya muhalif bir tavrının olduğu çıkarımında bulunmakta son derece yanlış olacaktır. Zira kendisi Semerkand'da ve Buhara'da inşa ettirdiği medreselerin tâc kapılarına "İlim öğrenmek, her Müslüman kadın ve erkeğe farzdır" hadisini yazdırmıştır. Timurlu hükümdarları içinde değil Türk ve İslâm tarihinde hem bir âlim hem de siyasi-askeri özellikleri ile tahta çıkmış ilk devlet adamıdır.

Fakat Şeyhülislâm'ın kehanetine tekrar dönülecek olursa, kehanetin mahiyeti dikkatle incelenmeye muhtaçtır. En dikkat çekici nokta ise; Uluğ Bey'in "kadı hükmüne ve mukaddes şeriatın talebine binâen" öldürüleceğidir. Bu teorinin

¹⁹⁴A. Semerkandî (2008:270).

¹⁹⁵A. Semerkandî (2008:271).

eyleme dönüşüp dönüşmediği konusunda net bir bilgi yoktur. Fakat bu teorideki yaklaşım, Müslüman toplumların tarihi ve aktüel pek çok sorununun da temelini teşkil etmektedir. Bu sorun; “Dünyevileşen/ dünyevileştirilen İslâmî kişi, gurup, müessese ve değerler” ile “İslâmîleşen/ İslâmîleştirilen dünyevî kişi, gurup, müessese ve değerler”in meşruiyet ve hâkimiyet mücadelesi olarak düşünülebilir. Uluğ Bey’in İslâm şeriatına muvafık olarak öldürülmesinin gerekçesi, Herat Şeyhüislâm’ına olan tavrı ve onu kendisinden öncekiler gibi “ululamayışı”dır. İslâm’ın, bir Şeyhüislâm’ın “şahsiyeti” ile bütünleştirilmesi ve ona karşı olanın İslâm’a da karşı olacağı düşüncesi, İslâm’ın “beşer tarafından” dünyevileştirilmesinden başka bir şey olmasa gerektir. Yine tasavvuf kültürünün önemli öğelerinden olan “evliyâların”, ittifaken Şeyhüislâm’a Mirza Sultan Muhammed’in sultanlığa tayin edilmesini emretmeleri de, dînî olanın, dünyevileştirilmesine çarpıcı bir örnektir. “Evliyanın” ittifakı ve emriyle tayin edildiği “iddia edilen” Mirza Sultan Muhammed’in yönetiminde halkın yağmalandığı ve büyük zulümlere maruz kaldığı da unutulmamalıdır. “Allah dostları olan evliyalar”ın, bu dünyadaki siyasi eylemlere müdahil “edilmeleri” ve zâlim bir yöneticinin iktidarına vesileolmaları, onların aynı zamanda dünyevi cephelerini gösterir. Evliya ve ekâbirde de bir zalimlik mi söz konusudur yoksa onlar birilerinin zalimliklerine ve çıkarlarına mı alet edilmişlerdi? Bu anlatılanlar, tarihi olgu, olay ve gerçekleri; kutsamadan ve kutsallaştırmadan çok yönlü, rasyonel ve objektif bir perspektifle ele almanın zorunluluğunu göstermektedir. Eğer bu yapılabilirse, hem Türkiye özelinde hem de genel olarak İslâm dünyasında var olan ve tarihi köklere sahip dînî, siyasî, sosyal ve ekonomik özelliklere sahip sorunların çözümü daha kolay olabilir. Şunu da belirtmek gerekir ki buradaki “dünyevileşen/ dünyevileştirilen” kavramları, İslâm’a ait olanı “dünya işlerinde ve dünya ile ilgili konularda bir araç olarak kullanmayı” işaret etmektedir. Aynı şekilde “İslâmîleşen/ İslâmîleştirilen” ifadesi de, dünya ile ilgili olanı “İslâm’da var olan veya onun esaslarındanmış gibi sunmayı, kabul etmeyi ve öyleymiş gibi” göstermeyi izah etmektedir.

Bahaüddin Ömer’in arabulucu rolü oynadığı ve Hâce Hâce Ahrar’ın onu rol model aldığı fikrini destekleyen başka olaylar da vardır. Mâverâünnehr’de Uluğ Bey öldürüldükten sonra, devletin diğer tarafı Horasan’da Herat şehri, Ebü’l

Kasım Babür'ün eline geçmiştir. Fakat, müstahkemliği ve içindeki hazinesi ile meşhur İhtiyarüddin kalesini elinde tutan Mevlana AhmedYasavul burayı teslim etmemiştir. Mevlana AhmedYasavul, kaleyi; Şeyhülislam Bahâüddin Ömer ile Emir NasirüddinSeyyidKureyş'in, Mirza Ebü'l Kasım Babür'den, kaledeki ahaliye dokunmayacağına dair yemin ettirmeleri ve söz almaları karşılığında teslim edebileceğini bildirir. Ebü'l Kasım Babür de, Şeyhülislâm Bahaüddin Ömer'e ve Emir NasirüddinSeyyidKureyş'e yemin ederek ahaliye dokunulmayacağına dair söz verir ve kale kendisine teslim edilir.¹⁹⁶

Hâce Ahrar'ın makamatlarında Şeyh Bahaüddin Ömer'le Zeynüddin Hafi'nin mukayese edildiği bir diğer konu haram ve helal hususundaki titizlik ve dikkat idi. Hâce Ahrar'a göre Bahaüddin Ömer'in hanegahındaki titizlik Hafi'ninkinden daha fazladır. Mesela Tamgacı bir şey getirdiğinde Bahaüddin Ömer onu kendisi almaz fukaranın birisine gönderirdi. Ama enteresan olanı şu ki, bir kısmı ise hanegahın bulgurunu temin etmek için sarfedilirdi.¹⁹⁷ Helal rızık, helal yolla kazanma Hâce Ahrar'ın öne çıkan tasavvufi görüşlerindedir. Onun bu görüşlerinde Hâcegan'ın esaslarının yanında Herat'ta yaşadığı ve gözlemlediği olayların da etkisi olmuş olmalıydı. Bahaüddin Ömer'in tavsiyesiyle Mevlana Saadüddin ile birlikte Hâce Sermezari'nin şeyhi ve mütevellisi olan Mevlana Celalüddin'e giderler. Daha önce olduğu gibi Hâce Hâce Ahrar bu mütevellî yemeğini yemeden oradan ayrılır.¹⁹⁸ Hâce Ahrar'ın mürşidi Mevlana Yakubu Çerhi de Herat'ta sadece üç yerde yemek yenilebileceğini ifade etmiştir: Bazarı Melikte bulunan Hâce Abdullah Ensari haneganında, Gıyasiye Medresesinde ve kaynakta tam olarak okunamayan bir başka hanegahta. Çerhi, Herat'ta vakfında tereddüt edilmeyecek başka bir yer olmadığını söylemiştir. Hâce Hâce Ahrar'da bu görüşten hareketle Maverâünnehr büyüklerinin müridlerini helal az olduğu için Herat'a seyahat etmekten alıkoyduklarını belirtmiştir.¹⁹⁹ Kendisi Maverâünnehr'in en büyük vakıflarını kuran bir şahsiyet olarak Hâce Hâce Ahrar'ın mütevellî yemeği yemekten kaçınması dikkat çekicidir. Aslında bu çözülmesi gereken bir problemdir. 15. Yüzyılda Herat'ta kurulan vakıflarla Hâce

¹⁹⁶ A.Semerandi (2008:304).

¹⁹⁷ Nevşahi (1380:186).

¹⁹⁸ Safi (1875:329-330).

¹⁹⁹ Kadı (1388:155).

Hâce Ahrar'ın Semerkand, Taşkent ve Kabil'de kurduğu vakıflar arasında ekonomik ve sosyal mahiyetleri yönüyle mukayeseli bir araştırmaya ihtiyaç vardır. Böyle bir araştırma neticesinde Hâce Ahrar'ın bu ifadelerinin tarihi ve tasavvufi gerçekliği anlaşılabilir. Şu an için Hâce Ahrar'ın Herat vakıfları ile ilgili bu ifadeleri şöyle yorumlanabilir: Hâce Ahrar her ne sebeple olursa olsun müridlerinin ve çevresindeki ahalinin Herat'a göçetmesini engellemeye çalışmış olmalıdır. Nitekim Nevai'ye yazmış olduğu bir mektupta tarihi bir gerçeklik olarak bu endişesi görülmektedir.²⁰⁰

Hâce Hâce Ahrar'ın Herat'ta iken yemeğini yediği tek kişinin, Şahruh döneminde sahib i ayar ve mihter i sarrafan olan, hacegan mensubu Üstad ı Ferec Tebrizi olduğu belirtilir.²⁰¹ Enteresan olanı, Hâce Ahrar'ın helal yemek bulabildiği hane sahibinin Herat'ın önde gelen sarraflarından ve Hacegandan olmasıdır. Sufi hanegahlarında, birer hayır müessesesi olan vakıflarda bulunamayan helal yemek neden bir sarrafın sofrasında bulunuyordu? Herhalde bu sorunun cevabı sarrafın kendi emeği ile fütüvvete uygun olarak hayatını kazanmasıydı. Peki Hâce Ahrar'ın menkabesindeki bu figür neden bir işçi yada köylü değil de şehrin ileri gelen zengin bir sarrafıdır? Bu sorunun cevabının Hâce Ahrar'ın Herat'ta oluştuğunu düşündüğümüz zengin bir şeyh olma idealinde aranması gerekir.

Hâce Hâce Ahrar kendisinin şeyhlik formunun oluşmasında etkili olan şahsiyetlerden Seyyid Kasım Tebrizi'nin yakın adamlarının ve müridlerinin ticaretle uğraşmalarından dolayısıyla zengin olmalarından övgüyle bahseder.²⁰² Bu sayede onlar ahalden ihtiyaç sahibi pek çok kişiye ulaşabiliyorlar²⁰³ yani topluma nüfuz edebiliyorlardı. Aynı zamanda Seyyid Kasım Tebrizi ilerleyen süreçte Hâce Ahrar'ın zengin bir şeyh olacağını da haberini vermiştir.²⁰⁴

²⁰⁰ Gross-Urumbayev (2002:122-123).

²⁰¹ Safi (1875:320)

²⁰²Hâce Ahrar Seyyid Kasım Tebrizi'den nakleder ki ; “elim çalıştığı sürece bin parçalı takke dikerdim ve ekmeğimi ondan kazanırdım.Elim felç olduğunda bize bir kütüphane miras kalmıştı, satıp ticaret parası yaptık ve şimdi ondan yiyoruz.” Hazreti Seyyid'in helal yemekte ihtiyatı böyleydi ama halk başka türlü inanmıştı, bkz. Kadı (1388:238).

²⁰³ Nevşahi (1380:192).

²⁰⁴ Safi (1875:322).

Haceganda halvet der encümen ve dil be yâr dest be kâr prensipleriyle, Hâce Ahrar'da oluşan zengin bir şeyh olma idealinin teorik zeminini hazırlamıştı. Bahaüddin Nakşibend, pazarda beşbin dinar kazanan birisiyle kâbe kapısında Allah'tan başka her şeyi dileyerek dua eden iki kişiyi mukayese eder. Ve pazarda beşbin dinar kazanan diğerinden daha kıymetli ve yüksek himmetlidir.²⁰⁵

Hâce Ahrar'ın kendisine izafe edilen menkabede onun ekonomiye ilgisi ve zengin bir şeyh olma tasavvurundaki Herat etkisi daha açık bi şekilde görünmektedir. Hâce Ahrar'ın çiftçilik ve dünya ile uğraşmasının –ticaret kastediliyor olmalı- sebebi olarak Herat şeyhleri gösterilmektedir. Çünkü Hâce Ahrar Herat'ta bulunduğu süre zarfında Herat şeyhlerinin ümeranın ve hükümdarların hatırlarını sormaya muhtac olduklarını ve onların hediyelerini kabul ettiklerini gözlemlemiştir. Bu durum ise kendisinin hiç hoş karşılamadığı ve kendisine ağır gelen bir haldir.²⁰⁶

Heratta bulunduğu yıllarda Hoca Hâce Ahrar, şeyhlerin yaşamak için vakıflara dayandığını farketmiş ve kendilerine ne verilirse kabul ettiklerini anlamıştır. Sultanlar ve onların adamları vakıflara bağışta buldukları için Hâce Ahrar şu sonuca ulaşmıştır: Heratlı şeyhler asla olabilecekleri kadar etkili değillerdir. Bundan dolayı kendini ve takipçilerini desteklemek için kendi öz kaynaklarına dayanmaya karar vermiştir.²⁰⁷

Bu sebeptendir ki o dünya ile meşgul olmayı dünyayı terk etmeye, kendi emsallerine muhtac olmaya ve dilenmeye tercih ettiğini ifade etmiştir.²⁰⁸ Hâce Hâce Ahrar'a atfedilen aşağıdaki menkabe onun zengin bir şeyh olma idealinin dünyevi ve tasavvufi mahiyetini izah etmesi açısından önemlidir.

“Hakikat ehli buna inanır ki mürşidde müridin harcamalarını karşılayacak kadar dünya malı bulunmalıdır ve bunu irşadın şartlarından saymışlardır zira bu miktar dünya malı olmazsa zaruret yüzünden müridler dünya işleriyle meşgul olmalılar ve tarikatın gereği bütün dünyadan yabancı

²⁰⁵ Kadı (1388:154).

²⁰⁶ Nevşahi (1380:210).

²⁰⁷ Paul (1991:542).

²⁰⁸ Nevşahi (1380:209).

olacak bir işle meşgul olmaktır. Ve bazı hakikat ehli buyurmuşlar ki; şeyh ve mürid zengin olmalı ve bunu da tek mil şartı bilmişler, zira bu halde müridin inkıyadı ve tevazuu daha çok olur. Ve iradet yolunda en büyük rükn tam olarak teslim ve inkıyadır.”²⁰⁹

Hâce Hâce Ahrar şeyhlik yaptığı sonraki dönemde müridlerine hücre, mumu, abdesthanesi, tuvaleti, hamamı, yiyeceği ve giyeceği temin edilmiş bir hanegah yaptırdığı anlaşılmaktadır. Burayı yaptırma gerekçesini izah ederken yine Herat günlerine vurgu yapmaktadır. Bahaüddin Ömer’in sohbetlerine katıldığı sırada abdest ve tuvalet ihtiyacını karşılamak için şehre gidermiş aklından da şeyhin şiddetli soğuklarda fukaranın ve müridlerinin sıcak suyla kendi dergahında abdest almasını sağlayacak imkânlar temin etmesini geçirmiş. Herat’ta yaşadığı ve gördüğü bu olaylar kendisinin zengin bir şeyh olma arzusunu gerçekleştirmesine ve müridlerine kendi bulamadığı imkânları sağlamasına vesile olmuştur.

Hâce Hâce Ahrar’ın siyaseten aktif bir rol oynayarak devletle halk arasında veya devlet erkanı arasında arabulucu olma ve ekonomik anlamda güçlü ve zengin bir şeyh olma idealini Herat’ta bulunduğu süre zarfında şekillendirdiği buraya kadar izah edilmeye çalışılmıştır. Onun bu ideallerini gerçekleştirmesi siyasetin ve ekonominin merkezi olan şehre yönelmesiyle mümkün olabilirdi. Hâce Ahrar’ın bu düşünce sistematiğini hayata geçirebilmesi için şehirde varolma arzusunda da Herat meşayihinin tesiri görünmektedir:

“Bir gece vâkıamda gördüm ki bir büyük şâhrâhda(büyük yolda) duruyordum. Ve bu şâhrâhdan her tarafa incecik yollar gidiyordu, birden gördüm ki Şeyh Zeynüddin-i Hâfî(aleyhirrahme) bir yolun başında durmuşlar, beni tuttular ve dediler ki; “kâle el-nebiyyü sallâllâhu Teâlâ aleyhisselâm; essemâ-u ehlün li- ehlillâh””. Ondan sonra işaret ettiler ki “gel seni bu yoldan kendi köyüme götürüyüm” ve benim gönlüm çekmedi ki o şâhrâhı bırakıp diğer bir yola gideyim. Birden gördüm ki Seyyid Kâsım(kaddesallahu Teâlâ sırrahû) hazretleri bir beyaz ata binmişler o şâhrâhdan beriye geldiler ve dediler ki; “bu şâhrâh şehre gider, gel seni şehre alıp gideyim”. Ondan sonra beni atının arkasına bindirip, o şâhrâha girip gittiler.”²¹⁰

Bu menkabe iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi, Hâce Hâce Ahrar tasavvuf yolunda Seyyid Kasım-ı Tebrizî’nin yolundan gitmiştir. Menkabede, beyaz ata

²⁰⁹ Nevşahi (1380:195-196).

²¹⁰ Safî (1875:349).

binmiş ve ismi zikredildikten sonra *kaddesallahu teâlâ sırrahû* şeklinde kendisine dua edilen kişi Seyyid Kasım'dır. Her iki şeyhin isimlerinin akabinde gelen dua cümlecikleri, manevi prestij bakımından iki şeyhe verilen farklı önem ve değeri göstermektedir. Diğer yandan Seyyid Kasım ve Zeynüddin Hafî'nin her ikisi de şehirli şeyhlerdir. Menkabelerde açıkça yazılmasa da, Seyyid Kasım Hâce Ahrar'a şehirde faaliyet göstermesi gerektiğini tavsiye etmiş olabilir. Ama şurası daha açık ki; Hâce Ahrar'ı Herat'ta etkileyen şeyhlerden birisi şüphesiz Seyyid Kasım Tebriziydi.

Hace Hâce Ahrar'ın Herat safahatının önemli olaylarından birisi de Mevlana Yakubu Çerhî'yi müşid edinip ondan tarikat talimi için icazet almasıydı. Bu konuda epeyce menkabevi rivayet mevcuttur. Fakat burada Sufi tasvirlerinden ziyade araştırmamızın kontekstine uygun bir özet yapılacaktır. Hâce Ahrar'ı Yakubu Çerhî'ye götüren yol Herat'ta Çihil Duhteran kapısındaki bir pazarda başlar.Orada bir tüccar Hacegan tarikatının zikri ile meşguldür. Tüccara bu tarikatın kendisine hangi azizden ulaştığını sorduğunda sadece tüccar değil bütün pazar halkı Hilgatü(Heleftü)'deki Bahaüddin Nakşibend'in müridlerinden Mevlana Yakub'u işaret ederler. Ve dört yılın sonunda, Bahaüddin Ömer'in onu Herat'ta tutmaya çalışmasına rağmen Heleftü'ye gider²¹¹ ve Yakub-ı Çerhî'ye biat edip ondan tarîk alır.²¹²

Yakub-ı Çerhî'nin yöneticilerle herhangi bir münesebetinden bahsedilmez. Çerhî Bahaüddin Nakşibend'in vefatından sonra önce Bedehşan'a sonra da Çaganyan'a gittiği söylenmiştir. Bahaüddin Nakşibend Yakub-ı Çerhî'ye icazet vermekle birlikte esas halifesi Alaüddin Attar'dır. Nakşibend Çerhî'ye , vefatından sonra Alaüddin Attar'a yardımcı olması vasiyetinde bulunmuştur.²¹³

Hace Hâce Ahrar şeyhi Yakub-ı Çerhî'nin yanında üç ay kalmıştır. Çerhî ona tarikatı baştan sona anlatıp rabîta usullerini göstermiştir. Hâce Ahrar Çerhî'den ayrılarak Herat'a dönmüş ve bir yıl daha Herat'ta meşayih sohbetlerinde vakit

²¹¹ Nevşahî (1380:187-188).

²¹² Safî (1875:442).

²¹³ Haksever (2009:29,61) ; Tosun (2003:150).

geçirmiştir.²¹⁴Hâce Ahrarla Yakub-ı Çerhî ilişkisini konu alan arştırmalar ve menkabeler Çerhî'nin Hâce Ahrar'ın şeyhlik tasavvurunda Çerhî'nin herhangi bir tesiri olduğunu göstermemektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere onun şeyhlik tasavvuru Herat'ta geçirdiği süre ve oradaki meşayihle olan mülakatları etrafında şekillenmiştir. Hâce Ahrar'ın Çerhî ile olan münasebetinin yalnızca teknik bir meselenin hallinden yani şeyhlik icazetini almaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Hâce Hâce Ahrar, Hâcegân/Nakşbendiyye tarikatının temel karakteristiklerinden olan halvet der encümen ve dil be yâr dest be kâr prensiplerine sıkı sıkıya bir bağlılık göstermiştir. Yalnızca bağlılıkla kalmayıp, bu prensiplere yeni teorik ve pratik formlar kazandırmıştır.

Halvet der encümen prensibi onunla birlikte yeni bir anlam kazanmıştır. Halk içinde Hakla birlikte olmak, Hâce Ahrar'ın yaşadığı 15.yüzyılın sosyal, ekonomik ve siyasi şartlarında yeni bir veçhe kazanarak, halkı zalemeden koruma ideali eklenmiştir.²¹⁵

Bir Nakşbendi şeyhi olarak Hâce Hâce Ahrar'ı kendinden önceki meşayihden farklı kılan özelliklerin temelinde onun bu iddia ve idealinin yattığı düşünülebilir. Heratlı şeyhler, yalnızca zenginliği reddettikleri için değil, kendi isteklerini sultanın ve onun adamlarının taleplerinden daha üstün görmedikleri için yanılmışlardır. Hoca Hâce Ahrar, bir keresinde kendi müritlerini şöyle anlatmıştır: *Heratlı mürşitlerinden biri olan Bahaüddin Ömer, asla sultanı görmek için gitmediğini ama bir mesajcı-arabulucu gibi davrandığını, böylece sultanın da Bahaüddin Ömer'in taleplerini geri çevirmesinin önüne geçiliyordu.*²¹⁶

²¹⁴ Safi (1875:442) ; Haksever (2009:78) ; Tosun (2003:150).

²¹⁵(Ahrar) buyurdular ki; eğer ben şeyhlik yapsaydım, benim zamanımda hiçbir şeyh mürid bulamazdı. Lakin bize başka bir iş buyurdular, bizim işimiz Müslümanları zalemeden(zalim yöneticiler) şerrinden korumaktır. Bu nedenle padişahlar ile görüşüp/karışıp onların nefislerini ele geçirmek, bize lâzım olmuştur, tâ ki bu vasıtayla Müslümanların maslahatları görülecek, bkz. Safi (1875:425).

²¹⁶ Paul (1991a:542).

Bu anlayış, öncelikli olarak onun yönünü siyasete çevirdiğinin, siyasetle ilgileneneceğinin habercisiydi. Aynı zamanda, siyasetin merkezini hedef alan ideali, beraberinde tarikatın şehre yöneleceğinin ve dolayısıyla şehrin en önemli ekonomik alanı olan ticarete de yöneleceğini anlatmaktadır. Kanaatimizce onun halkı koruma idealinde siyaset-ekonomi ve şehir, birbirinin tamamlayıcısı olgulardı. Ve Hâce Hâce Ahrar, yeni iddia ve idealini gerçekleştirirken, Nakşbendiyye'yi bu üç olguyla da entegre etmeliydi.

Bu entegrasyon süreci, aslında reaksiyonel olmayan bir muhafaleti de beraberinde getirecektir. 15.yüzyılda Mâverâünnehr'de gerek Nakşbendiyye'nin kendisi gerekse onun lideri Hâce Hâce Ahrar, yeni idealleri bağlamında hem tarikat hem de şeyh olarak yeniden konumlanmalıydı. Hâce Hâce Ahrar, bir sufi şeyhi olarak kendi farkını ortaya koymak için, halveti ve uzleti eleştirir. Dolayısıyla halvet ve uzleti tercih eden tarikatlar ve onların şeyhleri, onun tarafından kınanır. Onların Hak olup olmadığı, eğer hak iseler toplumun meseleleriyle neden ilgilenmedikleri sorusuyla tartışmaya açılır.²¹⁷

Halvet der encümen prensibinin ötesine geçen bu anlayış, zaman zaman onu dil be yâr dest be kâr kaidesi ile de birleştirir. Hâce Ahrar'a göre halvet der encümen, Hâcegan yolunun asl-i küllîsidir. Bu kaide ise; *ne ticaretin ne de alışverişin kendilerini Allah'ın zikrinden alıkoymadığı adamlar*²¹⁸ ayetinden çıkarılmıştır.²¹⁹Hâcegân yoluna girmiş mürit, halvet ve uzlette değil, bir ihvanına muhtaç olmayacak kadar gelir elde etmek için ya bir meslekle veya ticaretle vakit geçirmelidir.²²⁰

Klasik tasavvufi anlayış zaviyesinden bakıldığında, tasavvufî faaliyetlerin odak noktalarının, hanegahlarında veya dergâhlarında oturan şeyhler olduğu görülür. Onlar müridlerine İslâm'ın ruhî boyutunu ve uygun davranış şekillerini öğretirler.²²¹ Fakat Hâce Hâce Ahrar'ın menâkıbnâmelerinde, onun hanegahta veya bir dergahta geçen hikâyelerine rastlanmaz. Zira o, Allah'ın Peygamberi

²¹⁷ Safi (1875:385).

²¹⁸ Nur suresi 24/37.

²¹⁹ Safi (1875:488); Nevşâhi (1380:192); Gross (1982:68-69).

²²⁰ Ahrar (1900:16a).

²²¹ Potter (2011:217).

cezbe ve tasarrufla değil, kelimelerle gönderdiğini düşündüğü için sohbeti ön planda tutar.²²²Araştırmamızın Hâce Ahrar'ın ticari ve zirai faaliyetlerini ele alan bölümlerinde de görüleceği üzere, menâkıbnâmelerde o, ekili arazileri ve ticari işletmeleri denetlemek üzere köyden köye seyahat eden bir şeyh olarak dikkat çekmektedir.

Hâce Hâce Ahrar'ın, bir sūfî şeyhi olarak bu araştırmayı doğrudan ilgilendiren diğer bir hususiyeti de ona atfedilen kutbiyettir. Ona atfedilen demek, onun bu kutb telakkisinin, yalnızca kendi müridlerince Nakşbendi muhitinde üretilen makamatlarda kaydedilmesi nedeniyle bir ihtiyat işareti olarak kullanılmıştır. Bahsedilen makamatlarda Hâce Ahrar'ın, kendisinin kutb olduğunu açıkça belirttiği ifade edilir.²²³ Fakat onun kutb iddiasının mahiyetinin, genel olarak hükümdarları tayin ve azil şeklinde örneklerle tasvir edilişi hayli ilginçtir.²²⁴Bu mahiyetteki bir kutb anlayışının, onun gerek Nakşbendiye gerekse Mâverâünnehr tarihine özellikle siyasi idealleri ve faaliyetleriyle damga vuran şahsiyetiyle doğrudan ilgili olduğunu düşündürmektedir. İlahlık iddiasında bulunan Hıtay(Çin) padişahına da haddini bildirmek için Mirza Abdullahla ilgili menkabede olduğu üzere bir ruk'a yeterlidir.²²⁵

Burada dikkat çeken husus, Hâce Ahrar'ın, bir hükümdarın iktidara gelişini veya iktidardan inişini, mektup figürü ile gerçekleştirmesidir. Açık bir sosyal hareket veya aksiyondan ziyade, Hâce Ahrar kendisi isimleri bir kağıda yazar ve bunun sonucunda niyet gerçekleşir. Bu figürün ve tasvirin kökeninin ne olduğu konusu ilginç olduğu kadar da önemli olmalıdır. Yani, Hâce Ahrar'ın kutb oluşunu gösteren siyasi örneklerde bir kağıt parçasıyla tasarruf edilmiş şeklinin kendine has mı yoksa başka sufi kültür çevrelerinden mi alındığının ve bu metaforun

²²² Safi (1875:390).

²²³ Mevlânâ Şeyh (2004:7).

²²⁴ Hâce Ahrar, Uluğ Bey'in oğlu Mirza Abdülatif'ten sonra Semerkand tahtına oturan Mirza Abdullah ile şeriatı güçlendirmek için görüşmek ister, fakat Mirza'nın bekleri buna müsaade etmez. Ahrar o zaman *banâ selâtîn ile ihtilâta emir eylemişlerdir, ben buraya kendi kendime gelmedim, eğer sizin Mirzanız pervasız ise onu gönderip pervalı birini getirirler* der. Bir ay sonra Sultan Ebu Said Mirza uzak Türkistan'dan zuhur edip Mirza Abdullah'ın üzerine gelip onu katletti, bkz. Safi (1875:416-417).Böylece onun kutbiyyetinin ilk işaretleri görülmeye başlamış olur.

²²⁵ Kadı (1388:275); Safi (1875:425); Mevlânâ Şeyh (2004:64).

anlamının izahı gerekmektedir. Açıkçası bu hususta araştırma yapma imkânı olmadı. Bu aşamada şu söylenebilir ki; Hâcegân silsilesinde siyasi tasarrufu bu kadar açık bir şekilde ortaya koyan ve bunu kendilerine verilmiş bir vazife telakki eden ilk müşid Hâce Hâce Ahrar olduğu için, *kişilerin isimlerini bir kağıda yazarak onların kaderleri üzerinde irade göstermenin* Hâce Ahrar ile başlamış olması muhtemel gözükmektedir.

Hâce Ahrar'ın kutb oluşu bağlamında ilginç bir diğer telakki de; kutbiyyetin tüm Hâcegân'a izafe edilmesidir. *Bizim Hâcegân ailemiz mutasarrıftırlar. Onların gönülleri her ne isterse o olur, kimseye tâbî olmazlar*²²⁶ifadesiyle gerek Hâce Ahrar gerekse onun müritleri, kutbiyyetinin ona Hâcegân'ın bir mirası olduğunu göstermeye çalışmış olmalıdırlar. Böylelikle Hâce Hâce Ahrar'ın kutbiyyeti, meşru ve tarihi bir zemine oturtularak muhtemel reddiyelerin ve eleştirilerin önüne geçilmiş olur.

²²⁶ Nevşâhi (1380:175).

2. BÖLÜM

2. HÂCE AHRAR VE SİYASET

2.1. SÛFÎ, TARİKAT VE SİYASET: TEORİK BİR YAKLAŞIM

Tasavvuf, Müslüman toplumların tarih ve kültüründe etkin olduğu gibi bir o kadar da tartışmalı bir alan olagelmıştır. Bu tartışmalar hem tasavvufun kendi iç yapısı içerisinde²²⁷ hem de dışarı ile olan münasebetlerinde cereyan etmiştir. Giriş bölümünde Hâce Ahrar'ın öncülüğündeki Nakşbendiyye'nin 15. yüzyılda ekonomik ve siyasi bir güç odağı olmasını hazırlayan sosyal, siyasi ve ekonomik panorama gösterilmeye çalışılmıştı. Gerek Nakşbendiyye metinlerinin gerekse dönemin tarihi kaynaklarının Hâce Ahrar'a izafe etmiş olduğu siyasi olaylar, *Siyasi Bir Aktör Olarak Hâce Ahrar* başlıklı ayrı bir bölümde tartışılacaktır. Araştırmanın bu kısmında Hâce Ahrar'ın, kendinden önceki Nakşî şeyhlerinden farklı olan zihniyet dünyası, onun oluşumu, kendisinin ve tarikatının zihniyet dünyasını etkileyen faktörler tartışılacaktır. En basit ifadeyle Hâce Hâce Ahrar'ı siyasete yönlendiren nedenler nelerdi? Dönemin şartlarında hatırı sayılı bir servete sahip olan Nakşî şeyhi niçin ve hangi amaçlarla istikrarsız ve çok değişken siyasi olaylara müdahil olmuştu? Onu siyasi meselelerde kimi zaman arabulucu, kimi zaman hâmi olma pozisyonlarına iten etkenler Hâce Ahrar'ın kendi iradesiyle mi, yoksa devrin tabii konjüktürü gereği mi ortaya çıkmıştı. Genel olarak müritlerinin çokluğundan ziyade mülklerinin çokluğuyla araştırmalara konu olmuş bu sufi şeyhinin zenginliği onun siyasi faaliyetlerinde ne kadar etkili olmuştu? Yani onun sahip olduğu servet, onun siyasal aktörlüğünün bir sonucu mu yoksa sebebi miydi? Diğer taraftan onun Nakşibendiyye'ye katmış olduğu yeni formasyon, yani siyasetle direkt ve açık bir biçimde irtibat kurma anlayışına tarikat, özellikle Hâce Ahrar öncesinden

²²⁷ Öncelikle tasavvufun tanımında kesin bir tanımlama yoktur. Buna bağlı olarak da hem tasavvufun, hem de mutasavvıfların nitelikleri, görevleri ve işlevlerinde bir belirsizlik mevcuttur. Tasavvufun manevi bir hayat tarzı olarak özelliklerini, Kur'an ve sünnetle irtibatını, kalp temizliği, nefis terbiyesi, güzel ahlâk gibi işlevlerini, sūfînin niteliklerini ve görevlerini belirten tariflerin sayısı bine kadar çıkmaktadır, bkz. Öngören (2011:c: 40:119).

nasıl bakmıştı? Hâce Ahrar'ı çok önemli bir siyasi figür olmaya iten tasavvufi tasavvurları var mıydı? Ve en önemli meselelerden birisi tarikat mensubu bir alt kültür grubunun hangi sosyal, siyasi, ekonomik ve kültürel şartlarda kendi sınırlarını ve formasyonunu zorlayacak nitelikte siyasete neden ve nasıl ilgi duymuş olmasıydı? Aslında tasavvufi konularda, toplumun dini ihtiyaç ve arzularını tatmin üzerine yoğunlaşmış bir tarikatın siyaset ilgisi onun tabanında ve muhitinde nasıl karşılanmaktaydı? Şüphesiz bu soruları sormak, bu araştırmanın tüm bu sorulara cevap verme imkânında olduğunu düşündürmemelidir. Zira bu sorular gerek tarihi kaynaklarda gerekse Hâce Ahrar'a ve Nakşibendiyye'ye atfedilen kaynaklarda tasvir edilen siyasi olay ve siyasi aktör olgularının sosyal tarih bağlamında tarihi gerçeklikle ne kadar örtüştüğü ve gerçeğe yakın olduğunu sınıamada temel hareket noktasıdır.

Ahmed Yaşar Ocak, tasavvufun ilk proto-tipi sayılabilecek zühd hareketinin Hicaz bölgesindeki toplumun siyasi ve sosyal değişimlere pasif bir tepki olarak aslında bir dönüşüm süreci olduğunu belirtir. Tasavvufun temelindeki bu İslami zühd hareketi, daha başlangıçta siyasal otoriteye karşı dolaylı bir tavır alıştı. Çünkü zühd, bir yandan kişisel bir tercihi yansıtan bir tavidir, diğer yandan da bu hayatı tercih etmiş olan kişi, siyasal iktidarı da dolaylı yoldan protesto etmiştir. Buna en iyi örnek de siyasi otoritelerle münasebet kurmaktan kaçınan zahidlerdir.²²⁸ Tasavvuf tarihinde sufilerin genel bir tavır olarak ilk zamanlarda siyasal iktidarla yakınlık kurmaktan hoşlanmadıkları görülmekle birlikte zamanla böyle bir yakınlaşmanın veya konformist bir tavrın ortaya çıkması da bir anlamda kaçınılmaz hale gelmiştir.²²⁹ Dervişler siyasetten uzak olmalarını iddia etmelerine rağmen, özellikle yönetici elit arasında yeni müritler edinebilmek için birbirleriyle yarışmışlardır. Bunun örneklerine tarikatlarda rastlamak mümkündür. Bayram, Hâce Hâce Ahrar'ı da bunlardan birisi kabul eder.²³⁰

Bir sūfî olarak Hâce Hâce Ahrar'ın en önemli faaliyeti ona kadar siyasete mesafeli bir duruş sergileyen Hâcegân'a/ Nakşibendiyye'ye kazandırdığı siyasî

²²⁸ Ocak (2011:72-73).

²²⁹ Ocak (2011:74).

²³⁰ Bayram (2008:12).

formasyondur. Onun faaliyetlerini gerçekleştirdiği dönemin sosyal, ekonomik ve siyasi vaziyeti giriş bölümünde açıklanmaya çalışılmıştı. Burada ise Hâce Ahrar'ın, siyasi kariyerinin muhtemel nedenleri, onu ve tarikatını siyasete kanalize eden saiklerin neler olmuş olabileceği konuları üzerinde tartışılacaktır.

2.1.1. Hâce Ahrarı Siyasete İten Faktörler

Hâce Ahrar'ın siyasette, ekonomide ve doğal olarak sosyal hayatta etkili bir şahsiyet oluşunda, devrin siyasal ve ekonomik şartlarının önemli rolü olduğu araştırmanın hipotezlerinden birisiydi. Onun, kendisini ve tarikatını siyasetin tam da ortasına yerleşmeye sevkeden, bunun için siyasal ve ekonomik mücadele vermeye dahi iten nedenlerden birisi, onun Herat'ta geçirdiği süreç olabilir. Bu süreç, onun Herat safahatı önceden de değinildiği üzere, Hâce Ahrar'ın geleceğe dair şeyhlik, tasavvuf, siyasi, ekonomik ve sosyal fonksiyonlarının ne olup ne olmaması gerektiği yönünde belirleyici olmuştu. Çünkü Hâce Hâce Ahrar'ın özellikle Herat'ta yaşadığı dönem, yakın geçmişten o güne intikal eden fikrî mirastan ve ortamdan etkilenmiş olması, tasavvufa ve mürşitliğe dair tasavvurunun bu etkilenme sonucu oluşması kuvvetle muhtemeldir. Böyle düşünülmesini sağlayan neden ise, daha önce de görüldüğü üzere Herat kaynaklı düşünceleri ve orada şekillendirdiği anlaşılan siyasal ve ekonomik modeli Maveraünnehr'e taşımış olduğu düşüncesi bu araştırmada ileri sürülen temel tezlerdendir. Diğer taraftan Hâce Ahrar, Herat'ta bulunduğu sürede klasik ve belli bir standartta medrese eğitimi almamıştı. Hâce Ahrar'ın zihniyet dünyası daha ziyade, farklı sosyo-kültürel tabakalar içindeki sûfiler, onların hikâyeleri ve onlardan öncekilerin hikâyeleri ile yoğurulmuştu. Bu hipotezi sağlam bir temele oturtabilmek için, Moğol istilası sonrası sûfilerin siyaset ile olan ilişkilerinin ve konumlarının nasıl ve ne durumda olduğu sorusuna cevaplar bulmak önemliydi. Zira bu meseleyi sosyal tarih açısından anlayabilmek için, Hâce Ahrar'ı ve onun dönemini etkilemiş olması muhtemel özellikler, değişim ve dönüşümler tespit edilmeliydi. Fakat, Moğol istilâsının, Mâverâünnehr ve Horasan'da özelde tasavvufu nasıl etkilediğini ve sûfilerin bu

yeni siyasal dalga içerisinde nasıl bir pozisyon aldıklarını eleştirel tarzda ele alan fazlaca münhasır araştırma tespit edilemedi²³¹.

Buna mukabil Moğolların faaliyetlerinin tasavvuf alanında meydana getirdiği değişimler konusunda çeşitli görüşler de vardır. Moğolların baskıcı ve zâlimâne idari uygulamalarının toplumu tasavvufa yönelttiği bu görüşlerden birisidir²³². Bu görüşü destekleyebilecek sosyo-psikolojik veriler şuan için mevcut değil. Fakat, Moğolların, özellikle din adamlarına karşı yumuşak tavırlı olduklarını, onları vergilerden muaf tuttukları, bu devir üzerine yapılan hemen hemen bütün araştırmacıların ittifak ettikleri bir konudur²³³.

Moğol idaresinin toplum psikolojisinde yarattığı tahribat ve bu sebeple halkın tasavvufa yöneldiği konusunda net bir şey söylemek mümkün olmayabilir. Ancak, müverrihlerin ve araştırmacıların ittifak ettiği bir diğer konu da şehirlerin yıkılması, hatta buralarda yaşamın imkânsız hale gelişidir. Belki bu yüzden şehirleri terk eden halk, özellikle kırsal kesime göçle tasavvufi yapıların dairesi içerisine girmiş olması kuvvetle muhtemeldir.

Zira, İlhanlılar döneminde(1256-1335) en önemli dinî gelişme, sûfî tarikat-ların hızla yayılmasıdır. İlk aşamada bireysel bir zühd anlayışı olarak varlık bulan sufîlik, yavaş yavaş bir lider etrafında cemaatleşmeye doğru gitmiştir. Moğollar döneminde tasavvuf, müritlerin organize olmasıyla birlikte, kitle hareketine

²³¹ Moğol istilâsının özellikle İran ve Horasan'daki tasavvufî yapılar üzerindeki etkileri ve bunlarla ilişkileri konusunda Lawrence G. Potter'ın devrin kaynakları esas alınarak hazırlanmış münhasır makalesinden epeyce yararlanmıştı, bkz. "Moğollar Sonrası İran'da Sûfîler ve Sultanlar", çev. Hanifi Şahin, *Tasavvuf*, İstanbul 2011, sayı: 28, s. 215-243.

²³² İstilânın meydana getirdiği karanlık tablo, toplumun psikolojisini de etkiledi; bu etki insanlarda dünyevî hayattan kaçış şeklinde tezahür etti. Moğolların zulüm ve baskılarına maruz kalan halkın mistik eğilimleri yoğunlaştı; bu durum İslâm dünyasında aklî ilimlerin gerilemesine yol açarken, dinî- tasavvufî hareketlerin güçlenerek gelişmesi için uygun bir zemin hazırladı, bkz. Özgüdenli (2005:c:30:228). Özgüdenli'nin bu tespiti, söz konusu yönelimin sebeplerinden sadece birisi olarak düşünülebilir. Yine burada da görünen o ki, tasavvufî konularla ilişkili tarihi olayları anlamada ve doğru tespit etmede, çok yönlü araştırmalara gerek ihtiyaç olmalıdır. Olayların sosyal, ekonomik, kültürel, dini, siyasi, para-psikolojik, sosyo-psikolojik ve başka yönlerinin ve faktör çeşitliliğinin göz önüne alınması gereklidir.

²³³Yuvalı (1994:42); Rasonyi (1996:180); Spuler (2011:264,266); Barthold (1990:522); Roux (2001:466-467,486,518).

dönüşmüştür. Potter'e göre İslâm'ın bizzat kendisinin tehlikede olduğunun düşünüldüğü güvensizlik ortamında tasavvuf, kesinlikle bir cazibe merkeziydi. Mutasavvıflar, ulema tarafından temsil edilen şehir-merkezci resmi İslâm anlayışının aksine, insanları, özellikle kırsal bölgelerde yaşayanları, daha çok inancın duygusal ve bireysel boyutuna davet etmişlerdir²³⁴. Şehirlerin büyük oranda tahrip edilişi, şüphesiz buralardaki kitabi İslâm'ın temsilcileri ulemanın ve onların fonksiyon merkezi olan medreselerin etkinliğini de kırmış olmalıdır. Yani, sosyolojik olarak dini odak noktalarında bir zemin kayması gerçekleşmiş, İslâmiyetin güç ve aktivite merkezleri şehirden kırsal alana kaymış görünmektedir. Merkezlerin bu yer değiştirmesine, ideolojinin veya ideolojik kökenli sebeplerin değil, sosyo-ekonomik ve siyasi yeni gelişmeler sebep olduğu anlaşılmaktadır.

Mistik aktivitenin odak noktaları, hângâhlarında veya dergâhlarında sūfî şeyhleridir. Onlar müritlerine İslâm'ın ruhî boyutunu öğretmekte, uygun davranış kurallarını tebliğ etmekteydiler. Şeyhin vefatından sonra onun kutsallığı veya bereketi (feyzi) genelde şeyhin ailesinde muhafaza edilen sil- sile vasıtasıyla bir sonrakine intikal etmekteydi. Neticede şeyhin türbesi, saygının merkezi haline; dergâh ve etrafı da kalıcı, devredilemez bağışlar veya vakıflarla desteklenen güçlü yerel kurumlar haline gelmekteydi. Moğollardan sonraki dönemde türbeler, dinî aktivitelerin ana merkezi olma noktasında yavaş yavaş camilerin yerini almıştır. Yaklaşık 1305 ile 1365 yılları arasında Câm, Natanz Pir Bakran, Erdebil ve Bestam gibi, önemli İran şehirlerinde sūfî şeyhlerin mezarları etrafında çok sayıda türbe inşa edilmişti. Bu türbelerin inşasında İlhanlı yönetimi ile sūfî toplum temsilcileri ortak hareket etmişlerdi. Türbeler, yerel toplumun hayatında oldukça önemli rol oynamıştır. Türbeler, problemlerine çözüm bulmak için şeyhin şefaatinin arzu- layan insanların ziyaret ettiği sembol mekânlar haline gelmişlerdir²³⁵. Aslında bu durum şaşkıncı gelmemelidir. Çünkü İlhanlılar, istilanın getirmiş olduğu ve yönetimin devamlılığı ve istikrarı için pekte pratik ve rasyonel olmayan zafer sarhoşluğunu atlattılar. Onlar artık, yıkımdan ziyade imarın ve özellikle toprakla uğraşan ahalinin kalkındırılmasının ve vergi gelirinin

²³⁴ Potter (2011:216).

²³⁵ Potter (2011:217).

sağlanmasının gerekliliğini idrak etmiş görünmekteydiler. Dolayısıyla kırsal kesime olan ilgileri, artık çevrelerinde hatırı sayılır kitleleri barından sūfî şeyhleri ve onların cemaatlerini de göz ardı etmemiş olmalıdır. Ki bu sebeple sūfî şeyhlerin mezarları külliyeleere dönüştürülmüş ve onlara bağışlar yapılarak vakıfları güçlendirilmiştir. Böylece, güçlü vakıfları sayesinde büyük gelirleri yöneten sūfî şeyhleri, bu ekonomik gücün doğal olarak sağladığı nüfuza da sahip olmuşlardır. Hatırı sayılır bir nüfuz ve sürekli-dokunulmaz bir ekonomik güç, bundan böyle bu güçlere sahip sūfî şeyhlerini, patrimonyal bir yönetim biçimi için müttefik veya muhalif birer güç odağına dönüştürebilecektir.

Emir Timur'un, Hocaların ve şeyhlerin halk üzerindeki mânevî nüfuzlarından faydalanmak maksadıyla hayatı boyunca İslâmî bir siyaset takip ettiği konusunda tarihçiler hem fikirdir²³⁶. Fakat Timur'un, kendi iktidarı döneminde belli bir tarikatı ve/veya şeyhi açıkça yücelttiği, devlet işlerine müdahil olmasına izin verdiği yönünde her hangi bir kayda rastlanmamaktadır.

Orta Asya'da, Timurlular öncesinde ve sonrasında sultanların sūfî şeyhlerine gösterdikleri teveccühün ve yaptıkları mâlî yardımların da bir izahının olması gerekir. Bu izah, çeşitli şekillerde yapılabilir. Bunların en başında da sultanların veya idari kadrodaki yöneticilerin, şeyhlerin nüfuzlarından yararlanma amacı sayılabilir. Hayli geçerli olan bu sebebin yanında, bir de meşruiyet meselesi söz konusu edilebilir. En azından Timurlu mirzaları ve yönetici elit için bu böyle değerlendirilebilir. Timurlu mirzalarının kişilik özellikleri ve tavırları, Babürnâme'de samimi bir şekilde tarif edilmektedir. Bu açıklamalara bakılırsa, Timurlu mirzalarının ve yönetim kadrosunun Müslümanlık bilinçlerinin veya seviyelerinin, sanılanın aksine Ortodoks bir şekilde olmadığı görülebilir. Bu şahsiyetlerinin sūfî şeyhlerine niçin ve hangi sebep-lerle mâlî yardımda buldukları açıklanabilir? Belki de bu durum, tarihi bir arka plana sahipti. Türk-Moğol devlet geleneğinde, siyasal meşrutiyet Han soyuna mensup olmaya dayanıyordu. Enteresan olanı şu ki, sūfî şeyhlerinin hemen hemen hepsinin soyu da, İslâm peygamberine dayandırılmaktadır. Yine Türk- Moğol geleneğinde, tâbiyetin ve bağlılığın ispatı ve dayanağı da, siyasal meşruiyet

²³⁶ Köprülü (1991:79).

sahibine hediyeler sunmak değil midir? Tüm bunlar, 15.yüzyıl ortalarında hâlâ Türk- Moğol kültürüne sahip ve o kültür ile yaşayan Timurlu mirzalarının, İslâm'a bağlılıklarını gösterme ritüelini akla getirmektedir. Peygamber soyundan gelen şeyhe veya şeyhlere yapılan mali yardımlar ve hediyeler ile, bir bakıma onların nezdinde İslâm'a bağlılıkları gösterilmiş ve kanıtlanmış olmuş olabilir. Bu, belirli bir esriklik ve bilinçle yapılmamış olabilir. Ama devrin zihniyet dünyasında böyle bir düşüncenin yaşamış olması da muhtemeldir.

2.1.2. Hâce Ahrar ve Siyaset

Hâce Ahrâr'ın siyasi, sosyal ve ekonomik yönlendirme ve yönelimleriyle kendini yeniden gerçekleştiren Nakşibendiyye, yepyeni bir form ve mahiyet kazanmıştır. "Halvet der encümen", "sefer der vatan" ve "dil yâr dest be kâr" ilkeleri özellikle Hâce Ahrar'ın döneminde tam manasıyla ete kemiğe bürünmüş ve ondan sonra bu prensipler tarikatın geleceğinde gerçek birer itici güç halini almıştır. Bu tespitlerin sebebi, aslında yapılacak olan yeni bir analizin daha anlamlı bir hal almasını sağlamak içindir. Sovyetler döneminde Sovyet coğrafyasındaki sûfilik, tasavvuf kültürü ve tarikatlar hakkında yapılmış değerli bir araştırma da Nakşibendiliğin diğer tarikatlara nazaran daha yaygın ve üstün oluşu, bir takım faktörlere bağlanmaktadır.

Bunlardan birincisi, Nakşibendiyye'nin hem elit zümrelere hem de zanaatkârlar ve ticaret erbabı gibi şehirlilere ve küçük ve orta ölçekli çiftçi köylülere hitap edebilmesidir²³⁷. Zira bu araştırmada da görüldüğü üzere Semerkand Nakşibendiyyesinin şeyhi, kendisini sadece "dehkân" veya "çiftçi" olarak tanımlayan ve Mâverâünnehr'in özellikle taşrasında büyük bir nüfuza ve zemine sahip Hâce Hâce Ahrar idi. Diğer tarafta yani Herat'ta ise, hem bir Nakşbendî şeyhi, hem bir şair ve hatta müzik üzerine risale ve kitap telifi yapan Abdurrahmân Câmî ile devlet adamlığını, şairliği ve yazarlığı bünyesinde mecz etmiş Ali Şir Nevâî gibi entelektüel sûfiler eş zamanlı ve işbirliği içinde görülebilmektedir. Nakşibendiyye'nin ikinci önemli vasfı, kendisini politik ve sosyal şartlardaki değişikliklere adapte etme hususunda özel bir kabiliyete sahip

²³⁷ Bennigsen-Lemercier (1988:80-81).

oluşudur ki bu, Sovyetler'in dînî müsamahası olmayan rejimleri altında son derece değerli bir özellik kabul edilir. Üçüncü olarak Nakşibendiyye, yayıldığı coğrafyalarda herkesin anlayacağı dilleri kullanmıştır; Orta Asya'da Farsça ve Türkçe, Kafkasya'da ise bunlara ilave olarak Arapça'yı kullanmıştır. Nakşibendiyye'nin dördüncü üstün özelliği, XVII. ve XVIII. asırlarda Türkistan'da Kalmuk Budistleri'ne; Kafkasya'da 1783'te İmam Mansûr'dan 1920- 1921'de İmam Necmüddin Godsinski'ye kadar Ruslara karşı yapılan *kutsal savaşların* yani cihadın yönetimini elinde bulundurmakla çok büyük bir prestij kazanmıştır. Nakşibendiyye'nin öne çıkan beşinci özelliği ise, ortak bir inanç ve basit bir ortak kuralın tatbiki sayesinde birliği muhafaza edilmiş olan, son derece geniş sınırlara sahip bir tarikattır. Ve nihayetinde bu tarikat, her türlü fanatizmi ve radikalizmi bir kenara atma anlamında "doktrinel liberalizm" denilebilecek bir tutumu uygulamaya koymaktadır ve bu sebeple Orta Asya'da diğer daha eski tarikatlara saf dışı olmaya zorlamaksızın kendi içinde eritmiştir²³⁸. Araştırmanın başından itibaren temel metot olarak, Hâce Ahrar'ın Nakşibendiyye üzerinden yapı ettiklerini bugünün veya geçmiş asrın kuramlarıyla değil, olayların kendi içerisinden yapılabilecek çıkarımlarla ve hadiselerin kendi mantıklarıyla bir anlam çıkarılmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle "doktrinel liberalizm" teriminin, Nakşibendiliğin en azından bu araştırmanın konusu olan dönemini izah edemeyeceği düşünülmektedir.

Elbetteki Hâce Ahrar'dan önce de Maveraünnehr ve Horasan bölgelerinde sufi şeyhlerin siyasetle farklı düzey ve şekillerde ilişki kurdukları bilinmektedir. Togan, Moğollar Müslümanlığa mâil görününce Müslüman ve gayr-i müslim Türk ve Moğol arasında görüşmelerin ve dostluğun arttığını düşünmektedir. Ve bu durumun esas müsebbipleri de Türk sûfileridir. Onların davul ve musiki ile söyledikleri şathiyat ve meczuplukları, Şamanî kam'ların âyinleri Han'ları etkilemiş olmalıydı ki Han'lar Türk şeyhlerini ordalarına kabul ediyorlardı. Abaka Han'ın, Anadolu'nun Danişmend vilayetinde maruf şeyhlerden Aybek Baba isminde bir şeyhi çok beğendiği zikredilir. Oğlu Tekudar Ahmed Han ise, Abdurrahman Baba adında bir Türk şeyhini kendine pîr edinerek ona *baba* diye

²³⁸ Bennigsen-Quelquejay (1988:81).

hitap etmiş ve onunla birlikte meşhur âlim Kutbüddin Şirazi'yi devlet işlerine karıştırmıştı. Arran'da yaşayan İşan Mengli isminde bir Türk şeyhi ile ona karındaş diyecek kadar samimi olmuş, orada kışlarken şeyhin dermeevini (otağ tarzı keçeden yapılan çadır ev) ordasının yakınına diktirerek onun evine gitmiş ve semâ ile meşgul olmuştur. Bu anlatılanları kaydeden Reşidüddin Fazlullah'ın Câmîü't-Tevârih'inin müstensihî Reşid Havafî, kendisinin Ahmed Han'a olan bir arzını, han bu şeyhin evinde iken, şeyhin vasıtasıyla hallettiğini, Han'ın memlekette adalet ve merhameti yerleştirmek konusunda Abdurrahman Baba ve İşan Mengli ile işbirliği ettiğini sena ile anmıştır.²³⁹ DeWeese de Yesevî şeyhlerinin ve bu geleneğin bozkırda baskın olduğu yönündeki yaygın kanaate karşı Yesevî şeyhlerinin 14. yüzyıl ortalarında Maverâünnehr'de meydana gelen sosyal ve siyasi olaylarda aktif rol aldıklarını belirtir.²⁴⁰

Kendisi de devlet kademelerinde görev yapmış Reşidüddin'in bu kayıtları, sözlü geleneğin çok kuvvetli olduğu Horasan ve özellikle farklı coğrafyalardan gelip giden ediplerin, âlimlerin, tüccarların eksik olmadığı Herat ve diğer şehirlerde, daha tumturaklı ve etkileyici hikâyelere dönüşmüş ve sohbetlere konu olmuş olmasa çok kuvvetli bir ihtimaldir. Bu coğrafyanın halklarındaki sözlü kültüre olan merak ve iştihak bunun bir sebebidir. Diğer sebebi de, geçmişte ekâbir ve hanlarla hayli yakın derecede mülakatta olmuş sûfilerin hikâyelerinin, çağdaş tasavvuf erbabı için iyi bir propaganda malzemesi ve meşruiyetlerinin tarihi delilleri olabileceğidir. Böylesi hikâyelerin özellikle sûfiler tarafından sürekli gündemde tutulması, hem kendilerinin aktüalitesini korumuş, hem de halkla ve devlet erkânı ile sempatik iletişim kanallarını sürekli açık tutmuş olmalarını sağladığını düşünmek, onlar açısından bakıldığında akla yatkın görünmektedir.

2.1.3. Hâce Ahrar'dan Önce Siyaset

Tarihi gerçekliği tartışmalı da olsa Bahaüddin Nakşbend'in halifelerinden Muhammed Pârsâ'nın Şahruh'un Buhara'ya göndermiş olduğu ultiatom mektubunu da minberden okuması da en azından tasavvufi çevrelerde siyasi

²³⁹ Togan (1981:267).

²⁴⁰ DeWeese (1996:196).

meselere bir iştıyakın var olduğunu gösterir.²⁴¹ Yine Bahaüddin Nakşbend'in Makamat'ında 14. yüzyıl sonu, 15. yüzyıl başlarında yine Nakşbendi muhitinde siyasete ilginin olduğunu gösteren hikâyeler mevcuttur.

“(Bahaüddin Nakşbend'in halifesi) Alaüddin Attar'dan nakledilir ki:

Benim hace hazretlerine karşı ilgi duyduğum ilk zamanlarda Buhara'nın Gülâbâd kapısında bir dervişin evindeydiler. O derviş, emir ve hâkimlere mahsus külâh-ı nevrüzî denilen bir çeşit başlık yapardı. O sırada birkaç tane yapılmış hazır külâhları hace hazretleri (Bahaüddin Nakşbend) ve dervişler başlarına takarak şakalaştılar. Hace hazretleri, madem ki emir ve meliklerin külâhlarını taktık, o halde memlekette bazı yetkileri kullanmamız gerekir. Şimdi ben hangi hâkimi azledip hangisini tayin edeyim diyince; dervişlerden Pehlivan Mahmud, o dönemde Maverâünnehr'in hâkimi olan zatın ismini zikretti. Hace hazretleri onu hükümetten aldım, başkasını getirdim. Dediler. Tesadüfen Kâbil'e gidecek bir kişi o anda oradaydı. Hace hazretlerinin azlettiği Maverâünnehr hâkiminin zulmünden kaçan umeradan bir kişi Kâbil'e kaçmıştı. Hace hazretleri bir mektup yazdı ve Kâbil'e giden o kişiye verdi. Kâbil'e gidecek kişiyle, o Emire gönderdi. Mektupta “Maverâünnehr hâkimi görevden alınılacak, yerine sen geleceksin.”

Birkaç gün sonra Maverâünnehr hâkiminin öldürüldüğüne dair bir haber geldi. Ve o hace hazretlerinin onu mahvettiği anda olmuştu.”²⁴²

Bu menkabenin kaydedildiği ve Bahaüddin Nakşbend'in makamatı olarak bilinen Enisü't-tâlibin ve Utdetü's-Sâlikin eserini hicri 802'de tamamlanmıştır.²⁴³ Demek ki daha 15. yüzyılın başında Nakşbendî muhitinde siyasete bir ilginin ve meşâyihin tasarrufatının sultanların otoritesiyle mukayese edildiği ve hatta ondan daha üstün olduğunun düşünüldüğü söylenebilir. Buna ilave olarak aynı dönemde Nakşîbendi menâkıbnâmelerinde şeyhlerin tasarrufunun sultanların iradesi ve otoritesinden daha üstün olduğu fikrinin tamamlayıcı öğeleri de tespit edilmektedir. *Bizim hacegan ailemiz, mutasarrıflıdır. Onların gönlü her ne isterlerse o olur. Kimseye tabi olmazlar*²⁴⁴ ifadesi her türlü dünyevi otoritesinin üzerinde ve hatta otorite tayin edici bir güce sahip olduğunu ima eden kutbiyyetin bir işareti olsa gerektir. Sultanların Hâce Ahrar tarafından tayini veya azli için Hâce Ahrar *Allah'ın fermanını bekler, o ferman vârid olduğunda da iş*

²⁴¹ Manz (2013:93); Subtelny (2001:82-85).

²⁴² Buharî (1371:189); Kadı (1388:124).

²⁴³ Tosun (2003:210)

²⁴⁴ Nevşahi (1380:175).

*yerine gelir.*²⁴⁵Doğal olarak sultanların iradesinin ve otoritesinin üzerindeki sufi şeyhi pekâlâ onların halka yönelik taarruzlarında zâhiri olmasa da batını olarak halkın koruyucusu ve hâmisi olarak tasvir edilmekteydi:

“Nakledilir ki, Deşt-i Kıpçak’tan Buhara’ya bir ordu taarruz eder. Ahalinin büyük kısmı helak olmuştu. Buhara’da can ve mal güvenliği kalmamıştı. Pek çok hayvan telef olmuştu. Hâce hazretleri bir dervişinin cılız ve hasta hayvanını görüp, ona iyi bakmasını tavsiye etmişti. Derviş de ona bu bela ne kadar sürecektir diye sorduğunda Hâce, on gün süresi kaldı. O yüzden hayvanına iyi bak der. Ve bu kutsi sözlerin bereketiyle zâlim ordu, Buhara’dan çekilir. Ve Müslümanlar o sıkıntıdan kurtulur.”²⁴⁶

Aslında burada bir hususu daha tespit etmek mümkündür. 15. yüzyıl başında Nakşibendiyye’ye ait menkabelerde Bahaüddin Nakşbend gibi güçlü bir figür dahi ancak manevi olarak sultanlarla ilişki kuruyor, fiili olarak bir temasta bulunmuyordu. Bunun iki sebebi olabilir. Ya o dönemde Nakşbendilerin siyasi şahsiyetlerle ilişki kurması hoş karşılanmıyordu. Veya bu ilişkiyi sağlayacak şartlar oluşmamıştı, ya da uygun değildi.

Fakat her iki menkabede formüle edilen anlayış, yani halkı koruma ideali ve halkı koruyan şeyh motifi Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar’a ait menkabelerde soyut değil somut ve fiili olarak tasvir ediliyordu. Bu da Nakşbendiyye tarihinde Hâce Ahrar’a kadar zihinlerde oluşturulan şeyh-liğin Hâce Ahrarla birlikte değişmiş olduğunu gösterir. Hâce Ahrar’a kadar Nakşbendî muhitlerinde belki de şeyhlerinin kendilerini yönetimin farklı baskılarından ve kötü uygulamalarından koruması talebi hikâyeleştirilerek menkabelerde dile getirilmişti. Hâce Ahrar da gerek kendi sahip olduğu maddi ve manevi imkânlarla gerekse yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi ortamını uygunluğu nedeniyle içeriden yani müritlerden geldiğini düşündüğü bu talebin karşılanması gerektiğine inanmıştı. O da şunun farkında olmalıydı ki, insanların her an köleleştirilebildiği, henüz toplamadıkları ürünlerinden vergi alındığı ve gelecek yıllarda yetişecek ürünlerine de vergi tahmil edildiği bir ortamda ahaliye tasavvuf ihlasından bahsetmek, sohbet ile ihlas ve iman kurtarmak ne kadar cazip olabilirdi?

²⁴⁵ Safi (1875:425).

²⁴⁶ El Buhari (1371:220-221)

Dikkat çeken bir durum da Bahaüddin Nakşbend'e ait menkabelerde Nakşî şeyhinin sultanlardan ziyade onların görevlileri üzerinde bir tesir gücüne sahip olmalarıydı. Bahaüddin Nakşbend, Herat melikinın sarayına davet edildiğinde vüzerâ, vukelâ ve melikin diğerk görevlilerinden kime azar etmişse, o kişi acayip bir hale girip tavırları değişmiştir.²⁴⁷ Anlaşılan o ki o dönemde Nakşbendi muhiti ile sultanlar arasında Hâce Ahrar'ın döneminde olduğu gibi bir temas ya da yüzyüze gelme durumu yoktu. Sultan figürü o dönemdeki Nakşbendiler için yüzü dahi görülemeyecek, ulaşılamayacak ve hatta kendileriyle mülakatta olması hayal bile edilemeyecek bir durum olsa gerekti.

2.1.4. Sultanlarla İlişki Hâce Ahrar Öncesi ve Sonrası

Bununla birlikte, Nakşbendiyye'ye siyasi bir yön veren Hâce Ahrar'ın makamâtı Reşhat-ı aynü'l-hayat'ta Hâcegân'ın ilk dönemlerinde siyasete nasıl bakıldığını gösteren bir veriye rastlanmaktadır. Ser-silsile Abdulhâlik Gucduvanî vasiyetinde; *padişah ve padişahzadelerle musâhib olma, hanegâh yapma ve hanegâhda oturma, halkın vasiyyetlerine karışma, halktan arslandan kaçır gibi kaç demektir.*²⁴⁸ Peki, Hâce Ahrar gibi halkın hâmilliğini ve halk için siyasilerle birlik olmayı idealize eden Hâce Ahrar'ın makamâtında Ser-silsile'nin bu sözü neden kaydedilmiş olabilir? İlk bakışta Gucduvânî'nin bu görüşleri ile Hâce Ahrar'ın fiilleri bir birine tersi düşmektedir. Burada Reşehât müellifi Ali Safî, Gucduvani'nin bu fikirlerini kaydederken kendi şeyhi Hâce Ahrar'ın tarikatın büyüklerinin görüşlerine rağmen doğru işler yaptığını göstermeye gayret etmiş olabilir. Yani içinde bulunulan zamanda ve şartlarda tarikatın büyüklerinin fikirlerinden en azından birkaçının artık geçerli olmadığını, aksine Kutbü'z-zaman olan şeyhinin yaptıklarıyla onların hatalı görüşlerini tevil ettiğini göstermeyi amaçlamış olmalıdır. Burada hatalı görüşten kastedilen tarikat büyüklerinin görüşlerinin dini ve tasavvufi açıdan yanlışlığı değil, içinde bulunulan zamanda kimi görüşlerin ihtiyaçları karşılayamaz veya mevcut şartlarda geçerli olmadığını gösteriyor olmalıdır. Buna ilave olarak Reşehât, Hâce Ahrar'ın kendi ailesindeki sufilerden Hâce Muhammed Şaşı'nın zamanın

²⁴⁷El Buhari (1371:244).

²⁴⁸ Safi (1875:32).

hükkâmından bir hediye almasıyla tasavvuf ihlasını kaybettiğinden bahseder. Dolayısıyla Hâce Ahrar'ın ve Nakşbendiyye'nin temel eseri olan Reşehât büyük oranda Hâce Ahrar'ın siyasi faaliyetlerinden övgüyle bahsederken yukarıda zikredilen bazı sebeplerle de bu durumu eleştiren farklı görüşleri bir arada kaydetmektedir.

Hâce Ahrar'ın halkı koruma ve Müslümanlara zulm edilmesini önleme misyonunun çok önceden haber verildiğini gösteren çeşitli rivayetler vardır. Bu rivayetlerin tarihi gerçeklerle örtüşmesi beklenemez, zira hiçbir makamata adına yazıldığı şeyhin sıradan bir şasiyet gibi zamanın sosyal, ekonomik ve siyasi şartları sebebiyle hareket ettiğini kaydetmez. Evvela, böylesi bir yazım şekli menâkıbnâme geleneğine aykırıdır. Menâkıbnâmeler Hâce Ahrar gibi sufi şeyhlerinin tavır ve fiillerini mucizevî ve kerametli bir şekilde sunar ki menâkıbnâme amacına ulaşabilsin. Tarihi kayıtlardaki bilgilerle mukayese ederek aslında ne olduğunu anlamak için menâkıblarına bakıldığında onun yeni misyonunun çok önceden haber verildiği tasviri ile karşılaşılr.

Rivayete göre Hâce Ubeydullah'ın dedesi Hâce Şihâbüddin Şaşî, yeni doğmuş Hâce Ahrar'ı kucağına alarak onun cihanda meşhur olacağını *cihan padişahlarının onun fermanına itaat edeceklerini, onun emr ü nehyine boyun eğeceklerini önceki meşayihden zuhur etmeyen hallerin ondan zuhur edeceğini* söylemiştir.²⁴⁹ Onun velâdeti Mevlânâ Nizammüddin Hâmûş bir meclis esnasında cezbeyle malum olur ve *doğu tarafta Hâce Ubeydullah isminde birinin zuhur ettiğini, adının tüm yeryüzünü tuttuğunu* söyler.²⁵⁰ Yine Semerkand'da Mevlânâ Nizamüddin Hamûş'u ziyaret eden bir civan-ı nurani, âlemin sultanlarının müptela olacağı Hâce Ubeydullah olarak tarif edilir.²⁵¹

Tüm bu haberlerin esas amacı şeriatın Hâce Ahrar vasıtasıyla kuvvet bulup tesis olacağıdır. Kendisine tevdi edilen bu görevin gerçekleşmesi ve pratiğe dönüşmesi ancak selâtinin yardımıyla mümkün olabilirdi:

²⁴⁹ Safi (1875:419-420).

²⁵⁰ Safi (1875:341).

²⁵¹ Safi (1875:339).

“Mevlanazade-i Etrârî'nin kardeşi Mevlana Nasırüddin Etrârî nakletmiştir ki;

Hâce hazretlerine rüyalarında demişler ki; “şeriat senin mededinle kuvvet tutacaktır”. Gönüllerine, bunun selâtinin yardımı olmadan olmayacağı fikri gelmiştir. Buna binâen dönemin sultanı ile mülakat için Semerkanda geldiler, o vakitte Mirza Abdullah b. Mirza İbrahim b. Mirza Şahruh, Semerkand vlayetinin hâkimi idi. Ve ben o seferde Hâce hazretlerinin hizmetindeydim. Semerkand'a vasil olduktan sonra Mirza Abdullah'ın bek'lerinden biri Hâce hazretlerinin yanına geldi, Hâce hazretleri ona dediler ki; “bizim buraya gelmekteki amacımız sizin Mirzanız ile mülakat etmek içindir, eğer bu işe vesile olursanız hayr-ı kesîr mütazammındır”. O bek edepsizlikle dedi ki; “bizim Mirzamız bîpervâ bir civandır, ona mülakat zordur, güçtür. Onunla görüşmek dervişlerin ne işinedir(görüşemezler)”. Hâce hazretleri o bek'in bu sözünden gazaba gelip buyurdular ki; “bana selâtin ile ihtilâta emir eylemişlerdir, ben buraya kendi kendime gelmedim, eğer sizin Mirzanız pervasız ise onu gönderip pervalı birini getirirler”. Ve o bek Hâce hazretlerinin huzurundan ayrılınca Hâce hazretleir onun adını (kalmakta olduğu) menzilin duvarına yazıp yine mübarek ağızlar-ı yâriyla onu mahvettiler ve buyurdular ki; “bizim mühimmimiz bu padişahdan ve bunun ümerasından hâsıl olmaz”, hemen yine o gün Taşkend'e döndüler, bir hafta sonra o bek vefat etti”. Bir ay sonra Sultan Ebu Said Mirza uzak Türkistan'dan zuhur edip Mirza Abdullah'ın üzerine gelip onu katletti.”²⁵²

Hâce Ahrar'ın sultanlar ve idarecilerle ilişki kurması, kendi tabiriyle onların kalplerini fethetmesi ancak şehirde bulunmasıyla mümkün olabilirdi. Onun zihniyet dünyasını şekillendiren Herat'ta ve Semerkand'da gördükleri onda bu kanaati doğurmuş olmalıydı. Her ikisi de şehirli olan ve Hâce Ahrar'ın ya sohbetlerinde bulunarak ya da onlarla ilgili anlatılanları dinleyerek etkilendiği düşünülen Zeynüddin Hafi ve Seyyid Kasım Tebrizî'nin konu edildiği şu menkabe dikkat çekicidir:

“Hâce hazretleri buyurlardı ki;

Bir gece vâkıamda gördüm ki bir büyük şâhrâhda(büyük yolda) duruyordum. Ve bu şâhrâhdan her tarafa incecik yollar gidiyordu, birden gördüm ki Şeyh Zeynüddin-i Hâfî(aleyhirrahme) bir yolun başında durmuşlar, beni tuttular ve dediler ki; “kâle el-nebiyyü sallâllâhu Teâlâ aleyhisselâm; essemâ-u ehlün li- ehliillâh”. Ondan sonra işaret ettiler ki “gel seni bu yoldan kendi köyüme götürüyüm” ve benim gönlüm çekmedi ki o şâhrâhı bırakıp diğer bir yola gideyim. Birden gördüm ki Seyyid Kâsım(kaddesallahu Teâlâ sırrahû) hazretleri bir beyaz ata binmişler o şâhrâhdan beriye geldiler ve dediler ki; “bu şâhrâh şehre gider, gel seni şehre alıp gideyim”. Ondan sonra beni atının arkasına bindirip, o şâhrâha girip gittiler”.²⁵³

²⁵² Safi (1875:416).

²⁵³ Safi (1875:349).

Menkabede anlatılanları iki şekilde yorumlamak mümkündür. Birincisi, Hâce Ahrar tasavvuf yolunda Seyyid Kasım-ı Tebrizî'nin yolundan gitmiştir. Menkabede, beyaz ata binmiş ve ismi zikredildikten sonra *kaddesallahu teâlâ sırrahû* şeklinde kendisine dua edilen kişi Seyyid Kasım'dır. Her iki şeyhin isimlerinin akabinde gelen dua cümlecikleri, manevi prestij bakımından iki şeyhe verilen farklı önem ve değeri göstermektedir.

Bilindiği üzere Seyyid Kasım ve Zeynüddin Hafi'nin her ikisi de şehirlidir. Fakat ilginç bir biçimde yalnızca Seyyid Kasım, Hâce Ahrar'ı şehre davet etmiştir. Ve Hafi'nin yolu köye yönelmektedir. Muhtemelen Hafi'nin yolunu köye, Tebrizî'nin şehre çıkararak düşünce aslında onların tasavvufi görüş ve uygulamalarına atfedilen bir değeri ima eder. Böyle olsa bile, doğru istikamet olarak Tebrizî üzerinden şehre yapılan vurgu Hâce Ahrar'ın ve onun makamını kaleme alanların her halükarda şehirli olma arzu ve yönelimini hissettirmektedir. Hâce Ahrar'ın şehre yönelimi, manevi bir nedenle formüle edilmeye çalışılmaktadır.

Bu şekilde onun hitap ettiği mürit kitlesinden gelmesi muhtemel eleştirilere veya oluşacak tereddütlere de cevap veriliyordu. Ama şurası daha açık ki; Seyyid Kasım, Hâce Ahrar'a böyle bir tavsiyeyi açıkça iletmesede Hâce Ahrar ondan etkilenmiş olabilir. Zira, Tebrizî, Herat'tan sürgün edilip Semerkand'a geldiğinde Uluğ Bey'den iltifat görmüştü. Bunun yanında Hâce Ahrar'ın Tebrizî'nin daima bir işten veya vazifeden netice almaya yönelik tavrından etkilendiği kaydedilmektedir.

İlginç olanı Hâce Ahrar'a göre kendisinin fikir dünyasını Tebrizî'den daha çok etkilemiş olan, Şeyh Bahaüddin Ömer'de bu anlayış yoktu:

“Bir keresinde Şeyh Ömer hazretlerinin huzuruna geldim, bir bölük fakîr, zâlimlerden şikâyet ederlerdi. Huzurlarında çok söz söylenince bana dönüp “dün gece neredeydin” dedi. Ben maksadlarını anladım, yani (bunlarla sen) münasebet eylemişsin ki bu mahalle çıkageldin” demek istediler”. Ve Hâce (Ahrar) hazretleri buyururlardı ki; “eğer Şeyh hazretleri âkıbet demezlerdi” (deselerdi netice böyle olmazdı anlamına geliyor olabilir).”²⁵⁴

²⁵⁴ Safi (1875:344).

Bu menkabeden, Hâce Ahrar'ın gelecek yıllarda, zalimlerle halk arasında arabulucu olan, halkın dünyalık dertlerine çare olmaya çalışan rasyonel ve pragmatist bir şeyh olacağı sezilmektedir. Menkabede Hâce Ahrar, işlerin neticeleriyle ve özellikle halkın dertleriyle ilgilenmeyişi konusunda üstü kapalı eleştirdiği Şeyh Bahaüddin Ömer'in kendisine yönelik sarfettiği "sen dün gece nereyedind/nasıldın?" ve "münasebet eylemişsin ki bu mahalle çıkageldin" sözleri çok enteresandır. Bize göre bu sözle Bahaüddin Ömer zalimlerden(idarecilerden) şikayete gelen bu kişilerle Hâce Ahrar'ın bir gece öncesinde görüştüğünü, bu kişilerin kendisine şikayete gelmelerini Hâce Ahrar'ın tavsiye ve organize ettiğini ima ediyor olmalıdır.

Bu olayın Herat'ta geçtiği düşünülmektedir. Eğer öyle ise, halkın dertleriyle hem hâl olan, onları zalimlere karşı korumayı vazife bilen şeyhlik tasavvurunun Hâce Ahrar'ın gençlik çağlarında oluştuğu iddia edilebilir. Bununla beraber, bu fikirlerin inkişafında onun, farklı sosyal, ekonomik ve siyasi şartlara sahip Taşkent, Semerkand, Buhara, Herat ve kimi köylere seyahatlerinin etkisi olmuş olmalıdır.

Uluğ Bey döneminde halka ve özellikle sufi hanedan üyelerine zulmedildiğini anlatan bir menkabe de Hâce Ahrar'ın halkı koruma fikrini-misyonunu henüz çocuk yaşta edindiğinden bahseder:

"Ve buyururlardı ki;

Uluğ Bey Mirza'nın âsitânesinde bir çavuş vardı ki kâhî siyaset lazım oldukça halkın siyaseti ve dövülmesi ona sipariş olunurdu. Bir gün o çavuş Taşkent'e haber göndermiş ki şeyhzâdelerimiz ardında cem olsunlar onları görmeye geleceğim, cümlesi cem oldular, on yedi kişi idi, ben cümlesinden küçüktüm, bir zamandan sonra o kişi geldi, her kim ile musâfeha ve muâneka ettiyse o kişiye bir keyfiyet hâsıl olup düşüp yuvarlanmaya başladı. Nevbet-i musâfeha bize gelince bana da bir keyfiyet hasıl oldu ama direndim, ona yapıştım ve düşmedim. O kişiye benim bu vaziyetim gayet hoş geldi, muteaccib oldu. Onlardan küçük olmama rağmen beni onların üst tarafına geçirdi, bana teveccüh etti. Bu esnada hatırımdan geçti ki bu kişi bu mertebe-i tasarrufa ve istilây-ı bâtına kâdir iken bu ne iştir ki ihtiyar eylemişlerdir. Fîl hal (bu kişi)hâtırıma vakif olup buyurdular ki; "ben Hâce Hasan-ı Attâr hazretlerinin müridi idim. Müddet-i medîde onların mülâzemetinde olup, sebki-bâtına meşgul idim, hiçbir şekilde feth müyesser olmadı, sonunda Hâce hazretlerine arz ettim, buyurdular ki; "selâtîn eiğinde bir hıdmet eylemen gerek ki o vasıta ile senin mazlumlara yardımın ulaşsın", ondan sonra bana bu işi buyurdular ve Mirza Uluğ Bey'in

ümerasından Emir Said'e siparişnâme yazdılar ve bana vasiyet ettiler ki daima kifayet-i mühimmât-ı müslimîn ve imdâd-ı fukarâ ve mesâkînde sağy-i belîğ eylesin, eğer bir Müslümanın bir mühimmî olup sen onu bitirmekte âciz olsan, bari onun için gamkîn olup onun melâlet ve ızdırabı ile havâbe var, ümidir ki bu muamele sana bir fethে sebep ola". Ondan sonra hâce hazretlerinin(Hasan-ı Attar) emriyle buyurdıkları işle meşgul oldum, o esnada bana bir feth azîm oluverdi ki bütün bağılı işlerim açıldı".²⁵⁵

Bu menkabe Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar'ın siyasete yönelişinin hem manevi hem de siyasi ve sosyolojik nedenleri olduğunu sezdirmesi açısından önemlidir. Her şeyden önce Uluğ Bey devrinde siyaset gereği halkın tekdîr edildiği uygulamalardan, *ahaliye zulmedilmesini engelleyecek büyük şeyh*Hâce Ubeydullah da nasibini almıştır. Dolayısıyla şeyhin ogüne kadar hiç olmadığı şekilde siyasetle ilgilenmesineve hatta müritleri tarafından anlaşılmaz bulunan bu duruma²⁵⁶ tarihi ve manevi gerekçeler aynı anda ortaya konuluyordu.

Safi'ye göre Uluğ Bey'in zalimane politikalarından değil sıradan halk, Hâce Ahrar gibi köklü ve mutasavvıf şahsiyetler yetiştirmiş bir ailenin üyeleri de kurtulamıyordu. Bu hal sıradan ve mutaddı. Fakat Hâce Ahrar, batınında var olan tasarruf gücüyle bu zulmü icra eden kişiye karşı koyabilmişti. Tam bu esnada cezayı icra eden kişinin Bahaüddin Nakşbend'in arkasında padişahların yürüyeceğini söylediği Hasan Attar'ın eski bir müridi olduğu ortaya çıkar.²⁵⁷

Daha da ilginç olanı siyaset gereği dövülmesi gereken kişilerin cezası bu kişi tarafından manevi tasarruf ile icra edilmesiydi. Zira o kişi, sopa veya benzeri bir şey yerine musafaha ve muaneka ile karşısındakileri yere düşürüyordu. Bu nedenle Hâce Hasan-ı Attar'ın bu kişiyi selâtin eşiğinde hizmet etmekle görevlendirmesiydi. Attar, Mirza Uluğ Bey'in umerâsından Ebu Said'e yazdığı bir mektupla bu kişinin sarayda çalışmaya başlamasını sağlamıştı. Onun görevi zalimce ve haksız cezaları Müslümanlara eziyet etmeden infaz etmektir. Böylelikle hükkâmın emri icra ediliyor ve Müslümanlara daha fazla eziyet etmeleri engelleniyordu. Hem de bu emirler gerçekleştirilirken Müslümanlar cefa çekmemiş oluyorlardı.

²⁵⁵ Safi (1875:325).

²⁵⁶ Safi (1875:472).

²⁵⁷ Tosun (2003:131).

Başka bir ihtimal de verilmeye çalışılan mesajlar içerisinde Hâce Ahrar'ın eleştiri konusu olabilecek, anlaşılamayan ya da yanlış anlaşılmış-anlaşılmaya müsait faaliyetlerine bir gerekçe sunmaktır. Zira menkabede; kaçınılması mümkün olmayan olaylar karşısında çavuşun yaptığı gibi ehven-i şer tarzında uygulamalara gitmek de Müslümanların yararınaydı mesajı verilmektedir.

Hâce Ahrar'ı gerek Nakşbendiyye'nin sıra dışı ve büyük şeyhi, gerekse faaliyetleri ve düşünce yapısıyla Orta Asya'nın tarihin muazzam bir figürü haline dönüştüren tasavvuru onun makamatlarına yansımıştı. O, bu Hâcegânı kütüb-i sufiyeden öğrenmemiş, halka hizmetle bulmuştu:

“Buyururlardı ki;

Herkesi bir yoldan götürdüler, bizi hizmet yolundan götürdüler. Bu cihettendir ki hizmet benim rızam(olan), muhtârım ve mahbubumdur ve hayr ümîd ettiğim herkese hizmeti buyururum. Ve bu beyti okudular:

Hizmet sana Cenâb-ı Haktan ulaşır/ (Sen) O'na ulaşmak istiyorsan hizmete yapış.”²⁵⁸

Onun halkı koruma ve şeriatı tesis etme amacıyla siyasete girişinin fikri arka planını formüle eden menâkıbnâmeleri Hâce Ahrar'ın; *halk için gamda oldukları ve halkın kendileri aracılığıyla şadide olduğunu* açıkça ortaya koymaktadır.²⁵⁹ Hızır, bir müslümana faydalı olmanın, namazdan, oruçtan ve diğer ibadetlerden daha değerli olduğunu Hâce Ahrar'a bildirmişti.²⁶⁰ Yine idare sahiplerinden birisine yazdığı anlaşılan mektubunda o, muhatabın hizmetinde olduğunu Muhammed'in şeriatının her zaman izinden gittiğini o zamanda Müslümanların zahmet içinde olup barış dışında başka taleplerinin olmadığını belirtir. Aslında gönderdiği bu mektubu onu götüren kişinin sorununu çözecek *barış ruk'ası* olarak niteler.²⁶¹

Hâce Ahrar halkı koruma, Müslümanların işlerini kolaylaştırma ve onları Timurlu yönetiminin şeriate ve merhamete uygun olmayan uygulamalarından korunmak amacıyla koruma ideolojisini yalnızca kendisi gayret göstermiyordu. Herat'taki

²⁵⁸ Safi (1875:335).

²⁵⁹ Safi (1875:407).

²⁶⁰ Kadı (1388:145).

²⁶¹ Gross-Urunbayev (200:101).

muhipleri ve ihvanları Nevayi ve Câmî'ye yazdığı mektuplar bunun delilidir. Bilindiği üzere Ali Şir Nevayi, Hüseyin Baykara'nın veziridir. Muhtelif kaynaklarda da görüldüğü üzere bir takım sebeplerden dolayı bir ara vezirlikten ayrılmak istemiştir. Tam bu sırada Hâce Ahrar, Ali Şir Nevayi'ye Müslümanlara yardım amacıyla görevden ayrılmamasını telkin eder:

“el fakir Ubeydullah

Niyazımı belirttikten sonra bu fakirin anlatmak istediği şu ki; en azından bir kere sizi görme şerefine nail olmak arzumdur. Bilmiyorum bu saadete nasıl ve ne zaman ulaşılır. Duyuruluyor ki vakıalardan dolayı bazen o hazretin(zahiren Hüseyin Baykara'yı kastediyor-Nevşahi) mülazimetinden rahatsız oluyorsunuz. İltimas şu ki Müslümanlara yardım olsun diye mülazimete devam edin(görevden ayrılmayın). Ümit ediyorum ki bir fakiri kurtardığınız ve gönlünü açtığınız(ferahlattığınız) için öyle bir gönül ferahlığı zahir olsun ki zahiri ihtilafa bakmayarak zevk, huzur ve şuhûd çoğalsın. Müslümanların gamını düşünmek ki kimse bu zamanda bunu düşünmüyor, böyle düşünmek amellerin en iyisi gözüküyor, vesselam”²⁶²

Aynı konuyla ilgili Abdurrahman Câmî'ye de bir mektup yazmıştır:

“Niyazımı belirttikten sonra, sizden iltimasım şudur ki bazen Mevlana Alişir mülazemetine varıp(yanına gidip), bu fakirin onun hakkındaki duasını hatırlatıp (ondan) isteyiniz ki Allah için yapması gerekenleri yapmakta hiç endişe/tereddüt etmesinler. Sultanın yanında bulunmanın faydası nedir (diye sorarsan), Müslümanların hayrına olan, gerçekten o hazretin(Nevai'nin) iki dünya hayrıdır, vesselam.”²⁶³

Hâce Ahrar'ın Nakşbendiyye'yi siyasete entegre edişinin ve siyasete olan ilgisinin vurgulandığı metinleri net olarak ortaya koymak gerekir:

“Buyururlardı ki;

“Eğer ben şeyhlik yapsaydım, benim zamanımda hiçbir şeyh mürid bulamazdı lakin bize başka bir iş buyurdular; bizim işimiz Müslümanları zaleme(zalim yöneticiler) şerrinden korumaktır. Bu nedenle padişahlar ile görüşüp/karışıp onların nefislerini ele geçirmek bize lazım olmuştur, ta ki bu vasıta ile Müslümanların maslahatları(işleri) görülecek”²⁶⁴

Kendi tasaruflarından bahsederken (Hâce Ahrar) buyurdular ki;

Biz şeyhliği seçseydik bu zamanda hiçbir şeyh mürit bulamazdı. Ancak bize başka bir iş emredildi ki, Müslümanları zalimlerin şerrinden koruyalım. Bu

²⁶² Nevşahi (1380:556-557)

²⁶³ Nevşahi (1380:558).

²⁶⁴ Safi (1875:425).

yüzden padişahlarla görüşüp karışmalıyız, (onlarla) karışıp onların nefslerine hâkim olmalıyız ve bu işle Müsümanların maksudu yerine gelmiş olur.²⁶⁵

Buyurdular ki (Hâce Ahrar);

İş bu zamanda, padişahların evinde bulunup, mülâzımı olup mazlumlara ve ihtiyaç sahiplerine yardım etmek en iyi iştir. Herkes çalışmalıdır ki, mazlumun ihtiyacını padişaha ulaştırıp gidermelidir. Bir kimse sultanların kapısına gittiği zaman, bütün çabası bu olmalıdır ki, kötülük ve zulmü Müslümanlardan uzaklaştıra ve kendisini Hz. Peygambere bağlaya, salavatla meşgul ola, peygamberlerin din ve milletini tam bir saygı ve hürmetle başı üstüne koyup padişahların yanına gitmeli ki cennette onların bu tacı küçük görünsün. Eğer böyle yaparlarsa padişahlar taifesi ile karışmaktan zarar görmezler.²⁶⁶

Bu metinler Hâce Ahrar'ın vefatından sonraki on yıl içerisinde derlendiği düşünülen Silsiletü'l-ârifin ve Tezkiretüs-sıddîkîn ve yazımının 1503/4'te tamamlandığı tahmin edilen Reşehât-ı aynü'l-hayat²⁶⁷ isimleriyle meşhur Hâce Ahrar'ın menâkıbnâmelerinde kaydedilmiştir. Silsilet'in müellifi Muhammed Kadı ve Reşehât'ın müellifi Ali Safî bizzat Hâce Ahrar'ın meclislerinde ve seferlerinde bulunarak onun sözlerini kaydetmişlerdir. Dolayısıyla bu eserlere ait mevcut nüshaların orjinalliği ve sonradan kimler tarafından nelerin ilave edildiği problemi bir kenara bırakıldığında müellifler ve eserlerin derlendiği ortam, menkabelerin güvenilirliğini arttırmaktadır. Burada kastedilen sözkonusu eserlerdeki menkabelerin tamamının doğru veya hikâyelerin gerçek olduğu anlamına gelmez. Ancak Nakşbendi tarihinde ve 15. yüzyılda siyasetle çok aktif ve açık bir biçimde ilişki kurmuş bir şeyhin, kendisinin hayatını kaleme alan müritlerinden önce kendi fiilleri için dini ve tarihi deliller ortaya koymuş olması bir zaruret olabilir. Nitekim bu metinler de bu zaruretin canlı birer örneği olsa gerektir.

Hâce Ahrar'ın şeyhlik yolunu seçmediği iddia edilmektedir. Muhtemelen bu doğrudur. Çünkü dönemin kronikleri incelendiğinde kendisi müritlerinin çokluğundan veya tasavvufi gelenek eksenli faaliyetlerinden ziyade mülklerinin

²⁶⁵ Kadı (1388:276).

²⁶⁶ Kadı (1388:144).

²⁶⁷ Tosun (2003: 155-156).

çokluğu ve o güne kadar bölge tarihinde eşi benzeri görülmemiş tasavvuf menşeilili siyasi bir aktör olarak kaydedilmiştir.²⁶⁸ Bu durumda meselenin daha da anlaşılır bir hale gelmesi için yeni bir soru sormak gerekir. Hâce Ahrar'ın Müslümanların ve halkın koruyucusu, sultanlar nezdinde onların temsilcisi, bazen her iki taraf arasında arabulucu olmasının teorik yönü yukarıdaki metinlerde fazlasıyla ortaya konulmuştur. Hâce Ahrar'ın siyasi faaliyetleri içerisinde daha geniş işlenecek olan Mirza Ebu'l-Kasım Babür'ün kuşatmasına karşı Semerkand savunmasında Hâce Ahrar, *din düşmanları ile mücadele etmek için peygamberler gibi gönlü meşgul etmenin ayıp olmadığını düşünerek şehrin savunulması gönlünü meşgul etmişti.*²⁶⁹ Nakşbendiyye konusunun uzmanlarından Hamid Algar, Hâce Ahrar'ın hükümdarla yakınlaşmanın gerekliliğine ilişkin tüm sözlerinin şeriatın uygulanmasını sağlamak için kendisinin kişisel bir misyonu olduğunu, genel kural olarak kabul edilemeyeceğini belirtir.²⁷⁰ Hâce Ahrar'ın ise *bu taife (Hacegân), zalimlerin def'ine ve Müslümanları şerhilerden korumaya ve kurtarmaya, himmet, teveccüh ve gayret gösterebilirler*²⁷¹ diyerek kendi misyonunu bir anlamda Hâcegan'ın gelecek kuşaklarına miras bırakmış olmalıydı. Problem şu ki, bu teori, pratiğe nasıl dönüşmüştür? Hâce Ubeydullah, Taşkent ve civarında ziraatle meşgulken 15. yüzyılın tam ortasında nasıl olmuş da Semerkand'da kendisine bir yer bulabilmişti?

2.1.5. Hâce Ahrar ve Ulema

İslâm tarihindeki en büyük değişimlerden biri, hiç şüphe yok ki, tarikatların yaygınlaşması ile birlikte, halk arasındaki Müslümanlık anlayışının kuvvetle tasavvufun nüfuzu altına girmiş olmasıdır. Bunun en bariz göstergesi, İslâm dünyasının hemen her yerinde halk arasında evliya kültlerinin çok yaygın olmasıdır. Hemen her şehir ve köyde bir veya birkaç evliya türbesinin mevcudiyeti çok dikkat çeken bir olgudur. Dolayısıyla, Anadolu Müslümanlığı da bu olgunun dışında kalmamıştır. Halk Müslümanlığının camilerdeki yüzü ile

²⁶⁸A. Semerkandi (2008:354,355,366); Babur (2000:11,27,35).

²⁶⁹ Safi (1875:420).

²⁷⁰ Algar (2007:67).

²⁷¹ Safi (1875:431).

türbeler etrafında ortaya çıkan yüzü birbirinden farklıdır. Camilerde İslâm'ın kitâbî yönüne daha yakın olan halk Müslümanlığı, türbelerde İslâm öncesi inançlara daha yakındır. Bu yüzden Anadolu ulemâsı da, diğer Müslüman ülkelerin ulemâsı gibi, Türkiye Selçukluları zamanından beri Anadolu'da hurafe ve bid'at tabir ettikleri bu halk Müslümanlığına bir çeşit soğuk savaş açmışlardır.²⁷²Burası çok ilginçtir ki; Anadolu'da ulema sûffileri bid'at ve hurafe ile itham ederken, Maverâünnehr'de Hâce Ahrar ve onun temsil ettiği Nakşbendiyye, özellikle Semerkand ulemâsını ve Uluğ Bey gibi Timurlu Mirzasını ve saray çevresindeki siyasi ve askeri eliti ve bunların yaşam tarzını hurafe ve bidat olarak değerlendirmekte ve suçlamaktadır.

Barthold, Maverâünnehr'deki meseleyi kelamcılar ile tasavvuf ehlinin bir tartışması olarak görmektedir. Anadolu'daki kelam ehli şeriata sıkı sıkı bir bağlılık ve tavizsiz bir şer'i uygulamayı ön görürken sufiler daha esnek ve serbest bir şeriat uygulaması talep etmekteydiler. Türkistan'da ise bunun aksine sufi dervişler, şeriatın tavizsiz savunucuları olmuşlar, gerek siyasi iktidar sahiplerinin gerekse ulemanın şeriata sıkı bir şekilde bağlanıp o minvalde amel etmelerini istemişlerdir. Zira Barthold'un bu husustaki dayanaklarından birisi o dönemde İran'da tasavvuf tabirinin git gide dini serbestliği ifade eden bir anlam kazanmasıdır.²⁷³

Din sosyolojisi bakımından yüksek İslam denilen kitabi din esasları, basit halk kütlelerine göre oldukça yüksekte ve uzakta kalmaktadır. Halk, onlar yerine kendi dillerinden ve gönüllerinden anlayan dini önderleri daha rahat kabullenebilmekteydi. İslamiyeti kendi seviye düzeyleri ve eğilimleri yönünde değişikliğe uğratarak bünyelerine uygun bir hale sokmuşlardı ki, buna halk islamiyeti denilmektedir.²⁷⁴ O halde kitabi İslam ve popüler halk İslami nasıl tarif edilebilir?

Fıkıh merkezli medrese Müslümanlığının karşısında medrese çevrelerince bid'at veya hurafe denilen ve evliya merkezli bir halk İslamı gelişmiştir. Bu iki

²⁷² Ocak (2010:150-151).

²⁷³ Barthold (1997:100).

²⁷⁴ Akpınar (1994:80).

Müslümanlık anlayışı her Müslüman ülkede olduğu gibi hem bir arada yaşamış hem de aralarındaki rekabet yüzlerce yıl sürmüştür²⁷⁵ ve de sürmektedir. Ocak'ın halk İslamı, Akpınar'ın halkı dini yahut halk İsamiyet'i olarak adlandırdıkları olgu, eskiye, ananelerine bağlıdır. Akılcı değil, duygusal hareket eder. Dinden pratik yararlar bekler. Din yolunda daima sevkedilmeye, bir rehber ihtiyacı duyar. Somut şeyleri kavrayabilir, soyut kavramlara yabancı ve uzaktır. Kararlarında toptancı ve tek yanlıdır. Meselenin iyi ve kötü yanlarını tahlile yanaşmaz.

İslam'da ruhban sınıfı olmadığı bilinmektedir. Fakat halk bütün tarikatlarda şeyhlere, dedelere, mürşitlere bağlanır, evliyalara, ermişlere ümit bağlar. Dertlerini dökmek, ümitlerini ve isteklerini bildirmek için kendilerine göre çok yüksekte ve uzakta kalan Allah ile aralarında bu mübarek kişilerin aracılık etmelerini beklerler.²⁷⁶

Hâce Ahrar'ın ortaya koyduğu tarikat yapısında veya Nakşilik ideolojisinde dinin kendi iç esaslarının değil de onun alt kültür grubu olan tasavvufun coğrafyanın, liderinin ve mevcut sosyo-ekonomik ve siyasi şartların etkisiyle yeni bir anlayış ortaya koymaya çalıştığı düşünülebilir. Yani 15. yüzyıl Maverâünnehr'inde Hâce Ahrar şehre yönelen, siyasi otoritenin yanında yer almayı hedefleyen ve *ezilen-muzdarip* halkın hamiliğine-temsilciliğine talip olmuştur.

Şehre yönelen ve Ebu Said ile birlikte şehirde kendine yer bulan bir sufi şeyhinin, özellikle Semerkand'da yüzlerce yıldır aynı ailelerden gelen şeyhülislamlarla karşı karşıya gelmesi kaçınılmazdı. Bunun yanında, kendisi ve müritleri için anlaşılması güç astronomi, matematik gibi riyazi ilimlerle uğraşan âlimler ile de bir sürtüşme yaşanabilirdi. Daha da önemlisi her iki tarafın ticareti, zenginliği, kültürü, sosyal ve siyasi nüfuzu barındıran şehir ve şehirli olma tasavvuru ve şehirden talepleri farklıydı. Semerkand'da yaşayan yüksek İslam temsilcileri, her daim siyasi otoritenin hâmilliğini ve lütfunu elde edebilirdi. Bu lütuf onlara hem toplum içerisinde, hem devlet nezdinde bir prestij ve güç sağlamış olmalıydı. Ama aynı durum Semerkand'ın taşrası sayılabilecek

²⁷⁵ Ocak (2010:146).

²⁷⁶ Akpınar (1994:83-84).

Taşkent'ten Semerkand'a gelen, belli oranda ekonomik gücü olan bir aileye mensup– o dönemin şartlarında- azımsanmayacak arazilerde ziraatle uğraşan sufi şeyhi için geçerli olmasa gerekti.

Hâce Ahrar'ın makamatlarında irsi Semerkand şeyhülislamı aynen Uluğ Bey gibi İslam hükümlerine uymamazlık ve dinen yasak olan eğlencelere düşkün olmakla itham ediliyorlardı ki, Timur devrinde hükümdara karşı böyle bir şey söylemek kimsenin haddi değildi. Barthold, Semerkand'daki sazlı sözlü, ziyafet ve işret meclislerinin Timur ve Uluğ Bey'in dini hükümlere daha az tabi olduklarını gösterdiğini ileri sürmüştür.²⁷⁷ Bu belli bir noktada doğrudur. Buradan anlaşılması gereken her iki hükümdarın İslam'a karşı oldukları veya İslam'ı işlerine geldiği oranda kullandıkları anlamı çıkmamalıdır. Mesele onların mensubu oldukları sosyo kültürel ortam hesaba katılarak yaşadıkları ve anladıkları İslamiyet'tir. Bu bağlamda kalem ve kılıç ehli bir Timurlu olan Babür'ün kendi ailesi hakkında kaydettiği açık ve net bilgilerden anlaşılmaktadır. Eğer, Semerkand'daki ulemâ ve şeyhülislamın hatası gerek yaşamları, gerekse Timurlu sultanlarını şeriata uygun davranmaya yönlendirmemek ise aynı durum Hâce Ahrar için de söz konusuydu. Hâce Ahrar'ın, üzerinde çok büyük tesiri ve tasarrufu olduğu iddia edilen Sultan Ahmed Mirza'nın yanındaki gerçek güç unsuru ve onu yönlendirenler aslında onun beyleriydi. Sultan Ahmed hem beş vakit namazını kılar, hem de içmeye başladığı vakit yirmi otuz gün arka arkaya içer, içmediği zamanlar ise yirmi otuz gün içmezdi. Bazen bu tür meclislerde bir gece bir gündüz kalkmadan otururdu.²⁷⁸ Yine Babur'e göre Hâce Ahrar'ın müridi olan babası Ömer Şeyh Mirza, yaz mevsimi haricinde Moğol biçimi börk giyerdi. Haftada bir iki defa işret meclisleri kurar daima tavla ve bazen de kumar oynardı.²⁷⁹ Demek ki, Hâce Ahrar ile Semerkand ulema ve şeyhülislamı arasındaki yaşanacak çekişme dini hassasiyetler veya islama uygun bir yaşam tesisi meselesi değildir. O halde, esas sorun ne olabilir? Bu sorunun cevabını Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar'ın makamatlarındaki metinler üzerinde yapılacak tartışmada aramak gerekir.

²⁷⁷ Barthold (2013:194).

²⁷⁸ Babur (2000:25,27,28).

²⁷⁹ Babur (2000:10-11).

Mevlana Muhammed Kadı Semerkandî'ye yazdığı ileri sürülen mektupta Hâce Ahrar'a göre dini ilimlerin varisi olan ulemaya mülazimet gerekmektedir. İlimleri, dünya maaşı ve makam edinme vesilesi eden ulema ile mücalisetten ise kaçınmak gerekir. Takvalı alimlerin olmadığı yerde böyle insanlardan yararlanıp hedefe varmak gerekir. Bunun yanında raks ve sema edip reddetmeden her nev varsa alıp yiyen dervişlerin sohbetlerinden de uzak durulmalıdır. Ehli sünnet ve'l-cemaat mezhebinde inanç noksanlığına sebep olan maarif ve tevhide kulak asmaktan da uzak durulmalıdır. Tahsil hakikat marifetlerinin zuhuri için edilmelidir. Hakikat marifetleri de Hz. Muhammed'e tabi olmaya bağlıdır.²⁸⁰ Bu mektup Hâce Ahrar'ın zihnindeki ulema ve ilim anlayışının çerçevesini ortaya koymaktadır. Sahip oldukları ilimleri kendileri için maaş ve makam vesilesi olan ulemadan kastedilenin medreselerde gerek riyazi, gerekse dini ilimlerle uğraşan âlimleri tarif etmesi kuvvetle muhtemeldir. Hâce Ahrar'ın tavsiyesi böyle alimlerden uzak durulmasıdır. Çok tartışılan bir konu da Hâce Ahrar ve bu tarz düşüncelere sahip başka tasavvuf erbabının böyle düşünmesindeki temel nedenin; islamın akli ilimlere temelde düşman olup olmadığıdır. Burada meselesinin teojik tartışması yapılmayacaktır. Fakat sosyal tarih perspektifinden söylenmesi gerekenlerin olduğu da muhakkaktır.

Yukarıda tarif edildiği üzere Hâce Ahrar'ın hitap ettiği kimin sosyo-kültürel profili göz önüne alındığında Hâce Ahrar'ın mülahasasının gayet tabii olduğu anlaşılacaktır. Bireyler ve gruplar kendilerine uzak buldukları, anlayamadıkları veya anlamlandıramadıkları olguları, değerleri, müesseseleri yabancı ve hatta kaçınılması gereken şeyler olarak düşünmeleri sosyolojik bir vakıadır. Aksi düşünüldüğünde tâc kapılarında *ilim öğrenmek her kadın ve erkeğe farzdır* hadisini naksettiği medreselerde yıldızları, gezegenleri, Ay'ı ve bunların oluşturduğu sistemi anlamaya çalışan Uluğ Bey ve arkadaşlarının yaptıklarını izah etmek mümkün olmayacaktır.

Diğer bir problem de Hâce Ahrar'ın ehli-sünnet ve'l-cemaat mezhebinde inanç noksanlığına sebep olacak maariften ne kastettiğidir? Burada da yine aynı problemle karşılaşılmaktadır. Yani bir düşünceyi ve anlayışı ortaya koyan kişi ve

²⁸⁰ Kadı (1388:169); Nevşahi (1380:562-563).

grubun eğitim düzeyi, kültür seviyesi ve bunlardan ne anladığı ve sahip olduğu sosyal ve psikolojik kapasitedir. İnanç noksanlığına neden olacak maarif eğer felsefe ise bu aklın ürünü bir oldur. Bu da yaratıcı tarafından eşref-i mahlukat olması adına insana bahşedilmiştir. Eğer Hâce Ahrar ve onun gibi üşünen sufiler için akli düşünce yıldızlar, gökyüzünü anlamaya onun sırlarına vakıf olmaya çalışan ilimler ise; neticede onlar da Allah'ın yaratmış oldukları değil midir? Sonuç olarak sosyal tarih açısından Semerkand uleması ile Hâce Ubeydullah karşı karşıya getirecek problem, dinî ve itikadî olmayıp tamamen her iki tarafın sosyal, kültürel ve eğitim düzeylerindeki farklılık ve bu durumun her iki tarafa sağladığı menfaatin paylaşımıdır. Bu menfaatin mahiyeti ise tamamen dünyevi olan ekonomik çıkar, sosyal ve siyasi güç ve prestijdir.

Hâce Ahrar'ın içinde bulunduğu muhite ait menâkıbname eserlerinin tarihi süreçte ilavelere ve eksiltmelere olabileceği ihtimalini burada tekrar hatırlamakta fayda var. Bu bağlamda, burada yapılan analizler, eldeki verilerin hem o zamana hem de daha sonraki süreçlere ait oldukları düşünülerek yapılmaktadır.

Hâce Ahrar ve onun çevresi; hal ve vecd ehlinin, ilimle süslü olan âlimlerle mecaliset etmelerinin feyz kapılarını kapatacağını düşünür.²⁸¹Hâce Ahrar'ın müşidi Yakub-ı Çerhi de Bahaüddin Nakşbend'in kendisine iki çeşit ilim olduğunu, ademoğlunun lisanı üzerine bina edilenin zahir ilmi ve insanların kendileri için delil olduğunu söylediğini rivayet eder. İkincisi, asıl faydalı olanı ise batın ilmidir. Bu nebi ve resullerin ilmidir.²⁸²Bu görüş üzerinde pek çok spekülâtif yorum yapmaya müsaittir. Şeyhin kendi yanlarında bulunduğu sırada aslında Kâbe'de namaz kıldığına inanan zihniyet için keramet sahibi olmayan sıradan bir kişinin gökyüzündeki sırlara vakıf olması mümkün gözükmemektedir. Allah'ın yeryüzünde ve gökyüzünde yarattıklarını akli ve mantiki yollarla anlamaya çalışanlar için de tayy-ı zaman ve tayy-ı mekan anlaşılabilir olagelmıştır. Dolayısıyla söz konusu görüş, bir çatışmadan ziyade insalar ve gruplar üzerindeki hâkimiyet ve ikna mücadelesidir. Bu görüşü esas aldığımızda mücadele tek taraflıdır.

²⁸¹ Kadı (1388:124).

²⁸² Buhari (1371:215).

Dini menkabevi anlatılarla değil, kendi ana kaynaklarıyla öğrenen birey veya gruplara keramet sahiplerinin hitap etme şansı kalmamaktadır. Aynı durum beşeri ilimlerdeki tahsil için de geçerlidir. Dolayısıyla toplumda Uluğ Bey'in, Kadızade-i Rumî'nin Gıyasüddin Cemşid'in geçmişten devralarak yükselttiği ilmi seviyenin tesiri altındaki Semerkand, Taşkent'ten buraya yönelen sufi kitle için sosyal bir handikap oluşturmuş olmalıdır. Çünkü menkabeler çerçevesinde Hâce Ahrar'a ve onun yoluna sadakatle bağlananlar ola ki bu iklimden etkilenerik tariflerinden uzaklaşabilirlerdi. Bunun için de bir tavır ortaya konulmalıydı. Hâce Ahrar, Menazilü's-Sâirîn şerhini okuduğ müritlerinden fikir beyan etmelerini isterken *mollavari yorumlar yapmamaları* hususunda uyardı.²⁸³

Abdulhalik Gucduvânî'nin ikinci halifesi olan Hâce Evliyâ-i Kebîr, daha önceleri Buhara'da bir alimin yanında ilim tahsil etmiştir. Eski hocası onu tasavvuf yolundan döndürmek için epeyce gayret eder ama o dönmez. Hoca onu her gördüğünde onunla alay eder, onu aşağılar. Bir gecenin sabahında hocasının edepsiz bir işini keşfederek *ey üstad utanmaz mısın geceleri bu fiil-i fâhişle meşgul olup gündüzleri bizi ayıplarsın*, der.²⁸⁴ Tasavvuf dairesi dışındaki alimlere ve medreseye yönelik bu örtülü muhalefetin bir benzeri, Mirza Uluğ Bey medresesinde talebeyken Hâce Ahrar'a mürit olan Übehî hikâyesinde de görülür. O dönemdeki medrese hocaları olan munlalar (mollalar) Hâce Ahrar ve benzerleri için sabundur.²⁸⁵ İlginçtir ki Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar'ın Hâcegâ olarak bilinen büyük oğlu Muhammed bin Ubeydullah da medresede eğitim almış bir dânişmenddir. Yukarıda zikrettiğimiz nedenlerden olsa gerek, babasının manevi mirasçısı kardeşi Hâce Muhammed Yahya ile de ilişkileri iyi değildir.²⁸⁶

Hâce Ubeydullah'ın nazari ilimlerle uğraşan zümreye karşı önü alınmaz bir muhalefeti ve antipatisi olduğu kaynaklarda görülebilmektedir. Daha ihtiyatlı bir tespitle söylenecek olursa Hâce Ahrar'ın kitâbî İslâm temsilcilerine ve medreselerde faaliyet gösteren nazari ilim erbabına olan muhalefet ve

²⁸³ Safi (1875:486).

²⁸⁴ Safi (1875:44-45).

²⁸⁵ Safi (1875:23,434); Mevlana Şeyh (2004:46); Kadı (1388: 278-279).

²⁸⁶ Safi (1875:456-457).

benimsemez tavrı, aynı zamanda kendisinden sonra müridlerinin zihniyet dünyalarında ve sözlü gelenek ürünleri olan menkabelerde canlılığını korumuştur. Öyle ki, Hâce Ahrar'ın, Ali Kuşçu'dan nefret ettiği, onu ve talebelerini köpeğe benzettiği nakledilmiştir. Aynen bu menkabe, Ali Kuşçu ve talebelerinin, Hâce Ahrar'ın henüz Taşkent'te iken ziyaretine getirtiliyor olmaları da dikkatten kaçmamalıdır.²⁸⁷ Ali Kuşçu'nun, Uluğ Bey'in yakınlarından ve Semerkand'da faaliyet gösteren bilim adamlarından olduğuna dikkat çekmek istiyorum. Hâce Ahrar'ın ilk gençlik yıllarında Semerkand'da gördüğü manzarayı hatırlayacak olursak, Uluğ Bey, çevresine sufilerden ziyade Ali Kuşçu, Kadızade-i Rûmî gibi ilim ehlini toplamıştı. Bu kişilere karşı devletin politik ve bürokratik mekanizmalarında dikkate değer bir ilgi, saygı ve kabul söz konusuydu. Kanaatimizce, Uluğ Bey dönemi Semerkand'ındaki bu bilim çevresinin iki önemli özelliği vardı: Birisi şehrî olmaları, şehri ve şehirliliği temsil etmeleriydi. İkincisi ise, kitâbî İslâm anlayışının savunucuları, hamileri ve temsilcileri olmalarıydı.

Menâkıbnamelerde ulemâ, yani kitâbî İslâm temsilcileri üzerinde Hâce Ahrar'ın manevi gücü nadiren görülür. Bu konuyla ilgili bir örnek mevcut olup, o da Semerkand şeyhülislamı Burhanüddin'dir.²⁸⁸ Şeyhülislam Burhanüddin, Semerkand'ın köklü ailelerinden olup babası İsamüddin ve dedesi Abdulmelik de Semerkand şeyhülislamlarıydı. Babası Şeyhülislam İsamüddin, Uluğ Bey taraftarı olmasıyla dikkat çekmiştir. Semerkand şeyhülislamı o dönemde elit bir zümrenin mensuplarıydılar ve dinî otorite onların elindeydi. Barthold'a göre halk içinde ise tarikatların, özellikle de Nakşbendilerin nüfuzu hâkimdi.²⁸⁹ Bu çözümlenmeyi yaparken Barthold, büyük ihtimalle Hâce Ahrar'ın 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Semerkand ve çevresinde bulunmasını göz önüne alarak bir genelleme yapmış olsa gerektir.

Timur'un başkenti Semerkand'ın lüks ve müreffeh hayatı herkes üzerinde tesirini göstermişti. Hidaye yazarının halefi ve Şeyhülislam Buraheddin'in dedesi

²⁸⁷ Safi (1875:446).

²⁸⁸ Paul (1991a:541).

²⁸⁹ Barthold (1997:37).

Şeyhülislam Abdulmelik satranç ve tavla oynar, şiir yazardı.²⁹⁰Barthold'un da belirttiği gibi Şeyhülislam Burahüddin'in babası Şeyhülislam İsamüddin'in Uluğ Bey ile yakın ilişkileri olduğu kroniklerde de kaydedilmiştir.²⁹¹

Timur'dan sonra Semerkand sosyal, siyasi ve ekonomik olarak sürekli gerileme dönemi yaşamaktaydı. Şahrüh, Herat'ı başkent yapmıştı, devletin gücünün ve otoritesinin ağırlık merkezi de Herat'a kaymıştı. Şüphesiz bunun Semerkand'da etkileri olmuştur. Uluğ Bey'in, çevresindeki emirler ve devlet erkanının bir kısmının kışkırtmalarıyla oğlu tarafından öldürülmesi, altı ay sonra da oğlunun öldürülmesi Semerkand'daki güç merkezlerinin yer değiştirdiğinin alametiydi. Güç merkezlerindeki yer değişimi doğal olarak sadece askeri ve siyasi alanlarda kalmayıp sosyal ve özellikle de din alanında da kendini gösterecekti. Onlarca yıldır Timur'un ve Uluğ Bey'in yanında yer alan şeyhülislam ailesi de bu mücadelede yer almıştı. Hâce Ahrar'a dair menkabelerde ona bîedebane davranan ve Hâce Ahrar tarafından azledilip yerine Ebu Said'in tayin edildiği Mirza Abdullah'ın taraftarlarından birisi Şeyhülislam Burhanüddin'di.²⁹² Bu durum Ebu Said'in Semerkand'ı ele geçirdiğinde Hâce Mevlana olarak da tanınan Şeyhülislam Burhanüddin'in Semerkand'ı terk ederek Herat'a gitmesinden anlaşılmaktadır.²⁹³ Hâce Ahrar'ın yardımıyla Semerkand tahtına oturan Sultan Ebu Said'in rica ile daveti üzerine Şeyhülislam Burhanüddin kısa süre sonra Herat'tan Semerkand'a döner.²⁹⁴Böylece en azından Hâce Ahrar'ın menâkıbnâmeleri esas alındığında Semerkand'ın zirveye çıkmış iktidar mücadelelerine Şeyhülislam Burhanüddin ile Şeyh Hâce Ahrar'ın ekonomik, dini ve siyasi nüfuz mücadelesi eklenmiştir.

Hâce Ahrar, Muhammed Kadı'ya hiçbirşey yazmasan bile benim ile Hâce Mevlana arasındaki olayı yazabilirsin şeklinde talimat vermiştir.²⁹⁵ Bu talimata uygun olarak Kadı, eserinde Kıssa-yı Husumeti Hâce Mevlana be Hazreti İşân başlıklı bir bölüm ayırmıştır. Başlık husumetin merkezi olarak Hâce Mevlana'yı,

²⁹⁰ Barthold (1997:37).

²⁹¹ el-Havafi (1980:192).

²⁹² Gross (1982:50).

²⁹³ A. Semerkandî (2008:321); Alan (1996:43); Gross (1982:102).

²⁹⁴ A. Semerkandî (2008:377) Mirhond (1339:VI,739); Alan (1996:52).

²⁹⁵ Kadirova (2007:19).

husumetin yöneldiği yer olarak a Hz. İşân'ı yani Hâce Ahrar'ı işaret etmektedir. Mirza Sultan Ebu Said'in ölümüne kadar mücadele dedikodu şeklinde kendini göstermektedir. Hâce Mevlana riyasetinin gereği ve nefsinin teşviki ile Hâce Ahrar'a saldırmaktadır.²⁹⁶ Ebu Said'in vefatından sonra Şeyhülislam, Hâce Ahrar'ın sözünü dinlememek, itibar etmemek ve evine gitmemek üzere ümera ile anlaşmıştır. İlaveten Şeyhülislam, *Hâce Ahrar'ın bütün malını almak mümkündür* şeklinde ümeraya fetva dahi vermiştir. Daha önceleri Seyyid İlyas Aşık'ın mektuplarından Hâce Ahrar'ı haberdar eden Derviş Muhammed Tarhan²⁹⁷ da ilginç bir şekilde bu ittifakın içinde yer almıştır.

Şeyhülislam, emirlerle yaptıkları ittifakı – ve muhtemelen Hâce Ahrar'ın mallarına yönelik tasarrufları- ona bildirmek için *köylü şeyh Hâce Ahrar'ı görmeye Maturid'e gitmiştir*. Şeyhülislam Burahnüddin konuşmaya başlamadan önce mirza ve ümeranın Hâce Ahrar'ı ziyarete geldikleri haberi ulaşır.²⁹⁸ Burada kastedilen Mirza, Ebu Said'den sonraki Semerkand tahtının varisi Sultan Ahmed Mirza'dır.

Sultan Ahmed Mirza döneminde şeyhülislamın Hâce Ahrar'a yönelttiği muhalefet, Hâce Ahrar'ın bütün himmetinin dünyalık kazanmak ve toplamak olduğu üzerinedir.²⁹⁹

Ebu Said'in ölümüyle Semerkand şeyhülislamı Burhanüddin'in, ümera ve özellikle Tarhânî emirlerle birlikte Hâce Ahrar'a yönelmesi kurgusu dikkat çekicidir. Kurgunun odağında, Hâce Ahrar'ın malları ve onların müsaderesi amacı vardır. Tarhanlık sahibi emirlerin de bu cepheleşmede bulunmalarının bir anlamı olmalıdır. Neden tarhanlık sahibi emirler? Ebu Said sağ iken, vergi gelirleri sadece kendilerine kalan tarhanlık sahibi emirlerin elindeki arazilerin bir bölümünü veya önemli bir kısmını, bu arazileri işleyerek gelirlerinden en azından öşür alıp hazinesine gelir sağlamak için Hâce Ahrar'a tahsis etmiş olabilir. Ve kendisinin vefatıyla ortaya çıkan yeni konjunktürde tarhani emirler,

²⁹⁶ Kadı (1388:289); Safi (1875:436).

²⁹⁷ Kadı (1388:289); Safi (1875:436).

²⁹⁸ Kadı (1388:290); Safi (1875:436-437).

²⁹⁹ Safi (1875:437).

daha önceden Hâce Ahrar'a kaptırdıkları bu arazileri geri alma düşüncesiyle harekete geçmişler ve bunu yaparken de yine Hâce Ahrar'ın muhalifi veya Hâce Ahrar'ın muhalefet ettiği şehirli ulema ile birlikte hareket etmişlerdir. Bu kavganın farklı sebepleri olabilir. O dönemde toprakların el değiştirmesi konusunda teferruatlı bilgiye sahip değiliz. Ama boşta kalan, büyük veya orta ölçekli toprak sahiplerinin elden çıkarmak istediği veya çıkardığı toprakların mülk olarak edinilmesi hususunda da Hâce Ahrar ve umera arasında bir sürtüşme olmuş olabilir. Burada tamga vergisinin kaldırılması yönündeki girişimiyle Hâce Ahrar'ın, zaten emirlerin hâkimiyet ve varlık alanına girmiş olduğu da unutulmamalıdır.

Kendi vakfiyelerinden ve alışveriş senedlerinden Hâce Ahrar'ın Semerkand'da onlarca dükkân ve farklı mülklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hâce Ahrar'ın menkabelerinde Şeyhülislam Burhanüddin'in Semerkand'da yüksek bir bina inşa ettiriyor olması³⁰⁰ dünyanın geçici olduğunu ve ahreti düşünmediği şeklinde eleştirilmektedir. Tüm bunlar ilahi, hayırhah ve kutsal ideallerin farklı şekillerde dünyevi menfaat ve nüfuz mücadelelerine dönüşebildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Bahaüddin Nakşbend'in bir anda şeyhten hükümdara dönüşmesini tasvir eden hikâyeye aynı şekilde, sadece Nakşbend ve Hâce Ahrar yer değiştirilerek Hâce Ahrar'a uyarlanır. Hükümdar ilahi menşeli otoritesinin, yani saltanatın sınırlarının farkında olmadığı ve bunun doğurduğu baskıcı sonuçlar üzerine, şeyh saltanatı velayet gücü vasıtasıyla Allah'ın arzusuna göre kontrol etmek üzere hareket etmekteydi.³⁰¹ Kendilerinin tasarruf gücü, yalnızca padişahları azletmiyordu, Ebu Said örneğinde olduğu gibi tayin de edebiliyordu.³⁰² Hatta şeriatın tesisi ve raiyyete şefkat, iktidar namzedi kişiye ön şart olarak sunuluyordu.³⁰³ Şüphesiz Ebu Said'in Semerkand'ı ele geçirerek Timurlu tahtına oturması, Özbeklerden sağladığı askeri destekle gerçekleşmişti. Ama iyi

³⁰⁰ Nevşahi (1380:216-217).

³⁰¹ Gross (1982:68).

³⁰² Safi (1875:416-417). İçerisinde Ahmed Yesevî'nin bulunmadığı fakat Ebu Said'i hiç kimsenin saraya ve tahta oturtmadığı, bunu sadece Hâce Ahrar'ın başardığını tasvir eden başka menkabeler de mevcuttur. Bkz. Mevlana Şeyh (2004:8,15-16).

³⁰³ Safi (1875:417).

bilindiği gibi sufi metinlerinde hadisenin bu türlü rasyonel ve tarihi açıdan izahı beklenmemelidir. Hâce Ahrar'a dair metinlerde yansıyan, Ebu Said'in şeriata bağlı kalacağına, raiyyete şefkat göstereceğine dair Hâce Hâce Ahrar'a söz vermesidir. Bunu temin eden Hâce Ahrar böylelikle kişisel misyonu olan halkı koruma adına ve şeriata tesis etme maksadıyla Timurlu mirzasına vereceği desteğin meşru zeminini oluşturmuş oluyordu. Sultanların iktidara gelmeleri nasıl ki Hâce Ahrar'ın arzusu ve yardımıyla oluyorsa onların iktidarlarını kaybetmeleri veya ölmeleri de Hz. İşan'ın fermanlarına uyulmamasına bağlanıyordu. Hikâyeye göre bunun en açık örneği, Ebu Said'in emîrlerinin bir kısmının dağılması sebebiyle İran seferinde yenilmesi ve öldürülmesi olup sebebi İşan'ın fermanına aykırı davranmasıydı.³⁰⁴

Tabii ki Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar Nakşîliğinin halkçı siyasal tasavvurunda, padişahların şeriata aykırı davranmaları ve buna bağlı olarak ahaliye zulmetmeleri neticesinde başlarına nelerin geleceği hususunda uyarılar da unutulmamıştı.

Hâce Ahrar, gerek Nakşbendiyye gerekse kendisi için yeni ve muazzam projesini gerçekleştirirken reaksiyonel ve muhalif bir politika izlemiş miydi? Hâce Ahrar'ın buyruklarında esasında, hükümdarların reayayı te'dib etmek için yapılmış kamçılar olduğu telakkisi de görülüyor. Mesela bir at (reaya), bazen birden çok kamçıyı eskitebilirdi. İşte sultanlar bu durumu iyi algılayıp saltanat ve hükümet saadetine fukara ve reayanın ahvalini gözeterek ulaşabileceklerini hesap etmelilerdi.³⁰⁵

2.1.6. Umera İle Rekabet/Eleştiri

Aynı zamanda padişahlar kaza ve kader hükümlerinin mazharı olmaları sebebiyle iktidar ve hükümette bağımsız olmalıydılar. Asla ortak edinmemeliydiler. Zira saltanat işinde ortaklık ayıp ve noksanlıktı.³⁰⁶ Kanaatimizce bu, içinde iki önemli mesaj barındıran yeni bir iktidar tasavvuru idi. Hâce Ahrar'ın bu şekilde buyurması onların maksudunun iktidarın taht ve kılıç

³⁰⁴ Mevlana Şeyh (2004:16-17).

³⁰⁵ Kadı (1388:216).

³⁰⁶ Kadı (1388:164).

yönüne değil, top yekün yönetim mekanizmasının manevi yönüne talip olduklarının bir göstergesiydi. Dolayısıyla fiilen siyasi bir alternatif makam ya da tehdit olma gibi bir düşünceleri yoktu. Ancak şu çok önemlidir ki, ortaya koydukları bu anlayış bile isteyerek veya istemeyerek onları doğal bir muhalefet konumuna yerleştiriyordu. Zira iktidarın ortak edinemeyeceğinin, bunun bir ayıp ve noksanlık sayılmasının, herhalde 15. yüzyıl Timurlu yönetim sistemi içerisindeki belirleyici unsurlardan umerayı hedef aldığını düşünmek yanlış olmasa gerektir.³⁰⁷ Çünkü Herat'taki dostlarıyla yaptığı yazışmalarda sürekli olarak mülâzimler diye tarif ettiği emirlerin Timurlu mirzaların aralarını bozduğunu vurgular. Bununla da yetinmeyip sultanları yanlıtanların, ahaliye taarruz ettiren arabozucuların daima mülâzimler olduğunu belirtir.³⁰⁸

Hâce Ahrar için *rüsûm-ı biganegân* ve Sultan Ebu Said Mirza devrinde kaldırılması için büyük bir mücadele verdiği başta tamga vergisi olmak üzere diğer vergiler, Türk-Moğol gelenek ve uygulamalarından başka bir şey değildi.³⁰⁹ Haklı olarak pek çok araştırmacı tarafından Hâce Ahrar'ın bu ve benzeri vergileri kaldırtma teşebbüsünün samimiyeti sorgulanmış, dini kaygılardan ziyade onun kendi ekonomik faaliyetleri sebebiyle bu girişimde bulunduğu düşünülmüştü. Benzer bir durum Hâce Ahrar'ın kendi döneminde de olmalıydı ki, kendisinin bu tür şer'i olmayan yabancı uygulamaları Hz. Muhammed'in şeriatını güçlendirme dışında başka bir arzuyla yapmadığını kaydediyordu.³¹⁰

Muhtelif türdeki eserlerde onun yabancı rüsûm ve adetlerle mücadelesi kaydedilmişti.

“İzzet ü mertebe göğünün güneşi,

Hâceler Hâcesi Ubeydullahdır.

Onun yüzü ibadetler kiblesidir,

³⁰⁷ Ahrar'ın gerek mali, gerekse idari sebeplerle umera ile karşı karşıya geldiğini gösteren meseleler onun çatışma alanlarının konu edildiği bölümde umera ile çatışma başlığı altında detaylı olarak incelenecektir.

³⁰⁸ Gross-Urunbayev (2002:112,116,142).

³⁰⁹ Gross-Urunbayev (2002:114-115).

³¹⁰ Gross-Urunbayev (2002:109).

Onun sokağı saadetler Kâbesidir.
 Feyzli eli kalem damlası ile
 Devlet levhinden zulüm harfini yıkar/yuvar idi.
 Kaleminin sureti necâtın kilidi,
 Mektubunun manası hayat kefilî idi.
 Onun mektubu her kime ulaşsa,
 Güya gökten inen bir ayet idi.
 O mektup, padişah nişanı gibi kabul olur idi.
 Zulmü def edip, nizahı ortadan kaldırmaya sermaye idi.
 İsteyenlere ihsan u bahşîşi verip,
 Konuşanlara ilm u kemal sağlardı.
 Onun iyi niyetli çabalarıyla
 Maldan tamgayı (tamga vergisini), dinden kötü siyaset kirini yıkar/yuvar idi.
 Evet, o rAhmed yağdıran bulut idi.
 Elbette, bulutun işi yuvuş (yıkama) idi.³¹¹

Hâce Ahrar'ın yakın dostu ve Herat Nakşbendiyyesi'nin en önemli ismi Abdurrahman Câmî de onun bu çabalarını tarihe not olarak düşerken *Cengiz zulümlerinin Türkistan'dan temizlenmesi* olarak kaydetmişti. Hâce Ahrar'a ithaf ettiği³¹² *Tuhfetü'l-Hâce Ahrar* adlı eserinde (*Hâce Ahrar'ın*) kalemiyle *Cengiz'in yasadını yıkadığını* belirtir.³¹³ Yeri gelmişken şunu da belirtmek gerekir Câmî'nin bu eseri tam da Hâce Ahrar'ın tarihi şahsiyetine uygun hikâyelerle doludur. Padişahların, vezirlerin ve devlet görevlilerinin halka zulümlerinin halkın hissiyatındaki aksül amellerini Câmî dile getirmiştir.³¹⁴

Hâce Ahrar'ın dedelerinden Şeyh Ömer-i Bağîstânî de Moğol gelenekleriyle mücadele eden bir figürdür. Şaş vilayetine gelen bir Moğol hanını domuz eti

³¹¹ Buharî (1999:11).

³¹² Câmî (1378a:550).

³¹³ Câmî (1378a:486).

³¹⁴ Câmî (1378a: 528-532).

yemekten ve irtikâptan vaz geçmeye ikna etmiştir.³¹⁵ İbn Arabşah, ulemadan mı yoksa meşayihden mi oldukları tam olarak anlaşılamayan koyu Müslümanlarca Çağatay ordusunun kafir sayıldığını belirtir. Diğer yandan Türkistan'ın doğusunda Tuğluk Timur zamanında İslam yaygın bir din olmasına rağmen Moğollar da Çağataylarca Müslüman sayılmamaktaydı.³¹⁶

“Bilinmeyen bir tarihte Hâce Ahrar, Sultan Ahmed Mirza'nın ricasıyla kış mevsiminin başında Türkistan'a sefere çıkarlar ve Şahruhiye'ye ulaşırlar. Hâce Ahrar'ın yanındakilerden birisi Mevlânâ Burhanüddîn-i Hatlânî'dir ve bu hadisenin de râvisidir. Sultan Ahmed Mirza, Hâce Ahrar ve yanlarındakiler Şahruhiye'de iken dört bin Moğol kâfiri ve bin kadar Özbek kâfiri Şahruhiye'yi yağma etmeye gelirler.”³¹⁷

Bu olayı nakledenin veya bu nakli kaleme alan müellifin Moğol ve Özbek askerlerini -ki bunlar büyük ihtimalle Müslümandı- kâfir olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Kâfir, her dönem için İslâm'ın dışında bir dine mensup olanları işaret eden bir terimdir. Bu hadisenin râvisi Mevlânâ Burhânüddîn, 1488'de vefat etmiştir. O halde bu sefer, 1488'den önce düzenlenmiş olmalıdır. Bu seferin düzenlendiği tarihte Fergana vadisinden onun doğusuna uzanan hat boyunca yani Hocend, Kaşgar ve Şarkî Türkistan hattı boyunca İslâm yayılmış durumdaydı. Bütün bu bölge boyunca Timurlu Ömer Şeyh Mirza ve Çağatay ulusuna mensup Hanlar yaşamaktaydı ve onlar da zaten Müslümandı. Şahruhiye'yi ve çevresini yağma etmeye gelen Moğol ve Özbekler'in bu bölgeden gelmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir. O halde baskına gelen bu gurup neden kâfir olarak nitelenmektedir?

Nakşibendî metinlerinde göze çarpan ilginç tasvirlerden birisi de, Hâce Ahrar'ın Mirzaların otorite ve kudretinin üstünde bir güce sahip oluşudur. Hâce Ahrar, aslında sadece manevî bir otorite değil, aynı zamanda ve yeri geldiğinde dünyevî bir güce ve siyasî bir otoriteye büründürülebilmektedir. Aslında bu arabulucu rolden başka bir şey değildir. Bu arabuluculuğun tetikleyicisi ise, Hâce Ahrar'ın hem halkı, hem kendi camiasını ve kendi ekonomik çıkarlarını da içine alan Mâveraünnehr'in ağır aksak işleyen iktisadi hayatını koruma

³¹⁵ Nevşahi (1380:159-160).

³¹⁶ Barthold (1997:28).

³¹⁷ Safi (1875:481-482).

politikasıdır. Bu politikanın çatısı da, maddi ve mânevi destek alış-verişi yaptığı Timurlu Mirzalarına, en azından böylesi siyasi ve askeri risk pozisyonlarında manevî prestijiyile yardımcı ve destek oluşudur. Nitekim yağmaya gelenlerle Sultan Ahmed Mirza ve askerlerinin başa çıkamayacağı görülür. Ahalinin avam ve havassı Hâce Ahrar'a müracaat ederek yağmacıların bertaraf edilmesi için yardım isterler. Onların içinde Sultan Ahmed Mirza da vardır. Hâce Ahrar'ın Özbek ve Moğol kâfirleriyle görüşmesi sonunda onlar yağma edilen kadın kız oğlan iki bin esir, at, deve vb. on bin hayvanı Hâce Ahrar'a bağışlarlar. Hâce Ahrar da esirleri vatanlarına gönderir, malları da sahiplerine teslim eder. Ve bahsedilen Moğol ve Özbek kâfirlerinin tamamının Müslüman olmasını sağlar. Böylelikle bu meselede yegâne güç ve otorite Hâce Ahrar olmuş olur.

Şunu belirtmek gerekir ki bu metinlerin orijinal nüshalarına sahip olunamayışı veya bu nüshalara daha sonradan müstensihler tarafından ilaveler yapıp yapılmadığının tam olarak bilinmeyişi en önemli belirsizlik nedenidir. Ama şurası bir gerçek ki; Hâce Ahrar'dan sonraki dönemlerde Nakşibendilerin zihniyet dünyasında o, binlerce kişilik orduların ve Timurlu Mirzalar gibi soylu hükümdarların da üzerinde büyük bir güce ve nüfuza sahip eşsiz bir şahsiyet olarak telakki edilmekteydi. Belki de zâlimler tarafından yönetilen Mâverâünnehr ahalisi, tasvir edilen bu Hâce Ahrar tipolojisi örneğindeki gibi bir şahsiyetin kendilerine yardım edeceğini veya onun gibilerin varlığının kendilerini daha beter durumlardan koruduğunu düşünüyorlardı. Yani bu tür metinler, bir bakıma toplumun gerilen kesimlerinin özellikle siyasi otoriteye karşı tepkilerini biraz daha yumuşatıp absorbe edilebilir kılmayı sağlamış olabilir. Aksi takdirde, siyaset erbabının bir sufinin bu kadar etkisinde ve idaresinde gösterilmesine, aklı başında hiçbir siyasi güç sahibinin göz yummayacağı ortadadır.

Timurlu devrinde Moğol döneminde olduğu gibi devlet hükümet görevlileri, emirlerin askeri sınıfı, yerleşik yerel elitler, sufiler ve ulema ekonomik yapıyı kontrol ediyor ve ondan yararlanıyorlardı. Bu kontrol her grubun kendi mülkleri üzerindeki tasarruf haklarından kaynaklanıyordu. Bu haklar toprak tevcihi almak veya vakfetmek veya bu mülkler üzerinden gelir ve vergi toplamak olarak belirlenebilir. Köylüler ve şehir halkı vergilerini veya kiralarnı buldukları

toprağın sahibine ödüyorlardı.³¹⁸ Boldırev'e göre Abdurrahman Câmî'nin zikrettiği Cengiz Hancılık veya Cengiz sitemnamesi hem yarguyu hem de tamga vergisini tarif ediyordu.³¹⁹

Emirlerin büyük çoğunluğu tamga toplayıcı ve tamgacı olarak davranmakta, tamgadan kazanç elde etmektedir. Tamganın özel önemi de onun nakit olarak toplanmasında yatar.³²⁰ 15. yüzyıl Maverâünnehr'inde ganimet geliri olmayan ümera için tamga en önemli gelir kaynağı olmalıydı. Bu vergi türü sadece ümera için değil devlet hazinesi için de en önemli gelir kaynağıydı. Tamga gelirleri ister devlet hazinesine isterse doğrudan emirlerin eline geçsin, neticede her şekilde emirler o gelirden bir şekilde istifade ediyorlardı. Şer'i olmadığı ve halka çok ağır geldiği gerekçesiyle Hâce Ahrar'ın bu verginin kalkması için verdiği mücadele doğrudan emirlerle yaşadığı bir çatışmaya dönüşmüştü. Şüphesiz tarihi gerçeklikleri tartışmalı olsa da bunun böyle olduğunu anlamak için Hâce Ahrar'ın makamatlarına göz atmak yeterlidir. Hâce Ahrar'la münasebetleri iyi olan emirlere dair hikâyeler yok denecek kadar azdır. Bunun aksine Hâce Ahrar'la öyle veya böyle bir sorunu olan, çatışma yaşayan ve neticede bi-edeb davranışları sebebiyle ölen pek çok emire rastlanmaktadır. Hikâyelere konu olan mekânlar Maverâünnehr'de Hâce Ahrar'ın arazilerinin dağılımını göstermesi açısından da önemlidir. Emirler, Karşı şehrinde Hâce'nin deve çobanlarına zulmeden, kimi zaman onun Şahruhiye, Sayram, Andican ve Taşkent'teki arazilerini cerib cerib bölmeyi³²¹ planlayan karakterler olarak gösterilir.³²²

Bazı araştırmacılar Hâce Ahrar'ın Ebu Said ve Sultan Ahmed iktidarları döneminde tamgayı tamamen veya kısmi olarak iptal ettirdiği yönünde kesin ifadeler kullansalar da kanaatimizce bu konu belirsizliğini korumaktadır.

Rivayete göre Semerkand'ın tamgası Hâce Ahrar'ın Sultan Ahmed Mirza'dan rica etmesi üzerine bağışlanmıştı. Bir süre sonra tamgacılardan bir grup

³¹⁸ Gross (1982:129).

³¹⁹ Boldırev (1985:56).

³²⁰ Paul (1991a:538).

³²¹ Mevlana Şeyh (2004:11-12).

³²² Safi (1875:430-431).

mirzanın emirlerine rüşvet vererek ve mirzayı çeşitli hilelerle kandırarak tamgayı yeniden yürürlüğe koyma teşebbüsünde bulunurlar. Hâce Ahrar ise yalnızca Bahaüddin Nakşbend'in cellâtlık yaptığını ve kendisinin de onun öğrencisi olduğunu hatırlatmakla yetinir. Sultan Ahmed Mirza, Hâce'nin bu sözünden korkarak 12 tamgacıdan birisiyle birlikte bu işten vazgeçer.³²³

Kaynaklara ise durum daha farklı akseder. Sultan Ahmed Mirza, kısa süreliğine iptal ettiği vergiyi yeniden tahakkuk ettirerek ahali adına Hâce Ahrar'dan on bin beyaz tengeyi tahsil etmiştir.³²⁴ Burada dikkati çeken benzeri bir çok hikâyede göze çarpan Timurlu mirzaların bizzat kendilerinin değil, onların çevresindeki görevli ve emirlerin hedef alınıyor olmasıdır. Menakıbnamelerdeki Timurlu mirzalardan başta Ebu Said ve Sultan Ahmed olmak üzere hemen hepsinin Hâce Ahrar'a bağlı oldukları tasviri klasiktir. Ancak mektuplardan anlaşılan o ki emirler Hâce Ahrar ve onun çevresinden büyük bir kararlılıkla vergi almaya çalışıyorlardı. Hâce Ahrar mektubun muhatabına emirlerin tahmillerine dayanamayarak yaşadığı yeri terk etmek niyetinde olduğunu belirtmişti.³²⁵

Aslında Hâce Ahrar'ın kendisi de belgeden tam olarak kim olduğu anlaşılamayan Timurlu mirzadan umerayı rahatsız edecek taleplerde bulunmuştur. Umera da rahatsızlıklarını mirzanın yanında açıkça ortaya koymuştur. Mirzanın sarayında veya bir kısım emir ve görevlilerle toplu halde görüştüğü, onlara yaptıklarının asıl amacını izah etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Her zamanki gibi amacı Hâce Ahrar'ın Müslümanların refahı, huzuru ve asayişidir.³²⁶ Devlet görevlileri ve özellikle umeranın gerek kendi içinde gerekse mirzalar arasında Hâce Ahrar'ın farklı amaçlarının olduğunu dile getirdikleri anlaşılmaktadır. Çünkü Hâce Ahrar yazışmalarında sürekli mülazimlerin arasında kötü haberlerin çok olduğunu veya kendisi ile ilgili dedikoduların onların rahatsızlığına yol açtığını ve yine kendisinin

³²³ Safi (1875:432;433).

³²⁴ Mevlâna Şeyh (2004:11-13).

³²⁵ Nevşahi (1380:567).

³²⁶ Gross-Urunbayev (2002:116).

Müslümanların refahı, huzuru ve dostluktan başka bir amacının olmadığını tekrarlamaktadır.³²⁷

Hâce Ahrar'ın ümeranın amaçlarıyla ilgili iddialarından birisi de Maverâünnehr'de siyasi birliğin sağlanmaması ve dolayısıyla kendi menfaatlerini sürdürme arzularının var olduğu yönündedir. Hâce Ahrar'ın menkabelerinde olumlu değer verilen tek emir daha önce Şeyh İlyas'ın mektuplarından Hâce Ahrar'ı haberdar eden Muhammed Tarhan'dır. Rivayetlerde Ebu Said devrinde makam ve mevki bulamamış derviş Muhammed Tarhan'ın Sultan Ahmed Mirza döneminde Hâce Ahrar'ın himmetiyle layık olduğu yüksek bir mevkiye geldiği anlatılır. Baburnâme, Hâce Ahrar'ın menkabelerinde Derviş Muhammed Tarhan'ın neden olumlu bir şekilde anlatıldığını açıklar. Zira Muhammed Tarhan, Müslüman ve derviş bir adamdı. Daima Kuran yazardı. Ayrıca Sultan Ahmed Mirza ve Sultan Mahmud Mirza'nın öz dayısıydı.³²⁸

Buraya kadar anlatılanlar gösteriyor ki, Hâce Ahrar'ın gerek şahsi gerekse dini nedenlerle tamgayla yaptığı mücadele onu ümera ile karşı karşıya getirmişti. Meseleye daha geniş bakıldığı zaman, problemin kaynağının tek başına tamga olmadığı da düşünülebilir. Araştırmanın diğer bölümünde inceleneceği üzere Hâce Ahrar'la emirleri karşı karşıya getiren sebeplerden birisi de toprak meselesi olsa gerektir. Ebu Said'le iktidarı döneminde Hâce Ahrar, Semerkand'a geldikten sonra daha önce var olduğu tespit edilemeyen Maverâünnehr'in farklı bölgelerinde toprak sahibi olmuştur. Hâce Ahrar'ın sahip olduğu bu toprakların büyük bir bölümünün Ebu Said ve Sultan Ahmed Mirza daha önce emirlere ve devlet görevlilerine tevdi edilen araziler olabilir. Mesela Sultan Ahmed Mirza'nın divan beylerinden Mirek Hasan, Hâce Ahrar'ın ticari işlerini yürüten yardımcısına *Sultan Ahmed Mirza'nın azıcık bir yeri kalmıştır. Hâce hazretleri lütfedip onu da alsın da bizi bu işten kurtarsın*³²⁹, demiştir. Dolayısıyla Hâce Ahrar'la ümerâ arasındaki çatışmanın nedenlerinden birisinin Hâce Ahrar'a tevdi edilmiş olan topraklar olması kuvvetle muhtemeldir.

³²⁷ Gross-Urunbayev (2002:112,116,142).

³²⁸ Babur (2000:32).

³²⁹ Safi (1875:429); Kadı (1388:276).

Hâce Ahrar'ın halkın yükünü hafifletmek, şer'i olmayan bir uygulamayı devletten ve milletten kaldırmak istemesi kendi açısından ve Nakşbendiyye cephesinden haklı gerekçeleri olabilir. Fakat meselenin karşı cephesi olan ve çoğunluğu Türk-Moğol kültür dairesine mensup ümera ve devlet görevlileri açısından bu teşebbüs nasıl algılanmış olabilir? Kanaatimizce gelirlerinin en önemli kalemi sayılabilecek tamganın kaldırılma teşebbüsü ve bunun bir şeyh tarafından gerçekleştiriliyor olması, onların hâkimiyet alanı için bir tehditti. Çünkü onlar, devlet işlerine din adamlarını, özellikle de sufileri karıştırmaya hiç de niyetli değillerdi.

2.1.7. Diğer Tarikatlarla Rekabet

Metinler, Hâce Ahrar liderliğindeki Nakşbendiyye'nin yalnızca umera ile değil, toplumun başka kesimleriyle de silahsız ve kansız bir çatışmanın yaşanacağını habercisidir. Mesela Hâce Ahrar birisi kendisi olmak kaydıyla iki şeyh tipini mukayese etmektedir. Kendisini tarif ettiği birinci tip, hükümdarlara ve sultanlara sözünü dinleten, Müslümanlara zulmedilmesini engelleyen, aracılık yaparak cebbârların rüsûm ve adâtını bertaraf ettiren şeyhtir. Diğeri ise Müslümanları zalimlerin elinde bırakıp, dağ köşesinde ibadetle meşgul olan uzlet ve halvetle vakit geçiren şeyh tipidir.³³⁰

Hâce Ahrar'ın bu kategorik yaklaşımı 15. yüzyılda Maverâünnehr veya Horasan'da varlıklarını sürdüren diğer sufi gruplara açık bir eleştiri ve muhalefet olarak nitelendirilebilir. Hâce Ahrar'ın bu eleştiriye yönelttiği tarikat kuvvetle muhtemel İşkyye'dir. O dönemde İşkyye'nin merkezi Kuh-i Nur'dur. Tarikatın şeyhi de Şeyh İlyas Aşkî'dir.³³¹ Bu sonuca ulaşılmasını sağlayan veriler mevcuttur.

Hâce Ahrar'ın en yakın adamlarından Mevlânâ Ebu Said Übehî, Mirza Uluğ Bey Medresesinde okurken aynı medresede eğitim gören ve Kûh-i Nûr'daki Şeyh

³³⁰ Kadı (1388:152;284-285); Safi (1875:385,472). Kadı, Müslümanları memurların şerrinden korumak amacıyla kendileriyle tanışıp bir gün bir fakirin kurtarılmasına sebep olacağı düşüncesiyle Mevlânâ Muhammed Attâr Semerkandî'nin her yıl dervâzebâna (şehir kapıcılarına) hediyeler verdiğini belirtir. Bkz. Kadı (1388:215).

³³¹ Safi (1875:490).

İlyas Aşkî'nin müritlerinden birisi ile tanışır. Aşkî'nin müridinin anlattıkları üzerine Şeyh İlyas'a gitmek üzere yola çıkmışken Hâce Ahrar onu durdurur ve *gitme kûha eşiğim eyle melâz/ ki bugün yoktur cebelde meâz (dağa gitme, eşiğime sığın/bugün dağda sığınak yoktur)* beytini okur. Semerkand'da cereyan eden bu hadise ilk etapta tasavvufi bir rekabetmiş gibi görünse de meselenin Semerkand ve çevresindeki bir nüfuz mücadelesi olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Şeyh İlyas ile Hâce Ahrar'a yakın olduğu anlaşılan Mevlana Şeyh Muhammed-i Keşî arasında İlyas'ın cehri zikir yapması dolayısıyla münakaşa çıkar. Şeyh İlyas'ın müridi olan Keş Türklerinin cehri zikre itirazı sebebiyle Keşî'ye zarar vermelerinden çekindiği için Hâce Ahrar, Keşî'nin tarafını tutmuştur. Tasavvufi görünen bu mücadelenin seyri hayli ilginçtir. Şeyh İlyas, Emir Derviş Muhammed Tarhan'a bir mektup yazarak *Hız. İşan yani Hâce Ahrar için din ve millet bu kadar zayıfladı ki, alış-verişi, çiftçiliği ve ziraatı ile şeriat ile uyuşmayan bir kişi, sizin batınıınızda (neden) bu kadar yücedir? Ve (neden) sözü sizde bu kadar nüfuzludur?* şeklinde bir tepki ortaya koymuştur. Nakşbendî cephesinden sorun tasavvufi gibi gösterilse de İşkıyye için problem hem ekonomik bir çıkar çatışmasını hem de ümera üzerindeki nüfuz mücadelesini işaret etmektedir. Şeyh İlyas'ın bu tepkisi üzerine Hâce Ahrar, *Ey fakir şeyh! Ben zâhir olduğum gündün beri hesabını sadece Allah'ın bildiği kadar şeyh ve mevlânâ ayağımın altında karınca gibi ezilmiştir. O (Şeyh İlyas) şeriat biliyor da biz mi bilmiyoruz?* Demesiyle Nakşbendî cephesi de cehri hafi zikir görünümünün aslında ekonomik çıkar ve siyasi nüfuz olduğu görüşünü tasdik etmiş olur.³³² Benzeri bir durum, Şehzade İlyas'ın Hâce Ahrar'a yakın birisiyle yaşadığı iddia edilen bir sorunda tekrar ortaya çıkar. İlyas, Maturid'deki Emir Tarhan'a bir mektup yazar. İlginç olanı Hâce Ahrar da Emir'in ikâmet etmekte olduğu Matûrid'de bulunmaktadır. Ve Emir Tarhan mektubu Hz. İşan'a gösterir. Hâce Ahrar yolda Şeyh İlyas'ın mülâzimi Muhammed Gazi'ye rastlar ve ona gazap içinde; *senin o şeyhin kendisini ne sanıyor? Bunun gibi kaç tanesi benim ayaklarımın altında ezilmişlerdir?*³³³ Diye çıkışır. 15. yüzyılın ortalarında Semerkand ve etrafında meydana gelen bu olaylar, belli bir hâkimiyet mücadelesinin sadece Timurlu

³³² Kadı, (1388:278-279); Mevlânâ Şeyh (2004:46); Safi (1875:434)

³³³ Mevlânâ Şeyh (2004:56).

mirzaları arasında değil, sufi çevrelerde de gayet canlı ve yüksek düzeyde yaşandığını göstermektedir. Bu mücadele bazı hikâyelerde sufilerin manevi tasarrufla veya bir başka şekilde birbirlerine kastettiklerini düşündürse de bunu söyleyebilecek net bir bilgi ve kaynak mevcut değildir. Kanaatimizce bu tarz ifadeler, yani Şehzade İlyas'ın Hâce Ahrar'a yazdığı mektuptan sonra ailesi ile birlikte hastalanarak ölmesi, babasının ölümünden sonra İlyas'ın oğlunun Semerkand'da (Ahrar'ın tabiriyle) *bir şeyhlik dükkânı* açması ve İşân'a olumsuz yaklaşımı neticesinde o da babasının yanına gider.³³⁴ İşân'la bir şekilde problem yaşayanların veya onunla ilgili olumlu düşünmeyenlerin akıbetinin ölüm olarak gösterilmesi eldeki bilgiler çerçevesinde menkabelerin Hâce Ahrar'ın velayet gücü ve ihtişamını sergileyen mübalağalı motifler olmalıdır.

Reşehât'ta Hâce Ahrar'ın Semekrand'da vaazlarından hoşlandığı iki kişiden birisi olarak Mevlânâ Seyyid Aşık zikredilir. Onun Şeyh İlyas Aşkî ile bağlantısının ne olduğu hususunda bir şey söylemek mümkün değildir. Fakat yukarıdaki menkabelerden de anlaşıldığı üzere Hâce Ahrar'ın Ebu Said'in iktidarı döneminde Semerkand'da gelmesiyle İşkiyye veya Aşkiyye tabir edilen tarikatla bir sorun yaşadığı muhakkaktır.

Bu araştırmanın önermelerinden birisi her iki tarikat arasındaki sorunun mahiyetinin -her ne kadar tasavvufi olduğu tasvir edilse de esasında ekonomik temelli bir nüfuz mücadelesi olduğudur. Yukarıda da belirtildiği üzere tasavvufi çekişmeler sonucu, Hâce Ahrar'ın şer'i olmayan tarım ve ticaret faaliyetleri ve saldırgan bir toprak talebi ve genişlemesini ima etmekle sonuçlanmaktadır. Nakşbendiyye metinleri bu hususta çok da ketum değildir. Hâce Ahrar'ın Şeyh İlyas'ın harmanına varıp bir miktar başağı eline alıp samanını tanesinden ayırması, bunun üzerine Şeyh İlyas'ın *Hace, bizim harmanımızı yele verdi* diyerek biedeblik gösterip perişan tarumar olması metaforu sıradan bir menkabevi bir anlatım olmasa gerekir.³³⁵

Sahada yapılan araştırmalardan anlaşılmıştır ki, Şeyh İlyas dahil İşkiyye tarikatı hanedanının mezarları bugün Özbekistan'da, Nurâbâd tümeninde Astana-Ata

³³⁴ Mevlana Şeyh (2004: 56-57).

³³⁵ Safi (1875:433).

(Astana Baba) isimli yerdedir. Astana-Ata Zirebulak dağının tepesindedir. Zirebulak dağının kuzeyindeki Kâsân veya Kâşân isimli yerde Yeseviyye tarikatından Kusam Ata'nın türbesi bulunur. Tüm bu veriler birlikte düşünüldüğünde İşkiiyye'nin Yesevi geleneğine mensup ve coğrafi olarak o dönemde Semerkand ile güneyindeki Karşı ve Keş (Şehrisebz) şehirleri üçgeninde faaliyet gösterdiklerini söylemek mümkündür. *Reşehât*'a göre İlyas Aşki'nin tekkesi Kûh-i Nûr dağındadır.³³⁶ Kûh-i Nûr olarak kaynaklarda zikredilen bu dağ, bugün İşkiiyye hanedanı mezarlarının bulunduğu Zirebulak dağı olsa gerektir.

Kaşan'ın kuzeyinde ve hemen yakınındaki Zirebulak dağındaki Şeyh İlyas Aşki'nin mezar taşında ölüm tarihi ebced hesabıyla 1472 olarak kaydedilmiştir.³³⁷ *Reşehât* müellifi Ali Safi de Hâce Ahrar'la ilk kez Karşı vilayetinde görüşüğünü (1484) ikinci görüşmesini de Karşı vilayetinin Buhara tarafındaki Kâşân köyünde yaptığını kendi eserinde kaydeder.³³⁸

Yukarıdaki menkabevi anlatımlar ve coğrafi tespitler bir araya getirildiğinde İşkiiyye ve Nakşbendiyye arasındaki problem, biraz daha somutlaşmaktadır. Hâce Ahrar'ın ekonomik faaliyetlerinin işleneceği bölümde görüleceği üzere tartışmaya konu olan Karşı bölgesinde Ebu Said'in iktidarıyla birlikte Hâce Ahrar çok büyük miktarda arazilere sahip olmuştu. Dolayısıyla başlangıç tarihi Hâce Ahrar'ın Semerkand'a taşınması, yani 1451-1453 yılları arası kabul edilirse bu tarihten itibaren Hâce Ahrar ve Şeyh İlyas-ı Aşık arasında Karşı bölgesindeki araziler için bir mücadelenin yaşandığı söylenebilir. Ali Safi'nin Hâce Ahrar'la görüştüğü tarihler de doğru kabul edilirse bu mücadeleden Hâce Ahrar galip çıkmış ve muhtemelen İşkiiyye'nin tasarrufundaki araziler Hâce Ahrar'ın eline geçmiştir. Onun bu toprakları nasıl ve hangi yollarla elde ettiği meselesi Hâce Ahrar'ın ekonomik faaliyetlerinin ele alınacağı bölümde ayrıca tartışılacaktır.

Hâce Ahrar'ın diğer sufi çevrelerle ve özellikle de Yeseviyye ile rekabet ettiğini gösterir başka veriler de mevcuttur. İlginç olan, Hâce Ahrar'ın kendisini ve

³³⁶ Safi (1875:433).

³³⁷ Babacanov (1991:94).

³³⁸ Safi (1875:392-393); Tosun (2003:184).

tarikâtını siyasete entegre girişimleriyle birlikte Yeseviyye ile de bir rekabetin paralel bir şekilde devam etmesidir. Nakşbendî metinlerinde Ebu Said'in Semerkand'ı almadan önce Yesi'de bulunduğu sırada bir rüya gördüğü rivayet edilir. Rüyada Ahmed-i Yesevî kendisine yardım edecek kişi ve mürşit olarak Taşkent'teki Hâce Ubeydullah'ı işaret etmiştir.³³⁹ Doğal olarak metinlere şu soruyu sormak gerekir. Ahmed-i Yesevî, Ebu Said'e neden halifelerinden birini değil de Hâce Ahrar'ı işaret etmiştir? Metinlerin bu soruya cevap verme imkânları olsaydı, herhalde Ahmed-i Yesevî'nin Ebu Said'in iktidar yolunu açacak ve onu iktidara taşıyacak kudreti ve idareyi kendisinde görmemesi şeklinde olacaktı. Gerek Bahaüddin Nakşbend'in makamatında gerekse Hâce Ahrar'inkilerde meşayih-i Türk'ten olan birçok dervişin 14. ve 15. yüzyılda Maverâünnehr'de faal oldukları görülür. Yesevi geleneğini sürdüren bu kadar derviş dururken Ahmed-i Yesevî'nin Hâce Ahrar'ı işaret etmesi Nakşbendiyye çevrelerinde kendilerinin tasavvuf ve tasarruf yönleriyle Yeseviyye'den üstün olduklarını iddia ettikleri düşünülebilir. Bununla birlikte Yesi'den Taşkent'e gelen bir Türk şehzadesinin Tarîk-i Hâcegân'a mensup bir şeyh tarafından iktidara taşınması, bölgede Yesevi geleneğine mensup Türk topluluklarını etkilemek ve Hâcegân müntesiplerine de tariklerinin gücünü ve ihtişamını hissettirmesi adına gayet verimli bir propaganda olmalıdır. Ebu Said'in iktidarının temelinde Hâce Ahrar'ın olduğu düşüncesinin siyasi bir amacının olduğu da düşünülebilir. Menkabelerin Ebu Said'in iktidarından sonra derlendiği dikkate alınacak olursa Timurlu yönetim sisteminde hala var olan Türk asker ve ümera kadrolarına yönelik bir mesaj olduğu düşünülmelidir. Mesajın içeriğinin Ebu Said'in ve dolayısıyla kendilerinin iktidarını temim edenin Hâce Ahrar ve Nakşbendiyye olduğu sezdirilerek hem bir güç gösterisi hem de bir koruma kalkanı oluşturulmaya çalışılmış olabilir.

2.1.8. Sultanlara Tavsiyeler ve İkazlar

Nakşî metinlerinde sultanların uyarıldıklarını gösteren hikâyeler vardır. Bu hikâyelerin özelliği yalnızca menkabe olarak kalmayıp Hâce Ahrar'dan bugüne kalan daha somut ve rasyonel belgeler olarak düşünülebilecek mektuplarına da

³³⁹ Safi (1875:416); Mevlana Şeyh (2004:15-16).

yansımıştır. Menakıbnamelerde genel olarak şu hususun altı çizilmekteydi: *Şeriat-ı Mustafavi'nin gerektirdiği her şey hükümdarlara söylenmelidir. Din ve milleti aziz tutarlarsa aziz olurlar, eğer raiyyete yönelik zulüm ve acımasızlık düşünürlerse rezil olurlar.*³⁴⁰

Şeriat-ı Mustafavi'yi padişahlara telkin edecekler de *seçilmişler* yani Hâce Ahrar ve onun gibilerdir. Allah emriyle hareket etmek padişahlara ve devlet büyüklerine farzdır. Seçilmişlerin himmetinin etkisinden korkup Müslümanlara zahmed vermeyi bırakmalıdırlar.³⁴¹ Hâce Ahrar'a göre mektuplarının muhatapları eğer evliya büyüklerinden medet bulmayı bekliyorlarsa onlarla zahiri veya manevi veya her iki türlü nispeti olan kişilere riayet etmelidirler. Aksi halde ölüm zamanı azizlerin nispetinden ayrılık olabilir.³⁴²

Bunun yanında tarihi kaynak sıfatında daha güvenilir olduğu düşünülen üç mektup bu bağlamda değerlidir. İlişkide bulunduğu Timurlu mirzalardan veya Nevai'ye yazıldığı düşünülen mektubun birisinde kerem sıfatıyla halkın mihnetten kurtarılması talep edilmektedir. Eğer kerem müyesser olmazsa ferman sahibinin şeriat sahibi olması kaydıyla kahır kullanılmalıdır. Zira Hâce Ahrar'ın esas maksadı yine kendi ifadesiyle şeriat sahibini yüceltmek ve onu aziz tutmaktır. Bu şeriat, şeriat sahibi olmayan bazı mülazimler (ümera/görevliler) tarafından kullanıldığında iyi şeyler olmamaktadır.³⁴³

Hâce Ahrar'ın burada şeriattan kastettiği iktidar, şeriat sahibinden kastettiği de iktidar sahibidir. Kuvvetle muhtemel ki iktidar gücü, birtakım emirler ve devlet görevlileri tarafından suistimal edilmektedir. Ve halka vergi gibi önemli bir konuda sıkıntı yaşatmaktadırlar. Kısacası Hâce Ahrar'ın talebi mektubun muhatabının gücü yetiyor ise sözü edilen görevlilere çeki düzen vermesi ya da cezalandırma veya azletme gibi bir yola gitmesidir.³⁴⁴

³⁴⁰ Kadı (1388:146,206,230).

³⁴¹ Kadı (1388:197,221)

³⁴² Nevşahi (1380:566-567,572).

³⁴³ Gross-Urunbayev (202:103-105).

³⁴⁴ Gross-Urunbayev (202:103-104).

Sultan Ahmed Mirza menâkıbnâmelerde daima Hâce Ahrar'ın müridi ve hatta onun sözünden çıkmayan birisi olarak tarif edilir. Sultan Ahmed Mirza 1475/1476'da halka *deh yazdeh*³⁴⁵ vergisi tahmil etmiştir. Nevşahi'ye göre Hâce Ahrar'ın ona yazdığı anlaşılın mektupta Hâce Ahrar'a yönelik mali bir baskının olduğu sezilmektedir. *Bu dünyadan edindiklerinin kendisinin mübarek yolculuğunda fakirlere ve miskinlere yol harcırahı olarak hazırladığını* söylemektedir. Mektuptan anlaşılın o ki vergi baskısı sade Hâce Ahrar'a değil ya Hâce Ahrar'ın çalışanlarına veya mürit çevresindedir. Çünkü Hâce Ahrar'ın at ve koyundan oluşan malların bir bölümünün Mevlana Adil'in elinde olduğunu açıklamaktadır. Gizli bir şey olmadığını mallar kimin elindeyse onların zaten, onu söyleyeceklerini önemle belirtmektedir. Mektubun belki de en önemli noktası; *Müslümanlara acırsanız biz de onlardan oluruz, eğer Müslümanlara eziyet uğrarsa biz de onlardan değiliz,* diyerek üzerine farklı yorumlar yapılabilecek ifade kullanmıştır.³⁴⁶ Basit biçimde ya bir tehdit ya da bir sitem olarak değerlendirilebilecek bu ifadeyle Hâce Ahrar'ın iktidar tarafından ezilen insanlar iktidarla ilgili ne hissediyor, düşünüyor ise aynı duyguları paylaşacağını ima etmiş olabilir.

Buraya kadar izah edilmeye çalışılan şeriatı kuvvetlendirmek ve halkı korumak, bu sebeple de sultanların yanında ve hizmetinde bulunmak misyonuyla çalışan Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar'ın bu düşünceleri bizzat kendisi tarafından bir mektupta net bir biçimde gösterilmiştir. Mektup Hâce Ahrar'la olumlu ve yakın münasebetlerinden bahsedilmeyen Sultan Mahmud'a kardeşi Sultan Ahmed'in Semerkand hâkimi olduğu dönemde yazılmıştır:

“Niyazımı belirttikten sonra, bu fakirin, efendisinin (Sultan Mahmudun babası Ebu Said olmalı) oğlunun (Mahmud) mülazımlarına söylediği şudur ki; büyükler Semerkand'ı belde-i mahfuze –korunmuş şehir- diye yazmışlardır, Semerkand'a kasdetmek size yakışmaz, Hakk subhanehu bunu buyurmamıştır. Hazret-i Muhammed Mustafa'nın şeriatı böyle değildir ki kardeşi üzerine kılıç çekme sizin mülazimlerimize hiç yakışır mı? Bu fakir, size karşı kendi isteğimle hizmetkârlık vazifemi yapmak için çok ricada bulundum ama kabul edilmedi. Kendi arzuları peşindekilerin sözüne bakıp

³⁴⁵ Deh yazdeh vergisi, özellikle tarım ürünlerinden ve vergilendirilebilir her türlü metadan alınan, uygulamada kişilere ve şartlara bağlı olarak farklılıkların görüldüğü bir vergi çeşididir, bkz. Paul (1991a:538).

³⁴⁶ Nevşahi (1388:556).

da bu vilayete kastetmek ve bu fakirin hizmetini kabul etmemek şaşkırtıcı gözüküyor. Halbuki ben size hizmet ediyorum, onlar ise kendi isteklerini yürütüyor. Semerkand'da aziz insanlar çoktur, salih insanlar sayısızdır. Fakirler ve miskinler çoktur ve onlara bundan fazla tazyikte/baskıda bulunmak münasip değildir. Sakın bir gönül kırılmasın, zira dertli gönül neler yapar. Salihler sıkıldıklarında endişelenmek gerekiyor. Bu fakirin garazsız bir hizmet olan isteğini, Allah aşkına kabul edin. Birbirinizin yardımıyla Allah'ın razı olacağı bir iş yapın ki Allah razı olsun. Hepiniz birlik olun. Eksik olan işleri tamamlayınız. Allah'ın öyle kulları vardır ki inayetinden dolayı onlara kastedip muharebe yapmak isteyenlerin, onlara eziyet etmek isteyenlerin, (Allah'ın) kendisine kastedmek, kendisine eziyet etmek isteyenler olduğu söylenmiştir. Sahih hadislerde bu anlam geçmektedir.

Şiir:

Senin gözünde bir kül gözüküyorum ama gelme küstah

Zira onun altında bir ateş ve bir deniz vardır

İnanıyorum ki şu ayetlere itaat edeceksiniz: “İkiniz, onunla (firavunla) yumuşak bir dille konuşun.”, Tâ-Hâ/44 ve (ayetin) şu cümlesini de düşün: “Ola ki ibret alsın ya da korksun”, Tâ-Hâ/44. Bütün himmet, bu tebliğden etkilenmen olacak. Saltanat ve hükümetin edebini korumak etkilenmene sebep olacaktır.”³⁴⁷

Hâce Ahrar'ın burada sunmak istediği hizmet büyük ihtimalle onun arabuluculuk vasfıdır. Bu arabulucuk hem kardeş iki Timurlu mirzası arasında hem de Mahmud Mirza ile ahali arasında söz konusu olmalıdır. Mektuptaki *kendi arzularının peşindekiler* muhtemelen Sultan Mahmud'u Semerkand'ı kuşatmaya ikna eden ümeradır. Çünkü metnin bağlamına bakıldığında ümeranın kışkırtmalarıyla hareket etmekten ziyade her iki kardeşin birlik olması tavsiye edilmektedir. Timurlu mirzaların birlik olmaları Hâce Ahrar'a göre ümeranın etkisini ortadan kaldıracaktır. Böylece sürekli savaşlar nedeniyle halka yüklenen ekstra vergiler ve şiddet ortadan kalkacaktır.

Hâce Ahrar'ın siyasi faaliyetlerinin mütemmim cüzü olan ekonomik faaliyetlerinin inceleneceği bölümde de görüleceği üzere halka yüklenen ekstra vergiler, onun ümera ile direkt olarak karşı karşıya gelmesine neden olacaktır.

Hâce Ahrar'ın arabulucuk teşebbüsü onun siyasetle ilgilenmesinin gerekçelerinin açıklandığı metinlerden de anlaşılacağı üzere, yeni misyonunun

³⁴⁷ Nevşahi (1388:553-554).

tabiatı gereğiydi. Çünkü şeriat, halk ve iktidar birbirine bağlı bir yapıydı. Hâce Ahrar da bu yapının temel taşıydı.

Metnin genel yapısından Abdurrahman-ı Câmî ve Ali Şir Nevayi'ye gönderildiği düşünülen bir mektupta, Müslümanların zAhmede düşmesin diye yakınların arasında dostluğun artması için çok çalıştığını belirtir. Mektubun muhatabı olan Câmî veya Nevayi'den de bu doğrultuda gayret göstereceğine en azından buna inandığını ifade eder.³⁴⁸ Buradaki yakınlar Sultan Ahmed ve Sultan Mahmud Mirza'dır. Onlara düşen Allah'ın onlara verdiklerine ikna olmaları ve Allah'ın kullarına zarar vermeden yönetmektir.

2.2. SULTAN EBU SAİD MİRZA'NIN İKTİDARINDA HÂCE AHRAR'IN ROLÜ

Hâce Ahrar'ın ismi siyaset sahnesinde Sultan Ebu Said Mirza ile birlikte anılmaya başlamıştır. Onun siyasette ve ekonomide etkin ve önemli bir figür olması da Ebu Said'in Semerkand'ı ele geçirerek Timurlular devletinin sultanı olması ile başlar. Hâce Ahrar'ın Ebu Said'e iktidar mücadelesinde nasıl bir yardımda bulunduğu, onunla nasıl bir ilişki kurduğu, nasıl olupta Ebu Said iktidarı ile birlikte Semerkand'da görülmeye başladığı ile ilgili farklı görüşler vardır. Bu konu hakkında Hâce Ahrar'ın menakıbnamelerindeki rivayetler ve dönemin kroniklerindeki kayıtlar birbirinden farklıdır. Hal böyle olsa da sonuç olarak Hâce Ahrar Ebu Said Semerkand'ı ele geçirdikten sonra buraya yerleşmiştir. Araştırmanın bu bölümünde menkabevi rivayetlerle tarihi bilgiler ile birlikte değerlendirilerek Hâce Ahrar'ın Ebu Said'e nasıl bir yardımda bulunduğu sorusuna cevap aranacaktır.

Mirza Sultan Ebu Said b. Mirza Sultan Muhammed b. Mirza Miran Şah b. Emir Timur Küregân uzun zaman Mirza Uluğbey'in sarayında hizmet etmiştir.³⁴⁹ Hatta Uluğbey'in, oğlu Abdullatif üzerine düzenlediği seferde de Ebu Said Uluğbey'in Amu Derya kenarındaki birlikleri içindeydi ve Semerkand tahtı için

³⁴⁸ Gross-Urunbayev (2002:111).

³⁴⁹ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm) ; Hasan-ı Rumlu (2006:287) ; Alan (1996:32,33,34).

kıyam ettiğinde yirmi beş yaşındaydı.³⁵⁰ *Ahsenü't-Tevarih* müellifi Ebu Said'in Uluğbey'e başkaldırıp Semerkand'ı ele geçirme teşebbüsünü hayal aynasında hiç kimsenin göremeyeceği şaşkıncu bir olay olarak nitelemektedir.³⁵¹ Uluğbey'in oğlu Abdüllatif ile savaştığı sırada gerçekleşen bu kıyamda Ebu Said kendilerine İl-i Argun denilen aşiretin desteğini alarak Semerkand'a yürümüştür. Handmir'e göre Ebu Said ilk olarak Argun aşiretinin desteğini almıştır. Devletşah'a göre ise bu ilk kıyamda Ebu Said'i tahta çıkaranlar Argunlardır. *Kitab-ı Diyarbekriyye*'ye göre ise Argunlar Uluğbey'e karşı hasmane bir tutum içindedir.³⁵² Tam da bu noktada Babür meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir bilgi verir. Timurlu askeri ve idari yönetim sisteminin çekirdeğini oluşturan Barlaslara karşı Uluğbey bir suikast teşebbüsünde bulunmuş ve onlar Horasan'a giderek Sultan Mirza'nın hizmetine girmişlerdir.³⁵³

Babür'ün verdiği bu bilgi güvenilir kabul edilirse, Argunların Uluğ Bey sonrası süreçte siyasi ve askeri olarak yeni bir güç olmaları, Semerkand tahtına da Uluğ Bey'e daha hayatta iken isyan eden Ebu Said'in çıkışına destek verişleri biraz daha anlaşılır bir hal alır. Timurlu hanedanı için siyasi ve askeri destek konusunda hayli önemli ve etkin Barlas aşireti gerçekten Uluğ Bey tarafından bir nebze de olsa etkisizleştirildiyse, boşluğu Argunlar doldurmuş olmalıdır.

Argunların uzun süredir Semerkand'dan uzakta oldukları ve yönetimde herhangi bir fonksiyonlarının olmadığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla merkezin dağıttığı gelir ve toprak tahsisinden yararlanamamışlardır. Böylece Uluğbey'e destek verişlerinin nedeni anlaşılabilir. Bunu da göstermektedir.

Ebu Said'in Semerkand tahtı için ilk kıyamında kendisine destek olan Argunların onun yönetimi sırasında da sistemde yer aldıkları anlaşılmaktadır. Ebu Said Emir Sultan Argun'un yeğeni Habibe Sultan Begüm'ü oğlu Sultan Ahmed Mirza ile evlendirmiştir. Onların kızı Masum Sultan Begüm de 1506'da Zahüriddin Muhammed Babür ile evlenecektir.³⁵⁴ Argun aşiretinin Uluğbey sonrası yeni

³⁵⁰ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm).

³⁵¹ Hasan-ı Rumlu (2006:287).

³⁵² Devletşah (1977:c:3:431) ; A.Semerkandî (2008:c:2:2-3ksm:292) ; Ando (1992:173).

³⁵³ Babür (2000:263).

³⁵⁴ Ando (1992:175).

pozisyonu 15. yüzyılın ikinci yarısının henüz başlarında Semerkand'daki güç merkezlerindeki değişimi göstermesi açısından önemlidir.

Uluğbey oğlu Abdülatif tarafından 1449'da öldürülür.³⁵⁵ Semerkand tahtına oturan Abdülatif Ebu Said'i yakalar ve Semerkand'da hapseder. Ancak Abdülatif'in kendisi de babasından altı ay sonra yani 1450'de Barthold'a göre ulemanın fitnesiyle öldürülür.³⁵⁶ Fakat Barthold bu ulemanın kimler olduğunu açıklamadığı gibi deliller de ortaya koymamaktadır. Aksine Barthold bir başka eserinde Abdülatif'in dönemini din adamları için iyi halk ve asker için kötü olarak tasvir eder. Onu öldürenlerin de Uluğbey'in ve küçük oğlu Abdülaziz'in intikamını almak isteyen Nökerler olduğunu belirtir.³⁵⁷ Aynı şekilde Abdürrezzak-ı Semerkandî de Uluğbey'in katlinde olduğu gibi ümerayı işaret ederek Mirza Abdülatif'in Türkler ve Tacikler tarafından öldürüldüğünü kaydeder.³⁵⁸ Abdülatiften sonra Semerkand emirleri ve ekâbiri Uluğbey'in yeğeni Sultan Abdullah'ı Semerkand tahtına oturturlar. Abdülatif'in hapsettiği Ebu Said ise onun öldürüldüğü gün hapisten kaçır ve Buhara'ya gider.³⁵⁹

Aslında tüm bu olaylar dönemin Timurlularının içinde buldukları siyasi acizliği ve değil muktedir olmanın, iktidara gelmenin artık hangi amillere ve şartlara bağlı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Sovyet dönemi tarihçileri, Uluğ Bey'den sonraki dönemde dinin temsilcileri olarak değerlendirdikleri ulema ve tasavvuf ehlinin siyasette çok etkin ve güçlü bir pozisyon kazandıklarını iddia eder ve Hâce Ahrar'ın da bunlardan birisi olduğu görüşünü savunurlar. Eğer öyle ise, Timurlular arasındaki bu siyasi mücadelenin ana aktörleri olan umerâ ve devlet erkânını teşkil eden askerî bürokrasiyi görmezden gelmek ve hesaba katmamak ne kadar mantıklı ve gerçekçidir? Uluğ Bey'i yakalayıp oğlu Abdülatif'e teslim edenlerin emirler olduğu unutulmamalıdır. Abdülatif'i de hal edip, yerine Mirza Abdullah'ı tahta çıkaranlar da yine umerâdır. Görünen o ki, 15. yüzyılın ortalarında Semerkand'daki ve Buhara'daki kadı, daruga ve benzeri

³⁵⁵ Barthold (1963:c:2:162) ; Ando (1992:174)

³⁵⁶ Barthold (1963:c:2:162).

³⁵⁷ Barthold (1997:139).

³⁵⁸ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:305-306).

³⁵⁹ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:307); Mirhând (1339:c:6:773); Ando (1992:174); Alan (1996:38).

daha alt kademeli memurlar, bizzat Timurluların kendisinden ve onların gazabından değil, onların çevresindeki siyasi ve askeri gücü ellerinde bulunduran umerâdan çekiniyor olmalıydılar. İktidar namzedi olan Timurlular arasında ve onların çevrelerinde gelişen- değişen siyasi, askerî vaziyete göre tavır ve pozisyon almaktaydılar. Bu tavır yukarıda görüldüğü üzere hem günübürlük hem de Cengiz soylu bir Timurlu mirzasını hapsedebilme veya tahta çıkarma şeklinde son derece radikal bir tarzda olabilmektedir.

Mirza Abdullah, Buhara'da tahta çıkan Ebu Said'in üzerine asker göndererek onun Buhara'yı terk edip kuzeydeki Yesi'ye çekilmesine sebep olur. Ebu Said'in Buhara'dan Yesi'ye gidiş ve orada bulunduğu süreç, siyasi kariyerinin tarihî bakımdan en karanlık ve belirsiz dönemlerinden birisidir. Zira kaynaklarda bu süreçle ilgili olarak bilgiler bulunmamaktadır. Ebu Said'in Buhara'dan Yesi'ye kimlerle gittiği, eğer bir maiyyeti var ise bunların kimler olduğu, nitelikleri, sosyal, siyasi, askeri ve dînî guruplara mensup olup olmadıkları bilinmemektedir. Bu konularda herhangi bir bilgi kaydetmeyen Mirhond, Mirza Abdullah'ın Yesi'ye Ebu Said Mirza üzerine asker gönderdiğini ve Ebu Said'in şehre çekilerek müdafaada bulunduğunu belirtmektedir. Ebu Said'in böylesi bir savunma faaliyetini gerçekleştirebilmesi için herhalde şehre hâkim olması veya Yesi ahalisinden veya bölgeye en yakın askerî güç olan Özbeklerden destek almış olması gerekirdi. Fakat kaynakların suskunluğu nedeniyle, bu ihtimallerden hangisinin daha geçerli veya gerçeğe daha yakın olabileceği hususunda fikir ileri sürebilmek mümkün gözükmemektedir.

Bu tartışmalı durum, Yesi'deki Ebu Said'in Semerkand'ı ele geçirişinde bir hayli önemli rol oynayan, belki en önemli neden olan Özbek Ebü'lHayr Han'ın askeri ve siyasi desteğini nasıl ve hangi yolla sağladığı meselesinde de geçerliliğini korumaktadır. Hayrunnisa Alan araştırmasında, Ebu Said'in; Hâce Ahrar'ın tavsiyesi üzerine Ebü'lHayr Han'dan yardım istediği görüşünü tartışmaya açmıştır. Yuri Bregel, *Bahru'l-Esrâr'a* dayanarak, Ebu Said'in, Hâce Ahrar'ın önerisi ile Ebu'l-Hayr Han'ın karargâhına gidip ondan yardım talep ettiğini belirtmektedir. Alan, haklı olarak dönemin kroniklerinden *Matla*'da, *Habibü's-Siyer*'de, *Ravzatü's-Safâ*'da ve Hâce Ahrar'ın makamâtlarından *Reşehât*'ta

Hâce Ahrar'ın böyle bir tavsiyede bulunduğu dair bir kaydın var olmadığını vurgulamaktadır. Hatta Barthold, Bregel'in dayandığı *Bahrü'l-Esrâr'a* atıfta bulunarak Ebu Said'in, Ebu'l-Hayr Han'ın önünde diz çökerek ondan yardım talep ettiğini belirtmesine rağmen güvenilir bulmamış veya doğruluğuna pek ihtimal vermemiş olmalı ki aynı kaynakta kaydedilen Hâce Ahrar'ın söz konusu tavsiyesinden bahsetmemektedir.³⁶⁰ Bu bağlamda Ebu Said'in, Özbek Ebü'l-Hayr Han ile ittifakının yakın çevresindekilerce ve kendi girişimiyle gerçekleştiği tezi³⁶¹ gerçeğe daha yakın görünmektedir.

Jo-Ann Gross Ebu Said'in ne şekilde olduğu bilinmemekle beraber Hâce Ahrar'la görüşmüş olduğu ihtimalinde Barthold'un tezini mantıklı bulmaktadır. Buna göre Taşkent Nakşibendilerinin lideri olarak Hâce Ahrar Ebu Said'in bir takım ilişkiler geliştirdiği Buhara'lı tarikat erbabı ile temas halindedir. Barthold bunu bir gerçek kabul ederek Hâce Ahrar ve Ebu Said arasındaki dostluğun bu şekilde açıklanabileceğini ileri sürmekle birlikte, Gross öte yandan Barthold'un Ebu Said ile Hâce Ahrar'ın Uluğbey döneminde tanışmış olabileceklerini düşündüğünü de söylemektedir.³⁶² Eğer Barthold'un fikri isabetli olsaydı Ebu Said'in bir buçuk yıla yakın Buhara ve Yesi bölgesinde destek aradığı sırada Hâce Ahrar'ın onunla bir şekilde irtibata geçmesi gerekirdi. Eğer böyle olsaydı Buhara ve Semerkand'da kaleme alınan menakıbnameler ve başka kaynaklar böyle bir durumu mutlaka hikâye konusu yaparlardı. Ebu Said ve Hâce Ahrar ilişkisinin uzun bir geçmişi olduğuna dair görüşler vardır.³⁶³ Aksine, her ikisinin görüşmüş ve Hâce Ahrar'ın Ebu Said'e yardım etmiş olabileceğine dair fikirleri mutlak surette efsane olarak değerlendiren araştırmacılar da vardır.³⁶⁴

Özbek hanı Ebulhayr Han'ın askeri desteğini alan Ebu Said Yesi'den Taşkent'te Hocend şehrine ilerledi.³⁶⁵ Abdürezzak Semerkandî'nin kaydına göre ise Ebu Said Semerkand'ı ele geçirmek için 854/1451'de Taşkent ve Hocend'den yola

³⁶⁰ Alan (1996:41).

³⁶¹ A.Semerkandî(2008:c:2:2-3.ksm:317); Devletşah(1977:c:3:494); Ando(1992:174); el-Buharî (1999:c:1:54); Gross (1992:103); Alan (1996:41).

³⁶² Gross (1982:109).

³⁶³ Ahmedov (1962:85-86); Gross (1990:112); Barthold (1963:c:2:165-166).

³⁶⁴ Çekoviç (1974:21).

³⁶⁵ Alan (1996:41).

çıktı.³⁶⁶ Görüldüğü gibi Ebu Said ile Hâce Ahrar'ın ne şekilde karşılaştıkları halledilmemiş bir mesele gibi görünüyor. İşte Hâce Ahrar'ın neden Ebu Said iktidarıyla birlikte Semerkand'a gelmiş olabileceği sorusuna cevap aramak bu araştırmanın amaçlarından birisidir. Yukarıda da çok farklı görüşler etrafında ifade edildiği üzere onların ne zaman ve nerede tanıştıkları hususunda kesin bir fikir ileri sürmek çok zordur. Çünkü bu konuda yeterli veri yoktur. Ancak gerek Hâce Ahrar'ın Ebu Said'i konu alan menkabeleri, gerekse Abdürrezzak-ı Semerkandî'deki veriler bir araya getirildiğinde Hâce Ahrar'ın Ebu Said'e nasıl bir yardımda bulunduğu konusunda bir tez ileri sürülebilir. *Reşehât*'ta Hâce Ahrar'ın Ebu Said ismini ilk kez zikrettiği ve onun Taşkent, Semerkand ve Horasan'a hükümdar olacağını haber verdiği süre dikkat çekicidir. Bu menkabelerde Hâce Ahrar, Ebu Said'in Semerkand seferinden bir-iki gün önce onun ismini anar.³⁶⁷ Eğer Hâce Ahrar ve Ebu Said'in aralarındaki ilişki daha öncesine dayanmış olsaydı bunun bir şekilde menkabelere yansımış olması gerekirdi. Menkabelerdeki bu anlatım şeklini ve Ebu Said'in ordusuyla Taşkent'e geldiği bilgisini bir araya getirdiğimizde şu önermede bulunmak mümkündür: Hâce Ahrar Taşkent civarının önde gelen dihanlarından. Bu sebeple Ebu Said'in ordusuna ihtiyacı olan lojistik desteği vermiş olabilir. Seferin çok sıcak bir zamanda düzenlendiği³⁶⁸ göz önüne alınırsa Hâce Ahrar ordudaki askerlerin ve hayvanların iâşesini temin etmek suretiyle Ebu Said'e yardım etmiş olabilir. Bu ihtimali güçlendirecek bir menkabe vardır.³⁶⁹

Bu durumda Hâce Ahrar'ın Ebu Said'in Mirza Abdullah ile iktidar mücadelesinde neden Ebu Said'e yardım ettiği sorusunun da cevaplanması gerekir. Ebu Said'in Özbek ordusuyla Semerkand'a gelmekte olduğunun duyulmasıyla Mirza Abdullah'ın askerlerinin bir kısmı dağılmıştır. Abdüllatif'i öldürerek Mirza Abdullah'ı tahta çıkaran çevrelerin de Semerkand'dan kaçtıklarını Abdürrezzak-ı Semerkandî kaydetmektedir.³⁷⁰ Semerkand'da Uluğbey'den sonra meydana gelen otorite boşluğu ve kaotik ortamı Hâce Ahrar'ın bilmemesi mümkün

³⁶⁶ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:318).

³⁶⁷ Safî (1875:410-413).

³⁶⁸ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:318-319).

³⁶⁹ Mevlana Şeyh (2004:43).

³⁷⁰ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:319).

değildir. Özbeklerden destek sağlayan Ebu Said'in Semerkand'daki desteğini kaybetmeye başlamış Mirza Abdullah karşısında daha avantajlı olması, Hâce Ahrar için bir fırsat olmuş olmalıdır. Zira Semerkand tahtının en güçlü adayı Ebu Said'e yardım etmekle Hâce Ahrar Semerkand'da Ebu Said'in lehine değişen güç dengesi içinde kendisine yer bulmayı pekala düşünmüş olabilirdi. Neticede Ebu Said 854/1451'de Ebulhayr Han'ın askeri desteği ile Sultan Abdullah'ı Semerkand yakınlarında öldürerek Semerkand'ı ve Timurlu tahtını ele geçirmiştir.³⁷¹

Hâce Ahrar'ın hayatını ve faaliyetlerini konu alan menakıbnameler içinde artık yeni bir sürecin başladığı vurgusu ön plana çıkar. Buna göre Sultan Ebu Said Mirza Semerkand'ı ele geçirdikten sonra Hâce Ahrar'ı Semerkand'a getirtir.³⁷² Barthold'a göre Uluğbey'in kırk yıllık hükümdarlık süresi, Ebu Said tarafından Taşkent'ten Semerkand'a davet edilen Nakşbendî şeyhi Hâce Ahrar'ın kırk yıl sürecek iktidarı ile yer değiştirmiştir.³⁷³

2.3. SİYASİ BİR AKTÖR OLARAK HÂCE AHRAR

Tekrar vurgulamak gerekirse Hâce Ahrar'ın Nakşibendiyye'nin tarihindeki tarihi rolünü doğru tespit edebilmek için onun ekonomik ve siyasi faaliyetlerini birlikte değerlendirmek zorunludur. Zira onun ekonomik faaliyetleri ile siyasi faaliyetleri arasında sıkı bir ilişki gözlemlenmektedir. Bu nedenle onun ticari, zirai ve vakıf faaliyetlerinden oluşan ekonomik yönüne geçmeden önce siyasi faaliyetlerini değerlendirmek faydalı olacaktır. Bunu yaparken yine tarihi ve menkabevi bilgiler birlikte değerlendirilmelidir.

Hâce Ahrar gerçekten Timurlu Mirzaların gönüllerini fethedebilmiş midir? Makamatlarda resmedildiği üzere Timurlu devlet erkânı onun görüş ve talimatları doğrultusunda mı hareket etmekteydi? Yoksa Timurlu yönetim mekanizması yeri geldiğinde Hâce Ahrar'ın manevi ve sosyal prestijinden mi istifade ediyordu? Onun bu manevi ve sosyal prestiji aktif ve yaygın bir siyasal güce dönüşmüş müydü? Timurlu yöneticiler ve toplum nezdinde Hâce Ahrar bir

³⁷¹ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:320); Devletşah (1977:c:3:494,c:4:548).

³⁷² Safî (1875:341,345,418,460); Kadı (1388:274).

³⁷³ Barthold (1963:c:2:167).

danışman mı yoksa bir arabulucu muydu? O yüksek ideallerini siyaset alanında ne kadar gerçekleştirebilmişti?

Barthold Ebu Said'in zaferinin Uluğbey'in yönetim tarzının düşmanı olan Hâce Ahrar'ın da zaferi olduğunu düşünmektedir.³⁷⁴ Barthold'un tesirinde kaldığı anlaşılan Nabyev Hâce Ahrar'ı hem büyük bir feodal hem de acımasız bir terörist olarak nitelendirmektedir.³⁷⁵ Ama bu görüş bize göre metodoloji ve mantık açısından bir takım hataları barındırmaktadır. Mukayese edilen şahsiyetlerin tarihi rolleri, statüleri ve yaşadıkları zaman açısından birbirinden tamamen farklıdır ve kendilerine has özellikleri vardır. Kazakov da Barthold'un Hâce Ahrar'ın siyasi rolü üzerine ileri sürdüğü bu fikri mübalağalı bulmaktadır. P.P. İvanov için Hâce Ahrar büyük bir feodal ve gerici bir siyaset adamıdır.³⁷⁶ Hâce Ahrar'a ait belgeleri yayınlamak büyük bir hizmet yapmış olan Çekoviç de Hâce Ahrar'ı servet sahibi gerici, sömürücülerin yordakçısı olarak tanımlar.³⁷⁷ A.N. Boldrev ise Sovyetlerin son döneminde yazdığı makalesiyle tüm bu görüşlere ispatsız ve önyargılı oldukları gerekçesiyle itiraz ederek Hâce Ahrar'ın siyasi ve sosyal rolünün objektif olarak değerlendirilmesi çağrısında bulunmuştur.³⁷⁸

Yaygın bir kanaat de özellikle Sultan Ebu Said Mirza'nın hemen her işini Hâce Ahrar'a danışarak yapmasıdır.³⁷⁹ Bu kanaatin oluşmasında Abdürrezzak-ı Semerkandî'nin payı büyüktür. Zira kendisinin nazarında Şahrüh ve halefleri gibi sufleri dikkate alan ve özellikle onları elçi veya arabulucu olarak görevlendiren Timurlu yöneticileri muteber kişilerdi. Araştırmanın teorik tartışmalar yapılan bölümlerinde zikredildiği üzere Kübrevi Şeyhi Bahaüddin Ömer'in arabuluculuğunu kabul etmeyen Uluğ Bey, Samerkandî tarafından eleştirilmişti.

³⁷⁴ Barthold (1963:c:2:167 ; 2013:192).

³⁷⁵ Nabyev (1948:33).

³⁷⁶ İvanov (1954:7).

³⁷⁷ Çekoviç (1974:22).

³⁷⁸ Boldrev (1985:50).

³⁷⁹ Alan (1996:141); Yüksel (2009:36).

Hâce Ahrar Nakşbendî tarikatını siyasi bir güce dönüştürmüştür.³⁸⁰ Hâce Ahrar'ın kişisel misyon haline getirdiği³⁸¹siyasi ilgi ve faaliyeti onun yeteneğiyle birleşince siyasi ilişkileri önemli ekonomik yatırımlara dönüştüren bir sufi olmasını sağlamıştır.³⁸² Onun bu siyasi misyonunu Timurlu sultanları arasında barışı sağlamak için arabuluculuk rolü ifa etmek oluşturuyordu.³⁸³

Tüm bu görüşleri sınavabilmek Hâce Ahrar'ın bizzat müdahil olduğu olayları tespit etmekle mümkündür. Zira bu tespit siyasi alanda Hâce Ahrar'ın gerçek rolünü ve pozisyonunun tayin edilmesini sağlayacaktır.

Jo Ann Gross Hâce Ahrar'ın rol oynadığı dört siyasi olay tespit etmiştir. Birincisi Ebu Said'in saltanatındaki başarısıdır. İkincisi Mirza Ebul Kasım Babür'ün 1454'te Semerkand kuşatmasıdır. Üçüncüsü 1462-1463'te Şahruhiye kıyamıdır. Ve sonuncusu ise Mirza Ömer Şeyh, Sultan Mahmud Han ve Sultan Ahmed arasındaki anlaşmazlığın çözümüdür.³⁸⁴

1454'te Herat tahtının sahibi Mirza Ebul Kasım Babür Semerkand'ı kuşatır. Sultan Ebu Said ümera tarafından Türkistan'a kaçmaya ikna edilmiştir. Çünkü ordusunun büyük bölümünü terhis etmişti.³⁸⁵ Semerkandî bu olayı anlatırken çelişkili ifadeler kullanmaktadır. Bir taraftan şehir ahali, zanaatkârlar, eşraf, tüccarlar, mahalle ve nahiye sakinleri şehri savunacaklarını bildirirler. Diğer taraftan Ebu Said ise Türkistan'a gitmek için hazırlıklarını tamamlamıştır ama ilginç bir biçimde Hâce Ahrar'a gidip ondan savunma için yardım istemiştir. Veriler birbiri ile çelişir görünse de Hâce Ahrar'ın tavsiyesiyle şehrin beş-altı fersah dışındaki ahali şehre alınarak şehir müstahkem bir hale getirilmiştir.³⁸⁶ Şehre alınan bu gurup içerisinde Hâce Ahrar'ın müritlerinin de olması kuvvetle muhtemeldir. Zira, özellikle çiftçilikle uğraşan ve köy ahailerinden oluşan bir mürit kitlesine sahip olan Hâce Ahrar, hem onların güvenliğini sağlamayı, hem

³⁸⁰ Manz (2013:90).

³⁸¹ Algar (2007:67); Le Gall (2005:20).

³⁸² Le Gall (2005:20).

³⁸³ Ökten (2007:215).

³⁸⁴ Gross (1982:91).

³⁸⁵ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:354-355); Alan (1996:47).

³⁸⁶ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:355); Handemir (1353:c:4:53); Mirhond (1339:c:6:791-792).

de onları Semerkand'ın savunmasında kullanmayı istemiş olabilir. Gerek Hâce Ahrar'ın tabakatında, gerekse müellifinin Hâce Ahrar'a muhabbeti olan *Ravzatü's-Safa* gibi kaynaklar, Ebu Said'in Semerkand'da kalışını ve Semerkand'ın savunmasını, Hâce Ahrar'a malederler. Hâce Ahrar'ın bu savunmada fiilî rolü vardır, fakat Semerkand halkının da bu savunmaya gönüllü destek verişî göz ardı edilmemelidir. Tek başına Hâce Ahrar'ın kerameti veya nüfuzunu meselenin sebebi olarak telakki etmekten ziyade, Semerkand halkının bu gayreti ve Hâce Ahrar'ın bu gayrete ilaveten sağladığı desteği birlikte ele almak, daha gerçekçi olacaktır. Çünkü Ebü'l Kasım Babür bu seferi 1454'de düzenlemiştir ve Hâce Ahrar'ın Taşkent'ten Semerkand'a gelişinin üzerinden henüz üç yıl geçmiştir. Bu kısa sürede Hâce Ahrar'ın Semerkand'da böyle bir savunmayı tek başına organize edecek nüfuza sahip olmuş olma olasılığı düşüktür.

Semerkand'ın savunulması ve Hâce Ahrar'ın bu savunmadaki rolü doğal olarak menakıbnamelerde tarihi kayıtlardan daha farklı aksettirmektedir. Bu kuşatma sırasında Hâce Ahrarla da bizzat görüşen Semerkandî, sulh müzakerelerine Hâce Ahrar'ın katıldığına dair bir bilgi vermez. Sulh müzakerelerine katılanlar başkalarıdır.³⁸⁷Fakat menakabelerde Hâce Ahrar kuşatmayı sona erdiren sulhün mimarı olarak gösterilir.³⁸⁸Yine bu olay vesilesi ile menakıbnamelere yansıyan ilginç ve önemli bir anekdot vardır. Bu hikâyelerde Hâce Ahrar Ebu Said'in emirleriyle karşı karşıya gelir. Hâce Ahrar'ın şehri savunacaklarını söyleyerek Ebu Said'i Türkistan'a gördememesi üzerine Emirler *Hace hepimizi öldürecek* diyerek ona tepki gösterirler.³⁸⁹

Aslında bu olayda Hâce Ahrar'ın Semerkand ahalisiyle birlikte şehrin savunmasına katılmak ve teşkilatlanmasına yardımcı olmaktan öteye gitmeyen bir görev yaptığını düşündürecek başka veriler de vardır. Ebü'l Kasım Babür, önce Belh'e, ardından da Mâverâünnehr'e Ebu Said üzerine yürüme amacıyla

³⁸⁷ Sulh müzakerelerine elçi olanlardan birisi *Hidaye* Müellifi'nin torunlarından Hâce Nizamüddin Mevdûd ve Ulemadan Mevlana Cemalüddin Fethullah Tebrizî idi.

A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:350,366); Alan (1996:48)

³⁸⁸ Kadı (1388:295); Safî (1875:420).

³⁸⁹ Kadı (1388:294); Safî (1875:418).

yola çıktığında, Belh'te Hâce Burhânüddin EbûNasr Parsa, aralarında sulh yapmaları için Babür ile pek çok defa görüşmüştür. Fakat bu görüşmeler netice vermemiştir.³⁹⁰

Ebu Nasr Pârsa, Hâcegân silsilenin büyük ve önemli siması, özellikle Buhara uleması ve Nakşiliği için hayli güçlü bir otoriteye sahip Muhammed Pârsa'nın oğludur. Böyle bir şahsiyetin oğlunun, her iki Timurlu üzerinde sulh konusunda etki edemeyişi dikkat çekicidir. Demek ki, Timurlular döneminde, özellikle mirzalara nasihatleri veya şahsî girişimleriyle etki etme imkânı, hemen her şeyhid, şerif veya şeyhin beceremediği bir durum olmasa gerektir. O halde, söz konusu siyasi şahsiyetlere veya bunlardan en azından bir kaçına tesir edebilen Hâce Ubeydullah Ahrar gibi bir şahsiyetin kendisini kabul ettirebilmesinin, en azından dikkate alınmasını sağlayan başka sâiklerin olduğunu düşünmekyanılış eğildir. Sonuç olarak Hâce Ahrar'ın Semerkand savunmasına katılması onun Semerkand'da tanınması için bir imaj ve propaganda vesilesi olmuş olmalıdır.

1460'da Emir Nur Said, Sultan Ebu Said Mirza'ya karşı kıyam eder. Ebu Said, kendisine epeyce hizmet etmiş Nur Said üzerine doğrudan asker sevk etmek yerine meseleyi suhuletle halletmek ister. Bu nedenle de bir elçi görevlendirir. Elçi, Nur Said ile görüşecektir, eğer netice alamazsa durumu Semerkand'daki Hâce Ahrar'a bildirecektir. Elçi Emir Nur Said'i ikna edemez ve Semerkand'a gelerek durumu Hâce Ahrar'a iletir. Ne var ki Kûh-i Nur dağına Emir Nur Said'in yanına giden Hâce Ahrar da onu kıyamdan vazgeçiremez. Bunun üzerine Hâce Ahrar Ebu Said'in yanına Herat'a gider. Ebu Said, Hâce Ahrar'ın Semerkand ve Buhara'da tamga vergisini kaldırması talebini kabul eder.³⁹¹ Meselenin doğru değerlendirilebilmesi için burada birkaç soru sorulması gerekir. Birincisi, Sultan Ebu Said'in, Emir Nur Said'i ikna için neden Hâce Ahrar'ı göndermiş olduğudur. Emir Nur Said ile Hâce Ahrar'ın ne tür bir ilişkisi olabilir? Daha da önemlisi, Sultan Ebu Said Mirza, kendisine yönelik bir kıyama sonlandıramayan Hâce Ahrar'ın, tamga'nın kaldırılması gibi çok önemli bir talebini neden kabul etmiştir?

³⁹⁰ Mirhând ((1339:c:6:790); Alan (1996:46).

³⁹¹ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:507, 509); Nevşâhi (1380:56-58);Barthold (1963:c:2:171);Çekoviç (1965:310-311);Gross (1982:149);Boldırev (1985:54).

Hâce Ahrar'a atfedilen menkabelerden birisinde, Emir Nur Said ile Hâce Ahrar'ın tamga vergisinin kaldırılması konusunda hem fikir oldukları rivayet edilir. Nur Said, Ebu Said'i ziyaret eder ve bu ziyarette, daha önce tamganın kaldırılması ile ilgili Hâce Ahrar'ın isteğini geri çevirdiği için Ebu Said'e sitem eder. Ancak o zaman yani Nur Said'in tamganın kaldırılması talebinden sonra Ebu Said, tamganın kaldırılmasına yönelik kararı almıştır.³⁹²

Ancak bu hikâyenin doğruluğu tartışmalıdır. Buna rağmen şu da görmezden gelinemez ki Emir Nur Said, tamganın kaldırılması meselesinde Ebu Said'e muhalif bir tutum içerisindeydi, bu muhalif rolü, Nur Said'in hükümdara karşı ayaklanmış olmasıyla örtüşmektedir. A. Semerkandî'ye göre Hâce Ahrar Emir Nur Said ile müzakere ettikten sonra, Ebu Said'den tamganın kaldırılmasını talep etmiştir. Yani, Nur Said'in isyanı kaynaklarda tamganın kaldırılmasıyla birlikte zikredilir. Harezmi'ye giden kervan yolu üzerindeki şehirler Semerkand ve Buhara'yı ilgilendiriyordu. Nevai'nin *Tezkire-i Mecalisü'n Nefâis*'inin Türkçe versiyonuna göre Emir Nur Said, Çaharcuy'dan Adak'a kadar olan bölgede yani neredeyse bütün Harezmi vilayetinde emirlik yapıyordu. Bir başka menakıbnamede, *Enisü't Talibin ve Uddetü's Sâlikin* 'de 14.yüzyılın ikinci yarısındaki ticaretin durumundan bahsedilir. Sultanın temsilcileri, tamga vergisini koyarak, Harezmi yolunu kesmişlerdir ve bir kervana geçiş için izin vermemişlerdir. Bir başka yoldan dolaşarak kervanı Harezmi'ye götürmek isteyenler, bunu başaramamıştır. Tipik olan şu ki; Harezmi'ye seyahat etmek kolaylıkla önlenebiliyordu. Her ne kadar bu bilgiler Ebu Said'in zamanından değilse de tamga vergisinin ticari ilişkileri engellediği gerçeği onun zamanında da aynen devam ediyor olmalıdır. Yukarıda söylenilenden hareketle, Nur Said'in isyanı, bilhassa Buhara ve Semerkand için tamga vergisinin kaldırılışına yönelikti ki bu vergi, kendi bölgesi Harezmi'de ekonomik olarak olumsuz bir etkiye sahipti.³⁹³

Hâce Ahrar'ın başarısızlıkla sonuçlanan arabuluculuk görevinin karşılığında, Ebu Said'in, onun tamganın Buhara ve Semerkand'da kaldırılması talebini

³⁹² Nevşâhi (1380:225); Kadı (1388:148);Ando (1992:186).

³⁹³ Ando (1992:186);Alan (1996:108).

neden kabul ettiği de bir problemdir. Tamga vergisinin kaldırılması, Hâce Ahrar'ın yabancı rüsumlarla mücadelesinde temel hedefiydi. Belki de kendisi, ince bir siyasetle, Emir Nur Said'in başlattığı kıyamların devamının gelecebileceği endişesini Ebu Said'e aktarmış ve onun Buhara ve Semerkand'da tamgayı kaldırmasını temin etmiş olabilir.

Emir Nur Said'in kıyamından yaklaşık dört ay sonra (Mart 1461) bu kezde Şahruhiye'de Uluğ Bey'in torunu Mirza Muhammed Cûkî kıyamı başlamıştır. Bu kıyama Kûh-i Nur'dan kaçan Emir Nur Said de katılır. Sultan Ebu Said Şahruhiye kalesini kuşatır. Bu sırada Mirza Sultan Hüseyin'in (Baykara) Mâzenderân'a sefer düzenlediği haberi gelir ve Ebu Said Mirza Horasan'a döner.³⁹⁴ Bir yıl sonra tekrar gelerek devam eden kıyamı sonlandırmak için Şahruhiye kalesini tekrar kuşatır. Kuşatma neticesinde kale içinde zor durumda kalan ahali, görüşmek için Hâce Ahrar'ı talep ederler ve Ebu Said, Semerkand'dan Hâceyi Şahruhiye'ye çağırır.³⁹⁵ Hâce Ahrar birkaç gün kaledekilerle görüşür fakat onları teslim olmaya ikna edemez. Bu kez Muhammed Cûkî ve beraberindekiler, Hâce Ahrar'ın rakibi olan Semerkand Şeyhülislâm'ı Burhânüddin'i (Hâce Mevlânâ) talep ederler, fakat onunla da bir anlaşma sağlayamazlar.³⁹⁶ Hâce Ahrar'ı sulh için tekrar davet ederler ve Hâce Ahrar bu sefer anlaşmayı sağlar. Ebu Said'e, ahaliye kast etmeyeceğine dair yemin ettirerek kaledekileri dışarı çıkmaya razı eder.³⁹⁷ Semerkandî, Sultan Ebu Said'in Muhammed Cûkî'ye ve Emir Nur Said'e çok yakın davrandığını kaydeder ama arkasından da Muhammed Cûkî'nin muhafızlar eşliğinde Herat'a götürülerek hapsedildiğini ve orada öldüğünü belirtir.³⁹⁸ Emir Nur Said'den ise, 1467-68 olaylarını kaydettiği bölüme kadar hiç bahsetmez. Bu bölümdeki bilgilerden Şahruhiye kıyamından sonra Emir Nur Said'in Harezmi vilayetini yönetmekte olduğu ortaya çıkmaktadır.³⁹⁹ Anlaşılan o ki; büyük ihtimalle Hâce

³⁹⁴ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:510-512);Mirhând (1339:c:6:846);Azimcanova (1957:20);Alan (1996:95).

³⁹⁵ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:532-533); Mirhând (1339:c:6:846);Alan (1996:105).

³⁹⁶ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:533).

³⁹⁷ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:541);Mirhând (1339:c:847).

³⁹⁸ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:541-544);Azimcanova (1957:21).

³⁹⁹ A.Semerkandî (2008:c:2:2-3.ksm:573).

Ahrar'ın yardımıyla Emir Nur Said, Muhammed Cûkî'nin akıbetine uğramamış ve eski mansıbına ve vilayetine geri dönmüştür.

Hâce Ahrar'ın bu kıyamda arabulucu görevi üstlenmesinin iki nedeni olabilir. Birincisi, Sultan Ebû Said'in, onun bu bölgedeki manevi ve ekonomik gücünden istifade etmek istemesidir.⁴⁰⁰Hâce Ahrar'ın vakıf belgelerinden, sadece iki vakfiyesinden bile onun Taşkent ve Şahruhiye civarında dokuz köyü ve çok büyük arazileri olduğu tespit edilebilmektedir.⁴⁰¹ Dolayısıyla Ebu Said, bu bölgeler hem Hâce Ahrar'ın memleketi hem de pek çok arazisinin burada olması nedeniyle, onun hem manevi, bir o kadar da hatta daha fazla ekonomik nüfuz ve itibarını kullanmış olabilir. Bu görüşü destekler mahiyette onun diğer arabuluculuk faaliyetlerinden aşağıda bahsedilecektir.

İkinci muhtemel neden ise, Hâce Ahrar'ın ve Nur Said'in, Hâce Ahrar'ın siyasi ve ekonomik ideolojisi içerisindeki temel konuların başında gelen tamga ve onun kaldırılması yönündeki müşterek fikirlerinin, her ikisi arasında bir yakınlaşmaya, ortak hareket etmelerine sebep olmuş olma ihtimalidir.⁴⁰²

Menâkıbnâmelerle birlikte Mirhând ve Handemir de, Şahruhiye kuşatmasında arabuluculuk yapan tek kişinin Hâce Ahrar olduğunu kaydederler. Semerkand Şeyhülislâmı Burhanüddin'in arabuluculuk yaptığından ise sadece Semerkandî bahsetmektedir. Gross bu durumun önemsiz görme, bilgi eksikliği veya Hâce Ahrar'ın rolüne gölge düşürmeme şeklinde izah edilebileceğini düşünmektedir.⁴⁰³ Bu ihtimaller içinde en kuvvetlisi üçünsü olsa gerektir. Çünkü hem Mirhând'un hem de Handemir'in Semerkandî'den yararlandıklarını düşündüren pek çok kayıtları vardır. Dolayısıyla bu kıyama sonlandıran yegâne şahsiyet olarak burada her iki müellifin de Hâce Ahrar'ın karizmasını korumaya çalıştıkları düşünülebilir.

⁴⁰⁰ Alan (1996:109)

⁴⁰¹ Vakfiye (Papka75 inv.521); Vakfiye (Papka 72 inv.516); Çekoviç (1974:268,269,275,277,279)

⁴⁰² Alan (1996:109).

⁴⁰³ Gross (1982:115).

Hâce Ahrar'ın arabuluculuk yaptığı bir diğer olay 890/1485'te Sultan Ahmed Mirza, Ömer Şeyh Mirza ve Sultan Mahmut arasında gerçekleşmesi muhtemel savaşı önlemesidir. Andican hakimi Ömer Şeyh Mirza Semerkand'daki kardeşi Sultan Ahmed Mirza üzerine sefer düzenler. Ömer Şeyh bu sefer için Yunus Han'dan destek ister o da büyük oğlu Sultan Mahmut Han'ı gönderir. Her iki taraf Şahruhiye'de karşılaşmak üzere yola çıktığında Hâce Ahrar da Şahruhiye'ye gelir.⁴⁰⁴ Bu olayla ilgili yeteri kadar bilgi yoktur. Gerek Mirza Haydar Duğlat'ın gerekse Handmir'in verdiği bilgiler sınırlıdır. Hem de her iki müellifin verdiği bilgilerin, hadisenin sebep ve sonuçlarına yoğunlaşmaktan ziyade Hâce Ahrar'ın bu olaydaki rolünü ve manevi prestijini öne çıkarmaları sebebiyle, mutlaka eleştiriye tabi tutulması gerekir.

Bu hadisenin Hâce Ahrar'ın menakıbnamelerine yansımaları biraz daha farklıdır. Hâce Ahrar Şahruhiye'ye sonradan kendisi değil Sultan Ahmed Mirza'nın ordusunda kendi müritleriyle birlikte gitmiştir. Sultan Ahmed Mirza ise Şahruhiye'de; Hâce Ahrar'ın mülklerinden Akkurgan'da⁴⁰⁵ karagâh kurmuştur.⁴⁰⁶ Hâce Ahrar her üçünün arasında bir dizi görüşmeler gerçekleştirir. Menakıbnamelerde enteresan bir şekilde bu görüşmeler sırasında Hâce Ahrar'ın Sultan Mahmut Han'a sayısız iltifatlarda bulunarak vaktinin çoğunu onunla geçirdiği anlatılır.⁴⁰⁷ Görüşmeler sonunda, gerçekleşmesi muhtemel savaş engellenerek sulh yapılır. Sulhun mimarının Hâce Ahrar olduğu hususunda yine ilginç bir şekilde Handmir, Duğlat, Kadı ve Safî hemfikirdir. Çünkü Duğlat ve Handmir'in özellikle Kadı'dan ve diğer menakıbnâmecilerden etkilendikleri, kendi eserlerindeki bilgilerin menkabevi anlatımlar olduğunu belirtmelerinden de anlaşılmaktadır. Hatta Duğlat, Kadı'nın eserinden açıkça alıntı yaptığını gösterir.⁴⁰⁸ Netice itibarıyla bu müelliflerin hepsine göre Hâce Ahrar, Taşkent'i Ömer Şeyh Mirza'dan alıp Sultan Mahmud Han'a vererek sulhü sağlamış olur.

⁴⁰⁴ Handemir (1353:109); Duğlat (2006:277); Azimcanova (1957:29); Yüksel (2009:138).

⁴⁰⁵ Vakfiye (Papka 72 inv.516); Çekoviç (1974:298).

⁴⁰⁶ Kadı (1388:286); Safî (1875:427).

⁴⁰⁷ Kadı (1388:286); Safî (1875:426).

⁴⁰⁸ Duğlat (2006:278).

Muhtemelen Hâce Ahrar, bu üç hükümdar arasında en güçlü olanın Sultan Mahmud Han olduğunu görmüştür. Ömer Şeyh Mirza, onun verdiği destekle bu sefere çıkabilmiştir. Taşkent'i alma arzusundaki Mahmud Han'a ve Ömer Şeyh Mirza'ya karşı Semerkand'daki Sultan Ahmed'in de yapabileceği pek bir şey yoktur. Hâce Ahrar'ın iki menakıb yazarı, zaten sulhten önce Hâce'nin teveccühünün Sultan Mahmud'dan yana olduğunu göstermişlerdi. Şunu da tekrar hatırlamakta fayda var ki Hâce Ahrar'ın, Taşkent ve onun tümeni Şahruhiye'de çok büyük mülkleri vardır.⁴⁰⁹ Tüm bunlar bir arada düşünüldüğünde Hâce Ahrar'ın Taşkent'in Sultan Mahmud'a verilmesini desteklemiş olması ihtimalinin bir tesadüf olamayacağı düşünülebilir. Bu desteğin nedeni, hem bölgedeki mülklerinin muhafazası hem de onların üzerinde çalışan ve yaşayan köylüleri ve müridlerini korumak olabilir.

Hâce Ahrar'ın yürüttüğü arabuluculuğun karakterini ve mahiyetini doğru tespit edebilmek için, onun arabulucu olduğu sorunların yaşandığı bölgeler üzerinde durmak gerekir. Gerek Ebu Said gerekse halefleri devrinde Hâce Ahrar'ın arabulucu olarak katıldığı tüm olayların, bahsedildiği üzere onun pek çok mülkünün bulunduğu Taşkent ve Şahruhiye'de meydana geldiği görülmektedir ki bu durumun bugüne kadar araştırmacıların dikkatini çekmemiş olduğu görülüyor. Abdürrezzak Semerkandî'nin, Babur'ün, Handmir'in, Mirhond'un kayıtları, aynen menâkıbnâmelerde olduğu gibi Hâce Ahrar'ın Timurlu mirzalar üzerinde siyasal olarak muazzam bir tesiri olduğunu yansıtır. O halde şu soruları nasıl cevaplamak gerekir? Eğer Hâce Ahrar, Timurlu yöneticiler üzerinde müthiş bir etki ve yönlendirme gücüne sahipse, kendisi neden Timurlu ülkesinin başka bölgelerindeki olaylarda bir elçi veya arabulucu rolü oynamıştır? Mesela Ebu Said'in ölümüyle sonuçlanan son İran-Azerbaycan seferi dahi Hâce Ahrar'ın tavsiye ve yönlendirmelerine maledilir. O halde on sekiz yıllık iktidarı boyunca Hâce Ahrar, neden Ebu Said'in başkenti Belh'teki veya Herat'taki olaylarda hiçbir şekilde görülmez? Bu sorulara; Hâce Ahrar'ın bu bölgelerdeki nüfuzunun Mâverâünnehr'deki kadar güçlü olmadığı şeklinde bir cevap

⁴⁰⁹ Burada Hâce Ahrar'ın dokuz köyü tespit edilmiştir: Uncaket, Diçandize, Saçek, Çalbaş, Kumaş, Sukak, Tivelik, Tipelik ve Murgdan. Akfulat ve Mugalak tümenlerinde ziraate elverişli büyük arazileri mevcuttur, bkz Vakfiye (Papka 75 inv.521); Vakfiye (Papka 72 inv. 516).

verilebilir. Böyle bir cevap, bu araştırmanın ulaştığı sonucun yanlışlığını göstermediği gibi aksine destekler mahiyettedir.

Hâce Ahrar'ın siyasi rolünün ve faaliyetlerinin sosyal tarih açısından mahiyeti ve anlamı konusunda bu araştırmanın ulaştığı sonuç şudur: Hâce Ahrar, menâkıbnâmelerde ve onların etkisindeki kaynaklarda gösterildiği gibi, Timurlu yöneticiler üzerinde siyasal anlamda büyük bir nüfuza sahip değildir. Onun müdahil olduğu veya müdahil edildiği olaylar, kendisinin ekonomik ve manevî nüfuzunun olduğu bölgelerdeki olaylardır. Bunun farklı nedenleri olabilir: Timurlu yöneticileri, onun, söz konusu bölgelerdeki manevi, sosyal ve ekonomik nüfuzundan yararlanmak suretiyle politik olarak rakiplerine karşı bir avantaj elde etme eğiliminde olmuş olabilirler. Sultan Ahmed Mirza'nın, şahruhiye'de karargahını Hâce Ahrar'ın mülkü olan Akkurgan'da kurduğu hatırlanacak olursa, ordunun iaşe ve ibatesinin Hâce Ahrar'a havale edilmiş olması da ihtimal dahilindedir. Yapılan savaşlarda, ekili alanların büyük zarar gördüğu hesaba katılırsa, büyük miktarda ekili alanlara sahip Hâce Ahrar'ın, askeri mücadeleye dönüşebilecek siyasi krizlerde daha uygun çözümler üretebilme kapasitesi de, Timurlu yöneticilerin dikkate aldığı başka bir husus olsa gerektir. Çünkü mahsulün zayi olması, sıradan çiftçi veya köylülere göre Hâce Ahrar için çok daha büyük kayıp anlamına gelmekteydi.⁴¹⁰

Bu bağlamda Hâce Ahrar'ın siyasi pozisyonunu, faaliyetlerini ve kapasitesini tasvir eden kaynaklardaki bilgiler yeniden eleştirel bir analize tabi tutulmalıdır. Timurlu yöneticilerini Hâce Ahrar'ın müridi gibi gösteren, siyasi ve idari meseleleri ona danışarak kararlaştırdıklarını iddia eden araştırmalar da yeniden gözden geçirilmelidir. Aksi takdirde Hâce Ahrar gibi önemli ve büyük bir sufi

⁴¹⁰ Ahrar'ın büyük arazilerde büyük ürün kaybı, öncelikle onun himaye sistemine, sosyo-ekonomik ve manevi prestijine zarar verecekti. Bir sufi şeyhinin müritlerine ve himayesine aldığı küçük ve orta büyüklükteki çiftçilerine vaad etmiş olduğu güvenliği sağlayamaması, onun sosyo-ekonomik otoritesinden ziyade manevi otoritesine zarar verir. Böyle bir durumda ahali ve müritler, onun aslında kendilerini ve ürünlerini koruyamayan sıradan bir kişi olduğunu düşünebilirlerdi. Diğer yandan, Ahrar'ın Timurlu sarayı ile irtibat kurma kanallarından birisi, divana yıllık yapmış olduğu öşür ödemesidir. Ahrar'ın, şahruhiye ve Taşkent gibi tarımsal faaliyetlerinin ağırlıkta olduğu merkezlerde uğrayacağı ürün kaybı, onun Timurlu sarayı ile kurduğu ilişkiyi de olumsuz olarak etkileyebilirdi. Nitekim kendisi Sultan Ahmed divanına yıllık 80.000 Semerkand manı öşür ödüyordu, bkz. İvanov (1954:11).

şahsiyetin tarihi 6nemini doğru tespit etmek m6mk6n olmayacaktır. Bu çerçevedeki bilgilerde yanılıcı olmaya devam edecektir.

3. BÖLÜM

3. HÂCE AHRAR VE EKONOMİ

3.1. SUFİ, TARİKAT VE EKONOMİ: TEORİK BİR YAKLAŞIM

Bir sufi şeyhinin kendi zamanına göre sıra dışı ve yüksek sayılabilecek idealleri vardı. Bu ideallerin gerçekleşmesi daha önce de değinildiği üzere sultanların ve dolayısıyla devleti yöneten mekanizmanın yanında bulunmaktı. Hanegâhtan çıkıp siyasi otoritenin sahibine yönelen bu tutum sadece fikri bir dikey değişimi ifade etmese gerekti. Kalpleri fethedilmesi gereken sultanlar Semerkand'da yani şehirdeydi. Hâce Ahrar'ın yeni idealinin bir ayağı da Müslümanların korunması, özellikle yönetimin mali baskılarından ve diğer uygulamalarından korunmasıydı. Tüm bunlar, yine divanda yani şehirde konuşulup kararlaştırılıyor ve oradan ahaliye aksettiriliyordu. Tüm bunların anlamı Hâce Ahrar'ın gerek şeyhlik fonksiyonlarını, gerekse o güne kadar sunmuş olduğu geçerli kıldığı maddi ve manevi delilleri de yeniden biçimlendirmesini gerektirmiştir.

Gerek tasavvufi, gerekse hatırı sayılır miktardaki arazisi üzerinde devam ettirdiği ekonomik faaliyetlerinin muhatapları, Semerkand'a göre sosyal, siyasi, kültürel ve ekonomik bakımlardan daha dar bir çerçevedeydi. Yeni menzil Semerkand ise sayılan özellikler bağlamında daha çeşitliydi. Hatta Hâce Ahrar'ın ve onun sahip olmuş olduğu tasavvufi ve kültürel kimliği kolaylıkla kabul etmeyecek, belki direnç gösterecek bazı sosyal kesimlerle karşılaşacaktı. Taşkent ve çevresindeki ilişkiler ağı Semerkand'a yani şehre göre daha basitti. Kendine ait arazileri vardı. Bu araziler üzerinde muhtemelen onun maddi ve manevi karizmasını kolayca kabullenmiş ve sadakate dönüştürmüş, çalışan çiftçi-köylü bir nüfus kitlesine sahipti. Semerkand'da ise kısa zaman aralıklarında özellikle siyasi mekanizmada sadakat ve güç yer değiştirebilmekteydi.

Timurlu mirzaların çevresinde hazineden çok kendileri vergi ve adlarına tahsis edilen toprakların gelirleriyle yaşayan bir askeri ve idari kadro vardı. Bu yapı Hâce Ahrar'ın yüksek ideallerini gerçekleştirme sürecinde, özellikle ekonomik

meselelerde potansiyel bir çatışmayı işaret etmekteydi. Başta tamga vergisi olmak üzere ticaret erbabından ve halkın başka kesimlerinden toplanan vergi gelirleriyle yaşayan zümreler herhalde Hâce Ahrar'ın manevi karizmasına hemen teslim olmazlardı. Onların yanında en azından bir yüzyıldır Semerkand şeyhülislamlığını ellerinde bulunduran bir aile vardı. Dini anlamda bu aile hem saray ve onun çevresindeki yönetici elit üzerinde hem de Semerkand ahalisi üzerinde hatırı sayılır bir nüfuza sahipti. Bu aile üyeleri gibi Timur ve Uluğ Bey'in kurmuş olduğu medereselerde görev yapan molla ve ulemanın elinde de bir bölümü vakfa dönüştürülmüş bir sermaye söz konusuydu. Özellikle vakıflar kanalıyla bu sermaye, sahipleri için hem bir güç hem bir nüfuz vesilesi olmuştur. Fakat Uluğ Bey'in oğlu Abdullatif tarafından öldürülmesinin arkasından bizzat Abdullatif'in öldürülerek başının Uluğ Bey medresesinin tâc kapısına asılması gibi siyasi olaylar şehirdeki güç dengelerini ve sosyal düzeni büyük oranda değiştirmiş olmalıdır. Nitekim Ebu Said Semerkand'ı ele geçirdiğinde Semerkandî durumu fakirlerin zengin, zenginlerin ise fakir olduğu şeklinde tasvir etmektedir.⁴¹¹ Bu yeni dönem, Semerkand üzerine düzenlediği seferde Sultan Ebu Said'e lojistik ve mali destek sağladığını düşündüğümüz Hâce Hâce Ahrar'a bir avantaj sağlamış olabilir. Tüm bu ortamda Hâce Ahrar'ın Semerkand'da yer edinebilmesi ve yüksek idealini gerçekleştirebilmesi için ekonomiye kayıtsız kalması mümkün değildi. Kısacası Hâce Ahrar'ın yeni idealinde ekonomi hem önemli bir dayanak noktası, hem de başa çıkılması gereken yeni sorunlar anlamına geliyordu. Zira iki yıl içerisinde dört hükümdar değiştiren Semerkand ve civarında bu değişime –elde ettikleri veya edecekleri arazi tahsisi karşılığında- faal olarak katılan aktörlerin sahip oldukları arazilerin sahipleri de değişmiş olmalıdır. Semerkand tahtına yeni oturan Ebu Said de Hâce Ahrar gibi iktidara yürüyüşü sırasında kendisine maddi ve manevi destek olanları unutmamış olmalıdır.

Gelir getirici çeşitli işlerle uğraşmak, ekonomik faaliyetlerde bulunmak Nakşbendiyye'nin tasavvufi doktrinine ters düşmediği gibi desteklenen bir durumdu. Bahaüddin Nakşbend'in makamında zanaatkâr⁴¹² Buhara

⁴¹¹ A. Semerkandi (2008:321).

⁴¹² Buhari (1371: 189,260).

çarşılarında esnaf, büyük arazi sahibi müritler ve şeyhlere⁴¹³ Nakşbendiyye metinlerinde sıkça rastlamak mümkündür. Yusuf Hemedânî'nin tarımla ve aynı zamanda çizme dikme ile meşgul olduğu rivayet edilir. Hâcegân'ın önemli şahsiyetlerinden Mahmud-ı Encirfağnevi, Emir Külâl çömlekçiydiler. Hâce Ali Ramitenî dokumacıydı. Bahaüddin Nakşbend ve babası hasır örlermiş. Arif-i Dikkerânî müritleriyle birlikte pamuk ekermiş.⁴¹⁴ Bahaüddin Nakşbend'in ebced hesabıyla vefat tarihi kaydedilirken *gitti şah-ı nakşbendân* ifadesi kullanılır.⁴¹⁵ Buradaki *şah-ı nakşbendân* ifadesinin; tarikatın henüz Tarîk-i Hâcegân olarak anıldığı, Nakşbendiyye isminin kullanılmadığı bir dönemde kullanıldığı düşünülürse, mesleki anlamda kullanılmış olduğunu. Kabul etmek lazım gelir.

Ülgener, İslam'ın farklı coğrafyalarda farklı çehrelerle görüldüğünü, Anadolu göz önüne alındığında kitlenin dünya görüşünü ve arada iktisat ahlakını yoğurup şekillendiren kuralların şer'i olmaktan çok kitle ahlak ve itikatlarının (tasavvuf ve tarikat adabının) taşıdığına şüphe olmadığını belirtir. Ona göre dini telkinler soyut-dogmatik kalıplardan değil tekke ve tarikatların sade samimi havası içinde yumuşatılmış haliyle mahalli kıssa ve imajlardan süzülüp geçerek halk idrakine aktarılmış olabilirdi.⁴¹⁶

15. yüzyılda Maverâünnehr ve Anadolu'daki tasavvufi iklimin farklı nitelenebilecek bir yönüne yukarıda kısaca değinilmişti. Ülgener'in Anadolu için öngördüğü tasavvuf merkezli iktisadi anlayış Maverâünnehr için de geçerli sayılabilir. Çünkü Hâcegân'ın ilk zamanlarında ortaya konulan *dil be yar, dest be kâr* ve *halvet der encümen* prensipleri Nakşbendiyye'nin karakteristiği haline gelmişti. Bu prensipler sayesinde Nakşbendiyye, günlük hayatın tam merkezine, sokağa çarşıya ve pazara yerleşmiş oluyordu. Şüphesiz bu durum tarikata sürekli bir canlılık, dinamiklik, nüfuz ve zenginlik kazandıracaktı. Herhangi bir dinin tipik temsilciliğini sürdüren sosyal bir tabakadan söz etmek, dinin bütünüyle o tabakaya bağlı olduğunu, o düzenin basit bir fonksiyonu, maddi ya da fikri çıkarlarının bir yansıması-ideolojisi sayılabileceği anlamına gelmez.

⁴¹³ El Buhari (1371: 200,201,218,256).

⁴¹⁴ Safi (1875:77); Paul (1991:42-44).

⁴¹⁵ Safi (1875:83).

⁴¹⁶ Ülgener (2006:9).

Sosyal tabakalarda zamanla değişmeler olmuştur ve olabilir. Belli bir inanç türü bir kere şekillendikten sonra değişik çevre ve tabakalarda etkisini sürdürmeye devam eder.⁴¹⁷

Dil be yar, dest be kâr ve halvet der encümen prensipleri Hâce Abdulhalik Guccuvânî'ye dayanılarak menâkıbnamelerde tanımlanmıştır.⁴¹⁸ Halktan ağırlığı kaldırmanın, bunun ise illaki helal yemekle ve *dil be yar, dest be kâr* kaidesi ile gerçekleşebilirdi. Hâce Ahrar'a göre ise *halvet der encümen* pazarda bulunma ve bu esnada Hakkı anma şeklinde tarif edilir.⁴¹⁹ Nakşbendiliğin, melâmet hareketiyle aynı coğrafyada ortaya çıkması ve gelişmesi, hem Nakşi hem de melâmetî kimliğe sahip sûfilerin olup olmadığını sorusu tabiidir. Konunun uzmanlarından Ali Bolat'a göre her iki kimliğe sahip mutasavvıfların olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Fakat aynı coğrafyayı paylaşmış iki hareketten melâmî geleneğin, meşreb yönüyle Nakşiliği etkilememiş olması düşünülemez. Bu bakımdan melâmet fikrinin temel ilkelerinin Sünnî bir eğilim taşıyan bir gelenek içerisinde önemli derecede kabul görmesi, kanaatimizce kayda değer bir husustur. Nakşbendiyye'ye dinamik ve sosyolojik olarak etkin bir rol sağlayan *halvet der encümen* prensibi bu bağlamda değerlendirilebilir. Halk içinde Hak ile olmaya ehemmiyet veren ve manevi hallerini gizleme amacına yönelik melâmî sûfilerin bu tavrının, *halvet der encümen* ilkesi ile Nakşbendilik içinde tecelli ettiği görülmektedir.⁴²⁰

Bu tarz bir iktisadi faaliyet, bu haliyle insanı tatmin araçlarına, çevreye, yakın veya uzak geleceğe iten fiil ve davranışlardır. Aslında Nakşbendiyye'nin ortaya koyduğu, tarikata kendine has bir kimlik katan ve zühd anlayışından ve zâhidlikten uzaklaştıran bu prensipler, İslam'ın belli bir alanın özelliğine göre farklı formlarla görülmesiydi. Goldziher'i esas alarak Akpınar, tasavvufun tek bir kalıptan çıkmış bir fikir manzumesi gibi düşünülmemesi gerektiğini, aksine tasavvufun bünyesinde zaman ve mekâna göre değişik temayül ve fikirlerin

⁴¹⁷ Ülgener (2006:27-28).

⁴¹⁸ Safi (1875:371).

⁴¹⁹ Safi (1875:388).

⁴²⁰ Bolat (2003:377-379).

ortaya çıkabileceğini düşünür.⁴²¹ Zira çok bir geniş fikir ve tutum yelpazesini temsi eden tasavvufun ve tarikatların toplumdaki ekonomik faaliyetleri baltalamış olduğunu toptan bir fikirle kabul etmek hatalı bir davranış olur.⁴²²

Boldırev, Sovyetlerin son döneminde, o zamana kadar Sovyet tarihçiliğinin Nakşbendiyye'ye ve özellikle Hâce Ahrar'a bakışını değerlendiren önemli bir makale yayımlamıştır. Bu makalesinde, Nakşbendiliğin *dil be yar, dest be kâr* prensibiyle, tasavvuf tarihinde ilk kez geleneksel *asalak keşişlik* inancını kınayarak bıraktığını kaydeder. Bunun yerine Nakşbendiyye insanları aktif yaşama ve üretici emeğe davet ediyordu. Gucduvânî takipçilerinin tasavvufi geleneği, *hırkadan hırfeye* dönüşmüştür. Onlar için meslek, yaşamak için gereken şeyleri meşru yolla temin etmek demektir. Fakat giyeceğin yani hırkanın sembolik değeri kabul edilmekle birlikte gerekliliği reddedilmektedir.⁴²³

Tarîk-i Hâcegân'ın müntesipleri için meşrû bir mesleğevurgu yapması, İslâm'ın sosyal kurallarının bilinçli bir şekilde sürdürülmesinin talebidir. Bu şekilde Tarîk-i Hâcegân, diğer tarikatlerin sosyal çevresine ve şartlarına tam anlamıyla zıt bir yapıyı öneriyordu. Diğer tarikatlerde hırka meşruiyetin delili olarak gösterilen sûfî silsilenin başlıca zâhirî ve fizikî sembollerinden biri olmuştu.⁴²⁴ Hıkrayı hırfeye dönüştüren Tarîk-i Hâcegân/Nakşbendiyye, bu dönüşümün bir sonucu olarak diğer tarikatlara göre daha etkin ve etkili bir tarikat yapısı ortaya koymuş oldu. Tarikatın bu doktrinel esası, Hâce Ahrar'ın şahsî yüksek ideallerini ortaya koyabilmesi için ona bir cesaret ve teşvik aracı da olmuştur. Bununla da kalmayıp, siyaseten ve iktisadi açıdan etkili ve aktif oluşunun meşruiyet zeminini hazırlamıştır.

Hâce Ahrar'a ait olduğu iddia edilen risalede Tarîk-i Hâcegân/Nakşbendiyye yolunun yolcularının enfâs-ı kudsiyyeleri için beş şeyin haricinde dünyevi her şeyin fuzuli olduğunu belirtilir. Birincisi ekmek parası ki, sâlikin ölmeyeceği kadar gerekir. Diğer dördü; susuzluğu giderecek kadar su, setr-i avret olacak

⁴²¹ Akpınar (1994:106).

⁴²² Akpınar (1994:106).

⁴²³ DeWeese (2006:331-332).

⁴²⁴ DeWeese (2006:333,336).

kadar elbise, amel edecek kadar ilim ve barınması için yeterli bir meskendir.⁴²⁵ Aynı risalede Tarîk-i Hâcegân müridi ihvanına muhtaç olmayacak kadar gelir sağlayabileceği, ya bir meslekle ya ticaretle ya da bir *amel-i uhrâ* (başka bir iş) ile meşgul olmalıdır.⁴²⁶ Bu risalede Hâce Ahrar'a ait olduğu iddia edilen görüşlerde, mesleğin ve ticaretin herhangi bir çeşidiyle ilgili doğrudan bir tanım veya işaret yoktur. Fakat *Reşehât*'ta özellikle helal kazanç olarak ziraate vurgu yapılması dikkat çekicidir.

Reşehât'in mürşide tam teslimiyet bahsinde Hâce Ahrar, kendi *yârânı* için ziraati, vech-i helalden bir nesne kabul edilip onunla meşgul olmalarını ya da kendilerini fenafillah yolunda müşerref eylemelerini *emreder*.⁴²⁷ Hâce Ahrar'a atfedilen yukarıdaki alıntıda özel olarak iktisadi bir faaliyet belirtilmemektedir. Ancak onun makâmâtı olarak kabul edilen *Reşehât*'ta ziraatin bir emir çerçevesinde vurgulanması, sadece sufiyane bir biçimde helal bir yolun tarifi olarak düşünülemez. *Reşehât*'in kaleme alındığı dönem, Hâce Ahrar'ın özellikle Semerkand, Taşkent, Buhara ve hatta Kabil'e kadar uzanan hat boyunca büyük miktarda arazilere sahip olduğu devrin hemen sonrasındır. Makâmâtta bu menkabevi anlatımlar, dönemin tarihi özellikleri ve olayları ile birlikte düşünüldüğünde farklı analizler yapmak mümkündür.

Ben bir ekinciyim şeklinde kendini tanımlayan Hâce Ahrar, müritlerine ziraatle uğraşmalarını neden emir düzeyinde tavsiye etmiştir? Sahip olduğu araziler üzerinde sürekli bir iş gücünü, bu sayede sürekli bir üretimi, bu üretimle de Timurlu mirzalarının ihtiyaç duyduğu vergi gelirini öşür şeklinde sağlamış olmalıdır. Bu ise kendisinin Timurlu yönetimi ile açmış olduğu siyasi ilişki kanalının açık kalmasını sağlayabilirdi. Yani, Semerkand'da bulunuşunun vesilesi ve sebebiydi. Miktarı tespit edilemeyen, fakat şeyhlerinin talimatıyla ziraati helal kazanç yolu kabul etmiş bir kitle, Timurlu mirzaları için toprağın tahsisi ve sürekli işlenerek gelir elde edilmesi bağlamında daha cazipti. Çünkü ümerâ sahip olduğu askeri ve mali imkânlarla destek merkezini her an değiştirebilmekteydi. Bunun yanında ümerânın sahip olduğu araziler ve

⁴²⁵ Ahrar (1221:14a).

⁴²⁶ Ahrar (1221:16a).

⁴²⁷ Safi (1875:399).

köylerde çalışanlar maruz kaldıkları baskılar neticesinde göç edebilmekteydiler. Dolayısıyla araziler, işlenemez ve gelir sağlayamaz. Bunun yerine Hâce Ahrar'a arazi tahsis etmek, tüccarlardan borç alacak duruma gelen Timurlu mirzalar için daha avantajlı olsa gerekti.⁴²⁸ Böyle bir analizi zaruri kılan tarihi gerçeklerden birisi de, vakıfnâmelerde kayıtlı ve Maverâünnehr'in pek çok yerine dağılmış arazilerini Hâce Ahrar'ın bizzat elde ettiği'dir. Çünkü menâkıblarında gözlemlediğimiz Şeyh Hâce Ahrar, Semerkand'da oturan siyasi bir aktörden ziyade, sürekli bir köyünden başka bir köyüne seyahat eden bir tımar sahibini veya âyânı hatırlatmaktadır.

Dil be yâr, dest be kâr prensibi çerçevesinde ziraat ve başka dünyevi işlerle meşgul olan Hâce Ahrar'ın yakın adamlarının bazen tasavvuf nispetlerinde azalma endişesi taşıdıkları görülmektedir. Bu korkuyu taşıyanlardan birisi de Hâce Ahrar'ın ticari işleriyle uğraşan Mevlânâ Şeyh'tir. Hâce Ahrar onun bu endişesini *hacegân yolunda halvet der encümen asl-ı küllîdir. Ve bu taife-i aliyenin bina-ı kârı bunun üzerinedir*, diyerek teskin etmiştir. Ardından prensibin *ne ticaretin, ne de alışverişin kendilerini Allah'ın zikrinden alıkoymadığı adamlar*⁴²⁹ ayetinden çıkarıldığını söyleyerek ilahî dayanağını da ortaya koymuştur.⁴³⁰

Nakşbendiyye'yi ekonomik faaliyetlerin aktif bir parçası haline getiren, sözü edilen iki prensip Bahaüddin Nakşbend'e dair bir hikâyede bir araya getirilmiştir. Nakşbend'in Mekke'de gördüğü iki kişiden birisi gayet yüksek himmetli, diğeri düşük himmetlidir. Himmeti düşük olan Beytullahın kapısının halkasına yapışmış, Hak Tealadan hakkın dışında nesnelere talep etmektedir. Yüksek himmetli olanı ise Bâzâr-ı Mina'da tahminen 50 bin fulorilik alım satım yapmasına rağmen, Allah'tan gâfil olmamıştır.⁴³¹

Abdülhâlık-ı Gucduvânî'nin tarikata kazandırmış olduğu, ekonomi ile doğrudan alakalı iki prensibin dışında, Hâce Ahrar'ın ekonomiye yöneliminin başka

⁴²⁸ A. Semerkandi (2008:516); Alan (1996:61,96).

⁴²⁹ Nur24/37

⁴³⁰ Safi (1875:488)

⁴³¹ Safi (1875:370).

nedenleri olabilir miydi? Kendisi şeyhlik yapmadığını söylemekle birlikte servetinin fukarâ ve muhlisleri için olduğunu ifade ederek⁴³² neyi anlatmak istemişti? Bunun cevabını Hâce Ahrar'ın biyografi yazarlarından Kadı'da tespit edebiliyoruz. Hâce Ahrar'a göre müridin harcamalarını karşılayacak kadar şeyhin servet sahibi olması önemlidir. Daha da önemlisi bu, irşâdın şartlarından. Aksi takdirde mürit şeyhinin karşılayamadığı ihtiyaçlarını mecburen kendisi karşılamaya çalışacak ve dünya işleriyle uğraşacak ve asıl amacından uzaklaşacaktır. Bu ise hidayet işiyle uyumsuzdu. *Bazıları* müritte inkıyâd ve tevazu zahir olması için şeyhin servet ve makam sahibi olmasını gerekli görürler. Zira tarikat erkânının en temel prensibi şeyhe itaatkârlıktır.⁴³³

Müridin kendisine sadakat ve ihlasla bağlanmasını öngören şeyhlik anlayışı yerine, bu bağlılık için şeyhin makamının ve servetinin esas alınması çok önemli, düşündürücü bir anlayıştır. Hâce Ahrar, klasik anlamda şeyhlik yapmadığını kendisi de ifade eder. Öyle görünüyor ki onun insanlara işveren, bu sayede onları koruyup kollayan ama aynı zamanda kudsiyetine de inanılan farklı bir şeyh statüsü ile karşışarşıyayız. Maddiyattan, dünyevi işlerden el çekmeyi ön gören sufi anlayış ile sistematik şekilde ve açıkça maddi kazanç sağlama arasındaki uyumsuzluk Hâce Ahrar ve taraftarlarınca bir çelişki olarak algılanmamaktadır.

Hâce Ahrar'ın ekonomik faaliyetlere yönelmesine sebep olan saiklerden birisi de araştırmanın birinci bölümünde izah edilmeye çalışılan Herat safahatı idi. Hâce Ahrar'ın yetişme çağındaki seyahatleri, özellikle Herat'ta geçirdiği zaman, onun zihniyet dünyasını şekillendirmiş, siyasete ve onun ayrılmaz parçası ekonomiye ilgisinin temelleri orada atılmış olmalıdır. Öyle anlaşılıyor ki, Herat'taki şeyhlerin, emirlerin ve hükümdarların hatırlarını sormaya ve her vakit onlardan gelecek hediyelere muhtaç yaşantıları, Hâce Ahrar'ı derinden müteessir etmiş olmalıydı. O böyle bir yaşantıyı asla hoş görmüyordu.⁴³⁴

⁴³² Safi (1875:323).

⁴³³ Kadı (1388:208); Nevşahi (1380:195-196).

⁴³⁴ Nevşahi (1380:210).

Öte yandan Herat'ta Seyyid Kasım-ı Tebrizî yakında tüm dünyanın onun tasarrufu altına gireceğini bildirmişti. Halbuki o sırada, kendisinin dünyevi hiçbir nesnesi yoktu.⁴³⁵ Seyyid Kasım-ı Tebrizî'nin mülazımları ve yakınları ticaretle uğraşmaktaydılar.⁴³⁶ Buhara'da ziyaretine gittiği Şeyh Siracüddin Pirmesî ise gündüz külâlcilik gece de ibadetle meşgul olurdu.⁴³⁷

Gross'a göre Hâce Ahrar'ın neden büyük ekonomik faaliyetlerle meşgul olduğu sorusu, cevabını bulmamıştır. Ona göre en doğru değerlendirme, Hâce Ahrar'ın ekonomik pozisyonuna ilişkin algıların çeşitli olduğunu kabul etmektir. Kimilerine göre Hâce Ahrar dindar bir şeyh, kimilerine göre de zengin bir toprak beyidir. Bazılarına göre alçakgönüllü, yün bir hırkanın, bazılarına göre ise zenginliğin ve gücün adamı olarak algılanır.⁴³⁸ Ama bizce asıl sebep siyasi ve iktisadi güç odaklarına muhtaç olmadan, aksine kendi kazancıyla elde ettiği ekonomik güç ve nüfuz sayesinde onları da etkisi altına alabilecek bir konuma gelmektir. Onun zihniyet dünyasında bu, tasavvuf yoluyla çelişmeyen, aksine o yolda maddi engellerle karşılaşmadan ilerlemenin çaresidir.

Bu sebeple Hâce Ahrar'ın şeyh kabul edilebilmesi için illa mütevazı, fakir olması gerektiği kanaatimizce yanlıştır. Bunun gibi, eğer zengin bir toprak sahibi ise o halde, onun bir sufi şeyhi olamayacağı düşüncesi de yanlıştır. Nitekim Hâce Ahrar'ın kendine ve tarikatına yüklediği yüksek idealin, siyasi ve ekonomik güç sayesinde gerçekleşebileceği, böylece Müslümanları yöneticilerin zulmünden korumanın mümkün olabileceği anlayışı, kendi metinlerinde de hissedilir. Bu metinlerin satır aralarından sızan anlayış, bu hedefi gerçekleştirebilecek ideal tipin kudsiyetinden hiçbir şey kaybetmeyen zengin ve faal bir şeyh olduğudur.

Annemarie Schimmel, tasavvuf üzerine yaptığı önemli araştırmalarda bir soru sormuş ve cevabının giriftliğini ima etmiştir. Ona göre şeyhler, çoğu okuma yazma bilmeyen müritlerinin kendilerine gösterdikleri saygıyı istismar etmişlerdir. İslâm ülkelerinde şeyhlerin oynadığı siyasi rolün, tarihi hâlâ

⁴³⁵ Safi (1875:322).

⁴³⁶ Nevşahi (1380:192).

⁴³⁷ Nevşahi (1380:210).

⁴³⁸ Gross (1982:149).

yazılmamıştır. Ona göre fakirliği öven ve fakirlikleri ile övünen şeyhler, nasıl olmuştur da zengin toprak ağalarına dönüşmüştür? Yoksul ve cahil müritleri sayesinde nasıl servet edindikleri çözülmesi gereken bir muammadır.⁴³⁹ Nitekim Hâce Ubeydullah Ahrar'ın mülklerini nasıl ve hangi yollarla edindiği hâlâ tam olarak aydınlığa kavuşturulamamıştır. Ancak onun aileden gelen bir zenginliğe sahip olduğu malumdur. Diğer taraftan satın alma yolu ile mülk ve arazi sahibi olduğunu gösterir yeterli olmasa da evrak da mevcuttur. Ama Hâce Ahrar'ın, dönemin kötü ekonomik koşullarında Semerkand, Buhara ve hatta Kâbil civarında nasıl o kadar arazinin sahibi olduğunu, bu araziyi hangi yollarla kimlerden ne zaman aldığını tam olarak anlamamızı sağlayacak kesin verilere bugün için sahip değiliz. Bu konuda yapabileceğimiz şey, eldeki verileri dikkatle değerlendirerek, o veriler çerçevesinde ancak hipotezler ileri sürmek olabilir.

Bu hipotezlere geçmeden önce, eldeki verilerin neler olduğuna göz atmak faydalı olacaktır. Hâce Ahrar'ın sermayesini kullanan Hâce Mustafa Rûmî isimli bir tüccar'dan bahsedilir. Rûmî'nin kendi anlatımına göre Sebz şehri üzerinden Buhara'dan Semerkand'a gittiği bir seferde, Sebz şehrinde Sultan Ahmed Mirza'nın divan beylerinden Mîrek Hasan ile görüşür. Mîrek Hasan, Rûmî'ye; *"Hâce Mustafa, sen sade gönüllü ve bîtekellûf bir adamsın, Hâce hazretelerine ulaştırmanı istediğim bir sözüm vardır, ulaştırır mısın?"* der, Rûmî ulaştırabileceğini söyler. *Reşehât* müellifi menkabenin bu kısmında "Hâce Ubeydullah'ın ashabından bir aziz nakl eyledi ki" diyerek menkabeye devam eder. Önceki kısmın *Silsilet*'ten alınmış olması kuvvetle muhtemeldir. Menkabenin ikinci kısmına ise *Reşehât* müellifinin "kendi dinlediği bir nakil" olarak devam etmesini anlamak zordur. Hâce Ubeydullah'ın meclisinde bulunan nâkil; Mirek Hasan'ın Hâce Mustafa Rûmî'ye *"Sultan Ahmed Mirza'nın çok az yeri kalmıştır, Hâce hazretleri inayet buyurup onu da alıp, bizi kurtarsınlar"* dediğini belirtmektedir. Hâce Ahrar bu sözü işittiğinde çok sinirlenir ve "o köpek bize kasaplık yaptırıyor" der. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde menkabe, bir

⁴³⁹ Schimmel (2004:253).

sebepten dolayı Sultan Ahmed Mirza'nın kendi divan beylerinden Mîrek Hasan'ın derisini yüzmesiyle sona erer.⁴⁴⁰

Menkabe sonunda burada anlatılanlara dair aksi bir tez ileri sürülmesi, yani Hâce Ahrar'ın kimseden lütuf, hediye ve arazi tahsisi almadığı belirtilebilirdi, ama böyle bir iddiada da bulunulmuyor. Bu da bize, Hâce Ahrar'ın ünsiyet kurduğu Timurlu Mirzaların çevresindeki emirler ve beylerle bir takım konularda zaman zaman sorunlar yaşamış olabileceği ihtimalini düşündürmektedir. Çünkü Timurlu mirzalar, araştırmamızın giriş bölümünde de izah edildiği üzere, topraklarını, suyurgal ve tarhanlık şeklinde, askeri desteklerini sağlamak ve bunu devamlı halde tutabilmek için emirlere ve beylere dağıtmaktaydılar. Ancak bunların desteklerinin devamlılık garantisi yoktu, bu arazilerin gelirleri de suyurgal ve tarhanlık sahiplerine ait olduğu için hazineye pek bir şey düşmüyordu. Eğer mirzalar bu arazilerin önceleri bir kısmını, sonradan da önemli bir miktarını zaten ihtisas alanı ziraat olan Hâce Ahrar'a tahsis etmişlerse, en azından öşür gelirinin devamlılığını sağlamış olmak için bunu yapmış olabilirler.

Bu kanaatin oluşmasını sağlayan verilere daha önceki bölümlerde de kısmen değinilmişti. Örneğin Hâce Ahrar'ın Işkıyye gibi sufi çevrelerle ve ümerâ ile yaşadığı problemler, başlangıçta farklı görünümdeydi. Ama sonuçlarına bakıldığında, bu problemler Hâce Ahrar'ın sahip olduğu araziler, tarımsal ve ticari faaliyetlerine karşı hasmane bir tutumla neticeleniyordu. Ebu Said'in iktidarından önce, yalnızca Taşkent ve civarında mülk sahibi olan Hâce Ahrar'ın, Semerkand'a gelişinden sonra mülklerinde muazzam bir artış göze çarpar. Bu mülkleri Hâce Ahrar'ın nasıl edinmiş olabileceği önemli bir sorundur. Zaten Hâce Ahrar, çağdaşı olan sufilerden ve ümeradan mülk topladığı hususunda sürekli eleştiri almaktadır. Özellikle Sultan Ahmed'in divan beyi Mirek Hasan'ın tepkisi çok dikkat çekicidir. Sultan Ahmed Mirza'nın azıcık bir yeri kalmıştır. Hâce Ahrar'ın onu da alarak beyleri bu işten kurtarması istenmektedir.⁴⁴¹ Bu da Hâce Ahrar'a Timurlu mirzalardan şu veya bu şekilde bir toprak tahsisi yapılmış olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu veriler, Ebu

⁴⁴⁰ Safi (1875:430).

⁴⁴¹ Safi (1875:429).

Said'in ölümünden sonra Semerkand'da Hâce Ahrar'a karşı bir hareket başladığını göstermektedir.

Hâce Ahrar'a yönelik ümerâ baskısının nedenlerinden birisi ve belki de en önemlisi, onun Ebu Said'le olan ilişkisi sebebiyle emirlere dağıtılmayıp işletmek üzere kendisine tevdi edilen araziler olmalıdır.⁴⁴²Timurlu mirzaların Hâce Ahrar'a neden toprak tevdi etmiş olabileceği de cevaplanaması gerekli bir başka sorudur. Kendileri tüccardan borç alacak kadar mali sıkıntı içindedir. Mirzalar, emirlerin hükmettiği arazilerden ve toplanan tamga vergisinden bir gelir elde edememektedir. Oysa Hâce Ahrar'ın etrafında bir kısmı tasavvufi, bir kısmı himaye gibi dünyevi sâiklerle bağlanmış, toplanmış bir kitle mevcuttu. Bu kitle, Hâce Ahrar'ın liderliğinde onun manevi nüfuzunu, öşür gelirine dönüştürebilmekteydi. Timurlu mirzaların hazineleri için onların bu sadakati gelir anlamına geliyordu. Bu yolla Hâce Ahrar, makamatlarından farklı olarak mektuplarında zikrettiği şekliyle *daima hizmetlerinde olduğu* Timurlu mirzalarla siyasi ve ekonomik bir bağ kurmuş oluyordu.

Hâce Ahrar'ın, sahip olduğu arazileri nasıl ve hangi yollarla elde ettiği tam olarak belli olmamakla birlikte, en azından söz konusu arazilerin bir kısmına bağış ve satın olma yoluyla sahip olduğunu düşünderecek veriler mevcuttur.⁴⁴³ Buradaki esas sorun, Ahrar'ın elinde çok büyük miktarda arazi oluşu, bağış ve satın alma yoluyla elde ettiklerinin ise, genel bir fikre ulaşmaya dahi yetmeyecek miktarda olmasıdır. Jürgen Paul, Hâce Ahrar'ın satın alma senetlerine ve vakfiyelerine dayanarak, mülklerini ona satanların veya sözde satış yoluyla devredenlerin ekonomik bir dar boğaz içinde olduklarını ileri sürmektedir.⁴⁴⁴ Ama bunun yanında bize göre kuvvetli bir ihtimal daha var. Aynı belgeler, Hâce Ahrar'ın satın aldığı arazilerin bir veya birkaçının ümerâ ve sultanların arazileri ile sınırdaş olduğunu göstermektedir.⁴⁴⁵ Elleriindeki toprakları Hâce Ahrar'a satanların ilk gerekçesinin, ekonomik bir darboğazdan ziyade sınır komşularının

⁴⁴² Barthold (1963:173).

⁴⁴³ ÖZFAŞE Vakfiye (Papka 18, inv. 521); Çekoviç (1974:250); Gross (1982:133).

⁴⁴⁴ Paul (1991:538).

⁴⁴⁵ Çehoviç (1974:51,86,91,102,103). Söz konusu edilen bu duruma, Ahrar ve Ticaret bölümünde etraflıca değinilecektir.

şu veya bu şekilde tasallutundan kendilerini ve mülklerini korumak istemeleri olduğu düşünülebilir. Çünkü Hâce Ahrar tarafından satın alınan ya da ona bağışlanan toprak, önceki sahibinin kullanımında kalabilmekteydi.⁴⁴⁶Böylece kendilerini Hâce Ahrar'ın manevi, ekonomik ve siyasi bakımdan korunma demek olan himayesine dâhil ediyorlardı. Böylece ümera veya devlet divanının zamansız ve ilave mâlî yükümlülüklerinden kurtulmuş olmaktadır. Aynı zamanda da Hâce Ahrar'ın ideali doğrultusunda üretimin sürdürülebilir oluşunu sağlayan temel gücü oluşturuyorlardı. Timurlu Mirzaları da, düzenli ve sorunsuz üretim gerçekleştiren toprak sahibi bu şeyhi görmezden gelmiş olamazlar. Ahalisinin göç etmesi nedeniyle veya eski sahipleri kimi emirlerin sadakatsizlikleri sebebiyle boş kalmış divan arazilerini işlemek için Hâce Ahrar, uygun bir kişiydi. Emirler gibi yalnızca siyasi nüfuza da sahip değildi. Zenginliğinin ve şeyhliğinin ona sağlamış olduğu bir karizması ve nüfuzu vardı.

Timurlu devrinin özellikle son dönemine odaklanarak Maria Eva Subtelny, Horasan merkezli bir kültürel patronajın sosyo-ekonomik temellerini izah etmeye çalışır.⁴⁴⁷ Fakat Hâce Ahrar'ın sunduğu daha ekonomik ve siyasi bir koruma sistemine pek değinmez. J. Calmard ise; hayli genel ve tarihi açıdan ispatı zor bir şekilde Hâce Ahrar'ın İslâmî himaye kavramını ustalıkla kullanarak Mâverâünnehr'den Horasana hatta Azerbaycan'a kadar sosyo-ekonomik hayatta etkili bir ağ oluşturduğunu ileri sürer.⁴⁴⁸ Teorik yönü Hâce Hâce Ahrar'ın kendisi tarafından tasavvufî görüşleriyle şekillendirilen ve 15. yüzyıl Timurlu toplumuna sunduğu hâmilik, Jürgen Paul tarafından kavramlaştırılmıştır. Paul bu koruma durumunu *Hâce Ahrar'ın himâye sistemi* olarak adlandırır.⁴⁴⁹ Himayede; divan ile, divanla işi olmayanlar yani korunanlar

⁴⁴⁶ Gross (1982:146).

⁴⁴⁷ Subtelny (1988: 479-505).

⁴⁴⁸ Calmard (2003: 814).

⁴⁴⁹ Paul (1991a:533-548). Sözlükte "korumak, zarar verecek şeylere engel olmak" anlamına gelen himaye kelimesi terim olarak kişi, aile, aşiret ve kabilelerin herhangi bir saldırıya karşı birbirlerini korumasını ifade eder. Merkezî bir otoritenin bulunmadığı Câhiliye dönemi Arabistan'ında kabileler arasında karşılıklı bir güvensizlik vardı. Özellikle ticarî ilişkilerde ve panayırarda malların ve kervancıların korunması büyük önem taşıyordu. Araplar'ın hayatı bir bakıma bu ticarî ilişkilerin sürmesine bağlı olduğundan himaye müessesesine çok önem verilmiştir. Çeşitli şehirlerde kurulan panayırlara katılmak isteyen tâcirler, yolları üzerindeki kabilelerin reis veya eşrafından

arasında, ekonomik ayrıcalıklarını yeterince ve etkili olarak koruyabilen bir aracı vardır. Vergilerden tamamen kaçınamıyorlarsa da, en azından ekonomik ayrıcalıklarını koruyabilen bir aracı kullanılır (Hâce Ahrar olmalı). Himayenin köylülerle ilgili olan bir diğer ekonomik anlamı, köylü doğrudan doğruya divanla karşı karşıya gelmese de toprak sahibi ile ettikleri toprak arasındaki ilişkide bu himayeyi kullanmış olmalarıdır. Paul, himaye edilenlerin, bunun karşılığında hâmlerine bir şey ödediğini belirtir.⁴⁵⁰ Muhtemelen bu görüş, 1546 tarihli vakfiyedeki vakıf mülklerinin kiralanması ile ilgili ifadeler⁴⁵¹ sonucu oluşmuştur. Vakfiyenin şartlar bölümünde, vakıf mülklerinin kimlere kiralanamayacağı ve kiralandığında da en fazla ne kadar süreyle kiralanacağı açıklanır. Kiralanabilir vakıf mülkleri içinde köylerden arazilere, değirmenlerden dükkânlara çok çeşitli mülkler vardır. Bir vakfın menkulü veya gayr-ı menkulü her halükarda kiralanabilir ve bunun için bir bedel ödenir. Dolayısıyla, mülkü kiralayanlar bir tüccar da olabilir, bir köy ahalisi de. Diğer taraftan, bir köy ahalisine, kişiye veya başka guruplara arazi kiralandığını açıkça gösteren belgeler yoktur. Yani mülklerin hangilerinin nasıl kiralanabileceği de net değildir. Bu nedenle, doğal olarak bir vakfın mülküne yapılan kira ödemesini, himayenin bedeli olarak düşünmek, belli ölçüde eksik bir tespit olur.

Bu sistemde Hâce Ahrar, Paul'ün tabiriyle tâifeyi yani himayesine girenleri üç tür vergiden korumuştur: Zirâi üretimden alınan *haraç*, pazar vergisi *tamga* ve

birinin himayesine girip “hakku'l-mürûr” denilen belli bir ücret ödedikten sonra o kabilelerin topraklarından geçebilirlerdi, bkz. Bozkurt (1998:56).

⁴⁵⁰ Hâce Ahrar tarafından sağlanan bu koruma, Moğol geleneklerine karşı olan İslami gelenek adına yapılır ve Timurlu hükümdarların vergilendirme metotlarına karşıdır. Aynı zamanda Timurlu hükümdarların dayandığı kuralların da üzerindedir. Bu hükümdarlar ve emirler birbirleriyle savaş halindedir ki bu durum Hâce Ahrar'ın ve onun fraksiyonunun neden onlara karşı olduğunu da bir sebebinin oluşturur. Bu şartlarda Fraksiyon/taife üyeleri kendilerinin korunmaya ihtiyacı olduğunu hissederler. Yerleşik köylüler ve şehirli, zanaatkarlar ve tüccarlar, zenginler ve fakirler Moğol vergilendirme metotlarından olduğu kadar sürekli savaşlardan da rahatsız durumdadırlar. Bu durum hem koruma sağlayanlar hem de koruma arayanlar için geçerlidir. Bu açıdan fraksiyonun başı olan Hâce Ahrar ile bu fraksiyonun üyeleri arasındaki fark, “efendi ve köle” eşleştirmesi kadar basit değildir. Her iki tarafında çıkarları ortaktı, onlar korunmalıydı, bkz. Paul (1991a:534-535).

⁴⁵¹ Vakfiye (Papka 76 inv. 530; Papka 7 inv. 9); Çehoviç (1974:340).

devletin paraya ihtiyaç duyduğu anda fevkalâde vergi olarak saldığı *deh yâzdeh*.⁴⁵²

Bu bağlamda, Hâce Ahrar'ın bahsedilen himâyeyi sağlayıp sağlamadığını sınamak için yeni bir soru sormak gerekir. Hâce Ahrar'ın arazilerinden vergi alınıyor muydu, alınıyorduydu niteliği ve mahiyeti neydi? Bu sorular, araştırmanın Hâce Ahrar'ın ticari faaliyetlerinin ele alınacağı başlıkta cevaplanmaya çalışılacaktır. Teorik olarak burada ifade etmek gerekirse; onun makâmâtlarından ve vakfiyelerinden çıkan sonuç; Timurlu divanına Hâce Ahrar'ın düzenli olarak öşür ödediğidir.⁴⁵³ Burada dikkat çekici olan husus Hâce Ahrar'ın, yaptığı ödeme için vergi tabirini kullanmayışıdır. Gross bu veriyi Hâce Ahrar'ın düzenli vergi ödemesi ile ilgili tek referans kabul eder.⁴⁵⁴ Bunun haricinde de özellikle Sultan Ahmed Mirza'nın, Sultan Mahmud Mirza'nın⁴⁵⁵ ve Ömer Şeyh Mirza'nın⁴⁵⁶ zaman zaman tahmil ettikleri vergiler vardır.⁴⁵⁷ Babur'e göre Hâce Ahrar'ın yanında, dizlerini kaldırmadan onu dinleyen Sultan Ahmed Mirza, ondan bir seferde on bin beyaz tenge tahsil etmişti.⁴⁵⁸ Hâce Ahrar'ın kendisinden değil de müridlerinden yapılan nakillerde de vergi kelimesi ısrarla kullanılmamaktadır. Bunun anlamı ne olabilir? Birincisi bu menkabevi

⁴⁵² Paul (1991:537-538).

⁴⁵³ Ahrar, her yıl Semerkand hasından olan yerlerinden Sultan Ahmed divanı'na seng-i Semerkandi sekizyüz kere yüzbin batman buğday verdiğini söylemiştir, bkz. Safi (1875: 323).

⁴⁵⁴ Gross (1982:141)

⁴⁵⁵ Hz. İşan'ın muhlislerinden birisi şöyle nakleder; Mirza Sultan Mahmud'un Semerkand padişahı olduğu zamandı. Rüyamda gördüm ki Hz. İşan atla bana geldi, Sultan Mahmud'un padişahlığının sekiz aydan fazla sürmeyeceğini söyledi. Altı ayın sonunda Sultan Mahmud herkesten on-on birhavale(deh yâz deh) istiyordu. Hz İşan 'ın çobanlarına ve mülazımlarına beş yüz bin dinar yazmış ve onlar da vermek üzereydiler..., Mevlana Şeyh (2003:30); Kazakov (1984:106).

⁴⁵⁶ *Nakledilir ki; Mirza Ömer Şeyh Taşkent'teydi ve Müslümanlardan para-altın toplamak istiyordu. Hz. İşan Taşkend'e gittiler ve müslümanları kurtarmak için 250.000 dinarı Ömer Şeyh 'e verdiler. Amaç, Müslümanların bir yıl boyunca vergilerden kurtulmaları ve rahat etmeleriydi.(bir sefer de yetmiş bin dinar verdi ki müslümanlar rahatlasın diye.Bir süre sonra Ömer Şeyh yine Müslümanlara vergi salmayı düşünüyordu... Hazret Ömer Şeyh'in en yakın arkadaşlarından Abdül Vehhab'a: git Ömer Şeyh'e söyle bu düşüncelerden vazgeçsin, vazgeçmezse ben onu öldürürüm. Ebu Sayid,Kubat,Melekül Selim,Muhammed Hazin ve diğerleri elimde ölmüşler.Ben mezarlardan geçtiğimde utanıyorum,bkz.Mevlana Şeyh (2003:22-23); Nevşâhi (1380:583).*

⁴⁵⁷ Mevlânâ Şeyh (2004:12,13); Gross (1982:139).

⁴⁵⁸ Mevlânâ Şeyh (2004:12); Babur (2000:27); Paul (1991:539).

anlatımlarda Îşan'dan, sıradan insanlar gibi vergi talep edilmesine izin verilmez. Hele de Îşan'ın o vergileri ödemesi düşünülemez. Çünkü bu, onun ilâhi otoritesiyle ve manevi karizmasıyla ters düşerdi. İkincisi, Hâce Ahrar'ın müridi olarak tasvir edilen her bir Timurlu, yönetime geldiğinde ve mâli sıkıntı yaşadığında Nakşbendi muhiti kabul etmese de Hâce Ahrar'dan vergi tahsil etmiştir. Bu olaylarla ilgili menkabelerde Hâce Ahrar'ın talep edilen vergileri yıllık olarak ödemesine ve Müslümanları kurtarma gerekçesine vurgu yapılır. Hâce Ahrar'ın tüm Taşkend ve Semerkand ahalisi için ödeme yaptığı kabul edilirse, burada iki ihtimal söz konusu olur: ya Hâce Ahrar'ın Semerkand ve Taşkend bölgesinde muazzam bir mürid kitlesi vardır ve bu onlar için yapılmıştır, ya da - ve kanaatimizce gerçeğe daha yakın olanı- Hâce Ahrar'ın kendileri için ödeme yaptığı bu kitle, onun arazilerinde çalışanlar, ticari faaliyetlerini yürütenler ve sayılarını tam olarak bilemediğimiz ama Şeyh'in mülklerinde çalışanlardan daha çok olmadığı anlaşılan- müridlerinden oluşmaktadır. Tekrar etmek gerekirse hem tarihi kayıtlarda hem de Hâce Ahrar'a ait menkabelerde onun hatırı sayılır bir mürid kitlesine sahip olduğunu düşünderecek bilgi bulunmamaktadır. Aksine, devrettikleri –sattıkları, bağışladıkları, kiraladıkları mülkleriyle veya emekleriyle bu şeyhin himayesine girmiş olanların sayısının asıl müritlerden fazla olması gerçeğe daha yakın bir durumdur. Tasvir edilen bu kitle veya Jürgen Paul'ün tanımıyla *himâye altındaki bu taifenin*⁴⁵⁹ özellikle vergilerden korunmasıyla ne amaçlanmaktadır? Herşeyden önce, Hâce Ahrar'ın sahibi olduğu arazilerde veya divan adına işlettiğini düşündüğümüz topraklarda çalışan ahalinin, vergiler nedeniyle göç etmesi engellenmiştir. Zira o devirde ahali, özellikle askerî ve mâlî baskılar nedeniyle bulunduğu yeri terkedebilmekteydi.⁴⁶⁰ Hatta bu, Hâce Ahrar'ın Nevâî'ye yazdığı mektuplarda da dile getirdiği endişelerinden birisiydi.⁴⁶¹ Ahalinin göç etmesi engellenerek, üretim devam ettirilmiştir. Üretimin devamlılığının anlamı, Hâce Ahrar'ın, Timurlu Mirzaları ile arasındaki ilişkisinin, öşürlerin ödenmeye devam etmesiyle sürdürülmüş olmasıdır. Bunun yanında,

⁴⁵⁹ Paul (1991b:534).

⁴⁶⁰ Babur (2000:62,80).

⁴⁶¹ Gross- Urunbayev (2002:122-123).

ona ait veya onun yönetimindeki köylerin ve arazilerin ahalisinin yerlerinde kalması, bir anlamda o toprakların da mevcut yöneticisinin elinde kalması demektir. Eğer topraklar terkedilirse, onların el değiştirmesi de söz konusu olabiliyordu, çünkü sistem böyle işlemekteydi.

Tüm bu bahsedilenler, meselenin sosyal ve ekonomik boyutudur. Bir de Hâce Ahrar'ı ve onun temsil ettiği Nakşbendiyye'yi ilgilendiren boyutu vardır. Yeri geldikçe Hâce Ahrar'ın klasik bir şeyh olmak istemediği, kendi çevresinde oluşturulan eserlere dayanarak vurgulanmıştı. Hâce Ahrar'ın gerek toplum gerekse devlet nezdinde gerçekleştirdiği şey, *devletin yanında ama halkçı* bir tutum sergileyerek Nakşbendiyye'ye yeni bir misyon kazandırmasıydı. Bu tutumla radikalliğin veya fanatizmin beraber yürümesi zaten mümkün olmayan bir durumdur. Öte yandan insanların sosyal, siyasi ve ekonomik bunalımlar kışkacına sıkıştığı bir dönemde o, en basit şekliyle söylemek gerekirse bir sūfî olarak onların hayatlarına dokunmuştu. Hâce Ahrar'ın tam olarak halka hizmet etmemiş olması da düşünülebilir. Öyle olsa bile, onun hayatını anlatan metinlerin sosyo-psikolojik fonksiyonu göz ardı edilmemelidir.

Çoğunluğunu taşradaki köylü ve çiftçilerin oluşturduğu halk, özellikle onun devletle halk arasındaki ekonomik ilişkilere yansıyan himayeci tutumunu nasıl karşılamış olabilir? Kendilerinin haklarını, refahını ve huzurunu düşünüp gözetmeye çalışan bir Nakşbendî sūfînin varlığı, belki de halkın dünyevî sâiklerle de olsa tasavvufî bir yapının etrafında konumlanmalarını ve en azından kendileriyle ilgili belirli bir bilinç düzeyine erişmelerini sağlamış olabilir. Aslında o, akşamları kapanan şehir kapıları ve surları dışında kalan, ellerindeki malları-mülkleri her türlü yağma ve saldırıya açık, güvenliği ve huzuru garanti altına alınmamış, çocukları-kadınları her an köleleştirilme tehlikesiyle karşı karşıya kalan kitleler için güvenliğin bir sembolü olmalıydı. Zaten Hâce Ahrar da halka karşı mesafeli durmuyordu. Onlara zikir ve evrâd ile değil, en hassas ve muhtaç oldukları yönlerden onlara ulaşmaya çalışıyordu.

3.2. TARIM İŞLETMELERİ

Hâce Ahrar'ın ekonomik faaliyetlerinin temeli tarımsal üretdir ve mülklerinin çoğunluğunu da tarım arazileri oluşturmaktır. Bir tarikat şeyhine, Mâverâünnehr'in değişik bölgelerine yayılmış arazileri, bu araziler üzerinde çalışan sıradan köylüler veya müritleri nasıl bir motivasyon sağlamış olabilir?⁴⁶² Ya da tam tersine, sözü edilen sufi şeyhi, müritlerine ve topluma, uhdesindeki arazilerle ne sunmuş olabilir? En azından menkabevi anlatımlar, bu konuda ipuçları verebilmektedir:

*Her kim bizim sohbetimizde bulunur, bizimle birlikte olursa fayda vardır, (bu) ona mübarek olsun. Eğer bizden bir şey bekleyen varsa, o boşa vakit harcamış olur. Bizler köylü (Dehkân) insanlarız. Köylü dışında (içimizde) hiç kimse yoktur. Bizim dostluğumuz geçici değildir.*⁴⁶³

Dikkat edilirse bu metinde tarikatın sosyo-ekonomik zeminine işaret edilmektedir. Fakat öte yandan bu metnin doğrusu salt sosyo-ekonomik bir tabakayı işaret etmesi düşünülemez. Bizce Hâce Ahrar'a atıfta bulunularak aslında Nakşbendiyye, o dönemde kendi sosyal zeminini tanımlamış ve toplum içindeki konumunu ortaya koymuş olmaktadır. Köylülük, çiftçiliğe göre mensubiyet bağları daha kapsayıcı olan bir kavramdır. Çünkü vurgu çiftçiliğe olmuş olsa, Hâce Ahrar gibi toprak sahiplerinin dışında kalanlar bu kavramın dışında kalacaktı. Köylülükte ise, hem toprak sahipleri hem de o toprak üzerine çalışanlar bir araya gelmektedirler. Köylülüğün ifade edeceği kültürel, sosyal ve psikolojik algılar-aidiyetler daha kapsayıcı olmalıdır. Belki de *biz geçici dost değiliz* demekle anlatılmak istenen de budur. Aslında burada tarikat kardeşliğinin de ötesine geçen mekan-yaşam-himaye bağlamında bir cemaat duygusunun, cemaatleşme güdüsünün yaratılmaya çalışıldığı söylenebilir. Birkaç neden bu durumu izah edebilir: Birincisi; 15. yüzyılda Mâverâünnehr'deki Nakşbendiyye'nin ve onun şeyhi Hâce Ahrar'ın ekonomik faaliyetlerinin lokomotifinin tarımsal faaliyetler ve oradan elde edilen gelir olmasıdır. İkincisi,

⁴⁶² Hâce Ahrar bizzat *emr-i ziraate kıyam ve şugl-i dihkâniyyete ikdâm ve ihtimâm göstermiştir*, bkz. Safi (1875:399).

⁴⁶³ Nevşâhi (1380:157).

Hâce Ahrar'ın yüksek idealleri bağlamında halkı devlet karşısında himaye edilebilmenin en uygun şekli tarımsal üretim ve onun vakıflarla güvence altına alınan sistematik yapısıdır. Böylece Hâce Ahrar'ın liderliğindeki Nakşbendiyye, ihvanlar ile küçük ve orta ölçekli toprak sahiplerini ve köylüleri aynı düzlemde buluşturmuş olmaktadır. Arazilerin vakıflarla dini ve siyasi koruma altına alındığı da göz önüne alınırsa, kurulan ilişkinin neden geçici olmadığı daha da iyi anlaşılır.

Hâce Ahrar'ın sosyal ve ekonomik gücünün lokomotifi olan tarım arazilerinin kaynağı nedir? Hepsini kendi mali gücü ile mi elde edilmiştir, yoksa bağış yoluyla veya devletin tevdi ile de sahip olunan araziler var mıdır?

Çehoviç'in yayınladığı alım-satım senetleri içerisinde, Hâce Ahrar'ın sahip olduğu tüm arazileri kendi mali imkânlarıyla aldığını söylememize imkân verecek bilgi yoktur. Yayımlanan sekiz senetlere göre Hâce Ahrar, on parça arazi ve bir köyün 1/5'ini satın almıştır⁴⁶⁴ ki bu, onun sahibi olduğu tüm araziler içerisinde çok küçük bir miktardır. İlginçtir ki; satışa konu olan bu araziler ya Hâce Ahrar'ın kendi mülkleriyle ya da *zemîn-i padişâhî* (sultana ait arazi) ile sınırdır. Spekülatif olarak şunları söylemek mümkündür ki, Hâce Ahrar'a sözde bir satıştan veya onun vakıf dairesine girerek himayesinden yararlanma amacıyla satış görünümlü bir bağıştan bahsedilebilir. Satışların sahihliğine veya gayr-i sahihliğine bakmaksızın dikkat edilecek husus, her an devletin her hangibir tasarrufuyla ve tasallutuyla karşı karşıya kalabilecek arazi sahiplerinin Hâce Ahrar'a yönelmeleri olmalıdır.

Hâce Ahrar'ın vefat ettiği yıla ait ama onun ölümünden önce düzenlendiği düşünülen vakfiyede, Şemsüddin ve Feyzüddin ve diğer kethudâların Hâce Ahrar'a, kendi mülkleri olan takriben altmış (60) man araziye bağışladıkları kaydedilmiştir.⁴⁶⁵ Jürgen Paul'e göre satışlar sözde yapılıyor olsaydı, toprağın aktarımının biçimini açık bir şekilde isimlendirilmezdi. Ve bir de ilave olarak

⁴⁶⁴ Çehoviç (1974:56,65,85,90,96).

⁴⁶⁵ Vakfiye (Papka 75 inv.521;Papka 76 inv.532); Çehoviç (1974:250);Paul (1991b:204).

Hâce Ahrar'a arazi bağışlamak için bir sebep olamaz mıydı?⁴⁶⁶ Bunlar söz konusu olabilecek ihtimallerdir. Fakat ikincisinin gerçek olma ihtimali daha düşük olsa gerektir. Çünkü bağış yapılan kişi ciddi bir varlığa sahip Hâce Ahrar'dır. Bağış yapanlar ise, ona göre daha az mülke sahip olmaları muhtemel kethüdaldır. Dolayısıyla, bağış denilen olgunun gerçek anlamını bulabilmesi için taraflardan birisinin sosyo-ekonomik durumunun, bağışın ruhuna uygun bir düzeyde olması gerekir. Bu nedenle buradaki arazi bağışının, hediye veya dini, tasavvufi veya psikolojik bir duygusal tatminden ziyade, bağış yapanların kendi arazilerini koruma altına dönük bir faaliyet olarak görülmektedir.

Çehoviç, yukarıda zikredilen arazi bağışını, 14. yüzyılda Buhara'da Kübrevî şeyhi Seyfüddin-i Baharzî vakfıyla mukayese etmektedir. Zira Baharzi'nin torunu Yahya, vakıf arazilerini işlemek için köleler satın alarak bunları arazilere aile olarak yerleştiriyordu. Bu yerleşme ile birlikte o köleler azad ediliyordu. Çehoviç, Hâce Ahrar'ın tam tersi bir uygulamayla özgür köylülerin arazilerine el koyarak onları bağımlı hale getirdiğini ve köleleştirdiğini ileri sürmektedir.⁴⁶⁷ Hâce Ahrar'ın, ahalinin arazilerine el koymasını sağlayacak herhangi bir teşkilatı olduğunu gösterir hiçbir veri yoktur. Çehoviç'in ileri sürdüğü bu tezin, yaşadığı dönemin Sovyet düşünce yapısının tesirinde olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat sosyal tarih bağlamında şunu sormak da zaruridir. Hâce Ahrar'a yapılan toprak satışlarının tamamen sözde satışlar oduğu varsayılınsın. Eğer küçük ve orta ölçekli toprak sahipleri ve köylüler, mülklerini Hâce Ahrar'a devretmeselerdi, kendileri de onun vakıf arazileri üzerinde çalışanlara dönüşmeselerdi ne olurdu? Giriş bölümünde ve teorik tartışmalar bölümlerinde de zaman zaman değinildiği üzere, onları koruyacak bir devlet gücü-otoritesi var mıydı? Bu insanları, keyfi olarak uygulanan mali yükümlülüklerden koruyacak kişi ve kurumlar var mıydı? Dahası, ödeyemedikleri vergiler karşılarında gelecek yıllara ait mahsülleri de ipotek edilmek suretiyle köylülerin cebren bağımlı hale getirilmesi köleleştirme değil de neydi? Bu noktada Paul, Hâce Ahrar'ın himayesine girenlerin, bağımlı köylülerle aynı olmadığını, görece Hâce Ahrar'a karşı daha bağımsız oldukları tespitinde bulunur. Hâce Ahrar'a mülklerini bir

⁴⁶⁶ Paul (1991b:204).

⁴⁶⁷ Çehoviç (1974:27).

şekilde devredenlerin veya onun himayesine girenlerin durumlarında mutlak bir iyileşmeden bahsedilemez. Fakat, doğru bir tespitle bunu yapmadıkları takdirde, durumlarının daha da kötüleşeceğini meydandadır.⁴⁶⁸

Şunu belirtmek gerekir ki, bugüne kadar Hâce Ahrar'ın ekonomik faaliyetleri üzerine monografik bir çalışma yapılmamıştır. Bunun birkaç nedeni olabilir. Birincisi, onun ekonomik faaliyetlerinin mahiyetini ortaya koyan tarihi kayıtlar mevcut değildir. Bu yüzden Hâce Ahrar'ın arazi miktarını, zirai istihdam kapasitesini, üretim oranlarını, ürün çeşitliliğini ve elde edilen gelir miktarlarını net olarak ortaya koymak mümkün olmamaktadır. Araştırmacıların bahsedilen konularda bir takım fikirler ileri sürebilmesi ise ancak Hâce Ahrar'a ait birkaç vakfiye, birkaç senet ve menkabevî rivayetler üzerinden mümkün olmaktadır.

Eğer Hâce Ahrar'ın sahip olduğu arazi miktarı tespit edilebilseydi, belki 15. yüzyılda Mâverâünnehr'de ticari ve tasavvufi manada ilişki kurduğu insan sayısı ve bu topluluğun yaklaşık hacmi de tespit edilebilirdi. Bu sayede, onun toplum içinde ve bölgede ne kadar etkin, ne denli güçlü olup olmadığı tartışılabilirdi. Böylelikle Hâce Ahrar'ın sosyal ve ekonomik nüfuzu sayesinde onun tarihi rolüne daha doğru bir değer ve anlam verilebilirdi. Ama bu verilere sahip olunmaması nedeniyle, bugünün araştırmacıları için onun tarihi rolüne doğru bir değer tayin edilememektedir. Elimizdeki bir vakfiyede Semerkand'da Dâk-i Köçe Melik köyüne bağlı Anhar tümenindeki öşrî araziler zikredilmektedir.⁴⁶⁹ Bu öşrî araziler ifadesiyle, vakfiyede sayılan diğer arazilerden farklı olarak ne kastedildiği anlaşılamamaktadır. Bu araziler, Hâce Ahrar'a devlet tarafından işletilmesi için tevdi edilen araziler midir, eldeki bilgilerle bunu ayırt etmek gerçekten zordur.

Bu araştırmada değerlendirmeye tabi tutulan üç vakfiyeden, tarıma elverişli ve üretim yapılabilen, büyük çoğunluğu da sulanabilen toplam elli sekiz köy tespit edilmiştir.⁴⁷⁰ Bunların yanında, aynı vakfiyelerde tarıma elverişli yirmi dokuz

⁴⁶⁸ Paul (1991b:153-154).

⁴⁶⁹ Vakfiye (Papka 75 inv.521; Papka 76 inv.532).

⁴⁷⁰ Vakfiye (Papka 75 inv.521; Papka 76 inv.532); Vakfiye (Papka 72 inv.516); Vakfiye (Papka 76 inv.530).

parça arazinin daha vakfedildiği anlaşılmaktadır. Fakat bu sayı net değildir, çünkü bu sayı, söz konusu belgelerde zikredilen *araziler* ifadesi dışında kalan tekil arazi parçaları için kullanılmıştır. Dolayısıyla toplamda ne kadar büyüklüğe sahip kaç parça tarım arazisi olduğunu tespit etmek mümkün olmamaktadır.

Buna mukabil Semerkand ve Kâbil için düzenlenen vakfiyede, Semerkand'ın Şavdar tümenindeki Kemangerân köyünde bulunan vakıf üzüm bağlarının büyüklükleri *cerîb* ölçü birimiyle kaydedilmiştir⁴⁷¹. Bu da, Hâce Ahrar'ın sadece Kemangerân'daki üzüm bağlarının bir kısmının büyüklüğünü hesaplama imkânı vermektedir. Vakfiyede üzüm bağı olarak nitelenen arazi miktarı toplam yedi yüz otuz bir (731) carîbdir. Bir carîbin, iki buçuk dönüm olduğu düşünülürse⁴⁷², Hâce Ahrar'ın sadece Kemangerân köyündeki üzüm bağlarının miktarı bin sekiz yüz yirmi yedi (1827) dönümdür.

Yine Hâce Ahrar'ın aynı köydeki vakıf arazilerinden bir kısmı, vakfiyede *man* ölçü birimiyle ekilen tohum miktarıyla kaydedilmiştir.⁴⁷³ Kaydedilen arazi toplamı kırk üçtür (43). Bunlardan ikisi için *lelmi* yani yağmurla sulanan arazi ifadesinin kullanılması, diğer kırk bir (41) arazinin sulanabilir arazi olduğunu gösterse gerektir. Bu kırk üç (43) araziye ekilen tohum miktarı 1163 man'dır. Bir man'ın yirmi altı buçuk (26.5) kilograma denk geldiği düşünülürse⁴⁷⁴, sözü edilen arazilere toplam otuz bin sekiz yüz on dokuz (30.819) kilogram tohum ekildiği sonucuna varılır.

Mamafih menâkıbnâmelerde ve Abdurrahman Câmî gibi Hâce Ahrar'ın çağdaşlarının eserlerinde onun sahip olduğu arazilerin miktarlarıyla ilgili tasvirler bulunmaktadır. Câmî, *Yusuf u Züleyha*'sında Hâce Ahrar'ın binlerce tarladan

⁴⁷¹ Belgedeki اراضى اوش sözünün anlamı sözlüklerde bulunamamaktadır. Çehoviç bu ifadeyi, özel bir yer ismi şeklinde Üş olarak okumuştur. Fakat Semerkand'ın hiçbir yerinde, özellikle Şavdar ve Kemangerân bölgesinde böyle bir yer ismi tespit edilememiştir. Konuyla ilgili bölgede yapılan saha araştırmasına dayanılarak bu araştırmada bu ifade, özellikle Buharalı ve Semerkandlı Tacikler arasında üzüm ve üzüm bağı olarak اوش olarak tanımlanması sebebiyle *üzüm bağı* anlamıyla kullanılmıştır.

⁴⁷² Çehoviç (1974:381).

⁴⁷³ Vakfiye (Papka 76 inv.530).

⁴⁷⁴ Çehoviç (1974:399).

mahsul elde ederek bunları kendisine cennet yolunun azağı yaptığını anlatır.⁴⁷⁵ *Reşehât* müellifi, kendi şahit olduğu bir olayı rivayet ederken, Hâce'nin bin üç yüzden(1300) fazla arazisi olduğunu ve o sırada başka yerlerde de arazi satın aldığını kaydetmiştir. Aynı müellif, Hâce Ahrar'ın Karşı'da üç bin *cuft-i gov* arazisi olduğundan bahseder.⁴⁷⁶ Çehoviç, bir *cuft-i gov'u* sekiz *tanab*, sekiz *tanabı* da iki hektar olarak hesaplamaktadır. Bu da Hâce Ahrar'ın Karşı bölgesinde altı bin (6000) hektar arazisi olduğu anlamına gelir.⁴⁷⁷ Bir başka menkabeye göre, Hâce Ahrar, Sultan Ahmed Mirza divanına Semerkand'daki kendi topraklarından her yıl seksen bin (80.000) Semerkand manı tahılı öşür olarak ödemektedir. Davidoviç seksen bin man (80.000) ürünün, üç bin (3000) *tanab* yani yedi bin beş yüz (7500) hektar araziden alınan mahsulün öşrü kabul etmektedir.⁴⁷⁸ Davidoviç'in bu tespitini Paul kabul edilebilir bulmamaktadır.⁴⁷⁹ Gorss ise, seksen bin man ürünün üç bin beş yüz (3500) hektarlık bir araziden hasıl olacağı sonucuna varmıştır.⁴⁸⁰ Ama bütün bunlar yine de toplam arazi miktarı konusunda bize kesin miktarlar sağlamamaktadır. Kısacası, bu araştırmanın ulaştığı sonuç olarak tekrar etmek gerekirse; miktar net olarak bilinmesede Hâce Ahrar'ın bölgedeki en büyük arazi sahibi olduğu ve kimi sulama kanallarının da onun idaresinde bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸¹

Hâce Ahrar'ın bir yılda elde ettiği ürün miktarı da, arazi miktarlarındaki belirsizlikle paralellik gösterir. Ona ait bir menkabede, arazilerini yöneten serkerdânlarının Hâce'ye hesap vermeleri tasvir edilirken⁴⁸², en az miktarın on bin (10.000) man tahıl hâsılatı olduğu belirtilmektedir.⁴⁸³

Buraya kadar gerek bu araştırmanın, gerekse başka araştırmacıların Hâce Ahrar'ın arazilerinin miktarı üzerine yapmış oldukları denemeler zikredilmiştir. Görüldüğü üzere, bu yöndeki çabalar, eldeki verilerin sınırlı olması nedeniyle

⁴⁷⁵ Câmî (1378:31); Safi (1875:322-323).

⁴⁷⁶ Safi (1875:322); Nabiyev (1948:35); Abduraimov (1970:191-192).

⁴⁷⁷ Çehoviç (1974:24).

⁴⁷⁸ Davidoviç (1955:190); Çehoviç (1974:24).

⁴⁷⁹ Paul (1991a:93).

⁴⁸⁰ Gross (1982:136)

⁴⁸¹ Paul (1991a:93).

⁴⁸² Safi (1875:467).

⁴⁸³ Nevşâhi (1380:582); Kazakov (1984:105).

belli bir noktadan öteye geçememektedir. Daha öncede ifade edildiği üzere, Hâce Ahrar'ın ürün ve arazi miktarını doğruya en yakın şekilde tespit etmeyi sağlayacak, 15. yüzyıl Mâverâünnehr'nin tahrir tarzı kayıtları mevcut değildir. Bu nedenle, şu anki verilerle arazilerin miktarı hususunda net bir şey söylemenin mümkün olmadığını bir kere daha ifade etmek isteriz.

Bunun yerine, Hâce Ahrar'ın arazileri nasıl bir sistem dâhilinde yönettiği ve işlettiğinin anlaşılması üzerinde durmak daha yararlı olabilir. Bu sistem denemesi de, ancak menâkıblarındaki kısıtlı ipucu veren bilgilerin değerlendirilmesiyle yapılabilecektir.

Hâce Ahrar, Mâverâünnehr'in farklı bölgelerine dağılmış arazilerini vekilleri,⁴⁸⁴ sulama kanallarını ise mahsus zabıtlar yönetiyordu.⁴⁸⁵ Menâkıblarda serkerdâr olarak ifade edilen görevliler, arazilerden elde edilen mahsulün hesabını Hâce Ahrar'a verirlerdi.⁴⁸⁶ Hatta Şiraz'daki arazilerin kayda alınmasıyla ve korunmasıyla görevli kişi, bunu bir menkabeyi naklederken kendisi beyan etmektedir.⁴⁸⁷ Bu görevliler daimi olarak hesabını tuttukları arazinin bulunduğu bölgede mi yaşıyorlardı? Yoksa Hâce Ahrar tarafından onun idare merkezi kabul edilen Semerkand'daki Mahûta-i Mollayan'dan belli zamanlarda kontrol için mi taşraya giderlerdi, bu belli değildir. Hâce Ahrar'ın yakın adamlarından Mevlana Muhammed Şeker Kışlâkî, kendi adamlarını Şiraz köyüne gönderip Hâce Ahrar'ın arazilerinde çalışan çiftçileri bir yerde toplamıştır.⁴⁸⁸ Dolayısıyla, sistem içerisinde vekil yahut serkerde olarak bahsedilen kişilerin de kendilerine ait bir ekipleri olduğu düşünülebilir. Böylelikle, aslında Hâce Ahrar'ın toprak yönetim sisteminin basit değil, aksine teşkilatlı bir yapı olduğu söylenebilir. Mevlâna Seyfullah Karşı'daki, Şeyhzade Halilullah Hâcegî Şiraz'daki, Ahmed isimli birisi Taşkent'teki arazileri yönetiyorlardı.⁴⁸⁹ Bu bilgi bir menkabeye

⁴⁸⁴ Safi (1875:322).

⁴⁸⁵ Safi (1875:323).

⁴⁸⁶ Nevşâhi (1380:582); Kazakov (1984:105).

⁴⁸⁷ Mevlânâ Şeyh (2004:37). Bu Şiraz, İran'daki Şiraz olmayıp Semerkand'ın kuzeydoğusunda bulunan bir köydür. Bkz. Nabiyev (1948:36)..

⁴⁸⁸ Nevşâhi (1380:582).

⁴⁸⁹ Nevşâhi (1380:582).

dayandığı için, bu kişilerin idari ve mali tasarruflarının ve tam olarak yetki ve sorumluluklarının ve vekillerden farklarının ne olduğu anlaşılammaktadır.

Mevlânâ Şeyh, Hâce Ahrar'ın uzun yıllar kethudâlığını yapmıştır. Hâce Ahrar bu kişiyi, önce ziraatle ilgili işlerle, sonra daha başka “dünyevi işlerle” (ticaret olmalı) görevlendirmiştir.⁴⁹⁰ Mevlânâ Ebû Said-i Übehî'nin; otuz yıl Hâce Ahrar'ın yanında hizmet ettiği belirtilir. Übehî'nin kendisine ait olduğu belirtilen ifadelerden onun, önceleri Semerkand'da Mirza Uluğ Bey medresesinde ilim tahsili ile meşgul olduğu, Hâce Ahrar'ın hizmetine sonradan katıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁹¹

İlginçtir ki, kaynaklar Mevlânâ Burhânüddîn-i Hatlânî'yi mütebahhir bir dânişmend olarak tarif edip onun, kırk yıla yakın bir süre hizada ve seferde daima Hâce Ahrar'ın yanında olduğunu kaydederler. Diğerleri gibi Mevlânâ Burhanüddîn de, yüksek ihtimalle Hâce Ahrar'ın tarım ve ticaret işlerini yönlendiren, belki de bu işlerde, hatta siyasi konularda ona yardımcı olan görevlilerinden birisiydi. Hâce Ahrar'ın, Mevlânâ Câfer ve Mevlânâ Burhânüddîn'in hastalıklarını iyileştiremeyen hekime; *yeryüzünde bir üçüncüsü bulunmayan iki adamı öldürdünüz* şeklinde sitem ettiği kaydedilir.⁴⁹²

Mevlânâ Câfer; Hâce Ahrar'ın yakın adamlarındandır. Önceleri medrese tahsiline devam ederken, sonradan Hâce Ahrar'ın yanına gelmiştir. Hâce Ahrar'ın, onun “nisbet-i bâtinîyesini ziraat ve ticaret gibi zahiri bir işle cem etme gayretinde olduğu” ama başaramadığı anlatılır.⁴⁹³ Durum her ne kadar böyle anlatılsa da, medresede eğitim görmüş olması hasebiyle Mevlânâ Câfer'in de, Hâce Ahrar tarafından ticari işlerinin yönetimde görevlendirildiği anlaşılmaktadır. Dikkat çekici olanı ise; Hâce Ahrar'ın; medrese eğitimi almış kişileri merkez kadrosunda çalıştırmasıdır. Aslında bu bağlamda onun şeyhlik anlayışını sezme mümkün: Sıradan insanlar içindeki, cahil ve belki de fakir müritler için tasavvufi talimin esası ya ziraatle ya da “fenafillah” ile meşgul olmaktan

⁴⁹⁰ Safi (1875:487-488).

⁴⁹¹ Safi (1875:489-490).

⁴⁹² Safi (1875:482,485).

⁴⁹³ Safi (1875:481).

geçiyordu.⁴⁹⁴ Mevlânâ Câfer ve Mevlânâ Şeyh gibi yüksek eğitilmiş ve ticari işlerde kendilerine ihtiyaç olan müritleri ise Hâce Ahrar, tarım ve ticaret gibi dünyevi işlerle meşgul ederek “batınî terbiyelerini” gerçekleştirmektedir.⁴⁹⁵ Bu ise kanaatimizce bir tarikat yapısı çerçevesinde gerek tasavvufi, gerek tarihi gerekse sosyolojik olarak enine boyuna tartışılması gereken bir anlayıştır.

Bu durumda Hâce Ahrar’ın bağlıları olan bu kişilerin tasavvufi yönleri veya kimlikleri var mıydı? Yoksa bu görevliler, Hâce Ahrar’ın makamatlarda zikredildiği gibi sadece onun *dünyevî işlerini yöneten kişiler* miydi?⁴⁹⁶ Bu sorunun cevabı olabilecek ve aynı zamanda Hâce Ahrar’ın toprak idaresinde aslında rasyonel ve pragmatist bir politika izlediğini düşündürmesi açısından önemli bir hikâye vardır. Cizzah’taki arazileri onun salih ve dürüst adamlarından Hâce Ali yönetirken, çiftçilik işlerinde iyi olmadığı için Hâce Ahrar tarafından azil ve yerine onun tarafından Hudaydâd Kalmak (ya da Kalmuk) isimli hırsız birisi tayin edilir. Bu duruma anlam veremeyen ve rahatsızlık duyan müritlerine Hâce Ahrar ilginç bir açıklama yapar: *Kifayetli/başarılı bir hırsızın hizmeti, kifayetsiz/yararsız dürüst bir dostunkinden daha iyidir. Onun hem kendisine, hem bize yararı vardır (hem kendine kazanır hem bize kazandırır).*⁴⁹⁷ Hâce Ahrar’ın bu görüşünün etik açıdan ve sosyal tarih açısından değerlendirilmesi farklı sonuçlar verir. Etik açıdan pek çok spekülâtif yoruma açık bir görüştür. Fakat burada dikkat edilmesi gereken nokta, Hâce Ahrar’ın bu görüşleri şeyh kimliğiyle değil, bir toprak işletmecisi kimliğiyle beyan ediyor olmasıdır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, Hâce Ahrar, bir sermayedarın sergilemesi gereken rasyonel tutumu sergilemektedir. Çünkü bugünün değer yargılarını şekillendiren teknik imkânlar, sosyal ve ekonomik şartlar ile, 15. yüzyılda Mâverâünnehr’de olan bir olayı yargılamak, evvela metodolojik hatalar içerir. Durumu daha iyi izah etmek için şöyle bir soru sorulabilir: Hâce Ahrar, Cizzah’ta

⁴⁹⁴ *Buyururlardı ki; Bizim yârânımıza lazım olan o ki, iki emirden birini ihtiyar eylemektir; ya vech-i helalden bir nesne kabul edip ziraata meşgul olalar ve Hâcegân tarİKası üzere esnây-ı işİgalde gaflete düşmekten sakınalar. Ve yahut teslîm-i küllî edip olmak ve olmamak fikrinde olmayalar ve sa ‘y-i belîğ edip kendi muradlarını birinin muradında yok etsinler ta ki fenafillah saadetiyle müşerref olsunlar, bkz. Safi (1875:399).*

⁴⁹⁵ Safi (1875:481,488).

⁴⁹⁶ Safi (1875:452,487-488).

⁴⁹⁷ Mevlânâ Şeyh (2004:32-33);Nabiyev (1948:36);Gross (1982:138).

ve başka birkaç yerde daha, idari zafiyet gösteren muhlislerini değiştirmeyip onlarla devam etseydi, bu durum ne gibi sonuçlar doğurabilirdi?

Hâce Ahrar'ın arazilerinin işletiminde bir diğer usul olan köylüler tarafından kiralanarak işletilmesi, yukarıdaki idari meseleyi izah etmesi açısından önemlidir. Hâce Ahrar'ın vakfa dönüştürdüğü araziler, üç yıldan fazla süreyle ve işgalcilere, zalimlere, cimrilere kiraya verilemezdi.⁴⁹⁸ Jürgen Paul, bu kiralama yönteminin, ürün paylaşımı esasında olduğunu iddia eder.⁴⁹⁹ Muhtemelen Paul'ün bu görüşü, vakıf belgesinde geçen ve az önce zikredilen kiralama hükümlerine dayanmaktadır. Söz konusu köylüler, muhtemelen mülkleriyle Hâce Ahrar'ın himayesine girmiş olup, belli oranda kiralama olarak da nitelenebilecek bir ortakçılık geliştirmiş olmalıdırlar. Zaten bir himaye sisteminin varlığından söz edilebiliyorsa, bu köylüler ve çiftçiler, satış, bağış veya sözde satışla devir şeklinde Hâce Ahrar'ın himayesine girmiş ve onun vakıf arazilerine dönüşmüş topraklar üzerinde yaşamaya ve çalışmaya devam eden kitledir. Menkabelerden, onların en azından bir kısmına mezâri' denildiği ve aileleriyle birlikte yaşadıkları anlaşılmaktadır.⁵⁰⁰

Ahmed Yaşar Ocak, kırsal kesimlerdeki zaviyelerde gündüz tarlalarda çalışma, hayvan yetiştirme vb. tarım faaliyetleriyle uğraşan dervişlerin, akşamları zikir meclisleri düzenlediğini ve tasavvufî eğitimlerini sürdürdüklerini kaydeder.⁵⁰¹ Ancak Hâce Ahrar'ın arazilerinin bulunduğu köylerde bu tür faaliyetlerin icra edildiğine dair menâkıblarda bir rivayet yoktur. Böylesi faaliyetlerden bahsedilmeyişi de aslında çözülmesi gereken bir başka sorundur ve sanki Hâce Ahrar'ın köylülerinin tasavvuftan ziyade bu tür "dünyevi işler" in adamları olduğuna işaret etmektedir. Genel olarak Tarîk-i Hâcegân'da hanegah, zaviye ve tekke gibi müesseselere nasıl bakıldığı, giriş bölümünde izah edilmeye çalışılmıştı.

⁴⁹⁸ Vakfiye (Papka 76 inv.530).

⁴⁹⁹ Paul (1991a:534).

⁵⁰⁰ Safi (1875:338,472).

⁵⁰¹ Ocak (2010:139).

İlginç olan şu ki; Hâce Ahrar'ın da özellikle taşradaki müritleriyle böyle meclisler kurduğu yönünde menkabevi anlatımlara rastlanmaz. Kendisinin menkabelerde tasvir edilen şeyhlik tipi, sürekli bir köyden başka bir köye seyahat halindeki şeyh tipidir. Bu seyahatlerin nedeni, daha ziyade arazilerin teftişi mahiyetindedir.⁵⁰² Fakat Hâce Ahrar'ın menkabelere yansıyan bu seyahatleri⁵⁰³, bugünün araştırmacıları için, onun mülklerinin yoğunlaştığı bölgelerin tespiti için değerlidir.⁵⁰⁴ Menâkıbnâmelerde öne çıkan ve Hâce Hâce Ahrar'a ait olduğu belirtilen köyler arasında şunlar zikredilebilir: Semerkand'a dört fersah uzaklıkta Rayih, Kemangirân, Mâturîd⁵⁰⁵, Şeker Kışlak⁵⁰⁶, Ferket⁵⁰⁷, Şâdmân⁵⁰⁸ köyleri ile Terâverd mezraası.⁵⁰⁹ Hâce Ahrar'ın yılın sekiz ayını bunlar gibi köyler arasındaki seyahatlerde geçirdiği belirtilir: *Hazret-i Îşân; "Biz beş-altı ay Taşkent'te, bir iki ay Karşı'da, Buhara'da ve başka yerlerde bulunduk" buyurdular, bunu söylediklerinde seksen yaşındaydılar.*⁵¹⁰

Karşı'dan Semerkand'a, Buhara'dan Taşkent, Şahruhiye, Sayram ve Andican'a⁵¹¹ kadar arazilere sahip Hâce Ahrar devlete vergi ödüyor muydu? Eğer ödüyorsa kendisine ne kadar vergi tahakkuk ediyordu? Bu soruların cevapları da, elde devlete ait kayıtlar olmadığı için menâkıbnâmeler ışığında cevaplanmak zorundadır.

Hâce Ahrar'ın divana yıllık düzenli ödeme yaptığına dair bir bilgi, Safi tarafından kaleme alınmıştır. Buna göre Hâce Ahrar, Sultan Ahmed Mirza divanına her yıl seksen bin (80.000) man zahireyi öşür vermektedir.⁵¹² Bunun dışında Hâce Ahrar'ın düzenli olarak vergi ödediğine dair tekrarlanan bilgiler yoktur. O halde bu veriye ne kadar güvenilebilir? Kanaatimizce bu bilginin güvenilirliği yüksektir.

⁵⁰² *Bir keresinde Hazret-i Îşân Şahruhiye'ye gittiler. Bir gün ata binip çiftliklerini seyretmeye çıktılar*, bkz. Nevşâhi (1380:582).

⁵⁰³ Safi (1875:455,477,482).

⁵⁰⁴ Hazret-i Îşân, kendi mülkü olup Semerkand'ın Sogd'unda bulunan Dâyec (ya da Dâyc) köyüne gidiyordu, bkz. Mevlânâ Şeyh (2004:42-43); Nevşâhi (1380:582).

⁵⁰⁵ Safi (1875:485,487,489).

⁵⁰⁶ Mevlânâ Şeyh (2004:81); Nevşâhi (1380:69-70).

⁵⁰⁷ Safi (1875:444,458).

⁵⁰⁸ Mevlânâ Şeyh (2004:69-70).

⁵⁰⁹ Safi (1875:338).

⁵¹⁰ Mevlânâ Şeyh (2004:69-70).

⁵¹¹ Mevlânâ Şeyh (2004:11-12).

⁵¹² Safi (1875:323); Davidoviç (1955:190); Çehoviç (1974:24); Gross (1982:136).

Çünkü Hâce Ahrar gibi bir şahsiyetin, menkabelerde sıradan insanlar gibi vergi ödediğini gösterir bilgilerin tekrar tekrar kaydedilmesini beklemek yanlış olacaktır. Böylesi bir bilgi tekrar, onun gibi kutbiyette olan, sultanlar üstü bir şahsiyetin manevi karizmasına zarar verecektir. Diğer taraftan, onun Timurlu divanına vergi ödemediğini düşünmek de yanlış bir yaklaşım olur. Mâlî sıkıntı yaşadıklarında Hâce Ahrar'a vergi tahakkuk ettiren Timurlu Mirzaların, onun bu denli büyük arazilerin gelirini, vergisiz olarak tahsil etmesine göz yummayacakları muhakkaktır. Eldeki veri tek olsa da, Hâce Ahrar'ın Timurlu divanına düzenli vergi ödediğini düşünmek için bahsedildiği üzere güçlü başka gerekçeler mevcuttur.

Hâce Ahrar'ın mülklerinden vergi ödendiğini gösterir birkaç kayıt da vakfiyelerde mevcuttur. Mesela Hâce Ahrar'ın vakfiyelerinden birinde, vakıf mülküne dönüşmüş tarım arazilerinden haraç, ihrâcât ve tekâlif-i dîvâniye vergileri öndendikten sonra vakfın gelirlerinin taksimi izah edilir. Aynı zamanda, devlet görevlilerinin kendi inisiyatifleriyle topladıkları anlaşılan *resm-i sadâret* ve *hakku't-tevliyât* tahsili de vâkıf tarafından men edilmiştir.⁵¹³

Yine menâkıbnâmelerden, kronik müelliflerinin Hâce Ahrar'ın sözünden çıkmadıkları konusunda ısrarcı oldukları⁵¹⁴ Sultan Ahmed Mirza'nın ve Ömer Şeyh Mirza'nın, ona fevkâlâde vergiler tahmil ettikleri anlaşılmaktadır. Taşkent, Hâce Ahrar'ın memleketi ve kendi arazilerinin yoğun olduğu yerdir. Bu nedenle, onun mürit kitlesinin de en yoğun olduğu yer Taşkent ve civarı olmalıdır. Ömer Şeyh Mirza, Taşkent ve civarını aldığı zaman ahaliye tahmil ettiği önce iki yüz elli bin (250.000) dinarı ve sonraki yetmiş bin (70.000) dinarı Hâce Ahrar'dan tahsil etmiştir.⁵¹⁵ Daha önce değinilen Şahruhiye barış görüşmeleri sonrasında Sultan Ahmed Mirza'nın ümerası; Hâce Ahrar'ın Sayram, Andican ve Taşkent'teki arazilerine vergi tahmil etmişlerdir. Bunun üzerine menakıba göre

⁵¹³ Vakfiye (Papka 76 inv.530); McChesney (1991:15).

⁵¹⁴ Hândmir (1353:87-88,109,282); Babur (2000:11,27,126,180).

⁵¹⁵ Mevlâna Şeyh (2004:22); Gross (1992:140).

Hâce Ahrar sıkıntı içindeki Sultan Ahmed'e on bin (10.000) *tenge-i sefid* hediye etmiştir.⁵¹⁶ Yani bu para Hâce Ahrar'dan tahsil edilmiştir.

Menakıbname yazarı bu bilgileri neden kaydetmiş olabilir? Elbette ilk akla gelen, şeyhin, ahaliye tahmil edilen vergiyi onların yerine ödeyerek, ne kadar büyük fedakarlık gösterdiğini vurgulamak olabilir. Hâce Ahrar'ın maddi ve manevi prestijini pekiştirmek isteği de bir diğer seçenektir. Fakat, şeyhlerine karşı muhabbet ve bağlılıklarından bahsettikleri iki Timurlu Mirzanın ve adamlarının, şeyhlerine vergi tahakkuk ettirerek onu tahsil etmelerini kaydetmeleri de düşündürücüdür. Çünkü böylelikle, hem kendilerini hem de Hâce Ahrar'ın Timurlu sultanlarına istediğini yaptırdığı, onları avuçlarında tuttuğu görüşünü savunanları da yanıtlamış olmaktadır.

20.yüzyıl başlarında Mâverâünnehr'de antropolojik araştırmışlar yapan Suhareva, sistemin yüz yıllar zarfında değiştiğini gösterir bilgiler vermektedir. Suhareva, bu dönemde, Hâce Ahrar'ın vakıf mülkü arazilerde çalışanların, bu vakıfların mütevellisi olan Hâce Ahrar'ın torunlarına öşür ödediklerini tespit etmiştir. Onların ise Hanlıklara öşür ödediğine dair bir bilgiye rastlamaz. Suhareva'nın ulaştığı senetler, öşür hakkının alınıp satıldığını göstermektedir. Yüz(100) tengelik bir öşür, nakit olarak seksen(80) tengeye satılabilmektedir.

Hâce Ahrar'ın Semerkand'daki kabri (Mahûta-i Mollâyân) ve Kâbildeki bir medrese için kurduğu vakfın belgesinde, ziraatı teşvik edici ve devamlılığını sağlayıcı tedbirler alındığı göze çarpmaktadır. Zira vakfın gelirinin temelinde ziraatin yattığı açıkça vurgulanmıştır. Buna göre vakfın gelirinden vergiler ve masraflar düşüldükten sonra kalan gelikle tohum, iş hayvanı ve ziraati geliştirecek her türlü şeyin alınması talimatı verilmektedir.⁵¹⁷ Bunun yanında, 20. yüzyıl başlarında Barthold'un saha araştırmaları sırasında ulaştığı anlaşılabilir bir bilgiye göre halk, Dargam kanalını Hâce Ahrar'ın yaptırdığına inanıldığını anlatmaktadır.⁵¹⁸

⁵¹⁶ Mevlâna Şeyh (2004:11-13).

⁵¹⁷ Vakfiye (Papka 76 inv.530).

⁵¹⁸ Barthold (1965:97-98).

3.3. TİCARET

Hâce Ubeydullah Ahrar'ın Sultan Ebu Said Mirza iktidarı döneminde Semerkand'da görülmeye başlandığına daha önce değinilmişti. Hâce Ahrar'ın ekonomisi, tarıma dayanmaktaydı. Bunun, kendisinin aileden gelen bir özelliği olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.⁵¹⁹ Onun bu ekonomik sistemine, Semerkand'a gelişyle birlikte ticari alandaki faaliyetlerinin de eklendiği anlaşılmaktadır.

Jurgen Paul'ün Tarik-i Hâcegân'ın Bâhaüddin Nakşbend döneminin sonuna kadar etkin olduğu sosyal tabaka profili analizinde kullandığı hikâyeler, ilk önceleri Buhara eksenli köy-taşra temelli, özellikle Bahâüddin Nakşbend'le ilgili olanlar ise yine Buhara merkezli hem köy hem şehir merkezli olayların hikâye ediliği bir karaktere bürünür. Hikâyelerdeki karakterler genelde sıradan tipler veya esnaf-tüccar-çiftçi gurubundan olup, saray çevreleri söz konusu konu edilmez. Ama Hâce Ahrar'la birlikte menkabelere konu olayların karakterlerinde ve mekânlarında bir değişim göze çarpar. Olaylar Buhara ve çevresinden Herat-Semerkand hattına, mekân olarak da hem şehirlere hem köylere kayar. Bunlara bir de iktidar merkezi, yani saray, çevresi, bu çevredeki olaylar ile bu olayların aktörleri sultanlar, emirler, ulema ve başka yeni karakterler eklenmeye başlar.⁵²⁰

Hâce Ahrar'ın sosyal ve ekonomik muhitindeki değişimdeki, onun bu ve benzeri alanlardaki faaliyetlerini de farklı şekillerde etkilemiş olmalıdır. Hâce Ahrar'ın Semerkand'daki ticari faaliyetleri nasıl başladı? Nasıl bir temel üzerinde, hangi alanlarda gelişen bir ticari faaliyetten bahsedilebilir? Diğer taraftan, onun himaye sistemi tekrar hatırlanacak olursa, ticari faaliyetlerinde bu sistem nasıl işlemiştir?

Bunu anlamak için eldeki en erken verilerden yola çıkarak öncelikle Hâce Ahrar'ın Semerkand'daki ilk ticari faaliyetlerinin mahiyetinin ne olduğu anlaşılabilir. Araştırmanın teorik olarak siyasi ve ekonomik konularla

⁵¹⁹ Safi (1875:416).

⁵²⁰ Paul (1991b:239-240).

ilgili tartışma bölümlerinde, Hâce Ahrar'ın Semerkand'daki şeyhülislâm, ümera ve diğer tarikatlarla olan mücadelesine değinilmişti. Bu araştırmanın ileri sürdüğü tez ise, söz konusu mücadelenin dini-siyasi yönü olabileceği, fakat asıl nedenin sosyal ve ekonomik bir nüfuz mücadelesi ve çıkar çatışması olabileceğiydi. Araştırmanın ileri sürmüştüğü bu tezi destekleyen belgeler mevcuttur.

Mesela; 1464-1465 yıllarına ait bir alım-satım senedinde, Hâce Ahrar'ın, ticari ve üretim amaçlı on iki dükkân satın aldığı söz konusudur. Dükkânlardan üçü, Semerkand'da bulunduğu sürede büyük bir rekabet yaşadığı Şeyhülislam Burhanüddin'in (Hâce Mevlânâ) dükkânıyla sınırdadır. Satın aldığı diğer üç dükkânın ise, bir kenarı padişah arazisiyle, diğer kenarı ümeradan meşhur Emir Seyyid Mezid Bahadır'ın dükkânıyla, dört dükkân ise, ulemeden Hâce Ebül Muhammed'in dükkânlarıyla sınırdadır.⁵²¹

Hâce Ahrar'a söz konusu on iki dükkânı satan kişi, Saliha Sultan binti Ahmed eş-Şucâ'dır. Dükkânların, padişah, ümera ve ulema mülkleri ile sınırdış olmasına özellikle dikkat edilmelidir. Bu bağlamda diğer örnekler de gösterildikten sonra genel bir değerlendirme yapılması daha doğru olacaktır.

1454-1455 (12 C.âhir 859) tarihli bir başka senet, Hâce Ahrar'ın Semerkand'daki Sûzangerân köyünde içinde ev, ambarlar vb. müstemilatının olduğu çiftlik tarzı bir mülkü satın aldığını gösterir. Bu mülkün de kuzey kenarı, sultan arazisiyle (*be zemîn-i pâdişâhî*) sınırdır.⁵²²

1463-64 (10 R.evvel 868) tarihli bir başka senet, Hâce Ahrar'ın kendi mülkleriyle sınırlı üç parça araziye satın aldığını göstermektedir.⁵²³

1468-1469 (7 Şaban 873)'de Keş (Şehr-i Sebz) şehrinde bir köy ve kanalın hisselerini satın almıştır.⁵²⁴

⁵²¹ Çehoviç (1974:60-61).

⁵²² Çehoviç (1974:51-52).

⁵²³ Çehoviç (1974:57).

⁵²⁴ Çehoviç (1974:66-67).

1480 (C.âhir 885) 'de Semerkand'da ikisinin yarım ve üçünün tam hissesi olmak kaydıyla toplam beş araziye ve bir bahçeyi satın almıştır. Yarım hisseleri satılan alınan mülkler Hâce Ahrar'ın kendi arazileriyle, diğer üçünün ise bir veya iki kenarı zemîn-i pâdişâhî ile sınırdır.⁵²⁵

Yine 1480 (12 Safer 885)'de Semerkand'daki Köksaray-ı Mâturîd'de; iki arazi satın alınmıştır. Bunlardan birisi vezaret makamında bulunmuş Hâce Seyyid Ahmed'in, diğeri ise ulemadan Hâce Celalüddin Mevdûd'un arazileriyle sınırdır.⁵²⁶

1484-1485(6 Ramazan 889) tarihinde ise, Semerkand'ın Muhammed Çûp pazarında bulunan büyük bir hamamın yarım hissesi satın alınmıştır. Hamam komşu dükkânlar, ümera ve ulemaya ait mülklerle sınırdır.⁵²⁷

Hâce Ahrar'ın satın aldığı mülklere dair eldeki ulaşabildiğimiz kayıtlar işte bunlardır. Peki araştırmacılar, onun bu ticari satın almalarını nasıl değerlendirmişlerdir? Mükminova, genelleyici bir yaklaşımla 15. yüzyılda Semerkand'da ticaret ve zanaat müesseselerinin çoğunun Hâce Ahrar'ın eline geçtiğini belirtmektedir.⁵²⁸ Çehoviç ise, onun tek amacının zenginleşmek olduğunu iddia eder.⁵²⁹ Paul meseleye daha makul yaklaşarak Hâce Ahrar'ın sadece taşra halkının değil, Semerkand'daki şehirlilerinin, özellikle de esnaf ve tüccarın haklarının da koruyucusu ve temsilcisi olmayı amaçladığını belirtir. Şüphesiz bunu yaparken de tabiatıyla kendi ekonomik çıkarlarını unutmuyordu.⁵³⁰ Fakat Paul, Hâce Ahrar'a yapılan satışları, yaklaşık aynı zamanlarda gerçekleşmeleri nedeniyle, satıcıların ekonomik bir darboğazda olmaları ile açıklar.⁵³¹ Eğer Paul'ün bu tezi bütünüyle kabul edilirse, bu takdirde özellikle Semerkand'ın merkezinde satın alınan dükkânların ümera, ulema ve zemîn-i padişâhi ile sınırdaş olmaları nasıl izah edilecektir? Bu bir tesadüf müdür? Kanaatimizce ümera, ulema ve zemîn-i padişâhî ile komşu olan mülk

⁵²⁵ Çehoviç (1974:92-93).

⁵²⁶ Çehoviç (1974:87).

⁵²⁷ Çehoviç (1974:104-105).

⁵²⁸ Mukminova (1965:70)

⁵²⁹ Çehoviç (1974:23).

⁵³⁰ Paul (1991b:154).

⁵³¹ Paul (1991a:538).

sahipleri, siyasi iktidar tarafından vuku bulacak herhangi bir müsadere veya tasalluta karşı bir tedbir olarak mülklerini Hâce Ahrar'a satmış olmalıdırlar. Böylece, bu mülkerin de vakfa dahil olmasıyla -ki öyle olmuştur- mülklerinin ve kendilerinin selametini temin etmiş olamlıdırlar.

Yine Reşehât müellifinin, Mevlana Muhammed Kadı'nın eseri *Silsiletü'l-Ârifin*'den naklettiği bir menkabede, Hâce Ubeydullah Ahrar'ın Mevlânâ Necmüddin isimli bir müridinden bahsedilir. Menkabeye göre Mevlânâ Necmüddin, Hâce Ubeydullah'ın ticarî işleriyle uğraşan, daha da önemlisi onun sermayesini idare eden kişidir. Hâce'nin ticaret kervanlarının varlığı, bu kervanların Çin sınırındaki Tarhan(Turfan olabilir) şehri gibi uzak şehirlere ticari mallar taşıdığı burada tasvir edilmektedir.⁵³²

⁵³² Safi (1875:429).

SONUÇ

15.yüzyılın ikinci yarısında Mâverâünnehr'in içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik bunalım, başka sosyal sorunların da tetikleyicisi olmuştur. Mâverâünnehr'de Timurlu merkezi Semerkand'da Mirza Uluğ Bey'in vefatıyla siyasi, sosyal ve ekonomik güç dengelerinde, sosyal tabakalaşma bağlamında bir yer değiştirmenin vuku bulduğu görülmektedir. Timurlu mirzaların hakimiyet mücadelelerinde bu yüzyılın ortasında artık tek belirleyici unsur ordu değildi. Tabii bu, Emir Timur dönemi ile mukayase edilerek söylenmektedir. Küçük ve büyük ölçekli toprak sahipleri ve Semerkand'ın asırlardır şeyhülislâmlığını yapan aile de artık bu mücadelelerde yerini almıştır.

Hâce Ahrar, sıradan bir şeyh değildir. Taşkent civarında ziraat ve ticaretle uğraşan varlıklı ve ilmle, kültürle ilgili bir aileye mensuptur. Herat'ta geçirdiği beş yıl, onun zihniyet dünyasını şekillendirmiştir. Sultanlarla birlikte olma, onların yanında bulunma, kalplerini fethedip şeriat üzere iş yapmalarını sağlama, halkı da onların bilerek veya gafletle sebebiyet verdikleri zulmünden koruma şeklinde özetlenebilecek yüksek idealleri Herat'ta oluşmuş görünmektedir.

Bu idealleri hayata geçirecek uygun ortam, Ebu Said Mirza'nın 1451'de Şeybani Özbekler'in desteğiyle Semerkand'a gerçekleştirdiği yürüyüş olmalıdır. Bu sefer sırasında Hâce Ahrar, kendisine yabancı olmadığı anlaşılan Ebu Said Mirza'nın ordusunun bir şekilde ihtiyaçlarını karşılamıştır. Sonra da, tarıma büyük önem veren Ebu Said vasıtasıyla Semerkand'da kendisine yer bulmuştur. Fakat Semerkand ve civarında mülk aldığını gösterir evrak, Hâce Ahrar'ın Ebu Said döneminden önce Semerkand civarında mülk almaya başladığı konusunda ip uçları vermektedir. Ama şuan için bunları ispat edecek yeterli veri yoktur.

Hâce Ahrar gerek kendi hayatında gerekse Nakşbendiyye'nin tarihinde yeni ve önemli bir dönem başlatmıştır. Semerkand merkezli bu yeni dönem, onun sosyal, siyasi ve ekonomik mücadelelerinin de başlangıcı olmuştur. Semerkand şeyhülislâmı Burhanüddin ile yaşadıkları dini görünümlü ama sosyal, siyasi ve ekonomik bir nüfuz mücadelesinden başka bir şey olmayan cedelleşme için Hâce Ahrar'ın menâkıbında özel başlıklar açılmıştır. Çünkü Şeyhülislâm

Burhanüddin köklü bir ailden gelmekte, en azından üç asırdır Semerkand'da şeyhülislamlık makamı o aile üyeleri tarafından doldurulmaktadır. Hatta Hâce Ahrar Ebu Said ile Sultan Abdullah arasındaki mücadele Abdullah'ı desteklemiş, Ebu Said'in Semerkand'ı almasıyla Herat'a gitmiştir. Fakat ilginç bir şekilde Ebu Said onu rica ile Semerkand'a tekrar davet etmiştir. Bu durum karşısında Ebu Said'i desteklemiş olan Hâce Ahrar neler düşünmüş, neler hissetmiş ve bunlar onun fiillerrine nasıl yansımış olabilir? Hâce Ahrar, kaç asırdır Semerkandlı olan şeyhülislamın dükkânlarıyla sınır olan dükkânları satın almaya başlar. Bu rekabet menkabelerde önce şeriata bağlılık ve dinin hükümlerine uyup uymama şeklinde, ama sonunda mutlaka köylü-şehirli ve dünya malına merak ve ilgi eleştirirleriyle yansımaktadır.

Hâce Ahrar'ın Semerkand'daki faaliyetleri, diğer tarikatlar ve özellikle ümera ile mücadeleyi beraberinde getirmiştir. İşkiyye tarikatı şeyhi Seyyid Aşık'ın Hâce Ahrar'ın ticari faaliyetleri ve arazi işletmeleri üzerine yoğunlaşan eleştirileri de, Hâce Ahrar'ın makamında dini ve tasavvufi gerekçelerle izah edilmeye çalışılmıştır. Hâce Ahrar'ın, kâfir geleneği addettiği ve kaldırılması için büyük uğraş verdiği *tamga* vergisi de bir diğer mücadele nedenidir. Ümeranın ve özellikle devletin en önemli gelir kalemlerinden olan *tamga* vergisiyle mücadelesi, Hâce Ahrar'ı ümera ile karşı karşıya getirmiştir. Bu mücadele, ümera tarafından, bir şeyhin kendi hakimiyet ve yetki alanlarına doğrudan müdahale olarak algılanmış olmalıdır.

Timurlu mirzalar Ebu Said, oğlu Sultan Ahmed ve kardeşi Ömer Şeyh Mirza, gerek tasavvuf tarihçileri, gerekse tarihçilerin pek çoğu tarafından Hâce Ahrar'ın sözünden çıkmayan, ona derinden bağlı müridler olarak tasvir edilir. Oysa durum daha farklıdır. Timurlu mirzalarla Hâce Ahrar arasındaki ilişkinin bu şekilde resmedilmesi, Hâce Ahrar'ın menakıbından yaptıkları alıntıları aynen nakledenler, Babur, Handmir ve Mirhond gibi müelliflerdir. Modern araştırmacıların çoğu da, bu kaynaklardaki verileri, müellifleri ve eserlerini eleştirmeden ve sınımadan araştırmalarında aynen aktarmışlardır. Bu da Hâce Ahrar'ın siyasi faaliyetleri ve tarihi pozisyonuyla ilgi gerçeğin çok üzerinde abartılı bir kanaat oluşmasına yol açmıştır. Çünkü bahsedilen Timurlu

mirzalardan özellikle Sultan Ahmed Mirza ve Ömer Şeyh Mirza'nın gerek kendileri gerekse ümerası Hâce Ahrar'a ciddi meblağlarda ağır vergiler tahmil etmişlerdir.

Hâce Ahrar, hayatının kırk yıllık Semerkand safahatında siyasi olaylarda üç kez rol almış görünür. Bu olayların hepsi de, onun mülklerinin ve müritlerinin yoğun olduğu Taşkent ve Şahruhiye'de cereyan etmiştir. Teknik olarak bakıldığında da onun müdahil olduğuna inanılan bu olaylar, Hâce Ahrar açısından başarıyla değil başarısızlıkla neticelenmiştir. Bu olaylarda Hâce Ahrar'ın bölgedeki ekonomik ve tasavvufi nüfuzu, Timurlu mirzalar tarafından politik olarak kullanılmıştır.

Tüm bunlara rağmen Hâce Ahrar, kurduğu vakıflar vasıtasıyla müritlerini ve köylüleri himaye sistemi oluşturmayı başarmıştır. Mülklerini ona gerçek satış, sözde satış veya bağış yoluyla devredenler, devletin pek çok askeri, siyasi ve mali yaptırımını karşısında korunmuşlardır.

Sonuç olarak Hâce Ahrar'ın ekonomik, sosyal, siyasi ve dini-tasavvufi faaliyetlerini birbirinden bağımsız düşünme imkânı yoktur. Hepsi birbiriyle bağlantılı ve iç içe geçmiş olgulardır. Bütün bunlar birlikte düşünüldüğünde onun, Nakşibendiliğin tarihinde önemli bir değişime imza atan, yaşadığı zaman ve mekânın şartlarının da zorlamasıyla, yaşayabilmek ve bağlılarını yaşatabilmek için yerine göre siyaseti, ekonomik şartları, yerine göre tasavvufu maharetle birleştiren becerkli, karizmatik bir şeyh olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bu vasıflarıyla o, Nakşibendiliğin tarihinde gerçekten önemli rol oynamış bir şahsiyet olarak incelenmeğe değer olmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman Câmî. (1378a). *Tuhfetü'l Hâce Ahrar*, Mesnevî-i Heft Evreng, Tahran, c.1.
- Abdurrahman Câmî. (1378b). *Yusuf ü Züleyha*, Mesnevî-i Heft Evreng, Tahran, c.2.
- Abdurrahman Câmî. (1378c) *Nânehâ ve Münşeat-ı Câmî*, haz. Asameddin Urunbayev-Asrar Rahmanov, Merkezi Neşr-i Miras-ı Mektup, Tahran.
- Abdurrezzak Semerkandî(2008), *Matlau-s Sa'deyn Mecmau'l Bahreyn*, haz. Asamüddin Urunbayev-Gulam Kerîmî, Taşkent, c.2, 2.ve 3.kısımlar.
- Fâsîh, Ahmed b. Celaleddin Muhammed Havafî, *Mucmel-i Fâsîhî*, Neşr: Mahmud Ferruh, Meşhed 1339.
- Ahmedov, Böribay. (1962). İz İstorii Vzaimootnoşeniy Koçevih Uzbekov sı Timuridami, *Uç. Zap. LGU, no.304, seriya Vostokovedçeskih Nauk, vip. 14, İstoriya Stran Vostoka*, Taşkent-Moskva, str. 79-93.
- Ahmetbeyoğlu, A. (2011). Tarhan, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, c. 40.
- Hâce Ahrar (1221/1805). Fıkarât, İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, 34, Sü-Tarlan 63..
- Aka, İsmail. (1979-1980). "XV. "Yüzyılın İlk Yarısında Timurlular'da Ziraî ve Ticarî Faaliyetler", **Tarih Enstitüsü Dergisi**, X-XI . s. 111-120.
- Aka, İsmail. (1994). *Mirza Şahrüh ve Zamanı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Aka, İsmail (2005). Mîrhând, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, c.30, 156-157.
- Aka, İsmail(1997). Hândmîr, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, c.15, 550-552.
- Aka, İsmail.(2012). Timurlular, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, c. 41.
- Akpınar, Turgut. (1994). *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akün, Ömer Faruk (1991). Baburname, **TDV İA**, İstanbul, c.4, 404-408.
- Alan, H. (1996). *Sultan Ebu Said Devri Timurlu Tarihi (1451- 1469)*, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul.
- Alan, H. (2007). Timur ve Mirası, *Ölümünün 600. Yılında Emir Timur ve Mirası Uluslararası Sempozyumu*, edit. Abdulvahap Kara- Ömer İşbilir, İstanbul, s. XIII- XIV.

- Aleskerov, Y.N. (1967). *Semer kand*, Taşkent.
- Algar, Hamid. (1996). Hâcegân, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.14.
- Algar, Hamid. (2006). Nakşibendiyye, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 32, İstanbul.
- Algar, Hamid. (2007). Nakşibendî Tarihinin Siyasî Boyutları, çev. Kemal Kahraman, *Nakşibendilik*, haz. Cüneyd Köksal, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Ali-Şir Nevâyi, (1979). *Nesayimü'l-Mahabbe Min Şemayimi'l- Fütüvve*, haz. Kemal Eraslan, İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Ando, Shiro. (1992). *Timuridische Emire nach dem Mu'izz al-ansâb. Untersuchung zur Stammersaristokratie Zentralasiens im 14. Und 15. Jahrhundert*, K. Schwartz, Berlin.
- Azimcanova, S. (1957). *Kı İstorii Fergani Ftoroy Polovini 15 v.*, İzdatelstvo Akademii Nauk Uzbekskoy SSR, Taşkent.
- Babacanov, Bahtiyar. (1991). Epigrafiçeskiye Pamyatniki Musulmanskih Mazarov Kak İstoçnik Po İstorii Sufizma (Na Primere Mazarov Astan-Ata i KattaLangar) // *İz İstorii Sufizma: İstoçniki i Sotsialnaya Praktika* / edit. M. M. Hayrullayev. Fan, Taşkent, s. 89-98
- Barthold, V.V. (1963). *Soçineniya*, c. 2, b. 2, Vostoçnaya Literatura, Moskva.
- Barthold, V.V. (1990). *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Barthold, W. (1997). *Uluğ Bey ve Zamanı*, çev. İsmail Aka, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Bennigsen, A. -Chantal Lemercier-Quelquejay. (1988). *Sûfi ve Komiser, Rusya'da İslâm Tarikatları*, çev. Osman Türer, Ankara.
- Bilgin, Orhan. (1998). Abdürrezzak-ı es-Semer kandî, *TDV İA*, c. 1, 299-300.
- Bolat, Ali. (2003). *Bir Tasavvuf Okulu Olarak Melâmetlik*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Boldırev, A.N. (1985).Yeşe Raz Kı Vaprosu O Hodja-Ahrare, *Duhavenstvo i Politeçeskaya Jizn ne Blijnem i Srednem Bostoke vı Period Feodalizma*, İzdatelstvo Nauka, Glavnaya Redaktsnoy Vostoçnoy Literaturı, Moskva, s.47-63.
- Bombaci, Alessio. (1969). *La Letteratura Turca: Con un Profilo dela Letteratura Mongola*, Milano.

- Buhari, Salah b. Mübarek. (1371). *Enîsü't-Tâlibîn Uddetü's-Sâlikîn*, tashih ve mukaddeme: Halil İbrahim Sarıoğlu, Tahran.
- Calmard, J., (2003). Cultural and Religious Cross-fertilization Between Central Asia and The Indo-Persian World, *History of Civilizations of Central Asia*, vol.5, Paris, s. 812-820
- Cuvanmerdiyev, A. (1965). *XVI.- XIX. Asırlarda Ferganada Yer-Suv Meselelerine Dair*, Uzbekistan SSR Fen Neşriyatı, Taşkent.
- Çekoviç, O.D. (1974). Samarkandskie Dokumentı XV-XVI vv. (O Vladeniyah Hodji Ahrara vı Sredney Azii i Afganistane), Vıvedeniye Primeçaniya i Ukazateli, Nauka, Moskva.
- Davidoviç, E.A. (1955). P.P.Ivanov, Hazyastvo Djuybarskih Şeyhov, Sovyetskaya Etnografiya, (rets. Ne kn.)nu.3, str. 187-192.
- Devletşah Semerkandî. (1977). *Tezkîre-i Devletşah*, c. I-IV, çev. Necati Lugal, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul.
- DeWeese, Devin. (1996). The Masha'ikh-ı Turk And The Khojagan: Rethinking The Links Between The Yasavi And Naqshbandı Sufı Traditions, *Journal of Islamic Studies*, 7:2, pp. 180-207.
- Deweese, D. (2006). Hâcegân'a Ait Kollar ve Tasavvufun Eleştirisi: Hoca Ali Azîzân Râmîtenî'nin Menâkıbı'nda Cemaatsel Benzerlik İddiası, çev.Necdet Tosun, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 7, sayı: 16.
- Duğlat, Mirza Haydar. (2006). *Tarih-i Reşidî*, İng. çev.E. Denison Ross, Türkçe çev. Osman Karatay, İstanbul.
- Ebu Bekr-i Tihrani. (2001). *Kitab-ı Diyarbekriyye*, Çevr. M. Öztürk, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- el-Havafî, Fasih Ahmed ibn Calal al-Din Muhammad, (1980). *Mucmal-i Fasihi(Fasihov Svod)/ Perevod*, Predisloviye, Primeçaniya i Ukazateli D.Yu. Yusupovoy, Taşkent.
- Fahrüddin Ali Safi (1875). *Reşehâtü'l-Ayne'l-Hayat*, İstanbul.
- Fazlullah bin Rûzbihân Huncî. (1976). *Mihmannâme-i Buhara(Tarih-i Padişâhî Muhammed Şeybânî)*, edit. Minûçihr Sutude, Tahran.

- Gross, Jo-Ann.(1982). *Khoja Hâce Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the Late Timurid Period*, New York University, Ph.D. Dissertation.
- Gross, Jo-Ann- Asamüddin Urunbaev. (2002). *The Letters of Khwaja Ubayd Allah Ahrar and His Associates*, Brill.
- Gulomov, Yahya. (1948). Alişir Nevâî'nin Devrini Örgeniş Hakıda, *Ulug Uzbek Şairi*, Taşkent.
- Gümüş, Sadrettin. (1993). Seyyid Şerîf Cürcânî, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.8.
- İvanov, P.P. (1954).Hazyastvo Djujbarskih Şeyhov Kı İstorii Feodalnogo Zemledevladieniya Vı Sredney Azii Vı XVI-XVII vv., Akademi Nauk SSR, M.-L.
- Haksever, Ahmet Cahid. (2009). *Ya'kûb-ı Çerhî*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Handemir, Gıyasüddin b. Hümâmüddin. (1353). *Tarih-i Habibü's-Siyer fî Ahbâr-ı Efrâd-ı Beşer*, c.4, Tahran.
- Hasan-ı Rumlu. (2006). *Ahsenü't- Tevârîh*, neşr. Dr. Abdül- Hüseyin-i Nevâî, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Hüseyinî, Abdülhay b. Ebü'l-Feth. (1697). *Nesebnâme-i Hazret-i Hâce Ahrar-ı Velî*, ÖZFAŞE nu.526.
- Kadı, Muhammed b. Burhanüddin Semerkandî. (1388). *Silsiletü'l Arifin ve Tezkîretü's-Sıddikîn*, Tahran.
- Kadirova, Muhlise. (2007). *Jitiya Hodja Ahrara*, IFEAC, Taşkent.
- Kafalı, M. (1979). Timur, *İslâm Ansiklopedisi*, c.2, İstanbul.
- Köprülü, Fuad. (1991). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 7.bs., Ankara.
- Kufralı, Kasım. (1949). Nakşbendiliğin Kuruluş ve Yayılışı, İstanbul Üniversitesi Türkiyet Araştırmaları Merkezi, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul.
- Kurtuluş, Rıza(1995), Fasîh-i Hâfî, *TDV İA*, İstanbul, c.12, 214-215.
- Lawrence, G. Potter. "Moğollar Sonrası İran'da Sûfiler ve Sultanlar", çev. Hanifi Şahin, *Tasavvuf*, İstanbul 20, sayı: 28, s. 25-243.
- Levend, Agah Sırrı. (1965). *Ali Şir Nevâî Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*, Türk Dil Kurumu Yayınları, c.I., Ankara.
- Mahmudov, N. (1966). *Zemledeniye i Agrarniye Otşeniya vı Sredney Azii vı XIV-XV. vv.*, Akademiya NAUK SSR, Duşanbe.

- Manz, B. F. (2006). *Timurlenk Bozkırların Son Göçebe Fatihı*, çev. Zuhâl Bilgin, İstanbul.
- Manz, B.F. (2013). *Timurlu İran'ında İktidar, Siyaset ve Din*, çev. Dilek Şendil, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- McChesney, R.D. (1991). *Waqf in Central Asia Four Hundred Years in The History of A Muslim Shrine 1480-1889*, Princeton University Press , New Jersey.
- Mevlânâ Sekkâkî. (1999). *Mevlânâ Sekkâkî Divanı*, yay.haz. Kemal Eraslan, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Mevlânâ Şeyh (2004). *Maqamat-ı Khwaja Hâce Ahrar*, haz. Masamoto Kawamoto, ILCAA, Tokyo.
- Mevlânâ Şeyh (1380). *Havârik-ı Âdât-ı Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar*, der. Arif Nevşâhi, *Ahval ve Suhanân-ı Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar*, Tahran.
- Mirhând, Mîr Muhammed b. Seyyid Burhâniddin Hâvendşâh (1339). *Tarih-i Ravzatü's-Safa*, Müessese-i Hayyam ve İntişarat-ı Piruz, c.6, Tahran.
- Muhammed Talib. (2012). *Matlabu't-Tâlibîn*, yay.haz. Gulam Kerîmî-Erkin Mirkamilov, Taşkent.
- Mukminova, R.G. *Sotsialnaya Differentsiatsia Naseleniya Gorodov Uzbekistana(konets XV-XVI.vv.)*, Taşkent 1965
- Muslu, Ramazan. (2004). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf(18.Yüzyıl)*, İstanbul.
- Nabiyev, R.N. (1948). *XV. Asrda Mâverâunnehrning Siyasi-İktisadi Hayatıdan*, *Ulug Uzbek Şairi*, Taşkent.
- Nevşahi, A., (1380). *Ahval ve Suhenân-ı Hâce Ubeydullah Hâce Ahrar*, Tahran.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2010). *Türkiye Selçukluları ve İslâm, Türkiye Sosyal Tarihinde İslâm'ın Macerası*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 123- 158.
- Ocak, Ahmet Yaşar. (2011). *Evliya Menâkıbnâmeleri, Osmanlı Sûfiliğine Bakışlar*, Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 229-252.
- Öngeren, Reşat. (2011). *Tasavvuf*, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 40, İstanbul.
- Özgüdenli, Osman Gazi. (2003). *Mâverâünnehir*, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 28, Ankara.
- Özgüdenli, Osman Gazi. (2005). *Moğollar*, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 30, İstanbul.

- Paul, Jurgen. (1991a). Himayat System of Hoca Hâce Ahrar, *Journal of Middle East Studies*, 23, 533-548.
- Paul, Jurgen.(1991b). Die Politische und soziale Bedeutung de Naqşbandiyya in Mittelasien im 15. Jahrhundert, Berlin- New York.
- Petruşevski, İ.P. (1960). *Zemledeliye i Agrarniye Otnoşeniya v İrane XIII-XIV v.*, Akademi NAUK SSR, M.-L.
- Potter, Lawrence G. (2011). Moğollar Sonrası İran'da Sûfiler ve Sultanlar, trc. Hanifi Şahin, *Tasavvuf*, 28/2, s. 215-243.
- Rasonyi, L. (1996). *Tarihte Türklük*, TKAE Yayınları, 4. Baskı, Ankara.
- Roux, Jean-Paul. (1994). *Aksak Timur İslâm'ın Kutsal Savaşçısı*, Milliyet Yayınları, İstanbul.
- Roux, Jean-Paul. (2001). *Moğol İmparatorluğu Tarihi*, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul.
- Sayılı, Aydın. (1991). *Uluğ Bey ve Semerkand'daki İlim Faaliyeti Hakkında Gıyasüddin-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara.
- Schimmel, Annemarie. (2004). *İslâmın Mistik Boyutları*, İstanbul.
- Spuler, B. (2011). *İran Moğolları –Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri*, TTK Yayınları, Ankara.
- Subtelny, Maria Eva. (1988). Centralizing Reform and its Opponents in the Late Timurid Period, *Iranian Studies*, Volume XXI, number 1-2, pp. 123-151
- Szuppe, M. (2004). Herat-History, Medieval Period, *Elr*, New York 2004, vol. XII, pp. 203-226.
- Togan, Zeki Velidi. (1981). *Umumi Türk Tarihi'ne Giriş*, Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Tosun, Necdet. (2003). *Bahâeddîn Nakşbend-Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, İnsan Yayınları. İstanbul.
- Unat, Yavuz. (2012). Uluğ Bey, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 42, İstanbul.
- Urunbayev, A. -G. Curayeva-S. Gulomov, *Katalog Sredneaziatskih Jalovannih Gramot*, Orientwissenschaftlichen Zentrum der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 2007.
- Ülgener, Sabri. (2006). *Makaleler*, yay.haz. Ahmet Güner Sayar, İstanbul.
- Vakfiye . ÖZFAŞE nu. Papka 75 inv. 521.

Vakfiye . ÖZFAŞE nu.Papka 72 inv.516.

Vakfiye . ÖZFAŞE nu. Papka 76 inv.530.

VEINSTEIN, G., (2004). Bir Sentez Denemesi, *İslâm Dünyasında Tarikatlar*, yay. Alexandre Popovic- Gilles Veinstein, ter. Osman Türer, Sûf Yayınları, İstanbul, s. 559-592.

Yuvalı, Abdülkadir. (1994). *İlhanlılar Tarihi I Kuruluş Devri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri.

Yücer, Hür Mahmut. (2003). *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf(19.Yüzyıl)*, İnsan Yayınları, İstanbul.

Yüksel, Musa Şamil. (2009). *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi, Türk Tarih Kurumu Yayınları*, Ankara.

Zahirüddin Muhammed Babur. (2000). *Baburnâme*, haz. R.Rahmeti Arat, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

EKLER

EK-1: Orijinallik Raporu

Ek 1: Orijinallik Raporu

- İşleme konu: 12-Mar-2015 14:57 EET
- NUMARA: 515531326
- Kelime Sayısı: 42798
- Gönderildi: 1

Ali İhsan Çağlar tarafından

Benzerlik Endeksi

%1

Kaynağa göre Benzerlik


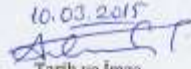

İnternet Sources: %1

Yayınlar: %0

Öğrenci Ödevleri: %0

GİRİŞ A. XV. YÜZYILDA MÂVERÂÜNNEHR'İN SOSYO-EKONOMİK VE SİYASÎ VAZİYETİ TOPLUM VE SİYASET On beşinci yüzyılın hemen başında, bozkırlı son fâtih Emir Timur vefat eder(1405). Ve geride Timurlular olarak kendi ismiyle anılan bir hanedan ve başkenti Semerkand olan Kaşgar'dan Anadolu'ya, Azerbaycan'dan Irak'a uzanan, Horasan ve Mâverâünnehr'i de içine alan büyük bir devlet bırakır. Timur, 1370'te Mâverâünnehr'deki boy beyleri arasındaki hâkimiyet mücadelesini kazanır ve başkenti yaptığı Semerkand'da tahta çıkar. Timur, otuzbeş yıllık saltanatı boyunca Mâverâünnehr, Horasan, İran, Azerbaycan, Deşt-i Kıpçak, Hindistan, ve Doğu Türkistan'a seferler düzenledi. Timur'un böylesi geniş bir coğrafyada kurduğu ve soyundan gelen hükümdarların idare ettiği devlet; bozkır kültürü diye tanımlanan konar-göçer gelenekler ile şehirli kültürün bir senteziydi. O, Türklerin bey'i, Moğolların damadı (küregen'i), Müslümanların emir'i sıfatı ile kültür olarak birbirinden farklı halkı idare etmişti. 1360- 1507 yılları arasında Mâverâünnehr'den batıda Azerbaycan'a kadar olan alanı yöneten ve Timur'un soyundan gelen hükümdarlara ve onların hanedanlarına Timurlular denilir. Bu isim, Orta Asya'ya yönelik İslâm fütuhatından sonra Arapça kaynaklarda Ceyhun (Amuderya/ Oxus) nehrine izafeten "nehirin öte tarafında bulunan bölge" anlamında kullanılmıştır. İran, Çin, Yunan ve Arap kaynaklarında Turânî ve İrânî kavimler arasında Ceyhun nehri sınır olarak kabul edilir. Modern dönemde Mâverâünnehr; Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan yaklaşık 660.000 kilometre karelik coğrafi bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.

EK-2: Etik Kurul İzin Muafiyeti Formu

 <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU</p>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 10/03/2015</p> <p>Tez Başlığı / Konusu: 15.Yüzyıl Mâverâünnehr'inde Nakşîlîğın Sosyo-Ekonomik Yapısı: Hâce Ahrar Ve Dönemi (1450-1490)</p> <p>Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p>Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <p style="text-align: right;">10.03.2015  Tarih ve İmza</p> <p>Adı Soyadı: Ali İhsan Çağlar Öğrenci No: 34444260300 Anabilim Dalı: Tarih Programı: Doktora Statüsü: <input type="checkbox"/> Y.Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>
<p><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></p> <p>Etik kurula uygundur.</p> <p style="text-align: center;"> Prof.Dr. Mehmet ÖZ</p> <p style="text-align: center;">Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr</p> <p>Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</p>