



**T:C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**FÜTÜVVETNAMELER İŞİĞİNDA AHİLİĞİN DİNİ,
SOSYAL VE İKTİSADİ FONKSİYONLARI**

YÜKSEK LİSANS

İsmet DOĞRU

BURSA -2017



**T:C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**FÜTÜVVETNAMELER IŞIĞINDA AHİLİĞİN DİNİ,
SOSYAL VE İKTİSADİ FONKSİYONLARI**

YÜKSEK LİSANS

İsmet DOĞRU

Danışman:


Doç. Dr. Kemal ATAMAN

BURSA -2017

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 701421010 numaralı İsmet Doğru'nun hazırladığı "Fütüvvetnameler Işığında Ahîliğin Dini Sosyal İktisadi Fonksiyonları" konulu Yüksek Lisans tezi. ile ilgili tez savunma sınavı, 22/08/ 2017 günü 14:00-16:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

Danışman Doç. Dr. Kemal ATAMAN

Uludağ Üniversitesi

Üye
Prof. Dr. Abdurrahman KURT

Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Ahmet Zeki Ünal
Bursa Teknik Üniversitesi



YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tez Başlığı: "FÜTÜVVETNAMELER İŞİĞİNDA AHİLİĞİNDA DİNİ, SOSYAL VE İKTİSADİ FONKSİYONLARI"

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 182 sayfalık kısmına ilişkin, 02/08/2017 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar dahil

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

02.08.2017

Adı Soyadı: İsmet Doğru

Öğrenci No: 701421010

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Din Sosyolojisi

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Tarih: 02/08 /2017

Danışman

Doç. Dr. Kemal ATAMAN

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Fütüvvetnameler Işığında Ahiliğin Dini, Sosyal ve İktisadi Fonksiyonları ” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza



Adı Soyadı : İsmet Doğru
Öğrenci No : 701421010
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Din Sosyolojisi
Statüsü : Yüksek Lisans Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : İsmet DOĞRU
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı :XI+189
Kabul Tarihi :
Danışman : Kemal ATAMAN

FÜTÜVVETNAMELER IŞIĞINDA AHİLİĞİN DİNİ, SOSYAL VE İKTİSADİ FONKSİYONLARI

Dünya dinleri ile iktisadi sistemler arasında kurulabilecek ilişkiyi, Protestan inancı ile kapitalizm bağlamında dile getiren Weber, kapitalist ekonomi sisteminin oluşumunu ideal tipler aracılığıyla izah etmeye çalışmaktadır. Weber, Protestanlık inancının barındırdığı Rasyonel ideal tipinin yansıması olarak görülebilecek araçsal-akılcı ve amaçsal-akılcı eylemlerin süreklilik arz ettiği sürece, toplumsal oluşumların da buna göre belirli bir kalıp içinde ifade edilebileceği dile getirmektedir. Böylelikle ideal tip kavramlarının, tarihsel teklige sahip kapitalizmin tecessümünü mümkün kıldığı gibi, evrensel bir nedensellik olarak nitelik kazanabileceği de iddia edilmektedir. Weber'in bu noktada eylem tipleri ve toplumsal sonuçlar arasında kurduğu korelasyon, indirgemeci yaklaşımının ürünüdür. Toplumların tarihi özgüllüklerinin ve kavramlara yüklediği anlamların farklılığı, bahsi geçen ideal tipler ile tanımlanmasına imkân vermemektedir.

Weber, İslam ülkelerinde kapitalizmin gelişmemesinin nedenini, patrimonyal yapıya, hukuk, yönetim ve işletme alanlarındaki rasyonel düşünüşün eksikliğiyle birlikte sivil toplum algısındaki farklılığa dayandırır. Bu yönüyle İslam toplumlarında değersel-akılsal eylem tiplerinin görüldüğüne

atıfta bulunur. Batı etnosantrik düşünüşünün yansıması olarak Doğuya biçilen yokluklar üzerinden sahip olduğu zihinsel üstünlüğünün ilerleme ile ilişkilendirilerek Protestan inancına bağlanması, oryantalist bakışın ürünüdür.

Kökleri İslam öncesine kadar götürülebilecek “Feta” kavramı, İslam sonrasında “isar” kavramıyla ilişkilendirilerek Tasavvufi mecrada “Fütüvvetlik” olarak kullanılmaya başlanmıştır. Ahîlik, Anadolu’nun İslamlaşması aşamasında sosyo-kültürel ve iktisadi fonksiyonlar üstlenmiş, Fütüvvet’in meslek alanındaki yansımasını oluşturmaktadır. Ahîliğin, dini ahlak anlayışı, zihinsel düşünüşü ve sosyo-iktisadi argümanlarını içeren fütüvvetna-melerden yola çıkılarak anlaşılabilirliğe çalışılması tarih, sosyoloji, iktisat disiplinlerinin ele alınmasını gerektirmiştir. Ahîliğin ilişkili olduğu Osmanlı iktisadi sistemi, toplumsal zihni yapısı, Ahîliğin ontolojik yapısı bağlamında ele alındığında kapitalleşmeme nedenlerinin bireysellikten öte sosyal adaleti önceleyen iktisadi doktrinine dayandığı anlaşılmaktadır. Kapitalizmin gelişiminin, Weber’in yukarıda ifade ettiği ideal tiplerden ziyade sömürgecilik, bireyselleşme, sekülerizm, aydınlanma ve reform hareketlerinden kaynaklandığı görülmektedir. Osmanlı’nın gerilemesinin sebeplerinin dünyada meydana gelen olaylarla ilişkilendirilebileceği söylenebilir.

Anahtar Sözcükler

Ahîlik, Fütüvvet, Ekonomi ve Sosyal Ahlak, Geleneksellik

ABSTRACT

Name and Surname : İsmet DOĞRU
University : Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Sciences
Branch : Sociology of Religion
Degree Awarded : Master
Page number :XI+189
Degree Date :
Supervisor : Kemal ATAMAN

FINANCIAL RELIGIOUS SOCIAL FUNCTIONS OF AKHİLİK ON THE LIGHT OF FUTUWWA

Weber who expresses the relation between world religions and financial systems on the extent of Protestant belief and capitalism He tries to explain existence of capitalist economy with the ideal types He says as the reflection of rational-ideal type: As long as instrumental-rational and intentional-rational actions continue social formation can be defined according to that structure. So ideal type concepts make it possible to result in capitalism which has historical unity and he claims that as universal causality it can be qualified. At this point Weber's action types and correlation between the social results is the production of reductionist approach. The diversity of societies' historical specificity and concepts make it possible to define the ideal types.

Weber depends the reason of undevelopment of capitalism in the Islamic countries on the patrimonial structure, law management and lack of national thinking with nongovernmental perception diversity. At this point he refers the existence of moral/rational action types. As the reflection of the West ethnocentric idea, it can be said on the poverty that appraised to the East, the mental superiority's relating to the progress connecting to the Protestant belief is a product of orientalist view.

The roots of Feta concept, dates back to the pre Islamic era. After Islam it was related to the "Isar" concept and started to be used as "Futuwwa " in the channel of Tasavvuf. Akhilik in the progress of accepting Islam in Anatolia, takes responsibilities as social cultural, financial. It caused the reflection of business area. The religious comprehension of Akhilik consists of mental thinking and socio-economic arguments. Thanks to this, it had to be reevaluated with the disciplines such as history, sociology, economics. The Ottoman economic system

covering Akhilik when it is compared within Akhilik ontological structural concept, the reason of why Ottoman not affected by the capitalism is not because of the individualism but because of the doctrine that gives priority to social justice. The reason development of Capitalism rather than the ideal types that Weber mentions above, it is because of colonialism, individualism, secularism, lightening and reform actions. It can be said that The Ottoman's decline reasons are the events that happen throughout the world.

Keywords:

Akhilik, Futuwwa, Economic and social Ethics, Conventionalism,

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
YEMİN METNİ	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ	1
1. KONU VE PROBLEM	1
2. AMAÇ VE ÖNEM.....	3
3. KAYNAKLAR VE YÖNTEM	3
4. KONU İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR.....	4

1.BÖLÜM

AHİLİK

1. AHİLİK KURUMU	6
1.1. Ahiliği Doğuran Faktörler	9
1.2. Ahiliğin Kelime Anlamı Ve Ahî Evran	17
2. AHİLİĞİN ÖRGÜTSEL YAPISI	21
2.1. Ahiliğin Kurumsallaşması	22
2.2. Ahiliğin Amacı Ve Temel İlkeleri	31
2.3. Ahilik İnancı - Dini Anlayış Ve Fikir Akımlarıyla Münasebetleri.....	35
3. AHİLİK KURUMUNDA ÇÖZÜLME	49
3.1. Ahilikten Lonca Yapılanmasına Geçiş ve Çözülme Sebepleri	50

2. BÖLÜM

AHİLİĞİN DİNİ, SOSYAL VE İKTİSADİ

FONKSİYONLARI

1. AHİLİĞİN DİNİ FONKSİYONLARI	56
1.1. Ahilik Kurumunda Dini Anlayış.....	62
1.2. İdeal İnsan Tipinin Oluşturula İsteği Ve İsar Anlayışı	71
1.3. Ahilikte Din Ve Ahlak Eğitimi	77
2. SOSYAL FONKSİYONLARI	85
2.1. Sosyal Dayanışma Ve Ahi Zaviyeleri.....	89
2.2. Ahilik Ve Sosyal Barış	98
3. İKTİSADİ FONKSİYONLARI	103
3.1. Ekonomi Ve Din İlişkisi	105
3.1.1. İslam'ın Ekonomik Hayata Bakışı	109
3.2. Ahilikte Üretim Ve Tüketim İlişkisi.....	118
3.2.1. Ahilik ve Narh Sistemi.....	121

3. BÖLÜM

AHİLİK MESLEK AHLAKI VE GERİ KALMIŞLIK SORUNU

1. İŞ AHLAKI	128
1.1. Mesleki Etik.....	128
1.2. Ahilikte Çalışma Ahlakı	130
2. GERİ KALMIŞLIK SORUNU	140
2.1. Ahilik Ve İktisadi Geri Kalmışlık Sorunu	143
2.2. Batı İktisadi İlerlemesinin Getirdiği Sorunlar	160
SONUÇ.....	170
BİBLİYOGRAFYA	176

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı Geçen Eser
a.g.m.	Adı Geçen Makale
A.Ü.İ.F.	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	Baskı
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
D.E.Ü.İ.F.	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Der.	Derleyen
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
İ.Ü.İ.F.M.	İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası
MEB	Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.F.E.F.	Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi
Neşr.	Neşreden
s.	Sayfa
S.	Sayı
Sad.	Sadeleştiren
ss.	Sayfa Sayıları
TDV	Türk Diyanet Vakfı
TTK	Türk Tarih Kurumu
t.y.	Tarih Yok
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

1. KONU VE PROBLEM

Bu çalışmada, dini inanış-anlayış ile iktisadi sistemler ve sosyo-kültürel yaşam arasındaki ilişki bağlamında Ahilik kurumunun fonksiyonel yapısı irdelenmeye çalışılacaktır. Bir meslek kurumu olarak bilinen Ahilik'in teşekkülü ele alındığında, onu doğuran dini, sosyal ve iktisadi sebeplerle karşılaşılr. Bu çerçevede Ahiliğin, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda aktif rol aldığı da bilinmektedir¹ Yüklenmiş olduğu dini, sosyal ve iktisadi fonksiyonlarını, nev'-i şahsına münhasır tasavvufi anlayışa dayanan, meslek ahlakıyla yerine getirmiştir. Bu yönüyle din sosyolojisini de ilgilendiren Ahilik Kurumu'nun tanınması, günümüze yansıyan yüzünün anlaşılması, çalışma ve kültür hayatımızdaki etkinliğinin açıklığa kavuşturulmasına ihtiyaç vardır.

İslam öncesi Arap toplumundaki “gençlik, yiğitlik, mertlik” kişilik yapısına karşılık gelen Fütüvvet kavramının, İslam düşüncesiyle birlikte kendinden öte, bir başkasını öncelemenin önemsemesiyle, ahlakın merkeze alındığı tasavvufi bir nitelik kazanmıştır. Hicri III. Yüzyıldan sonra belirli bir zümreye karşılık gelen Fütüvvet, Hicri V. Yüzyıldan itibaren iktisadi yaşamı etkileyip düzenleyecek derecede kabul görmüş, tasavvufi bir mecrada şekillenen ahlaki kaideler ile iktisadi anlayış, formel bir yapıya dönüşmüştür. Üretim ve tüketim anlayışı, oluşturulan zihni dünya içinde anlaşılmıştır. XXXIV. Abbasi Halifesi Nasır li Dinillah'ın (Hilafeti: 575-622/1180-1225) Fütüvvet anlayışını kurumsallaştırmasıyla, toplumsal bir yenilenme hareketinin doğuşundan bahsetmek mümkün olmuştur. Fütüvvet ehlinin birbirlerine “Ahî” anlamında “kardeşim” diye hitap etmeleri, grup bilincinin varlığını somutlaştırarak, yeni bir isimlendirmeye evrilmiştir. Toplumsal çözülmenin önünü alma adına, her bireyin bir meslek ile meşgul olup, geçimini sağlaması, ahlaki ve toplumsal kuralların da bu minval üzere kazandırılma çabaları, İslam ülkelerinin geneline yeni bir ruh kazandırmıştır. Anadolu'nun İslamlaşmasında ve iskan mahallerinin ihya edilmesinde, asayişin sağlanması ve toplumsal barışın korunmasında, kurmuş olduğu yardım sandıklarıyla da iktisadi yaşamın merkezinde bulunmuştur. Yiğitlik

¹Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, TTK Yayınları, Ankara, 1991, s.92

kavramından, tasavvufî bir ahlaki anlayışa ve sonrasında toplumsal barışın meslek kazandırılmasıyla yürütülmeye çalışılması, Ahîlîğin, sosyal düşünüşe ve bu düşünüşe neden olan dini anlayışa sahip olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Osmanlı iktisadi sistem içindeki arz-talep dengesinin korunmasıyla, üreten ve tüketen kesimlerin ortak menfaatine sebep olduğu aşikardır. Fütüvvete bağlılığın, kazanılması gereken ahlaki, adab ve erkânın yazılı olduğu Fütüvvet-namelerle yürütülmeye çalışılması, XIII. Yüzyılda esnaf gruplarının mesleki ahlakını da içine almasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. Gündelik yaşam pratiğinin işlendiği bu yazılı eserler, iktisadi zihniyet, içtimai düzen, ikili insan ilişkilerini de içerecek şekilde, Peygamberler, evliyalar ve meslek pirlilerinin hayatlarında gösterdikleri örnek davranışlarla anlatılmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle dünya, ilk Türkçe Fütüvvet-name yazarı olan Burgazi'nin eserinde ifade edildiği gibi "Dünya müminlerin zindanı, kâfirlerin cennetidir." hadisine göre, ahrete tercih edilmemelidir.² Bireysel düşünüşten ziyade, toplumsal anlayışa dayalı duruşun öncelendiği Fütüvvet anlayışı, gündelik ihtiyacını karşılamak ve kimseye muhtaç olmama adına on sekiz dirhemden fazlasına sahip olmayı sorunsallaştırarak biriktirmekten öte paylaşmayı önemsemiştir. Tarihin bir döneminde toplumsal, kültürel ve iktisadi işlevleriyle son derece yararlılıklar gösteren Ahîlik, iç ve dış sebepler denilebilecek gerekçelerle işlevini yerine getiremez olmuştur. Geleneksel-modern ayırımından yola çıkılarak, Ahîlîğin üretim anlayışına yönelik eleştiriler, Batı toplumlarının ilerlemiş iktisadi konumlarını merkeze yerleştirmiştir.

Günümüzde modern toplumların iktisadi yönden ileri gittiklerinin iddiası, kapitalist ekonomi sistemiyle başat kılınmaktadır. Modern Batı toplumu, Protestanlık ile ilişkilendirilerek açıklanmak istenmiştir.³ Buna göre ilerleme kavramının, iktisadi sistemlere indirgeniği ifade edilebilir. Batılı düşünürlerin, Üçüncü Dünya ülkelerinin ilerlemeleri için öne sürdükleri reçete, tembelliklerinden kaynaklanan septomların izalesi adına, rasyonel işletme kültürü, dakiklik ve motivasyonu içermektedir.⁴ Bu nevi kavram haritalandırmasının vardığı nokta, modern iktisadi merhaleye ulaşmanın nihai çıktısının, Hıristiyanlık dininin Protestan mezhebinin sahip olduğu Püriten kültürün benimsenmesi gerektiği iddiasını mücessem kılmaktadır. Aynı zamanda Batılı

² Abdülbaki Gölpınarlı, "Burgazi ve Fütüvvet-Namesi", *İÜ İktisat Fak. Mec.*, sayı:11, 1953, s.113

³ Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2011, s. 94.

⁴ Slattery, a.g.e., s. 82.

toplumların, kendileri dışındaki toplumlara dayattığı ikinci husus, geri kalmışlıklarının sebebinin müntesibi oldukları dine ve zihniyet yapısına bağlanmasıdır.

2. AMAÇ VE ÖNEM

Bu çalışmada, İslam toplumlarının Kapitalistleşmemelerinin gerekçeleri, Fütüvvet-namelerde ifade edilen Ahîlik zihni dünyası ve dini anlayış ile sosyo-kültürel doku arasındaki ilişkiden yola çıkılarak anlaşılması amaçlanmaktadır. Ahîliğin mistik bir zihni yapıya sahip olmamasına istinaden, iktisadi geri kalmışlığın sebebi olarak görülüp görülemeyeceği irdelenmeye çalışılacaktır. Kişisel kazancı merkeze alan Kapitalist anlayışa karşın, dini inanç ve toplumsal değerlerimizle barışık iktisadi bir teşebbüs olan Ahîliğin, sosyal barışı ihya edebileceği inancını pekiştirmek, çalışmamızı önemli kılan yönü olarak vurgulanabilir.

Bir mesleki kurum olan Ahîliğin, Anadolu'nun İslamlaşması ile ilişkisi, dini anlayışı şekillendirmesindeki etkinliğine değinilerek, kültür ve din etkileşimi ele alınmaya çalışılacaktır. Ahîliğin, dini anlayıştan kaynaklanan felsefi düşünsel boyutu ile sosyo-ekonomik fonksiyonel bütünlüğü arasındaki ilişki önem arz etmektedir. Ahîliğin, birbirinden izole edilemeyecek bir fonksiyonel bütünlük ve her bir fonksiyonel bakışın birbiriyle ilişkili boyutları irdelenmeye çalışılacaktır. İlerleme adı altında öne sürülen kapitalist yaşam formu, Ahîlik düşünsel dünyası içinde eleştiriye tabi tutularak, sosyal iktisadi yaşam dünyamıza olan tehditlerinin işlenmesi amaçlanmaktadır. Sosyolojik genellemelere varabilmek için oluşturulmuş toplumsal ideal tipler ile kavramlaştırmaların farklı toplumlara dayatılamayacağı gerçeğinden yola çıkılarak, Türk-Müslüman toplumunun kendine ait farklı özgüllüğü ve yaşanmışlığıyla, otantik bir yapı içinde ele alındığı takdirde sosyolojik anlamının mümkün olacağı varsayılmaktadır. İslam öncesi geçmişe sahip Ahîlik anlayışının İslamileşen düşünsel dönüşümünün, kültürün dini anlayışa olan etkileriyle açıklanması amaçlanmaktadır.

3. KAYNAKLAR VE YÖNTEM

Çalışmada kullanılacak metot ve teknikler, Ahîliğin iç tüzük hüviyeti taşıyan fütüvvet-namelere dayalı doküman analizleri olacaktır. Metin tahlilleri yoluyla, kavramlara açıklık getirilmeye çalışılacak, Ahîlik Kurumu'nun dini, sosyal ve iktisadi fonksiyonları tarihi kaynaklar ışığında bütünsel bir çerçevede yoruma tabi tutulacaktır. Birbirini etkileyen disiplinlerin birbirinden izole edilemeyeceği gerçeğine binaen ortaya

konulan Ahîlik kurumunun ritüelleri ve ahlaki yönü yorumlanmaya tabi tutularak anlamaya yönelik yöntemler kullanılacaktır. Fütüvvet-name örnekleri gibi yazılı dokümanlar ve Ahîlik ile ilgili kavramlardan yola çıkılarak elde edilen verilerden tümevarım yöntemiyle sonuçlara ulaşılması amaçlanmaktadır. Ahîlik Kurumu'nun ortaya çıkışı ve gelişimini içeren tarihi kaynaklara müracaat edilecek, gelişimi ve sebepleri yorumlanmaya çalışılacaktır. Tarihsel sosyolojinin dayanakları olan, anlama metot ve literatür tekniği kullanılacaktır. Konuyu ele alırken, teorik bakış açılarıyla benzer hususlara değinen Weber'in "Asketizm ve Mistizm", "Protestan Ahlakı", "Tarihi ve Sosyolojik ideal Tipler ayrımı", "Karizma" ile Tönnies'in "Cemaat-Cemiyet" ayrımından, Durkheim'in "Toplumsal Dayanışma", "İşbölümü", İbn-i Haldun'un "Asabiye", "Bedevi Umran-Hazeri Umran" ve Berger'in dinin toplum, toplumun dini anlayışı şekillendirmesi görüşlerinden yola çıkarak yer yer vurgular yapılacaktır fakat, söz konusu teorilere bağlı kalınmayacaktır.

4. KONU İLE İLGİLİ YAPILAN ÇALIŞMALAR

Ahîlik kurumu ile ilgili olarak Musa Gelici tarafından yapılan "Protestan İş Ahlakı ile Ahîlik İş Ahlakının Karşılaştırılması" ve İrfan Kaya tarafından "Ahî Evren ve Kırşehir'de Ahîlik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması" adlı Yüksek Lisans çalışmalarının yanında İsmet Uçma tarafından "Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahîlik" adlı doktora çalışması bulunmaktadır.

Bu alanda yapılan çalışmalar incelendiğinde, her bir çalışmada Ahîliğin yalnız bir disiplin ile ilişkili ele alındığı görülmektedir. Fütüvvet-namelere müracaat edilmemiş olması, Ahîlik ahlakının nasıl bir dünya görüşüne dayandığını tam olarak ortaya koymamaktadır. Özellikle fütüvvet anlayışının iktisadi zihniyete etkilerine yeterince değinilmemesi nedeniyle, Ahîliğin dini dünya görüşünün sosyal ve iktisadi yansımaları açığa çıkmadığı kanaatindeyiz. Ahîlik Kurumu ile hâkim iktisadi anlayışlara yönelik karşılaştırmaların, öne sürdükleri argümanlar ve dünya algulamalarının farklılığına binaen sağlıklı çıktılara ulaşamayacağı öne sürülebilir. Her oluşum kendi şartları çerçevesinde ele alınmalıdır. Kıyasta hâkim teorilerin argümanlarından yola çıkılacağından kalıplarına hapsolmek kaçınılmazdır. Buna istinaden, Ahîliğin otantik teşekkülünün anlaşılmasına sebep olacağı

düşünülmektedir. Yukarıda ifade edilen eksiklikler göz önünde bulundurularak Ahîlik ile ilgili bir çalışma gerekçesi hasıl olmuştur.

Çalışma üç bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde, Ahîlik müessesesini doğuran faktörleri, tarihsel gelişimiyle birlikte ulaşılmaya çalışıldığı amaçlar, düşünsel boyutunu şekillendiren fikir akımlarıyla ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. İkinci bölümde ise, Ahîliğin dini anlayışının dayanakları, Fütüvvet-nameler ışığında ortaya konulmaya çalışılacaktır. Özellikle, toplumsal sorumluluk alanındaki fonksiyonları, sosyal barışın tesisine yönelik işlevi çerçevesinde İslam'ın ekonomik hayata bakışı irdelenecektir. Üçüncü bölümde ise, Ahîlik iş ahlakı ve Osmanlı'nın geleneksel iktisadi felsefesi çerçevesinde Ahîlik ile geri kalmışlık sorunu arasında ilişki kurulup kurulmayacağı açıklanmaya çalışılarak kapitalist dünya görüşü eleştiriye tabi tutulacaktır.

1.BÖLÜM

AHİLİK

1. AHİLİK KURUMU

Halk ile yönetim arasında bir köprü rolünü görerek, sivil toplumun inşasında günümüz tabiriyle ombudsmanlık vazifesi yüklenen Ahilik, yönetimin zayıf düştüğü dönemlerde, toplumsal uzlaşının sağlanmasında, asayişin temini ve sınır boylarının düşmana karşı korunmasında kendini vazifeli saymıştır. Yeni yerleşim yerlerinin oluşumu ve eskilerinin bayındır kılınmasında da etkinliğine rastlanılmaktadır. Meslek öğretimi ile sosyal çalışma hayatını düzenleyen Ahiliğin, üretim-tüketim ilişkisini dengede tutarak sosyo-ekonomik düzeni inşa ettiğini söyleyebiliriz. Dönemin sosyal ihtiyaçlara binaen şekillenmiş, varlığını dini motiflerle anlamlandırarak, dinamiğini dine dayalı meslek ahlakıyla şekillendirdiğini vurgulayabiliriz.

Kültürel arka planında göçebelik yaşam tarzını özümsemiş Türkmen toplumunun, yerleşik şehir hayatına geçişte karşılaştığı sorunların halli, Ahilik müessesesinin yüklenmiş olduğu fonksiyonla aşılmaya çalışılmıştır.⁵ Ahiliğin zihni yapısını, Türklerdeki “Alplik” ve İslami Fütüvvet hareketinin kesişmesinde bulmaktayız. Bu yönüyle, sözlükte gençlik, yiğitlik, mertlik anlamlarına gelen, Arapça kökenli “fütüvvet”⁶ yüreğine dayanan babında, bu yaşam şekline ait vasıflar üzerinden “gençlikten kaynaklanan delikanlılık, delikanlıca tavır, gençliğin en parlak zamanı ve gençlikten kaynaklanan hafif meşreplik”⁷ olarak “Feta”, çoğulu “Fityan” (delikanlılık- genç adam) kelimesinden üretilen mücerret bir isimdir. Bu kişilik yapısının, dünya ve dünyaya ait olana kendini mahkum etmediği vurgulanabilir. Onun için önemli olan, benliğini ayakta tuttuğuna inandığı idealleridir. Bu idealler, övgüye mazhar olacak her türlü hususu barındırmaktadır. Bu meyanda gerektiğinde cömert olabilmeli, haksızlık

⁵ Mikail Bayram,, *Ahî Evran ve Ahî Tekilâtının Kuruluşu*, Konya, Damla Matbacılık, 1991, s. 133.

⁶ Mustafa Kara, “Fütüvvet”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yayınları, 1990, II, s.83.

⁷ Franz Taeschner, “İslam Ortaçağında Futuvva-Fütüvvet Teşkilatı”, (Çev. Fikret Işıltan), *İ.Ü.İ.F.M.*, C.15. S.1-4, 1953-1954, s. 3.

karşısında göğsünü siper edebilmelidir. Bu nevi efsanevi kişilik anlatımları, toplumsal zihni de şekillendirmekte, nesilden nesile aktarılarak yeniden yaratılmaktadır. Aynı zamanda feta, kendi kişilik yapısında mensup olduğu kabilenin ismini ve kutsiyetini de paydaş kılar. Toplumun selametini önceleyerek, varlığını toplumun bekasıyla anlamlı kılar.

Feta kavramı İslam dini ile birlikte İnsan-ı Kamilin diğer bir özelliği olan Arapça ‘isar’ Türkçe ‘Diğergâmlık’ kavramları, Kur’an’da övgüye mazhar olmuştur.⁸ İslam sonrası dönemde Arap toplumunun bu kültürel hususiyeti üzerine bina edilen ve İslami düşünce ile mana kazanan cihat anlayışının, nefsini ifşa eden anlayıştan, Rabbinin rızasını arayan kişilik yapısına dönüştüğünü söyleyebiliriz.

Tasavvufi bir kavram olarak kullanılmaya başlanan feta’nın, Sufilerce Kur’an’ın (en-Nisa 4/25; Yusuf 12/30, 36, 62; el-Kehf 18/60,62) ayetlerine binaen dini bir mana taşımalarının yanında takdire şayan bir kişiliği tanımladığı beyan edilir. Put kıran (el-Enbiya 21/60) veya gördükleri baskıya rağmen inançlarını koruyan ve bu uğurda ülkelerini terk eden kişilerden feta diye söz edilmesi (el-Kehf 18/10,13) bu terimin tasavvufi bir mana çerçevesinde anılmasına sebep olmuştur. Sufilerin mert, cömert ve cesur bir kişide bulunması gereken vasıfların, sülûk ehli sufide de taşınması gerektiğinden yola çıkılarak, tasavvuf ile fütüvvet, feta ile sufi arasında ilişkinin varlığı te’vid edilmeye başlanmıştır.⁹

Feta kişilik tanımlamasının sözlü kültürden yazılı kültüre olan aktarımı, Fütüvvet ehlinin içselleştirmesi gereken ahlaki ve görgü kurallarıyla, uymaları gereken kaideleri de içererek Fütüvvet-nameler yoluyla gerçekleşmiştir. XIII. Yüzyılda esnaf gruplarının mesleki hususiyetlerini de kapsayarak,¹⁰ Fütüvvet kurumunun iç tüzükleri hüviyetini almışlardır. Fütüvvet-namelerde işlenen hususiyetler, bir Müslüman’ın inanç boyutuyla birlikte iyi bir kul olma yolunda dikkat etmesi gereken ahlaki erdemleri içermektedir. Bu minvalde, ilahi emirlerin ifası, yasaklarından kaçınma, nefsin dizginlenmesi, halkla bütünleşmek, kibir ve gururdan azade olmak, sevgiyi yaymak, cömertlikte yarışmak, helalinden kazanmak, haramdan uzaklaşmak, kin ve hasetten beri olmak, af etmeyi başarmak gibi ahlaki donanımların kazanılması arzu edilir. Fütüvvet-

⁸ Haşr 59/9.

⁹ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”*DİA*, İstanbul,TDV Yayınları, 1996, XIII,s.260.

¹⁰ Ahmet Yaşar Ocak, “Fütüvvetname”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, XIII, s. 264.

namelerde, fütüvvet ehlinin gündelik hayatını tanzim eden yaşam stilinden, iktisadi zihniyeti ve içtimai düzeninden, ikili insan ilişkileriyle insanın Rabbi ile olan yakınlığından bahsedilmektedir. Bu kazanımların, bireyin kişilik yapısı ve iç alemine yönelimle mümkün olduğu vurgulanmaktadır. Bu yönüyle Fütüvvetin, ana dini kitleden ayrılmaksızın, yoğun bir dini hayatın yaşanmasına sebebiyet verdiğini ifade etmek mümkündür. Ortak bir takva hareketi olarak tanımlanabilecek Fütüvvet, müntesiplerinin kişisel sadakati, değişmez mekanları, ibadetleri, kıyafetleri vekardeşlik hukuku ile ortak bir dünyatesis etmeyi amaçladıkların söylemek mümkündür.¹¹

Fütüvvet-namelerde, feta'nın sahip olması gereken kişilik yapısının kristalize edilmesi adına, sülûk ehlinin sahip olması gereken ahlaki ve karakter özelliklerinin her biri için sembol şahsiyetler tayin edildiği söylenebilir. Böylelikle Ahî, günlük yaşantısında bu davranış kalıplarının her birini kendi yaşantısında yeniden üreterek İnsan-ı Kamil olma yolunda azığını temin eder. Fütüvvet-namelerde örnek kişilik olarak sunulan Hz. Ali'nin, bütün peygamberlerin ve örnek şahsiyetlerin hayatlarında belirgin olarak ortaya koydukları güzel davranışları kendinde cem' ettiğine vurgu yapılır.Hz. Ali'nin ahlaki donanımın prototipi olarak Yusuf Peygamber'in iffetini, İsa Peygamberin güzel söz söylemini, İbrahim'in teslimiyetini, Davut peygamberin kahramanlığını taşıdığına inanılır.

Fütüvvet, İslam'ın Hicri ikinci asrının sonuna kadar bireysel bir tanımlama, topluluklara dayanmayan, herhangi bir kesim için kullanılmayan bir tabirken, Hicri üçüncü asırdan sonra belirli bir zümre ve bu zümrenin takip ettiği yolu ifade etmeye başlamıştır.¹² İlk Türkçe Fütüvvet-name yazarı Burgazi eserinde, “Dünya müminlerin zindanı, kâfirlerin cennetidir.” Hadisine binaen, ahilerin dünyaya bağlanmamalarını, bunun ölçüsünü de gündelik ihtiyaçların temini ve kimseye ihtiyaç duymama adına on sekiz dirhemden fazlasına sahip olunmaması gerektiğini belirtir.¹³

Hicri V. Yüzyıldan sonra fütüvvet müessesinin ahlaki kaide ve esasları ile iktisadi yaşam arasında ilişkisinin giderek kuvvetlendiği söylenebilir.¹⁴ İktisadi hayat, tasavvufi bir form içinde yol almaya, üretim ve tüketim ilişkileri fütüvvet-namelerde ifade edilen kişilikler üzerinden yürümeye başlamıştır.

¹¹ Ünver Günay,*Din Sosyolojisi*, 3.b., İstanbul, İnsan Yayınları, 2014, s. 306.

¹² Bayram, a.g.e.,s. 15.

¹³ Abdülbaki Gölpınarlı, “Burgazi ve Fütüvvet-Namesi”, *İ.Ü.İ.F.M.*, S.XI, 1953, s.113.

¹⁴ Kara, a.g.m., s.83.

1.1. Ahiliği Doğuran Faktörler

Müslüman olduktan sonra, göçebe yaşam tarzının düşünce dünyalarını daralttığına farkına varan Türkmenlerin, yerleşik yaşama geçişteki yurt bulma ihtiyacının, İslamiyet'in yayılma siyaseti ile paralellik gösterdiği söylenebilir. Gazilik ve dolayısıyla Fütihat fikrinin o dönem Müslüman toplumlardan en çok Türkmenler nazarında karşılık bulması ve beraberinde Horasan'daki geçim şartlarının daralma sebebi olarak iktisadi kaygı, Türkmenlerin Anadolu'yu yurt edinme isteğini doğurmuştur. Buna paralel olarak Selçuklu yönetiminin bölgesel gelişme amacıyla, Anadolu'ya doğru yayılma isteği, Moğol istilasası ile başlayan göç dalgaları, Türkmenlerin Anadolu ile buluşmasına, yerleşik hayata geçişine imkan vermiştir.¹⁵

Türklerin Anadolu'da bulunuşu, yukarıdaki sebeplerden bir veya bir kaçına dayandırılabilir. Sosyolojik olarak belirli bir sebebin diğer bir sebebe dayanak kılınması da mümkündür. Zira birbiri içine girmiş, girift sebepler zincirinin ayrıştırılması çok da kolay değildir. Anadolu'nun sosyal ve siyasi tablosunu izah edebilecek en anlamlı yaklaşımın, Anadolu'da mukim kesimler ve bunlar arasında meydana gelen siyasi olaylara dayalı sosyal, iktisadi ve dini yansımaların tanımlanmasıyla mümkün olacağı düşünülmektedir.

Türklerin Anadolu'ya gelişlerinden önce Emeviler, ardından da Abbasiler zamanında Anadolu'ya yönelik bir takım gazve hareketlerinin yapıldığı bilinmektedir. Özellikle Abbasiler döneminde yapılan gazvelere Müslüman Türk Boyları da katılmıştır.¹⁶ İslam-Bizans mücadelelerinin yıprattığı Anadolu, nüfus hareketliliklerine, ekonomik olarak da ticari hayatın sekteye uğramasına sahne olmuştur.¹⁷ Bunun yanında halkın kimi zaman güven unsurunun oluşmamasını sebep göstererek iç göç yaşadığı da vakadır. Boş bırakılan yerleşim yerlerinin Malazgirt zaferi sonrası gelişen göçlerle Türkler tarafından doldurulduğu,¹⁸ kimi zaman da Türk Müslüman ve yerleşik Hıristiyan unsurların ortak yaşam alanı olarak kullanıldığı söylenebilir.¹⁹ Böylelikle bozulan iktisadi yaşamın canlandırılmasına, sosyal düzenin inşasına çalışılmıştır. Aynı

¹⁵ Osman Çetin, *Anadolu'da İslamiyetin Yayılışı*, 2.b., İstanbul, Marifet Yayınları, 1990, ss.39-73.

¹⁶ Mehmet Şeker, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, Ankara, DİB Yayınları, 2011, s. 81.

¹⁷ Mehmet Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayat*, İstanbul,, Ötügen Yayınları, 2011, s.61

¹⁸ Çetin, a.g.e., s. 117.

¹⁹ İbn-i Batuta, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, (Çev. Mümin Çevi), İstanbul, Yeni Şafak Gazetesi Yay.,”t.y.”, s. 208; Köprülü, a.g.e., s.77.

zamanda, Anadolu'ya göçen Türkler ile mukim gayr-ı Müslim halkın birbirleriyle tanışmaları, kültür alış verişinde bulunmaları mümkün olmuştur. İslam'ın yayılması amacıyla dervişlerin tebliğsel çalışmalarına sahne olan Anadolu toprakları, Türk göçleriyle beraber cami, zaviye, medreselerin inşasını da sahne olmuştur. Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu hükümdarlarının yürüttüğü bu siyasetin Osmanlılar zamanında da devam ettiği bilinmektedir.²⁰

Anadolu'nun fethi ve burada meydana gelen Türk yerleşmesi, geniş çapta, XI. Yüzyılda İran'da kurulup güçlü bir imparatorluk haline gelen Büyük Selçuklu Devleti'nin etnik ve demografik gelişmeleriyle ilgilidir. Bir diğer kayda değer sebep ise, Moğol istilasıdır. XI.-XIII. Yüzyıllarda İran, bilhassa Horasan ve Azerbaycan, çoğunluğu yeni Müslüman olmuş Türk nüfusuyla dolmaya başlamıştır. Büyük Selçuklu devleti için, söz konusu bölgelerde yığılan bu nüfusun ihtiyaçlarını gidermek, onlara kışlak ve yaylak tahsis etmek, uygun birtakım hizmetlerde kullanmak, ayrıca intizamın bozulmasına engel olmak mesele haline gelmişti. Kısaca, kendi topraklarının tahammülünü aşan bu nüfus potansiyelinin uygun bir araziye aktarılması önem kazanıyordu. Böylelikle Anadolu'nun, Türkler tarafından fethiyle XI. Yüzyıl itibariyle başlayan Türkleşme ve İslamlaşma süreci, fethin tamamlanmasıyla Türkleşme safhasını tamamlamış olsa da, İslamlaşma sürecinin XIV. Yüzyılın ortalarına kadar devam eden dini, aynı zamanda siyasi, sosyal, etnik ve kültürel bir süreç olduğu söylenebilir.²¹ Bu süreçte etkinliklerini gaza hareketleriyle tamamlayan Ahîliğin askerlik boyutu olan Alpliğin, yerleşik yaşantıyla birlikte sanat kolları ve esnaflıkla yeni bir boyuta evrilerek iktisadi ve sosyal yaşama aktarıldığını söylemek mümkün görünmektedir.

Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşmasını, Selçukluların Anadolu'ya yönelik Türk Muhaceratı için uygulanan iskân ve kolonizasyon hareketiyle de tanımlayabiliriz. Anadolu'da varlığını adım adım pekiştiren Türkmenler, Selçuklu hükümetinin iskân politikalarıyla, aşiret düzeninden kopararak ayrıştırılmıştır. Bu nevi yaklaşımlar, farklı boy ve aşiretlerin aynı coğrafyayı paylaşmalarına imkân vermiştir. Selçukluların bu gibi politikaları, Türkmen asabiyetinin canlanmasına, aşiretlerin birliktelik oluşturup merkezi hükümeti tehdit edecek güce erişmelerine yönelik bir

²⁰ Çetin, a.g.e., ss. 97-100.

²¹ Ahmet Yaşar Ocak, "Anadolu", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, II, s.111.

tedbir olarak nitelendirilebilir.²² Büyük devlet olmak, homojen bir toplum yapısına sahip olmayı gerekli kılmaktadır. Selçukluların Türkmenlerin sahip olduğu nesep asabiyetini yıkıma uğratma adına yapmış olduğu iskân politikalarıyla, sebebe dayalı ve içinde ekonomik, askeri ve siyasi amaçları taşıyan ülfet ile pekiştirilen asabiyei geliştirmişlerdir.²³ Türkmenler, Anadolu'ya göç ile birlikte yerleşik hayatın zorluklarıyla karşılaşmaya başlamışlardır. Yerleşik yaşama geçiş, iktisadi zihniyetten sosyal ilişkilere ve her şeyden öte yaşam felsefesini içine alan bir takım köklü değişimlere sebep olduğu söylenebilir.

Anadolu'ya göç ile birlikte değişime uğrayan sosyal hayat, hem önceki yerleşik halkın iktisadi yaşam sürdürülebilirliğini, hem de yeni yerleşik halka geçim kaynakları oluşturmasını gerekli kılıyordu.²⁴ Buna istinaden, hassas olan bu dengenin korunması adına, ticaret, hayvancılık ve tarıma dayalı uğraşın canlandırılması gerekmektedir. Aynı zamanda meslek kollarının geliştirilmesi ve üretimin artırılması, mesleki eğitim havzalarının oluşturulmasının gerekçeleriydi.

Göç ile birlikte oluşabilecek çatışma ortamlarının yaşanmaması da sosyolojik olarak ele alınması gereken bir husustur. Zira kültürel ve dini farklılıkların yanında, daralması beklenen iktisadi nizam, Anadolu Selçukluları ve diğer Türk beyliklerin farklı dini etnik yapılara olan hoşgörüsü neticesinde aşılmıştır. Bunun sebepleri arasında, Ahîliğin evrensel insan sevgisinin de yeri olduğunu düşünmekteyiz. Aynı zamanda İslam dininin ahlaki meziyetlerini tanıtmaya ve dolayısıyla İslam'a davet felsefesinin Ahîler tarafından yürütülmeye çalışılması da düşünülebilir. Serbestlik siyaseti neticesinde, Ortodoks mezhebi müntesibi olmayan yerleşik Anadolu halkları, önceki dönemlerde uygulanan Bizans baskılarının bir yansıması olarak, Türklere karşı tepkisel davranmadılar.²⁵ Türk'lerin Anadolu'yu Türk ve Müslüman yurdu olarak şekillendirmesi sırasında, bir kısım yerli Rum halkının Müslümanlığı seçmiş olmasının yanında, XIV. asırda Osmanlı devletinin şöhret kazanmış büyük adamları arasında sayılan Köse Mikhal ailesi izine rastlanılsa da, bu gibi örneklerle pek fazla karşılaşılmamaktadır.²⁶

²² Köprülü, a.g.e., s. 41.

²³ Ümit Hassan, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, 4.b., Ankara, Doğubatı yayınları, 2010, s.199.

²⁴ Çetin, a.g.e., ss.116-123.

²⁵ Köprülü, a.g.e., s.79.

²⁶ Köprülü, a.g.e., s.83.

Türk unsurlarının yerleşik ahaliye yönelik uyguladıkları ehl-i zimmet hukukuyla da gayri Müslimleri Türk toplumunun iktisadi ve sosyal hayatına dahil ettikleri söylenebilir. Uygulanan bu siyasi tavırlar, Türklerin Anadolu yerleşik halklarıyla yaşanabilecek toplumsal çatışmanın önünü almıştır. Uygulanan tehcir politikalarıyla gerek Türkmenlerin ve gerekse yerli Hıristiyan halklarca boşalan toprakların işletilmesi sağlanmıştır. Tehcir ile birlikte merkezi hükümetin meydana gelebilecek isyanların önünü aldığı düşünülebilir.²⁷

Gerek göçebe ve gerekse yerleşik yaşamın en önemli unsuru, dayanışma ülküsüdür. Yerleşik hayatta bu ülkü kendini hayatın sürdürülebilmesi açısından meslekler üzerinden daha bir belirgin kıldığı söylenebilir. Yaşama tutunmak, geçimini sağlamak, birlik ve dayanışma içinde olmak, meslek erbabı olmaktan geçer. Türklerin tamamıyla göçebe olmadıkları, yarı göçebe denebilecek bir yapıya sahip oldukları da söylenebilir. Zira Horasan diyarından gelen bir çok sanatkâr Türkmenlerin Ahî teşkilatının kuruluşunda, mesleklerin öğretiminde ve gelişiminde öncülük ettiklerini bilmekteyiz. Böyle bir ahvalde yerleşik Bizans halklarının ürettikleri ürünlere bağımlılık, Türkmenlerin alışık olmadıkları bir durumdur. Bu bağımlılıktan kurtulmanın birinci şartı, kendi tezgâhını, üretimini ve iktisadi yaşamını kurmaktan, bağımsız bir ekonomik oluşumdan geçmekteydi. Bunun için de kaliteli mal üretimi, müşteri memnuniyeti, ucuza ve ihtiyacın hasıl olduğu kadarıyla üretip, üreticiyi de zarara sokmayan bir düzen gerekliydi. İskan politikalarıyla dağılan cemaat tipi, yerleşik hayata uyum göstermesi gereken Türkmenlerin, yeni bir cemaat yapısına ihtiyaçları kaçınılmazdı.²⁸ Aşireti andırır cemaat yapısından kopuşun, yerleşik hayata meyyal olmayı beraberinde getirdiği gibi, yerleşik hayatın teşekkülü ile aşiret yapısındaki cemaatleşme ülküsünün de silikleşmesine sebep olduğu söylenebilir. Yukarıdaki anlatılanlar ışığında Ahîliğin, Horasan'dan doğup gelen serencamı Anadolu topraklarında başlamış oluyordu.

Ahîlik müessesinin kuruluşu ve yayılışını, Türkmen topluluklarını izah etmeksizin anlamının güç olduğunu söyleyebiliriz. Zira Türkmen aşiretlerin Anadolu'ya intikalleri ile Ahîlik Müessesesinin teşekkülü, aynı dönem ve coğrafyada neş'et etmiştir. Ahîlik ile Türkmenlerin Moğollar tarafından uc bölgelere sürülmesi de

²⁷ Çetin, a.g.e., s.118.

²⁸ Çetin, a.g.e., s.129.

kader birliğine bir işaret olarak algılanabilir. Ahîlik, asli fonksiyonlarını daha ziyade bu çevrede işletebilmiştir. Bunun sebebini, Türkmenlerin inanışları, sosyal ve iktisadi durumlarına bağlayabiliriz. Bu meyanda Fuat Köprülü'nün anlatımları kayda değerdir. Türkmenler, genel olarak Müslüman olmakla birlikte, günlük yaşayışlarını, İslam öncesi inançları üzerinden sürdürmekteydiler. Bu yönüyle merkezde hâkim olan İslam'ın kitabi emirlerine de yabancıydılar.²⁹ Aynı zamanda merkezin de kendini Sünni (Ortodoks), uc bölgelerdeki Türkmenleri ise Alevi (Heterodoks) olarak gördüklerini belirtebiliriz.³⁰ Ahîliğin bu yönüyle merkez ve uc bölgeler arasındaki dini anlayışları, yakınlaştırma misyonu yüklediği söylenebilir. Bu yönüyle İslam inancına muhalif olmayan kimi gelenek ve kimi dünya algılamalarına ait inanç izlerini görmenin mümkün olduğu vurgulanabilir.

Ahîlik Kurumunu doğuran faktörler irdelendiğinde, bir kısım sebeplerin Türklerin Anadolu'ya gelmeden önce yaşadıkları Horasan havzası ile ilintili olduğu söylenebilir. Tasavvufi düşüncenin meydana çıktığı bu coğrafya, Türkmenlerin dini anlayışının şekillenmesinde de etkili olmuştur. Fütüvvet kültürü, Anadolu ve diğer İslam coğrafyalarında değişik yapılarda yansımaları bulmuştur. Böylelikle, Fütüvvet müessesinden neş'et eden Ahîliği, salt Anadolu ile sınırlandırmak da mümkün görünmemektedir. Ahmet Yaşar Ocak'ın "Türk Sufiliğine Bakış" adlı eserinde ifade edildiği gibi, Anadolu Ahîliğinin kuruluşundan önceki dönemlerde "Ahî" diye isimlendirilen kişilerin varlığı bilinmektedir.³¹ Ahîliğin, İslam coğrafyasının her yerinde rastlanılabilecek bir kurum olduğu söylenebilir.

Ahîliğin oluşumunu gerekli kılan zaman ve mekân şartlarından kaynaklanan amillere değinmek gerekirse, öncelikle, Ahîliğin doldurduğu boşluğu ortaya koymamız gerekir. Zira Ahîlik göçebe bir toplumun yerleşik hayata entegrasyonunu sağlayan bir kurumdur. Aynı zamanda Anadolu'nun en ücra köşesinin bile Türkleşmesi ve İslamlaşması, yine Ahîlik kurumunun gayretleriyle söz konusu olmuştur.³² Ahîliğin, toplumsal inşanın dini saiklerle vücut bulmasına sebep olduğu, yerleşik düzene geçmiş Türkmen toplumunun şekillenmesi ihtiyacından neş'et ettiği söylenebilir. Bu ihtiyacın

²⁹ Köprülü, a.g.e., ss.44-47.

³⁰ Orhan Türkdoğan, *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2002, s.153.

³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s.184.

³² Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler" *Vakıflar Dergisi*, S.2, Ankara, 1942, s.279.

gereği olarak sosyal kurumların teşekkülü de Fütüvvet düşüncesinin somutlaşmış şekli olan Ahîliğin meydana gelmesini zorunlu kıldığı vurgulanabilir. Kuşeyri'nin Fütüvveti, kişinin sürekli başkalarına hizmet içinde olma düşüncesi,³³ olarak tanımlaması, Anadolu Ahîliğinin ortaya çıkma sebebini de belirlemektedir.

Ahîliğin Anadolu Türk insanına kazandırdığı ahlaki eylemler, tasavvufi bir mana iklimine sahiptir. Bu mana iklimi, toplumu öncelemeye, kendinden ziyade topluma dönük olmakla eşdeğerdir. Anadolu'nun Türk yurdu haline gelmesi, Türklerin Anadolu'da yerleşik düzene geçebilmesi, birbiriyle birliktelik arz eden toplumsal zihniyeti gerekli kılmaktaydı. Bu zihniyet dünyasının, Ahîlik gibi toplumu bir arada tutan, sahiplenici zihni yapısıyla mümkün olduğu söylenebilir. Bir yönüyle Ahîlik, hem dinin disipline edici özelliğinden, hem ahlaki dünya kurusunda kişilik kazandırma ihtiyacından doğduğu ifade edilebilir. Fütüvvet anlayışının, Anadolu insanına bire bir uyan tarafı da mistik bir dünyayı öncelemesi olarak kabul edilebilir. Fütüvvet, fedakârlık, cesurluk, misafirperverlik yönleriyle de Türk kültür hayatının derinlikleriyle ilişki kurabilmiştir.

Ahîliğin ortaya çıkışını anlayabilmek için, Anadolu'daki iktisadi düzeni de anlamak gerekmektedir. Türklerin Anadolu'ya gelişleri sonrasında, ticaret ve sanat döngüsünün bir süreliğine de olsa Türk ve Müslüman olmayan halk eliyle yürütüldüğü ve Türklerin buna bağımlı olduğu vakadır. Aynı zamanda Rumların boşalttığı yerleşim yerlerinin doldurulması, atıl bırakılan toprakların yeniden iktisadi hayata kazandırılma ihtiyacı, Ahîliğin oluşumunu zorunlu kılmaktaydı.³⁴ Türkmenler tarafından oluşturulan iktisadi teşebbüsler, yaşanan coğrafyanın bir unsuru olmayı da beraberinde getirecektir. Aksi takdirde Türklerin yerleşik hayata dair entegrasyonu, gelecek ile ilgili beklentileri heba olacaktı. Geçimini sağlayamayan Türk-Müslüman halkı, en nihayetinde yaşamını sürdürebilmek adına, bildiği işi yapmaya yönelecek, göçebeliğin dayatması olan hayvancılık ile geçimini sağlamaya çalışarak, yerleşik hayatın kendine uygun olmadığını iddia edecekti. Ha keza Türkmenlerin bozkırlarda mukim olmaları, iskân politikası açısından da sorunlaştırılmaktadır. Türkmenlerin şehirlere yerleştirilmeleriyle oraların da Türk yerleşim yerlerine dönüştürülmesi sağlanmaktaydı.

³³ Muallim Cevdet, *İslam Fütüvveti ve Türk Ahîliği İbn-i Batuta'ya Zeyl*, (Çev. Cezair Yazar), İstanbul, İşaret Yayınları, 2008, s. 48.

³⁴ Çetin a.g.e., s.116.

Yerleşik diğer unsurlarla beraber şehir hayatını paylaşmaları ve doğal olarak o şehirlerin de İslamlaşması amaçlanmaktaydı. Anadolu'ya göç ile birlikte Horasan'dan gelen sanatkâr ve tüccar kesimin de en kısa zamanda tezgâhlarını kurmaları gerekirdi. Böylelikle sanatlarını icra etmelerine imkân vermek, toplumsallaşmanın gereği olan sanat ruhunun sürdürülebilmesiyle mümkün olacaktı. Bununla birlikte yerli Bizans tüccar ve sanatkârlarıyla baş edebilmek, rekabette tutunabilmek de kaliteli malı ucuza imal etmeyi gerekli kılıyordu. İşte bu düşüncelerin izalesi, Ahîlik gibi halk ile iç içe bir şekilde, halka destek olmayı kendine şiar edinmiş, meslek öğretiminde iş erbabı kılma gayretleriyle belirgin bir rol almış teşkilatı gerekli kılıyordu. Bu rolü yüklenmek, fedakârlık, kendini topluma adama, dini inancın, toplumsal ikame ile ve onun da iktisadi sosyal düzenin teşekkülü ile mümkün olacağı inancını taşıyan bir hareketi zorunlu kılmaktaydı. Dolayısıyla sebep ve sonuçların birbirini tamamladığı, zamanın sosyal, siyasal ortamı ile ve dini anlayışların ahengi, Anadolu Ahîliğinin yeşermesine sebep olmuştur. Türkmen dini inanışının şekillenmesinde etkili olan Horasan menşeli Fütüvvet tohumunun, Anadolu coğrafyası ve zamanın siyasi şartlarıyla karşılaşmış olması, Anadolu Ahîlik müessesinin doğuşuna imkan vermiştir. Böylelikle Fütüvvetten neş'et eden Ahîlik kurumunun da rüştünü ispat etme imkanı hasıl olmuştur.

Ahîlik, üretimin arz ve talep ekseninde terazide tutulması, hem alıcı açısından ve hem de satıcı, imal edici açısından önemli olduğu kadar "... kaliteli ve ucuz mal teminini garanti etmek gibi iktisadi, idari ve sosyal vazifeler ifa etmesine imkan vermiştir."³⁵ Yine bu döngünün ve dengenin kurulması için dizayn edici bir ele ihtiyaç vardı. Bu sürecin sağlıklı devam edebilmesi, iktisadi ahlaka, sosyal sorumluluğa, sağlam dini inanca ihtiyaç duymaktadır. Bu meyanda ahlaki ve dini duygunun kuvvetlendirilmesi adına, Ahîlerin zaviyelerde verdikleri eğitim ile toplumun bütünlüğünü dini birliktelik yardımıyla inşa ettiklerini görmekteyiz. Üzerinde durulması gereken bir başka unsur da göçebe yaşamın dayanağı olan asabiyenin, ortak duygu ve düşünceyi, kan bağıyla tanımlamasına karşın; yerleşik hayatla birlikte bu tanımın farklılaşmasıdır. Aynı meslek erbabının ortak amaç ve çalışma dünyası, yeni bir asabiyeyi, korporasyonu doğurmuştur. Klasik asabiye tarzı, kan bağıyla, doğumla birlikte hazır bir statüden, talep ile gelen, özgür irade ile kabullenilmiş bir cemiyet kurumuna dönüşüyordu. Türk kültür yaşamının derinliklerinden gelen çalışkanlık,

³⁵ İzzet Er, "Ahîlik", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, Vahdet Yayınları, "t.y.", I, s. 9.

disiplin, özveri, sabır, İslam dininin tekâmüle erdirdiği, fütüvvet yaşam biçimiyle birleşmiştir.

Ahîliğin ortaya çıkmasını gerektiren önemli bir başka sebep de, Türklerdeki “Alplik” yaşantısının, İslam sonrası “Gazilik” anlayışına dönüşmüş şeklinin, vatan savunmasında aldığı roldür. İbn-i Batuta’nın aktarımlarından anladığımız kadarıyla, Ahîlerin asayişini temininde etkin rol aldıkları, toplumsal huzurun sağlanmasında yararlılıklar gösterdikleri görülmektedir.³⁶ Toplumsal sorumluluk, hem Ahîlerin doğuşunu ve hem de böylesi bir misyonu yüklenmelerini gerekli kılmıştır. Fütüvvet düşüncesinin temelini oluşturan “Kamil İnsan” oluşturma ve sosyal dünya kurma amacının, Ahîlik kurumunun oluşumunu gerekli kılan en önemli faktörlerden biri olarak kabul edilebilir

Anadolu coğrafyasının devamlı bir şekilde harp sahası olması, hazır kıt’a şeklinde silahlı bir gücü zorunlu kılmaktaydı. Özellikle beylikler döneminde, Ahîlerin gerek dış ve gerekse iç asayişin tayini hususunda büyük bir özveride buldukları vakadır.³⁷ Osmanlı’nın devletleşmesi esnasında, oluşan otorite boşluğunun doldurulma zarureti, Ahîliğin oluşumunu da gerekli kılmıştır.³⁸

Ahîliğin ortaya çıkmasını gerekli kılan bir diğer sebep de, gerek ticaret ve gerekse başka sebeplerle bir şehirden başka bir şehre gidiş ve gelişte emniyetin sağlanması ihtiyacından kaynaklandığı düşünülmektedir.³⁹ İster Türk ve ister ise diğer etnik unsurların muvakkat bir zaman diliminde (en az üç gün)⁴⁰ zaviyelerde misafir edilme ihtiyacı da Ahîliği doğuran sebeplerden sayılabilir.⁴¹ Özellikle devlet yönetiminin kendini hissettiremediği uc bölgelerde, bu gibi hizmetlere ihtiyaç duyulması kaçınılmazdır. Osmanlı yönetimi, bir yerin mamur kılınmasının ilk aşamasını zaviye ve cami inşaatıyla başlatırdı. Zaviyeler için yer tayininde Ahîlere kolaylıklar sağlanarak, bu gibi hizmetlerin onların eliyle yürütülmesi düşünülmüştür. Benzeri gerekçeler, Ahîliği doğuran ve geliştiren sebeplerden sayılabilir.

³⁶ İbn-i Batuta, a.g.e., s.204.

³⁷ Bayram, a.g.e., s.131.

³⁸ İbn-i Batuta, a.g.e., s.212.

³⁹ Barkan, a.g.m., ss.279-304.

⁴⁰ İbn-i Batuta, a.g.e., s. 216.

⁴¹ İbn-i Batuta, a.g.e., s. 205.

Yukarıda saydığımız hususlar Ahîliğin doğuşunu gerekli kılan amiller olarak sunulabilir. Buna eklenebilecek Türk İslam kültür ve düşüncesine bakan belki de en önemli husus, Ahîliğin mistik, dünyadan azade olup ahirete yöneleyim derken, dünyadan kopuşun gerçekleştiği, tufeyli bir anlayışın önünü alarak, çalışarak topluma faydalı olma erdemini diriltmesidir. Fütüvvet Kurumu'nun, bu yönüyle yerleşik hayatın getirisi olabilecek geçim sıkıntısına çare bulma adına, her türlü işi kutsal addederek, peygamberlerin dahi dünyalık ihtiyaçlarını, birer meslek eliyle giderdiklerini izaha çalışarak, topluma zihni inşa yoluyla kazandırma ihtiyacından hasıl olmuştur. Bu zihni inşanın kristalleşmiş halinin Ahîlik olarak kendini yeniden üreten bir kuruma dönüşmesi, böyle bir ihtiyacın gerekliliğini ispat etmektedir. Yazılı-sözlü kültürün uyumu, kitabi din ile folk dini anlayışın uzlaşısı, göçebelikten yerleşik hayata intikalde görülen anomalilerin halledilme ihtiyacı, Ahîliğin doğuşunu gerekli kılan faktörlerden kabul edilebilir.

Ahîlik bir yönüyle, Moğol İstilasası sonrası göçe zorlanan bilgin, sanatkâr, tüccar kimselerin hem gelişini sağlamış, hem de gelmeleri üzerine bir düzenin gerekliliği kabul edilerek dizayn edici bir pozisyon almıştır. Zira bir yerden başka bir yere giden sanatkâr, tüccar vs. gittiği yerdeki kendi meslek müttesipleriyle ilişki kurar. Anadolu'ya gelen Türkmenlerin de bu şekil bir birliktelik oluşturdukları ve zamanla da bu birlikteliğin bir düzene ihtiyaç duymasına sebep olduğu söylenebilir. Gereken mahallerde dükkân açtırma, kalitenin ve fiyatın kontrol altında tutulma zorunluluğu, bu kurumun oluşumunu elzem kılmıştır. Bir yönüyle Ahîlik, sosyal ve iktisadi şartların dayatması olarak da ortaya çıkmıştır.⁴²

1.2. Ahîliğin Kelime Anlamı Ve Ahî Evran

Arapça “Ahiyye” kelimesinin tekili, el-ah kelimesine birinci şahıs zamiri eklenerek “kardeşim” manasındaki “Ahî” kelimesinin,⁴³ Fütüvvet kurumu müttesiplerinin birbirlerine“Yol Kardeşi” anlamında hitapta bulunmalarına binaen kullanıldığı düşünülmektedir. Ahîliğin, Feta ve akabinde Fütüvvet tanımlamasından sonra üçüncü aşamayı teşkil ettiği söylenebilir. Böylelikle Ahîlik, “Feta” ile başlayıp Fütüvvet Kurumu ile devam eden sürecin son merhaledeki iktisadi yansımasını teşkil

⁴² Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-III*, 55.b., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2015, I, s.41.

⁴³ Muallim Cevdet, a.g.e., s. 149.

etmektedir. Esasen Fütüvvet geleneğinin Anadolu'daki varlığının “Ahîlik” birliğiyle devam ediyor oluşu, Fütüvvet-Ahîlik ilişkisinin esnaf örgütü düzleminde ele alınmasını sağlamış olabilir.

Feta kavramının “Genç-gençlik” anlamlarına gelmesine rağmen, Fütüvvet geleneğinde bu kavrama yüklenen anlamın, gençlikten kaynaklanan güç, irade ve kararlılığı taşıdığı vurgulanır. Gençlikten kaynaklanan yiğitçe duruş, erdemli tavır ve nefsiyle mücadelede, fetaya yüklenen tasavvufi anlamlardır.⁴⁴ Türk-İslam geleneğinde rastladığımız Ahîlik müessesesinin bir benzerini Fars-İslam iktisadi yaşam biçiminde de görmekteyiz. Günümüz İran yönetiminin aldığı iktisadi kararlarda dahi etkinliği görülen ve daha çok Azerilerden müteşekkil “Bazzar” diye tabir edilen esnafın, ekonomik zihniyeti şekillendirmede etkinlikleri yadsınamayacak derecededir. Dolayısıyla Ahîlik ve Fütüvvet ilişkisi ortaya konularak, Ahîliğin Türk menşeli oluşundan ziyade Fütüvvet kültürüne dayandığını, İslam orjinli olduğunu söyleyebiliriz.

İslam inancıyla şekillenmiş Ahîlik kurumunun, Fütüvvet ile ilintilendirilip tasavvufi bir mecrada ele alınması, yayılıp kabul görmesine de sebep olmuştur. Hicri III. Yüzyıldan itibaren esnaf birlikleri içinde yaygınlık kazanan Fütüvvet ülküsünün yeni tanımlaması, Ahîlik adıyla anılmıştır.⁴⁵

Ahîlik ile Türkçe “eli açık” anlamındaki “ Akı” arasındaki ilişkiyi ilk olarak Fransız asıllı Jean Deny adlı Türkolog'un kurmuş olması⁴⁶ da dikkati celb etmektedir. Oryantalistlerin, ümmet birlikteliğini sağlayan kavramların içini boşaltarak ulus eksenli düşünmeye sevk edişlerine de dikkat çekmek gerekir.

Ahîliği anlama yolunda bu teşkilatın kurucusunun, şahsiyeti, düşünce dünyası ve yararlılıkların bilinmesi elzemdir. Ahî Evran diye isimlendirilen Şeyh Nasıru'd-Din Mahmut, Anadolu'nun Türk ve Müslüman diyarı olmasında göstermiş olduğu etkin çalışmalar ile birlikte Konya, Kırşehir ve Kayseri'nin Moğol istilasına karşı direnmesinde de yararlılıklar göstermiştir.⁴⁷ O aynı zamanda fütüvvet anlayışının Türk Müslüman yaşam dünyasına aktarımını en uygun haliyle sağlayan kişidir. Anadolu

⁴⁴ Bekir Köle, “Tasavvuf Perspektifinde Fetanın Anlam Boyutu” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.43, Erzurum, 2015, ss. 356.

⁴⁵ Ziya Kazıcı, “Ahîlik”, *DİA*, İstanbul, TDV.Yayımları, 1996, I, s.540.

⁴⁶ Neşet Çağatay, “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi”, *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İstanbul, 1952, S.I, ss. 59.

⁴⁷ Bayram, a.g.e., s. 86.

Türklerinin birlik ve beraberliğinin sağlanmasında göstermiş olduğu geniş yelpazeli bakış açısının meyvelerini de halkın gönlünde taht kurarak sağlamıştır. Hakkında menkıbevi tarzda söylemlerin nesilden nesile aktarılmasına sebep olmuştur.⁴⁸ İçinde bulunduğu topluma örnek bir şahsiyet portresi çizerek, çalışma ve paylaşmanın toplumun ana dinamikleri haline gelmesinde yararlılıklar gösterdiği ifade edilebilir

Ahî Evran'ın özellikle seçmiş olduğu dericilik (debbağlık) mesleğinin özel bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Bu meslek, Türk göçebe yaşamının kültürel bir göstergesiydi. Hayvancılık ile geçimini sürdüren toplumların yaşamlarında kilim dokuma ve dericilik meslekleri ön plana çıkar. Debbağlık, yerleşik hayata intibak ile birlikte herhangi bir iş bilmeyen birinin becerebileceği, kendine güven duyup cesurca atılımda bulanabileceği bir meslekti. Topluma çalışma ve üretme hususunda örnek olacak Ahî Evran'ın bu mesleği seçişi de bundan dolayı manidardır. Çalışmanın kutsallığının zihni boyutu belki de ancak bu mesleği icra ile en güzel şekilde tarif edilebilirdi. Moğol istilasına göstermiş olduğu direnç, O'nun Bizans esnafına karşı Türk Müslüman esnafının birlik ve beraberliğinin kurumlaşması sayesindeki direnci ile pekiştirilmiştir. Yetişmiş olduğu coğrafya olan Horasan inanç ve kültür yaşantısına, gerektiğinde bir savaşçı, gerektiğinde bir eren en nihaye toplumsal dayanışmanın ve ahlaki erdemin, iktisadi nizamın tecessüs bulmasında bir düşünce ve eylem insanıdır. Anadolu'ya yerleşen Türklerin göçebe yaşamlarının çağın gerekliliği çerçevesinde yerleşik hayata entegrasyonunu bir sosyal bilimci hüviyetiyle gerçekleştirmiştir. Toplumun içinde, onların dertlerini özümseyip içselleştirerek çözüm bulmak hususundaki gayreti övgüye şayandır. Oluşturduğu kurum olan Ahîlik ile günümüzde birçok disiplinin araştırma yapmaya uygun bir çalışma alanı oluşturmuştur. En önemlisi de bu disiplinlerin birbirinden izole edilemeyecek derecede kolektif bir anlayış taşımasıdır. Özellikle dinin dizayn edici dinamik yapısının toplumsal alanlardaki etkinliği Ahîlik kurumunda görülebilir. Günümüzde kapitalist bir anlayışla bireysel faydacılığı önceleyen, böylelikle tüketiciyi kazanç unsuru olarak görüp tüketimi teşvik eden mantığa alternatif olmuştur. Sınıflaşmaya ve içtimai hayatın çökmesine, yardımlaşma unsurunun bitişine bir çare olarak görülmüştür. Günümüz modern işletme kültürünün çıktısı olan "Toplam Kalite Yönetimi"nin gerekliliği o zamanın şartlarında fark edilerek, bu stil üretimin Ahî Evran tarafından yürütülmeye çalışılmış olması

⁴⁸ Bayram, a.g.e., s.45.

dikkate şayandır. Ahîlik yolu ile birlikte Türkmen yaşam biçiminin İslam dini ile uyumunun müspet bir netice verdiği vurgulanabilir. Bu birlikteliğin inşacısı olarak Ahî Evran'ın rolü yadsınamayacak derecededir. Türkmenlerin, İslam dininin sosyal hayata entegrasyonunu sağlıklı bir şekilde yaptığı ifade edilebilir. İslam'ın çalışmayı önemseyişi Türk gelenek ve göreneklerinde de karşılık bulmuştur. “İmece” gibi toplumsal yardımlaşma örneklerinin Türklerin İslam öncesi yaşamlarında var oluşu gibi, sonrasında da diri tutulduğu ifade edilebilir.

İsminin “Ahî Evren” veya “Ahi Evran” olması hususunda yapılan tartışmalara girmemizin hem konunun çerçevesine uymaması, hem de kesin bir neticeye varılmamış olması hasebiyle üzerinde durulmayacaktır. Halk nazarında şu andaki kullanımıyla “Evran” söyleminin, M.Fatih Köksal'ın “Ahi Evran ve Ahîlik” adlı çalışmasında “Evren” kelimesinin Türkçe bir kelime olup “büyük yılan, ejderha “anlamlarına geldiği,⁴⁹ zamanla halk ağzında “Evran” şeklinde aktarıldığı beyan edilebilir.

Halife en-Nasır ile fütüvvet teşkilatı üzerinden siyasi ve kültürel birliktelikler içinde olan Ahî Evran'ın, 1205 yılında Hocası Evhadü'd-Din Kirmani ile birlikte Kayseri'ye yerleştiği ve burada debbağ atölyesi kurduğu bilinmektedir. Zamanla işçi ve ustaların buraya yönelmeleri sonucu bu mahallin site denilebilecek şekilde geliştiği, debbağhaneye yakın bir yerde de Kirmani'nin bir zaviye ve mescitte irşad çalışmalarında bulunduğu ifade edilebilir. Zaman zaman Ahî Evran ile birlikte Anadolu şehirlerini gezdiği, meslekleşme ve İslamlaşma ana temalı vaazlarda bulunduğu, böylelikle bu zaviyeyi merkez edinerek, ahi teşkilatının karargahı mahiyetinde kullandığı, dini ve ahlaki eğitimler verdiği söylenebilir.

Ömrünün son 14 yılını Kırşehir'de geçiren Ahî Evran'ın, Ahi Teşkilatı'nın toparlanmasına çalıştığı söylenebilir. Moğolların kendilerine yönelik tehdit olarak gördükleri Ahîleri, ülkenin her yerinde dağıtmaya çalıştıkları, onlara alternatif olarak da Mevlana'yı öne sürdükleri bilinmektedir. Ahîler, bu uygulamalara karşılık olarak var olma mücadelesi vermiş ve Kırşehir'de ayaklanmışlardır. Hiçbir eserinde adını anmadığı gibi mensup olduğu Melamet meşrebindeki iyilikleri gizli tutma anlayışı veya tevazuundan ötürü adının gizli kalmasına özel bir itina göstermiştir. Bugüne kadar

⁴⁹ M.Fatih Köksal, *Ahi Evran ve Ahîlik*, 2.b., Kırşehir Valiliği Kültür Hizmetleri, Kırşehir, 2008, s. 6 .

yapılan çalışmalar neticesinde 20'ye yakın eserin tespit edildiği söylenebilir.⁵⁰ Buna rağmen kendisine izafe edilen eserlerin spekülâtif bilgidен öteye geçmediğini iddia eden araştırmacılar da vardır.⁵¹

2. AHİLİĞİN ÖRGÜTSEL YAPISI

Osmanlı devletindeki sosyal örgütlenme, üretim ilişkileri ve kentleşme olgusuyla doğrudan ilintilidir.⁵² Bu yönüyle Ahîliğin hem iktisadi ve hem de sosyal bir örgütlenme modeli olarak kent-kır birlikteliğiyle birlikte, heteredoks dini anlayışı da taşıdığı vurgulanabilir. Böylesi bir zengin atmosferi barındıran Ahîliğin örgütsel yapısının da yukarıda sayılan unsurlara istinaden yapılandırıldığını söyleyebiliriz.

Örgütsel yapılanma, işlerin düzen içinde yürütmesine imkan verir. Türkler bir yeri mamur kılıp, şehir statüsüne yükseltirken, devlet mekanizmasının işlerliğini sağlayan bürokratik kadroyu da o mahalle yerleştirirdi. İkincil olarak cami, medrese, imaret, hastane, gibi yapılarla halkın iskânını sağlardı. Bunun yanında iktisadi nizamı işler hale getirmek adına, ticari ve sanayinin milli olmasına çalışır, bunu da Ahîler eliyle yürütürlerdi.⁵³ Ahîliğin, son dönemi itibariyle daha ziyade esnaf ve sanatkârlar arasında yayılmış olması, bir meslek sahibi olmayı şart koşuşu, onun meslek örgütü olarak anılmasına sebep olmuştur.⁵⁴ Ahîler, mesleklerini icra etmek için esnaf ve sanatkârların aynı mahalli paylaştıkları siteler kurmuşlardır. Örgütsel çalışmanın, dayanışma ve disiplin ile denetlenebilirliğin imkânını veren bu ilk örneği, Kayseri'de kurulan sanayi çarşısı oluşturmaktadır. Ahî Evran'ın evinin de bu mahalde bulunduğunu, aynı zamanda bu site karşısında bir zaviyede irşat çalışmalarını yürüttüğünü de bilmekteyiz.⁵⁵ Bu yönüyle Mesleki icra ile dini irşadın iç içe geçtiği bir yaşamdan bahsedilebilir. Ahî Evran'ın yaşam felsefesini burada aramak gerektiği düşüncesindeyiz. Bu mahalde ikamet etmekle birlikte teşkilatın yönetim işlerinin de yine buradan yönetildiği söylenebilir. Aynı zamanda debbağlık (dericilik) yapan Ahî Evran'ın mesleğin içinden biri olması, iş hayatıyla ilgili sorunlara vakıf olmasını da beraberinde getirmiştir.

⁵⁰ Bayram, a.g.e. ss. 65-66.

⁵¹ Ocak, a.g.e., s.177.

⁵² Ahmet Cihan, İlyas Doğan, *Osmanlı Toplum Yapısı ve Sivil Toplum*, İstanbul, 3F Yayınları, 2007, s.10.

⁵³ Çetin, a.g.e., s. 137.

⁵⁴ Uçma, a.g.e., s.111.

⁵⁵ Bayram, a.g.e., ss. .82-147.

Nevi şahsına münhasır teşkilatlanma özelliği itibariyle, birbirine bağılıklarını “Ahî” “kardeş” tabiriyle niteleyen Ahîlik müessesesi, güçlü bir mesleki birliklik oluşturmuştur. Kimi zaman devletin uygulamalarına itirazda bulunmuş, halkın menfaatlerini korumada merkezi yönetime karşı duruş sergileyebilmiştir. Ahîlik, sahip olduğu sivil toplum anlayışıyla, kendi müntesiplerinin sorunlarını, devletin resmi mahkemelerine müracaat etmeksizin çözebilmiştir. Diğer bir deyişle, günümüzde uygulanmaya çalışılan ombudsmanlığın o zaman ki versiyonunu oluşturduğu söylenebilir.⁵⁶ Buna rağmen Batı tarzı sivil örgütlenmeye kıyasla, Ahîlik gibi mesleki ve tarikat gibi dini yapıların Osmanlı’nın sivil toplum yapılanmasına negatif etkilerinin olduğunu söyleyenler de vardır.⁵⁷ Böylesi bir düşüncenin temelinde, sivil örgütlenmeden kastın örgüt menfaatinin merkeze alınması, toplum ile devlet yönetiminin parçalı bir hüviyette tanımlanmasına dayalı olduğu kanaati taşınmaktadır. Nitekim, Aristokrasiye karşı Burjuva’nın ve ekonomik özgürlüğüne kavuşmak isteyen şehrli halkların Batı’daki varlıkları mihenk gösterilerek böylesi bir karşılaştırmaya girişmek Batılı etnosantrik bir bakışın ürünü olarak kabul edilebilir. Zira Ahîlik, devlete rağmen örgütsel menfaatlerini öncelemediği gibi, toplumun genel maslahatına karşın kişisel kazançlarını da ilke edinmemiştir. Aynı bakış açısının hem halk-devlet ve hem de halk-meslek teşekkülleri arasında da var olduğu vurgulanabilir. Ahîliğin, devlet, toplum ve örgütsel devinimin ortak paydada buluşturulmasına çalışıldığını söyleyebiliriz

Gerek İbn-i Batuta’nın ve gerekse ondan üç asır sonra yaşamış Evliya Çelebi’nin Seyahatnamelerine göre Anadolu’nun en ücra köşesindeki, köy ve kasabasından, şehir merkezlerine kadar her coğrafyada Ahîlerin teşkilatlarına rastlanılmaktadır. Ahîlik yaşam biçiminin topluma nüfus ettiği, sosyal hayatın her alanında onlardan izler bulunabileceği, halkın bu teşkilata karşı saygınlık içinde buldukları aktarılır.⁵⁸

2.1. Ahîliğin Kurumsallaşması

Türk Fütüvvet hareketi diyebileceğimiz Anadolu Ahîliği, dini ve siyasi bakımdan Abbasi Halifesi en-Nasır li Dinillah’ın oluşturduğu Fütüvvet Teşkilatı’na

⁵⁶ Cemal Anadol, *Türk-İslam Medeniyetinde Ahîlik Kültürü ve Fütüvvetnameler*, Ankara, Kültür Bakanlığı, Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1991, s.12-14.

⁵⁷ Cihan, Doğan, a.g.e., s.12.

⁵⁸ İbn-i Batuta, a.g.e.,s.202.

bağlı olarak kurulmuştur. XXXIV. Abbasi Halifesi en Nasır li Dinillah (1180-1225) İslam coğrafyasındaki dağılık dini ve siyasi birlikler halinde bulunan Fütüvvet hareketini, organize ederek, İslam dünyasını kapsayacak şekilde dizayn etmiştir. Kendi zamanındaki Müslüman devlet adamlarına da mektuplar ve elçiler göndererek kurmuş olduğu Fütüvvet Teşkilatına katılmalarını talep etmiştir.⁵⁹ Böylelikle 1204 yılında ikinci defa Anadolu Selçukluları Devleti'nde tahta geçen I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in halife ile siyasi ve kültürel ilişkileri sonrasında, Fütüvvet Teşkilatı'na mensup bazı şeyh, ilim ve fikir adamlarını Anadolu'ya getirtmiştir. Başta Anadolu Ahi Teşkilatı'nın kurucuları olan Ahî Evran Şeyh Nasırü'd-Din Mahmud, onun hocası Evhadü'd-Din-i Kirmani, görevli olarak Anadolu'ya gelmişlerdir.”⁶⁰

Başlangıçta debbağ, saraç ve kunduracılar olarak ortaya çıkmış olan Ahîlik, zamanla diğer esnaf kollarını da içine almıştır. Anadolu'nun her kasaba, köy ve şehir merkezinde varlığını ortaya koyan Ahîlik, küçük yerleşim yerlerinde birçok sanat kolunun bir araya gelmesiyle teşkilatlanırken, büyük yerleşim yerlerinde her sanat dalı kendi içinde birliktelik oluşturmuş, diğer sanat dallarından ayrı yönetilmiştir. Farklı yerleşim yerlerinde kurulu bulunan Ahi birliklerinin birbirleriyle olan ilişkileri, büyük meclis tarafından yürütülmekteydi. Kırşehir'de bulunan Ahî Evran Zaviyesi merkez olarak bütün birliklerin kendisine bağlı olduğu yerd. Bu zaviyenin yönetimini yürüten Ahî Baba aynı zamanda, Ahî Evran'ın halifesi olarak kabul edilir, bütün esnaf birliklerinin işlerini yürütürdü. Bu yönüyle Ahîlikte hem yerinden yönetim ve hem de merkezîyetçi yönetim anlayışına rastlanılmaktadır.⁶¹ İbn-i Batuta eseri Seyahatname'de esnafın kendi aralarından seçmiş oldukları başkanları eşliğinde zaviye inşa ettikleri, donatımının da yine kendilerince yapıldığı dile getirilir.⁶²

Ahî Fütüvvet-name ve şecere-namelerinde her sanat ve ticaret kolu için bir pir belirlenmektedir. Bu geleneğin, Ahî Evran'den intikal etmiştir. Sanatın toplum için lüzumuna şiddetle inanan Ahî Evran, her peygamberin bir meslek sahibi olduğunu vurgulayarak sanatın kutsallığına dikkat çekmiştir. Bununla, sanatkârlara saygıyı ve sanata rağbet uyandırmayı amaç edindiği söylenebilir. Böylelikle bu inançla yoğrulmuş

⁵⁹ Anadol, a.g.e., s.112.

⁶⁰ Bayram, a.g.e., s. 129.

⁶¹ Yusuf Ekinci, *Ahîlik*, 12.b., Ankara, Sistem Ofset Yayıncılık, 2012, s.67.

⁶² İbn-i Batuta, a.g.e., s.204.

bir sanatkâr ve esnafın mesleklerine sadakatle bağlanacakları varsayılmıştır.⁶³ Netice itibariyle sanatkârlara itibar kazandırmak adına, sanatların peygamberlerin ve pirlerin mesleği olduğu telkin edilmiştir.

Ahîliğe girişte öncelikle, gencin ahlaki durumu incelenir, Engel teşkil etmediğine kanaat edilirse, giriş talebi birliğin doğal üyesi olan usta tarafından zaviyeye bildirilir. Zaviyede durumu görüşülen adaya, törenle giriş merasimi yapılırdı. Ahîliğe girebilecek kimseler ile girmesi engellenenler, Fütüvvet bölümünde detaylı olarak verilmiştir. Usta, çırağın (talib)in “Ahî Kardeşi”, kalfa ise “Yol Kardeşi” olarak tanımlanır. Reisin izni ile çalışmaya başlayan çırağın, ustası tarafından memnuniyetsizliği söz konusu olunca zaviyeye alınmazdı. “Dâhilî” ve “Haricî” denilebilecek iki tür üyelik söz konusuydu. Bilfiil çalışmakta olan yamak, çırak, kalfa ve ustalar “Dâhilî”, emekli, çalışamayacak derecede güçsüz olanlar ile sakatlar ise “Haricî” olarak tanımlanırlardı.⁶⁴

Ahîlik müessesinde görülen statü tayini hizmet, liyakat ve icazet ölçülerine göre belirlenmektedir.⁶⁵ Ahî birlikleri, bir başkan ile beş kişilik yönetim kurulunca yönetilirdi. Başkanın konumu önem arz eder, şeyh olarak tanımlanırdı. Şeyhin yetkileri, sorumluluğuyla nitelendirilirdi. Gerek Türk ve gerekse İslami yönetim siyasetinde, liderin karizmatik vasıflarla donatılması, önderlik ettiği kesimi koruma, kollama ve onlara bir baba şefkatiyle yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Aynı zamanda önderlik ettiği topluluğun verdiği yetki, görev sorumluluğuyla iç içedir. Ahîlik teşkilatındaki hiyerarşik düzen, onların statülerinin bir yansıması değil, sorumluluklarının, işgal ettiği mevkilerin gereği olduğu söylenebilir.

Ahîlik kurumu, işleyişini belirli kurullar eliyle yerine getirir. Bu hususta görev taksimatına gidilmiş olması, belirli bir grubun tekel oluşturmasına karşı alınmış bir tedbir olarak bakılabilir. Her meslek örgütünde olduğu gibi Ahîlikte de ahlak ve karakter temizliği ile birlikte mesleğin temel ilkelerini bilmesine bağlı olarak da temayüz etmiş, o mesleğin ileri gelenleri tarafından seçilen başkanı (şeyhi) vardır. Adaylar arasında seçim yaparken, seçilecek başkanın, güzel hasletleri taşımasına önem verilir. Mesleğe ait sorunlardan haberdar olmasının yanında, sorun çözebilir donanımda

⁶³ Bayram, a.g.e., s.148.

⁶⁴ Ekinci, a.g.e., s. 70.

⁶⁵ Köksal, a.g.e., ss. 110-113.

olup olmadığına bakılır. Bunu yanı sıra halk tarafından sevilmesi ve hükümet çevrelerinde saygı ile itibar görmesi seçilecek başkanda aranan niteliklerdendir.⁶⁶

Ahîlik kurumunun işleyişiyle ilgili bütün sorumluluk esnaf şeyhine aittir. Bu yönüyle sorumluluğun bir kişide toplanması, günümüzdeki “Başkanlık Sistemi” izlenimini vermektedir. Esnaf Şeyhi adayı olacak kimsede en az üç usta yetiştirmiş olma şartı aranır. Yönetim kuruluna aday olacaklarda aran şart ise, meslekte beş yıl hizmet göstermiş olması yeterli görülmektedir. Gerek Esnaf Şeyhi ve gerekse yönetim üyeliği için aranan ortak nokta, mahkûmiyeti bulunmama şartıdır. Seçilen Esnaf şeyhinin, oluşturulan yönetim kurulu üyelerinden herhangi biri ile çalışmak istemeyişi, Ahî Baba Vekili’ne intikal ettirilir. Bu durumda yönetim kurulu üyesinin istifa etmesi talep edilir. Şayet seçilen esnaf şeyhi, yönetimdeki bütün üyelerle çalışamayacağını beyan eder ise, Ahî baba vekili tarafından istifaya davet edilir. Bu uygulama, yürütmenin kuvvetlendirilmesi ilkesiyle barışıktır. Verilen veto yetkisi, işleyişte uyumu amaç edindiği gibi, idare edilenlerle olan ilişkilerin de sağlıklı olmasına yönelik bir uygulamadır.⁶⁷

Büyük meclisin başkanlığı da, şeyhin seçimi gibi, o yerleşim yerindeki bütün şeyhlerin katılımıyla gerçekleşen bir kurul olup, katılan şeyhlerin kendi aralarında seçim yoluyla başkan belirleme yöntemidir.⁶⁸ Ahîlik kurumunun seçme ve seçilme usulü ile ilgili özelliklerini yitirmeye başlamasıyla birlikte, hükümetin seçilen Yiğitbaşı gibi idari görevlilerin başlamaları ile ilgili onama şartı ile karşılaşmaktayız. Aynı şekilde, şeyhlerin seçimleri usulünün de Kırşehir’de bulunan Ahî Evran Zaviye Şeyhi’nin uhdesine atama olarak verildiğini bilmekteyiz.⁶⁹

Genellikle beş kişiden meydana gelen yönetim kurulu esnaf şeyhi ile birlikte teşkilatın ana karar organıdır. Kurul üyeleri, alınan kararların uygulanmasında esnaf şeyhine yardımcı olma pozisyonundadırlar. Alınan bütün kararların yürütülmesinden şeyh sorumludur.⁷⁰ Kurul, İslami bir yönetim biçimi olan “Meşveret” kültürünün yansıması olarak. “Bütün işleri aralarındaki meşveret iledir.” düsturunca işlev gördüğü söylenebilir.

⁶⁶ Muallim Cevdet, a.g.e., s. 358.

⁶⁷ Ekinci, a.g.e., s.78.

⁶⁸ Ekinci, a.g.e., s 76.

⁶⁹ Ekinci, a.g.e., s. 78.

⁷⁰ Uçma, a.g.e., s.120.

Esnaf Şeyhi yaptığı her iş ve işlemde dolayı esnafa karşı sorumludur. Kurulun doğal üyeleri: Esnaf kethüdası, Yiğitbaşı, İşçibaşı, Ehl-i Hibre'dir. Her ayın birinci ve üçüncü Cuma günleri teşkilat odasında, esnaf şeyhinin başkanlığında toplanır. Bu toplantıda esnaf şeyhi on beş gün içinde meydana gelen esnaf sorunlarını dile getirir. Geçen toplantının muhasebesini yapar, lüzumlu hususları görüşmeye açar.⁷¹

Ahîlik Kurullarından bir diğeri de “Büyük Meclis”tir. Birbirinden farklı meslek kollarının birlik, beraberlik ve dayanışmasını esas alan iletişimin sağlandığı kurulur. Büyük Meclis, Ahî birliklerinin en yetkili üst organı olarak çalışır. Bir yerleşim yerinde bulunan bütün esnaf şeyhlerinin toplanmasıyla oluşur. Büyük meclise iştirak eden şeyhler kendi içinden “Ahî Baba Vekili” adıyla bir başkan tayin ederler. Meslek kollarının gidişatının ve yönetimlerin çalışmalarının irdelendiği kurulur. Esnaf şeyhlerinin, esnafla ilgili, tutum ve davranışlarının ele alındığı bu mecliste yönetim toplantılarının düzenli olarak işletilip işletilmediği, yönetimce verilen cezaların yerinde olup olmadığının incelendiği organdır. Bu meclis, Yönetim kurulunca karara bağlanılamayan hususların ele alınmasını sağlayarak, esnaf şeyhlerinin yıllık hesaplarını incelemekle görevlidir. Şikâyet edilen esnaf şeyhlerinin durumunu inceleyip, görevlerinin kötüye kullanılıp kullanılmadığına karar vermek ve ceza kesmek, organın diğer yetkilerinden bazılarıdır. Esnafı ilgilendiren konularda hükümet yetkilileri ile görüşmelerde bulunmak, hükümetçe verilen kararların, esnafın menfaatine olup olmadığını incelemek ve hükümete istekte bulunma ihtiyacı yine bu mecliste görüşülür. Ahî Baba Vekilince karara bağlanması istenen konuların son hali yine bu kurulda gerçekleştirilir.⁷²

Büyük Meclis, her ayın sonuncu Cuma günü toplanır. Ayrıca, Hükümet ile anlaşmaya varılamayan konular için “Memleket Toplantısı” adında o yerleşim yerindeki bütün ustaların iştirak ettiği bir toplantı düzenlenir. Hükümetçe alınan kararın reddi söz konusu olduğu takdirde, kadıya müracaat edilerek, sorunun çözümü zamana bırakılır. Bu arada yürütmeyi durdurma hususunda da devlet yetkililerine talepte bulunulur. Erteleme isteğinin kabul edilmemesi halinde dükkânların kapatılacağı beyan edilir. Şayet esnafın isteği bir kez daha reddedilirse, Padişah'ın ilamı talep edilir. Dükkânların

⁷¹ Muallim Cevdet, a.g.e., s.376.

⁷² Uçma, a.g.e.,s.123.

anahtarları bırakılarak toplantı terk edilir.⁷³ Ahîliğin yukarıda izahı verilen rasyonel yönetim süreci ve karar mekanizmasının, toplumsal sorumluluk anlayışıyla şekillendiği belirtilebilir.

Sivil itaatsizliğin örneği denilebilecek böylesi uygulamalar, Osmanlı toplumunda, esnaf teşkilatlarının ne derece kuvvetli argümanlara sahip olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Yıldırım Beyazid zamanında esnaf greviyle IV. Mehmet zamanında 1061'deki (1651) esnaf ayaklanması, bunun en canlı örnekleridir. Esnaf, her ikisinde de başarılı olmuş, hele ikincisinde Vezir Melek Ahmet Paşa bile azledilmiştir. Hatta Kösem Sultan'ın boğulmasıyla, Beştaş Ağa'nın öldürülmesi de bu ayaklanmayla ilgilidir.⁷⁴

Ahîliğin merasimlerinden bahsetmek demek, Ahîliğin disiplin, kararlılık, eğitim süreci, düzen ve intizamından bahsetmek demektir. Çıraklığa kabul için, iki yıllık yamaklık döneminin geçmesi gerekirdi. Her ne kadar bazı mesleklerde çırağa el becerisine göre bir ücret veriliyor olsa da, genel uygulama birkaç yıl ücret verilmemesi yönündedir.⁷⁵ Çıraklığa alımda, ailesinin de araştırmaya tabi tutulduğu bilinmektedir. Çırağın adaylığı zaviyede görüşülüp, olumlu karar alındıktan sonra, esnaf odasında ustası, kalfaları, çırağın kendisi ve velisinin katılımıyla, esnaf şeyhinin huzurunda kendisine verilen nasihatler eşliğinde haftalığının tespiti yapılır. Ustası tarafından ilk iki haftalığının birlik sandığına yatırılmasının yanında, çırağın velisi de esnaf vakfına bir bakır kap hediye etmesi adettendir. Böylelikle Ahîlik müessesinin disipline edici yönünden birliktelik ruhunu pekiştiren ve en nihaye aidiyet hissinin diri tutulmasını sağlayan özelliğine kadar birçok amacın gerçekleştirilmesi sağlanmış olur. Çırağın kendine yol arkadaşı olarak ustası ve iki kalfasını seçmesi ile tören biter. Çıraklık süresinin genelde 1001 gün sürdüğü söylenebilir. Bu gibi muayyen bir zaman dilimine sadık kalınması, müessesenin disiplini açısından da önemlidir. İltimasın önüne geçebilmek, şüphelerden izale edilmeye bağlıdır.⁷⁶

Şedd, Arapça kökenli olup, “sıkı sıkıya bağlamak”, “sağlamlaştırmak” anlamlarına gelir ki, merasim esnasında bele bağlanan kuşağı ifade eder. Bu yönüyle Fütüvvet ehlinin şeyhine olan vefa ve teslimiyetini ifade eder. Peygamberimizin Hz.

⁷³ Ekinci, a.g.e. s.77; Muallim Cevdet, a.g.e., s. 380.

⁷⁴ Anadolu, a.g.e. s.62 naklen, Namia Tarihi İstanbul, 1280, V, s. .97.

⁷⁵ Muallim Cevdet, a.g.e., s.381.

⁷⁶ Uçma, a.g.e., s.117; Ekinci, a.g.e., s.68-70; Muallim Cevdet, a.g.e., ss. 361-363.

Ali'ye, O'nun da Hasan ve Hüseyin'e ve nihayetinde Ehl-i Beyt'ten On iki imama şedd bağlandığı rivayet edilir. HZ. Adem ve Havva'nın yasak buğdayı yemesi üzerine libaslarının soydurulup cennetten çıkarılmaları ve dünyaya indirilmeleri sonrası belindeki kemerin düşmesini temsilen anlatılır. Türkçe yazılan Fütüvvet-namelerde izah edildiği kadarıyla Cebrail'in cennet ırmaklarından bir miktar süt ve bir miktar da balı karıştırıp yaptığı helvayı temsilen de “Helva pişirmek ve dağıtmak” Ahîlik ritüellerindendir. Başkalarının ayıbını görmemek, yüzüne vurmamak ve alçakgönüllü olmanın ifadesi olarak da Fütüvvet-namelerde anlatılan “tuzlu su” Ahîlik törenlerinde kullanılan ve birlikteliği işaret eden sembollerindendir. Talip,tuzlu su olan şerbeti içerek Ahîliğe girmiş olur.⁷⁷

“Esnaf Kesesi”, “Orta Sandık” gibi adlandırmalarla anılan esnaf sandığı, Ahîlerin dünya görüşlerinin ekonomik bakış açısını da şekillendirdiğine dair bir tespit olarak değerlendirilebilir. Orta Sandık, ekonomik faaliyetlerin sürdürülebilmesi açısından da önem arz etmektedir. Bu yönüyle, birinci derecede, kendilerine bağlı esnaf kollarındaki üyelerine yönelik olarak işlev görmektedir.⁷⁸ Sosyal güvenlik ilkesinin işletilmesi, Ahîlik kurumunun sosyal toplum anlayışı olarak, başkalarına yük olmamak, el açmamak, prensibinin tezahürü olarak ele alınabilir. Orta sandığın işlerliği, hammadde ihtiyacının temini, aynı zamanda kurumun sürdürülebilirliğinin de bir nevi sigortası olarak düşünülebilir.

Kazançtan, kendi ihtiyaçlarından arta kalanlarını aktardıkları orta sandık, Ahîlik kurumunun en önemli icraatlarından biridir.⁷⁹ Zira sandık, bireysel kazancı silikleştirdiği için, esnafın kişisel birikim yapmak, sermayeyi büyütme, sermayeden para kazanmak amacıyla, kalitesiz mal üretmenin önünü alan fonksiyonları taşıdığı düşünülebilir. Orta sandığın varlığı, kazanmak hırsıyla tüketimi teşvik edici fütüvvet anlayışına zıt ahlaki, içtimai ve iktisadi zihniyeti tard eder. Bu yönüyle, fütüvvet anlayışının kardeşçe paylaşma geleneğine uygun olarak, sosyal bir zihni dünya oluşturulur. Böylesi bir erdemün üretmemeye, çalışmamaya, asalakça yaşamaya dönük kaygıları içermemesi, “Yükünü başkasının üzerine atan lanetlenmiştir.” Hadisine binaendir. Dolayısıyla haset, kibir gibi davranışların yerildiği bir camiada, dünya

⁷⁷ Köksal, a.g.e.,ss. 100-108.

⁷⁸ Uçma, a.g.e., s.126.

⁷⁹ Ekinci,a.g.e., s.72.

malıyla böbürlenme de mümkün olmayacaktır. Kardeşlik hukukunun yürütüldüğü Ahilik müessesesi, böyle bir uygulamayla ya meslekte (camiada), ya dinde kardeşliği  n görür. Bugün için kendisinin yararlandığı sandıktan, yarın için bir kardeşinin faydalanmasını sağlamak, Ahiliğin kardeşlik anlayışını pekiştiren uygulamalar olarak bakılabilir.

Her meslek gurubunun bir sandığı bulunmaktaydı. Sandıkların idaresi, Mütevelli heyeti tarafından yapılmaktadır. Başkanının her yıl yönetim kuruluna hesap vermesi, denetim mekanizmasının varlığına işarettir.⁸⁰ Ahilerin, atlas, yeşil, örme, kırmızı, beyaz ve siyah kese⁸¹ adıyla isimlendirilen, farklılaştırılmış hesap kalemlerini, işletmeye ait gelir ve giderlerin kayıtları olarak dokümanlar halinde arşivleyip muhafaza ettikleri söylenebilir.

Orta Sandığın varlığı ile esnafın yarına olana kaygılarının giderildiği söylenebilir. İnsan olma vasfına istinaden çalışamayacak duruma geldiği zaman başkalarına muhtaç olmayacağına olan kanaat, kurum içi dayanışma ve fütüvvet anlayışının tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Ahilik kurumu, icraatlarına istinaden bir takım gelir ve gider kalemlerine sahiptir. Gelirler, dayanışma temelli bir anlayışla, esnaf ve sanatkârların bağışları, terfi edenlere ustalar tarafından verilenler, aidatlar, esnaf satışından alınan yüzdelik paylar⁸² ile meslek mensubu olmayanların bağışları ve belirli zamanlarda toplantılarda elde edilen paralardan oluşur. Aynı zamanda, kira bedelleri, vakfedilmiş nakitlerden de gelir elde etme yoluna gidilir.⁸³

Giderler kaleminde ise, orta sandıktan esnafa verilen kredilerden bahsedilebilir. Böylelikle esnafın nakit sıkıntısının giderildiği söylenebilir. Özellikle işini büyütmek isteyenlere verilen kredilerle, iktisadi teşebbüsün canlandırıldığı, sosyal dayanışmanın amaçlandığı ifade edilebilir. Aynı zamanda sakat kalan ve çalışamayacak durumda olan ustalara da yardım edildiği vakadır. Sosyal amaçlı kimi hayır işleri, kamu hizmeti sayılabilecek köprü yol çalışmalarında da ahilerin hizmetlerine rastlamaktayız. Ahilere ait mülklerin tamiri ve sosyal amaçlı yapılan toplantılardaki masarifin de bu sandıktan

⁸⁰ Muallim Cevdet, a.g.e., s.380.

⁸¹ Uçma, a.g.e., s. 126.

⁸² Ekinci, a.g.e., s.72.

⁸³ Muallim Cevdet, a.g.e., s.381.

karşılandığı söylenebilir. Esnaftan alınan aylıklar, askere giden kalfa veya ustaların aileleri için toplanan paralar, orta sandığın gelirlerinden sayılabilir. İşini büyütmek isteyen esnafa verilen kredilerin yanında, teşkilatın genişlemesi için değişik yerlerde alınan mülklerin ücretleri de orta sandıktan karşılanır.⁸⁴

Yukarıdaki anlatımlardan yola çıkıldığında, Weber'in Doğu toplumlarında rasyonel işletme kültürünün olmadığı iddiasının, ne derece gerçeği yansıttığı tartışmaya açıktır. Bu yönüyle Weber'in Doğu toplumlarıyla ilgili analizlerini masa başında etnosantrik Batılı yaklaşımlara dayalı kaynaklardan alıntı yaparak yazdığı söylenebilir.

Yüzyıllarca ayakta kalmayı başarabilmiş olana Ahîlik Kurumunun, bu özelliğini sivil toplum örgütü olarak iç denetim ve ceza verme yetkisini kendinde barındırmasıyla mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Üyelerin, meslek ahlak ve usullerine uyup uymadıklarının tespiti, idareciler eliyle yapılmaktaydı. Ahîliğin usul ve esaslarına uymayanlar, cezaya çarptırılırdı. Bu nevi uygulamaların, mesleğin itibarını koruma amaçlı olduğu söylenebilir. Verilecek cezaların tespiti önem arz ederdi. Verilecek cezanın, esnafı doğru yola yönlendirmeye yönelik olması, Ahîlik felsefesinin bir gereği olarak yürütülmekteydi. Şikâyetle bulunma hakkı herkese verilmişti. Aynı meslek kolunda bulunan esnaf arasındaki şikâyetler, kendi yiğitbaşları nezdinde; farklı meslek kollarına bağlı esnaf arasındaki şikâyetler, biri debbağ değil ise, debbağ yiğitbaşısına müracaat ederek yapılırdı. Bu uygulamanın, Ahî Evran'ın debbağlık meslek koluna bağlı olmasından kaynaklanan vefaya binaen yürütüldüğü söylenebilir.

Ahîlikte ceza, esnafın kaidelere uyması için gerekli bir araç olarak düşünülmüş, çok ağır suçlar dışında aşağılayıcı cezalardan kaçınılmıştır. Bu anlayışa uygun olarak, verilecek cezaların yıkıcı ve aşağılayıcı değil, daha çok barıştıracı ve eğitici olmasına dikkat edilirdi. Küçük suçlarda davalıya özür diletmek, kahve veya çay ısmarlatmak verilen cezalardan bazılarıdır. Daha büyük suçlar için, suçluyu masraf ve ikram yapmaya zorlamak, dükkân kapatmak, kurban kestirmek, lokma çıkartmak, hammadde paylaşımından hariç tutmak, selam vermeme, yardım etmemek (umumi boykot) gibi cezalar verilirdi. Verilen cezaya itiraz edilse bile, cezanın uygulanması ertelenmez, üst makama yapılan itirazın sonucu gelince, eski uygulama geri çekilirdi. Yapılan itiraz sonuca bağlanılmadan, cezanın uygulanmaya çalışılması, Ahî birliklerinin düzen ve

⁸⁴ Uçma, a.g.e., s.127.

ciddiyetinin gereği olarak ele alınabilir. Verilen ceza Yiğitbaşı tarafından davalıya ”Yolsuzsun” diyerek suçlu olduğunu tebliğ etmesine karşılık, Suçlu: ”Yolumu açmak için ne emir buyurursunuz ?” diye sorarak kendisine verilen cezayı öğrenirdi. Suçlu cezasını kabul ettiği takdirde “Yolundayım” şeklinde cevapla cezayı kabul ettiğini beyan ederdi. Verilen cezanın reddetmesi halinde ise daha ağır ceza alması da mümkün olabilmekteydi.⁸⁵ Ahîlikte asıl olan kişinin eksikliğini görmek, esnafıktan kaynaklanan hataların telafisine çalışmak, kibir ve gurura yenik düşmeden dergâhın eşliğine yüz sürerek, bu yoldan çıkmamaya çalışmaktır. Aynı anlayış, şeyhin de suçluya yönelik tavırlarında görülür. Suçluyu dergâhtan kovmak, tasavvufta olduğu gibi Ahîlik kültüründe de hoş karşılanmamıştır. Asıl amaç, suçlunun hatalarını görmesine imkan vermek, suçunu telafi etmesine fırsat sunmaktır. Amaç, salikin yoluna devam etmesini sağlamak, yoldan çıkmasına imkân vermemektir.

Ahîlik müessesesi içinde uygulanmakta olan ceza sistemini, Durkheim’in ceza tanımlamasıyla açıklamak mümkün görünmektedir. Durkheim, toplum yapılarına bağlı olarak, cezaya bakışın da farklılaştığını dile getirir. Mekanik dayanışmalı toplumlarda rastlanılan, toplumun kabul ettiği kurallara karşı çıkışın sorunlaştırıldığı, cezalar üzerinden ortak duygu ve bilincin geliştirilmesi ve doyumunu amaç edinen baskı hukuku ile organik toplumlardaki bireylerden birinin yaptığı eylemin, toplumdaki diğer bireylerin duygularına yönelik açtığı zararı telafisi adına cezalandırmanın onarıcı özelliğinden bahseder.⁸⁶ Ahîlik, katı disipline dayalı yapısı itibariyle, birlik ruhunu kuvvetli aidiyetle yeniden üretebilmiş, cezanın korkutucu yüzüyle pekiştirmiştir. Aynı zamanda müntesipleri tarafından gerçekleştirilen olumsuz eylemlerin, aynı grubun üyeleri olmaları hasebiyle diğer üyelere vereceği toplumsal olumsuz yaklaşımları ve önemlisi de toplumun ortak değerlerine yönelik olduğu için⁸⁷ sorunlaştırdığını ifade edebiliriz.

2.2. Ahîliğin Amacı Ve Temel İlkeleri

İslam öncesi Arap kültüründe var olan yiğitlik, kahramanlık anlayışının, İslami değerlerle yoğrulması sonucu oluşan İslami Fütüvvet anlayışı, Türklerde de kendini hissettirmiştir. Türk ve Fars yaşam kültürlerinin olgunlaştığı Horasan havzası, dini

⁸⁵ Ekinci, a.g.e. s. 81.

⁸⁶ Emile Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, (Çev. Özer Ozankaya), İstanbul, Cem Yayınevi, 2006, s. 101: Aron, a.g.e., s.234.

⁸⁷ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, a.g.e., s. 121.

anlayışın yanında ahlaki değerlere ve aynı zamanda mesleğe yönelik usul ve kaidelere bağlılık hissini de kazandırmıştır.⁸⁸ Bu teşekkülün gerek teşkilatlanma yönü ve gerekse dini ahlaki boyutu Fütüvvet-namelerde dile getirilerek desteklenmiştir. Böylelikle Fütüvvet-namelerin ortaya koyduğu “Kamil İnsan”, “Protitip İnsan” tanımlaması, mesleğini en güzel şekilde ifa etmek isteyen insanı da içine almıştır. Değişen şartlar muvacehesinde fütüvvet anlayışının bu şekilde bir anlam genişlemesine maruz kaldığı söylenebilir. Ahîlik yolu ile dinin kural koyuculuğu, tanzim ediciliği, iktisadi bakış açısına da yön vermiştir. Bireysel kazancın toplumsal menfaatlere indirgenmesi de Ahîlik anlayışının iktisadi düşüncede bir balans ayarı olarak algılanabilir.

Ahîliğin amaçlarına değinirken, aslında Ahîliğin oluşumu ile ilgili birbirinden farklı ama aynı zamanda iç içe geçmiş iki yaklaşımdan da bahsedilebilir. Bunlardan ilkinde, Fütüvvet dini anlayış ımerkezdedir. Dünya görüşü toplumun her kesimine yansımıştır. Buna rağmen zamanla meslek erbabının daha özel teşekküller halinde birliktelik oluşturması söz konusudur. Genel Fütüvvet müessesesi içinde esnaf birlikteliği, mesleğe dayalı hususi ahlak argümanları da oluşturmuştur. Böylesi bir yaklaşım meslekten ziyade dini anlayışı, dünya görüşü ve ahlakı merkeze alır. İkinci yaklaşım ise, zaman ve mekanın sosyal, iktisadi şartların zorlamasıyla oluşturulmuş olan Ahîliği tanımlar. Buna göre, Ahîliğin mesleki hüviyeti merkeze alınmış olur. Çalışmanın ana düşüncesi, Ahîliği Fütüvvet-nameler ekseninde ele aldığından ilk yaklaşım bizce en doğru olanıdır. Böylelikle Ahîliğin amaçlarına değinirken, öncelik dini anlayışa dayalı dünya görüşü ve ahlaki saiklere ayrılacaktır. zaman ve mekandan kaynaklanan sosyal ve iktisadi şartlar dini anlayış üzerinden tanımlanacaktır.

Ahîlik, otantik Türk-İslam yaşantısının bir ürünü olarak görülebilir. Mesleki teşkilatlanmada dini anlayışın yanında tasavvufi kavramlardan yararlandığı gibi, zaviyeler aracılığıyla Anadolu’da dini irşadı merkeze alan bir kurum olarak da ele alınabilir.⁸⁹ Zira Fütüvvet dini anlayışı, meslek ehline olan yansımalarıyla birlikte mesleğin icra edilmesinde dinin inşa gücünü kullandığı vurgulanabilir. Bununla birlikte Fütüvvet-namelerde ifade edilen çerçeveye istinaden, Ahîlik, bireyin sosyalizasyonunda önemli imkânlar sunarak, ahlaki olgunluğa ermelerini de amaç edinir. Toplumsal barışı inşa etme gayretleriyle, birlik ve beraberliğin yardımlaşma şuuru ile meydana

⁸⁸ Süleyman Uludağ, “Fütüvvet”, *DİA, İstanbul*, TDV Yayınları, 1996, .XIII, s.260.

⁸⁹ Barkan, a.g.m., s.9.

geleceğini, eylemleriyle ortaya koymaya çalışırlar. Atıl kalmış iş gücünün, sosyo-ekonomik kayıplarını telafi etme yolunda, mesleki eğitimin öneminin anlaşılmasını da gaye edindikleri ifade edilebilir. Bu uğurda en mükemmel yöntemin müşid- mürid ilişkisine benzer bir anlayışla tasavvufi yaşam felsefesinden de yararlanarak oluşturulabileceğini dile getirmektedirler. İbn-i Haldun'un sanatı uygarlığın gereği olarak ele aldığı gibi,⁹⁰ Ahî Evran da toplumun refahı için bütün meslek dallarının yaşatılması ve geliştirilmesini önemsemiştir. Eğitimin devlet yönetimince planlanmadığı, devletin eğitim ile ilgili herhangi bir girişiminin söz konusu olmadığı fakat desteklendiği Osmanlı devlet yönetiminde, Ahîler bu ihtiyacı karşılamaya çalışmışlardır. Bu meyanda halkın dini, ahlaki, mesleki eğitiminin zaviyeleri aracılığıyla ifa edilmeye çalışıldığı görülmektedir.

Ahîliğin özellikle atıl kalmış köy ve kasabaların mamur hale getirilme amacıyla oldukları bilinmektedir. Bu hususta Ahî pirlерinin şehirlerde olduğu kadar, köylerde de sosyal hayatın tanziminde rol aldıklarını zaviyeler yoluyla dini irşadın yerine getirilmeye çalışıldığını bilmekteyiz.⁹¹

Ahîlik, halkın yararı söz konusu olduğunda halkın yanında durmayı, onların menfaatlerini öncelemeyi kendine amaç edinmiştir. Bu yönüyle devlet ile halk arasında görünmeyen bir dengenin varlığı ortaya çıkmaktadır. Hakk'ın rızasını halkın rızasında aramayı gaye edinerek, insanların ihtiyaçlarını gidermenin sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Bunu yaparken amellerin ifşa edilmemesi dikkat edilen hususların başında gelmektedir.

Mesleki ahlak, usul ve esasların dile getirildiği Fütüvvet-namelerin genel içeriğinden yola çıkıldığında Ahîliğin çalışmayı, başkalarına yük olmamayı, temel misyon olarak kabul ettiği gibi “İnsana ancak kazandığı kadarıyladır” ilkesine istinaden cehdi öncelediği söylenebilir. Bu yönüyle Ahî, alın terini kutsal kabul eder ama kazandığını da putlaştırarak, ona mahkûm olarak yaşamaz. Dünyaya bağlanmaz ama dünyadan da el etek çekmez. Kazandığının bir sınav aracı olduğunun bilincinde olarak biriktireceği altınların hesap gününde alınına dağılayacağını bilir. Paylaşmanın insanı erdemli kıldığını, “Karz-ı Hasen” in mutluluğunu yaşayarak, bunun kendi şahsı yararına tüketmekten evla olduğu bilincinde olarak yaşadığı söylenebilir. Tüketmenin değil,

⁹⁰ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), C.III, İstanbul, MEB Yayınları, 1989, II, s. 371.

⁹¹ Barkan, a.g.m. s. 10.

retmenin, halkın yararına olanın Hakka yakın olmanın yolu olduğunun hissi içindedir. Dualarının kabulünün helal kazanç ile mümkün olduğunu fark ederek, göstermesi gereken cömertliğiyle dünyaya bağlı olmadığını, dünyadaki Őeylere önem vermediğini,onların ancak ahireti kazanmak için bir araç olduğunu ifade eder. Cömertlikte malını, cengaverlikte ise canını Allah yolunda vermeyi hesap ederek bu duygusunu canlı tutma adına HZ. Ali’yi kendine örnek alır. Tembelliğin Őeytandan olduğunu fark ederek ondan kaçınır. Ah alçak gönüllü olması gerektiğinin farkındadır. Verirken, nimetin asıl sahibini düŐünerek, alanı rencide etmeyen biri olarak tasavvur edilebilir. Üretici ve tüketicisi arasında dengeli bir kompozisyon kurmanın iktisadi hayatın devam etmesinde etkin bir kaide olduğunu bilerek, arz-talep dengesini kurmaya çalışır. Toplumda sermayenin ezici bir güç haline gelmesine rıza göstermez. Anadolu’nun yurt olmasında, Türk toplumunun yerleşik hayat Şartlarını oluŐturmada mesleklerin teşekkülünün gerekliliğini fark ederek, Türk esnaf cemiyetinin imkânlarını zenginleŐtirir. Her Ahînin bir meslek sahibi olması ve bu yolda kendini mkemmelleŐtirirken, pirlarini örnek alması gerektiğini, kendisine mesleği öğretenin hürmete layık olduğunun bilincindedir. Mesleki eğitimin iş başında uygulamalı olarak yapılmasının kalıcı olduğunu ifade eder. Zaviyelerde verilen dini ve ahlaki bilgilendirmelerle de toplumsal aydınlanmaya katkı sağlar. Toplumun ıslahında üzerine düŐenden kaçınmaz, asayişin teminin toplumsal huzuru sağlayan unsurlardan biri olduğunu bilir. Ah gerek i alemine yöneliminde göstermiş olduğu cehti, gerek mesleki olgunlukta sarf ettiği titizlik ve “insanı yaşat ki, devlet yaŐasın” mucebince toplumsal barışın teşekkülünde göstermiş olduğu özveriyle “nsan-ı Kamil” olmada yol alan bir erdir. O her an savaŐa hazır halde olması gerektiğini bilerek bunun için yapılması gereken her türlü çalışmayı aksatmadan yerine getirmeyi amaç edinir.

Ahîliğin kişiye bakan, i muhasebesini yaparken uyması gereken ilkelerden bahsedilmesi gerekirse, kuvvetli ve galipken affetmek, hiddetliyen yumuşak davranmak, düŐmanlıėı dostlukla, kötülüğü iyilikle karşılamak, kendi ihtiyaı varken, elindeki başkasına vermek (isar)tir.⁹² ilmi önceleyen bir anlayışa sahiptir. Mesleğini en güzel Şekilde icra etmek, kendini geliştirmek, müşteri memnuniyetini öncelemek temel ilkelerden sayılır.

⁹² Anadol, a.g.e.,s. 62.

Ahîlik, esasen “Eline, diline ve beline sahip olmak; alını, sofrası ve kapısı açık olmak” deyişiyile özetlenebilecek bir anlayıştır.⁹³ Bu yönüyle dini anlayışın merkeze alındığı ve sosyal yaşantısına akseden mesleki hüviyetin de bu minval üzere şekillendiği ifade edilebilir.

2.3. Ahîlik İnancı - Dini Anlayış Ve Fikir Akımlarıyla Münasebetleri

Tasavvuf, Allah’a yakınlaşmak, Kur’an’ı daha iyi anlama gayesiyle, dünyanın sorunlaştırılarak fakirlik içinde yaşama isteğinden doğmuştur.⁹⁴ Tasavvufun, feta anlayışını özümsemesi ve akabinde Fütüvvetin müesseseseleşmesinin yanında, süreç içinde yeni düşünsel akımların ortaya çıkması, tasavvufu bu akımların genel tanımlaması durumuna koymuştur. Ahîlik düşüncesinin şekillenmesi ve teşkilatlanma yapısı tasavvufi form içinde gerçekleşmiştir. Tasavvuf formatı olan, şeyh, halife, mürid ilişkilerini iş yerine taşıyarak usta, kalfa ve çırak münasebetlerinin yürütülmesinde uygulamıştır. İşçilerin eğitimi, ahlaki gelişimleri, tarikat usul ve esasları üzerinden yürütülmüştür. Tasavvufta görülen mürşide itaat anlayışı, ustaya sadakatle yeniden üretilmiştir. Dünyayı anlamlandırma, düşünsel zihni boyut tasavvufi hissedişle gerçekleşmiştir.⁹⁵ Tarihi süreç içinde Tasavvuf, Fütüvvet, Melamilik ve Ahîliğin birbirlerinden etkilenmeleri, onlar hakkında farklı tanımlamalar yapılmasına sebep olmuştur. Aynı zaman dilimi ve coğrafyayı paylaşmaları bu hareketlerin birbirleriyle düşünsel etkileşimlerine girmelerine sebebiyet vermiştir. İlişkili oldukları alanların yanında, farklılıklara da rastlanılmaktadır. Ahîliğin düşünsel boyutunun temeli olan, isarı ve toplumla birliktelik anlayışını, Melamilik düşüncesinden aldığı söylenebilir.

Fütüvvet teşkilatının, asketizm bakış açısıyla ele alındığı takdirde, Sufilik’ten ayrık olduğu görülecektir. Fütüvvet kültüründe, mesleki meşguliyetin önemsenmesi bunun apaçık bir işaretidir. Mistik yönden ise, Sufilik’e yakın durduğu kabul edilebilir. Aslında bu dikotomik duruşu bir arada birleyen “Melamilik” akımıdır. Ahîlik bu yönüyle, hem Tasavvufi manada iç disipline önem vererek riyadan kaçınmayı, yaptığı iyiliği ifşa etmekten korkmayı, hem de çalışarak başkasına yük olmamayı, halka iyilikte bulunmayı şiar edinir. Ahîliğin Sufilik hareketi ile aralarındaki ayırım, özellikle halktan olmayı, halktan ayrık görülmemeyi öncelemesinden kaynaklandığı düşünülmektedir.

⁹³ Uçma, a.g.e., s. 106.

⁹⁴ SBA, “Tasavvuf”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yayınları, , 1990, ss. 93-95.

⁹⁵ Bayram, a.g.e., s.145.

Melâmet, sözlükte, “kınamak, kötölemek, ayıplamak” manalarına gelmektedir. Bu bağlamda nefsin yerilmesi, Allah yolunda nefisle mücadele, arzulanan tasavvufi eylemlerdir. Bu yolda yapılacak mücadelede, kınamalardan korkmamak da Hamdun el-Kassar’ın melâmete yüklediği anlamlardandır. Melamiliğin ilk olarak Horasan’da ortaya çıkıp yayıldığı söylenebilir.⁹⁶ Melamilik ve Ahîlik birçok noktada birleşmelerine karşın, Ahîliğin ritüellere, merasimlere, gereğinden fazla önem veriş, Melamilik tarafından sorunlaştırılır. Melamiliğin, Tasavvuf hareketi içinde zamanla baş gösteren şekilselliğe karşı bir tepki olarak doğduğu söylenebilir.⁹⁷ Melamiliğin ana düşüncelerinden biri de riya ve gösterişten uzak durmaktır. İbadetlerin gizli yapılmasını önemseyerek Allah’a karşı acizliğin ilanını, peygamberin taklit edilmesini, Melamiliğin İnsan-ı kamil formatını oluşturan iki önemli unsur olarak tanımlayabiliriz. Melamilik, nefsi muhasebeye verdiği önemi vurgulayarak, eksiklikleriyle meşgul olan bireyin, başkalarının ayıplarını görmeye imkânın olmayacağını ileri sürer.⁹⁸

Melamiliğin Nişabur’daki teşekkülünün Hamdun el-Kassar (Ö.271/884) tarafından sağlandığı söylenebilir.⁹⁹ Hicri ikinci asrın yarısında ortaya çıkmış olan Melamilik, Hicri beşinci asırda Horasan ve Türkistan’da, meslek haline gelmiştir. “Kübreviyye” gibi bir şube ve bunun vasıtasıyla Mevlevilik gibi büyük bir tarikat meydana getirmiş olan, Melamilik; Abdallık, Kalenderilik gibi birçok Batınî meslek ve mezheplerin doğuşuna da sebep olmuştur.¹⁰⁰

Melamilik IX. Yüzyılda gerek, Horasanlı Melamilerin vegerekse, Horasan’a gidip onlara bağlandıktan sonra memleketlerine dönen Melami Türk dervişlerinin faaliyetleri sonucu Türkler arasında yayılmaya başlamıştır.¹⁰¹ Türkmenler arasında yayılma imkânı bulan Melamilik, XII. Asırdan sonra aslından uzaklaşmış, İbahi ve Batını bir takım akımların etkisine girmiş, bu durumun XV. Asra kadar devam etmiştir.¹⁰² Her şeyi sorgulama ve anlam yükleme yaklaşımı, Tasavvufi argümanlarından biridir. XV. Yüzyıldan sonra ilk devir Melamilerin yerini tutan bir

⁹⁶ Nihat Azamat, “Melamet” *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, XXIX, s. 25.

⁹⁷ Mustafa Kara, “Melamilik”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yayınları, 1990, II, s.501.

⁹⁸ Abdülkâri Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul, Gri Yayınları, , 1992, s. 23.

⁹⁹ Himmet Konur, “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı”, *D.E.Ü.İ.F.D.*,S.XXI, İzmir, 2015, s.16.

¹⁰⁰ Gölpınarlı, a.g.e., s.15.

¹⁰¹ DİA, “Melamiyye” *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, XXIX, s.28 Naklen: Ahmet Yaşar Ocak, Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII), Ankara, 1992, s.23.

¹⁰² Gölpınarlı, a.g.e., s. 16.

Türk Tarikatı olarak adlandırılan Bayramî Melamilîğinin Anadolu ve Rumeli diyarlarında yayıldığı bilinmektedir. Melamiler, sufi ve zahid olarak anılıp halkın teveccühüne mazhar olmaktansa, sıradan meslek ehli olarak anılmayı tercih ederler. “Yar olup bar olmamak, gül-i gülzar olup har olmamak” felsefesine sahiptirler. Melamilik düşüncesinde, Allah’tan ma’da amaç edinen kimse ve halkın nazarında makam edindiren her türlü durum kerih olarak görülür. Bu yönüyle “Veyl olsun o namaz kılanlara ki, kıldıkları namazdan bi-haberdirler.” Ayetine binaen, ibadetin künhüne varmayı amaç edinirler. İbadet ile böbürlenmeyi şirk kabul eden Melamilik, kim için yapılmışsa o ibadetin karşılığının da ondan istenmesi gerektiğini vurgular. Melamilikte. Allah’a karşı fakr ile yaklaşmak, Peygamberimizin örnek alınarak taklit edilmesi, kulluğun göstergeleridir. Melamilik kendi eksiklikleri ile uğraşmayı önemseyerek, başkalarının eksiklikleri ve ayıplarını görmekten çekinir. İnsanların ihtiyaçlarına çözümler aradığı halde, kendi sorunları için bir başkasından yardım talep etmeyi sorunlaştırır. Kuldan yardım talebinde bulunma, nakıs olana yönelmek anlamına geleceğinden, böylesi bir girişimin imanî tekâmüle helal getireceği düşüncesini taşıdıkları söylenebilir.

Melamilik ile Sufiliğin birbirinden farklı olduğunu dile getiren Harguşi’ye göre, Melamilerin metodu ilme, sufilerin metodu ise hale dayanmaktadır. Melamilerin çalışmayı ve kendi el emekleriyle geçinmeyi tercih ve teşvik etmelerine karşılık sufilerin çalışmayı bırakıp zühd ve tevekkül üzere yaşadıklarını vurgulanır. Melamiler’in marifetin çalışma ve şahsi gayretle elde edilebileceğine inandıklarını, sufilerin ise marifetin Rabbani bir mevhibe olarak tecelli edeceği görüşündedir. Aynı zamanda Melamiler’in, sufilerin vecd halinde ortaya koydukları raks ve sema gibi halleri doğru bulmadıklarını belirtirler.¹⁰³

Melamilik, her ne kadar IX. yüzyılda, Merv, Herat, Belh ve Nişabur şehirlerini içine alan Horasan bölgesinde ortaya çıkmışsa¹⁰⁴ da, Melamilik hakkında araştırmalarıyla bu alanda duayen sayılabilecek Abdülbaki Gölpınarlı’nın “Melamilik ve Melamiler” adlı doktora tezindeki ifadesi ile “Melametiyyenin zuhuru Hicretin ikinci asrını nısfı ahirindedir. İhtimal Melametlik, bu asrın iptidalarında da mevcuttur.”¹⁰⁵

¹⁰³ DİA, “Melamiyye” *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, XXIX, s. 27.

¹⁰⁴ Azamat, a.g.m., s. 25.

¹⁰⁵ Gölpınarlı, a.g.e. s. 24.

görüşü, Melami düşüncesinin, ilk dönem İslami anlayıştan ayrılmadığının işaretidir. Tasavvuf anlayışı XII. Yüzyıldan itibaren tarikatlar şeklinde örgütlendiğinde Melametilik de bu minval üzere varlığını sürdürmüştür. Hâcegan, Kübreviyye ve Mevleviyye tarikatlarını etkiledikten sonra, XV. Yüzyılda Anadolu coğrafyasında Hacı Bektaş-ı Veli'nin kurmuş olduğu Bayramiyye tarikatı içinde kendini göstermiş ve günümüze kadar gelmiştir.¹⁰⁶ Bayramiyye Melamileri'nin fikir yapısının esasını Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin temellendirdiği Vahdet-i Vücut, ona bağlı olarak Hakikat-ı Muhammediyye ve Kutub inancı oluşturur. Muhyiddin-i Arabi, Melametliği, Fütüvvetin en üst makamı olarak tanımlanır.¹⁰⁷ Konumuzun dışına taşmamak adına, Melamilik ile ilgili bilgilendirmemizin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Mesleki Fütüvvet olan Ahîlik, Sufilik ve Melamilik düşünceleri arasında bir takım düşünsel farklar vardır. Buna rağmen, “Feta” anlayışı Melamilik geleneğinde de bir makam, ahlaki bir meziyet olarak kabul edilir. Bununla birlikte, Melamilik, kendilerini halktan ayırıştırarak şekilselliği sorunsallaştırır. Hallerin gizli tutulması gerektiği inancıyla, kendilerini herhangi bir sıfatla nitelendirmemişlerdir.¹⁰⁸ Sülemi'ye göre Sufi ile Melamilik arasındaki farklardan biri sufilerin kerameti ve gayb sırlarını ifşa etmekten imtina etmemesine karşılık Melamilğin Rabbi ile arasındaki sırların gizli tutulması gerektiği inancıdır. Melamiler, Kerametın Allah tarafından bir imtihan aracı olduğuna inanırlar. İnsanlar arasında fitneye sebebiyet vereceği düşüncesiyle keramet göstermezler. Allah'ın sonsuz ilmi karşısında cahilliklerini itiraf ederek, eksiklikleriyle ifşa edilecek bir bilginin iddiası içinde değildırler. Melamilik, ifade edilen üstün düşünsel boyutları nedeniyle hem mesleki fütüvvet ve hem de tasavvufi fütüvvetten ayrı bir yerde durmaktadır. Mesleki fütüvvet ile olan irtibatı, çalışmayı ve başkalarına muhtaç olmamayı önemsemesidir.

Ahî müntesiplerinin kazançlarından ihtiyacından fazlasını, sosyal hayatın ikamesi adına, maddi yönden zayıf kesimlere aktarmaları ütöpik gelebilir. Bunun hakikat boyutuna vakıf olmak, Melamilik felsefesinin içselleştirilmesiyle mümkün olabilir. Sosyal dayanışmanın Osmanlılardaki yansımasını araştırmak isteyen Rusların, Kurtuluş savaşı sonrasında Ankara'da açtıkları Büyükelçilik aracılığıyla, Sosyalist bir

¹⁰⁶ DİA, “Melamiyye”, XXIX, s.28.

¹⁰⁷ DİA, “Melamiyye”, XXIX, s.33.

¹⁰⁸ DİA, “Melamiyye”, XXIX, s.30.

teşkilat olarak faaliyetlerde bulunduğunu düşündükleri Ahîlik ile ilgili belgelere müracaat isteklerine şahit olunmaktadır.¹⁰⁹

Yukarıda Melamilik ile verilen bilgilerden yola çıkıldığında, Ahîlik felsefesinin temelini de bu düşünsel boyuttan aldığı söylenebilir. Halka açık olma, onların sorunlarına paydaş olmayı düstur edinen Ahîlik, kişisel kazancın ötesine taşarak, Hak adına halkın yanında bulunmayı şiar edinir. Fütüvvet-namelerde ifadesini bulan ahlaki argümanların da Melamilik zihni boyutuna vurgular ile şekillendiği kabul edilebilir.

Weber'in tanımladığı asketizm ve mistizm kavramları, din ve dünya ilişkisini tanımlamada önem arz etmektedirler. Din, dünya yaşantısı ile birlikte ahiret hayatı arasında anlam bağlantısı kurarak, dünyadaki eylemlerin sonuçları, sonraki yaşantıya taşındığı sürece merkezi bir hüviyet kazanır. Bu yönüyle asketizm, bu dünyaya ait argümanlardan yola çıkar. Aktif bir dönüşümü sağlayan güç ve kudreti kendinde gören, eylem alanını amaç edinir. Mistizm ise, var oluşla ilgili olarak bu dünyada bulunuşunu sorunsallaştırır. Dünyaya bakışını eylemlerinden öte tefekkür ve duyuş ile anlamlandırıp, kopup geldiği unsura olan özlemini, hissedişle tamamlamaya çalışır. İki bakış açısının da ortak paydası “dünya”dır. Zira, asketizmde düzensizlikler içinde, düzenin tayini sorunsallaştırılır. Buna yönelik eylemler asli kabul edilip, uhrevi dünyaya ait kazançlar, bu yolla elde edilir. Mistizmde ise dünyaya ait her ne var ise, dokunulmaması gereken, asli olmayan, kerih olarak kabul edildiği için de uzak durulan, kişinin orda bulunulmasının bile sorun olarak kabul edildiği bir durum söz konusudur. Bu yönüyle dünya asli değildir.¹¹⁰ Birbirine dikotomik bir pozisyonda bulunan asketizm ve mistizm bakış açılarının Türk İnanç tarihinde değişik sebeplere bağlı olarak evrilip şekillendiğini söyleyebiliriz. Ahîlik ve püriten ahlak arasındaki ayrışmanın biriktirme düşüncesinde şekillendiğini söyleyebiliriz.

Türkmenlerin süreç içinde karşılaştığı kültür ve dini inanışlardan dolayı asketizme ve kimi zaman mistizme yöneldikleri söylenebilir. Bu yönüyle Ahîlik, asketizme dayalı olarak sosyal dünyanın imarını, dini ve ahlaki erdemi önceleyerek kurmaya çalışmıştır. Bu inşa eylemi, rasyonel düşünüşü merkeze almayı gerektirir. Ahîlikte bu yönüyle gerek mistizmin uc düşünüşünden kopuk ve gerekse asketizmin

¹⁰⁹ Uçma, a.g.e.,s.61.

¹¹⁰ Weber, a.g.e., ss.291-311.

keskin duruşundan öte ortada ikisinden de alıntılar bulmak mümkündür. Mesleklerin varlık sebebi, dünya işlerinin halli içindir. Bu ontolojik bakış açısı, asketik bir anlam çerçevesini zorunlu kılarak, insanların hayatlarını devam ettirmelerine imkan verir. Dolayısıyla Ahîliğin, Anadolu insanının dini anlayışına katkı sağladığı ifade edilebilir.

Allah'ın insanları medeniyet kurucu bir tabiatta yaratmış olması, dünyanın da yaşanabilecek bir tarzda varlığını zorunlu kılar. İnsanoğlunun çeşitli meslek dallarıyla uğraş içinde bulunması, toplumsal hayatın cem'i bir tarzda yürütmesine imkan vermiştir.¹¹¹ Böylelikle Ahîliğin ortaya koyduğu eylemleriyle, ontolojik varlığını bu dünya üzerinden inşa ettiği ifade edilebilir. Mistik düşünüşten gelen tasavvufi argümanları kullanmasına rağmen, kendi benliğini, Hakkın rızasında ve dolayısıyla halkın sükûnetinde görür. Bu anlayış Ahîliğin mistik bir dünyaya mahkûm olmasını engeller. Kendini kurtarmak adına, riyazet hayatına yönelmez. Kurtuluşun kendi benliğinden vazgeçmekle, bunun da İlâhi Rızanın ikamesi olan toplumun sıkıntılılarına çare aramakla mümkün olduğuna inandığını söyleyebiliriz. Halkın içinde Hakk'a yakın olmaya çalışarak bir yönüyle toplumsal dini anlayışın şekillenmesinde önemli misyonlar üstlenmiştir.

Ahîliğin durduğu yeri anlayabilmek adına özellikle Horasan'dan bahsetmek, meselenin vuzuhu açısından önem arz etmektedir. Zira Horasan'daki kültürel dokunun birçok bileşeni olduğunu ortaya koyduğumuz takdirde, Türk kültür ve yaşantısı ile dini anlayışın nasıl bir atmosferde şekillendiğini daha iyi anlayabiliriz.

İlk tasavvufi hareketler, Belh, Nişabur ve merv şehirlerinde ortaya çıkmıştır. IX. Yüzyıldan itibaren İslam dünyasında ortaya çıkan tasavvufi akımların en önemli iki ekolünden biri olan Hamdun el- Kassar'ın temsil ettiği Nişabur (Horasan) Ekolü'nün Melamilik ve Fütüvvet konuları üzerinde durduğu söylenebilir. Bu ekolün önde gelen temsilcileri Ebu Nasr es-Serrac et-Tusi, öğrencisi Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemi ve onun öğrencisi Abdülkerim el-Kuşeyri'dir. Hamdun el-Kassar, Ebu Said-i Ebü'l Hayr gibi büyük sufiler tarafından temsil edilen Horasan Melamiligi'nin tasavvuf anlayışı daha sonra pek çok sufi tarafından benimsenerek devam ettirilmiştir. Bunlar arasında Muhiddin İbnü'l Arabi, Evhadüddin-i Kirmani, Fareddin-i Iraki, Necmeddin-i Daye, Sadreddin Konevi, Müeyyidüddin Cendi,

¹¹¹ İbn-i Haldun, a.g.e., s.101.

Saidüddin el-Fergani Celaledin-i Rumi gibi isimler vardır. “Horasan Erenleri” tabiri Melamilik anlayışını taşıyan sufiler için kullanılmaktadır. Aşıkpaşazade’nin Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda rol oynadığını belirttiği dört kesimden biri de Abdalan’ı Rum tabiri, Fuad Köprülü’nün ifadesiyle, Horasan Erenleri’ne karşılık gelmektedir.¹¹² Horasan bölgesi hem tasavvufa dayalı tarikatların şekillendiği mistik bir havayı dolayısıyla folk dinine imkân veren kültürel dokuyu, hem de kitabi dinin özellikle de sosyal yaşantıya çözüm getiren fikhî alanın gelişmesine imkân vermiştir.

Anadolu coğrafyası, Horasan’ın Moğollar tarafından istila edilmesi sonrası, göç edilen yerlerin başında gelmektedir. Bu göç ile birlikte Anadolu’nun, hünermendler, fen ilimleriyle alaka kuranlar, zengin kesimden tüccarlar, sanatkâr ile şeyh, derviş ve sufilerin akınına uğradığı vakadır. Mevlana’nın babası Bahaüddin Veled, “Pir-i Türkistan” Ahmed Yesevi ki, aynı zamanda Abdalan-ı Rum’un da şeyhi olarak öğrencisi, Hacı Bektaş Veli’yi Anadolu’ya göndermiştir.¹¹³

Ahîliğin ve dolayısıyla Türkmenlerin İslami anlayışlarının oluşumundaki amiller ile Horasan arasındaki ilişkiye vurgu yapıldıktan sonra, Horasan’daki inanç atmosferine eğilmek yerinde olacaktır. Horasan’ın fethi sonrasında, halkın “Mevali” nitelemesiyle Müslüman olmalarına rağmen, ikinci sınıf insan muamelesi görmeleri, onları İslamiyet’in zühd, ahlak ve takvaya dair ifadelerine ilgi göstermelerine sebep olmuştur.¹¹⁴ Asr-ı Saadet sonrası İslam toplumunun yaşadığı siyasal ve sosyal şartların değişmesi, yeni coğrafyaların fethi ve beraberinde getirdiği yeni kültürlerle temas¹¹⁵ İslami anlayışı dejenerasyona uğratmıştır. Böylelikle bundan rahatsız olan bir kesim Müslüman, protesto şeklinde bir tavır alarak, kendilerini toplumdan soyutlayıp dini hassasiyetlerini dünyadan el etek çekerek yaşatabileceklerini illeri sürmüşlerdir. Zamanla mistik temelli anlayışa evrilen bu hareketi tasavvuf olarak tanımlayabiliriz. Zaman içinde söylemlerini karakterize eden bu hareketin olgunlaşma merkezi olarak Horasan bölgesini görmekteyiz.¹¹⁶

Tasavvufun bu coğrafyada şekillenmesinin sebebi, Arap olmayan ve sonradan İslam’ı seçen halkların Emevi hükümetlerince “Mevali” olarak adlandırılıp

¹¹² Osman Çetin, “Horasan”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, XVIII, s. 239.

¹¹³ Şeker, *Anadolu’nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayat*, s.88.

¹¹⁴ Konur, a.g.m., s.10.

¹¹⁵ Yaşar Ocak, “Fütüvvet”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, XVIII, s. 261.

¹¹⁶ Bayram, a.g.e., s.17.

ötekileştirilmesidir.¹¹⁷ Bu durum, Arap asabiyetinin bir tezahürü olarak nitelendirilebilir. Emevi hükümetinin bu şekil tavırları, Arap olmayan unsurları farklı bir kulvarda, onlara karşı alternatif geliştirmelerine sebep olmuştur. O dönemde Hz. Ali ve ailesine yönelik propagandaların merkezi haline gelen Şam yönetimi, Hz. Ali dini anlayışını kendilerine ölçüt kılan, özellikle Fars toplumuna yönelik sert bir tutum içinde bulunmuştur. Siyasi mezhepleşmeler bir yönüyle derinleşmiş, Komşu Bizans İmparatorluğu'nun şatafatlı yaşamını kendine örnek alan Şam-Emevi Yönetimine karşın, Ali'nin "Feta" tarzı isar anlayışıyla yoğrulmuş düşüncesi, O ve takipçilerinin protitip bir kişilik olarak efsaneleştirilmesine sebep olduğu ifade edilebilir.

İslam ile tanışan Türkler de bir dönem mukim oldukları Horasan bölgesinde bu atmosferi teneffüs etmişlerdir. Türkmenlerin Anadolu'ya intikalleri süresince de bu anlayışa sahip âlim ve mutasavvuf erler, bu söylemleri üzerinden İslam tanımlaması yapmışlardır.¹¹⁸

"Anadolu'nun Türkleştirilip İslamlaştırılması, devletin halkı belli bir dinsel kimlik kültüre getirebilmek üzere istihdam ettiği şeyhler dervişler, gaziler., babalar ve dedeler birer toplumsal önderlik figürü olarak ön plana çıkarmıştır. Bu figürlerin hepsi zaman zaman birbirleriyle çatışan farklı geleneksel çizgilere damgalarını vurmuş dönem dönem devletin kayrasına ve şiddetine muhatap olmuşlarsa da hepsi de sonuçta belli dönemlerde devletin istediği ideolojinin önemli aygıtları olarak istihdam edilmişlerdir."¹¹⁹ Anadolu'ya özellikle Moğol istilasından sonra yerleşen Muhittin-i Arabi gibi alim ve mutasavvuf şeyhleri tasavvufun fütüvvet ile birlikteliğinden meydana gelen seyr u süluk ile topluma yön vermeye, ahlaki ve sosyal yaşantının gelişmesine öncülük etmişlerdir. İslam'ın yayılmasında büyük yararlılıkları görülen Tasavvuf hareketi zaman içinde gelişerek, okuryazar olmayan topluluklarda özellikle de şehirden uzak kesimlerde İslam'ın yayılmasına çalışmıştır. Oluşturdukları cemaatsel yapılanmayla bireylerin sosyalizasyonunda gelişim göstermişlerdir. Kendilerine ait ritüeller, aidiyet bağı kuvvetlendiren unsurlar öne çıkmıştır. Farklı toplumsal kültürleri hazmetme hususunda toleranslı davranan Fütüvvet-Tasavvuf hareketinin bu yönüyle de Türklerin yaşam tarzına da uygun geldiği ifade edilebilir. Hatta denilebilir ki, Türkler Tasavvuf-Fütüvvet

¹¹⁷ Osman Çetin, "Horasan", *DİA, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, XVIII., ss.236.*

¹¹⁸ Çetin, a.g.e., s.161.

¹¹⁹ Yasin Aktay, *Türk Dinin Sosyolojik İmkani, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000, s.19.*

hareketini kendi yaşam dünyalarına entegre ederek almışlardır. Berger'in ifadesiyle dinin toplumsal şekillendirmede etkinliği söz konusu olabildiği gibi, toplumsal dinamiklerin de din anlayışı üzerinde etkinliği söz konusu olabilir.¹²⁰ Fütüvvetin şekillendiği Horasan'ın, Ahîlik ve Türkmen dini anlayışları zamanla birbirine yakınlaştırdığı ifade edilebilir.

Türkler, yaşam tarzlarına sirayet etmiş eski gelenek ve adetlerini Tasavvufa dayalı dini anlayışla, sürdürmüşlerdir. Türklerin Anadolu'ya gelmeden önce, göçebe veya yarı göçebe yaşam tarzı onların kitabi dinden nasiplenmelerine imkân vermemiştir. Daha ziyade tasavvuf öğretilerinin hüküm sürdüğü bir ortamda, sözün etkin olduğu, sohbetler ve cemiyetlerdeki sosyal ilişkiler üzerinden öğrenilen bir din söz konusu olmuştur. Özellikle tasavvufa dayalı dini anlayışların sosyal hayatın içinden kopup gelen dinamikliği, hem sosyalleşmenin imkânını sağlamış, hem de dinin sosyal dünyayı kapsamasına fırsat vermiştir. Bir yönüyle de şunu ifade etmek, meselenin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Dini öğrenme adına okullar, medreseler kurup, çocuklarını düzenli bir şekilde eğitime imkânına sahip olmayan göçebe Türk halkının, tam anlamıyla kitabi bir dini bilgiye sahip olmasını da beklemek mümkün değildir. Ailesi yanında birincil derecede sosyalleşme safhasında olan çocuğun din adına öğrenebileceği şey de ya sınırlı, ya da yanlış ve eksik olmuştur. Dinin öğrenimi, sosyalleşmenin bir sonraki safhasında da kayda değer bir gelişim gösterecek değildir. Zira göçebe toplulukların bir araya gelme imkânları da hayvanlarını otlatabilmeleri için, farklı otlaklara göçmek zorunluluğuna dayanır. Oysaki tasavvufi yaşantı, bir medreseyi şart koşmaz. İlmî seviyenin yüksekliğini de talep etmez. O bilinen ve dilden dile dolaşan menkıbeler ile vermek istediği mesajı vermeye, güzel ahlakın gelişimi açısından toplumsal yaşayışta görünen olmayı yeğler. Bu şekil bir anlayış, ahlakın taklit edilerek yeniden inşasını mümkün kılmaktadır.

İslam'ın medeniyet kuran bir din olması, aslında şehir hayatının ve dolayısıyla yerleşik bir hayatın önem arz etmesini de beraberinde getirir. Burada, Türklerin Orta Asya'dan İslamiyet'i kabul ettikten hemen sonra göç etmeye başladıklarını hatırlatmak lazımdır. Her ne kadar, bu göçleri, “nüfus kesafeti, hayvan çokluğu veya otlak kıtlığı” gibi sebeplere bağlamak mümkün ise de, ancak Müslüman olduktan sonra sığınacak bir

¹²⁰ Peter Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, (Çev. Ali Coşkun), 4.b., İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011, s.107.

bölge aramaya çıkan Türkmenlerin göçmelerinin diğer bir sebebinin de bu olabileceğini düşünmek lazımdır.¹²¹ Dolayısıyla İslam dininin yerleşik hayatı öncesine bağlı olarak, Ahîliğin bunu mümkün kılacak bir atmosfer ve inanca ön ayak olmasına vurgu yapılabilir. Ahîlik dini ve ahlaki anlayışı, yüklendiği misyon ile bu dönüşümü kolaylaştırmıştır. Ahîlerin kazanmak istedikleri kişilik yapısındaki ahlaki erdemler, dinin sosyal yaşama, iç muhasebeye dönük argümanları olarak gerek otokontrol ve gerekse kurum içi kontrol mekanizmasıyla oluşturulmaya çalışılır.

Bir Ahî Şeyhi olan Edebalı'nın, Orta-Asya Türklerindeki kahramanlık geleneği olan Alpler gibi gazalara katıldığı, Osmanlı Devleti'nin Kurucusu olan Osman'a Ahî geleneği olarak kılıç kuşattığı bilinmektedir.¹²² Dolayısıyla, Ahîlerin gazalara iştirak etmiş olmaları, Onların İslam'ı yayma amacı güttüklerini gösterir. Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması hadiseleri beraberce ortaya çıkmıştır. Çünkü Türkler Anadolu'ya sadece yerleşecekleri bir yer olarak gelmemiş, aynı zamanda İslamlaştırma düşüncesini de beraberinde taşımışlardır. Anadolu'nun İslamlaşması, Türkleşmesini, Türkleşmesi de İslamlaştırmasını beraberinde getirmiştir, şeklinde ifade edilebilir.

XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da İslam dinini, sufilik, fütüvvet ve gaza kurallarını halka öğretmek için Türkçe yazılmış fütüvvet-namelere rastlanılmaktadır. Özellikle uc toplumuna hitap eden bu didaktik eserlerin bir bölümü, İslam dininin günlük ibadet ve yaşama ait kurallarını öğretmek amacını güdüyordu. Bu eserler, Ahîler için fütüvvet adabını, dervişlere tarikat esaslarını ve erkanını açıklamanın yanında, gaziler için de savaş heyecanını anlatan kısımlar barındırırdı. Bu eserlerde gazide bulunması gereken özelliklerin yanında, niyetinin İslam dini ve halk için savaştığını hatırlatıcı bilgiler ile birlikte, gazanın ganimet eksenli düşünülmemesi vurgusu da yapılırdı. Türk geleneğinde savaş eri olarak gazide bulunması gerekli on karakter sayılır: cesaret, yılmazlık, kendine güven, güçlülük ve savaşçılık, atılganlık, dayanıklılık, yerinde metanetle durma, sabırlılık, fırsatları kollama, yoldaşına vefa vasıflarıdır. Bunlar Dede Korkut, Danişmendname gibi Türk destanlarında kahramanların vasıflandırılmasında belirlenmiştir.¹²³ Ahîlerin dini anlayışları, İslami

¹²¹ Köprülü, M. Fuad; *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2003, s. 163.

¹²² İnalçık, a.g.e., I, s.17.

¹²³ İnalçık, a.g.e. I, s. 24.

fedailer olarak, kılıçla küffara, güzel hasletler ve ahlaki olgunluk ile nefisle cihad anlayışına dayanırdı.¹²⁴

Osmanlı toplumunda dini anlayış, merkez ve merkezden uzak uc bölgelere göre şekillenmiştir. Türkmenler, hinterlanda egemen olan kozmopolit kültürün, gelişmiş bir şehir hayatının ve merkezi devlet siyasetinin etkisinden uzak idiler. Uclarda, dinsel yaşamda dervişler ve orta-Asya Türk gelenekleri (Yeseviyye ve Babaiyye) egemendi. Uc toplumunda savaşçı elemanlar, Alplar, Alp-erenler kendini İslami gazaya adanmış, kutsal ganimetlerle yaşayan uc gazileri idi. Dini ve toplumsal yaşama, heterodoks dervişler, genelde “Abdal” adıyla tanınmış Türkmen babaları yön veriyordu. Etnik bakımdan uc cemiyeti çok karışıktı. Buraya hareket kabiliyeti büyük göçerlerle merkezden kaçan siyasi muhalifler, Rafiziler. Maceracılar kaçıp sığınmışlardı. Hinterlandda egemen muhafazakar yüksek medeniyet şekilleri (teoloji, saray edebiyatı, şeri hukuk) karşısında ucda mistik ve eklektik, henüz kalıplaşmamış bir halk kültürü (Rafizi tarikatlar, mistik ve epik bir edebiyat, örfi ve milli hukuk) hâkimdi.¹²⁵

Kitabi din ve halk dini anlayışının, birbirinden ayrık ve karşıt kabul edilmesine rağmen, bir başka deyişle, kitabi din anlayışın yazıyı, halk dini anlayışının sözü öncesine binaen, gerek Anadolu halklarının yaşamlarında ve gerekse özelde Ahîlik felsefesinde bu iki unsurun birbiriyle uyumlu birlikteliğini görebilmekteyiz. Türk devlet geleneği Ortodoks ve heterodoks dini anlayışların çatışmasına mahal vermemiş bu iki eğilime karşılık gelebilecek toplumsal tabakalar arasında doğal bir işbölümü yürütmüştür. Kırsal kesimde kitabi dinin formuna dayanmamıştır. Merkeziyetçi bir tutumdan ziyade uyumlu politikalar gütmüştür.¹²⁶ Türklerin, İslam dinini kabul etmeleri sonrasında, eski inançlarındaki kimi ritüelleri, sosyal yaşantılarıyla yoğrulmasına istinaden, yeni dinleri olan İslam ile uyumlu hale getirmişlerdir. Türklerin Anadolu’ya gelmeden önceki dönemde yerleşik buldukları Horasan yöresinin ilmi havası, Tasavvufi bakış açısının menkıbevi, mitsel, kerameti merkeze alıp, mürid-mürşid ilişkisini önemseyen anlayışını beraberinde taşıdığı ifade edilebilir.

Ahîliğin dini anlam dünyası, onun siyasi, cem’i, iktisadi anlam dünyalarıyla ilişkilendirilir. Özellikle kendine has dini ayin ve ritüeller serdetmesi, müntesipleri

¹²⁴ Mehmet Demirci, “Ahîlik’te Tasavvufi Boyut: Fütüvvet”, *D.E.Ü.İ.F.D.S.VII*, İzmir, 1992,s.84.

¹²⁵ İnalçık, a.g.e. I, s.18.

¹²⁶ Aktay, a.g.e.,s.18.

açısından yeni bir dünya inşa etmenin öncülleridir. Kişinin hem sosyalleşmesi, hem dünya meşgalesinin temini hususunda, grup ruhu oluşturması sayesinde toplumda dinamik bir statüye sahip olduğu söylenebilir. Bu gruba liderlik yapan kişinin karizmatik yapıya sahip olması veya öyle olduğu varsayılarak inanılması, aynı inanç atmosferini oluşturur. Aynı zamanda topluluğu teşkil eden müntesiplerin okur-yazarlıklarının kısıtlı olması, dini bilgilerin öğrenilmesinde de kitaba müracaattan ziyade, kişiye müracaatı öncelmiştir. Gerek fütüvvet-namelerde ve gerekse dini eğitim ve vaazlarda kullanılan basite indirgenmiş üslup ile halkın teveccühü sağlanmıştır denilebilir. Menkıbeler, destanlar, ritüeller, onlara hem anlama atmosferi ve hem de ibadet ediliyor hissi verir. Denilebilir ki, Türklerin İslamlaşmasında dinin ağır atmosferini, halkın anlayabileceği düzeye ve şekle sokan da tasavvufur. Zira tasavvuf, iç ahengi, dinginliği, ahlaki erdemi, kısacası dinin amaç edindiği ideal insan olma amacını görerek, yaşayarak, yaşayan model tipler üzerinden hissederek kazanma imkânını verir. Fütüvvet-namelerde beyan edildiği kadarıyla pir, şeyh, mürşit, tasavvuf ve onun somutlaşmış halinin en önemli unsurudur. Bu tip yapılanmaların ana özelliği, kimliklerin bu yapılar üzerinden tayin edilmesidir. Aynı zamanda ikili ilişkilerin de resmi olmayan bir boyuta sahip olduğu ifade edilebilir. Ahîlikte prototip kişiliklerin, dini kaynaklardan beslenerek şekillendiği. her peygamberin belirgin bir özelliği öne çıkarılarak, o konudaki kişiliğin içselleştirilmesi istenir.

Kuşeyri, Fütüvveti başkalarına yardım etmek ve onları düşünmekle tanımlar.¹²⁷ Bundan yola çıkarak, Fütüvvet ve tasavvufun bir birini çeken yönlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Fütüvvet, kişinin yiğitçe bir duruşunu öncelediği, rasyonel bir aklı ötelediği gibi tasavvuf da dünya ve dünyaya ait ne varsa öteleştirerek, dünyaya olacak meyli kerih görüp bundan uzaklaşmanın çabası içindedir. Dolayısıyla fütüvvet ve tasavvuf, dünyayı kendine olan bağlayıcılığını reddederek yola koyulur. Zira fütüvvette cesaretin, cömertliğin, fedakarlığın karşılığı, İslam öncesi dönem için rasyonel bir bakış ile yapıldığı, kişisel beklentilerin amaç edinildiği söylenebilse de, İslam sonrasındaki boyutunda “İsar”ın da etkisiyle, rasyonel düşünüş olmaksızın bir duygunun (ki ahirette karşılığını beklemenin bile rasyonel bir tercih olduğu kabul edilmesine rağmen) tezahürüdür. Bunun mücessem olabilmesi için de, tasavvufî bir seyr u sülûk gerekir. Bu

¹²⁷ Abdülkerim El Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair*, Ter. Muhammed Coşkun, İstanbul, İlk Harf yayınevi, 2013, s. 374.

anlam dünyasında da Rabbinin rızasını beklemenin, en asli kazanç olarak öncelendiğine şahit olunmaktadır.

Gerek Burgazi, Sultani Fütüvvet-namelerinde ve gerekse, Hüseyin Gaybi oğlu Şeyh Huseyn'in Fütüvvet-namesi ile Cafer-i Sadık Fütüvvet-namelerinde dile getirilen, Gadir Hum hadisesi,¹²⁸ Hz. Ali'nin imametiyle birlikte Fütüvvet'in Hz. Muhammed'den Hz. Ali'ye intikali (Burgazi Fütüvvet-namesinde Hz. Ebubekir'den Hz. Ali'ye intikali)¹²⁹ dile getirilir. Ehl-i Beyt'in yoğun olarak işlenmesine rağmen, mezhebe dayalı siyasi bir Şialıktan bahsedilemez.¹³⁰ Hz. Ali'nin fetalığı, Ehl-i Beyt muhabbetini de içine alan tasavvufi bir formda dile getirilmiştir.¹³¹ Yazılmış fütüvvet-namelerin genelinde Şii inancını andıran beyanlara rastlanılması, Fütüvvet yazarlarının birbirinden alıntılar yapmasına bağlanılabilir. Bununla birlikte, Fuad Köprülü'nün muhtemelen fütüvvet-name içeriklerine dayalı olarak Ahîlik ile Batını Şii fırkası arasında ilişki kurmasına karşın, Ehl-i Sünnet inancına muhalif unsurların, Bektaşî propagandaları vasıtasıyla Fütüvvet-namelere girdiğini söyleyenler de vardır.¹³² Bu minvalde İbn-i Batuta'nın seyahatlerinde karşılaştığı sosyal hayattaki Sünni mezhebi mukallitliği örneklemeleri dikkate şayandır.¹³³ Bununla birlikte, Ahîlik bağlamında ele alınan fütüvvet kültürü ve inancının Anadolu'nun Sünni mezhebi atmosferinde şekillendiği söylenebilir.

Bir yerin imarı için, iktisadi teşekküller, asayişin temini, bürokratik yönetim şeklinin düzenlenmesi ve aynı zamanda toplumsal kurumların icra gücünün kuvvetlendirilmesi gerekir. Bütün bu işleyişin sağlanması, diğergamlık ve ahlaki mülahazaların kişisel bilinç ile bütünleşmesini zaruri kılar. Bunun dayanağı elbette ki, uhrevi inancın merkeze alındığı, dini bakış açısına bağlanabilir. Bu yönüyle Ahîlik, misyonunu tamamlayabilmesi için, dünya hayatının ahiret hayatına bakan yüzünü öncelendirir. Bilinci kuşanmak, kişinin kendini bilmesini gerekli kılar. Toplum içinde taşınacak Ahîlik misyonu, nefsi muhasebeyi, diri tutarak kibir ve gurun esiri olmamayı

¹²⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, "Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi", *İÜİFM*, C.XVII,1-4, İstanbul, 1955-1956, ss.35; Gölpınarlı "Fütüvvet-Name-i" Sultani, *İÜİFM*, C. XVII, S:1-4, 1955-1956, ss.132.

¹²⁹ Gölpınarlı, "Fütüvvet-Name-i Sultani", a.g.m., s.131; Abdülbaki Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvet-Namesi", *İÜİFM*, C.XV, 1-4, İstanbul, 1953-1954, ss. 88.

¹³⁰ Franz Taeschner, a.g.m., s.15.

¹³¹ Muharrem Çakmak, "Ahîliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahîlik-Fütüvvet İlişkisi", *Hikmet Yurdu Dergisi*, C.VII, S. XIII, 2014/1, ss.143-158.

¹³² Çağatay, a.g.e., s.84.

¹³³ İbn-i Batuta, a.g.e. s.236.

şart koşar. Yüklenilecek azık, sabır ve metanettir. Topluma dönük olmak için, şefkat duygularının kuvvetlendirilmesi, her halinde yardım etme amacını taşımayı kendine şiar edinir. Ahîlik bu yönüyle, gerek zaviyelerde işlenen dini eğitim aracılığıyla ve gerekse nefsi murakabeyle kalben Allah'a dönük olarak yaşar. Bundan aldığı feyiz ile toplumsal sorunların halline çalışır. Ahîlik, kulun Allah'a yakınlaşmasında olduğu gibi gerek nefsi terbiyenin ve gerekse toplumsal birlikteliğin de helal kazanç ile mümkün olduğunu bilmektedir. Duaların kabulü, Kamil İnsan olmanın ilk şartı, bedeninin haramdan arındırılması ile mümkündür. Bu yönüyle Ahîlik fütüvvet-namelerinin genelinde işlenen ortak nokta haramlardan uzak durmaktır. Buna itina göstermeyenlerin Ahîlik müessesinden uzaklaştırılması ön görülür.¹³⁴ Ayet ve hadislere dayalı bir anlatımla hazırlanmış fütüvvet-namelerde, Ahilerin dinin temel kaynaklarına dayalı bir inancı öncelediği, toplumun da bilinçlenmesine çalıştığı söylenebilir. Ahîliğe girmek için İslam akidesine bağlılık şart koşulmuştur. Akabinde peygamber ahlakının kazanılması asli gaye olarak Ahîliğin vazgeçilmez argümanıdır. Hz. Muhammed'in "Sizin en hayırlınız ahlakı en güzel olanınızdır."¹³⁵ hadisi gereğince İslami düşünüşün ahlak ile mücessem kılınacağı vurgulanır. Toplumsal ahlaki dönüşümü yapabilmek için, meşru taleplerin karşılanması adına gerektiğinde eğlenceli toplantıların da düzenlenmesine rastlanılmaktadır. Bu meyanda İslami yaşantıyı hayatın her anına yaymaya çalışan Ahî müntesipleri, dükkânlarını dua ile açar, merasimlerini ayet ve hadislere dayalı olarak yerine getirirlerdi.¹³⁶

Fütüvvet düşüncesinin bir ağaca benzetilerek yeşermesinin şartı ihlanda bulunmağa bağlanmıştır. Kazandığı paranın den fazlasını ihtiyaç sahipleriyle paylaşma cesareti, erdemli olma isteğinin tezahürüdür.¹³⁷ Ahîlik nankör olmayı kabul etmez. Bu meyanda tasavvufi hakikatlerin keşfine sebep olan şeyhe olan ihtiram, mesleğin sırrını paylaşan ustaya da gösterilir.¹³⁸

Tasavvuf, Fütüvvetin kurumlaşmış haline, Fütüvvet, fetanın dünyadan azade olma erdemine, Ahîlik de Fütüvvetin dini ahlaki öğretisine dayalı olarak şekillenmiştir. Tasavvuftaki pir, şeyh ve mürşit protitip kişilik yapısının öncelenmesi, isar anlayışının

¹³⁴ Gölpınarlı, "Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi," a.g.m.,ss.44; Burgazi Fütüvvet-Namesi, a.g.m., ss.86.

¹³⁵ Buhari, "edep", 39.

¹³⁶ Anadol, a.g.e., s.96.

¹³⁷ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvet-Namesi", a.g.m., s. 86

¹³⁸ Gölpınarlı, "Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi", a.g.m., ss.40.

sosyal ve iktisadi hayattaki yansımalarına bağılı olarak geliştiği söylenebilir. Ahîlik fütüvvet-nameleri düzen koyucudur, disipline edicidir. Ahîliğin dünyaya bakan yüzü, yani asketizm taraf “Hak için Halk adına”dır. Bu yönüyle Ahlaki zihniyetin, sosyal ve iktisadi dünya kurmada almış olduğu fonksiyonlar kendini ifşa etmektedir.

3. AHÎLİK KURUMUNDA ÇÖZÜLME

Toplumun iktisadi teşekkülü hassas ve ince bir ayarda işler. Ona yapılacak müdahale, istenilmeyen, öngörülmeyen düzensizliklere sebep olabilir. Kendi içinde bir işleyiş geliştiren, güven atmosferinin getirisiyle işlerlik kazanan Ahîlik, Osmanlı Devleti’nin kuruluşunda etkili olduğu halde, Osmanlı yönetiminin güçlendiği dönemlerde, yönetim kadrosu, devletçe tayin edilmeye alışılmıştır. Ah birliklerinin özelliklerini yitirmeye başladıkları dönemde, yiğitbaşı dahil üst seviyedeki idari makamlara gelecek olanların göreve başlamaları için hükümet onayı şartı getirilmiş, daha sonra da bu görevlere gelecek olanlar için seçim usulü kaldırılarak yerine tayin usulü konulmuştur.¹³⁹ Tayin yetkisi de Kırşehir’de bulunan Ahî Evran zaviyesi şeyhi’ne verilmiştir. Ahîlik ve sivil toplum yaklaşımı dönemsel olarak farklılık göstermiş, devletin kurum üzerindeki etkinliği bu ayrımın kırılma noktasını oluşturmaktadır.¹⁴⁰ Muallim Cevdet, Ahîlik kurumunda meydana gelen dejenerasyonu anlatırken, özellikle bu kurumun mihver-i sayılabilecek denetim ve ceza hususlarındaki çözülmeye dikkat çekmiştir. Sultan Abdülmecit ve sonrasında, Tanzimat Fermanı ile otoritesinin azaldığını, meslek kurumlarına seçilen başkanları onaylamaktan öteye bir yetkisinin kalmadığını aktarır. Bunun ötesinde, artık tasdik-in de önem arz etmediğini, özellikle Gayr-ı Müslimlerin, hükümetçe verilen yazılı emir ve mührünü yeterli bularak, seçilmelerinin genel başkan tarafından onaylanmasını önemsemediklerini, şeyhlik harcı verip genel başkan önünde sadakat yemini ettiklerini, kendilerini şeyhe bağılı olmayı gerektirecek bir durumun olmadığını düşünmektedirler.¹⁴¹ Anlam yüklü dünya, bozguna uğratılmıştır. Kurulu müesseseler, dini anlayışa dayalı stnların peşi sıra yıkılmasıyla, yüzyıllar boyu ayakta kalan kurumlar da bundan nasibini almıştır. Weber’in tanımlamasıyla sihirli dünya bozguna uğramıştır. Fütüvvet kültürünün inşa ettiği kutsal

¹³⁹ Uçma, a.g.e.,s.55.

¹⁴⁰ Cihan, Doğan, a.g.e, s.11.

¹⁴¹ Muallim Cevdet, a.g.e. s.356.

değerlerin ehemmiyeti silikleştikçe, toplumsal konsensüsü meydana getiren bağlar da gevşemeye başlar. Şeyhe bağlılığın sembolik bir hüviyete bürünmesi, içselleştirilmeden taklit edilen formlar, teşkilat içindeki ceza mefhumunu da atıl bırakmıştır. Bu yönüyle Durkheim'in ifade ettiği ceza hukukunun toplumda kapladığı alanla, dayanışmadan kaynaklanan, toplumdaki bütünleşme arasındaki korelasyon¹⁴² anlamını izhar etmektedir.

İbn-i Haldun'unun devletler için öngördüğü "Devletler doğar, yaşar ve ölür." hakikati, kurumlar için de geçerlidir. Nitekim, ihtiyaç hasıl olduğunda kendini aşık eden kurumlar, zamanla ihtiyacı zorunlu kılan mefhumun evrilmesiyle de gözden silikleşir ve en nihaye kaybolur gider. Gözden silikleşme ve kaybolma, onun kıymetsizliğinden değil, toplumsal anlayışların, algıların, taleplerin değişiminin bir gereğidir, Toplumlar devamlı evrilir, değişime uğrar, bir takım yeni kurumlarla yol alırken, eskilerden bazılarını da ikinci plana atarlar. Ahîlik de bu yönüyle Osmanlı Devleti'nin kuruluşu esnasında ve sonrasında tarihi amiller çerçevesinde sosyolojik, dini ve iktisadi sebeplere istinaden tabiatın gereği olarak ömrünü tamamlamış ve tarih sahnesinden çekilmiştir diyebiliriz.

3.1. Ahîlikten Lonca Yapılanmasına Geçiş ve Çözülme Sebepleri

Ahî birliklerinin çözülme sebeplerine indirgemeci bir anlayışla yaklaşmaktansa, farklı amilleri bir arada sıralamanın daha doğru bir yöntem olacağı düşüncesindeyiz. Ahîliğin gerilemesinde, fütüvvet anlayışının dejenerasyona uğramasının getirdiği ahlaki çöküş kadar kendinden kaynaklanmayan kimi harici sebepleri de görebilmekteyiz. Bu sebepler içinde, devlet yönetiminin iktisadi yaklaşımlarından, dünya ekonomi sisteminin Ahîlikten farklı argümanları kullanarak ekonomi alanına girmesine, gelişmesine sebep olan ulaşım ve pazarlama tekniklerine, üretim ve tüketim anlayışlarının değişimine kadar birçok dış amilden bahsedilebilir. Serbest piyasa düzeni, serbest ticaret, kabotaj vb. hususlar karşısında Ahîliğin direnç göstermemesi, zamanın ruhunu taşıyan, kapitalizm ve onun evrilmiş şekli olan küresel dünya sisteminin hâkim anlayış haline gelmesine istinaden, iktisadi ahlakın yozlaşması, Ahîlik müessesesinin ayakta kalmasını zorlaştırdığı söylenebilir. Kapitalizmin her türlü değeri silikleştirdiği dönemde, doğal olarak Ahîlik müessesesini ayakta tutan fütüvvet

¹⁴² Durkheim, a.g.e., s. 141.

anlayışı da bundan payını almıştır. Bunun sebebini toplumdaki dinin öngördüğü ahlaki anlayışın dejenerasyonunda bulmak mümkündür. Devletin değişen iktisadi anlayışa ayak uyduracak yeni kurumları ön plana çıkarması, çözüm olarak görülmüş ise de geleneksel mecrasını yitiren iktisadi anlayışın, sosyal devlete uyumlu olmadığı söylenebilir.

Genel iktisadi teoriler, arz-talep dengesini sorunlaştırır. Buna göre, üretim, tüketimin imkânı ile ayakta kalır. Üretim, aynı zamanda, hammadde söz konusu olduğunda vardır. Üretimde büyüme için tüketim kanallarını çalıştırmak gerekir. Yurt içine yönelik yapılan üretim, bir müddet sonra doyuma uğrayacak, talep yetersizliğinden fiyatların düşmesine, arz fazlalığı nedeniyle malın kendi kıymetine satılamamasına sebep olacak ve üreticinin iflasına, doğal olarak üretimin sekteye uğramasına neden olacaktır. Bunun çıkar yolu, yurtdışına yönelik üretim ve satıştır. Günümüzde devletlerarasında uygulanan yöntem “aldığım kadarıyla senin de almandır.” Osmanlı Devleti XVI. Yüzyılda üretim için kullandığı hammaddenin büyük bir çoğunluğunu Hindistan’dan almaktaydı. Aldığı hammadde karşılığında mal satmaya çalışmışsa da pek başarılı olduğu söylenemez. Bu süreçte Avrupalıların Osmanlı Devleti’nden aldıkları hububat ve hayvan gibi gıda maddelerine karşılık, satmak için de herhangi bir şey getirmemişlerdir. Buna istinaden Ahîlik müntesipleri de yurtiçinde başka ülkelerin mallarıyla rekabet yapmak zorunda kalmamıştır.

18. Yüzyıldan başlayarak 20. Yüzyılın ilk yarısına kadarki süreç içinde 3. Dünya ülkelerinde zanaat dalları gelişmiş ülkelerin sanayi ürünü ihracatı yabancı ülkelere kurulan fabrikaların zanaat dallarını tasfiye etmesiyle mümkün olmuştur.¹⁴³ Amerika’nın keşfiyle birlikte Avrupa’daki deniz ticaretinin gelişmesi, aynı zamanda hammadde ve gıda ihtiyacını da artırmıştır. Avrupalı tüccarlar, Osmanlı Devleti’ndeki birinci el denilen yerel üreticiden yüksek fiyata mal almaya başlayınca, Ahîlik kurumuna bağlı esnaf ve imalatçı da bu fiyatlardan mal alamaz ve üretim yapamaz hale gelmiştir.¹⁴⁴ Hammadde bulduğu taktirde bile, üretim girdilerinin yükselmesine bağlı olarak, yüksek bedel biçtiği malı satamaz duruma gelmiştir. Fiyatları düşüreyim derken, kaliteli üründen feragat etmeye, dolayısıyla Ahîlik teşkilatının asli hüviyetinden uzaklaşmaya başlanmıştır. Uygulanan narh sistemi ve

¹⁴³ Sencer Ayata, *Sermaye Birikimi ve Toplumsal Değişim*, 3.b., Ankara, Gündoğan Yayınları, 1991, s.32.

¹⁴⁴ Ekinci, a.g.e., s.242.

kalite kontrolü sebebiyle esnafın istenen fiyatta mal üretmesi imkânsız hale gelmiştir. Devlet, piyasadaki hammadde ihtiyacına cevap verebilmek amacıyla, bazı malların ihracına sınırlamalar ve hatta yasaklar koyarak çözüm getirmeye çalışmıştır. Bu uygulamalardan biri de pamuk satışıdır. “Memnu” denilen yasaklı malların sayısı zamanla çoğaldığı halde bu gibi çözüm arayışları da sonuç vermemiştir. Osmanlı Devleti Şark’tan aldığı hammaddeyi, Batı’ya satan bir aracı, komisyoncu durumuna düşmüş, üretim sekteye uğramış, gelen hammadde bir elden gelip bir elden de gider olmuştur.

Bu ahvalde esnafın muhatap olduğu sermayedar denilen yeni bir zümre ile karşılaşmaktayız. Ahîliğin geleneksel işleyişi olan sermaye ve emek birlikteliği esnafın hammadde ihtiyacını kendi teşkilatı içinde sağlamaya imkân vermekteydi. Ancak bu yeni zümrenin elde ettiği yetki, esnafi sermayedar sınıfına bağımlı hale getirmiştir. Üretici ile tüketici arasında pozisyon alması gereken tüccar, daha fazla kazanç hırsı ve piyasaya hâkim olma isteğine istinaden üretim ile üretici arasında yer almıştır.¹⁴⁵ Bu tüccarların çoğu Osmanlı topraklarında yaşayan gayr-ı Müslimlerdir. Geleneksel iktisadi zihin dünyası, paranın merkeze alındığı bir döneme evrilmiştir. Hakim iktisadi unsurun özellikle Yahudi tüccarların kazanç eksenine kayması, sosyal iktisadi anlayıştan kopuşu da beraberinde getirdiği söylenebilir. Osmanlı topraklarına göç eden ve dolayısıyla sermayenin taşınmasına sebep olan başta İspanya Yahudileri, üretimi teşvikten ziyade, para üzerinden para kazanmanın yollarını aşındırmışlardır. Dolayısıyla hammaddenin üretime dahil edilip mamul olarak piyasaya veya dış pazara satılması mümkün olmayınca, esnaf ve meslek erbabının da darboğaza düştüğü söylenebilir.

Para kazanmayı başaran tüccar kesimi, bunu topluma bir meziyet olarak sunmaya başladığından “para, sınıf, üretim, tüketim, sömürge, koloni” gibi kavramlara çokça müracaat edildiği döneme geçilmiştir. Emegın önemini kaybettiği, paranın parayı getirdiği, bu ahvalde, Osmanlı halkları da bundan nasibini almıştır. Dış dünyanın menfi etkilerinden kendini izole edemeyen iktisadi yaşam, hızla gelişen ulaşım imkânlarına bağlı olarak, paranın alım gücüyle birlikte bir yerde üretilenin, o yerde yaşayanlarca nemalanmasına imkan vermemiştir. Geleneksel Osmanlı iktisadi anlayışı, üretilen malın belirli miktar ve mahalde sürümüne dayalı olduğu için, halkın alım gücünü aşan fiyatlar, kıtlıklara sebep olmuştur. Hammaddeyi Osmanlı topraklarından emerek çeken Avrupa,

¹⁴⁵ Ekinci, a.g.e., s.243.

Sanayi Devrimi sonrası, fabrikalaşmayla birlikte, ucuza ürettiği malı, Osmanlı topraklarına aktarmaya başlamıştır. Dolayısıyla ucuz mal karşısında hem hammadde bulmakta zorlanan, hem de kalite kontrolüne bağımlı olan meslek erbabının dayanacak takati kalmamıştır. Ya usul dışına çıkmaya (ahîlik anlam dünyası) ya da dükkânını kapatmaya zorlanmıştır. Çözüm olarak üretimi çoğaltmak böylelikle girdileri asgariye çekmek mümkünken, arzın talebin üzerinde kalması gibi bir başka sorunla da boğuşmak zorunda kalmıştır. Bunu aşma adına tüketimin teşvik edilmesi çözümü, Ahîliğin anlam dünyasına ters düşmektedir. Ahîlikte tüketim, bütün yaratılmış varlıkların ortak havzasından kendisine gerekli olanı, gerektiği kadarı ile almaktır. Her tüketim, hesabı verilecek olandır. Buna binaen tüketime ve dolayısıyla bunun için öngörülen reklam benzeri uygulamalara da itibar edilmemiştir.

Üretilenin yurt dışına satılabilmesi o zamanın şartlarında sömürgecilik fikrinin kabulünü gerektirmekteydi. Zira dünya ekonomi düzeni, sömürgeleştirilmiş halkların hammaddelerine el koymak ve üretilenlerin onlara aktarımı ile ayakta kalmaktaydı. Merkantil politika diye adlandırılan bu iktisadi zihniyetin Osmanlı topraklarına da uygulanması beraberinde kapitülasyon ile güçlendirilmeleri, Ahîlik müessesesine büyük bir darbe indirmiştir. Zira Batıda ucuza mal edilip Osmanlı topraklarına sürülen ürün ile baş edebilmek mümkün olmamaktaydı. Aynı şekilde seri üretimin getireceği ucuza mal etmek için teknik, alet ve edevatın, işletmenin fabrikasyon şekilde çalışması yüklü miktarda yatırım yapmaya yetecek paraya ihtiyaç duymaktaydı.¹⁴⁶ Avrupa'da paranın belirli ellerde toplanması söz konusuysen, Osmanlı'da böyle bir sınıfın oluşumuna müsaade edilmemiş, özel teşebbüse imkân verilmiş olsa da, paranın bir sınıf içinde dolaşan ve üretime katılmayan, risk almayan, iş sahası oluşturmayan sermayenin sahipliğine izin çıkmamış, kaynağı sorgulanmıştır. Bu durumda insanlar, ihtiyaçtan fazla biriken paralarını sosyal hizmetlerde kullanmaya teşvik edilmişlerdir. Osmanlı topraklarında durum buyken, Avrupa'da paranın kaynağı bir sorun olarak algılanmamış, paranın hesabını vermek gibi bir endişe taşınmamıştır. Sosyal yaşamın yürümesi için sermayenin üretim işlerine dahil edilmesi ve dolayısıyla riske edilmesi zorunlu değildir. Paranın parayı çektiği, insanların birbirlerini sömürdüğü bir dünya acımasız ve insani olmayan duyguları taşımaya başlamıştır. Bunun altında yatan sebebin, ferdiyetçi,

¹⁴⁶ Uçma, a.g.e., ss. 57-58.

toplumsal düşünüşten kopuş, bireysel olanın toplumsal olana tercih edildiği bir zihniyet değişiminden söz edilebilir,

Ahî birliklerinin bu şerait içinde rakiplerine karşı direnmeleri çok zordur. Zira rekabet şartları adilane değildi. Bir yönüyle emeğin sömürülmesi, paranın araç olmaktan ziyade amaç edinilmesi, buna ulaşma adına vermeyeceği tavizi olmayan yeni bir insan tipini ortaya çıkarmıştır. Tükettiği oranında anlam atfedilen, ihtiyaç hasıl olmaksızın tüketilen her unsurun bir başkasının hayat alanını daralttığını, onun hayatından çaldığını düşünmeksizin, parası olanın satın alabilmesini mümkün kılan, üretimini insanların ihtiyaçlarını gidermeden ziyade kazancın artması üzerine kuran bir anlayış ile Ahîliğin rekabet edebilmesi imkansızdı.

XVI. Yüzyılın sonlarından itibaren özellikle devletin iktisadi alandaki tercihlerinin yansıması olarak Yeniçeri ve sipahilere 1587 yılında verilen esnaflık hakkı, var olan sorunları bir kat daha ağırlaştırmıştır. Esnaf kültüründen nasiplenmemiş, kimi Yeniçeri ve Sipahilerin, ikinci bir iş olarak başladıkları esnaflığa bir kazanç kapısı olarak bakmaları, ağır aksak giden iktisadi yaşamı daha da zora sokmuştur. Özellikle Ahîlik kültürü ve ahlaki kaidelerine muhalif davranışlarıyla zarar veren bu gibi kesimler, sosyal iktisadi anlayıştan kopuk olarak en karlı alanları ele geçirmişlerdir. Köylünün şehre göç ederek emek-üretim sektöründe çalışmaya başlaması da bir başka sorun olarak baş göstermiştir. Hem içten hem de dıştan gelen problemler, çözülemeden birikmiş, Ahîlik kurumu yıpranmaya başlamıştır.¹⁴⁷ Yeniçerilerin, fütüvvet zihni yapısına muhalif tutumlarının iş etiğinde yapmış olduğu dejenerasyon ile Weber'in "Karizma" kavramındaki anlam yitimine atfettiği sebepler örtüşmektedir. Weber karizma kavramını açıklarken büyüleyici bir kişiliği veya hareketi bekleyen en önemli tehlikenin, ilk katılımcıların belirli bir ilkeye bağlı olmayı önemsemelerine rağmen, zamanla harekete dahil olanların o harekete dinamizm veren söylemi rutinleştirerek karizmanın silikleşmesine sebebiyet verdiğini ifade eder.¹⁴⁸ Benzer bir sorun Ahîlik teşkilatına giren Yeniçerilerin, fütüvvet söylemi ile iş etiğinin üzerinde inşa edildiği karizmatik Ahîlik formunun kaybolmasına sebebiyet verdiği ifade edilebilir.

Teşekkülünden beri sivil kalmayı başaran Ahîlik, bu dönemde devlet yönetimi ile arasında hoşnutsuzluklar baş göstermiştir. Devletin, iktisadi dinamizminin bel

¹⁴⁷ Ekinci, a.g.e.,s.243.

¹⁴⁸ Aktay, a.g.e.,s.158.

kemiği olan ticaret, üretim hususlarındaki politikalarının karşılığını alabilmesi için halkın, alınan iktisadi kararlara güven duyması gerektiğini söyleyebiliriz.

Yukarıda sayılan sebeplerden dolayı olarak da olsa etkilenen Ahî birlikleri, karlı iş alanlarını kaybetmelerine, hammadde ihtiyaçlarını giderememelerine, çırak ve kalfalarını Yeniçeri kesimine kapturmalarına istinaden geçimlerini sağlayamaz duruma gelmişlerdir. Geleneksel üretim anlayışının dışına çıkmaya zorlanan Ahî birlikleri, çözüm olarak kaliteden ödün vermeye başlamışlardır. Halka yönelik ahlaki örnekliklerini yitirdikleri gibi, sosyal dünya inşa etmenin amaçlarından da uzaklaşmışlardır. Bu süreçte lonca sistemine dönüşen ahi birlikleri gedik (tekeli ve imtiyaz sahibi) haline gelmiş, 17 Haziran 1861 tarihine kadar da gediklik devam etmiştir. 1912 yılına kadar hayatta kalan Loncalar, Cumhuriyet'in kuruluşu sonrasında çıkarılan tekke ve zaviyelerin yasaklanması ile ahi birliklerin kültürel yaşam alanlarının da en son durağı olmuştur.¹⁴⁹

Günümüzdeki esnaf birlikleri ve oluşumlarını, geçmişteki yapıdan ayıran unsur serbest piyasa, pazar ilişkileri ve rekabet ortamı ayrıştırmaktadır. Esnaf birliklerinin yeni formda şekillenmesi, Ahîlik ve dolayısıyla fütüvvet kültürünün imkânını da daraltmıştır. Zanaatkarların, kapitalist düzene yenik kalmaları ve fabrikalarda işçi olarak istihdam edilme durumuna gelişlerinin sebebi olarak hammadde temini, pazar ekonomisinin dayatması olan malın satışı ile ilgili aracı kurumlara bağımlılıktan da bahsetmek yerinde olacaktır. Tüccar kesiminin üretilen malın satışındaki organizasyon kabiliyeti de zanaatkarı tüccara bağımlı hale getiren amillerdendir. Üretilen malın cinsinden kaynaklanan, depolanamama, ikmal ve sipariş takibi, kapitalist sanayi dallarının zanaatkarlar üzerindeki baskı unsurları olarak görülebilir.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Ekinci, a.g.e.,s.244.

¹⁵⁰ Ayata, a.g.e., s.102.

2. BÖLÜM

AHİLİĞİN DİNİ, SOSYAL VE İKTİSADİ

FONKSİYONLARI

Toplumun maddi ve manevi unsurları, iktisadi ve sosyal zihniyetiyle birlikte onu etkileyen diğer alanlardan ayrı düşünülemez. Dini inanç, hayatın her alanına etki ettiği gibi iktisadi ve sosyal sürece de etki etmektedir. Bu etki tasarlanarak planlanan bir süreç değildir. Dinin içselleştirilmiş zihni yapısına dayalı bakış açısından kaynaklandığı vurgulanabilir. Bu meyanda, İslam'ın iktisadi hayatı, ahlaki normlara ve sosyal düşünüşe bağlanmıştır.¹⁵¹ Buna istinaden bu bölümde, Ahiliğin dini anlayışının, sosyal ve iktisadi fonksiyonları üzerinde durularak birbirleriyle olan ilişkileri irdelenmeye çalışılacaktır. Böylelikle Ahiliğin sosyal ve iktisadi fonksiyonlarının, dini anlayışının tezahürü olarak şekillendiğini ortaya koymak mümkün olacaktır. Aynı şekilde sosyal düşünüşün, iktisadi mecraaya olan etkileri de kendini mücessem kılacaktır.

1. AHİLİĞİN DİNİ FONKSİYONLARI

İnsan, birey olarak toplu yaşama ihtiyacına sahiptir.¹⁵² Bir arada bulunma eylemi, bireyler arası anlamlı ilişkiler ile varlık kazanır. Bu manada kolektif bilinç, psikik yaşamın en yüksek biçimidir.¹⁵³ Toplumunu, bireylerin bir arada bulunmalarına imkân veren ortak düşünsel dünya ile tanımlamak mümkündür. Ortak düşünsel dünyanın kurulması, öncelikle “dışsallaşma” denilen insanın, yaşam alanı olarak şekillendireceği çevresine, dünyaya, kozmosa yönelik anlamlar yüklemesi ile başlamaktadır. Varılan her yargı, birbiriyle uyumlu olduğu takdirde, insanı da içine alacak şekilde birikime sebebiyet verir. İnsan var olduğu süreç içinde sonsuz bir anlamlandırma ve ihtiyaçlarının teminine yönelik dünya kurma işlevini sürdürmektedir.

¹⁵¹ Mustafa Rafii, *İslamda Sosyal Düzen*, (Çev. Ahsen Batur), İstanbul, Fikir Yayınları, 1986, s.147.

¹⁵² Ümit Hassan, a.g.e.,s. 138.

¹⁵³ Charles Lemert, *Durkheim'in Hayaletleri*, (Çev. Ferit Burak Aydar), İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay. 2011, s. 20.

Kültür bu yönüyle insanın ürettiği maddi ve manevi birikimlerin bileşkesidir. Toplum, insanın manevi bir üretimi (kültürü) olduğu gibi, insanlar arası kolektif bir girişimin ve onun da üzerinde insani bir ihtiyacın eseri olarak kültürün yaratılabilmesinin gereğidir. Zira kültürün yeniden üretimi, toplum gibi bir düzene ihtiyaç duyar. İnsan tarafından üretilen kültürün ve onun yansıması olan kurumların, süreç içinde üreticisine karşı seçkin duruşu, insan ürünü olduğu ile ilgili hakikatin silikleşmesi, üretilen ürünün nesnel bir gerçeklik olarak “nesnelleşme” halini ifade etmektedir. Nesnelleşen toplum, kurum, rol ve kimlik gibi öğeleriyle birer gerçek fenomen halini alır. Toplumun nesnel duruşu, aynı zamanda fertler üzerinde tahakküm kurma kabiliyetine de imkân verir. Toplum, kurumlarca belirlenen ve nesnelleşen davranış kalıplarına uyulmasını talep ettiği gibi, gerektiğinde fertlerin kurulan ortak dünyaya yönelik tavırlarına karşın, kendini koruma dürtüsüyle cezalandırma işlevi de görür. Nesnelleşen ve gerçeklik kazanan toplumsal dünya, ferdin bilincinde özüksendiği takdirde “içselleşme” gerçekleştirmiş olur. Bu minvalde nesnelleşen manaları öğrenme ve onlarla özdeşleşme aşaması olan “sosyalleşme” ile de ferdin ve toplumun yeniden üretimi sağlanmış olur. Sosyalleşme, bireyler arası diyaloga dayandığı gibi içselleştirmeye de ihtiyaç duyar.¹⁵⁴

Ahiliğin toplumsal birliktelik ve ortak dünya oluşturmadaki fonksiyonel bütünlüğünü fetalığa yüklenen “yiğitlik” kavramı ile İslam sonrası düşünüşün tezahürü olarak şekillenen Fütüvvet kurumunun dini anlayışında aramak gerekir. Ahilik, Anadolu’da oluşan toplumsal inşayı, meslek kazandırma, iskân mahalleri oluşturma, asayişin temini ile gerek dini ve gerekse sosyo-ekonomi alanda yüklediği misyonunun içselleştirilmesi ile yerine getirmiştir.¹⁵⁵ Bu misyonunu, yeni toplumun paradigmasını, yerleşik düzen ve dini hassasiyetin öne sürülmesini de içeren kültürel kodlarla yaptığını ifade etmek yerinde bir tespit olacaktır. Bu süreçte aşiret düzenine dayalı yaşam biçimi, yerini yerleşik yaşam biçimine bırakarak, dünya algısının değişikliğe uğradığı ifade edilebilir. Yerleşik yaşam stiliyle birlikte din, bireyin hayatına daha bir sirayet etme imkânı bulmuştur. Uc bölgelerde iskan edilen Türkmen toplumunun, kitabi din algısına sahip olmaya başlamasıyla beraber, dini inançlarına aykırı olmayan geleneklerini de yaşattıklarını ifade etmek mümkün görünmektedir.¹⁵⁶ Bu minvalde XII. ve XIV.

¹⁵⁴ Berger, *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, a.g.e., ss 51-80.

¹⁵⁵ Mehmet Şeker, *Türk-İslam Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-nameleinin Yeri*, Ankara, Ötüken, 2011, s.23.

¹⁵⁶ Ekinci, a.g.e., s. 28.

Yüzyıllarda Anadolu'nun kasaba, köy ve uc mahallerine yerleşmiş Türkmen halkının İslamlaşma sürecine yönelik, dinin gündelik yaşam formlarını, ibadet, Fütüvvet ve fetih-gaza anlayışını öğrenmelerini amaç edinen Fütüvvet-namelere rastlanmaktadır.¹⁵⁷ Türklerin Müslüman olmaları ile yerleşik hayata intibaklarının aynı döneme rastlamış olması, bir korelasyonun varlığını mümkün kılmaktadır.

Dini anlayış, içinde bulunduğu toplumun yaşayışı ve kültürel dokusundan ayrık kalmaz. Bu durumda dini anlayışın, toplumun diğer kurumlarını kendisiyle uyumlu olmaları adına söylemleriyle şekillendirmesi ve etkileşim içinde olmaları beklenir. İnsanlar, inandıkları şekilde yaşama amacını güttükleri gibi diğer yandan içinde buldukları sosyal formlar içinde inanır, zihniyet dünyalarını oluştururlar.¹⁵⁸ Bu minvalde Türkmen toplumunun İslam öncesi inanç kalıplarından tam anlamıyla soyutlandıkları söylenemez. Ahîliğin Türkmen toplumunun yerleşik hayata entegrasyonun ve oluşturulan kurumlara adaptasyonunun sosyolojik tahlilleri, konunun ana mevzuunu teşkil ettiğini ifade edebiliriz.

Dini inanca dayalı iş ahlakı, disiplin, kanaatkârlığın iktisadi yaşam ile bu denli içli dışlı olması,¹⁵⁹ bir yönüyle iktisadi büyümesini henüz tamamlayamamış ülkeler ile ilgili olarak, din-iktisat-geri kalmışlık ilişkilerinin kurulmasına da sebep olmaktadır. Bu meyanda, maddi üretim kadar dağıtımın da belirli toplumsal normlarla şekillendiği öne sürülebilir. Bu normların etkinliği yukarıda da izah edildiği gibi dini anlayışın meşrulaştırıcı özelliği veya yaşam biçimi ile dini anlayış arasındaki ilişkiyle mümkün görünmektedir. Bu şekil anlayışların arkasında yatan ana unsur, dinin adaleti ikame etme isteğinde aranır.¹⁶⁰

İktisadi teşekküllerin, temelde kâr-kazanç amacı güttüğünü ifade edebiliriz. Buna rağmen, kazanç talebi, ahlaki bir çerçeveye ihtiyaç duymaktadır. Aslında, Sınırsız veya gayri meşru sayılabilecek yollara tevessüle sebep de düşünsel dünyanın kendisidir. İktisadi sürecin içinde yol aldığı düşünsel-zihni dünya, inanç motiflerinden ayrık olamaz. Coğrafyanın, nüfusun, toplumun kültürel yapısının da iktisadi zihniyette etkileri

¹⁵⁷ İnalçık, a.g.e., I, s. 25.

¹⁵⁸ Yümnü Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, 2.b., İstanbul, M.Ü. Yayınları, 1988, s.39.

¹⁵⁹ Peter L. Berger, "Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler", *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ed.) Bünyamin Solmaz, İhsan Çapçioğlu, 2.b., Konya, Çizgi Yayınevi, 2009, s.256.

¹⁶⁰ Richard L. Wood, "Din, İnanç-Temelli Cemaat Örgütlenmesi ve Adalet İçin Mücadele", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, (Ed.) Michele Dillon, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2014, ss. 554-577.

yadsınamaz.¹⁶¹ Ahîlik ile oluşturulan yenedünya anlayışında bireyin, dayanışmacı toplum yapısına olan inancıyla, toplumu önceleyen kişiliklere evrildiği belirtilebilir. Dükkân açmak isteyenlere orta sandıktan yapılan yardımlar, kaliteli mal üretimi, üretim ve tüketimin dengede tutularak tüketiciyi sıkıntıya sokacak buhranlara sebebiyet vermeme ve böylesi bir kazanca tamah etmeme, Ahîliğin Fütüvvet'ten aldığı sosyal dünya anlayışının tezahürleri olarak okunabilir. Sınırsız kâr hırsının kerih görülerek kâr marjının sabit tutulması, servet yığmanın ve parayı atıl bırakmanın önünü alacak argümanları geliştirerek kârın fazlasının muhtaç kimselere dağıtımı veya orta sandığa aktarımı, bürünmek istenen ahlaki normların, Türkmenler için yeni bir dünya inşa etme gayretine dayalı örnekleri olarak sunulabilir.

Üretim ve dağıtımına temel teşkil eden zihni yapının salt rasyonel seçim mantığı üzerinden yürüyemeyeceği de aşıkardır. Her toplumun rasyonel seçim algısı, dini anlayış ve toplumsal değerlerinden ayırık değildir. Aslında inşa edilen dünyevi düzenin, ahiret gibi soyut düşüncelerin somutlaşmış şekillenmesinden ibarettir.¹⁶² Fütüvvet kültürünün, ahireti önceleyen tutumu ile üretim ve dağıtım zihniyetini de değişikliğe uğrattığını ifade edebiliriz.

Weber'in iktisadi ahlak terminolojisinin içeriğini de yukarıda bahsedilen izahatla anlamlandırmak mümkündür. Toplumsal olguların salt ekonomik yönden algılanmasının önündeki engel de, toplumun birçok değerler ve kurumsal şekillenmeden meydana geldiği kabulü üzerine oturur. Din, bireysel ibadet ve ahlaki vechesinin yanında toplumsal saikleri de harekete geçirir. Toplumsal olanın, toplumsal çıktılara etken olduğuna işaretlerle, dini inancın toplumsal alandaki en etkili unsur olduğu aşıkârdır. Din, bahsedilen şekillenmeyi bir inanç atmosferi içinde zekat müessesesini dini bir ibadet, sadakayı dini bir kültür ve ahlak unsuru olarak tanımladığı gibi, iktisadi zihniyetin toplumsal çıktıları olarak da öne sürebilir. Ferdi kazancın, Ahîlik felsefesindeki silikleşmiş ve toplumsal dayanışmaya dönüşmüş durumu, fonksiyonel bir yaklaşım olarak örnek verilebilir. Ahîliğin bir yönüyle kendi iç dinamikleri ve disipline edici fonksiyonlarıyla, bireysel olgunluğu ve kamil insan tiplemesini iktisadi zihniyetin toplumsallaşan boyutunda merkeze koyduğunu ifade edebiliriz.

¹⁶¹ Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, 10.b., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010, s.50.

¹⁶² Malcolm Hamilton, "Rasyonel Seçim Kuramı: Bir Eleştiri", *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, (der.) Peter L. Clarke, (Çev. Ed. İhsan Çapçioğlu), İstanbul, İmge Kitabevi, 2012, s. 200.

Mahalle gelenlere mihmandarlık, güç durumunda olanlara yardım ve imece denilen tarlada hep birlikte çalışma gibi sosyal dayanışma örnekleri fütüvvetin insan-ı Kamil vasıfları olarak anılır.¹⁶³ Dini bir argüman olarak ele alınabilecek isarın, bu yönüyle bir başkasını kendine tercih ederek, sosyal olanın öncelenmesi üzerine oturduğunu ifade edebiliriz. Dinin toplumsal alan gerçeği, Weber'in püriten ve ödev ahlak anlayışlarının asketizme sebebiyet verdiği beyanı ile de anlam bulmaktadır.¹⁶⁴ Bu meyanda Ahîlik ve Hıristiyanlığın Protestanlık mezhebinin kurtuluş unsurunda ayrıştığı nokta, Ahîliğin bireyselden toplumsal olana öncelik tanır. Buna karşılık, Luther'in "meslek ahlaki" inancı da mesleği en güzel şekilde yerine getirmekle, bireyin kendini ifade etmesine imkan vermektedir. Dolayısıyla, kurtuluşun bireysel olanı tanımlar mahiyette olduğunu söyleyebiliriz. Ahîlik çalışmayı ibadet hükmünde addeder.¹⁶⁵ Fakat bu bakış açısı toplumsal dünyanın bir parçası olmak, tufeyli yaşamın önünü almak anlamındadır. Çalışmak ile elde edilebilecek kazanç, ahirete baktığı gibi bu dünyaya bakmaktadır. Aynı zamanda bireysel kurtuluşa sebebiyet vermekle birlikte toplumsal birliktelik ruhunun kazanılmasına da anlam katmaktadır.

İslam'ın çalışmayı amaç olarak değil ahiret hayatını kazanma amaçlı araç olarak gördüğünü dile getirmek mümkündür.¹⁶⁶ İnsanın bu dünyada bulunuşunu, varlığına anlam katacak, sorgulayacak bir düşünsel boyut ile ele aldığını vurgulayabiliriz. İnsan bu dünyaya sırf nefsi tatmin için gelmemiştir. Ahîlik, bu dünyaya gelişindeki anlamı diri tutarak, bu iki uç noktada denge görevini gören bir mihenk vasfını kazanmıştır. Bu hususta gözlerimiz önünde cereyan eden ve uhrevi akıbetimizi düşündürülen şey, Yeniçağ insanının kırılma noktası olan, tul-ı emelin hesaba katılarak sorunsallaştırılmasıdır. Dünyaya ait olduğumuzu işaret eden tüketim coşkusu, çalışmayı zaruri kılarken; Ahîlik, tüketimin ancak ihtiyaç söz konusu olduğu zaman anlamlı olacağı beyanına dayanır. Bu meyanda Ahîlikte üretim ve tüketim anlayışının, dünya zevklerine ulaşmanın aracı olarak görülmediği söylenebilir. Buna istinaden, Ahîliğin hazzın tüketmekten ziyade, paylaşmayla duyumsanabileceği bir zihni dünyanın inşasına yönelik söylemler geliştirdiği ifade edilebilir.

¹⁶³ İnalçık, a.g.e., I, s. 40.

¹⁶⁴ Weber, a.g.e., s.292.

¹⁶⁵ Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 7.b., Ankara, DİB Yayınları, 2007, s. 50.

¹⁶⁶ Abdurrahman Kurt, *İslam Çalışma Ahlakı*, Bursa, Emin Yayınları, 2009, s.163.

İnsanın var oluşuyla anlam kazanan din, dinamik bir yapıya sahiptir. Etkinliğinin derecesi, toplumsal değişimde göstermiş olduğu derin etkide aranabilir. Buna istinaden Weber, dinin sosyal ve iktisadi hayat üzerine olan etkilerini incelemeye çalıştığını ifade etmektedir. Dinin iktisadi alandaki etkinliğini, Protestanlığın, sahip olduğu çalışkanlık, tutumlu ve rasyonel hayat tarzının kapitalizmin doğuşuna sebebiyet verdiği teziyle tanımlamaktadır. Aynı şekilde Kapitalizmin gelişimine sebep olan manevi kalıpların zamanla dünyevileştiklerini dolayısıyla dinin tanzim ettiği kurumların da farklı sebeplere dayalı olarak toplumsal değişimlere maruz kalıp, evrildiğini ifade etmek mümkün görünmektedir.¹⁶⁷

Din, hayatın içine sirayet edişinden itibaren var olan kültürel dünya ile de ilişkili hale gelir, birliktelik yaşar. Kültürün taşınmasına vesile olduğu halde, kültür tarafından taşınmasına da şahit olunmaktadır. Dinamik vafına istinaden toplumsal ilişkilerin bile din tarafından yeniden formüle edildiği görülebilir.¹⁶⁸ Dinin toplumlar tarafından kabul edilişi elbette o toplumun ihtiyaçlarına verdiği cevap nispetindedir. Toplumlar dini, oldukları şekliyle yüklenerek taşımazlar. Aynı zamanda toplumların dönüşüm ve taşınmasının, dinin entegrasyonu ile olduğu söylenebilir.¹⁶⁹ Hiçbir toplum kendi yaşantısını anlamlandırmayan, sorunlarına cevap vermeyen bir dini, hayatında baki kılmaz. Din, insanoğluna zaman ve mekân sınırlarını aşarak yaşanan her yeni olaya çözümler sunarak, merkeze oturur. Bu yönüyle İslam, her toplum tipinde (yaşam biçiminde, şartlarda) zamanın şartlarını aşarak her türlü değişimi kendi yorumunda içselleştirebilmektedir. Ahîliği, İslam inancının Fütüvvet anlayışına dayalı olarak, bireyin toplumsal yaşama olan yaklaşımı ve iktisadi düzenin teşekkülündeki sorunların çözümünü, zihni dünyanın içselleştirici gücüne bağlayabiliriz. Ahîlik ile Türkmen toplumunun inanç, kültür ve yaşam şartlarına adaptasyonun sağlanması gereken İslam'ın, kültürel dokunun uyumlu yönünün de korunarak işlerlik kazanmasına yardımcı olduğu söylenebilir.

Din, kendini yeniden üretebilmek için, eğitimci vafını kullandığı gibi toplumsal eğitim kurumunun da destekçisi olarak kabul edilebilir. Sosyal dünyalar, roller, statüler, inşa ederek toplumun yaşam bulmasında da kavramlar üreterek, kimlik

¹⁶⁷ Orhan Türkdoğan, *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1983, s.114.

¹⁶⁸ Yümnü Sezen, *Kültür ve Din; Türk-İslam Örneği*, 2.b., İstanbul, İz Yayıncılık, 2015, s. 60.

¹⁶⁹ Phil Zuckerman, *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev. İhsan Çapçioğlu, Halil Aydınalp), Ankara, Birleşik Yayınevi, 2009, s. 159.

inşasını gerçekleştirebilmektedir. Var olan toplumsal kurumların işlerlik kazanmasında da dinin etkisi yadsınamaz.¹⁷⁰ Düzen verici olarak iktisadi düşünsel dünyayı inşa ettiği gibi, toplumu, evreni, bireyi nesneyi tanımlayarak sınıflama yapar, bakış açısı oluşturur. Aslında dinin bu derece etkinliğinin kişinin bu forma teslim oluşu ile başladığını, içselleştirmesiyle¹⁷¹ gücünü artırdığını beyan edebiliriz. Hem birleştirici ve hem de ayırıcı olma vasfıyla harekete sevk edici dinin, yaşam şeklinin tayinindeki etkinliği de yadsınamaz. Buna istinaden dinin hayatın içinde olmadığı takdirde yaşam bulamayacağı da ifade edilebilir. Bu yönüyle, dinin yaşama alanı, yaşamın kendisi olarak tanımlanabilir.

1.1.Ahîlik Kurumunda Dini Anlayış

Ahîlikte dini anlayıştan bahsetmek, Fütüvvet-namelerde ifade edilen yaşamın içinde varlık kazanan ve her alanına sirayet eden, ahlaki çerçeveden bahsetmek anlamına gelmektedir. Ahîliğin dini anlayışında, Ehl-i Beyt'in dünyaya bakışı çerçevesinde, Rab ve O'nun kullarıyla ilişkili olan düşünsel boyutuna vurgular yapılmaktadır. Buna istinaden Hz. Ali'nin söylemleriyle tanımlamanın anlamlı olacağı kanaati taşımaktayız. Zira Ahîliğin dini anlayışını anlamak, Fütüvveti anlamaktan, Fütüvveti anlamak İnsan-ı Kamil'de tecessüs etmiş ahlaki formları anlamakla mümkün görünmektedir. Hz. Ali'nin, Gadir Hum'da şed kuşanıncaya kadar Feta, şed kuşandıktan sonra Şeyh, ve yaşlılık döneminde de Pir olarak nitelendirilmesi, Hz. Adem'den başlayıp Hz. Mehdi'ye kadar ki Fütüvvet silsilesinde önemli bir örneklem teşkil etmektedir.¹⁷² Fütüvvet-nameler Hz. Ali eksenli işlenmektedir. Fütüvvetin hatemi olarak Hz. Ali'yi görüp olgunluk derecesini Hz. Ali'ye bağlayan fütüvvet-namelere de rastlanılmaktadır.¹⁷³ Ahîlik aynı zamanda "Kardeş" tanımlamasının yaratılıştaki ve inanç kardeşliğindeki yansımasıyla izah edilebilir.

Hz. Ali, Basra savaşı esnasında konaklayan ordu çadırları arasında gezinirken, gecenin geç vakitlerinde sohbet yapmakta olan bir gruba rastlayıp dünyayı kınadıklarına dair konuşmalarına şahit olur. Hz. Ali, toplulukta bulunan Cabir İbni Abdullah

¹⁷⁰ Subaşı, a.g.e., ss. 201-206.

¹⁷¹ Berger, *Kutsal Şemsiye; Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, a.g.e., s. 52.

¹⁷¹ Vejdi Bilgin, "Din ve Kültür", *Din Sosyolojisi*, Ed. Mehmet Bayyığıt, Konya, Palet Yayınları, 2013, s.119.

¹⁷² Gölpınarlı, "Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi", a.g. m., s. 34.

¹⁷³ Gölpınarlı, "Fütüvvet-name-i Sultani", a.g. m., s. 131.

Ensari'ye dünyayı kınamalarının sebebini sorar. Ardından dünyayı kınayıp zahitlik iddiasında bulunmayı sorunlaştırarak, dünyanın doğruluk yurdu, anlayanlara afiyet evi, ondan rızık toplamak isteyenler için zenginlik diyarı olduğu ve cenneti kazanma imkânının verildiği yer olduğu ile ilgili telkinlerde bulunur.¹⁷⁴ Ahîliğin Hz. Ali'nin bu tanımlamasıyla dünyayı anlamlandırıldığı söylenebilir. Ahiliğe göre dünya kınanmayı gerektiren bir unsur değildir. Bilakis, uhrevi amellerin, fiiliyata dökülebileceği, bunun için de imkânların serdedildiği kutsi bir yerdir. Bu kutsi imkânın yerilmesi anlamsızdır. Bu meyanda İbn-i Haldun da, Hz. Ali'nin bir insanın kıymetinin yaptığı işle ölçülmesi gerektiği ile ilgili örneklemesine dair atıfta bulunmuştur.¹⁷⁵

Fütüvvet-namelerde ifade edilen Hz. Ali'nin makamı ve Ehl-i Beyt'in misyonu, kalıp kişilikler, ideal modeller olarak sunulmaktadır. Fütüvvetin, Hz. Adem'in cennetten çıktıktan sonra Cebrail tarafından saçının tıraş edilip şed bağlanmasına istinaden, Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye şed bağlamasıyla devam ettiğine¹⁷⁶ dair aktarılan olaylar da genel olarak Fütüvvet-namelerin içeriğinde işlenmektedir. Peygamberimizin, Hz. Ali'ye “ Bir kimse sana kötülük etse nasıl karşılık verirsin?” diye tekraren üç kez sorması üzerine, her üç sorusuna da “İyilik ederim.” Cevabına istinaden, ‘La feta illa Ali, La Seyfe illa Zülfikar.’ şeklinde “Ali'den başka feta (Yiğit), Zülfikar'dan başka kılıç yoktur.”¹⁷⁷sözü* Hz. Ali'nin kişiliğinin beyanı olarak sunulabilir. Hadisler ve olaylar üzerinden Hz. Ali'nin peygambere olan yakınlığı, Hz. Harun'un Hz. Musa'ya yakınlığı anlamında tanımlanarak¹⁷⁸ Şii inancının temellerinden biri olan ve Alevi-Bektaşî dini anlayışında da görülebilen İmamet' makamına vurgu yapılmaktadır. Aynı coğrafyada teşekkül eden ve buna binaen birbirlerinden etkilendikleri varsayılacak, Ahîlik ve Bektaşîliğin ortak ritüellere ve düşünsel boyuta sahip olduğu ifade edilebilir.

Ahîlerin, dini anlayışlarının Ehl-i Beyt kültürü ve muhabbetiyle şekillenmiş, Sünni Hanefî mezhebine dayalı İslami inanç anlayışıyla birlikte¹⁷⁹ Alevi-Bektaşî İslami

¹⁷⁴ Hasan B. Ali El Harrani, *Tuhef ul-Ukul*, İstanbul, İhsan Yayınları, 2005, s.193.

¹⁷⁵ İbn-i Haldun, a.g.e.,II,s.375.

¹⁷⁶ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi”, a.g.m., s. 35.

¹⁷⁷ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi”, a.g.m., s.80.

* İncelediğimiz Fütüvvet-namelerin tümünde hadis olarak geçen beyanın sıhhati ile ilgili araştırmaya girilmedi. Sosyal bilimci olarak sözün sıhhatinden ziyade, sözün hadis olduğuna inanan kesim üzerindeki etkisini anlamayı hedeflemekteyiz.

¹⁷⁸ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi”, a.g.m., s.88.

¹⁷⁹ Muallim Cevdet, a.g.e., s.147.

anlayışına da sahip olduğunu belirtebiliriz. Farklı iki İslami anlayışın bir arada yürütmesinin imkânlarını, Ahîlîğin toplumun farklı dini anlayışlarını kuşatıcı ve kabullenici fonksiyonu ile tanımlamak mümkündür. Anadolu'ya yerleşen Türkmenlerin özellikle kırsal bölgelerde mukim olmaları ve kitabi dinin daha ziyade medreselerin bulunduğu şehir merkezlerinde öğretilir olması, onları kitabi dini öğrenme imkânlarından yoksun bırakmıştır. Buna bağlı olarak dini bilgilendirmenin kapalı cemaatler eliyle yürütülmesine istinaden, kimi batınî anlatımları da içine derc ettiğini öne sürebiliriz. Fütüvvet-namelerde ifade edilen dini anlayışın, Şiiiliğin siyasi yönünden ziyade Ehl-i Beyt anlatılarının yoğunluklu işlenmesine dayandığı ifade edilebilir.¹⁸⁰ Hz. Ali'nin menkıbelerle yüceltildiği bu gibi geleneksel inançlar, Türkmenlerin eski dini yaşam formlarına da uygunluk arz etmektedir. Türkmen sözlü edebiyatında anlatılan kahramanlık ve karizmatik kişiliklerin halk nazarındaki yansıması Hz. Ali'nin hamaset içeren menkıbelerine uygunluk arz ettiğini söyleyebiliriz.

Ahîlîğin dini anlayışının, İslam tarihindeki Tasavvuf hareketi tarafından özümşenerek yeni bir boyut kazanan Fütüvvet anlayışında aramak gerekir. İlk çıkışı tamamıyla ahlaki ve tasavvufî olan Fütüvvet'in,¹⁸¹ iktisadi yönünün daha ziyade Ahîlik ile şekillendiğini vurgulayabiliriz. Bu yönüyle Ahîlîğin anlaşılmasında, Tasavvufî hareketlerin ortaya çıkış gerekçelerinin de irdelenmesi gerekir. İslam'ın dünyaya ve ahirete ait ayrık bir tanımlamayı kabullenmediğini, bu ayrık bakışın temelinde, İslam düşüncesinin dünya-ahiret formunun parçalanmasına sebep olan olayların yattığı dile getirilebilir. Buna istinaden Tasavvuf, insanın yurduna olan özlemini, bulunduğu yerdeki yabancılığını ve ona ulaşmada sorun oluşturan sebepleri sorunlaştırır. Bu yönüyle dünya ahiretten uzaklaştırdığı için sorundur. Bu meyanda, Fütüvvet, dışa yabancılaştığı kadar huzur ve güveni içte aynı kaderi paylaşanlarla saflarını sıklaştırmada ve bir çatı altında bütünleştirmede (tarikatlarda) aramıştır.¹⁸² Ahîlik, asıl yurt olan ahiretin kazanımını, talibin kurula giriş törenlerinde Pir'in, "Ey inananlar, sakının Allah'tan ve herkes yarın için ne hazırladı, ona baksın ve çekinin Allah'tan; Şüphe yok ki Allah ne yapıyorsanız hepsinden haberdardır." Haşr suresinden okuduğu

¹⁸⁰ Gölpınarlı, "Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi", a.g.m. s. 65.

¹⁸¹ Musatfa Kara, "Melametiye", *İ.Ü.İ.F.M.*, C.43, Prof. Dr. S.F. Ülgener'e Armağan, İstanbul, 1987, ss.567.

¹⁸² Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul, Derin Yayınları, 2006, s.97.

ayete¹⁸³ istinaden dünyadayken üstlendiği, sosyal ve iktisadi fonksiyonlara ait rollerin ifasıyla mümkün görmektedir.

Fütüvvet düşüncesinin en olgun yansıması olan Melamilğin Bayramiye kolu, dünyayı bir zevk ortamı olarak görmemekte, sürekli nefsi mücadele içinde bulunarak İlahi nimetlerin karşılığı olan bayramın, ahirette yapılacağına inanmaktadırlar. Bununla birlikte dünyayı kaçınılması gereken, ünsiyet sağlanmaması gereken bir yer olarak da görmezler. Asli görev olarak bakılan ahiret yolculuğunda, gölgelenmeden ibaret olan dünyayla meşgul olunmaması gerektiğine inanırlar.¹⁸⁴ Ahîliğin, Tasavvufî Fütüvvet düşüncesinden beslenmesine istinaden, aynı kaynaktan neş'et etmiş Melamilik ile yakın bir anlam dünyasına sahip olduğunu, çalışmanın birinci bölümün “Ahilik İnancı ve Fikir Akımlarıyla Münasebetleri” ilgili başlığı altında zikretmiştik.

Fütüvvet zihin dünyasını şekillendiren önemli argümanlarından biri “Tul-ı Emel”e mesafeli yaklaşımıdır. Fütüvvet düşüncesi kişiyi dünya lezzetlerine meyillendirerek ahiret yurdunu unutturan “Tul-ı Emel”i* sorunlaştırır, Tul-ı emelden, dünya-ahiret dengesini bozacağına inandıkları için uzak durmuşlardır. Buna sebebiyet veren dünyaya dört elle sarılma eylemini de kerih görmüşlerdir. “Nefsani arzulara (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük insanlara çekici kılındı. Bunlar dünya hayatının geçici menfaatleridir. Halbuki, varılacak güzel yer, Allah'ın katındadır. “¹⁸⁵Ayeti fütüvvet düşüncesinin fihristesi hükmünde kabul edilebilir. Tul-u emel, ahiretten dünyaya meyillendirdiği sürece sorun olarak algılanmakta, bunu aşmak adına da dünyada sahip olunanların paylaşımıyla çözüm aranmaktadır. Ahi açısından on sekiz dirhemden fazlasına sahip olmamanın,¹⁸⁶ tul-u emelin ötelenmesi adına bir kriter olarak sunulduğu söylenebilir. Aynı zamanda bu kriterin, başkalarına muhtaç olmamak için on sekiz dirheme sahip olunabileceği gerçeğini taşıdığı ifade edilebilir.

İmam Gazali(Ebu Hamid Bin Muhammed) kazancın dini amaçlar ve ailenin geçimi için yapılması gerektiğini belirterek, tüccarın, yeteri kadarını kazandığı takdirde pazarı terk etmesini, ahirete yönelik işlerle meşgul olmasını tavsiye etmektedir. Kazanç

¹⁸³ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi”, a.g.m. s. 41.

¹⁸⁴ Fuat Bayramoğlu, Nihat Azamat, “Bayramiyye”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1998, V, ss. 271.

¹⁸⁵ Al-i İmran 3/ 14.

¹⁸⁶ Gölpınarlı, “Burgazi ve Fütüvvet-Namesi”, a.g.m., s.113.

için koşturmayı hem dini ve hem de ahlaki bir sorun olarak görmektedir.¹⁸⁷ Buna karşın, Müslüman'a farz olan hac ve zekat gibi zenginlik gerektiren ibadetlerin varlığını vurgulamak da yerinde olacaktır. İki farklı argümanı bir arada birleştirecek çözüm, İslami ibadetlerin de dünyaya meyilleri azaltan ve sosyal düşünüşü taşıyan hüviyete sahip olduklarına dair bir kanaatin taşınmasına bağlıdır.

Dinin, insani açıdan tanımlanabilecek bir gerçekliği, kutsal bir forma koyup evrensel bir realiteye bağlamak gibi etkinliği söz konusudur. Böylelikle insani olarak kurulan düzene kozmik bir mana yüklenilmiş olmakla birlikte istikrarsız ve geçici olan yapıların güvene ulaşmasına da imkân verilmiş olmaktadır.¹⁸⁸ Aynı şekilde görenek içinde yeniden üretilen anlam dünyası, Ahîliğin yüzyıllar süren serencamının temelini oluşturur. Dini anlayışı da arkasına alan bu yargı birçok noktada geleneği kutsayıcı tavır takınır. Geleneksel dini inanışın hâkim anlayış haline gelmesinin getirdiği sorun elbette ki, dinin kaynağından öğrenilmemesinin neticesidir. Bu meyanda Ahîliğin, halk dini anlayışı ile kitabi din anlayışının kesiştiği noktada durduğunu ifade edebiliriz. Fütüvvet geleneğinde Peygamberlerin hayatlarında geçen olaylar, kimi ritüellerle bağlantılı olarak, sembolleştirilmekte ve ritüelin dini bir arka tarafı inşa edilmeye çalışılmaktadır. Törenlerde dağıtılan helvanın Cebrail tarafından Hz. Adem'e ikram edilmesi, Hz. Adem'in helvadan bir kısmını Hz. Havva için kaldırması örneklemleri verilmektedir. Hz. Muhammed'in Gadir Hum'da Hz. Ali'nin Şed Kuşanma esnasındaki helvadan bir kısmını Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'e ulaştırılmak üzere Hz. Selman aracılığıyla göndermesi gibi bir ritüelin tekraren canlandırılması, dini bir inanışın pekiştirilerek içselleştirilmesine, sosyalizasyon ile yaşatılmasına örneklik teşkil edebilir. Böylelikle ritüellere yüklenen anlamlar, dini bir hüviyet olarak, dini anlayışın güven ve istikrar elde etmesine imkân verdiğini düşünmekteyiz.

Ahîlik, Fütüvvetin disipline edici özelliğinden, içselleştirici gücünden ve söylemlerinden yararlanarak teşkilatın varlığını oluşturmuştur. Çalışma ahlakının olgunlaştırılması için semboller, hikaye, mitler ile prototip kalıptaki kişilerin kullanılması söz konusudur. Bireyden içselleştirilmesi istenen kişilik yapısı ve ahlaki olgunluk bu anlam dünyasıyla kuvvetlendirilmiş olur. Bu manada kardeşliği pekiştiren

¹⁸⁷ Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye III*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, II, s.264.

* Tul-ı Emel: Bitmez tükenmez arzu, hırs, tamah.

¹⁸⁸ Berger, *Kutsal Şemsiye; Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, a.g.e, s. 99.

bir unsur olarak(tuzlu su) şerbet sunumu, Fütüvvet içindeki birliğe işareten şed kuşanma törenlerini görmekteyiz. Cömertlik ve paylaşmaya atıfta bulunarak helva ikram etme, Hz. Ali ile Hz. Selman ve Hz. Ebuzer misali birbirlerine hem bu dünyada ve hem de ol dünyada destek olma adına yol kardeşi tayin etme, törenlerde rastlanılan ritüellere örnektir.¹⁸⁹ Şedin yedi düğümle düğümlemesi, şeytana atılan taşların yedi adet olması, Hac'ın yedi kez tavaf edilmesi olaylarındaki sembolleştirmelerin sayısal benzerliklerine atıfta bulunmaktadır.¹⁹⁰ Doğruluk anlamında “Sıdk”ın Sad harfi, arılık anlamında “Safa”nın elif harfi, emanet anlamındaki “Emin”in nun harfi, çekinme anlamında “Tuka”nın te harfi, ululuk anlamında “Kerem”in mim harfi, erlik anlamında “Mürevveh”in he harfi, utanma anlamında “Haya”nın ye harfleri gizil işaretler olarak anlamlandırılarak bahsi geçen özelliklere taşıyan kimsenin gönlünde Fütüvvet ağacının yetişeceği belirtilir.¹⁹¹ İslam meşayihine ait mitleri de, Ahilik kurumunun anlam dünyasını inşa eden birer tuğla olarak kabul edilebiliriz.

Ahilikte çalışmanın fazileti ve gerekliliği ile püriten ahlaktaki çalışma anlayışının kalkış noktası bir birine benzemektedir. Buna rağmen varış noktaları farklılık gösterir. Ahiliğin çalışma anlayışı, anı çalışmakla birlikte zikir ve tesbih ile değerlendirmeye tabi tutar. Püriten ahlak ise her anını, çalışmak üzerinden yeniden üretir. Sınırsız bir çalışma talebi, iyi bir kul olmakla özdeşleşmiştir. Neticede monoton bir dünyanın kurulduğu söylenebilir. Bir müddet sonra ilk hareketi sağlayan dini çalışma etiğine ihtiyaç duyulmadığı iddia edilebilir. Modern zamanlarda çalışmaya yüklenen anlam, işyerini geliştirmek, yarıştığı rakiplerini alt etmek anlamına bürünmüştür.¹⁹² Böylelikle çalışma, yeni bir evrilmeye geçmiştir ki, dünya artık çalışmaktan biriktirmekten ve daha bir büyümekten ibarettir.¹⁹³ İslam düşüncesi ise, “İki günü bir olan ziyandadır.” hadisine binaen, uhrevi düşüncenin olgunlaşmasına yönelik eylemleri talep eder.

Ziya Gökalp'ın Hıristiyanlığın, İslamiyet'teki esasları taklit ederek Protestanlık adıyla yeni bir dini anlayışa evrildiği tezine katıldığını ifade eden Orhan Türkdoğan'ın püriten ahlakla ilgili olarak konuya farklı bir boyut kattığını vurgulamak yerinde

¹⁸⁹ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi”., a.g.m. s. 36.

¹⁹⁰ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi”., a.g.m. s. 37.

¹⁹¹ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn'in Fütüvvet-Namesi”., a.g.m. s. 38.

¹⁹² Kurt, a.g.e., s. 67.

¹⁹³ Türkdoğan,*Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, a.g.e., s.122.

olacaktır. Türkdoğan bu teziyle Püriten ahlakın aslında İslami düşünüşten beslendiğini, dolayısıyla Kalvinistçe bir yaklaşımın sorun teşkil etmeyeceği iddiası içindedir. Osmanlı İmparatorluğundaki meslek localarının canlandırılması gerektiğini dile getirirken de, dini inanışa dayalı meslek ahlakının zamanla meslek etiğine dönüşmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Püriten ahlakın, Kapitalizmin “para kazanmak için paraya” yönelik eğilimlerine set çekmek amacıyla ekonomik unsurlara “etikel bir nitelik kazandırmayı amaçladığını aktaran Türkdoğan, Türk toplumunun dual bir yapıda olduğunu ifade etmektedir. İşverenin cemiyetçi, işçinin ise cemaatçi bir yapıya sahip olduğunu, bu ikililikten kurtulmanın reçetesi olarak işletme kültürümüze etik değerlerin kazandırılması gerektiğini dile getirir.¹⁹⁴ Püriten ahlak ile ilgili varılan bu yargının, püriten ahlakın kapitalizme sebebiyet verdiğiyle ilgili tezi zayıflattığını söyleyebiliriz. Buna göre püriten ahlakın kapitalizme sebebiyet vermiş olma ihtimali mümkün görünmemektedir. Türkdoğan başka bir eserinde ise Weber’in, kapitalizmin gelişimini tamamlamasıyla birlikte, Püriten ahlaka ihtiyaç duymadığını, onun yerine, dünyevileşmiş meslek etiğini modern işletme kültürü olarak kabul ettiğini belirttiğini dile getirir.¹⁹⁵ Türkdoğan’ın Püriten ahlak ile ilgili, dile getirdiği farklı iki yargının ortak paydasında, Türkiye’de iş alanında mesleki etik anlayışa sahip olunması gerektiği, buna istinaden modern işletme sistemiyle iş sektöründe verimliliğin yakalanacağı vurgusu yatmaktadır. Değerlerden arındırılmış, rasyonelleşme adı altında, dikta ettirilmeye çalışılan çalışma hayatının, Türk-İslam toplum yapısına ne derece uyumlu olacağı bir yana, kapitalist modern işletme kültürünün kârı merkeze alarak her türlü gayri ahlaki kazancı meşru sayması bir başka sorun olarak ele alınabilir. Bunun yanında Fütüvvet kültürünün ahlakî yaklaşımından arındırılmış ve etik değerlere dayandırılarak dizayn edilmiş bir meslek etiğinin, kârı maksimize etme amacını içinde barındıran kapitalist düşünceye yönelttiğini, böylelikle sosyal düşünüşten uzaklaştırıcı bir fonksiyon kazanacağını düşünmekteyiz. Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunun ilk yıllarında Püriten ahlak ile ilgili tartışmaların, öncelikle İslam’ın siyasi ve gündelik yaşamın içine nüfuz etme isteğine karşılık bir model arayışı içerdiğini dile getiren Yasin Aktay’ın görüşü de kayda değerdir.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Orhan Türkdoğan, *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2002, s.668 .

¹⁹⁵ Türkdoğan, *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, a.g.e., s.126.

¹⁹⁶ Aktay, a.g.e., s. 116.

Ahîliğin, sivil örgüt hüviyetiyle teşkilat meselelerine dayalı esnaf içinde meydana gelen kimi sorunları kendi içinde geleneksel çerçevede halletmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Buna karşın, zaman zaman belirli hususlarda kadılara fetva talebinde buldukları da olmuştur. Özellikle geleneksel ve geleneğe dayalı ahlaki prensiplere uymayan ticari muamelelerin dışına çıkan kimi uygulamaların geleneğin içinde muhafaza edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Özellikle gayri meşru kazancın ele alınışında, ölçünün piyasa şartlarına dayalı olan ecr-i misl gibi ifade edilen fiyatlandırmalarda, hukuki boyutuna yapılan göndermelerin yanında ahlaki boyuta da vurgular yapılmaktadır. Bu meyanda, bir kasabın hayvana küfrettiği ve bunu alışkanlık haline getirdiği takdirde şehâdetinin kabul edilmeyeceği ile ilgili fetvalar verilmiştir. Bu gibi vurgularda fikhın, benzer gündelik yaşantıyla geleneksel ahi formunu kuvvetlendirme veya düzenlemeye çalıştığı vakadır. Narh üzerinden fazla satışın haram olup olmadığı ile ilgili soruya da fikhın dini hükmü bulunmadığı söylenmiştir.¹⁹⁷ Böylelikle fikhın gündelik yaşantıda karşılaşılan kimi sorunları İslam'ın kabul edeceği geleneksel yaklaşımlarla çözmeye çalıştığını da vurgulayabiliriz.

İslam, toplumdan topluma farklı kültürel dokular taşımaktadır.¹⁹⁸ Bu meyanda din, kültürün içinde varlık kazanabildiği gibi, onu aşan bir hüviyete de sahiptir. Bir yönüyle insan üretimi olan kültür ile vahye dayalı peygamberli olan açık dinler insanda birleşir.¹⁹⁹ Vahiy dinlerinin nesilden nesile taşınması yaşam formları aracılığıyla mümkündür. Toplumun yaşam pratiği, dinin yorumlanması, algılanması ve yaşamın her anını içine alacak şekilde yeni nesillere aktarımıyla yeniden üretilir. Bu minvalde insanlar inandıkları şekilde yaşama amacını güttükleri gibi diğer yandan içinde buldukları sosyal formlar içinde inanır, zihniyet dünyalarını oluştururlar. Müslüman olup birkaç asır sonra Anadolu'ya göçen Türklerin ve özellikle uc bölgelerde iskân edilen Türkmenlerin, geleneksel yaşamlarının İslam dini içinde taşındığı söylenebilir. Türkmenlerin göçebe yaşam stiline götürüsü olarak İslamiyet'i, kitabi formda hayatlarına tatbik edememiş olmaları (en azından bütün formlarıyla) Anadolu'da kapalı bir toplum hüviyeti taşımalarına sebep olmuştur. Aslında göçebe yaşam şekli Türkmenlerin hem kapalı toplum olmalarının sebebi ve hem de sonucu olmuştur. Bu

¹⁹⁷ Özcan Tahsin, *Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003, s.91.

¹⁹⁸ Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayat*, a.g.e., s.50.

¹⁹⁹ Sezen, *Kültür ve Din; Türk-İslam Örneği*, a.g.e., s.66.

yönüyle Türkmen yaşam şekli “Folk Dini”nin bütün özelliklerini taşır.²⁰⁰ Ahîliğin bu kapalı toplum yapısının kitabi din formuna dönüşümünü zaviyelerde verilen tefsir, hadis, fıkıh gibi ilimleri aralarında bulunan müderrisler aracılığıyla sağlamaya çalıştıklarını bilmekteyiz.²⁰¹

Yüksek dinlerin ortaya çıktıkları toplumlarda olaylar ve iktisadi yönelimlerin dinleri etkileyip etkilemediklerini sorunlaştıran²⁰² Weber, aynı zamanda toplumda varlık gösteren değişik sınıfların farklı ideolojik ve ahlâki yapılara sahip olabileceğini, bu sınıflara ait farklılıkların din içinde özümseyip yansıtılabildiğini belirtir. Buna göre iktisadi ve sosyal hayatları itibariyle birbirinden farklılaşmış sınıflar, dini kavramlardan telafi, günah gibi tanımlamalarla yeniden düzenlenip, sosyal ve iktisadi şartlarına uygun olarak imtiyazsızlar (kurtuluşa ihtiyaç duyan) ve imtiyazlılar (kurtuluşa ihtiyaç duymayanlar) olarak ayrıştırılabilirler. Böylelikle aynı din içinde, o dine girmeden önceki sahip olunan sosyal ve iktisadi yaşama dair statü, o dinin müntesibi olduktan sonra da korunmuş oluyordu.²⁰³ Bununla birlikte aynı dine mensup toplumun belirli bir kesiminde, iktisadi teşekkülleri itibariyle farklı zümre, sınıflar da oluşabilir. Bir zümreyi bir araya getiren amiller müntesiplerinin sahip olduğu dini inançlarının yanında işgalde buldukları ortak dünyalarıdır. Bir araya gelişleriyle belirli bir form içinde, dinin ahlaki ve zihni dünyasını kendileri için daha belirgin kılabilir. Böylelikle oluşan zümre karşılaştığı sorunları ve bu sorunlara çözüm önerilerini dini anlayışla çözüme kavuşturarak formel bir şekle dönüştürür. Zamanla bu formel şekil kendi içine kapanır. İnanılan dinin içinde yeni bir anlayış geliştirir. Fütüvvet de karşılaşılan sorunların getirilen çözüm önerilerinin dine dayalı alınmış olduğu formel yapılardır. Bu formel yapıda oluşan ayinler veya ritüeller zamanla makul sınırlarını daha zorlayabilir. Ama her hal u karda kendini yine o din üzerinden tanımladığını ifade edebiliriz

Toplumsal kurumlar, bireyin sosyalleşme sürecini ceza ve mükâfatlandırma etkinliğiyle koruma altına alırlar. Birey zihni yapısını yaşamı boyunca ritüeller yoluyla tekraren hatırlar ve hayatın akışında hep onunla birlikte yaşar. Pratik yaşantısında uygulamayla meşgul olur. Kişi zamanla bu formu önemseydiği ölçüde dini

²⁰⁰ Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, a.g.e., s.135.

²⁰¹ M.Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2003, s. 182.

²⁰² Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Çev. Emir Aktan), Ankara, Alter Yayıncılık, 2013, s.116.

²⁰³ E. William Paden, *Kutsalın Yorumu*, (Çev. Abdurrahman Kurt), İstanbul, Sentez Yayın ve Dağıtım, 2008, s. 56.

söylemlerin ağır bastığı yapılar içinde bulunma ihtiyacı hisseder. O yapıya ait olmakla kimlik ve kişilik oluşumunu da kazanmaya çalışır. Zorlu yaşantıyı zamanla cemaate sığınarak atlatır. Zira cemaat dini argümanları kazandırır, yaşatır, korur.²⁰⁴ Ahî, toplumun bir unsuru oluşunu, gerek meslek hayatında ve gerekse gündelik yaşam modelindeki rollerle yerine getirmektedir. Aynı zamanda zaviyede ve yaran sohbetlerinde bulunuşu da hem o gruba aidiyetini kuvvetlendirmekte, hem de yeniden üretimini sağlamaktadır.

1.2. İdeal İnsan Tipinin Oluşturula İsteği Ve İsar Anlayışı

Din, toplumsal uzlaşmayı, bireyler arası hukuk ve ahlaki meziyetleriyle tesis eder. Buna göre ahlaki boyut, kişinin hem topluma ve hem de bireye karşı tavırlarıyla nitelendirilir. Bireyler arası münasebetin sıhhati hem toplum ve hem de Rabbi ile ilişkili olduğu gibi, Allah veya toplum ile ilgili ilişkiler boyutunda da biri diğerini etkileyici amillere sahiptir. Buna göre, Allah'a karşı gösterilen tevazunun yansımasından toplum ve bireyler de etkilenir. Allah'a verilecek Karz-ı Hasen (Güzel Borç), ihtiyaç sahiplerinin korunmasını takip eden, etkileşime dayalı ahlaki tavırlardır. Din, kibrin Allah tarafından affedilmemesinin önemi kadar toplumda da tekebbürden kaynaklanan sultalar veya bireylerin birbirlerine kibirli davranmalarının kabul edilmeyeceği, kerih görüldüğü anlam dünyası kurar. Nihayetinde din, bir "İnsan-ı Kamil" formu yaratmaya çalışır. İnsan-ı kamil, nesne ile barışık tabiatı okuyabilen toplumsal uzlaşmayı fesat çıkarmama itibarıyla önemser. Bir mü'minin kalbinin kırılmasının Kâbe'nin yıkılmasından öte gören insan prototipini idealize eder. Ahîlik, bu meyanda idealize edilmiş insan formunu, dinin tanımladığı şekliyle uygulamaya çalışarak, hem Rabbi ve hem de toplumu muhatap alacak şekliyle sorunlaştırır.

Ahîliğin, toplumsal birliği oluşturma isteğinin içeriğini, Rab-Kul ilişkisi üzerinden yürüttüğünü ifade edebiliriz. Ahlaki olgunluğa ermiş birey, bu istidatlarını elbette ki, Rabbine olan yakınlığı ile oluşturur ve geliştirir. Bu yönüyle Ahîliğin toplumsal şekillenışı, bireyin ahlaki donanımı üzerinden yaptığı söylenebilir. Bu meyanda işlenen kişilikler, varılmaya çalışılan ahlaki boyutun örneklemeleri olarak sunulmaktadır. Fütüvvet-namelerde izah edilen gündelik yaşam stilleri, bunun en önemli çıktıları olarak kabul edilebilir. Benzer argümanlar, Kapitalist ekonomi

²⁰⁴ Subaşı, a.g.e., ss.112-118.

sisteminin oluşumu safhasında, Protestanlık mezhebine dayalı Püriten ahlak, Kalvinistlerce çalışmaya atfettikleri kutsayıcı ve Kurtuluş vadeden Asketik²⁰⁵ bir anlayış, ibadet formunda telakki edilerek dile getirilmiştir. Weber, mesleki başarı ile mümkün olabilecek İlahi rıza²⁰⁶ arasındaki bağlantının, bireyi rasyonel düşünüşe sevk ederek,²⁰⁷ mal biriktirmeyi meşru kılacak yasal zeminin, dini bir vecibe olarak tasavvura yönlendirdiğini ifade eder.²⁰⁸ Kapitalist ekonomi sisteminin ihtiyaç duyduğu, sıkı çalışma ve biriktirme anlayışının, köklerini Protestanlık inanisından beslenerek sağladığı söylenebilir. “Rasyonel çalışma ahlakının, düzenli kârlılık ve sermaye temini sağlamak üzere Çağdaş endüstriyel Kapitalizmin ortaya çıkışının da sadece Protestanlığa özgü bir durum olduğuna” dikkat çekilir.²⁰⁹ Protestanlık’ta da Rabb’in rızasını arama gereksiniminin varlığını ifade etmek mümkündür.

Ahîlik, ideal insan tiplemesini, İslam’ın öne sürdüğü İnsan-ı Kamil formu olan peygamberler ve evliyaullah kişilikleri üzerinden yürütür. Peygamberlerin emirlerine yönelme, nehyettiklerinden sakınma kriteri ahlaki ölçüleri de belirler. Din bu söylemlerle hem anlamlı bir dünya ve bu dünyada anlamlı kişilik ve hem de bu kişiliğin oluşumunu sağlayan kriterleri belirler. İlahi rıza bireylerin rızasından geçer anlayışıyla insanların kendisinden emin olduğu, güvenilir, mesleğini ilk icra etmiş pirine yaraşır forma girme adına protitip kişiliklere bürünmeye çalışır. Fütüvvet-namelerde anlatılan her mesleğin bir piri ve genelde peygamberlerden oldukları bilgisi, örnek kişiliklerin yüce kimselerden meydana geldiği düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Peygamberde belirlenmiş güzel örnekler, ahlaki algılamının misyon kişilikler ve yaşayan Kur’an olarak, kitabi olanın pratiğe dökülmüş halini temsil eder. Ahlaki düsturların pratize edilebilmesi Peygamberler ve onların vasileri olan Evliyaullah ve âlimlerin peygamberi ahlaka bürünme isteğiyle, peygamberi yaşantıyı da günümüze taşır.²¹⁰ Evliyaullah’ın da istidatları itibarıyla, böyle bir istikamet içinde oldukları söylenebilir. Toplumun ahlaki vaziyeti, bu münevver insanların örneklik teşkil etmesiyle mecrasına akar. Dolayısıyla nur yüzlü bir pirin zihnimize uyandıracığı şey ahlaki erdemdir. Bu yönüyle Ahîliğin, şeyhine gösterdiği tevazu, dini bir saikle

²⁰⁵ Weber, *Din Sosyolojisi*, a.g.e., s.291.

²⁰⁶ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, a.g.e., s.253.

²⁰⁷ Slattery, a.g.e. s.80.

²⁰⁸ Weber, *Din Sosyolojisi*, a.g.e., s.297.

²⁰⁹ Kurt, a.g.e., s.17.

²¹⁰ Weber, *Din Sosyolojisi*, a.g.e., s. 152.

şekillendirdiğini söyleyebiliriz. Dindarlık ve abidlik, Allah'a yakınlığı, dünyaya meyilden uzak oluşu nitelemektedir. Bu yönüyle Ahîliğin sorunsallaştırdığı ahlaki erdemler, fütüvvet yolcusu Hz. Ali'nin kişilik yapısı üzerinden yürütülerek kamil insan prototipinin özelliklerini taşımaktadır.

Dini inanca ittiba eden kimse, evreni, toplumu, olayları kendi inancı perspektifinden algılar, tanımlar. Davranışları inancı ile şekillenir, anlam bulur. Günümüzde inanan insan modelinin tezahürü için, inancın zihniyet boyutunu şekillendiren davranışlara, çevreye ve müesseseleşmiş organizasyonlara ihtiyaç duyulduğu muhakkaktır.²¹¹ İnanç, nasıl ki kozmos evreni dinin tanımlamasıyla kabul, bu kozmos içindeki işleyiş ve devinimi ilahi iradenin tekelinde görüyorsa, o inancın yaklaşım tarzı da ahlaki boyutuyla olacaktır. Şayet inanç, yaşamda pratize edilmez ise, o inancın hayat bulması, mümkün olmaz. Dolayısıyla birey, tüketirken israf etmeyecektir. Veleve ki, nehrin kenarında akan sudan abdest gibi ibadet olan bir işi gerçekleştiriyor olsa bile, "Gereği kadar" ölçüsünü zihni hayatına aksettirecektir. Komşusu aç iken uyuyamayacak, hem inanç hem insanlık ve hem de komşuluk gibi toplumsal birlikteliği içselleştirecektir. Aksi halde, bahsi geçen düşünce dünyasının bir unsuru olamayacağı hatırlatılacaktır. Bunu inşa etme adına, İhsanı hem içselleştirme aracı olarak O'nu görüyormuşçasına ibadet etmeyle ve hem de iyilikte bulunma anlamıyla ele alır. Ahlaki normları tayin eder. Vahiy yolu ile peygamberin takibini, ne verirse alınmasını, neden nehyederse de sakınılmasını talep eder. Bu kişilik yapısının formunun pratize edilmesini ahiret inancıyla kuvvetlendirir. Zira ahiret dünyayı ve içindekileri anlamlı kılar. Dinlerin peygamberlik yoluyla yaşamı pratize edişi insanlık için bir rahmet kapısıdır. Zira ahlak, kitaplarından öğrenilmesi, içselleştirilmesi kadar duygusal formu da gerekli kılmaktadır. Ahîliğin içselleştirilen ahlaki argümanları, gündelik yaşayışa aktarmada yararlandığı Fütüvvet-nameler ile yemek yeme adabından, yolda yürüme, selamlaşmadan, mesleğini icra şekline kadar yaşamın tüm anını kapsamaktadır.²¹²

Kültür ve din ilişkisi toplumsal şekillenişin amillerindedir. Zira kültür formu bir toplumun yaşayış şekli ise elbette ki din de bu formun en temel şekillendiricisidir. Dini anlayışın bir vechesi de insandaki anlayış ve kavrayış çerçevesidir. Dinin toplumlardan topluma yansımaları farklıdır. Zira her toplum, dini inanışını yaşam biçimi,

²¹¹ İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2008, ss.273-276.

²¹² Gölpınarlı, "Fütüvvetname-i Sultani", a.g.m., s.132.

coğrafya, geçmiş arka tarihsel olayları ve bir önceki dini anlayışı içinde barındırır. Dolayısıyla dini anlayış, dolaylı olarak kitabi din hala eski yerinde duruyor olsa da folk dini diye bir formda şekillenir. Ahîliğin, kültürün dine uyumunu sağlama adına, Türkmenlerin İslam öncesi yaşam biçimlerinden İslam'a muhalif olmayan kimi kültürel yaşam biçimlerini de İslam dini ile uyumlu hale getirdiği söylenebilir. Bu noktada, Ahîliğin İslam öncesi "Alplik" kavramını İslam sonrası şekillenen "Gazilik" inanç anlayışı içine serpiştirir. Hz. Ali'nin cesaret, cömertlik gibi ahlaki argümanlarını idealize ettiği söylenebilir.

İnsanlara hizmet Allah'a hizmetten, halkın rızasını kazanmak da Hakkın rızasını kazanmaktan geçtiği anlayışı, Fütüvvet-namelerde geçen düşünsel boyuttur. Yapılan her işin sonucunda rıza söz konusuysen, kişisel kazanca değer verilmez. Bu düşüncenin sadır olduğu durumlarda fütüvvet yolu zail olur.

Fütüvvet teşkilatı insanı iyiye, doğruya, güzele götürme gibi işlevleri taşıması hasebiyle bir tarikat formunda olduğu, Ahîliğin ise çalışmayı hizmet üretmeyi hedeflediği yönüyle de bir esnaf teşkilatı hüviyeti taşıdığı söylenebilir. Bu iki tanımlamadan yalnızca birinin kullanılması, eksiklik olarak ifade edilebilir. Bu ikisinin üzerinde bir tanımlama daha uygun düşecektir. Meslek, Ahîlik şartlarından sadece biriyken, Fütüvvet ehli olmadan meslek sahibi olmanın imkânı yoktur. Fütüvvet ehli açısından asıl gaye, insanlara hizmet etmek, bu hizmetin de meslek sahibi olmakla mümkün olacağı varsayılır. Ahîlikte mesleksiz bir hizmet sunumunun imkânı yoktur.²¹³ Fütüvvet, insanının kendi eliyle, emeğiyle kazancını kutsal görür. Buna göre insanın helalinden kazanması, onun dualarının kabul yoludur. Duanın insana ehemmiyet kazandırması hasebiyle, helal kazanç için, bütün mesleklerin de peygamberlere dayanak olacak kadar önemi vardır.

Ahîliğin ahlaki formu olan Fütüvvet yolu, inancın gereği olarak kanaat getirmektir. Hz. Ali misali, cenneti görüp görmemesinin imanına bir zerre de olsa etki etmeyeceği bir kişiliktir. Sıdk, safa, emanet, takva, kerem, mürüvvet ve haya fütüvvetin yedi asli unsurudur. Fütüvvet aynı zamanda ahiret yurduna azık hazırlamaktır. Hz. Ali'nin " Her ne kötülük yaparsa, iyilikle mukabele ederim." diye Peygambere verdiği cevaba binaen, kötülüğe iyilikle karşılık vermektir. Fütüvvet, nefsinin heva ve

²¹³ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvet-namesi" a.g.m., s. 125.

heveslerden temizlemek, nefsinin zıddına hareket etmektir. Fütüvvet “İsar”dır. Kardeşini kendi nefesine tercih etmektir. Fütüvvet, Hak adına halka hizmettir. Allah’ın eri olarak O’nun kullarına O’nun adına hizmette bulunmaktır.²¹⁴ İnsanlar, cömert olamasalar da, cömertlere karşı hayranlık beslemekte, cesaretli olamasalar da cesur kimselere özenmek istemektedirler.²¹⁵ Fütüvvet bu noktada, kalıp kişiliklere benzeme telkininde bulunur. Dünya ve dünyaya ait ne varsa, insanı sarmasına, ele geçirmesine fırsat vermemek için, Hz. Ali’nin ifadesi ile dualarının kabul şartı olan beden helal ile beslenmesi²¹⁶ ve verilen rızka kanaat etmek gerekmektedir. Ahîliğin, misyonunu pratize edebilmesi, yukarıda sayılan erdemleri kazanmakla mümkün olmaktadır.

Ahîlik iktisadi anlayışı, hodgam (kendini düşünen) kişilik oluşumundan uzak olması hasebiyle, üreticiyi önceleyen kapitalist ve liberal iktisadi mantıktan da uzaklaşır. Birbiriyle çatışan bir işçi-işveren, üretici-tüketici anlayışı reddederek, uyumlu toplumun bütünü kuşatan bir toplumsal iktisadi zihniyeti merkeze alır. Kapitalizm kültür ve ahlakının Osmanlılarda oluşmamasının sebebi, Ahîlik geleneği ve bu geleneğin anahtar kavramı olan “isar” anlayışıdır. Fütüvvet kurumunun, İslam sonrası şekillenmesinde, İnsan-ı Kamil formunun en üst merhalesini oluşturan İsara, Ahîliğin ulaşmak istediği ahlaki meziyetlerin dini, sosyal ve iktisadi yönlerinin tümünü kapsayan anahtar bir kavram olarak bakılabilir. Ahîliğin yüklendiği fonksiyonlar, İsar anlayışına vurgu yapılmaksızın izah edilemez.

İsar anlayışı Ehl-i Beyt’in her anına nüfuz etmiştir. Hz. Fatıma dualarında öncelikle komşularını anmış, Hz. Ali rükudayken infak etme şerefine nail olmuştur. İsteyeni geri çevirdikleri vaki olmamıştır. Bu yönüyle Ehl-i Beyt’e dayalı İslami ahlak anlayışının en tepe noktası olan isarı, Ahîlik müessesinde de görmek mümkündür. “Altın ve gümüşü yığıp da Allah yolunda sarf etmeyenler var ya”²¹⁷ ayetine binaen, Ahîliğin kazancın şahsiliğini kabul etmediğini ifade edebiliriz. Bu yönüyle Ahi, İnsanları kendi nefsinden üstün ve değerli görmediği takdirde, gurur ve kibre mahkûm olacağına farkındadır. Bencillikten arınmanın yolunu isarı kuşanmakta bulmuştur. Zira Ahi, toplumsal birlikteliğin isar düşüncesiyle mümkün olacağını, gündelik yaşantısındaki fiilleriyle ortaya kayar. Gelen müşteriye, siftah etmeyen komşusuna

²¹⁴ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvetnamesi”, a.g.m., s.133.

²¹⁵ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, a.g.e., s. 82.

²¹⁶ Gölpınarlı, “Fütüvvet-name-i Sultani”, a.g.m., s. 121.

²¹⁷ Tevbe 9/34.

yönlendirmek, Ahi teşkilatının isara örnek olarak verilebilecek en güzel örneklerindedir.

Ahîliğin Melamiliğe dayalı karakteri bir başkasına muhtaç olmamak ve verirken de verdiğini hissettirmemek, hissetmemek üzerine şekillenmiştir. Halktan biri olmak, ayırık olmamak düşüncesi,²¹⁸ isar felsefesinin yansımaları olarak kabul edilebilir. İsara sahip birey, kendi ihtiyacından önce, halkın ihtiyacını temine yönelir. Düşünsel dünyası, Hakkın rızasının, halkın rızasında olduğunu hissetmekle şekillenmiştir. Mal toplayıp kasada yığan kişilik yapısının bu dünyada olduğu gibi ahirette de zarara uğrayacağını beyan eder. Ahîlik felsefesi, hissediş ve düşünüşün birlikteliğine dayanmaktadır. İhtiyaç duyduğu halde, kardeşini öncelemesi, inancı itibariyle rasyonel bir davranıştır. Rasyonel düşünüşü, imanın ön gördüğü ihsan hissine dayanır. Görmediği halde varlığına inanç, verdiğinin karşılığını fazlasıyla alacağına olan kanaatini kuvvetlendirir.

Kapitalist, kişisel kazancını biriktirmek ve daha fazlasını elde etmek adına yatırıma önem verirken, Ahi, parayı biriktirmeyi değil, ihtiyaç sahipleriyle paylaşmayı anlamlı görür. Bu yönüyle bir başkasının ihtiyacını karşılamak, kişisel harcamalardan önceliklidir. Kapitalizm ise gelişimini, kişinin harcama hazzını yükselterek, bencil düşünceye sevk etmekle sağlar. Bu meyanda Batı insanı isteklerini ihtiyaç olarak algılar. Her ihtiyaç olarak algılanan istek, bir başkasının zaruri ihtiyacına karşılık gelmektedir. Bu tür yaklaşım bencil, narsist olan insanı tanımlar. Her şeyin paraya, metaya dönüştüğü bir dünya, maneviyatın ve manevi değerlerin tüketilerek, nesneleştirilen bir dünyaya evrilmesi demektir.²¹⁹ Ahi, kişisel hazdan uzaklaşarak dünyaya kıymet vermeyip silikleştirirken, kapitalist ise nesneleştirerek silikleştirir. Tüketim metası olarak kıymetsizleştirir. Ahîlikte, Allah tarafından bahşedilen her ne ise, nesneleştirilerek kıymetsizleştirilmez, bilakis ulvi bir amacın aracı olarak kabul edilir. Bu meyanda paylaşma kültürü, bu amacın paydaşı olmaya götüren yol olarak kabul edilebilir

Fütüvvet düşüncesiyle şekillenmiş Ahîlik kültüründe, zenginlik insanoğluna verilmiş bir imtihan (sınama) aracıdır. Bu imtihanı kaybetmek, dini ve ahlaki normlara

²¹⁸ Gölpınarlı, a.g.e., s.23.

²¹⁹ Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (Çev. Mahmut Kanık), 3.b., İstanbul, İz Yayıncılık, 2012, s.144.

karşı lakaytlığı da beraberinde getirmektedir. Modern insanın yaşadığı buhranının temelinde bencillik yatmaktadır. İsar bir yönüyle, hastalıklı insan ruhuna sunulabilecek reçete hükmündedir. Ahilik–Fütüvvet geleneği ile Kalvinist düşünce temelde aynı argümanlara sahip olmakla dinamik bir fonksiyon icra eder. İkisinde de işin ehli olma, düzenlilik ve rasyonellik vardır. Fakat son kertede, kendine yettiğini iddia eden insanın, Kalvinist dini motiflerden uzaklaştığını söyleyebiliriz. Ahilerin kapitalist olmamalarının temelinde “İsar” kavramının fütüvvetin temel argümanı olarak kabul edilmesi yatmaktadır. Batılı insan ise, kişisel duygu, düşünce ve hazzını, merkeze koyarak kapitalist yaşam felsefesi olan, büyük balığın küçük balığı yutmasını meşrulaştırmıştır.

1.3. Ahilikte Din Ve Ahlak Eğitimi

Ahilik, dini eğitimini de meslek eğitiminde olduğu gibi belirli ritüeller, formlar ve cemiyet oturumlarından yola çıkarak yerine getirmektedir. Talip, mesleki tahsil hayatında yalnızca meslekin gerekliliklerini görmemekte, bunun yanında dini ve ahlaki yönden de ruhi bir terbiyeye sahip olmaktadır. Gündüzleri mesleğinin gerekliliklerini, iş üzerinde uygulamalı olarak öğrenirken, geceleri de zaviyelerde gerek dini ve gerekse ahlaki eğitimde bulunmaktadır.²²⁰

Ahiler vaaz yoluyla ifade edilen nasihatlerden kendilerine pay alır, pratik hayatlarında tatbik etmeye çalışırlar. İslam’ın geleneksel bilgilendirme metodu olan vaaz, cemaatin aynı bütünsel duygu ve düşünsel boyutunun oluşumuna sebep olur. Bu yönüyle toplumsal birlikteliği sağlayıcı fonksiyona sahiptir.²²¹ Müntesipler, yaş gurubuna göre çeşitli İslami bilgilendirmelere tabi tutulur. Böylelikle dini anlayışın, geleneksel yapıdan kitabi bilgiye doğru evrildiğini söyleyebiliriz. Bu meyanda derslerin ehil kimseler tarafından verilmesine özen gösterilir.

Ahilik, bir yönüyle fütüvvet anlayışının tezahürü olarak İnsan-ı Kamili iş hayatında da oluşturma gayreti içindedir. Sanatını en güzel icra ederek topluma sağladığı faydayı ilahi rızadan talep etmekte, kişisel kazancı öncelemeyen yaklaşımı ile “Bir lokma, bir hırka” anlayışını övmeye ve genelleştirmeye çalışmaktadır. Onun dünyasında kibrin olduğu yerde bencillik, bencilliğin olduğu yerde toplum olamaz. Peygamberin Hz. Ali ile ilgili dört akçesinden her birini gece, gündüz, gizli ve açık

²²⁰ Ekinci, a.g.e., s. 115.

²²¹ M. Hüseyin Fadlullah, *Kuram ve Eylem*, (Çev. Muharrem Tan), İstanbul, Akademi Yayınları, 1992, s.19.

olarak infak ettiğini aktaran hadisler yer verilir.²²² Fütüvvet-namelerde sıkça dile getirilen Hz. Ali'nin cömertliği üzerinden fakirlerle paylaşma telkinlerinde bulunulur. Hz. Ali Peygamberin örneklemeleri için bir model hüviyeti taşıdığı, verilmek istenen Kamil insan özelliklerinin tümünün toplandığı bir prototip kişiliğe denk geldiğini söylemek mümkündür, Toplumsal yaşantının olmadığı bir yerde dini nizamın tatbiki de mümkün olmamaktadır. Helal kazancın önemine vurgu yapılarak konuyla ilgili ayet ve hadisler aktarılmaktadır.²²³ Genelde helal kavramının merkeze alındığı yerler olarak pazarları zikretmek mümkündür. İnsanların birbirine itminan edebilmesi, o toplumda inanmak hasletinin varlığını ispatlar. Eminliğin olmadığı bir yerde İslam'dan da bahsedilemez. Bu yönüyle Ahîliğin, yüklendikleri eminlik vasfıyla toplumun inanç dünyalarını zenginleştirdiklerini de ifade edebiliriz. Zira şüphe, inanma duygularını köreltip topluma aksettirirken, emin olma, toplumsal selametın bekasına sebep olarak ele alınabilir.

Ahîlikteki kardeş (yol tutma) ile bireyin nefsi ile tek başına kalmanın, günahlara meyletmenin önünün alındığı ifade edilebilir. Tek başına kalmanın Şeytani vesveselere maruz kalınacağı inancının, Ahîlikteki birliktelik ruhuyla aşılmaya çalışıldığı söylenebilir. Ahîlikte ceza ile te'dib edilmeden ziyade, uyulması gerekenlerin içselleştirilmesi, ulaşılmak istenen esas amaçtır. İçselleştirilmeden uyulmak zorunda kalınan kuralların, denetimden uzak kalınca, gayr-ı meşru yola yeltenme neticesinde atıl kalacağı aşikârdır. Törenler bu sürecin birer ritüelidir. Çıraklığa girişte yol kardeşi olarak seçilen kişinin her türlü yardımından faydalanılır.²²⁴ Aynı anda diğer yoldaşların da benzer duygu atmosferini yaşayarak, birbirlerini tahkim ettikleri öne sürülebilir. Kuşak bağlama töreni, kişinin haramlardan uzak duracağı, mesleğine ihanet etmeyeceği yönünde sembolik bir seremoni sunumudur. Kuşağa atılan her bir düğüm, Ahîler arasındaki bağlılık yeminine işarettir. Tören esnasında Nakıb tarafından okunan naat, mersiye, şiirler sonunda Fütüvvet kuşağı kuşanmış ustaya nasihatlerde bulunulur. Farzlara ihmal etmemesi gerektiğini, kuşandığı kuşak ile bundan sonraki yaşantısı arasında bir bağ kurularak İşine, ibadetlerine, ahlaki durumuna göndermelerde bulunulur.²²⁵ Dini söylem ve düşüncüler, Ahîlik din eğitiminin en az mesleki eğitim

²²² Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvet-namesi", a.g.m., s. 85.

²²³ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvet-namesi", a.g.m., s. 125.

²²⁴ Taeschner, a.g.m., s. 22.

²²⁵ Muallim Cevdet, a.g.e., s. 362.

kadar önemsedığı yönüdür. Aynı zamanda Hz. Ali'nin ilme verdiği öneme binaen, Ahîlerin de mesleki önemin yanında dini ve ahlaki bilgiye de önem verdikleri,²²⁶ fütüvvet-namelerin genelinde verilen âdab ve erkan örneklemeleri ve anlatıları bunun gerekçesi olarak gösterilebilir.

Fütüvvet-nameler, ahiler tarafından kutsallık formu içinde ele alındığından uzun süre teşkilatın birlik ve beraberliğini sağlamıştır. Dini bilgi kaynakların harmanlanarak ayet, hadis, menkıbe, mit ve benzeri anlatımları bir araya getiren Fütüvvet-namelerin, her yaş ve seviyeye uygun olarak düzenlendiği söylenebilir. Özellikle cuma geceleri zaviyelerde okunan Fütüvvet-nameler²²⁷ ile prototip kişiliklerin zihinde canlandırılması sağlanmaktadır. Zaviyelerde “Piş Kadem”* denilen örnek kişiler aracılığıyla, çıraklıktan başlayarak, öncelikle ahlaki, ibadî, Ahîliğe ait meşrebi öğretime önem verildiği, toplumun geneline yönelik olarak da bu hizmetlerin yürütüldüğü bilinmektedir.²²⁸ Ahîliğin, bu yönüyle klasik din eğitimi veren medreseler gibi bir fonksiyona sahip olmadığı ifade edilse de, toplumun dini inancının sosyalizasyonunda fonksiyonel bir rol aldığı ifade edilebilir

Bireyin grup kültürüne sahip çıkışı, toplumsal dünyanın aktif bir unsuru olmasını sağlar. Kişi grubun kendine açmış olduğu anlam dünyasını kabullenerek dâhil olurken, grubun da kendini yeniden üreten zihinsel saikleri bireye kazandırdığı ifade edilebilir. Dolayısıyla birey grup içinde adı konulmamış bir mahpusiyet yaşar.²²⁹ Özellikle toplumsal buhranların veya göç gibi fiziki dünyanın değişimi esnasında oluşan arayış, gruba girişin sebebi olabilir. Ergenlik dönemleri sorgulamaları da gruba girişin sebeplerinden kabul edilebilir. Bu yönüyle Ahîliğe girişlerin küçük yaşlardan başlanarak gerçekleştirilmiş olmasını, “kendilik bilinci”nin gelişimi olan “ben”den “bana”yla, rollerin kazandırılmaya çalışıldığı anlam dünyasının içselleştirildiği ve sosyal etkileşim açısından²³⁰ önem arz ettiği ifade edilebilir.

²²⁶ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 86.

²²⁷ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 94.

²²⁸ Şeker, *Türk İslam Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-namelerin Yeri*, a.g.e., s. 162.

²²⁹ Günay, a.g.e., s.252.

²³⁰ Anthony Giddens-Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, (Çev. Ali Esgin), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2014, s.315.

* Piş Kadem: Öncü, önde giden, rehber, model anlamlarına gelmekle beraber, zaviyede en üst görevli, ritüelleri yöneten kimse.

Türklerin Anadolu'ya göçleriyle meydana gelen mekân değişimleri, aynı zamanda yaşam koşullarının farklılaşmasını, iskân politikalarının çıktısı olan toplumsal birliktelik formlarının kırılmasını, aşiret yapılarının dağılmasını, oluşan boşluğun fütüvvet kültürü ile tamamlanmasını beraberinde getirmiştir. Bu durum, Anadolu Türkmen'in dünyasında fütüvvet söylemlerinin de revaçta olmasına sebebiyet vermiştir. Yaşam koşullarının göçebelikten yerleşik hayata uyumunu sağlayan Ahîlik, sosyal birlikteliğiyle mesleki talepleri kendi üzerinden kapatmaya çalışmıştır. Meslek birlikteliği ile aynı dünyayı paylaşan süluk ehlinin bu merhaledeki korporasyon oluşumları da ortak iştiğal alan sorunlarının çözümünü mümkün kılmıştır.²³¹

Fütüvvet geleneği içindeki birlikte yaşama imkânının ahiliği hem içine kapanık kıldığı, hem de toplumsal misyonun taşınmasına vesile olduğunu söyleyebiliriz. Fütüvvet ahlakı, meslek ehlini kişilik ve ahlaki yönden korunaklı kılmıştır. Ahîliğin, Fütüvvetin disipline edici özelliğinden yararlanması, aşiret gelenek ve değerlerinin yerini, dini forma sahip geleneksel dünyaya bırakmasına sebep olmuştur. Ahîliğin küçük yaşta gençleri kendi anlam dünyasına katarak bu yaş grubuna eğiliyor olmasını, grup kültürüne uyum ve meslek öğrenme sürecine küçük yaşlardan başlamanın gereği olarak bakılabilir. Ustanın çırağı şekillendirebilmesi için, çırağın yaşken eğilebilir yaşa sahip olması gerekir.²³²

Çırağın, ergenlik zamanındaki sorgulamalarla evrene, kendine ve topluma bakışı, Ahîlik kültürü çerçevesinde olduğundan, çirak dünyayı içinde bulunduğu grup kültürü üzerinden tanımlar. Bu sosyalizasyon aşaması eğitim yoluyla, özellikle de fütüvvet dünya görüşüyle de şekillenmektedir. Günün her anını bu kültürel sosyalizasyon sahasında geçiren çirak, gecelerde zaviyelerde teorik bilgilendirilme gündüzleri iş yerinde pratize edebilme, hayatın tamamını bu form üzerinden algılama imkânını elde edebilmektedir.²³³ Bir yönüyle grubun ortak bilinci içinde, kişisel bilincin en asgari düzeyde tutulacak ortam ve şartların imkânı aranır. Benzerliklerden kaynaklanan ortak duygu, kişiyi grubun diğer üyeleriyle birleştirici işlevi görmektedir. Grup bilincimizin yükseldiği yerde, kişisel-bireysel bilincimizin azaldığına şahit olunmaktadır.²³⁴

²³¹ Uçma, a.g.e., s.140: Ekinci, a.g.e., s. 59.

²³² Mehmet Şeker, *Türk İslam Medeniyetinde Ahilik ve Fütüvvet-namelerin Yeri*, a.g.e., s. 159.

²³³ Uçma, a.g.e., s. 220.

²³⁴ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, a.g.e., s. 162..

Kişi farklı bir meslek erbabıyla da aynı dünyayı teneffüs eder. Her ne kadar kendi mesleklerine yönelik spesifik olarak yazılmış fütüvvet-nameler, mesleki hususiyetleri ayırıştırıyorsa da, fütüvvet ahlaki söylemleri değişmemektedir. Meslek etiği tanımlamasında aynı ifadeler ve zihniyet argümanları kullanılmaktadır.²³⁵ Her meslek erbabı, kendi kimliğini mensubu olduğu piriyle, şeyhiyle ve ustasıyla özdeşleştirir. Kimliğini bunlar üzerinden tanımlar. Benzemek istediği, ustası şeyhi ve piridir. “Şeyhi olmayanın Şeyhi şeytandır.” nitelemesiyle de mutlaka bir şeyhe intisap edilmesi gerektiği dile getirilir.²³⁶

Göçebe yaşantıda kabilesi için yapacağı fedakârlık onu müntesibi bulunduğu aşireti içinde ön plana çıkarırken, Ahîliğe girişiyle birlikte önceliği iyi bir meslek erbabı olmaktır. Çırağın gündelik yaşantısında gördüğü tüm vurgulamalar, güzel bir insan olmak ile ilgilidir. Dini inanç, değer, norm ve ahlaki unsurların tümü aşireti için önemli olmaktan, toplum için önemli olmaya yönelir. Bunun için de meslek erbabının topluma dönük olması, toplumu öncelemesi ve ona değer atfetmesiyle mümkün görünmektedir.

Dinler, insanın kopup geldiği ve kendini bulduğu dünyayı, insanın varlık serüvenini anlamlandırmaya, tanımlamaya çalışırlar. Dünyayı ontolojik olarak insan zihninde canlandırarak, kopup geldiği yerden dünyaya düşüşlerini, sebep-sonuç ilişkisi ile ana vatanlarına varışın yollarını izah ederek bu dünyayı deneyim adına prospektüs mahiyetini taşırlar. Bireyin yaratana, topluma, kendine ait görev tanımlaması ilahi kaynaklar ve toplumsal kültürel formlar üzerinden olur. Böylelikle ahlaki oluşun gerekçeleri kendini izhar eder. Hem toplumsal boyutuyla ve hem de ahlaki boyutuyla doğruluk, iyilik yapmak, arîlik, doğruluk, edep, emanet, takva, dünyaya bağlanmama, çalışma, alçak gönüllülük, helale tevessül, meslek sahibi olmak, bilgili olması, şeyhine bağlılık, sabır göstermek gibi bir takım emirlerin ifasına atıfta bulunmaktadır. İçki içmeme, zinadan sakınma, kibirlilik, gammazlık, yalan söyleme, hainlik, kincilik, livataya tevessül, cimrilik, gıybette bulunma, hırsızlık etme, haram yemek gibi nehiyelerinden de sakınma hem ahlaki ve hem de kişilik oluşumunun temel argümanları olmaktadır.²³⁷ Ahîlik, kişinin sağlıklı formlara ulaşmasını, dini dayanaklarla oluşturulan toplumun inşasına, sosyal ve iktisadi yansımalarına bağlamıştır. Ahîliğin böylelikle,

²³⁵ Ocak, “Fütüvvet-name” a.g.m., s. 264.

²³⁶ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 85.

²³⁷ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 86.

sağlıklı kişilik yapısının, dini saiklerle oluşturulmuş topluma, dini motiflerle bezenmiş toplumun da sağlıklı kişilik oluşumundan geçtiğinin farkında olarak, çift taraflı bir misyonu yüklediği ifade edilebilir.

Ustanın yapacağı işi kendiyle özdeşleştirmesinden yola çıkarak, sanat ruhunun parlaması, ahlaki ve kişilik özelliklerinin dini ve cem'i argümanlardan yararlanmasını gerekli kılmaktadır. Mesleğiyle birliktelik, kişilik yapılanmasıyla beraber yürümektedir. Bu meyanda çabuk iş değil olgun iş esastır. Üretilen nesne, usta için bir eşyadan ötedir. Usta kendi kişiliğini, ürettiğinde bulur. Ruhen bağlandığı mesleği yoluyla, kendini ifade etmesi, hem kendini hem de mesleğini yeniden üretmenin sebebi olarak kabul edilebilir.²³⁸ Onun için sanat, kendini ifade etme aracı, toplumsal rolünü en iyi şekilde yerine getirme yolu, sahip olduğu grubun mümtaz bir neferi olmakla eşdeğerdir. Böyle bir anlayışın getirisi, toplumda saygınlık, ticarete bereket, Allah katında da cennetle mükâfatlanmaktır. Bu anlayışın arkasını dolduran ise Fütüvvet düşüncesinin yüzyıllarca süregelen zihni dünyasıdır Kendini böyle bir atmosfer içinde bulan Ahî çırağının, anlam dünyası bu söylemler ve pratik hayat ile şekillenmiştir. Mesleğinin gerektirdiği inceliklere ve bilgi birikimine sahip olmak, müşterisi tarafından takdirle karşılanmak, Ahînin mesleki rolünün var oluşunu anlamlı kılar. Zira o toplumdaki yerini icra ettiği mesleği ve o mesleğin gereklerini yerine getirmeye kendini özdeş kılmıştır. Bu yönüyle Ahîliğin, kişilik, ahlak ve meslek eğitimi arasında bir bağ kurarak, birbiriyle ilintili anlam dünyası kurduğunu ifade etmek mümkündür.

İnsanın kişisel çıkarları ile toplumsal çıkarlarını bir arada çatışmaz bir zeminde kurabileceği zihni dünya, dine dayalı ahlaki normlardır. Toplumun ayakta kalacağı ve ferdin bu form içinde kişiliğini bulacağı, özgün karakterini şekillendireceği yegâne sistem dindir. Din, bunun oluşumunu hayata bakışı üzerinden tanımlar. Bu hayatın asli olmadığını ebedi hayatın kazancının da bu dünya üzerinden, salih amellerin ve İlâhi rızanın kabulüyle mümkün olacağını beyan ederek, nefsi isteklerin ulvi amaçlar uğrunda silikleşmesine imkân verir. İyiliğin ikamesi, kötülüğün izalesi de, bireyin kişilik yapısına bağlı olarak gelişen toplumsal boyutlu bir husustur. Allah'ın rızasını halkın rızasında aramak da dinin argümanlarından. Bu yönüyle Ahîlik, kişiliğin geliştirilmesi ile toplumsal menfaate dayalı çıktuları bir arada görerek, bir taraftan

²³⁸ Guenon, a.g.e., s.85.

bireyin yetişme ortamını şekillendirmekte, bir taraftan da bireyi şekillendirmekle, yeniden üretimini sağladığı ifade edilebilir.

İslam dini gibi diğer dinler de İnsan-ı Kâmilî vasıflarla geliştirmek ister. Peygamberlerde kendini gösteren İnsan-ı Kâmilî tiplmesi insanların ulaşmak istediği ve Allah'ın insanlara model olarak sunduğu kişilik yapılarıdır. Fütüvvet-namelerin genelinde peygamberlerin yaşadığı olayların her biri, Fütüvvet ehlinin sahip olması gereken birer ahlaki erdemle ilişkilendirilmiştir. Hz. Yusuf'un Züleyha ile yaşadığı olay, iffete, Hz. İbrahim konuksuz sofraya kurmayıp, yemek yemediği için cömertliğe örnek gösterilir²³⁹ Böylelikle Fütüvvet ehlinin sahip olması gereken ahlaki donanımın içselleştirilmesi hususunda zihin şekillendirmesi, imanî gayret ve sembolik mücessem anlatılar üzerinden, kazandırılmak istenen davranış kalıplarının hayatta yeniden yaratılma imkanları sağlanmış olur. Bu yönüyle her bir peygamber için öne çıkan ahlaki özellikler söz konusu iken, Peygamberimiz Hz. Muhammed için, bütün peygamberlerin öne çıkan özelliklerini kendinde birleştirdiği söylenebilir. Ahlaki olgunluğun kazanılması, ahlak filozofları gibi teoriler üzerinden ve yazılı olarak değil, bizzat yaşanılıp görerek alınır. Ahîlik, kazandırılmak istenen ahlaki erdemlerin, hayatın içinden akıp gelen adâb-ı muaşeretin en ince detaylarına kadar izah edilerek kazanılacağı varsayar. Ahî, kazandırılmak istenen diğergâmlığın, sofraya adabı öğretilmeden içselleştirilemeyeceğini bilmektedir. Ahîlik, Hayatın içinden yayılan ahlaki eğitim, dinin temel amaçlarındandır. İslam fert ve toplum arasında uyumlu bir birliktelik oluşturur. Fert toplumun bir üyesi olduğunun da farkında olarak kişiliği ile toplumsal roller arasında mekik dokur. Ne kendinden ne de toplumdan vazgeçer. Bunu ona hissettiren dindir. Din bireyi sosyalleşmesinin ilk anından itibaren bu form içinde yetiştirir. Ahîlik bu yönüyle dokunan mekiğin imkânını sağlamaya çalışmıştır. Fütüvvet-namelerde dile getirilen peygamberlerin her bir hasleti yaşadıkları olaylarla ilişkilendirilip, sunulmaktadır.²⁴⁰

Ahîliğin nihai hedefi, işlemek istediği ahlaki formları, model kişiliklerden yola çıkıp öne sürmesine rağmen, Harguşî, Melamiliğin düşünsel boyutunu, güzel amellerin kendisine zevk verişinden bile azade olmakla nitelendirir.²⁴¹ Benzer zihni yaklaşım

²³⁹ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvetnamesi", a.g.m., s.85.

²⁴⁰ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvetnamesi", a.g.m., s. 138..

²⁴¹ DİA, "Melamiye", a.g.m., s. 26.

Yunus'un ahlak anlayışında da görmek mümkündür. Yunus'un ahlak anlayışına göre bir ahlaki vazife Tanrı için yapılmasa bile, ahlakidir ve kendi başına bir değeri vardır; çünkü ahlak, ahlaki prensipleri tayin eden bizzat Tanrı bile olsa, zarureti toplumsal hayattan alır.²⁴² Ahîlikte, el işçiliğinin aza kanat ile karşılığının (emeğinin) cüz'i olarak talebi nefsi terbiyenin imkânını yarattığı gibi, toplumsal yönün de ehemmiyetli olduğu vurgulanabilir. Bu meyanda Ahîliğin, bireyin kişiliğini oluştururken, dini saiklerden, mesleki sanat ruhundan ve hem de toplumsal rollerin kendisine yüklemiş olduğu gerekliliklerden etkilendiğini söyleyebiliriz.

Ahî eşyaya bakışını, ürettiği üründeki sanat ve hüner ile ifade ederken, endüstriyel kapitalist düşüncesi eşyaya bakışını, nicel üretim ve tüketime indirger.²⁴³ Bu bakış açısının, insanın ürettiğine yabancılaşmasının sebebi olduğunu söyleyebiliriz. Ahîlik felsefesiyle yetişmiş sanat ehli, ürettiğini biricik bilir. Her bir ürettiği "Biricik" olmakla anlam kazanır. Onun her ürettiği yeni ürün, insanların tüketimine sunulsa bile, ustanın nazarında kendini ifade eden, onu ve mesleğini yeniden üreten bir anlam dünyasına sahiptir. Modern üretimdeki band modeli, üretimin aşamalara ayrılması ve her bir aşamanın farklı ellerle ve en önemlisi de ortak zihni dünyaya sahip olmaksızın şekillenmesini gerekli görerek, ürün ile hünermend arasına mesafe koyar. Usta ortaya çıkan mamule yabancıdır.²⁴⁴ Buna karşın Ahî, ortaya konulacak ürünün uzmanlaşmış farklı ellerde meydana gelse de, toplumsal işbölümü, ortak ahlaki anlayış ve zihni dünyanın birer üyeleri olmaları sebebiyle, bir bedenün uzuvları gibi ortak amaç için hareket eder, o üründe ortaya konulan emekte yabancılaşmaz. Mekanik ve organik dayanışmanın bir arada oluşu, sahip olunan ortak zihni dünyadan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Ahî, üretirken de, ürünü tüketime sunulurken de kendiyile ve toplumla barışık bir kişilik yapısı çizme imkânına kavuşmuştur. Batı insanının, kendine, topluma ve kendine ait olduğunu iddia edemediği ürüne olan yabancılaşmasının Ahîlik felsefesiyle aşılabileceğini söyleyebiliriz. Avrupa'da baş gösteren sosyalleşememe, kişilik sorunlarının, el işçiliği etkinlikleriyle tedavi edilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Batılı, ahlaki yozlaşmasını, sömürge kıldığı topraklardan getirdiği kölelerin ucuz işçiliği üzerinden yürüterek aynı taktiği kendi toplumuna da yöneltti. Modernleşme

²⁴² Mehmet Bayraktar, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, 3.b., Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1993, s. 86.

²⁴³ Anthony Giddens, Philip W. Sutton, a.g.e., s.149.

²⁴⁴ Guenon, a.g.e., s.91.

sürecine kutsal kitabın yorumlanabilmesini, bireyselliğin geliştirilmesiyle ilişkilendirerek, seküler yaklaşıma kapı araladı. Kendi dünyasını, kendi zihni ile inşa eden bireyin, gündelik hayatta dini formlara imkân vermesi de mümkün görünmüyordu.²⁴⁵Nesneyi araçsallaştırma yoluyla kazancı biriktirmekle ilişkilendirerek kişisel menfaatini, içinde bulunduğu topluma uzaklaştığı boyutta kabul gören bir kişilik yarattı. Batılı, makine karşısında geleneksel yaşam dünyasını terk etti. Bir boşluğun onları kimliksiz kıldığını ve varlıklarını borçlu oldukları dinden de uzaklaştırdığını söyleyebiliriz. Böylece kendilerini ahlaki bir boşlukta, kimliksiz bir kişilik yapısında ne olduklarına anlam veremedikleri, kendilerinin bile nesneleştirildikleri bir dünyada buldular.

Günümüz insanının, kimlik krizini yaşamasının temelinde, kendini ortaya koyacak, var olduğunu ispat edecek argümanlara sahip olamaması yatmaktadır. Toplum menfaatine yönelik bir işigali olmadığından, toplumsal birlikteliği yakalayamamaktadır. Bireysel düşünme ve kendine yeterli olduğu hissi topluma yabancılaşmasına sebebiyet verdiğiinden, kendini mahkûm edecek, sorgulayacak, ayıpsayacak bir toplumsal dünya özlemi içine girdiği ifade edilebilir. Böylelikle kendine hesap sorulduğunda fark edildiğinin de hissini yaşayacaktır. Belki de günümüz insanının en büyük yalnızlığı, kendini üzerinden ifade edebileceği bir işe sahip olamamasıdır.

2. SOSYAL FONKSİYONLARI

İnsanın sosyal bir varlık oluşu, onun bir başkasına yönelik eylemlerini anlamlı kıldığı gibi, kendisiyle ilişkili eylemlere de anlam yüklemesine sebep olduğunu ifade edebiliriz. Meydana gelen eylem ve olgulara yönelik yapılan anlamlandırmalar, toplum tarafından üretilen kültürel doku ve dini argümanlardan da harmanlanarak beslenmektedir. Üretilen maddi kültür öğeleri ile dini anlayış gibi manevi öğeler birbirlerinden etkilenmektedirler. Bu meyanda daha ziyade manevi öğelerinin maddi kültüre baskın çıktığına şahit olunmaktadır. Böylelikle iktisadi yaşamdan sosyal dünyanın kurulmasına kadar dini temayla şekillenmiş, dini anlayışa dayalı manevi kültür öğelerinin etkinliğinden bahsedilebilir. Bir yönüyle şekillenen dini anlayışın da

²⁴⁵ Aktay, a.g.e., s. 150.

kültürün korunmasında, geleneksel-muhafazakâr yaklaşımıyla etkili olduğu yadsınamaz. Gerek kitabi din ve gerekse folk dini anlayışının var olanın korunması amacına istinaden yeniye, yeni olana karşı olduğu söylenebilir.²⁴⁶ Bu duruş, var olan cari sistemin korunma güdüsünden kaynaklanmaktadır. Bütün dinler düzen yıkıcı olduğu halde, hâkim unsur olduktan sonra koruyucu, muhafazakâr çehreye bürünür. Toplumun hâkim kültürel formunun din üzerinden şekillenmesi söz konusu olduğunda, toplum üyelerinin dünyayı anlamlandırma, düşünsel dünyayı kurgulamada dinden yararlandığı ifade edilebilir. Bu yönüyle Fütüvvet kültürünün tasavvufi anlayışın ortaya çıktığı zaman diliminde cari İslami anlayışı eleştiriye tabi tuttuğu gibi, kurumsallaşarak yaygınlık kazanması sonrasında gerek dini, ahlaki ve gerekse iktisadi yönden merkezialana sahip olmak isteği gibi Ahîliğin de yapılanma aşamasında, esnaf ahlakının yaygınlık kazanması adına aynı argümanları kullandığını dile getirebiliriz.

Ortak dünya algısı dinin birleştirici yönüne atıfta bulunduğu gibi, belirlenen çerçeveyi aşmaksızın, dini sınırlar içinde daha özel tanımlamalara, anlayışlara, yorumlara rastlanabilir. Bunun tetikleyicisini, bazen bir olay veya fikri harekete karşı geliştirilen tepkiler olarak da görebilmekteyiz. Bu durumda aynı duygu, düşünce atmosferi, dinin müntesipleri içinde özel bir yapılanmaya sebebiyet verebilmektedir. Bu yapının, kendi meşruluğunu ortaya koyma adına, söylemlerini dinin ana kaynaklarına dayandırmaya, yorumlamaya çalıştığı ifade edilebilir. Belirlenmiş ritüelleriyle genel dini cemaat yapısı içinde kalarak, özel bir alanı da işgal etmesi mümkündür.²⁴⁷ Tasavvufi düşünüş içinde olgunlaşan Fütüvvet kültürünün dini argümanları öne sürerek, özel bir yapılanma hüviyeti taşıdığı ifade edilebilir. Fütüvvet-nameler aracılığıyla taşınan ortak ve özel kültürel doku yeniden üretilerek dini anlayış ekseninde vücut bulduğunu ifade edebiliriz.

Toplumsal yaşamın iki kaynağından biri olan bilinçlerdeki benzerlik, bireyin kendine ait bir bireyliliğinin olmamasına istinaden kendine benzeyenlerle oluşturduğu bilinçtir. İkinci kaynağı olan iş bölümü ise, bireyin kendine benzemeyenlerin oluşturduğu yapıya bağımlılığını ifade eder. Bilinçlerdeki benzerlikte, herkese aynı inanç ve uygulamalar dayattırılır. Dini yaşam ve söylemin toplumla olan karışımı, benzerliklerin oranına bağlı olarak artmaktadır. Bundan ekonomik disiplini ve

²⁴⁶ Günay, a.g.e., s.395.

²⁴⁷ Subaşı, a.g.e., s. 115.

kurumları da etkilenmektedir. İşbölümü ise farklılık arz eden işlevler arasındaki ilişkiyi ve hukuki bağları belirlemektedir.²⁴⁸

Dini anlayış, bireyin kimlik inşasında etkili olduğu gibi, tabiat içindeki yerini, eşya ile münasebetini, bireyler ile ilişkilerinde yükleneceği rolleri de tayin etmektedir. Aynı şekilde bireyin içinde bulunduğu grup, kişiye dinin üst kimliği altında bir alt kimlik tanımlaması da kazandırmaktadır. Böylece kişi üst kimlik içindeki toplumun diğer üyeleri arasından farklılaştığını hissederek, alt kimliğe daha önem verir duruma gelmektedir. Genel toplumsal inanç atmosferinden farklılaştığının sebebi olarak şekilsellik ve formların ötesindeki, duygu ve vecd halinin yaşanma isteği ve anlamlandırması yatmaktadır.²⁴⁹ Nihayetinde toplumun genelinde daha bir özel mevki kazanacağına kanaat edilmektedir. Bireyin farklı olduğuna olan inancı, grup kültürüne ait değerlerin de özümsemesini kolaylaştıracak, gruba ait duygu ve düşünce dünyasına bürünmeye çalışacaktır. Bu yönüyle Ahîliğin, dinin sosyal inşa fonksiyonundan yararlanarak, ortaya koyduğu ortak dünya algısının müntesiplerini misyon yüklenmeye yönelttiği gibi, sahip olduğu grubun söylemlerini içselleştirme ve ritüelleri özümsemesi ile de sosyal bir dünyanın kurgulanmasına imkan verdiği ifade edilebilir.

Modern zihni yapı, kendisine hiçbir şeyin kapalı kalmasına tahammül edemez. Keşfetme bir bakıma mahremiyetin nihayete ermesine de sebeptir. Modern bireyin sır düşmanlığına karşı,²⁵⁰ Fütüvvet kültüründe sırların anlaşılması kişinin kapasitesine bağlıdır. Sırrı merak hoş karşılanan bir şey değildir. Zamanı gelince ancak ona sahip olanın müsaadesiyle kişinin anlayabileceği kadarıyla paylaşılır. Sırların hakikatlerine vakıf olma, grubun gizil yönlerini keşfetme, birey ve grup arasındaki karşılıklı bir çekme kuvvetiyle yürür. Grup da bireyi kazanma adına kişinin merakını, ilgisini diri tutmada ölçülü yaklaşır. Oluşturulan bu sosyal dünya, bireyin misyon yüklenmesine de sebep olmaktadır. Bireyin ilk etapta farkına varmaksızın grup düşüncesine yönelmesi söz konusuysa, akabinde grubun düşüncelerinin bir paydaşı olarak kuvvetli savunucusu haline geldiğini söyleyebiliriz. Fütüvvet kültürü içinde işlenen sırrın oluşturacağı merak, hakikatin ifşa edilme arzusuyla bütünleştiği takdirde, bireyin düşünsel dünyası, ona ulaşmaya yönelik bedelleri ve bağlılığı mazur görür. Aynı kurgu

²⁴⁸ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, a.g.e., s. 267.

²⁴⁹ Celaletin Çelik, "Dini Gruplar Sosyolojisi", *Din Sosyolojisi*, Ed. Mehmet Bayyığıt, Konya, Palet Yayınları, 2013, s. 296.

²⁵⁰ Guenon, a.g.e., s.111.

çırağın, sanata vakıf olmadaki merak ve sırrına erme iştियakında da kendini gösterir. Sırrın kendisiyle paylaşılmasının bedelini, çırağın ustanın yolunu takip ve hürmetin öngördüğü edebîn gereği olarak Şeyhine bağlılığıyla kurulabilecek sülûk ehli olmakla ifade edilebilir.

Fütüvvet geleneğindeki erkân ve adabın, belirli manalar yüklenerek yapıyor oluşu, grup kültürünün teşekkülünün gereği olarak kabul edilebilir. Zira her yapı kendi müntesiplerine belirlenmiş bir dünya sunar. Birey, kendisine ilginç gelecek bir nevi ritüellerle yapıya bağlılığını daha anlamlı ve önemli kılmış olur. Zira bu anlam yüklü ritüeller özel ve entelektüel bir kesimi kapsadığı varsayılır.²⁵¹ Gizil ifadeler, insanın merak duygularını, oraya olan bağlılığında, kendisinin özel olarak algılandığını, buna istinaden özele ulaştığının hissiyle aidiyetini pekiştirir. Dolayısıyla kendisine yönelik uygulama, kendisini özel hissetmesi, grup içinde kendini merkeze koymasına sebep olur. İnsanlar özellikle de gençlik yıllarında, toplumun geneli içinde özel, saklı olanın bir parçası olmaya meyillidirler. Gizli olanın kendisiyle paylaşılmış olmasının hissini tattıran her türlü girişim ve remizler, kişi tarafından anlamlı addedildiği takdirde kişiye o grubun bir parçası olduğunu hissettirir.²⁵² Böylelikle kişi kendini içine koyduğu ve ördüğü anlamlar dünyasında yaşamaya başlayacaktır. Müntesip olarak artık o grubun amacı, onun amacı olacak, bu uğurda verilebilecek her türlü fedakârlık garipsenmeyecektir. Aynı zamanda gizil gerçekler, aşikâr olduğunda toplum tarafından yanlış anlaşılabilme ihtimaline binaen de saklı tutulmaya çalışılabilir. Bu yönde yalnızca o grubun müntesipleri tarafından bilinebilecek remizler, grubu özel kılan unsurlardır. Ahîlikte Şed, Masonlukta peştemal kuşanma, kuruma kabul ritüelleri, meslek birliği oluşları, yardımlaşmaya önem vermeleri, birbirlerine “kardeş” diye hitap etmeleri, mana yüklü seramonilere istinaden Ahîlik ile Masonluk arasında kimi benzer hususiyetlere rastlanılıyorsa da aralarında hiçbir ilişki yoktur.²⁵³ Masonluk bir meslek yapılanması hüviyetinde görünse de özel ve gizli amaçlar taşımaktadır.²⁵⁴ Bu anlamda, Fütüvvetin masonluk teşkilatıyla kıyaslanması mümkün görünmemektedir. Zira masonluğun gizliliği, özel amaçları ve bu amaçlar için planları ihtiva ederken, fütüvvetin anlam dünyasında böyle bir gayeye rastlanılmaz. Fütüvvet halden

²⁵¹ Dillon, a.g.e., ss. 54-63

²⁵² Brian Morris, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*, (Çev. Tayfun Atay), Ankara, İmge Kitabevi, 2014, s. 400.

²⁵³ Uçma, a.g.e., s. 93.

²⁵⁴ Azmi Özcan, “Masonluk”, *DİA*, C. 28, Ankara, TDV Yayınları, 2003, ss. 95-99.

kaynaklanan ve her insanın sırrına eremeyeceği, anlamakta zorlanacağı kimi durumların, o insanlara ifşa edildiği takdirde farklı anlaşılacağı kaygısına istinaden, mahremiyeti koruması gerektiği düşüncesine sahip olduğunu varsaymaktayız.

Sosyal iktisat, adından da anlaşılacağı üzere iktisadın sosyal boyutuna vurgu yapar. Bu yönüyle Ahîliğin, toplumsal barışın elde edilmesine yönelik bir bakış açısı sunarak, toplumsal konsensüsün teşekkülünü, iktisadi zihin dünyasının, sosyal barış ve dayanışma anlayışının öncelenmesiyle mümkün olacağına inandığını söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma, ahlaki ve dini saiklerle ulaşılabileceği ifade edilebilir. İktisadi faaliyetlerdeki yön ve yöntem toplumsal barış ve dayanışma üzerinden yürür. Zira, iktisat asli amaç değil, asli amaç için araç niteliği taşır. İktisat, üretim ve bölüşümün sorunlaştırılarak sınırlı imkânların dağıtımını adilane bir çerçevede çözmeyi amaç edindiğine göre; toplumdaki bütün sınıfların ortak menfaatini önceleyerek sosyal siyaset, insanı ön planda tutar.. Neticede insanın toplumdaki, toplumun din ve iktisadi teşekkülden ari olması düşünülemez. Aynı zamanda mesleki birikim ve bu birikime neden olan bilginin devinimi, kendine özgü, tarihi geçmişi, toplumsal dinamiklere uygun bir millilik söz olduğu takdirde, sosyal iktisadi teşekkülden bahsedilebilir.²⁵⁵Bu yönüyle iktisadi zihni dünyanın, sosyal dünya ile ilişkilendirilebileceği önemsenmelidir. Sosyal dünya ile iktisadi bakış açısı birliktelik arz etmediği takdirde, toplumsal anomaliler kaçınılmaz olur. Bu yönüyle gelişmiş sanayinin ülke ekonomilerine olan katkısına rağmen, refahı toplumun tüm kesimlerine yayamaması bir handikap olarak okunabilir.

2.1. Sosyal Dayanışma Ve Ahi Zaviyeleri

Sosyal dayanışma kavramı, toplumsal mutabakatı öngören, toplumu meydana getiren fertler, fertlerin oluşturduğu gruplar ve yapıların uyumunu amaç edinen konsensüs olarak ele alınabilir. Toplum dinamik bir yapı olarak bu konsensüsü adı konulmamış kurallar dizisi olarak kendiliğinden oluştursa da, devlet yapılanmalarının bu konsensüsün teşekkülü amacı ile toplum tarafından kendisine verilmiş meşru varlığı ve güç kullanabilme kabiliyeti ile donanımından bahsedilebilir.²⁵⁶ Toplumun ana dinamiği olan dayanışmanın, devlet eliyle yaptırılmaya çalışılması, modern zamanların

²⁵⁵ Tefvik Ertüzün, “Prof. Ülgener’in İktisadi Kalkınma Yaklaşımı”, *İ.Ü.İ.F.D.*, C. XXXXIV, İstanbul, 1987, ss. 13-25.

²⁵⁶ Mehmet Şeker, *İslam’da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, 7. b., Ankara, DİB Yayınları, 2007, s. 67.

argümanı olarak ele alınabilir. Osmanlılarda devletin, sosyal dayanışmayı sağlayacak yapıların teşekkülünü, sivil kuruluşlara insiyatifte bulunarak onların aracılığıyla yerine getirdiği ifade edilebilir.²⁵⁷ Bu yapılardan biri olan Ahîlik, toplumsal dayanışmanın devletleşme dönemindeki sivil yapılanma örneği olarak taşıyıcısıdır. İnsanların bir arada yaşamalarını gerekli kılan iktisat-sosyal güvenlik unsurlarının, Ahîlik kurumu bünyesinde bir arada bütünleştiğini söyleyebiliriz.

Ahîlikte olduğu gibi İslam, sosyal dayanışmayı gerekli kılan her türlü etkinliği, hem devlete ve hem de topluma yüklemiştir. İslam, imkanı olduğu halde yardıma bulunmayarak kardeşinin ihtiyacını gidermeyi sorumlu tutmuş, ahiret azabıyla tehditmiştir.²⁵⁸ Ahîliğin yüklenmiş olduğu sosyal dayanışma misyonu ile geçimini sağlayamayan sakat, yetim veya çalışamayacak derecede ihtiyarlaşmış olanları da gözettiğinden bahsedebiliriz. Ahîlik, teşkilata bağlı olan bütün üyelerinin çalışamayacak duruma gelince, geçimlerinin sağlanabilmesi adına, orta sandıktan harcanmak üzere maddi imkanları sağladığı beyan edilebilir.²⁵⁹ Böylelikle, devlet üzerindeki sosyal güvence görevini yüklenmiş olmaktadır.

Sosyal dayanışma, toplumda yaşayan fertlerin bir araya gelmenin gerekliliğine inanarak, aralarında kurdukları ünsiyetten neş'et eder. Dayanışmanın, birbirini kollama, birliktelik oluşturma gibi neticeleri olduğu gibi, bu neticeleri ayakta tutacak, süreğenliğine imkan verecek iki ana alanının varlığı öne sürülebilir. Bunlardan birisi, toplumun birbirine yönelik yakınlık peyda edip, ruhi boyutta aynı dünyayı teneffüs etmeleridir. Böylelikle, bireyin, yaşamın ruhi zorluklarına katlanarak kendini manevi yönden güvende hissetmesini sağlamış olmaktadır. Toplum, bireyler arasında oluşturduğu güven iklimi derecesince varlığını devam ettirir. Güven verdiği sürece, güvenlilik derecesi de artarak gelişir. Toplumsal konsensüs, manevi güvenlik iklimini kuvvetlendirme adına, kurumlarını kuvvetlendirir Her bir kurumun misyonunu yerine getirmesine yardımcı olduğu gibi, bireylerine de rollerinin gerekliliklerini, bir takım etkinliklerle hatırlatarak yüklenmeleri hususunda telkinlerde bulunurlar.²⁶⁰ Sivil toplum kuruluşlarının bu hususta almış oldukları toplumsal dayanışma görevleri, bunun ikame amacını gütmektedir. Bu yönüyle de Ahîliğin sivil bir teşekkül olduğu vurgulanabilir.

²⁵⁷ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, a.g.e., s. 91.

²⁵⁸ Mehmet Şeker, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, a.g.e., ss. 72-76.

²⁵⁹ Muallim Cevdet, a.g.e., s. 381.

²⁶⁰ İ.Erol Kozak, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf*, İstanbul, Akabe Yayınları, 1985, s. 33.

Sosyal dayanışmanın manevi yönden birlikteliği koruyucu etkinliği kadar, maddi yönden de bu hususta çaba içinde olduğu söylenebilir. Toplumunu oluşturan bireyler iki yönden de dayanışmaya muhtaçtırlar. Manevi ve maddi unsurların birbirinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Zira insan iki yönden de ihtiyaç içinde olduğu gibi, bunların giderilmesinde, toplumdan yardım talebinde bulunabilir. Özellikle hastalık, sakatlık, yaşlılık, işsizlik (kişiden kaynaklanmayan) gibi durumlarda hem manen ve hem de madden ihtiyaç içindedir.²⁶¹ Toplum da bu gibi durumlarda üzerine düşeni yaptığı için, bireyin sığınağı olmaktadır. Dolayısıyla yaşam bu gibi sürprizleri içinde barındırdığı gibi, toplum da yüklenmiş olduğu misyonuyla, varlığının gerekçelerini icra ederek, bireyle ünsiyetini tazeleme imkânına erişir.

Toplumsal iş bölümü iktisadi menfaate sebebiyet vermesinin ötesinde, toplumsal ahlakın oluşumuna ve dolayısıyla birliktelik ruhuna da sebebiyet vermektedir. Bir yönüyle toplumsal düzen, uyum, dayanışma ahlaki bir nitelik taşımaktadır.²⁶² Toplumsal konsensüsün teşekkülü, dinlerin ortaya koymaya çalıştığı amaçlardan biri olduğu gibi bunun daim kılınması da dinin menfaatindedir. Çünkü dinler, cemaat formları içinde yaşarlar. Birliktelik, birey zihninde şekillenen toplumsal tezahürü ve toplumda da bireyin şekillenmesiyle gösterilen inşa gücüyle mümkün olmaktadır. Birliktelik formu, dinin iktisadi dayanışmasının da ürünüdür. Bireyselliğe yer verilmediği gibi bireysel olanın da toplumsal olanda yaşaması imkân dışıdır.²⁶³ Bu yönüyle kapitalizmin bu formdan kopuşu ifade ettiğini söyleyebiliriz. Kapitalizm, kişisel varlığı öncelediğinden sosyal olmaktan da uzaklaşmıştır. Ahilik, sosyal dayanışmanın en güzel sivil örgütsel örneklerinden biridir. İçinde dini argümanları merkeze aldığından, hem kendinin devinimini, hem üyelerinin bağlılığını ve hem de toplumsal dönüşümün dinin istediği şekilde oluşumuna imkân verdiği ifade edilebilir.

Ahiliğin toplumsal kabul görmesi sanıldığı gibi kolay olmamıştır. Toplumsal alanda yapmış olduğu fedekârlık, misyon yüklenişi, ona olan güveni artırmıştır. Özellikle ekonomik yönden menfaatini ön plana almaması, toplumun zayıf kesimlerine yönelik yardımları, yol, su imarı gibi ahalinin ihtiyaç duyduğu alanlarda yapmış

²⁶¹ Muallim Cevdet, a.g.e., ss. 386.

²⁶² Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, a.g.e., ss. 88-90.

²⁶³ Subaşı, a.g.e., s.115.

oldukları hizmetler, kendilerine olan iltifatı artırmıştır. Meslek kazandırma, yönüyle de her kesimin takdirini kazanmışlardır.²⁶⁴

Ahilerin Melamet fikrine sahip oldukları için, başa kalkmak bir tarafa, yaptıklarının farkına varmaktan öte, fedakarlığın vereceği hazzı bile sorunsallaştırdıkları söylenebilir.²⁶⁵ Bu yönüyle Ahilik sağlıklı toplum adına kişilik sahibi bireylerin yetiştirilmesini öngörür. Ahilik kurumunun ahlaki formunu oluşturan Fütüvvetin, İnsa-ı Kamili yetiştirme gayreti, sadece bireysel ahlaki olgunluğu yüceltmek amacı güdüyor gibi görünse de, toplum içinde sosyal dayanışmayı sağlayarak iktisadi bakış açısının oluşumuna da sebep olduğu söylenebilir. Fütüvvet, bireysel özelliklerinin yüceltilmesi amacını güdüyor ise de asıl formatını bireyselliğin, bireysel kazançların toplumsal yönüne atıfta bulunduğu ifade edilebilir. Aynı zamanda Fütüvvet, modern insanı ifade eden, yeterlilik duygusu ile birçok kişi içinden sıyrılmak anlayışı üzerine kurulu olan Kapitalist zihniyetten de uzakta durmaktadır.

Ahilikte söz konusu bireye meslek edindirme eylemi, toplumsal dayanışmanın teşekkülü içindir. Meslekler, toplumsal dünyanın kurulmasına katkı sağladıkları gibi, toplumsal yaşama arzusu da mesleklerin teşekkülünü, her bir bireyin farklı alanlarda uğraşalarını gerekli kılmıştır. Peygamberlerin de bu konuda topluma önderlik ve bilgelik yaptığı²⁶⁶ belirtilmelidir. Batılı insanın düşünce yapısının merkezinde özgüveni önceleyen ve toplum içinde bireyi ön plana çıkaran anlayış vardır. Bu meyanda Batılı düşünce, iktisadi yönden Kapitalizmi ürettiği gibi, kapitalizm de modernizmi ve modernizm içinde şekillenen narsist bir kişiliği yarattığından, egoist ve kendini merkeze koyma taleplerini güçlü olarak kullandığı vurgulanabilir.²⁶⁷ Sosyal dayanışmayı tehdit eden unsurların başında, toplumsal dokudan ayırık kalmak, toplumun birliktelik hislerine ortak olmamak vardır. Bir yönüyle anomi durumu olarak da tanımlanabilecek bu durum, çevresine lakayt, içine dönük, yaşadığı dünyadan kopuk olmakla tanımlanabilir. Toplumsal dayanışmanın en önemli özelliği, toplumla bütünleşmeyi sağlamak iken, bahsi geçen anomi durumu, toplumsal duyusu algılamama, toplumun beklentilerine karşılık vermeme, kendine ait dünya kurma üzerinden kendine yeter anlayışı da

²⁶⁴ Ekinci, a.g.e., s. 29.

²⁶⁵ Mustafa Kara, "Melametiye", *İ.Ü.İ.F.M.*, C.43, Prof. Dr. S.F. Ülgener'e Armağan, İstanbul, 1987, s.562.

²⁶⁶ İbn-i Haldun a.g.e. s.328.

²⁶⁷ Charles, Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, (Çev. Uğur Canbilen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s.50.

beraberinde getirir.²⁶⁸ Toplumsal dengede meydana gelen sarsıntıların bireyi intihara sürüklediğini ifade edebiliriz. ²⁶⁹ Kişi bir yönüyle de yaşadığı topluma yabancılaşarak toplumsal konsensüsten kopmaktadır. Yaşadığı toplumun menfaatlerinden önce, kişisel menfaati önceleyerek kendini üreten topluma yabancılaşmaktadır. Batılı insan, sosyal toplum anlayışını ötekileştirerek bireysel kazanç, tatmin ve ferdiyetçi yaşam şartlarını özümseyerek sömürme kültürünü meşrulaştırmıştır. Kapitalizmin ferdiyetçi kazancı önceleyici zihniyetinden kaynaklanan sosyal buhranları aşma gayretleri, emeğe dayalı kesimlerin korporasyon, sendika vs. isimleri altında hizaya getirilip tek elden yönetmekte şekillenmiştir. Ahîliğin karar mekanizmasının iç işleyişle teşkilata dayalı kurullar eliyle yürütülmesi, sınıf bilincine dayalı menfaatini önceleyen bir yapıdan ziyade, toplumun diğer kesimleriyle uyumlu sosyal sorumluluk misyonuyla hareket etmesine sebebiyet vermiştir.

Ahîlik, aşiret gibi toplumsal dayanışmanın, alternatifi olan asabiyetin yeni versiyonu olarak kabul edilebilir. Ahîlikte karşılaşılan müntesiplerin birbirini kollaması,²⁷⁰ içe kapanıklık ve sır kavramı yeni bir aidiyet ve kutsallık formunu doğurmuştur. Bu yönüyle dinin manevi ve ekonomik düzen tayin ediciliği, Ahîlik teşkilatına yansımıştır. İbn-i Haldun'a göre din iktisattan ayrı düşünülemez. İktisadın varlığı da sosyal yaşam alanı olmaksızın yürüyemez. İbn-i Haldun'a göre Allah, dünyanın mamur edilmesi için, istidatların geliştirilmesi gerektiğini, buna istinaden cemiyet hayatının zorunlu olduğunu belirtir.²⁷¹ Dünyanın mamur edilmesinin, öncelikle insanın iç âlemini ahlaki meziyetlerle şekillendirmesinden geçtiğini söyleyebiliriz. Buna dayalı olarak Ahlaki eğitim, meslek eğitiminden önce gelmektedir. Sosyal yaşam, kişisel olgunluk ile mümkün olmaktadır.

Asabiyetin özellikle, dışarıdan tehlikeler söz konusu olduğunda kuvvetlendiği bir vakadır. Bu meydana asabiyetin, içe dönük birleştiriciliğinin, beraberinde kapanışı da getirdiğini ifade etmek mümkündür. İç dönüşün sebebi olarak, dıştan gelene karşı savunma ihtiyacının yattığı da söylenebilir. Asabiyetin teşekkülünde birinci merhalede çegirdek yapı olarak kuvvetlendirilmiş birliktelik, sonraki aşamada, dışa dönük açılıma dönüşebilir. Ahîliğin, hem cemaat kurmak ve hem de müntesiplerini yetiştirmek

²⁶⁸ Antony Giddens- Philip W. Sutton, a.g.e., s.326.

²⁶⁹ Emile Durkheim, *İntihar*, (Çev. Zühre İlkelen), İstanbul, Pozitif yayınları, 2013, s.253.

²⁷⁰ İ. Erol Kozak, *İbn-i Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, Pınar Yayınları, İstanbul, 1984,ss. 118-125.

²⁷¹ İbn-i Haldun, a.g.e., ss.. 20-321.

amacıyla oluşturduğu yapı, belirli bir düzeye getirinceye kadar içe kapanarak; teşkilatını kemale erdirdikten sonra da dışa tebliğe yönelerek asabiyetini dışa yayma imkânı bulur. Ahîliğin de bu meyanda içe dönük olmak üzere eğitim, ahlak ve ortak dünya kurmakta, asabiyet argümanından yararlandığı ifade edilebilir. Aşiret asabiyetinin yerine mesleki asabiyetini koyarak, müntesipleriyle birliktelik oluşturmuştur. Rum esnaf ve sanatkar kesime yönelik rekabet edebilme,²⁷² sanatın inceliklerini gizleme adına da böylesi bir ihtiyacın hasıl olduğu ifade edilebilir. İkinci merhalede ise, toplumun Ahîlik teşkilatına katılımlarını sağlayarak, yeni bir birliktelik formu geliştirmekle, dışa dönük açılım içine girdikleri söylenebilir. Dışa dönük açılımını, zaviyelerin topluma yönelik olarak sosyal faaliyetlerle yerine getirdiğini ifade edebiliriz.

Türkmenlerin gelenek ve göreneklerine olan bağlılığına istinaden şiddetli bir asabiyete sahip oldukları söylenebilir. Bununla birlikte ikinci merhale denilebilecek dışa açılımdan bahsedilemez. Bu durumda kapalı bir toplum yapısından bahsetmek mümkündür. Türkmenler, yeni bir coğrafyaya göç etmekle geçim şartlarında, aşiretlerin parçalanarak iskân edilmesiyle de yeni bir yaşam biçimleriyle karşılaşmışlardır. Ahîliğin gerek geçim şartları ve gerekse birlik teşekkülünü sağlayan asabiyeti yeni formda şekillendirdiği öne sürülebilir. Dolayısıyla, sosyal dayanışmanın teşekkülünü sağlayacak asabiyet duygusu, Ahîlikle beraber düşünceyi de kendine paydaş kılmıştır.²⁷³ Zira daha ziyade tepkisel argümanlarla yol alan aşiret asabiyesi, Ahîliğin şekillendirdiği yeni formda, dini, iktisadi, ahlaki, pazar, üretim gibi kavramları merkeze almıştır. Bu kavramların daha ziyade düşünsel boyuta sahip olduğu söylenebilir.

Ahîliğin Osmanlı yönetiminin teşekkülü esnasında, prototip devlet özelliklerini taşıdığı, gerek sosyal dayanışma, asayiş, mihmandarlık, sosyal güvenlik, eğitim, imar gibi bir çok kurumsal görevi yürüttüğü aşikardır.²⁷⁴ Ahîliğin maişetini tedarik edemeyen bireyin, toplumsal rollerini de aksatmasına istinaden meslek eğitiminin gerekliliğine inanmış olmasının yanında, Moğollara karşı yürütülen Kayseri savunmasında da sosyal dayanışmayı harekete geçirdiğini görmekteyiz.²⁷⁵

Ahîliğin, gerek büyük yerleşim yerlerinde ve gerekse kasaba denebilecek popülasyonca zayıf yerlerdeki müntesiplerine düşünsel bir ortak dünya kurabildiğini

²⁷² Anadol, a.g.e., s. 63.

²⁷³ Bayram, a.g.e., s.133; İbn-i Batuta, a.g.e., 204.

²⁷⁴ Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, a.g.e., s. 90.

²⁷⁵ İncalcık, a.g.e., I, s. 36.

ifade edebiliriz. Ahilerin, Türkmenlerin yerleşik yaşama geçişle birlikte özellikle şehir hayatının getirisi olan kitabi din anlayıştan ne kadar pay alsalar da, kasabada ikamet etmekte olan bir Ahînin zihni dünyasında bir ayrışmadan bahsedilemez. O da şehirli bir Ahînin sahip olduğu veya kurduğu dünyayı teneffüs eder. Ortak dünya kurmalarına sebebiyet veren Fütüvvet-namelere istinaden düşünsel kopukluğa rastlanılmaz.

İslami düşüncenin, sosyal dünya oluşturmaya elverişli bir din olması hasebiyle, dayanışmacı ve geri kalmış kesimleri sahiplenici yönü, ahlaki zihniyetine de temel teşkil eder. Bu meyanda İslam'ın ön gördüğü ” Ta ki içinizden-yalnız-zenginler arasında dolaşan bir devlet olmasın.”²⁷⁶ düsturuna binen zengin ve fakir arasındaki yaşam şartlarının, ayrışmamasını şart koşar. Ahîlik, kazancın fazlasını biriktirmeyi sorunsallaştırarak, insanlar arasında tekebbüre neden olabilecek gelirin fazlasını, ihtiyaç sahiplerine verilmek üzere veya hammadde alımı için birliğin ilgili kesesine aktarır.²⁷⁷ Aynı şekilde on sekiz dirhem gümüşten fazlasını biriktirmenin Fütüvvet düşüncesine uygun olmadığı ile ilgili enformel ahlak anlayışını ölçü alır.²⁷⁸ Paradan paranın kazanılmasını sağlayan ve üretimin dışındaki kazanç yollarını da uygun görmez. Buna tevessül edenleri birlikten ihraç eder.²⁷⁹ Paranın tahakkümünü silikleştirmek adına, paraya verilen değeri kıymetsizleştirmek üzere zihni bir dünya oluşturur. Bunun için paranın değişim gücünü ihtiyaçları asgariye indirgeyerek aşmaya çalışır. Nihayetinde Melamiler gibi halkın arasında olup, onlardan farklı bir yaşamı sorunsallaştırır.²⁸⁰ İslam diyarının muhafazasında, imkânların elvermemesi halinde, zenginlerin biriktirdiğinden sarf edilebilmesi de ele alınabilecek prensiplerdendir. Haram mal ve ona giden yolların devletçe izalesi de yine devletin görevlerindedir. Karaborsacılık gibi, toplumun sosyal ve iktisadi teşekkülüne helal getirecek hususlarda da devletin engelleme yetkisi zaruridir. Toplum yararına olmak hasebiyle devletin umumi kaynakları kamulaştırma imkânı da yönetime verilmiş bir hak olarak İslam hukukunda yer etmiştir. Yine aynı paralelde sosyal dünyanın adalete yönelik olarak dizaynı hususunda lüksün ve israfın denetim altında tutulması da devlet yönetiminin görevlerinden sayılmıştır. Eski Türk geleneklerinde mevcut bulunan ve Müslüman olduktan sonra da yaşatılmaya çalışılan

²⁷⁶ Haşr 59/7.

²⁷⁷ İbn-i Batuta, a.g.e., s. 204.

²⁷⁸ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 86.

²⁷⁹ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 122.

²⁸⁰ Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, a.g.e., s. 18.

“Potlaç” ve “Ülüş” uygulamalarıyla servetin belirli ellerde toplanılmasına karşı bir iktisadi zihniyetin devam ettirildiği kayda değerdir.²⁸¹

Ahiliğin sosyal fonksiyonu, zengin-fakir, devlet-birey arasında oluşturulan köprü neticesinde mümkün olmuştur. Bu hususta sosyal güvenliği sağlamak üzere, çalışamaz durumda hasta veya yaşlı olan (Hariciler) diye tanımlanan emektarlarına²⁸² ve iş yeri açacak ustalara yapılan yardımlar söz konusudur. Birlik üyelerine verilmek üzere alınacak hammadde için toplanan paralar, toplum içinde güçsüz ve düşkünlere verilen sosyal yardımlarla toplumsal dayanışmayı sağlamaya çalışmıştır. Üyelerce birliğe verilen paralar, farklı keseler içinde orta sandıkta biriktirilerek dağıtılırdı.²⁸³

Ahi zaviyelerini*-tekkelerini, ortak kültürel dünya inşa etmenin yanında, dışa dönük açılımını sağladıkları yazılı kaynaklardan ziyade sözlü anlatımlara müracaat edilen yerler olarak da görmek mümkündür.²⁸⁴ Batuta'nın aktarımına göre, zaviyeler dönemin buhranlarından korunacak bir yer olarak da kabul edilir. Samimi ilişkilerin şekillendiği bu yerler, birliktelik ruhunun yeşermesini beraberinde getirmiştir. Zaviyeler, gelen misafirlerin ağırlandığı, ahilerin hem dini ve hem de ahlaki eğitimlerinin yapıldığı mekânlar olarak kabul edilebilir. Bu yönüyle zaviyeleri cemaat ve cemiyet ilişkilerinin iç içe geçtiği yerler olarak da okumak mümkündür. Teşrifatının Ahilerce yapıldığı ve her yerleşim yerinde rastlanılan zaviyeler, Ahilik teşkilatının karargâhı hüviyetini taşırlardı.²⁸⁵ Zaviyeler, dini ve mesleki ritüellerin sergilendiği merasim mekânları olarak kullanılmışlardır.

Osmanlı yöneticilerinin yerleşim yeri olarak düşünülen mahalli öncelikle, cami ve zaviye inşasıyla iskâna açtığı bilinmektedir. Sosyal müesseselerin imarının, bizzat toplum tarafından yapılması teşvik edilerek, birinci derecede halkın aktivitesi anlamlı görülmüştür.²⁸⁶ Osmanlı coğrafyasının hemen hemen her şehrinde karşılaşılan zaviyeler, ahilerin terbiye ve eğitim merkezleri hüviyetineydiler.²⁸⁷ Çeşitli sosyal etkinliklerin yapıldığı bu mekânlarda, eğlence kültürüne de yer verildiği bilinmektedir.

²⁸¹ Türkoğan, *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, a.g.e., s.171.

²⁸² Uçma, a.g.e., s. 118.

²⁸³ Ekinci, a.g.e., s.72.

²⁸⁴ Erol Güngör, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, b.12, İstanbul, Ötüken Yayınları, 1996, s.176.

²⁸⁵ İbn-i Batuta, a.g.e.,s.205.

* Zaviye: Ahilerin toplandıkları çeşitli etkinliklerini gerçekleştirdikleri mekan.

²⁸⁶ Çetin, a.g.e.s.137.

²⁸⁷ Muallim Cevdet, a.g.e., s.388.

Zaviyelerin masrafları, ahilerce karşılanmaktaydı. Zaviyelerde düzenli olarak Kur'an okutulduğu, ilmihal ve adab-ı muşeretin de öğretildiğine şahit olunmaktadır. Misafirlerin ağırlandığı, ikramların bolca yapıldığı bu mekânların İbn-i Batuta'nın nazarında Türk misafirperverliğine örnek gösterilmesi anlamlıdır. Zaviyelerde özellikle kış aylarında şömineyi andırır ocaklarının faal durumda bulunması, her an kullanılabilir durumda olduğuna yorumlanabilir. Anadolu halkından her fakire on dirhem para yardımında bulunulması, gelen misafirlerin üç gün boyunca misafir olarak ağırlandıkları ve hediyelerle uğurlanmaları, Ahi zaviyelerin sosyal dayanışma ve barışın tesisi adına yükledikleri misyona örnek olarak verilebilir.²⁸⁸

Ahilerin Moğol saldırıları neticesi uc bölgelere, kırsal, köy alanlarına göçüp oralarda teşkilatlandıkları bilinmektedir. Bu gibi yerlerde görülen eski Türk geleneği olarak bildiğimiz, "Yaren Meclisleri" ile köy işlerinin birlikte yürütülmesi anlayışına dayanan "İmece" nin Ahilik kültürüne dayandığı söylenebilir.²⁸⁹

Ahilik toplumsal dayanışmanın en güzel örneği olarak müntesiplerinin evlilik, iş yeri açma, doğum, hastalık, ölüm gibi durumlarda sosyal dayanışmanın örneğini göstermişlerdir. Bu yönüyle toplumsallaşabilme adına sosyal bütünleşme görevini yüklenmişlerdir. Yaren meclislerinde, gençler ile birlikte orta yaş ve ihtiyarların bir arada bulunmalarıyla, nesillerin birbirlerine deneyimlerini aktarmaları mümkün olmaktadır.²⁹⁰ Sorumluluk duygusunun kazandırılmaya çalışıldığı bu meclislerin, zamanın sivil örgütlenmesine örnek olarak gösterilmesi mümkün olmaktadır.

Geceleri özellikle gençlerin yaran sohbetlerini düzenlediklerini, bu gibi meclislerde eğlencelerin tertip edildiğini, mesarifin kendi aralarında toplanan paradan karşılandığını, kültürel örf ve adetlerin bu yolla nesillere taşındığını söyleyebiliriz. Anadolu'nun değişik yerlerinde farklı formlarda düzenlenen meclislerin farklı adlarla isimlendiklerinden söz edilebilir. Ahilik geleneği ve yerel kültür formlarının kaynaşmış olmaları mümkün olmuştur. Farklılıklarına rağmen ortak düşünüş bütün yaran meclislerinde işlenen ana temadır. Urfa yöresinde "Sıra Geceleri" olarak isimlendirilen meclislerde, evleneceklere, iş yeri açacaklara ve hasta, sakatlara yardım toplandı

²⁸⁸ Şeker, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı*, a.g.e., ss.122-186.

²⁸⁹ Ekinci, a.g.e., s. 112; Uçma, a.g.e., s. 149.

²⁹⁰ Ekinci, a.g.e, s.112.

bilinmektedir.²⁹¹ Bu nevi kültürel kodların, toplumsal zihniyeti anlamakta etken olduğu düşünülmektedir.

Aynı zamanda toplumsal birlikteliğin, sosyal dayanışmanın örneklerini içeren “İmece”nin, Anadolu insanının yardımlaşma duygularını diri tutan kültürel dokular olduğu vurgulanabilir. Bu gibi dayanışma örneklerine günümüzde de rastlanmaktadır. Ekin ekiminde, ürün toplanılmasında, yapılacak ev inşaatında, yöre halkının emek yardımı ahilerin sosyal dayanışmayı ifade eden örneklerindedir. Cem’i yaşayışın, şahsi yaşayışa mahal vermediği bu gibi etkinlikler, İslami ahlak ve kültürün nesiller boyu sürdürüldüğü, sosyal dünyanın korunmasına imkân vermiştir.

2.2. Ahilik Ve Sosyal Barış

Osmanlı toplum şekillenmesi, Batı toplum yapısı olan “fert-fert” toplum yapısına kıyasla “fert-toplum” dengesine dayanan, buna bağlı olarak da toplumun ve beraberinde ferdin korunmasını amaç edinen argümanlara sahiptir. Bu dengeyi sağlamak adına, dini değerler ve kültür kodlarına müracaat edildiğine şahit olunmaktadır. Kazancın makbul oluşu, sosyal ve siyasi hedeflere dayandırılmıştır.²⁹² Genelde İslam’da ve özelde Ahîlikte, çalışmanın ana gayesi niyettir. Başkalarına muhtaç olmama, insanlara yardım etme ve dünyanın mamur hale getirilmesi İslami bir teşekkül olarak Ahîlik üzerinden yürür. Protestan ahlakı, zenginliği Allah’ın halis kulu olmakla özdeş kılarken,²⁹³ İslam çalışmaktan kaynaklanan kazancın, insanlığın selameti ve sosyal adaletin tanzimi için harcanmasını şart koşar. Protestan düşüncesinde birikime sebebiyet veren kazanca karşılık, Fütüvvet düşüncesi, birikime imkân vermeyen kazancı meşru görmüştür. Gerek Osmanlı’da sürdürülen iktisadi bakış açısının sosyal barışı öncelemesi, gerekse Fütüvvet düşünce yapısının uhrevi hayatı önemsemesine istinaden dünyevi birikimleri sorunsallaştırması ve aynı zamanda vakıf müesseseleri ile Ahîlik gibi kurumların toplumun ekonomik yönden zayıf kesimlere yönelik yardımlaşma etkinlikleri sınıflar arası yaşam farklılıklarını silikleştirmiştir. Buna bağlı olarak sosyal adaletin hüküm sürmediği toplumlarda sınıflar arası çatışmanın baş gösterdiğini vurgulayabiliriz.

²⁹¹ Mahmut Karakaş, *Cumhuriyet Öncesi Şanlıurfa’da Kültür ve Eğitim*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995, s. 194.

²⁹² Türkdoğan, *Sosyal Hareketler Sosyolojisi*, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1977, s.119.

²⁹³ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, a.g.e., s. 234.

Ahiliği anlamanın bir yolu da, “bir şey, zıttı ile kaimdir.” ilkesidir. Ahîlik uhrevi düşünceyi önceleyerek alçak gönüllülüğü, kendi ayıbını görmesini, başkalarının ayıplarını araştırmaması gerektiğini vurgulamıştır. Ahîliğin, helal lokmayı önemseyerek nefsin teskinini, bu dünyadan olduğunca az nasiplenmeyi, helal kazancı, bir hırka bir lokmayı, fazlasını paylaşmayı, malın araç ve dayanışmanın insani bir haslet olduğunu vurguladığını söyleyebiliriz. Bu yönüyle Ahîlik, “Karz-ı Hasen” ile ahirete beklentileri, komşusu aç iken tok yatmamayı kendine mihver edinir. Böyle bir anlayış toplumsal uzlaşa ve barışa getirirken, Kapitalizmin, sınırsız tüketim telkini ile de kapitalizmi yeniden üreten anlayışı halka dayatarak, çalışma zorunluluğuna mahkûm ettiği ifade edilebilir.

Toplumsal gelişme ve sosyal adalet mekanizması, insani bir yaşamı önceler. Buna göre, insanoğlunun ihtiyaçlarını karşılayabileceği bir kazanca sahip olması, sosyal toplum inşa etmenin gerekliliklerinden biri olarak kabul edilebilir Sosyal uyum, kişinin toplumsal ilişkilere açık oluşu, toplum içinde bir statüye sahip oluşuyla da ilgilidir. Buna göre, geçimini sağlayabilen birey, bir yönüyle sosyal ilişkilere açık olacağından, toplumsal kimliğini de inşa etme imkânına erişecektir. Avare bir şekilde tufeyli yaşama mahkûm olan birey, toplumdan da uzaklaşacak, kendini yalnızlığa itecektir. Sorun kimi yerde bireyin sosyalleşmemesine binaen kendinde aranırken, kimi yerde de toplumsal kurumların bu gibi imkânları oluşturmamasına dayandırılabilir. Ahîlik bir yönüyle çalışmanın gerekliliği ile ilgili zihni düşünüşü sağlarken, bir yönüyle oluşan anlayışın ete kemiğe bürünmesine imkân vermiştir. Bununla da kalmamış, kendini yeniden üretecek teşkilatı kurarak, yüzyıllarca Anadolu insanının “ahlak ve çalışma”, zihin dünyasını şekillendirmiştir. İşsizliğin toplumsal bir anomi olduğunu bildiğinden, çalışmanın toplumsal kültürünü dini argümanlarla, Peygamber ve Evliyaullah’ın kıssalarıyla nesilden nesile aktararak diri tutmuştur. Her türlü işin kutsal olduğunu, her ne iş olursa olsun ayıpsanmaması gerektiğini işlemiştir. Pehlivanlığın anlatıldığı bölümlerde, Hz. Adem’in bildiği dört yüz kırk hünerden biri olduğunu, Hz. Muhammed’in Ebu Cehil güreştiğini, Hz. Hamza’nın savaşlarda pehlivanlık hünerinden yararlandığını, Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin’in de güreş yaptıklarına dair atıflarda bulunuluyor.²⁹⁴ Meslekler tanıtılırken, geçmiş tarihte o mesleği icra edenlere göndermelerde bulunularak o mesleğin kutsiyetini oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir.

²⁹⁴ Gölpınarlı, “Fütüvvet-name-i Sultani”, a.g.m., s. 141.

Çalışma kültürünün teşekkülünü küçük yaşlarda kazandırmaya çalışarak, tufeyli yaşamın kerihliğini zihin dünyamıza kazımaya çalışmıştır. Böylece bir ustanın eline verilen çocuğun, kendi dünyasında da sosyalleşmeye, toplumda yer etmeye başladığının hissini kazandırarak, bunun gerçekleşme teşvikini, sandığa ücretinden biriktirdiğiyle sağlamıştır.

Ahîliğin sosyal denge politikasını, Naima'nın içinde yaşadığı topluma dair siyasi ve iktisadi analizlerinde bulmak mümkündür. Naima, tüccar sınıfını safraya benzeterek, vücudun işleyişini dengeli bir safra miktarına kıyasla, toplum ve tüccar sayısı ilişkisinin de gereğinden fazla olduğu takdirde sıkıntılara sebep olacağını ve nihayetinde iktisadi dengenin korunamayacağını ifade eder. Arz-talep dengesinin ticaret sınıfı için önemi neyse toplumsal ihtiyaçlar açısından da önemi o derecededir.²⁹⁵ Ahîlik bu yönüyle, atıl kalan meslekleri canlandırma girişimiyle, toplumsal yararı öncelediği gibi bireysel geçimin sağlanması adına bu olanaklarını da zenginleştirmiştir. Aynı zamanda, toplumsal ihtiyacın üzerinde oluşabilecek arz fazlası esnaf teşekküllerini de sorunlaştırmış, ihtiyaç hasıl olması halinde işyeri açmaya müsaade vererek, bir yönüyle talep ile cevap bulmayan iş arzının oluşturacağı işsizliğin de önüne geçmeye çalışmıştır.

Ahi, kazanç mefhumunu, üyesi olduğu kurumun işlerliği ve dolayısıyla toplumsal barışın tesisi ile anlamlı kılarken, Kapitalist mantık, Ricardo'nun ifadesiyle ekonomik büyümeyi, net hasılanın artmasına dayandırmaktadır. Net hasılanın artışı ise, kar ve rantın çoğalmasıyla ilişkilendirmektedir. Kâr ve rantın artmasına sahip olmayan zanaatkârların ekonomik büyümeye etkisini silikleştirerek²⁹⁶ iktisat ile sosyal barış arasındaki ilişkiyi görmemezlikten gelir. Bu nevi iddiaların, işsizliğin artmasına rağmen büyümenin rant çevreleriyle ölçülmesine, dolayısıyla kapitalizmin sosyal olmayan düşünce yapısına dayandığını söyleyebiliriz. Morilense ve Stanley hızlı ekonomik büyüme için maliyeti artıracak her türlü gereğinden fazla işçinin çalıştırılmaması, en az sayıdaki işçinin istihdamını şart koşarak tek taraflı bakışa sahiptir.²⁹⁷ Buna karşın Gandhi, geleneksel sanatlara yapılacak devlet desteğinin, teknolojiyi yavaşlatmasına rağmen toplumsal amaçları diri tutması hasebiyle

²⁹⁵ Zeki, Arslantürk *Naima'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul, Ayışığı kitapları, 1997 s. 70.

²⁹⁶ Ayata, a.g.e., s.15.

²⁹⁷ Ayata, a.g.e., s.26.

önemsemektedir.²⁹⁸ Günümüzde, devlet destekli kredilerin, üretim odaklı düşünülerek, teknolojik yenilemeye açık istihdama yöneltilir olması, kapitalist zihni yapının kendini kabul ettirmiş olmasına bağlanılabilir.

Çalışmanın alternatifi olarak öne sürülecek usulsüz kazancın, toplumda meydana gelecek işsizlikten kaynaklanan başıboşluk ve kaosa sebep olacağı aşikârdır. Böylesi bir boşlukta insanların, dini ve ahlaki argümanlara dayanmasını beklemek de mümkün görünmemektedir. Özellikle ihtikârın toplumsal ahlaka vurduğu darbe, zenginliğin getirisinden öte, toplumsal dayanışma ve barışa yönelik tehdit ile alıp götürdüğüne eğilmek gerekir. İş gücünün ekonomiye dâhil edilmediği bir ortamda insanların, emeğe dayanmayan yollara yönelmeleri kaçınılmazdır. Bunun en belirgin örneklerini, iktisadi buhran dönemlerinde işsiz kaldığı için hırsızlık, soygun, defîne arama işlerine tevessül eden insan popülasyonunda görmek mümkündür.²⁹⁹ Sosyal devlet anlayışı vatandaşlarına iş imkânı sağlamayı gerektirir. Bu yönüyle Ahîlik, sosyal devlet anlayışı misyonunun gayr-ı resmi yüklenicisi olarak tanımlanabilir. Her mahalde teşkilatlanarak, insanların iş imkânına kavuşturulması adına eğitim olanaklarını ve aynı zamanda eğitilirken de kazanmaları sağlanmıştır.

Gelenekselcilik ile girişimciliğin bir birine zıt kavramlar olduğu inancı, gelenekselliği menfi, girişimciliği ise, müspet bir tanımlamaya tabi tutmuştur. Bu yönüyle Psikolojik yönden de itibar mefhumunun bireyin girişimciliğinde etkisi yadsınamaz. Hagen, girişimciliği bireysel kaygılara bağlayıp hırs ve arzunun önemini ortaya koyarak, girişimi Batılı bir tanımlamaya tabi tutmaktadır.³⁰⁰ Modern dünya geleneksele karşıt görüşle rekabeti öncelerken kazancı ve kazananı kutsamakta, kaybedeni ise görmemektedir. Oysaki geleneksellik üzerine kurulu çatışmacı olmayan dünyada, kazanan birden fazladır. Osmanlı'da cari gelenekselliği de bu anlamda okumak gerekir. Geçmiş tecrübelerin ekseninde meydana gelen değişimlere veya sorunlara, aranacak çarelerin dağarcığımızdaki bilgi birikimine dayanması elden değildir.

Toplumsal barışın sağlanmasında öne sürülebilecek temel argümanlarından biri de maddi geçim koşullarının iyileştirilmesidir. Bu meyanda Liberal sistem, toplumun

²⁹⁸ Ayata, a.g.e., s.16.

²⁹⁹ F. Sabri Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, İstanbul, Derin Yayınları, 2006, s.71.

³⁰⁰ Ayata, a.g.e., s.18.

geneline fayda sağlamak adına, bireysel girişimciliğe dayalı iktisadi büyümeyi ön görür. Yapılacak yatırımların iş imkânı oluşturacağı muhakkaktır. Yatırımı gerçekleştirecek sermayedar kesimin kişisel kazanç arzusu, işçi-işveren sınıflarının teşekkülüne sebebiyet vermektedir. Liberal sistemdeki iktisadi anlayış, işsizliğin çözümünü yatırıma, yatırımın imkânını da sermayeye bağladığından sıfır işsizlik için, sonsuz yatırım, sonsuz yatırım için de sınırsız sermaye meşruiyet kazanmaktadır. Sonsuz yatırımlarla ekonomik canlılığın sağlanacağı, böylelikle toplumun her kesiminin büyüyen pastadan faydalanacağı vurgulanmaktadır. Rasyonel işletme kültürünün kazanç eksenli yaklaşımı, sermayenin oluşumu adına kazancın artırılmasını, bunun için de tüketimin tetiklenmesini, işçi ücretlerinin asgari miktarda tutulmasını, farklılaştırılmış mal üretiminin yaygınlaştırılmasını öngörmektedir. İktisadi teşebbüslerin tamamıyla özel sektöre indirgenmesi, kazanç sağlanamayan sektörlerde yatırımı atıl bırakacaktır. Bunun yanında sermayedar kesimin kazancını artırma adına giriştiği patronaj ilişkilerinin yanında Osmanlı'nın son döneminde ticaret yapmaya ayrıcalık verilen sınıfların³⁰¹ ekonomiye hâkim unsur haline gelmeleri, siyasi güvensizlik³⁰² veya vergi yüküne binaen yatırım yapmak istemeyen sermayedar sınıfından³⁰³ da bahsetmek gerekir. Buna karşın, toplumsal sınıflar arasındaki makasın açılması, geçim şartlarının farklılaşması, toplumsal barışın zedelenmesine sebep olduğu gibi, sermayenin belirli ellerde toplanmasından kaynaklanan sakıncalar da dikkate şayandır.

Fütüvvet kültürüne dayalı Ahîlikte, mal amaç değil araçtır. Makul mal insanı taşıyan, ihtiyaçlarını giderendir. Makul olmayan, malı taşımaktır. Bu minvalde biriktirmek, ahlâki noksanlıkların sebebi olarak kabul edilmektedir.³⁰⁴ Bundan dolayı ol dünyaya takvanın, ihsanın ve iyi amellerin ulaşacağı vurgulanır. Hayır yapmak, infakta bulunmak, insani hasletleri geliştirdiği gibi sosyal adaletin de gelişimine sebeptir. Veren elin alan elden üstün oluşu, biriktirilen maldan hesaba çekileceği uyarıları, hem infak kültürünü zenginleştirmiş ve hem de malın tek elde toplanmasının engellenmesi adına dini saiklerin topluma hissettirilmesi sağlanmıştır.

³⁰¹ Ülgener, a.g.e., s. 1001.

³⁰² Ayşe Buğra, Osman Savaşkan, *Türkiye'de Yeni Kapitalizm: Siyaset, Din ve İş Dünyası*, 2.b., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 69.

³⁰³ Kozak, *İbn- Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, a.g.e., s. 153.

³⁰⁴ İnalçık, a.g.e., a.g.e., I, s. 256; Uçma, a.g.e., s. 170.

İslam ve O'nun yansıması olarak Ahîliğin isar düşüncesi, eldekine ihtiyaç hasil olsa da, bir başkasını öncelemeyi en yüksek erdem olarak tayin etmiştir. Dolayısıyla Ahîliğin gelir dağılımındaki çözümü, infakın toplumda içselleştirilmesi adına, örnek davranışları göstermektir. Kardeşliğin tesisi paylaşım ve müsavi yaşam iledir.³⁰⁵ Zengin ile fakiri bir birinden ayıran unsur, tüketim imkânıdır. İhtiyaçtan fazlasını tüketmeyen, lükse yönelmeyen kişilik yapısı, paranın varlığını silikleştirir. Zengin ve fakirin aynı yaşam stiline sahip olması halinde, zenginin biriktirdiğinin hiçbir anlamı olmayacaktır. Biriktirilen orta sandığa aktarılacak, on sekiz dirhemden³⁰⁶ fazlasına sahip olmak da işlevsiz kalacaktır. Bu yönüyle Ahîlik ideal bir insandan, ideal topluma giden argümanları öne sürer.

Ahîlik, üretim-tüketimi dengede koruyacak saiklerle işletimini sürdürmüştür. Esnaftan birinin fazla ürün üretmesi ve rekabeti kızıştıracak her hangi bir girişiminde, teşkilatın baskısına uğraması kaçınılmazdır. Bundan dolayı da hammadde eşit olarak lonca yönetimince dağıtılmakta, geleneksel işleyişin bozulmaması ve kıtlık gibi istenmeyen durumların oluşmaması için böyle bir uygulamaya riayet edilmektedir.³⁰⁷ Emeğin karşılığı olarak, insani yaşam için öngörülen miktar tayin edilmektedir. Ahîlik, meslek kazandırmak, toplumsal rollerin inşasında bireyi sosyalizasyona tabi tutmakla işlev gördüğü gibi, dükkân açmak adına yapılacak müracaatları değerlendirirken de, arz-talep dengesinin bozulmamasına dikkat etmekteydi.³⁰⁸ Önceleri tamamıyla hem toplum ve hem de sanatkârın menfaati düşünülerek uygulanmış olan gedik sistemi, Fütüvvet kültürünün silikleştiği, para kazanma hırslarının bilendiği, küçük işletmelerden büyük atölyelere geçildiği Osmanlı'nın son dönemlerinde, işçinin emeğini sövmeye evrilerek asli amacından çıktığına şahit olunmaktadır.³⁰⁹

3. İKTİSADİ FONKSİYONLARI

Sebeup ve illet zincirinde birinin ötekine sebep veya illet oluşu, bir başka deyişle bir olgunun bir başka olgunun temelini veya sebebini oluşturması anlayışı Weber'in sosyolojik anlama yönteminin temelini oluşturur. Weber, bu meyanda olgular

³⁰⁵ Ekinci, a.g.e., s. 32.

³⁰⁶ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvet-namesi", a.g.m., s. 86.

³⁰⁷ Uçma, a.g.e., s. 178.

³⁰⁸ İnalçık, a.g.e., I, s. 256.

³⁰⁹ Uçma, a.g.e., s. 56.

arası ilişkiyi anlamlandırma adına “İdeal Tip” kavramını geliştirmiştir.³¹⁰ Dini inanca dayalı anlayış ile meslek ahlakı arasında kurulabilecek ilişki, iktisadi zihniyetin teşekkülünde de kendini gösterir. Ahîlik kurumunun iktisadi fonksiyonlarını irdelerken bakış açımızın bu minval üzere olacağı söylenebilir. Berger’in bu hususta dinin, sosyal dünyayı sosyalin de dini etkilemesi teorisi (karşılıklı etkileşim) fikri de dikkate değerdir.³¹¹ Berger’in, sosyalin dini etkilemesi yönünde ortaya koyduğu argümanını, “Sosyalin Dini Anlayışı Etkilemesi” olarak ele almanın daha doğru olacağı düşüncesindeyiz. İktisadi yaklaşım ile ilgili olarak toplumda bulunan sınıf veya statü, zamanla dini tanımlamaları da dönüştürebilir. Bahsedilen din değil, dini anlayıştır. En azından yukarıdaki beyanın doğruluğunu, dini anlayışlar, folk dinleri ve kitabi olmayan dini yaşayışları işaret ettiğine kanaatle kabullenilebilir.

İktisadi zihin dünyasını etkileyen amiller olarak din ve dinin etkinliğini kuvvetlendiren hususlar kadar üretimin, coğrafik şartların, sosyal olaylar ve toplumsal dönüşümlerin de etkili olduğu söylenebilir. İktisadi yapının oluşumunu sağlayan amiller, kültür ve medeniyetlerin teşekkülünü sağlayan bakış açılarında aranmalıdır.³¹²Bu yönüyle Türklerin Horasan’daki zihni arka planın oluşumu (tasavvuf) Anadolu’da yerleşik hayat ve Rum toplumu ile ilişkileri iktisadi yaşantının şekillendiricileri olarak kabul edilebilir. İskân ve kırsal şehir hayatı ile eski Türk inancı ve ananeleri de etken olarak ifade edilebilir.

Zamanın ruhu doğruların aslını değil, ona atfedilen anlamları ve söylemleri şekillendirir. Buna istinaden, asıllar baki, söylemler değişkendir. Osmanlı iktisadi zihniyet dünyasının iâşe (provizyonizm)*, gelenekçilik (tradisyonizm) ve devlet gelirlerini artırma(fiskalizm)* üçlüsü içinde değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Zira bahsedilen anlayışların zamanın ihtiyacına, toplumsal yapı ve zihin dünyasına binaen şekillendiği söylenebilir. Osmanlı Devleti, korumacı iktisadi politikanın zıddına, ithalatı serbest kılan, ihracata sınırlamalar getiren bir anlayışa sahiptir. Bunun temel esprisini, iç piyasada darlığa sebep olacak iâşe sıkıntısına istinaden, talep miktarının karşılanmasına

³¹⁰ Morris, *a.g.e.*, s.103.

³¹¹ Berger, *Kutsal Şemsiye; Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, a.g.e., ss.17-19.

³¹² F.Sabri Ülgener, Sabri F. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, Derin Yayınları, 2006, s. 5.

bağlamak mümkündür.³¹³ Geleneksel anlayış, kendi meşruluğunu denenmemiş olana karşın, bilineni güçlendirerek hayat bulur. Ahîlik anlayışının mistik-tasavvuf boyutu aynen bu şekil üzere sorunlara çözüm bulma adına, korumacı bir anlayışı yüklenmiştir.

3.1. Ekonomi Ve Din İlişkisi

İktisadın din ile ilişkisi, dinin dünyaya bakış açısıyla bağlantılı olarak, dini tasavvur ve eşyayla ilişkisi üzerinden yürür. Din, salt emir ve yasaklardan ziyade bu emir ve yasakların kişi ve toplumdaki yansıması, algılayışı ve içselleştirme gücü nispetinde etkinlik kazanır. Bu hususta protitip kişiliklerin, iktisadı düşüncenin vücut bulmasına sebep olduğu ifade edilebilir. İslam, toplum dâhil bütün kurumları, İnsanın varlık sebebinin aracısı olarak görür. Bu meyanda, Elmalı Hamdi Yazır Maide suresi 66. Ayette ifade edilen “muktesidetün” ibaresinin “kasıd”dan türediğini, lugatte “amelde itidal” manasına geldiğini, maksadın gerçekleşmesine sebep olan amel olarak anlaşılabilirliğini vurgular.³¹⁴ Ekonomi, asıl yurt olan ahiretin kazanılması adına mamur kılınan dünyayı, toplumsal yaşayışın ikamesi olarak sosyal ilişkilerin ve adalet mekanizmasının işlerliğini sağlamada, araç olarak kabul edilir. Çeşitli istidatlar, bireylerin toplumsal birlikteliğini gerekli kıldığı gibi, insanların istidadi farklılıkları da ekonomik hayatın yürümesi için gereklilik arz eder. Zira aynı bilgi ve donanıma sahip olmak, eşdeğer kabiliyetleri yüklenmiş olarak, tek düze bir toplumu teşekkül ettirir ki, böylesi bir yapılanma muhal olduğu gibi, toplum olmanın gerekliliklerini de lağv eder.³¹⁵

İlk Hıristiyanlar, çalışmayı Hz. Adem’in cennette işlediği ilk günah sebebiyle insanlara verilen bir ceza olarak görmekte, diğer yandan bu cezanın ifası adına ona müspet değerler yüklemekteydiler. İlk Hıristiyan’ların çalışmaya kefarete veya diğer kardeşlerine yardım müessesesi olarak görmelerinin yanında, vaat edilen cennette bu zahmetten kurtulacaklarına olan inançları, maddi dünyaya olan ilgilerini artırmış, çalışmayı bir fonksiyon olarak görmüşlerdir.³¹⁶ Ha keza, Luther çalışmayı Allah’ın

³¹³ Mehmet Genç, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, 13., b., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2016, s.58,

* İaşe (provizyonizm): Mal arzının yüksek miktarda sunulmasına dayalı, tüketicinin önemsenmesi.

* Fiskalizm: Devlet gelirlerinin artırılması sağlayan etkinlikler.

³¹⁴ Elmalı M. Hamdi, Yazır *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979, s.1737.

³¹⁵ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, a.g.e., s. 76.

³¹⁶ İ.Erol Kozak, İbn-i Haldun’a Göre, İnsan-Toplum/İktisat, a.g.e., s. 64. Naklen,; Deuglas Mc. Greegor Örgütün İnsan İlişkiler Yönü, s.30.

rızasını kazanmanın yolu olarak ortaya koyarken; Calvin de aynı görüşü farklı söylemlerle dile getirip, yeryüzündeki İlahi hâkimiyet ile zenginleşmek arasında benzerlikler kurmuş ve bu şekil bir zenginleşmeyi, Allah'ın sevgili kulu olmanın gereği olarak görmüştür.³¹⁷ Benzer söylemlerin; İslami düşüncede, İnsanın cennetten kovulduktan sonra zahmete düçar olduğu, bunun çalışmakla aşılabileceği şeklinde ifade edildiğini söylemek mümkündür. İslam'daki anlayış, Hıristiyanlıktaki gibi kefarete veya cezalandırma ile değil rızıkın aranması ve dünyanın mamur kılınmasını ön görür.³¹⁸

Weber, asketizmi anlatırken, dünyanın tensel olan her şeyin en değersiz kısmını oluşturduğunu, dünyaya olacak bir teslimiyetin de kurtuluş ümidini kıracağını, dolayısıyla da teslimiyet formunun oluşmayacağını ifade eder. Buna rağmen Tanrı, gücünün ifadesini onda tecelli ettiği gibi insanın da kendisine olan lütuf tezahürünü dünyadaki rasyonel ahlaki davranışlarıyla ispat edebileceği bir araç olarak beyan eder. Zenginlik temelde arzulanan bir şey değilse de, bu durum onun rasyonel ahlaki davranışının ve mesleki görevini ifa derecesinin başarısı olarak kabul gördüğü takdirde sorun olmaktan çıkacaktır. Tanrı nasıl ki, dünya üzerinden kuvvet ve kudretinin ifadesini işaret ediyor, var olan düzen ve intizam mükemmel bir form üzerinden aktarıyorsa, aynı şekilde kendi mesleğini mükemmel bir şekilde icra eden birey de bu form üzerinden zenginliğe ulaşabilir. Bu durum Tanrı'nın bireyi taktir edişinin nişanesi olarak kabul görecektir.³¹⁹

Sombart, iktisadi modernleşmenin, iktisadi sebeplere dayalı olarak geliştiğini belirtmektedir. Weber ise kapitalizmi, büyük dinlerin akılcılaştırma sürecine bağlar. Kurtuluşunu arayan birey, dünyada çileli bir hayat yaşayarak mesleğiyle bütünleştiği takdirde Tanrı tarafından seçilmiş olduğuna kanaat eder. Weber'in kapitalizm ile Kalvin düşüncesi arasında ilişki kurmasına rağmen, kapitalizmin ilk etapta Katolik İtalya ve Flandre'de görülmesi, Protestan olan Avrupa'nın Kuzey ülkeleri olan İskoçya, Cenevre de görülmemesi, kapitalizm ile Püriten Protestanlık arasında bir korelasyonun varlığını şüpheli kılmaktadır. Aynı şekilde XVIII. Yüzyılda İngiltere ve Amerika'da ise Kalvinciliğin yerini dünyevileşmiş yararcılığa bıraktığını ifade edebiliriz. Weber'in kapitalistten kastın sanayici ve modern tüccar değil de, daha ziyade lüksten uzak,

³¹⁷ Weber, *Din Sosyolojisi*, a.g.e., s. 294.

³¹⁸ Ankebut 29 /17.

³¹⁹ Weber, *Din Sosyolojisi*, a.g.e., s. 296.

tasarruf sahibi olanı kastettiğini düşünsek bile dünyevi çilecilik fikrine sahip imanın, faydalıcılığa evrilmesini anlamak da zordur. Kapitalizmin, dönemin dinsel kurum ve düşüncelerinden kopuşla (kutsal ile profan ayrımını) birlikte meydana gelen büyüün bozulmanın neticesinde Batı ideolojisinin iktisadi biçimine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Weber, Püriten ahlak ile kapitalizm ilişkisini iktisadi akılcılaştırmanın tikel bir toplumsal biçimine (tikel modernliğe), dayandırmaktadır. Buna rağmen Batılı toplumlar, modernleşmelerini geçmişten kopmuş ve özgül bir kapitalist seçkinler sınıfının oluşumuyla ilişkilendirerek, modern bir toplumun kurulmasını bu argümanlara bağlamaktadırlar.³²⁰ Kapitalizm ile Püriten ahlak arasında kurulabilecek ilişkinin doğruluk payının, Protestan inancı ile paralel olarak kurtuluş, ahlak, karizma kişilik argümanlarını da taşıyan İslam genelinde, Ahilik özelinde değerlendirilmesi ile mümkün olduğu beyan edilebilir.³²¹ Aksi halde sosyal bilimler yöntemine uymayan niyet okuma ve niyetler ile eylemlerin ilişkilendirilmesi hatasına düşülmüş olur.³²²

Bütün dinlerde görülen çalışma anlayışı yukarıda dile getirildiği gibi, dinin farklı argümanlarını kuşanmışlardır. Böylelikle farklı iktisadi sistemlerin oluşacağını söyleyebiliriz. Çalışanların üretim, güç ve becerisini artıran işbölümü, aynı zamanda toplumların düşünsel ve maddi gelişimlerini sağlayarak uygarlığın oluşumuna imkân verir.³²³ Medeniyeti, mamurluk ve refahın kaynağı olarak gören İbn-i Haldun'un bu tespitinden³²⁴ yola çıkıldığında, insanın dünyadaki serencamının, sınanma amaçlı olduğu ifade edilebilir. Bir başka deyişle, insanın dünyadaki varlığı, kendini ifade edebilme meziyetiyle anlam bulmaktadır.

İbn-i Haldun, İnsanoğlunun akıl ve el yordamıyla, tabiatta hâkim güç olma imkanına ulaştığını dile getirir.³²⁵ Kendisine bahşedilmiş bu iki istidatın, insanlar arasında adaleti ikame etme yükümlülüğü kadar, dünya ekosisteminin devam etmesini sağlama görevini yüklenmiştir. Buna rağmen, dünyadan ihtiyacı kadarını kullanma, fazlasına tamah etmeme emrine muhalefeti, ilk hasedin ortaya çıkmasının sebebi olarak görmek mümkündür. Burada sorunlaştırılan şey “Mülk Edinme” değildir. Haset ve

³²⁰ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Tufan), 4.b., İstanbul, YKY Yayınları, 2004, s.42.

³²¹ Turner, a.g.e., s. 28.

³²² Turner, a.g.e., s. 38.

³²³ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, a.g.e., s. 76.

³²⁴ İbn-i Haldun a.g.e., II, s.323.

³²⁵ İbn-i Haldun a.g.e., I, s.102.

bencillikten kaynaklanan başkasının sahip olduğuna olan tahammülsüzlüktür. Böylesi bir tahammülsüzlüğe sebep, kıyasın varlığıyla mümkün görünmektedir. İslam insanların kıyastan kaynaklanan hasedini mazur görmediği gibi, bundan neş’et eden şartları, oluşabilecek ortamı da mazur görmez. Ahîlik, bu meyanda iktisadi adaletin dini argümanlardan yola çıkılarak tayin edilebileceğinin farkındadır. Buna istinaden Fütüvvet-namelerde haset etme eylemi yerilmekte, hasedin, odunu silip süpürmesi ile ibadet ve iyiliklerin de hasetle tükeneyeceği örneğinden yola çıkarak ihtiyacından fazla mal sorunsallaştırılmakta infak eylemi teşvik edilmektedir.³²⁶ Böylelikle Ahîlik Kurumu müntesipleri arasında hasedin meydana gelebilecek imkânları tüketilmektedir.

İktisadi açıdan varılmak istenen nihai hedef, toplumu oluşturan kesimlere razı olacakları yaşam şartlarını sağlamak ve kazanılmış yaşam şartlarını kaybetmemeye yönelik tedbirler almaktır. Bu minvalde geleneksellik, korunma ve koruma dürtüsünün ürünü olarak gösterilebilir. Geleneksellik kavramı genelde menfi olarak algılansa da, kavramın sorun haline gelişi, kendi işleyişinden ziyade, dış etkenlerin kendi süreğenliğine olan tehditle söz konusu olur. Bu meyanda, Osmanlı’da var olan geleneksel anlayış, dış ekonomik amiller tehlike oluşturmadığı sürece menfi olarak algılanamaz. Osmanlı geleneksel yönetim şekli, iktisadi şekillenişte etken olan kurumları da geleneksel forma girmeye zorlamıştır.³²⁷

Ahîliğin iktisadi fonksiyonuna, zamanın iktisadi zihin dünyası itibariyle “Geleneksellik” hâkimdir. Ahîlikte karşılaşılan gelenekselci yaklaşım, gelenekselliği ikame edici bir pozisyondan ziyade, zamanın şartları itibariyle şekillenen iktisadi zihin dünyasının yansımından kaynaklanmaktadır. Ahîlikten kaynaklanan gelenekselliği, ritüellerin, tören ve işleyişteki usul ve esaslar ile adab ve erkânın korunması amaçlı algılamak mümkündür. Dolayısıyla form üzerinden zihni inşanın yeniden üretilmesi söz konusu olur.

Osmanlı iktisadi sistemi, tüketici ile üreticiyi koruma amacına istinaden, hem tüketim ve hem de üretimin dengede tutulmasıyla mümkün olunacağına kanaatle, donmuş pazar ekonomisi takibini öngörmekteydi. Pazar ekonomisi kısıtlı, kendi kendine yeter ve yerel geleneksel yaklaşım tarzına bürünerek,³²⁸ Osmanlı’nın hem handikapı

³²⁶ Gölpınarlı, “Fütüvvet-name-i Hüseyin Gaybi”, a.g.m., s. 68.

³²⁷ Genç, a.g.e., s. 60.

³²⁸ İnalçık, a.g.e., I,s. 298.

hem de çıkar yolu olarak hep başucunda bulunmuştur. Geleneksel yönetim tarzı kanunlar aracılığıyla bağımlı kılınmış, çağın getirilerini takip etmek ihtiyacı da bu anlayışın katı formuyla mümkün olmamıştır.³²⁹ Zira yönetim anlayışı, geleneksel formlarla şekillenmiş, padişah kanunnameleri³³⁰ ile birlikte, yönetim kademesinin oluşumu daişaret edilen kural ve kaidelere bağlanmıştır.

Gelenekselliğin cari olduğu Osmanlı'da kimi zaman bu uygulamanın dışına çıkıldığı da bilinmektedir. Osmanlı'da işlemekte olan toprak sisteminin, geleneksel kurallarla yürütülmekte olduğu kabul edilse bile, bu kuralların işlerliği şüphe götürmektedir. Koçi Bey risalesinde de benzer hususların sorunlara yol açtığı dile getirilmektedir.³³¹ Buna rağmen ne Ahilik ve ne de İslamiyet, iktisadi düzenin gelenekselleşmesine amil değildir. Lüks tüketim, tımar sistemindeki yozlaşma, toprağa dayalı üretimin işlerlik kazanmaması, dinin yorumlanmasındaki problemler, Durkheim'in ifadesiyle anomi ve anomiyeye neden olan toplumsal bağların çözülmesine sebep olmuştur.³³² Derinde dini hassasiyete dayalı Fütüvvet kültüründeki yozlaşma, esnaf disiplinine muhalefetle ithal malların satımına tevessül, yerli esnafın rekabet şartlarını zorlaştırmıştır.³³³

3.1.1.İslam'ın Ekonomik Hayata Bakışı

İslam düşüncesine dayalı iktisadi anlayış, kendi otantik yapısı içinde bir bütünlük arz ederek, sosyal adaleti inşa etme amacını merkeze koyar. Adil gelir dağılımı, toplum refahının oluşturulması gayesiyle uygulanmaya çalışılmıştır. Bu meyanda tekelci zihniyete yer verilmemiş, fiyat mekanizmaları işlerlik kazanmıştır. İslam iktisadı, İslami inanç, ilim ve irfan ile birlikte tarihi şartlar ve fıkıh çerçevesinde şekillenmiştir. Zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişebilirliği işletilmiş, temelde Kur'an ve Hadisler, zamanın şartları muvacehesinde yorumlara tabi tutularak, çerçeve sabit kalmak koşuluyla ihtiyaçlara göre değişen çözümlerden faydalanılmıştır. İdeal İslam İktisadi anlayışı baki kalmak şartıyla, geçişler zaman ve mekanın gerekliliklerine tabi kılınmıştır. Buna göre adaletin ikamesi, ahlak, emek, toplumsal ruh, infak, sınıfsız

³²⁹ Genç, a.g.e., s. 60.

³³⁰ Genç, a.g.e., s. 59.

³³¹ *Sofyalı Ali çavuş Kanunnamesi*, Haz. Mithat Sertoğlu, İstanbul, M.Ü.F.E.F. Yayınları, 1992, s. 79.

³³² Slattery, a.g.e., s.37.

³³³ Gölpınarlı, "Fütüvvet-name-i Hüseyin Gaybi", a.g.m., s. 93.

toplumun teşekkülü, sınırlı özel mülkiyet, gelir dağılımı, iktisadi istikrar üzerinden sağlanmıştır.³³⁴

İslam'ın üretim-tüketim anlayışının temelinde, Allah ve nesne ilişkisi vardır. Zira Allah eşyayı dünya geçimliliği için yaratmış ve eşyanın biriktirilmesini, aracın amaç haline koyulması hasebiyle kınamıştır. Göklerin, yerin ve aralarındaki her şeyin hükümlerini Allah'ındır.” düsturunca insanoğluna ihtiyaçları nispetince faydalanma imkânı vermiştir. “Yeryüzünde ne varsa sizin için yarattık.”³³⁵ ayetine istinaden eşyanın fayda ekseni düşünülmesini öngörür. Malın, bir sınav aracı olmasının esprisi biriktirmenin temelinde yatan, yarına olan itminansızlığın sınanması olarak tanımlanabilir. Adem'in cennetten çıkışı, İsrail oğullarının çölde etleri kurutmalarının temelinde de yarına olan itminansızlık, o rızkı veren Allah'ın görülmemesi ve kanaat (gönül teslimiyeti) eksikliği yatar. Allah'ın “Rezzak” vasfının tezahürünü göremeyen İsrailoğullarının rızkı tayin etme işini kendi tasarruflarında zannetmeleri, onları bildircin etlerini kurutmalarına ve kurutulan etlerin de bozulmasına sebep olmuştur. Böylelikle çöl ortamında bildircin etinin varlığını sorgulamaksızın, yarına ait kaygılarını gidermeye koyulmuşlardır. Allah'a olan itminan eksikliği onları bu yollara sevk etmiştir. İnsanın yarın kaygıları onları mal biriktirmeye ittiği gibi, maldan lezzet hissi de bu dünyaya iltifat etmenin aracı haline gelmiştir. Bir yönüyle ihtiyaç hâsıl olduğunda nesneyle oluşabilecek ilişki, ihtiyaç hasıl olmadan da sürdürülmeye çalışılmış, biriktirilerek sahip olunma duygusuna evrilmiştir. Fütüvvet, bu yönüyle yukarıda zikredilen hususlara yönelik nesne-tüketim-itminan kavramlarını merkeze alarak yaygın bir söylem geliştirmişlerdir. Zamanın genel havası olan dünya sevgisi, ahirete olan meyli sarsmıştır. Bu hususta Fütüvvet-namelerin genelinde dile getirilen “Ey inananlar! Allah'tan korkun ve herkes, yarına ne hazırladığına baksın. Muhakkak ki, Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”³³⁶ “O gün ne mal size fayda verir ne de evlat.”³³⁷ ayet ve “Allah'ım, beni yoksul yaşat ve yoksul öldür. Yoksullar zümresiyle haşret.”, “Dünya ahiretin tarlasıdır.”³³⁸ hadislerden yola çıkılarak dünyada sahip olunabilecek maddi imkânlar silikleştirilmekte, ahiret yurduna yapılacak hazırlıkların itminanı

³³⁴ Ahmet Tabakoğlu, “Bir Bilim Olarak İslam İktisadı”, *İslam Hukuku Araştırmalar Dergisi* Konya, sayı:16, 2010, ss 11-34.

³³⁵ Bakara, 2/29

³³⁶ Haşr, 9/18

³³⁷ Şuara, 26/88

³³⁸ Gölpınarlı, “Fütüvvet-name-i Hüseyin Gaybi”, a.g.m., s. 66.

kuvvetlendirileceği beyan edilmektedir. İnsan-ı Kamil olmanın ölçüsü olarak Hz. Ali'nin "Perde kaldırılrsa bile yakinim artmaz."³³⁹ ahirete olan inancın derecesini anlatan Fütüvvet-namelerde geçen bu sözü, itminana ne derece ehemmiyet verildiğinin göstergesidir.

İslam, iktisadi hayatın organize edilmesindeki ana prensiplerini gösterir ve insanları bu prensipleri takibe davet eder. Durum buyken iktisat bilimi, iktisadi yaşamı yorumlar ve çıkarımlar yapar. Kapitalizm ekolü, İslam İktisadi sistemini, sayısal ve hesaplanabilir olanağa sahip olmadığı iddiasıyla bilimsel olmamakla eleştiriye tabi tutar. Oysa ki, iktisadi zihniyet ekoldür. İktisat ilmi ise iktisadi yorumdur.³⁴⁰ Osmanlı devletinde gelecek yıla yönelik bütçeler oluşturulmazdı. Osmanlı'nın son dönemlerinde hesaplanabilir iktisada yönelimler, iktisat ilminin oluşturulma çabalarını beraberinde getirmiştir.³⁴¹

İslam, iktisadi ölçüler koyarak iktisadi bakış açısını belirler. Emeğe biçilen değer kutsallık formunda ele alınır. Kazanç adına mal stok etmeyi yasaklar. Bir toplumda güven unsuru, o toplumun ayakta kalması için en önemli amildir. Zira insanların birbirine güveninin eksikliği topyekün bir inanç kaybının ürünüdür. Birbirine güvenemeyen komşuların, alışveriş yaparken aldatıldığı hissini taşıyan tüketicinin, sahip olduğu ruh hali, inancını da etkileyeceği gibi, zafiyet yaşayan inancın da itminan eksikliği yaşatacağı aşikârdır. Toplum buna istinaden, böyle bir dalganın küçük iken önünün alınmaması halinde büyüyeceği ve toplumsal güven bunalımına neden olacağı için hassasiyet göstermiştir. Günlük yaşantıda en çok karşılaşılan güven iklimi esnaf ile alışveriştedir. Bu nevi güven bunalımlarına mahal vermeme adına, başlangıç noktası da buradan olmalıdır. Bu yönüyle Osmanlı toplumunda esnafa olan güvenin kuvvetlendirilmesi, hem Ahî teşkilatının iç işleyişiyle ve hem de devletin bizzat denetimleriyle mümkün olmuştur.³⁴²

İslam genelin selameti adına iktisadi alanda bir takım düzenlemeleri yapma hakkını kendinde bulur. Buna istinaden, ziraat yapılmayan araziye el koymanın yanında narh (fiyat belirleme) tayin etme hakkını saklı tutmuştur. Aynı zamanda paradan para

³³⁹ Gölpınarlı, "Fütüvvet-name-i Hüseyin Gaybi", a.g.m., s. 48..

³⁴⁰ M. Bakır Es-Sadr, *İslam ve İktisadi Ekoller*, (Çev. Sedat Namdar), İstanbul, Akademi Yayınları, 1991, s.125.

³⁴¹ Genç, a.g.e., s. 87.

³⁴² İncelik, a.g.e., I, s.257.

kazanma yolu olan ribayı da yasaklamıştır.³⁴³ “Allah’ın sana verdiği şeylerden ahiret yurdunu da gözet, dünyadaki nasibini de unutma. Allah’ın sana ihsan ettiği gibi sen de ihsanda bulun.”³⁴⁴ düsturunca ifade edildiği gibi zekatın farz kılınışını, sadakanın teşvikini, Allah’ın dağıttığının, kullar yoluyla tekraren dağıtımını emreder. Orta-Doğu İslam toplumlarında, devletin pazar yerlerinde fiyat ve kalite kontrolü işlevini takip ettiği, halkın spekülasyonlara karşın korunmasını sağladığı, kadılar aracılığıyla memurların denetleme görevini yerine getirdiği bilinmektedir. Esnafın tabi olduğu denetimlerde giderlerden sonra ürüne göre yüzde on, on iki gibi cüzi bir kar marjına müsaade etmiştir. Tüccarların yukarıda belirtilen kâr oranlarına tabi olmadıkları, bu yüzden de toplumda sosyal düzenin korunmasında amil olarak kabul edilmedikleri söylenebilir. Orta –Doğu devlet yapılanması, ekonomik ve sosyal işleyişin yürütücüsü olarak “hırfet düzeninin devleti” olarak kabul edilmektedir.³⁴⁵ Sosyal devlet anlayışının taşıyıcısı olarak Ahîlik teşkilatının toplumda kabul gördüğü, saygınlık kazandıkları ifade edilebilir.

Sağlıklı bir iktisadi işleyiş için sermayenin yatırıma dönüştürülmesi gerekir. Temel yaklaşım tarzı, sahip olunanın ekonomik hayata intibakıdır. Aynı zamanda, gelir dağılımının adalet üzere şekillenmesi, tüketim mefhumunu da adaletli bir anlayışa sahip olmasına imkân verir. Ahîlik, bu yönüyle atıl malın varlığını kabullenmez. İnsanların geçimlerini sağlamak adına, paranın yastık altına alınmasına engel olunması için sandıklar (avarız) kurarak,³⁴⁶ ortak ihtiyaç havzaları oluşturmuşlardır. Aynı cemiyetin insanları arasında kişisel kazanç arzusu, birliktelik formuyla aşılmaya çalışılmıştır. Fütüvvet-name-i Burgazi’de geçen “Ve helak olduğu zaman malı O’na bir fayda vermedi.”³⁴⁷ ayeti mucibince rekabet ve malın fazlasıyla övünüp insanlara üstünlük taslamak, sosyal birlikteliği engelleyen sebepler olarak görülmüştür. Bu yönüyle mal, bireye tevdi edilen emanet olarak algılanır. Aynı zamanda “Mallarını gece gündüz, gizli açık harcayanların mükâfatları Allah katındadır.”³⁴⁸ ayetiyle de dünya hayatının tanzimi ve sosyal bütünleşmenin ancak infak ile olabileceğine, Hz. Ali’nin de bu manada İnsan-ı

³⁴³ Türkoğlan, *Sosyal Hareketler Sosyolojisi*, a.g.e., s.179.

³⁴⁴ Kasas 28/77.

³⁴⁵ İnalçık , a.g.e., I, s.266.

³⁴⁶ Kozak, *Bir Sosyal SiyasetMüessesesi Olarak Vakıf*, a.g.e., s. 33.

³⁴⁷ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 100; Tebbet, 111/1

³⁴⁸ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 101; Bakara, 2/274

Kamil formatında olduğuna inanılır.³⁴⁹ Bu meyanda zekât dahi insanlar arasındaki barışın sağlanması, infak hasletinin kazandırılmasına sebep olarak algılanabilir.

İktisadi gelişmişlik anlamında rekabetin büyümeyi sağladığı bir gerçektir. Batı düşünce dünyasının argümanı olan büyümenin getirileri kadar, götürülerinden de bahsedilince, sınıflar arası yaşam farklılıklarının, bireysel büyümeye imkân vermek ile başladığını, kişisel hırsın tetikleyicisi olarak, bireyin toplumsal düşünüşten uzaklaştığını da görmek gerekir. Kapitalist sistem, bireylerin kişisel kazançlarından toplumsal kazanca ulaşılacağını savunarak, fiyatın arz-talep ölçüsünde belirlendiğini düşünür. Doğal mecrasına bırakılmış piyasada, alım gücüne sahip olanların, mala ulaşmaları avantajlı olmaktadır.³⁵⁰ İslam dünya görüşü, bütün kurumların birlikteliğini baz alır. Her bir kurumun bir başka kurumla ahengi amaç edinildiği gibi, her bir kurumun da kendi içindeki işleyiş ahengine önem verilir. Rekabetin getirileri üzerinden yapılacak yorumların, sosyo-ekonomik hakikati açığa çıkarmayacağını, bilakis örteceğini ifade edebiliriz. Bu meyanda Osmanlı iktisadi sistemi, yaşam standartların farklılığına rağmen toplumun bütün kesimlerinin ihtiyaçlarını karşılamak üzere şekillenmiştir.³⁵¹ Osmanlı devlet yapılanmasının da bu minval üzere şekillendirdiği toplumun, hükümdarın otoritesini temsil eden (yöneticiler, asker, dini adamlar) ve tebaa (reaya) diye ikiye ayrılmış ve tebaanın da kendi içinde sırasıyla çiftçiler, tüccarlar ve hırfet ehli olarak sıralandığı bilinmektedir. Devlet herkesi kendi sınıfı içinde tutarak siyasal-sosyal düzeni sağlamaya çalışmaktadır.³⁵²

Batının ekonomik ilerlemesinin, kişisel menfaat algısına dayanmasına rağmen İslami düşünüş, kişinin maddi kazancını sosyal dayanışma ve uhrevi kazancın önüne koymayı mazur görmemiştir. Bir yönüyle, Protestanlığın kapitalizme sebebiyet verdiği iddiası, dinlerin sosyal barışı ikame etme düşüncesine sahip oldukları tezinin zayıflamasına sebep olmuştur.³⁵³ Müslüman'ın gözlendiği hissi ve inancı onu ahlaki olmayan dünya kazançlarına mesafeli kılarken, Batılı için özgürlük, denetlenmek ve gözlenmekten azade olmakla tanımlanmıştır. Böyle bir anlayış, kazancın kişiselleşmesini beraberinde getireceği gibi, öne sürülecek argümanların meşruluğunu

³⁴⁹ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvet-namesi", a.g.m., s. 102.

³⁵⁰ Sadr, a.g.e., s. 53.

³⁵¹ Genç, a.g.e., s. 64.

³⁵² İnalçık, a.g.m., I, s. 256.

³⁵³ Aktay, a.g.e. s.117.

da nefsi isteklere bağlayacaktır. İbn-i Haldun insanın geçimi kadarından fazlasını üretmenin, hem dünya hem de ahireti açısından faydasız olmakla tanımlar.³⁵⁴ Buna paralel olarak, insanların rızık aşamasından (ihtiyaç duyduğu miktar) kazanç aşamasına geçince medeniyet safhasına geçildiğini, kişinin elde ettiği kazancın da bir başkasının rızıkına karşılık geldiğini ifade eder. Sömürünün de bir başkasının rızıkına el koyma olarak tanımlanabileceğini vurgular.

Artı ürün, iş bölümünün geniş yelpazeliği ve gelişmişliğiyle orantılıdır. Artı ürün ile meydana gelen kişisel servetin, toplumun istismar edilmesiyle tanımlanması söz konusudur. İbn-i Haldun istismar olayının, medeniyetlerin gelişmesinde fonksiyonel rolüne atıfta bulunur.³⁵⁵ İbn-i Haldun'un bu görüşünü liberal düşünüş içinde algılamak yerinde bir tespit olacaktır. Ahîlikte hâkim olan düşünce, dünyanın oyalanmadan ibaret olduğu, aslında ahiret yurdunun önemsenmesi gerektiğine³⁵⁶ ve O günde mal ve evladın fayda vermeyeceğini dile getiren ayetlerle izahatlar yapılmıştır.³⁵⁷ Dünyanın bir araç olduğu, eğlenceden ibaret olmadığı düşüncesi, mecrasından çıkmaması gereken insanı tanımlar.

Müslüman kendini yaratılanların tümüne karşı sorumlu hisseder. Bu sorumluluk duygusu Eşref-i Mahlukât oluşunun gereğidir. Bu meyanda Ahîlikte olduğu gibi, suflî beklentilere tenezzül edilmez. Tasavvufî anlayışın, Batılı zihniyetin çıktısı olan kişisel dünyevi kazancın karşısına, uhrevî kazanç diye inziva hayatına yönelmesi, dünyadan el etek çekmesi, ona yapılabilecek en önemli eleştiri olarak ifade edilebilir.

Kur'an Enfal suresinde Müslümanların atlar yetiştirmeleri emrini vermektedir. Buna göre, Allah'ın bildiği bizlerin bilmediği düşmanlara karşı yetiştirilecek atların düşmandan gelebilecek tehlikelere karşı korunaklı olmanın gereği olarak sunulmuştur.³⁵⁸ Müslüman'ın hem dünyevi ve hem de uhrevî sahada hazırlıklı olması istenmektedir. Böylesi bir hazırlık, ekonomik alanı da içermektedir. "Allah'ın sana verdiğinden ahiret yurdunu gözet; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi, sen de iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah,

³⁵⁴ İbn-i Haldun a.g.e ,I, s. 361.

³⁵⁵ Kozak, a.g.e., s.188; Ümit Hassan, a.g.e., s.152.

³⁵⁶ Gölpınarlı, "Fütüvvet-name-i Hüseyin Gaybi", a.g.m., s. 42; Ankebut, 29/64.

³⁵⁷ Gölpınarlı, "Fütüvvet-name-i Hüseyin Gaybi", a.g.m., s. 43; Teğabun, 26/88.

³⁵⁸ Enfal 8/60.

bozguncuları sevmez.”³⁵⁹ Zira gelip çatacağı belli olan o gün için hazırlıklı olmalarını, bu dünyada helalinden rızıklanmaları ve verilen rızıktan infak etmeleri telkin edilmektedir. Küreselleşen Liberal dünyada, Müslüman’ın ekonomik bağımsızlığının sağlanması, İslami ekonomi düzenine sahip olmasıyla ve İslam ülkeleri ekonomi işbirliğiyle mümkün görünmektedir.

Batılı düşünce formatına sahip birinin, İslami iktisadi nizamı kabullenmesi mümkün olmadığı gibi, İslam düşüncesine sahip birinin de kapitalist sistemi kabullenmesi mümkün olamaz. İktisadi anlayışlar sosyal, değer ve inançların ürünü olarak şekillendiklerine göre, ittiba edilecek iktisadi anlayışın da beraberinde inanç, değer, kültür, sosyal dünya anlayışını da değiştireceği aşikârdır.³⁶⁰ Dolayısıyla, Protestanlığın kapitalleşmeye sebebiyet verdiği tezi dini inanca zarar veren bir teori olarak algılanabilir. Zira Protestan oldukları için kapitalleştiklerinden ziyade, kapital zihni yapıya sahip olduklarına istinaden Protestanlaştıklarını söylemek mümkündür. Protestanlık ve kapitalizm arasındaki ilişkinin nedensellikten ziyade buluşma ortamına dayandığı, belirli sosyal süreçler ile belirli düşüncelerin birbirini çekmesi neticesinde oluştuğu ifade edilebilir.³⁶¹ Aynı zamanda Weber’in Osmanlı’nın iktisadi düzenini nevi şahsına ait yönüyle ve şartlara dayalı olarak şekillenmiş halini arka sebepleri görülmeksizin İslam ekonomisi diye tanımlayıp, Batı iktisadi sistemi ideal tipi karşısına koyması, Weber’in “Din Sosyolojisi” adlı kitabı İslam’ı tam anlamıyla incelemeyen yazmasına ve ardından ölmesine bağlanabileceğini söyleyebiliriz.³⁶² Weber’in Püriten ahlak ile kapitalizm arasında kurduğu ilişkiyi, eylemlerin anlamlı yapılmasına dayandırmasına karşın İslam toplumlarının kendilerini ifade edecek Kur’ani bir söyleme müsaade etmeksizin rijit örnekler olarak İslam öncesi Bedevi yaşantıyı ele alması sosyolojik yöntem sorunu olarak okunabilir.³⁶³

Weber, İslam ile ilgili sosyolojik irdelemeleri, İslam dini adına Osmanlı nazarında gerçekleştirmiştir.³⁶⁴ En nihaye Osmanlı’da kapitalizmin gelişmemesini, İslami sosyal dünya anlayışının, toplumsal zihniyete ve yönetim anlayışına hâkim

³⁵⁹ Kassas 28/77.

³⁶⁰ Sadr, a.g.e., s.22.

³⁶¹ Aktay, a.g.e.,ss.121-125.

³⁶² Brian S.Turner, *Max Weber ve İslam*, (Çev. Yasin Aktay), 2. b., İstanbul, Vadi Yayınları, 2006, s. 28.

³⁶³ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Çev. Yasin Aktay), 2.b., Konya, Vadi Yayınları, 1997, s. 12.

³⁶⁴ Turner, a.g.e., s. 80.

olmasıyla açıklayabiliriz. Osmanlı toplumunda paraya ulaşan kesimler, genelde yöneticiler, yöneticilere yakınlık gösteren yanaşmacılar, padişahın yakınları, Osmanlı'nın son zamanlarında da Yahudi tüccarlar olmuştur. Osmanlı devletinde, yüksek meblağlı servetlere imkân verilmemiştir. Özellikle padişah yakınları ile yüksek rütbeli bürokratların sahip oldukları servetin, devletin güvenliğine hanel getirir düşüncesiyle el konulduğuna şahit olunmuştur. Sahip olunan servetin, işgal edilen makamın getirileri olmasına istinaden, asıl sahiplerinin reaya olduğu gerekçesine bağlanması müsaderesini meşru kılmıştır. Buna dayalı olarak servet biriktiremeyen elit tabaka, han, cami ve vakıflar yaptırmak suretiyle isimlerini yaşatmanın yoluna gitmişlerdir.³⁶⁵ Padişahlar da servetlerinin bu nevi sosyal hizmetlere harcanmasına rıza göstermişlerdir. Devlet yönetiminde görev yapan kimselere işletilen ve gerekçelendirilebilen müsaderenin, tüccarlardan yaptığı işe istinaden kazanıp yığamayacağı kadar servet bırakanlara da aynı uygulamanın yapıldığına rastlanılmaktadır. Esnafla aynı oranda kâr marjı verilen tüccarın, ortalama % 10 kazandığı takdirde bıraktığı servetine ulaşamayacağı, usulsüz işlerle uğraşmış olması ihtimaline istinaden malına el konulmuştur.³⁶⁶ İzahı verilen gerekçelerden dolayı, Osmanlı devletinde iktisadi müteşebbis zümrenin oluşmadığını söyleyebiliriz. Osmanlı devletinin kendi dışında gelişen iktisadi değişimlere kayıtsız kalmasının temel espris, yarının ne getireceğini düşünmeme, kendine güven, karşılaşılan sorunların denenmiş olanla çözümlenmeye çalışılması gibi geleneksel argümanlarda aranabilir.³⁶⁷

Osmanlı devlet yönetimi, toplumun genel geçim olanaklarını sorunsallaştırıp, vergi yükünü temel tüketim malları üzerine yüklediği, esnaf teşkilatı eliyle bir denge politikası yürüttüğü bilinmektedir.³⁶⁸ Böylesi bir yaklaşım, var olanın gerçekçi bir zihni yapıyla inşasına imkân vermektedir. Buna istinaden, geleneksel zanaat dallarının kapitalist rekabet ortamında korunmaya çalışıldığı aşikârdır. Bir tarım toplumu olan Osmanlı devletinin, üretimi canlı tutma adına, ekim alanlarının istihdam edilmesine yönelik çabalarında, göçebe Türkmen Yörüklerini emek havuzu olarak gördüğünü

³⁶⁵ Genç, a.g.e., s.66.

³⁶⁶ Genç, a.g.e., s. 71.

³⁶⁷ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, a.g.e., ss. 228-238.

³⁶⁸ Cihan, Doğan, a.g.e., s.21.

söylemek mümkündür ³⁶⁹ Bir yönüyle kırsalda istihdamın azami derecede tutulmasıyla, kentlere olacak göçün önlenmesi sağlanmış olmaktadır.

İslam malı kerih görmez. Malın Allah'tan uzaklaştırıcı yönüne vurgu yapar. Malın, ahireti unutturan ve dünya yaşantısına sevk ettiren yönüne cephe alır. Aslında ahireti unutturan mal değildir. Ahireti unutturan, zihni yapımızda mala yüklediğimiz anlamdır. Zihnimizde mala yüklediğimiz anlamdan kurtulamadığımız takdirde, maldan uzaklaşarak bize hissettirdiği duygulardan kaçmaya çalışmamız, sorunun bir başka şekle evrilmesine sebep olmaktadır. Batılı düşüncenin böyle bir sorunu olmadığı gibi mala sahip olmanın getirisinin hazzını almış ve götürülerini sorunlaştırmamıştır. Weber, ideal tipleri kavramlaştırırken, islam'ın nesneye bakışını ve nesne üzerinden dünya algılamasını, aktörün eyleme yüklediği anlam üzerinden okuması gerekirken, Batı düşünüşü çerçevesinde algılamaya meyil göstermiştir.³⁷⁰ Bu yönüyle Weber'in anlamayı merkeze alan yorumlayıcı sosyolojik yöntemine muhalif davrandığı iddia edilebilir.

Hız. Ebu Zer ile zamanın hâkim iktisadi anlayışı arasındaki çatışmanın temelinde zihni iki farklı dünya yatar. Bu çatışma örneği, İktisadi anlayışın tarihi seyrini anlamak açısından manidardır. İslam, Ortaçağ Avrupa'sında olduğu gibi kazancı tamamıyla insanların arzularına, şahsi ölçülerine bırakmamış, helalinden kazanmakla ve insanların sömürülmesinin, israfa da yönelmesinin tasarrufunu ve infakını anlamlı görmüştür. Kazancın fazlasını, biriktirme arzusuna dayandığı sürece sorunsallaştırmıştır. Hız. Ali'nin ifadesiyle, dinlenmeyi de en az çalışmak kadar önemsemiştir. Dünyada bulunmayı önceleyen şeyin kulluk olduğu beyan edilmiş, yeryüzünü de rızıkı aramayı³⁷¹ çalışma ve işe önem vermeyi, en az Kalvinistler kadar gerekli görmüştür. İslam'da kazancın Kapitalizmden farkı, malın ferdi birikiminden uzak olarak sosyal amaç yükleniyor oluşudur. Kalvin'in üretemeyenin tüketemeyeceği düşüncesinden yola çıkıldığında³⁷² mal kapitalizmde insana hükmederken, İslam'da mala insan hükmeder. Aynı zamanda İslam kazancın hırs ile ulaşılamayacak bir şey olduğunu ifade ederek "Bir kere azmettin mi gerisini Rabbine bırak."³⁷³ ayetine

³⁶⁹ Ayata, a.g.e.,ss.12-14.

³⁷⁰ Turner, a.g.e., s. 84.

³⁷¹ Mülk 67/15; Cuma 62/ 10.

³⁷² Kozak, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf*, a.g.e., s. 56.

³⁷³ Al-i İmran 3/189.

dayandırırken, “Allah dinlenmeniz için geceyi, lütfedip verdiği rızkı aramanız için gündüzü meydana getirmiştir. Bunlar O’nun rahmetinden ötürüdür. Belki artık şükredersiniz.”³⁷⁴ ayetiyle de insanî yaşamın sınırlarını koymuştur. Kapitalizmde ise sınırsız bir hırs söz konusudur. Weber’in teknoloji için öngördüğü rasyonelliğin, bireyin faaliyetleri ve bilinci üzerinde uyguladığı kontrollerle insanî olan duyguların teknoloji mühendislik kriterlerine göre şekillenmesi kaçınılmazdır.³⁷⁵ İslami iktisadi düşünsel dünyanın, ahlaki argümanlar üzerinden şekillendiği ifade edilebilir. Bir yönüyle Batı menşeli büyüme modellerinin İslam zihni yapısına uygun olmadığı söylenebilir.

3.2. Ahilikte Üretim Ve Tüketim İlişkisi

İnsanoğlu yaşamını sürdürebilmek adına, öncelikli olarak yeme ve içmeğe ihtiyaç duymaktadır. İhtiyaçlar, yaşam kalitesine göre farklılaşabilmektedir. Bunların tedariki için, üretimde bulunmak, çalışmak insanoğluna bu dünyada yükletilmiş zorunluluktur. Modern insanın dünya algısına istinaden sınırsız ihtiyaçlarının, sınırsız üretimi ve bitmez tükenmez çalışma gerekliliğini doğuracağını ifade edebiliriz. Sınırsız çalışma iştiağının, hayatın bütün anını kapladığı takdirde, insana ait var olma amacının da silikleştiği söylenebilir. İnsan, varlık sebebi ile kopukluk yaşar ve kendine topluma evrene yaratıcısına yabancılaşır. Aynı şekilde lüks israf ve şatafatlı bir hayatın da insanın, varlık sebebine yabancılaşmasına sebep olduğu söylenebilir.

Dünya Allah’a ulaşma yeridir. Kendi nefsinin tatmin etmenin aracı olarak kabul edilemez. Şeyh Seyyid Hüseyin’in fütüvvet-namesinde tanımlanan “Mürüvvet”in, arifin canına dikilen Fütüvvet ağacının bir dalının adı olduğu, ondan bir nişan talep etmenin bedelinin her iki cihanı da terk etmekle ödenebileceği beyan edilir.³⁷⁶ Bu argümanlar, Ahîliğin sorunsallaştırdığı, düşünsel felsefesinin temelini oluşturduğu, nesneye bakışını dizayn eder. Talep etmeyi silikleştiren bu düşünsel zihin yapısının her tüketilende, bir diğerinin hakkının olabileceği inancı merkeze oturur. Bu minvalde tüketme iştiağının köreltilerek, ihtiyaçların asgari miktarda tutulmasına özen gösterilir. Fütüvvet anlayışında tüketilen her nesne hesap vermenin kayıdır. Buna istinaden, süreç içinde nesne ile asgari bir ilişki ve buna bağlı olarak hesap verme anlayışını yüklenen

³⁷⁴ Kasas, 28/73.

³⁷⁵ Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, (Çev. Cevdet Cerit), İstanbul, Pınar Yayınları, 2000, s. 200.

³⁷⁶ Gölpınarlı, “Fütüvvet-name-i Hüseyin Gaybi”, a.g.m., s. 39.

kişilikten, modern zamanlarda inşa edilen ve tükettiği nesneyle tanımlanarak üzerinden kazanç sağlanan kişilik yapısına evrilmeden bahsedilebilir.

Ahîlik, toplumsal ihtiyaca istinaden talep edilen çeşit ve miktarın üretimini anlamlı görür. Tabiatın yararlanma ölçütü, talepten ziyade ihtiyaç miktarıdır. Allah dünyayı insanlara ihtiyaçlarını gidermeleri için musahhar kılmıştır. Bu döngü anlamsız tüketime mahkûm edilmemelidir. Batı kapitalizmi gibi arz fazlalığı ve akabinde tüketimin teşvikiyle oluşacak kişisel kazancı, genelde İslam düşüncesi, özeldede fütüvvet felsefesi, meslek ahlakına aykırı görür. Buna istinaden Ahîlik, ihtiyaç ve arz dengesinin önemini fark etmiş, arz fazlalığında oluşabilecek fiyat düşüklüğüne, talep fazlalığında oluşabilecek fiyat yükselmesine mahal vermeme adına meslek icra eden dükkân sayısında da sınırlamalar getirmiştir.³⁷⁷ İhtiyaç fazlası olarak açılacak yeni bir dükkânda çalışacak usta ve kalfaların geçimlerini sürdürememeleri, hem ekonomik darboğaz, hem geçim derdiyle meslek etiğine yönelik gayr-ı meşru yollara yönelimi tetikleyeceği endişesiyle, denge politikası sürdürülmüştür.

Osmanlı yönetiminin bütün alanlarda olduğu gibi mesleki icrada da geleneksel bakış açısı öngörülmüş, esnafın toplumsal yaşamda ekonomik denge unsuru olması hasebiyle korunmasına çalışılmıştır. Oluşabilecek ekonomik kırılmaların bütün kurumlarda sorunlara yol açacağı endişesiyle, fiyat düzenlemeleri, hammadde ihtiyacı, dükkân açma izni gibi talep-arz dengesini sarsacak her türlü etkeni devlet müdahalesiyle kontrol altına almaya çalışılmıştır. Bu etkinliklerini yer yer merkezi iktisat politikalarının bir parçası olarak sürdürürken, bazen de taşraya yönelik politikalarına aksettirerek, Ahiler ve kadılar eliyle,³⁷⁸ son zamanlarda da belediyelerce yerine getirmiştir.

Batı modernizminin üretim ve tüketim anlayışı, yukarıda bahsi geçen tanımlamadan farklılaşmaktadır. Durkheim sanatı, ihtiyaçlarımızı giderme aracı olarak gördüğünü, buna karşın bu eylemi ahlaki kılan şeyi, ihtiyaçlarımızın giderilmesinde, bir amacın ve belirlenmiş bir yolun izlenmesi gerektiğine bağlar.³⁷⁹ Modernizmde, sanat-üretim ilişkisi, nicel tanımlamaya tabi tutularak, üretimin miktar ile ölçülmesi ve sanatçının sanatından kopartılıp yabancılaştırılması üzerine kuruludur. Üretimin nicel

³⁷⁷ Raşit Gündoğdu, “Osmanlı’da Esnaf Teşkilatı Üzerine Bazı Düşünceler”, *Ahîlik*, (ed.) Baki Çakır, İskender Gümüş, İstanbul, Kırklareli Üniversitesi Yay, 2011, ss.73-78.

³⁷⁸ İnalçık, a.g.e., I, s.266.

³⁷⁹ Durkheim, *Toplumsal İş Bölümü*, a.g.e., s. 78,

tanımlanmaya tabi tutularak³⁸⁰ sanatçının kendi ürettiği ürüne yabancılaşmasının yanında, kendine de yabancılaşması söz konusu olmuştur.³⁸¹ “Allah’ı unutup da, Allah’ın da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkmış kimselerdir.”³⁸² hadisinde ifade edildiği gibi yabancılaşma, öncelikle varlık sebebini unutmaya, onun yerine hazzı ve anı yaşamayı koymakla başlar. Dünyevi hazlar, kişiye uhrevi hayatı hatırlatmaktan alıkoyar. Bu unutuş, insanı egoist düşünüşe sevk eder, toplumdan uzaklaştırır. Toplumdan uzaklaşmanın, dinin yaşam bulduğu alandan da uzaklaşmasına istinaden, dini atmosferden de uzaklaşacağı söylenebilir.

Osmanlı’da özellikle tahıl üretimi ve nakliyatı devletin sıkı denetimine tabi idi. Zira baş gösterecek bir kıtlık, toplumsal huzursuzluklara, isyanlara sebep olabiliyordu. Bu yönüyle esnaf teşkilatı kapitalist sistemin oluşumuna engel teşkil edecek sosyal bütünleşmeyi sağlayan bir vasıf taşımaktaydı. Zamanla küçük esnaftan büyük işletmelere dönük girişimlerin varlığına rastlanmaktadır. Bu şekil işletmelerde, el emeğiyle çalışan işçilere rastlanır ki, genelde üretilen malın ülke dışına yönelik planlandığı söylenebilir. Dolayısıyla son zamanlarında dış pazara mal üreterek, iç pazarın düzenine etki etmeyen kapitalist bir işletim sisteminin de geliştiğini ifade edebiliriz.³⁸³

Ahiliğin temel felsefesi toplumun birleştirici ve dayanışmayı sağlayıcı mantık ile işlemesini öncelerken;³⁸⁴ Kapitalist mantık bireysel çıkarı önceleyen çatışmacı yaklaşıma sahiptir. Dolayısıyla günümüz insanı hırs, tamah, hodgam halet-i ruhiyesiyle rekabetin kendine yüklediği sufli düşüncelere yenik düşmüştür. İnsanların rekabet duyguları derinleştirilerek onların kendilerine, topluma ve nesneye yabancılaştırıldığı söylenebilir. Bireylerin yaşam şartlarının iyileştirilmesine istinaden, madden doygunluk hazzı yaşansa da oluşan yabancılaşmayla³⁸⁵ birlikte, toplumsal huzur ve sosyal dünyanın ötesine taşınan bencilliğin insanoğlunun ürettiği ve kazandığından haz almamaya sevk edeceği söylenebilir. İnsanoğlunun, nesne ile ilişkisinde, ihtiyacı giderdiği için değil de, elde edip sahip olma duygusunun hazzını yaşattığı için

³⁸⁰ Guenon, a.g.e. s.85.

³⁸¹ Fritz Pappenheim, *Modern İnsanın Yabancılaşması*, (Çev. Salih Ak), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2002, s.26.

³⁸² *İhya-i Ulumiddin*, III, s. 818.

³⁸³ İncelik, a.g.e. I, s.281.

³⁸⁴ Türkoğlan, *Sosyal Hareketler Sosyolojisi*, a.g.e., s.200.

³⁸⁵ Giddens, Sutton, a.g.e., s. 94.

yalnızlaştığı görülür. Toplum içinde yalnızlaşan insanın, asli görevini de unutması kaçınılmaz sonuçtur. Ahîliğin bir yönüyle toplumda var olma alternatifini ürettiğini ifade edebiliriz. Ahîliğin, bir yönüyle toplumsal yaşamın sürdürülmesi adına, çalışmayı teşvik ile bu arzuyu diriltme, bir yönüyle de bu hissin kendi mecrasından taşmasına mahal vermemekle, mihenk olma misyonu kazandığı söylenebilir.

3.2.1.Ahîlik ve Narh Sistemi

Osmanlıda narh sisteminin gerekliliği ekim işlerinin belirli sayısal esaslara dayalı oluşu üzerinden, arz-talep dengesinin sağlanması amacını güder. Ulaşımın zor ve pahalı oluşu, pazarda satılacak miktarda ürün yetiştirilememesine istinaden,³⁸⁶ her bir şehrin kendine yetecek olanı belirleyip üretmesi ile belirginleşmektedir. Malın yokluğundan kaynaklanan hareketlenmelere ve bunun yansıması olan buhran ortamına engel olmak, fiyat kontrolünü sağlamakla mümkün olmaktadır.

İbn-i Haldun da ticari işlemlerin, bir taraftan iç denetim mekanizmasıyla, diğer taraftan devletin ortaya koyduğu kurallar ve denetleme yetkinliğince oluşturulmuş ölçülü rekabetle mümkün olacağını belirtir.³⁸⁷ İslam bir yönüyle üreten ve tüketen arasındaki ilişkiyi kardeşlik hukuku içinde ele alarak, fiyat düzenlemesini de bu minval üzere şekillendirmiştir. Üreticinin fiyat belirlemedeki sınırsız isteği ile tüketicinin asgari miktardaki fiyatlandırma gayreti, serbest piyasanın insafına bırakılmamış, iç dinamiklerin harekete geçirilmesiyle de bir dengede tutulmaya çalışılmıştır.³⁸⁸

Devlet, sosyal buhranların meydana gelmemesi için, piyasaya akması gereken ürünlerin üretimi, nakli ve satışını belirli bir kurallar manzumesine koymuştur. Amaç, ürünün gerekli miktarını üreterek, arzın ihtiyaç nispetinde bırakılmasıdır. Böylelikle, piyasada oluşabilecek kıtlıktan kaynaklanan fiyatların belirli bir miktarda tutulması mümkün olmaktadır. Bunun için de temel maddelerin diğer bölgelere naklinin belirlenen miktarlarda yapılması gerekir. Hem üretilen malın istenen bölgelere akması, o bölge insanının ihtiyaçlarını giderecek, hem de fiyatların düşmesi halinde üreticiyi, yükselmesi halinde de tüketiciyi kollamak söz konusu olacaktır. Geleneksel iktisadi denge politikasının temel argümanları bunlardır.³⁸⁹ Bunu düzenli ve güvenilir

³⁸⁶ Genç, a.g.e., s. 46.

³⁸⁷ İbn-i Haldun, a.g.e. I, s. 587.

³⁸⁸ İnalçık, a.g.e., I, s.257.

³⁸⁹ Ülgener. *Tarihte Darlık Buhranları*, a.g.e., ss.32-38.

kimselerle yapmak adına, imtiyazlı sınıf dediğimiz ehil tüccarlar eliyle, ticareti gerçekleştirmek, Batılı tüccarların iç piyasadan ürün çekmelerine engel olmak, dönemin iktisadi dengesini sağlamada dikkat edilen hususlardır.

Bir bölgeden diğerine giden mal özel izinler dâhilinde kontrollü bir şekilde yapılmaktadır. Sirkülasyondaki aksamalar buhranları getireceğinden, biri birine bağlı olan denge durumunun bozulması da kaçınılmaz olmaktadır. Zamanın şartları gereği, ticaretin canlı tutulma ihtiyacı ve ürün naklinin disiplin içinde yürüme gerekliliği, beraberinde tüccar sınıfının doğuşunu getirmiştir. Devletçe İltimas geçilen tüccarlara, zenginleşme ve servetleşmeye imkânı verilmiştir. Böylelikle dış ülkelerden gelip despekülatif girişimlerde bulunan yabancı tüccarlara karşılık alternatif bir zümre üretilmiş oluyordu.³⁹⁰ Aynı zamanda ticaretin getirisi olan vergi kazançlarından da bahsetmek gerekir. Özellikle uluslar arası ticaret merkezi ve payitahttan dolayı hem kapıkulu ve hem de saray ihtiyaçlarının yoğunluklu olduğu İstanbul'da bu gibi tüccarlara rastlamak mümkündür. Büyük ticaret ağının sürdürülebilirliği için gerekli parasal kaynağa sahip tüccar, üreticinin de ayakta kalışını sağlayarak devletçe belirlenmiş fiyatlardan mal toplamakta idiler. Devletin belirlediği fiyatların, kimi zaman tüccarlar tarafından beğenilmediği, fiyatlara itirazlarda bulunulduğu, el altından malların yabancı tüccarlara aktarıldığı da vakaydı.³⁹¹ Özellikle devlet yönetiminin gevşek olduğu dönemlerde, tüccarın mal stok ederek spekülatif kazançlara yöneldiğini belirtmek gerekir.

Osmanlı yönetiminin ticaretin belirlenmiş kimselerle yapılmasına yönelik düzenlemeleri, son zamanlarında sekteye uğramıştır. Tüccar sınıfının padişahın yakın çevresinden teşekkül etmeye başlaması geleneksel iktisadi sistemde sıkıntılara sebebiyet vermiştir. Oluşan yeni tüccar kesimi ellerinde bulunan has, zemaat, gibi topraklardan elde ettikleri ürünlerin ticaretini yaptıkları gibi, gelir getiren tımar topraklarını da ellerine geçirmeye çalışmışlardır. Bununla ilgili gerek Koçi Bey Risalesinde ve gerekse Sofyalı Ali Çavuş Kanunnamesi gibi zamanın alim, mütefekkir kimseleri tarafından yazılmış layihalarda yönetim anlayışından kaynaklanan iktisadi bozulmaya yönelik

³⁹⁰ Genç, a.g.e., s. 62.

³⁹¹ Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, a.g.e. ss.74-85.

çareler aranmıştır.³⁹² Devletin bu nevi kontrolünün sosyal yaşamı ve geleneksel iktisadi nizamı koruma tepkisiyle yaptığı söylene de, taraflarca baş gösteren hoşnutsuzlukların (üretici-tüccar) kimi zaman el altından belirlenen fiyatlarla aşıldığı ifade edilebilir. Bu nevi uygulamalarda karlı taraf her durumda tüccar sınıfı olmaktadır. Bir şekilde üreticiyi kendine bağımlı hale sokan tüccarın, halk nazarında sevilmedikleri bilinmektedir.³⁹³

Osmanlı devletinin, ticareti canlı tutma adına, başta Portekiz Yahudileri olmak üzere, zengin Yahudi tüccarlarını ülkeye davet ettikleri bilinmektedir. Osmanlı'nın dış ticarete söz sahibi olmak, ihracatı diri tutmak, dış ülkelerle bağlantılar kurmak amacıyla ülkeye davet ettikleri Yahudi zenginlerinin, servet ve ticari bilgilere sahibi olmalarının yanında, Osmanlı yönetimindeki iktisadi zihniyetin dönüşümünden de bahsetmek gerekir. Osmanlı'nın Merkantilist bir ekonomiyle tanışmasını sağlayan, kapitalist mantığın ülke iktisadi mantığına evrilmesi yolunda girişimleri olan Yahudi Tüccarları, ilk dönemde iktisadi canlılığa sebep olsalar da, sonraları, ekonomik düzenin çarklarına hakîm olmaya çalıştıkları, yönetime borç para verdikleri, karşılığında bir takım taleplerde buldukları da bilinmektedir.³⁹⁴

Özellikle malın yerli tüccarlar tarafından gayr-i usul yollarla Batılı tüccarlara satılması, üretimin sekteye uğramasına sebep olan kuraklık ve ekim alanının atıl kalmasına sebep olan “Çift Bozan” olarak tabir edilen kimi durumlar kıtlık sebebi olarak gösterilebilir. Büyük şehirlere yapılan göçlere istinaden kırsal kesimin popülasyonundan kaynaklanan nedenler, belirli fiyat ve kaliteye bağımlı olan esnaf kesiminin hammadde bulamamalarına, dolayısıyla üretim yapamamalarına sebep olmuştur. Esnaf, buldukları takdirde, yüksek fiyattan alınan hammaddenin üretiminden de kazanç elde edemeyince darboğaza girmişlerdir. Her ne kadar esnafın hammadde ihtiyacı, devletin özel kurallarıyla giderilmeye çalışılsa da bu gibi neticelere duçar olmak kaçınılmazdı. Esnaf cemiyetine girmiş, fütüvvet ahlakından ve Ahîlik kültüründen nasiplenmemiş kimi Yeniçerilerin hammaddeye el koydukları, esnafa sıkıntı yaşattıkları da vakadır.³⁹⁵ Hammaddenin ahi teşkilatınca eşit şekilde dağıtılmaya çalışılmasının temel argümanı da üretim, rekabet, kazanç unsurlarının dengede

³⁹² Sofyalı Ali Çavuş, *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnamesi*, Haz. Mithat Sertoğlu, Marmara Üniv. Fen-Edeb. Fak. Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 69-86; Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, Sad. Zuhuri Danışman, İstanbul, MEB Yayınları, 1993.

³⁹³ Ekinci, a.g.e., I, s.244.

³⁹⁴ İnalçık, a.g.e., I, ss.294-297.

³⁹⁵ Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, a.g.e., ss.67-82.

tutulmaya çalışılmasından ileri gelmektedir. Belirli bir oranda tutulmak zorunda bırakılan fiyatların, yukarıda bahsi geçen sebeplere istinaden oluşan baskıyı kaldıramadığı, esnafın kaliteden ödün vermek ile mesleği icra etmekten (dükkân sahibi olmak) vazgeçerek büyük işletmelerde işçi olarak çalışmaya mahkûm bırakıldığını söylemek mümkündür.³⁹⁶

İbn-i Haldun buhranın sebebi olarak aşırı üretim ve buna istinaden fiyatların düşüşünü, eksik üretme ve buna bağlı olarak fiyatların yükselişini sorunlaştırmakta, böylelikle tüccarın ekonomik durumunun bozulduğunu aktarmaktadır.³⁹⁷ Bu hususta Ülgener de ziraattaki üretim fazlalığının fiyat düşüklüğüne sebep olduğunu beyan eder.³⁹⁸ Fiyat hareketlerinin esnaf nazarındaki yansımaları, ürün kalitesini etkilemektedir. Dolayısıyla kaliteden bahsedildiğinde, ürünün alım gücünden, arz-talep hareketlerinden, paranın kıymet kaybetmesinden, şehirlere olan göçlerden, üretimin sekteye uğramasından kaynaklanan kıtlıktan, esnafın geleneksel üretim işleyişini bozan unsurlardan bahsetmek gerekir. Osmanlı yönetimi, zaman zaman ürün eksikliğinden kaynaklanan kıtlıklarla mücadele etmek zorunda kalmıştır.³⁹⁹

İbn-i Haldun, ümran ve medeniyeti açlık ve darlık ile ilişkilendirir. Ümran'ın neticesinde üretimde çeşitlenmeye gidilmiştir. Ümran rahatlık ve yüksek yaşam şartlarını oluşturduğundan geçim şartları zorlaşmıştır. Bunun karşılanmaması buhranı getirir. Osmanlı'da toplumun farklılaşması, alt kesimdeki ürün alma gücünün azalması, paranın sosyal sınıftan yukarı akması sonucu alış-veriş daralmış ve rüsumda da azalma olmuştur.⁴⁰⁰ Dolayısıyla esnaf da geçimini yapamayınca farklı hususlara müracaat eder hale gelmiştir. Malın gerçek değerinden aşağı satılması, üreticiyi zarara sokmuş, bunun çaresini de kaliteden ödün vermekte bulmuştur.

Şehre olan göçler, nüfus popülasyonunu tarım üretiminin yapıldığı kırsaldan şehre akmakta, tüketim mahallerine göre ayarlanan, ekilecek ürün çeşit ve miktarındaki değişiklikler sistemin değişmesine sebep olmakta, arz-talep dengesi bozulmaktadır. Dolayısıyla kaçınılmaz olan hammadde fiyatındaki artışın yanında, nüfus fazlalaşması, üretime yüklenen masraflar, malın fiyatını yükselten sebeplerdir. Fiyatın fazlalığına

³⁹⁶ Ekinci, a.g.e., ss. 128-132.

³⁹⁷ İbn-i Haldun, a.g.e., I, s. 364.

³⁹⁸ Ülgener *Tarihte Darlık Buhranları*, a.g.e., s.35.

³⁹⁹ Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, a.g.e., s.85.

⁴⁰⁰ İbn-i Haldun, a.g.e., I, s.171.

istinaden alım gücünün eksikliği beraberinde alış verişi de etkilemektedir. Osmanlı yönetimi kimi zamanlar şehre olan göçlerin önüne geçmeye çalıştıysa da şehirlere göç eden ahali, devlet kapısında görev alma adına yığılmalara sebebiyet vermiştir. Devletin hizmetli istihdamı fazlalaşınca, maaşlarını vermek zorlaşmakta, giderlerin temini için kısa süreli çözümler adına verimli toprakların satışına gidilmiştir. Özellikle toprakların toplumun has tabakasına verilmesi, çiftçilerin ellerindeki arazilere göz dikilmesine sebep olmuş, yüksek vergilere muhatap olan ve geçimini sağlamakta zorlanan reaya, çözümü şehirlere göç etmekte bulmuştur.⁴⁰¹ Şehirlere getirilecek iâşe izinler ve emirlere tabi idi. İsteyen istediği malı getirmeye muktedir değildi. Zira şehirlere aktarılmış fazla ürün arz-talep dengesini bozacak, belirlenen fiyatlarda oynamalara sebep olacak ve en nihayi ya üretici ya da alıcı zarara uğrayacaktı. Bundan dolayı şehir hayatının sekteye uğramaması için, her türlü tedbir alınmakta ve denetlenmekteydi. Alınan tedbirlere rağmen tüccarın fiyat yükselecek diye spekülasyonlarda bulunmasının da kısıtlığa ve fiyat oynamalarına sebebiyet verdiği söylenebilir. Fiyat artışındaki diğer sebeplere değinmek gerekirse; harplerden dolayı bütçe dengesizliği, paranın (altın-sikke) değerinden eksiltme, lüks yaşam tarzı da toplumsal yaşama dayalı gerekçelerdendir.⁴⁰² Dolayısıyla kalitenin, yukarıda sayılan denge haliyle doğrudan ilişkili olarak etkilendiği söylenebilir.

Buhranların temel kaynağı, fiyatlar yükselince daha da yükseleceği endişesi ile stoklama ve dolayısıyla daha fazla kâr elde etme beklentisi; fiyatlar düşünce bekle gör mantığıyla almamadan kaynaklanan üretici zararlarıdır. Her iki eylemde de rasyonel seçime dayalı kişisel kazanç elde arzusu yatmaktadır.⁴⁰³ Ahîlik, bu yönüyle üretici ve tüketiciyi, piyasanın spekülâtif eylemlerinden kaynaklanan kâr ve zarara uğratmamak için güven ortamı tesis eder. Bozulan piyasalardaki dengenin kurulması ve fiyatların gerçek değerine ulaşması, güven ortamının tesisine bağlıdır. Bu yönüyle, serbest liberal sistemde, benzeri spekülâtif eylemlere maruz kalarak haksız kazanç ile piyasada anlık yüksek kârlarla zenginleşenler kadar, anlık büyük zararlarla iflas edenlere de rastlanılmaktadır. Ahilik aynı zamanda üretici ve tüketicinin zarara uğrayacağı oynamalara sebep olacak üretim azlığı veya üretim fazlalığının önüne geçmeye, tedbir

⁴⁰¹ *Koçi Bey Risalesi*, a.g.e., ss.. 16-34.

⁴⁰² Ülgener, *Tarihte Darlık ve Buhranlar*, a.g.e., ss.61-100.

⁴⁰³ Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, a.g.e., s. 109.

almaya çalışır. Bu şekil yaklaşımlar kişisel kazanç hissini silikleşmesinden, toplumsal düşünüşe sahip olmaktan kaynaklanmaktadır.

Osmanlı'da Ahi Loncalarına bağlı dükkânların sayısal çokluğu, bölgesel ihtiyacın temini üzerinden şekillenirdi. Böylelikle bir şehirde ihtiyaç duyulan esnaf ve dolayısıyla dükkân sayısı, talebin miktarıyla dengede tutulmaya çalışılırdı. Bu şekil yaklaşım zamanın iktisadi politikasına uyuyor, arz ve talep dengesini sağlayarak iktisadi düzeni ayakta tutuyorsa olsa da, büyümeyi önceleyen bir anlayışı da silikleştiriyordu. Gerekçeleri, ürünün dış piyasaya satılamaması, ticaret ağının yokluğu olsa da, Osmanlı'nın çok uzun yıllar geleneksel kendine yeter iktisadi politikasının mahkûmu olduğu vakadır. Gelenekselliğe mahkûm kılınmasının sebebinin devletin uzun soluklu icraatlarının birikimi ve karşılaşılan sorunların bu birikim içinde çözme alışkanlığı kazanmasındandır. Bunun yanında, devlet gelirlerini kollama dürtüsüyle birlikte, mevcut düzende yapılacak değişikliklerden kaynaklanan menfi yansımalarının, sistemin tümüne sirayet etmesi, büyük değişikliklere yönelik bakışları da köreltiyordu.⁴⁰⁴ Gedik sistemiyle açılacak dükkân sayısının hem loncalarca ve hem de devlet eliyle denetlenmesi de bu zihniyetin ürünüdür. Her ne kadar, dükkân açılmasına imkan verilmiyor, denge sağlanmaya çalışılıyor gibi görünse de, tekelleşen gediklerin, kendi aralarında anlaşarak dükkân açma ihtiyacı hasıl olsa bile, yanlarında çalıştırdıkları kalfaların emeklerinden yararlanmak için dükkân açma izinleri vermedikleri de vakadır. Dış ticaretin canlandığı dönemlerde, yerel meslek örgütlerinin dışında, parça başı iş görme, devlet tarafından desteklenmiştir. Büyük imalathanelerde üretilen ürünlerin zaman zaman iç piyasaya da aktarıldığı, ahalinin alım gücüne yönelik olarak kaliteden ödün verildiği (günümüzde fason üretim denilebilecek alım gücüne göre üretim çeşitliliği) ve bundan dolayı geleneksel meslek erbabının bunlarla rekabette bulunamadığı bilinmektedir. Bu şekil işletmelerin, iç piyasaya dönük olarak kalitesiz ürün imal etmelerinin sebeplerinden biri de, kırsal kesimden çift bozan şeklinde toprağından kopup gelen köylünün, şehirlere yönelmesi üzerine, şehirlerdeki talep ihtiyacının, alım gücüne göre şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. XIX. Yüzyılda öncelikle büyük şehirlerde etkinliğini kaybeden lonca sistemi, yerine liberal serbest

⁴⁰⁴ Genç, a.g.e., s. 61.

pazar sistemi parlamaya başlamıştır.⁴⁰⁵ Alım gücünün zayıflaması, malın kaliteli üretim anlayışından, alımı yapabilecek tüketicinin durumuna göre şekillenmiştir.

Osmanlı'da buhranlar ürün azlığından olmuş, neticede tüketici zarar görmüştür. Batıda ise kapitalist anlayıştan doğan ve aşırı üretimden kaynaklanan ve üreticinin zarar gördüğü buhranlardan söz edilebilir. Kapitalizmin kendini yeniden üretebilme adına ürün çeşitliliğine gitmesi, tüketimi telkin etmesi, alış-veriş yapma hazzını diri tutmak için, kısa süreli tüketim (moda) ürünlere yönelim olmuştur. Ürünün uzun süre kullanılma ihtiyacı silikleştiğinden, kaliteden ödün verilmiştir

Osmanlı iktisadi dünya görüşünü şekillendiren temel unsurlardan biri “eşitlikçi” diyebileceğimiz zihni yapıya sahiptir. Allah katında eşit olan kulların, padişah nazarında da eşit bir statüde ele alınmaya çalışıldığı, buna istinaden sosyo-iktisadi alanda da bu bakış açısına sahip olunarak icraatlara gidildiği belirtilebilir. Bu yaklaşım tarzının, devlet yönetiminde görev almalarından kaynaklanan ayrıcalıkla, elit denebilecek üst sınıfın dışındaki kesimde uygulanmaya çalışıldığı bilinmektedir.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ İnalçık, a.g.e., I, s.297.

⁴⁰⁶ Genç, a.g.e., s. 67.

3. BÖLÜM

AHİLİK MESLEK AHLAKI VE GERİ KALMIŞLIK SORUNU

Ahiliğin sahip olduğu iş ahlakının, üretim ve tüketim dengesi gözetilerek, tabiattan yeteri kadarını kullanma anlayışının tezahürü olarak, üretilenin dayanıklı olmasına ve ihtiyacın giderilmesini amaç edinmesine yönelik bir zihniyete dayandığını söyleyebiliriz. Kazancın üretilen miktarın satışı ile mümkün olduğu gibi, sınırsız kazanç hırsının tetiklediği, satma duygusu, bir yönüyle tüketicinin alımını cazip kılacak veya haz uyandıracak argümanların (reklam, farklılaşmış ürün, ucuz mal) öne sürülmesini de mümkün kılmaktadır. Bu yönüyle üretim ve kazanç ekseninde ele alınabilecek iktisadi ilerleme ile tüketimi tetikleme arasında bir korelasyonunun varlığı kaçınılmazdır.

1. İŞ AHLAKI

İnsanoğlunu düşünen bir varlık olarak, planlayan, üreten, ürettiğine anlam katan, toplumsal yaşama dahil olduğu sürece sosyalizasyona uğrayan “Eşref-i Mahlukat” olarak adlandırmak mümkündür. İnsanoğluna ait anlam dünyasında, yaratıcısı olan Allah, içinde yaşamını sürdürdüğü toplum, yaratılmış mevcudat ve en nihaye kendi iç âlemi ile bunlardan kaynaklanan ilişkiler yumağı vardır. İktisat ahlakı, uyulması istenen normların ve hareket kurallarının toplamıyken, İktisat zihniyeti, kişinin davranışında sürdürdüğü değer ve inançların toplamıdır.⁴⁰⁷ Bir yönüyle ahlakî olgunluk, kişinin içinde yaşadığı anlam dünyasıyla uyumlu ilişkiler geliştirmesine bağlıdır. Bununla birlikte meslek ahlakı, bireyin kişisel olmayan ve onun üzerinde amaçları doğrultusunda oluşmuş, kendinden ödünler vererek uymasını zorunlu kılan ahlak çeşidini oluşturur.⁴⁰⁸

1.1. Mesleki Etik

Felsefi açısından ahlâk, davranışları “doğru-yanlış”, “iyi-kötü” diye yargılarken başvurduğumuz mihenk, zihnimize kazıdığımız kültürel değer ve ilkelerdir.

⁴⁰⁷ Ülgener *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, a.g.e., s. 17.

⁴⁰⁸ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, a.g.e., s. 270.

Etik ise, ilkelerin kararlara uygulanmış, davranışlara dönüşmesi halidir. Etik kodlar bize hangi durumda hangi değerlere öncelik vermemiz gerektiğini ve hangi davranışı seçmemizin uygun olduğunu söyleyen kurumsallaşmış rehberlerdir. Geleneklerle inşa edilen ahlâk, yerleşmiş bir dizi değerden oluştuğu gibi toplumla bütünleşmeyi de hedefler. Etik ise, bireysel bir bilinci ifade eder. Bu bilinç; kişisel etik, kurumsal etik ve toplumsal etiğin temelini oluşturur.⁴⁰⁹ Kapitalizmin meslek etiği, rasyonelleşmeyle birlikte şekillenmiştir. Püriten ahlakın temeli, Protestan dini anlayışı olduğu halde, tarihin bir döneminde kapitalizm ile vuku bulan buluşması,⁴¹⁰ kapitalizmin onu sahip olduğu dini söylemlerden soyutlamasına ve yararlanabileceği şekle sokmasına sebep olmuştur. Bu yönüyle rasyonelleşme, dini atmosferin silikleşmesini,⁴¹¹ mesleğin etik çerçeveye hapsedilerek icrasını mümkün kılmıştır. Zira kapitalizm de kendi düşünsel dünyasını kurmak adına, yeni argümanlar geliştirmektedir. İlk kullanımı ekonomik alanda kendini gösterecek olan rasyonelliğin, zamanla günlük yaşamın içine de empoze edilerek bir zihni inşadan, modern düşünüşün, ekonomik kavram paketleriyle şekillenmesinden bahsedilebilir.⁴¹² Reform ve aydınlanma hareketinin Kapitalizm ile ilişkisi yadsınamayacak derecede açıktır. Modern toplumun oluşumuna sebep olan Aydınlanma hareketinin, ekonomik alanda ferdiyetçilikle şekillenen, kapitalist zihin dünyasına; rasyonellikle de anlamlandırılan Ortaçağ Hıristiyanlık düşüncesinin sekülerleşmesine sebebiyet verdiği ifade edilebilir.⁴¹³ Bilimsel tarihin yabancılaşmış insanın tarihi haline geldiği⁴¹⁴ yaşamı tayin eden kodların, vahiyden insan aklına doğru evrildiği bir dünyada yaşamaya çalışan ıstıraplı insanı temaşa etmek kaçınılmaz olmuştur.⁴¹⁵ Argümanlarını bilimsel bir mecraya dayandıran kapitalizm, böylelikle Aydınlanma hareketinin temel argümanı olan Rasyonellik, insan aklı ile bilimsel gerçekliği harmanlayıp⁴¹⁶ dünya üzerindeki tüm dini ve kültürel söylemlerin üzerinde yer bulmaya çalışmıştır. Aynı zamanda teknik ve ekonomik gelişmeye engel oldukları iddiasıyla dini söylemlerin ve yerel kültürel kodların varlığını da sorunsallaştırmıştır.

⁴⁰⁹ Zeynep Kantarcı, *İş Etiği ve Ahlak*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı Erzurum, 2007, ss. 3-6. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

⁴¹⁰ Turner, a.g.e., s. 36.

⁴¹¹ Hilmi Yavuz, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, 2.b., İstanbul, Boyut Kitapları, 1991, s. 17.

⁴¹² Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, a.g.e., s. 139.

⁴¹³ Ahmet Çiğdem, *Aydınlanma Düşüncesi*, 8.b. İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 18.

⁴¹⁴ Garaudy, a.g.e., s. 26.

⁴¹⁵ Kasım Küçükcalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 3.b., Ankara, İsam Yayınları, 2014, 155.

⁴¹⁶ Küçükcalp, Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 154.

İnsanoğlunun yeni tanımı, hümanist düşünceden neşet eden modern ahlaka sahip öznenen başka bir şey değildir. Bu yönüyle insan, araçsal akıl yordamıyla, iyi ve kötü kavramlarını kendisine vereceği fayda ölçütünde ele alarak tanımlayacaktır.⁴¹⁷ Ahîlik bu yönüyle, insanın dini ve kültürel değerlerden ayırık var olamayacağını, toplumsal düşünüş ve paylaşmayla gelen sosyal barışın insanı korunaklı kıldığını ifade etmektedir. Ayrıca, rasyonellikle birlikte ahlaki mesleğin, etik mesleğe evrilmesi, büyüdü dünyanın bozguna uğratılmaya çalışılması anlamında önem arz etmektedir. Zira kapitalizmin insanlığa verdiği tahribatın, Protestan inancı tarafından hazmedilmesi mümkün görünmemektedir.⁴¹⁸

Ahîliğin fütüvvet kültürüne dayalı mesleki üretimi, irrasyonel olarak nitelendirmek, Batı düşünce dünyasının hâkim tanımlayıcı özelliğinden kaynaklanmaktadır. Batı rasyonelliğinin, işletme kültürüne yansıyan yüzünde ezici rekabet ve sömürü merkezli büyüme anlayışından izler görmek mümkündür. Haz, fayda ve bireysel çıkarını düşünen kapitalist için işçinin emeğinin sömürülmesi, kapitalist anlayışın temelini oluştururken,⁴¹⁹ Ahîlik, insan emeğini yücelterek kutsal saymıştır. Amaç kişinin emeğine saygı gösterildiğini hissettirerek, kendi, ustası ve tüketiciyle barışık yaşamasını sağlamaktır. Kapitalist yaklaşım ise, emeğin sömürülmesini rasyonellik ve işletme kültürü olarak tanımlamaktadır. Böylelikle kazanma adına yapılan her türlü eylem meşru kabul edilmekte, serbest piyasanın ön gördüğü rekabet ortamında rakip işletmenin iflası, kazanç olarak algılanmaktadır.

1.2. Ahilikte Çalışma Ahlakı

İnsanoğlunun, hem bu dünyada hem de ahrette hesap vereceğine olan inancı, Ahîlik kurumunun temel argümanlarından birini oluşturmaktadır.⁴²⁰ Böylesi bir anlayışta, amellerin İlâhi rıza çerçevesinde işlenmesi beklenir. Bu düşünceyle, dünyadaki her halinin gözetildiğine inanan insan, “İnsanların en hayırlısı insanlara faydası dokunandır.” hadisine istinaden eylemlerini belirli normlar çerçevesinde⁴²¹ yapmaya ve bu dünyanın anlamını, ahret ile birlikte kurmaya çalışır.

⁴¹⁷ Küçükcalp, Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 170.

⁴¹⁸ Aktay, a.g.e. s. 116.

⁴¹⁹ Kurt, a.g.e., s. 86.

⁴²⁰ Gölpınarlı, “Fütüvvet-name-i Hüseyin Gaybi”, a.g.m., s. 66.

⁴²¹ Gölpınarlı, “Fütüvvet-name-i Hüseyin Gaybi”, a.g.m., s. 67.

Müslüman toplumlarında işçi sınıfı ve burjuva sınıfı diye kesin çizgilerle ayrılmış, iki farklılaşmış sınıftan bahsedilemez. İşveren, yanında çalıştırdığı işçi ile birlikte emek sarf ederek, üretici hüviyetine sahip bulunmaktadır. Böylesi bir sınıflamaya engel teşkil eden bir başka husus da, işçinin, kendi işini kurabilme istidat ve özgürlüğe sahip olması, imkânlarla ulaşabilmesidir. Üretim araçlarına sahip olabilme imkânı, Müslüman toplumlarında önemsenen, telkin edilerek teşviki yapılan bir uygulamadır. Ahîlik bu hususta, kalfanın olgunlaşmasını, ustalığa geçişle birlikte iş yeri açmasına imkanını sağlamayı misyon olarak üstlenmiştir. İslam fıkhi işçiyi, emeğini kiraya veren kimse olarak tanımlamıştır.⁴²² Buna rağmen, kapitalist ekonomi sistemi işçiyi, kişisel kazancının aracı olarak görmekte, işçiye vereceği ücretin, insani yaşam şartlarına sahip olması bir tarafa, devamlı olarak kendisine çalışmaya mahkûm kılan bir düzeyde tutmaktadır.

Ahîlik, ideal insan modelini, ideal esnaf modeliyle şekillendirmekte, aynı şekilde Anadolu Ahîliği de İslam medeniyeti ile Türk kültürünün bütünleşmiş halini ifade etmektedir. Ahînin fütüvvet nizamnamelerden öte, ahlakı, görerek, yaşayarak algılaması, ahlak eğitimi açısından da önem arz etmektedir. Nitekim, ahlak, okunarak öğrenilebilir ama, içselleştirilip pratize edilebilmesi için şahit olunan hislerin de buna tercüman olması gerekir. Bu bakış açısı aynı zamanda mesleki eğitimi için de geçerlidir. Kalfa çırağa öğrettiği gibi, ustasından öğrenmekte, usta da elde ettiği tecrübelerle işin inceliklerine eklemeler yapmaktadır. Her bir çalışan, hem öğretene ve hem de öğrenen pozisyonundadır.

Ahîlik her müntesibinin bir işi olmasını, başkalarına dayalı olarak yaşamamasını önemseyerek,⁴²³ bu yönüyle de klasik tasavvufi anlayıştan ayrılır. Ahîlik olgun bir meslek ahlakının, kişinin yaptığı işle bütünleşmesine bağlı olduğunu vurgular. İşini en güzel şekilde icra etmenin yolunu yalnızca bir işle uğraşmasına dayandırır.⁴²⁴ Birden fazla işle uğraşan kişinin hiçbir işte başarılı olamayacağını belirten kaideler, kişiyi belirlenmiş bir hedefe yöneltip, yaptığı işi en güzel şekilde başarmasını telkin eder. Aynı zamanda bu tavsiyesiyle de ürün kalitesinde rekabetin önünün açılması sağlanmış olur. Ahîlikte, emeğinin karşılığı olarak yüksek ücret talep etmek kabul edilir

⁴²² Ahmet Tabakoğlu, “İslam İktisadında İşçi-İşveren Münasebetleri” *İktisat, Tarih ve Zihniyet Dünyamız*, Haz. Erhan Erken, Müsiad Kitaplığı, İstanbul, Yeni Şafak Basım Yayın, 2006, ss.127-155.

⁴²³ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvetnamesi”, a.g.m. s.

⁴²⁴ Ekinci, a.g.e., s. 107.

bir durum değildir. Aksi takdirde cezalandırmaya başvurulurdu.⁴²⁵ Bu hususta taviz verilmemesi, Ahîlik kurumunun disipline edici özelliğinden, ödün vermeyen kararlılığından kaynaklanmaktadır.

Bu izahat üzere, insanın en mükemmel ahlaki donanımına sahip olmasının, dünyaya meyletmemekle mümkün olacağı ifade edilebilir. “İsar”, “Kendine rağmen kardeşini önceleme” anlayışın katkısıyla şekillenen, dünyayı ve dünyada olmayı sorunlaştırarak, kopup geldiği asıl mekânına özlemle, bu dünyayı kendine yabancı gören anlayışı ölçüt kılar. Fütüvvet-name denen yazılı eserlerde, olgun insan olmanın yollarını, nelerden uzaklaşıp, nelere yönelmeleri izahatıyla ifade edilir.⁴²⁶

Ahîliğin bir meslek korporasyonu olması hasebiyle, birlik ruhunun diri tutulması adına bir takım formel özellikleri barındırdığı gibi toplumsal bir kurum olması hasebiyle de kendini yeniden üretmesi mümkün olmuştur. Ahîliğin içindeki formel kalıplardan yola çıkıldığında, bu kalıpları diri tutacak, pekiştirecek bir takım argümanlara sahip olması beklenir. Buna istinaden Ahîlik içindeki “Sır” kavramının, sahip olunan formun korunmasına yönelik, pekiştirici rol oynadığını söyleyebiliriz. Sırrın varlığı, mesleki özel bilgilerin korunması kadar üyeler arasındaki bağların kuvvetlenmesini sağlamaktadır. Kişi kendisinin özel olmasını, içinde bulunduğu cemaatin özel olmasına bağlar. Bunu “Şed kuşanma” ritüelinde olduğu gibi o mesleği icra etmiş peygamberler ve pirlerin protitip kişilikleri üzerinden, sembolik anlam dünyası kurarak şekillendirir.⁴²⁷ Aynı zamanda Ahîlik menkıbevi dünyası, düşünsel boyutta, esnafın işiyle barışık olmasını sağlamıştır. Ahlakın toplumsal dayanışmanın oluşumu açısından önemi, yukarıda sayılan özelliklerden yola çıkıldığında meslek ahlakının üzerinde rol aldığı aşikârdır. Bu yönüyle toplum, ahlakın zorunlu teşekkülü olarak adlandırılabilir.⁴²⁸

Ahîliğin çıraklıktan başlayarak bir ustanın yanında yetişme kriteri, Yeniçeriler gibi Ahîlik teşkilatına dışarıdan girerek mesleğin sırrına vakıf olmak isteyen kesimlerin sızmalarını engellemiştir. Yeniçeriler, esnaflık kültürüne sahip olmadıkları gibi, Fütüvvet zihni dünyasına bağlı olmadıklarından esnaflık yaptıkları sürecince halka

⁴²⁵ Uçma, a.g.e., s. 128.

⁴²⁶ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 38.

⁴²⁷ Gölpınarlı, “Fütüvvet-name-i Sultani”, a.g.m., s. 134; Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 35; Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvetnamesi”, a.g.m., s. 110.

⁴²⁸ Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*, a.g.e., s. 456..

gösterdikleri uygulamalardan dolayı, Ahîlik kurumunun yıpranmasına sebep olmuşlardır. Yeniçeriler tarafından esnaf topluluğu içindeki hammaddenin zor kullanılarak ele geçirilmesi, esnafın üretim yapmasını engellediği gibi Yeniçerilerce üretilen mallardaki kalitenin düşürülmesi⁴²⁹ de halkın satın almasını etkilemekte ve dolayısıyla geçim şartları Ahîler aleyhine zorlaşmaktadır. Yahya Bin Halil, esnaf teşkilatlarında eskiden beri var olan dayanışma ruhunun kaybedildiğini, esnafın birbirine karşı müsamahada bulunmadıkları ile ilgili Ahîlik teşkilatının zikredilen benzeri sıkıntılarını fütüvvet-namesinde aktarır.⁴³⁰ İbn-i Haldun de sanatların ustasız ve uygulama yapmaksızın öğrenilemeyeceği düşüncesine sahiptir.⁴³¹ Maldan kısarak ürün kalitesinin düşürülmesi, ticarete yalan karıştırılması, işçiyi ayartma, velev ki, Yeniçeriler üzerinden yürütülse de maalesef toplum tarafından genel bir kabul ile esnafın tümünü içine almıştır. Fütüvvet ahlakı yukarıda sayılan gerekçelerle ters yüz edilmiştir.

Meslek ehlinin müşteriye halis bir niyetle saygılı davranması, Ahilerin “Müşteri Velinimettir” algılamasının tezahürü olarak kabul edilebilir. “Bizi aldatan, bizden değildir.” Düsturunca ayıplı malın satışına tevessül etmeyerek aldatma eyleminden kaçınma, sattığı malın özelliklerini övgüyle ifade etmeye kalkışmama, emek sarfeden işçisinin teri kurumadan ücretinin teslim edilmesi, Ahîlik iş ahlakının çerçevesini belirleyen içselleştirilmiş ahlaki argümanlar olarak kabul edilebilir. İş ahlakının içselleştirilmesiyle kazanç mefhumu silikleştirilmektedir. Kazancının bir kısmının, zaviyeye, bir kısmının da ahaliye dağıtılması, paylaşmanın rızkın bolluğuna sebep olacağı inancını pekiştirmekte,⁴³² esnafılık kültürünü yeniden diri tutmaktadır. Kapitalizm, kazancın biriktirilerek, sermayenin büyütülmesini rasyonel bir çerçeveye koyarken, Ahî için rasyonellik materyalist bir çerçeveden arî olarak, uhrevi boyutu da kapsamaktadır. Kapitalist, kazanç eksenli düşündüğü için icra edeceği mesleğin maddi getirilerini hesap ederek meslek seçtiği halde, Ahîlik her mesleği kutsal kabul edip, toplum yararına olduğu müddetçe meslekler arasında ayırım yapmaz. Bu yönüyle de kişisel kazancı silikleştirerek toplumsal düzenin sigortası hükmünü almıştır.

⁴²⁹ Ekinci, a.g.e.,s.243.

⁴³⁰ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvetnamesi”, a.g.m., s.93.

⁴³¹ İbn-i Haldun, a.g.e., I, s. 367.

⁴³² Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvetnamesi”, a.g.m., s. 101..

Esnaflık, bir kesimi temsil eden iştiğal alanıdır. Dolayısıyla bu müesseseye tabi birinin yaptığı usulsüz davranışlar tüm kesime mal edilebilir. Böylesi bir girişim, müntesiplerin tepkileriyle karşılaşılır. Amaç, usulsüz yollara tevessül edilmemesi, bunun ne derece kerih görüldüğünü hissettirmektir. Kişinin karşılaşacağı cezanın şiddetinin bilinmesi fiilin yapılmasına engeldir. Esnafın yaptığı gayr-i usul muameleler kendisinin “Yolsuz” olarak adlandırılmasına sebep olur.⁴³³ Yolsuz, bir istikamet takip etmeyen, olması gereken yolda yürümeyen, o yolun usul ve kaidelerine uymayan, yol alırken rehberi ve yol göstereni olmadığından şaşkın şaşkın nereye gideceğini bilmeyeni niteler. Dolayısıyla toplumsal rol ve statünün gereğini yerine getirmediğinden, hem içinde bulunduğu kurum ve hem de toplum açısından hor görülmeyle karşı karşıya kalma ihtimali, kişiyi bu kaidelerin taşıyıcısı kılar. Bir günlük yaşamın fihristesesi hükmündeki Fütüvvet-nameler aracılığı ile Ahîliğin iş ahlakının teorik yönü, gündelik yaşamda uygulanma imkânına erişmektedir.

Din, hem bir eğitim kurumu vazifesini sürdürür, hem de toplumsal kültürü sosyalizasyon aracılığıyla taşır. Ahîlik de hem dini eğitimin yürütüldüğü ve hem de dinin Ahîlik kültürünü yürüttüğü argümanları içerir. Dinin Ahîlik kültürünün oluşumunda kullandığı en önemli söylem mesleklere yüklediği kutsallık formudur. Meslek erbabının disipline oluşu, içselleştirici motivasyonu buna dayanır. Sözlü kültürle gelen menkıbelerin yazılı fütüvvet-namelere dönüşmüş hali de iki kültürel formun Ahîlikte birleşimine sebep olmuştur.⁴³⁴ Özellikle göçebe toplum yapısında kendini gösteren sözlü kültür, yerleşik yaşamla birlikte yazılı formunu da desteklemiştir. Dini söylemlerin Ahî geleneklerinde kendine ait ritüellerle yürütülmesi, çırakların büyüdüğü dünyası haline gelmektedir. Ustalar da geleneksel forma olan kanaatleriyle yeniden üretilirler. Gündelik yaşayışta devamlı aynı atmosferi teneffüs eden çırak, teorik çerçevesinin çizildiği, fütüvvet-namelerde karşılaştığı ölçü ve ahlaki erdemi, dinamize etmekte, mesleğine yönelik motivasyonla eyleme dökmektedir. Yaşayarak-görerek içselleştirerek zihin dünyasını şekillendirmektedir. Meslekler toplumsal hayatın inşası ile mümkün olurken, toplumsal hayat da mesleklerin icrası ile hayat bulur.

⁴³³ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 44; Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvetnamesi”, a.g.m., s. 86.

⁴³⁴ Şeker, *Türk-İslam Medeniyetinde Ahîlik ve Fütüvvet-namelein Yeri*, a.g.e., s.138.

Ahîlikte çırak, usta ve pirin yolları bir olup aralarındaki fark, ehillik, ehilliğin dayanağı olarak, yaştan kaynaklanan olgunluk ve tecrübeye dayandırılabilir.⁴³⁵ Çırak, usta ve Ahî arasındaki saygı atmosferi, geleneğin yeniden üretimine imkân vermektedir. “Şeyhi olmayanın, şeyhi şeytandır.”⁴³⁶ düsturuna istinaden süluktan çıkmanın getireceği boşluk, yalnız kalma korkusunu şiddetlendirmekte, aidiyet ruhunu daha ziyade kamçulamaktadır. Ahîliğin iş ahlakı, ustanın işi ve müşterisi ile olan ilişkisi kadar çalışanlarıyla da bağlantılıdır. Ahîliğe bağlı her kademedeki işçi arasında belirli bir saygı ve sevgi esastır. Kendi elleri altındakilere karşı davranışlarından sorumlu olduklarının farkında olarak, karşılıklı helalleşmede statü farkı aranmaz. Çalışan çırak ve kalfa da ustasının nasihatlerini can kulağıyla dinler ve onu bir baba olarak görüp saygı gösterir. Çırağın ustasından şikayeti söz konusu olunca, gerekli tetkiklerin yapıldığı, her tür şikayetlerin değerlendirildiği bir kurum olarak⁴³⁷ Ahîlikte “eti senin kemiği benim” anlayışı vardır. Kişi eğitileceğine inanarak ustanın eline verilir. Çırak, aynı zamanda ahlaki eğitiminin de sağlanacağına kanaat eder. Ahî ahlak eğitimini, içselleştirmek için hayatın her alanında ve özellikle de akşamları zaviyelerde görerek, yaşayarak kavramaya çalışır. İş yerinin Besmele ve dualar eşliğinde açılması, günümüzde de rastlanılan uygulamalarındandır.⁴³⁸ Bu yönüyle dini inancın izlerini, Ahinin her eyleminde görmek mümkündür.

Fütüvvet kurumunun, süreç içinde esnaf kesimini de içine aldığı, disipline edici özelliğini esnaf teşkilatının çalışma anlayışına yansıttığı, ifade edilebilir. Güzel insan olmayı önceleyen, topluma yönelik ihsanı, Allah’ın rızasında arayan Ahî için, mesleğini en güzel şekilde icra etmek, ahlaki olgunluğun tezahürüdür. Müşterinin maldan memnun kaldığı takdirde, Allah’ın da memnun kalacağını hisseden, Hakkın rızasını, halkın rızasında arayan⁴³⁹ bir anlayışa sahiptir. İş kutsal, çalışmayı da ibadet saymak, Ahîlik meslek ahlakının, düşünsel boyutunu oluşturur. Nitekim sanat ahlaktan ayrık olarak icra edilemez. Ahîlik, kişinin eline, diline, beline sahip olmayla tanımlanmaktadır.⁴⁴⁰ Ahîliğin temel felsefesi; güzel huy, iyi ahlak, hoşgörü ve

⁴³⁵ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvetnamesi”, a.g.m., s. 90.

⁴³⁶ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 85.

⁴³⁷ Ekinci, a.g.e., s.117.

⁴³⁸ Akça, a.g.e.,s.196.

⁴³⁹ Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Hüseyin Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 67.

⁴⁴⁰ Gölpınarlı, “Fütüvvet-name-i Sultani”, a.g.m., s. 131.

yardımsaverliğin de ötesinde cömert olmaktır.⁴⁴¹ Dolayısı ile ahlak, Ahîlikte birincil derecede önemli bir konuma sahiptir.

Fazla kazanma hırsıyla malın kalitesiyle oynama vb. hususlar Ahîlik iş etiğine aykırıdır. Ahîliğin genel işleyişinde, oluşabilecek her türlü sorun önceden alınan tedbirlerle aşılmaya çalışılmaktadır. Bu meyanda karaborsacılığın oluşmasının önüne geçmek adına, ihtiyaca göre üretim anlayışı, arz-talep dengesinde tutulmuştur.⁴⁴² Ahi kardeşini kendine tercih ettiği içindir ki, yüzyıllar boyunca toplumsal dinamikleri kardeşlik, fedakârlık, sınıf farkı olmayan bir topluluğun inşasını mümkün kılmıştır. Dükânına gelen müşteriye, komşusu siftah etmemiştir diye, komşusuna yönlendiren bir kurumun, dolayısıyla toplumun çökmesi mümkün değildir.

Ahîliğin ahlaki erdemleri, harama bakmamakla, rızkın helalinden olmasına dikkat etmekle, sabır ve metanetin doğru sözle pekiştirildiği bir çerçeveyi önceler. Büyüklerinden önce söze başlama, kimseyi kandırma, kanaatkâr ol, dünya malına tamah etme, yanlış ölçme, eksik tartma, kuvvetli ve üstün durumda iken affetmesini bil, hiddetli iken yumuşak davranmaya çalış, kendin muhtaç iken başkalarına verecek kadar cömert ol⁴⁴³ gibi nasihatlerle ahlaki erdemler üzerinden kendini yeniden ürettiğini ifade edebiliriz. Çıraklıktan kalfalığa geçebilmek için üç yıllık çıraklık süreci, kalfalıktan ustalığa geçmek için aynı şekilde üç yıllık süreç gerekmektedir. Geçişlerde hizmet süresi kadar, mesleğin inceliklerini iş arkadaşlarına aktarabilmek ve ahlaki hususlara da bakılmaktadır. Bu davranış kurallarının aktarımı, bir süreç dahilinde olmaktadır. İşe başlayan çocuğa öncelikle ahlaki, toplumsal kaide ve usuller öğretilirdi.⁴⁴⁴ Ahîliğin ahlâkî temellerinde üç şey kapalı, üç şey açık olmalıydı. Kapalı olanlar: Eli, dili, beli bağlı tutmak. Elini bağlı tut: Hırsızlık, zorbalık ve kötülük etmemek için. Dilini bağlı tut. Dedikodu yalan iftira ve kötü sözlerden uzak durmak için. Belini bağlı tut: Kimsenin namusuna, haysiyet ve şerefine göz dikmemek için. Açık olanlar: Kapıyı, keseyi, sofrayı açık tutmak. Kapını açık tut: Misafirperver olmak için. Keseni açık tut: Cömert olmak, düşkünlere yardım etmek için. Sofranı açık tut: Fakirlere yemek

⁴⁴¹ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvet-namesi”, a.g.m., s. 86.

⁴⁴² Genç, a.g.e., s. 292.

⁴⁴³ Gölpınarlı, “Burgazi Fütüvvetnamesi”, a.g.m., ss.93-96.

⁴⁴⁴ Ekinci, a.g.e., s. 116.

yedirmek, misafire ikramda bulunmak için.⁴⁴⁵Sloganı andıran bu söylemler, akılda tutulmayı da kolaylaştırmaktaydı.

Ahîliğin, ahlakın eğitim ile sağlanabileceği inancı ve bunun üzerine inşa edilen felsefi arka planı, İbn-i Sina, Fahirettin-i Razi'ye kadar götürülebilir.⁴⁴⁶ Aklın ön planda tutulduğu, bilimsel ilerlemenin önemsendiği bu teşkilat, insanı merkeze alarak, eğitilebileceğini göstermiştir. Her kuruluşun olduğu gibi, Ahîliğin de bazı ahlâk kuralları vardır. Ahi ahlâkının kurallarından bazıları şunlardır: 1. İyi huylu ve güzel ahlâklı olmak. 2. İçi dışı, özü sözü bir olmak. 3. Sözü bilmek, sözünde durmak. 4. Affedici olmak 5. Tatlı dilli olmak. 6. Sır saklamak. 7. Cömert, ikram ve kerem sahibi olmak. 8. Kötü söz ve hareketlerden sakınmak 9. Başkasının malına hıyanet etmemek. 10. Güler yüzlü olmak. 11. Kötülük edenlere iyilikte bulunmak. 12. Hiç kimseyi azarlamamak. 13. Sabırlı olmak. 14. Öfkesine hâkim olmak. 15. Hile yapmamak. 16. Hizmette ayırım yapmamak. 17. Hataları yüze vurmamak. 18. Bir sanat ve iş sahibi olmak.⁴⁴⁷ Ahîlikte amaç, sadece kişiye bir meslek öğretmek değil; meslek ahlâkını, toplum kurallarını da öğretmek, benimsetmek ve onu "iyi insan" olarak yetiştirmektir. Bu amaç çerçevesinde kişi, bir meslek öğrenmenin yanında, zaviyelerde toplum adabını, İslâm dinini, pozitif bilimleri de öğrenirdi. Tüm bu ahlaki ilkeler, "mükemmel ve müreffeh bir toplum oluşturmak" hedefinin bir neticesidir. Fütüvvet-namelerde dile getirilip öncelenen ana temanın, ahlaki kaideler ve bu kaidelerin içselleştirilmesini sağlayan bağın Ehl-i Beyt'e ait menkıbelerde olduğu dile getirilebilir.

Yardımlaşmayan, başkasına yük olan ve başkasının sırtından geçinenler Ahi olamaz ve Ahiliğe girmiş ve ustalık şeddi bağlamış olsalar bile ahlâksızlık, ayyaşlık, iftira ve hıyanette bulunanlar Ahîlikten çıkarılır ve ustalığı düştükten sonra bir hafta içinde Ahi teşkilatlarına duyurulurdu.⁴⁴⁸ Ahîlik, insanı bir bütün olarak ele almakta ve onu bütün yönleriyle birlikte geliştirmeyi amaçlamaktadır, Dıştan zorlama ile değil, nefis terbiyesi ile istenilen tutum ve davranışları özümseyerek göstermelerini önemser. Toplum için ferdi, fert için toplumu feda etmeyen bir hayat tarzını benimsediği ifade edilebilir. Çatışmacı toplum yapısı yerine uzlaşmacı bir toplum yapısının oluşumu, Ahîliğin sosyal barış ve iktisat ahlakının temelini oluşturur. Ahîlik içinde bir rekabetten

⁴⁴⁵ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvetnamesi", a.g.m., s. 124.

⁴⁴⁶ Bayram, a.g.e. s.90.

⁴⁴⁷ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvetnamesi", a.g.m., ss.125-126.

⁴⁴⁸ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvetnamesi", a.g.m., s.123.

bahsedilecekse bu daha güzeli inşa etme sebebi olarak kullanılmaktadır. Ahîlik, toplumsal ahlakı, mesleki usul ve esaslarla birlikte işlemektedir.

Ahi Evren, teşkilatının kuruluş ve işleyiş şeklini, kendisinin de bağlı bulunduğu tarikat yöntemine dayandırır.⁴⁴⁹ Şeyh, halife, mürit ilişkisi ile usta, kalfa, çırak, yamak ilişkileri arasında benzerlikler görülmektedir. Bu itibarla iş ve süluk, şeyh ve ustaya, çırak ve mürit aynı kategoride ele alınmıştır. Hürmete binaen bağlılığın kurulduğu, şeyhin müridi yetiştirmesi misali, kalfa ve çırağın da usta nazarında yetişmesi istenmiştir. Tarikat usul ve esaslar üzerinden basitten karmaşığa, zihnin alabildiği derecede izahatın verilmesi esas kılınmıştır. Şeyhe intisap etmeden irşadın imkânı olmadığı gibi ustaya bağlanmadan mesleği icra etmek kabul görmemiştir.⁴⁵⁰ Talip ile usta arasında çok kuvvetli bir bağ vardır. Talip açısından usta, o mesleğe açılan bir kapıdır. Bir haneye giriş kapıdan olduğuna göre, bundan gayrisini aramak caiz olmaz. Talip, bir başka usta ile kendi ustasını da karşılaştırmaz. Zira zihin dünyasında ustası, kendisi üzerinde tasarruf hakkına sahiptir.

Zanaat üretiminde usta çırak ilişkisi baba çocuk ilişkisine benzetilir. Usta bir öğretmen olarak kendisine itaat edilmesini talep eder. Usta çırak ilişkisinin işçi işveren ilişkisine dönüşmesi, üretimin pazar koşullarına dönüşümünün sonucudur. Bu yönüyle Ahîlik, serbest pazar ekonomisinin karşıt zihin yapısında yer almaktadır.⁴⁵¹ Talip ile usta arasındaki ilişki, bir ömür boyu sürecek, minnettarlığın ifadesi olarak saygının eksik edilmediği bir ünsiyet doğuracaktır. Usta talibine, şed kuşattığı gün, şakirdin kendisi üzerindeki hakkını yerine getirmiş sayılırken, şakirdin ustanın hakkını yerine getirmesi ise, o meslek şakirt tarafından icra edildiği sürece bakidir. Bu hakkın inkâr edilmemesi, her an ve şartta ustasının kendisi üzerindeki emeğinin ifade edilmesi, minnetle anmasını gerekli kılar. Bu yönüyle toplumsal konsensüsün de sağlanmasına giden ilişkiler ağı sağlanmış olmaktadır. Bu nevi ilişkileri formel eğitim veren okullarda görmek mümkün değildir.

Yukarıda belirtilen usul ve esasların ötesinde esnafıktan bir derece ileride, kendi tezgahında işçi çalıştıran işletmelere de rastlanmaktadır. Özellikle Bursa'da dokumacılık sahasında, ülke sınırları dışına yönelik üretim yapan büyük tezgâhlar, işçi

⁴⁴⁹ Bayram, a.g.e., s. 149.

⁴⁵⁰ Gölpınarlı, "Burgazi Fütüvvetnamesi", a.g.m., s. 87.

⁴⁵¹ Ayata, a.g.e.,s.61

istihdam eden işletmelerdir. Devletin özellikle Yeniçerilerin ihtiyacı olan kumaşların dokuma işini Selanik'e göçmüş Yahudi işçilerine ucuz işçilik karşılığında yaptırdıkları ve bu şekil bir üretim anlayışını destekledikleri söylenebilir.⁴⁵² Bu işletme sahipleri, ihtiyacın hasıl olmadığını ileri sürerek başkalarının dükkan açılmasına müsaade etmezlerdi. Genellikle esnaf cemiyeti arasına söz sahibi olan, eski ustalardan müteşekkil bu gibi kimseler böylelikle işçileri kendi ellerinde tutabilmenin imkânını sağlamış oluyorlardı. XVI. Yüzyılın sonlarında bu gibi sınırlamalar o derece katı bir vaziyet almıştı ki, dükkân açma icazetlerinin, çok zor verildiği, ustaların patronlaştığı, yanlarında çalışan işçilerin emeklerinden yararlanarak büyük işletmelere dönüştüğünü söyleyebiliriz.⁴⁵³ Sosyal barışı ve dayanışmayı sağlayan Ahilik Teşkilatı, fütüvvet ahlakından uzaklaştıkça kapitalistleşmiş, emeğin sömürsünü yapar duruma gelmiştir.⁴⁵⁴ Osmanlı'da patrona bağımlı olarak çalışan işçilerin, patronların kendi aralarında anlaşmaları dolayısıyla da başka yerde çalıştırılmasına imkân verilmezdi. Böyle bir atmosfere, işçi hareketlerine de rastlanıldığı, gedik sistemine yönelik tepkilerin, işçilerin kendi aralarında alternatif Hırfet Teşkilatı oluşturup, şehrin kenar mahallelerinde dükkân açmak yoluyla gözlerden ırakta mesleklerini icra etmişlerdir.

Esnaflık, ahlaki eylemleriyle tüketiciye güven vermekte, oluşan güven iklimi ile kazanç mümkün olmaktadır. Bir bakıma hem ahlaki eylem ve hem de beraberinde gelen kazanç, rasyonel bir kararın neticesidir. Tüketici açısından da kaliteli malı, uygun fiyata almak rasyonel bir yaklaşımdır. Batı eksenli rasyonel işletme kültüründe oluşturulan uzun vadeli eylem planı, piyasa şartlarına göre değişmekte, sosyal sorumluluk adına istihdamın artırılması meşru kabul edilmemektedir. İşletmenin menfaatleri bütün değerlerin ve amaçların üzerinde yer alır. İşletmenin ulaşmak istediği hedefleri kutsamayan çalışana da iş imkânı verilmez. Ahilik rasyonelliği ahlaki olmakla ilişkilendirmiş, dünyevi kazancın ötesinde uhrevi boyutuyla anlamlandırmıştır. Ortaya konulabilecek temel fark, rasyonellik adı altında kişisel kazanç yönelim ile Ahlaki zihniyet olarak, sosyal sorumluluğa rağbet etme arasında olmaktadır.

Ahilik, üretilen malın kalitesini önemseydiği gibi, bu meyanda kendi iç kontrol mekanizmasını da kurmuştur. Tüketicinin aldığı üründen memnun olmaması halinde

⁴⁵² İncelik, a.g.e. I, s:280.

⁴⁵³ İncelik, a.g.e. I, s.299.

⁴⁵⁴ İkinci, a.g.e., s. 129.

şikâyetleri yerinde incelenir, esnafın kaliteden ödün verdiği tespit edilmesi takdirde, zararı ödettilirdi. Kalitesiz mal üreten esnafa “Pabucun Dama Atıldı” ürünün kalitesizliğini ifade eden tabir kullanılırdı.⁴⁵⁵ Kalfa tarafından standartlara uygun olmaksızın üretilen ürünün esnaf şeyhi tarafından pazarda afişe edilmesi de rastlanılan cezalandırma yollarından biridir. Ürününe farklı maden karıştırarak hile yoluna giden kuyumcunun, kafasındaki örtü ters çevrilmekte, rıza alınmaksızın işe dönmesine müsaade edilmemekteydi. Kalfanın mesleğe muhalif davranışları, kendisine takdim edilen bir demet çiçeğe karşılık, saçından bir tutamının kesilmesi ve ziyafet vermeye mahkum kılınmasıyla cezalandırılıyordu.⁴⁵⁶ Meslek ahlakının önemszenmesiyle, müşteri memnuniyeti merkeze alınmakta, teşkilatın kendi iç kontrolünün sağlanmasına ehemmiyet verilmekte idi. Fütüvvet ahlakı ile yüzyıllarca ayakta kalan Ahîlik müessesesi, Fütüvvet ahlakının dejenerasyona uğraması ile toplumsal yozlaşmanın getirdiği, ahlaki çöküntünün yansımalarına maruz kalmıştır.

2. GERİ KALMIŞLIK SORUNU

Geri kalmışlık, toplumların iktisadi yönden ele alınmasına meyyal bir tanımlama içerir. Buna bağlı olarak da üzerinde uzlaşmaya varılmış bir tanımlaması olmayan uygarlıkta, ahlaki kriterlere de yer verilmez. Bilim ve sanayinin insanın saadetine sebep olması gerektiği halde, iktisadi yönden ilerlemiş toplumlarda görülen teknolojik kazalara bağlı ölümler yadsınamayacak miktarlara ulaşmıştır.⁴⁵⁷ Aynı zamanda intihar oranındaki artış,⁴⁵⁸ ilerleme ve geri kalmışlık kavramlarının da yeniden ele alınmasını zaruri kılmaktadır. Modern toplumlarda anlık değişen şartlar muvacehesinde günlük yaşantıyı tanzim eden şemalar, sinir gerginliklerine sebep olduğu gibi, hayal kırıklıklarına uğrayan insanı da değerlerine yabancılaştırmaktadır. Modern toplum, gün geçtikçe yaşadıkları dünyanın yabancıları olarak, “evsizlik” sendromuna yenik düşmektedirler. Din, insanın yaşadığı ıstıraplarına getirdiği çözümler kadar, ihtiyaçlarına ve taleplerine karşılık verdiği söylemler ile de insanoğluna bir sığınak olma fonksiyonu yüklenmiştir. İnsanoğlu, ekonomik olarak gelişmiş bir toplum içinde sosyal adaletsizlik ve yoksulluğa mahkûm bırakıldığı gibi, daha önceden

⁴⁵⁵ Uçma, a.g.e., s. 169.

⁴⁵⁶ Muallim Cevdet, a.g.e., s.372.

⁴⁵⁷ Garaudy, a.g.e., s. 48.

⁴⁵⁸ Durkheim, Toplumsal İş Bölümü, a.g.e., s. 77.

ıstıraplarına ilaç olan dini değerlerin silikleşmesine de muhatap bırakılmıştır.⁴⁵⁹ İnsanlık beklenmedik bir üretim gücüne rağmen beklenmedik yokluklar dizisi içinde, bir birine zıt iki olguyu aynı anda yaşamaktadır. İş gücünün sınırının zorlandığı bir dünyada, annelerinin kendilerine ayırmaları gereken zamanın çalındığı bebekleri görmekteyiz. Zıtlıkların dayatıldığı böylesi bir yaşamda, kendiyile uyumlu insan portresinden bahsedilememektedir.⁴⁶⁰ Modern iş yaşamının insana daha fazla zaman tanınması amaçlanırken, aile üyelerinin birbirlerine olan duygusal ilişkileri, zamansal ve mekansal sebeplere bağlı olarak yıpranmaktadır.

“XIII. Yüzyıla kadar İslam ve Doğu toplumları karşısında geri kalmış bir durumda olan Batı dünyasının bilim ve teknolojiye ileri adımları sayesinde XVI. Yüzyıldan itibaren yükselişe geçtiği şüphesizdir. Ancak bu durum, Batı'nın bizatihi evrensel düzeydeki değerlerinden ziyade birbirine bağlı çoktu faktörlerin bir sonucu gibi görünmektedir.” Batı'nın, bu yükselişine amil sebepler irdelendiğinde, kültürlerarası karşılaşmalar ve bu karşılaşmadan elde edilenlerin, Batı sömürgeci zihniyetin merkeze alınmasıyla mümkün olduğu ifade edilebilir.⁴⁶¹ Bir yönüyle emperyalizm, kapitalist ekonomi modeliyle “Tüketim Ekonomisi”nin bütün desteklerini, kültürünü, zihniyetini de bu yeni aleme taşımıştır⁴⁶²

Geri kalmışlık sorununun sağlıklı anlaşılabilmesi için, tanımlamanın da sağlıklı olması gerekir. Dolayısıyla geri kalış ve ilerleyişin ne olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır. Hâkim tanımlama, ilerlemenin iktisadi yönden ele alınması gerektiği üzerine kurludur. Buna göre gelişmiş ülkeler ile gelişmekte olan ülkelerarasındaki temel ayırım, sosyo-ekonomik yapılarının farklılığıyla izah edilebilir. Gelişmiş ülkelerin sanayileşme ve bununla birlikte teknolojik seviyelerinde görülen yükselme, üretim ve verimliliğin artmasına neden olmaktadır.⁴⁶³ İktisadın, toplumların yaşam şartlarını düzenleme, geçimlerini sağlama gibi bir amaç taşınması gerektiğine istinaden, toplumun tüm kesimini kapsamaması beklenir. İktisadi doktrinin, toplumu oluşturan bütün sınıfların refahına yönelik işlerlik sağlamadığı takdirde, toplumsal kargaşalara sebebiyet vereceği

⁴⁵⁹ Berger, Brigitte Berger, Kellner, a.g.e., s. 204.

⁴⁶⁰ Arnold Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, (Çev. Ufuk Uyan), 2.b., İstanbul, İşaret Yayınları, 1988, s. 148.

⁴⁶¹ Kurt, a.g.e., s.93.

⁴⁶² Jacques Austruy, *Kapitalizm Marksizm ve İslam*, (Çev. Agah Oktay Güner), İstanbul, Damla Yayınevi, 1978, s.10.

⁴⁶³ Ertüzün, a.g.m., s. 17.

de aşikârdır. Batının ekonomik ve endüstriyel potansiyellerine dayandırdıkları ve dünyanın iki kutba ayrılmasıyla şekillendirdikleri tanımlama, “ilerlemiş” ve “geri kalmış” topluluklar olarak adlandırılmıştır. Maddeten geri kalmış Müslüman ülkelerin, bütün problemlerinin sebebi olarak gördükleri iktisada yönelik çözüm arayışları, onları Batılıları taklit etmeye sevk etti.⁴⁶⁴ Batı'nın arzu edilmeyen yanlarını ret, ihtiyaç duyulan alanlarını kabul üzerine oturan anlayışın gelişmesi, Batı kültürünün toplumsal çözülmeye sebep olduğu ile ilgili kaygılara dayandırılabilir. İktisadi gelişme hususunda reformist bir tavır takınan elit kesimin, Weber'in görüşlerine yatkın tavır almalarının temel nedeninin, Avrupa'da eğitim almalarından kaynaklandığı düşünülmektedir.⁴⁶⁵

Hâkim iktisadi bilim teorilerinin, Batı eksenli oluşu sebebiyle değerlendirmelerin de bu minval üzere olacağı kaçınılmazdır. Üçüncü Dünya ülkelerinde görülen modernleşme süreci, Batılı ülkelerin modernleşme sürecinden farklı işlemektedir. Bununla birlikte Avrupa ve Kuzey Amerika'da görülen modernleşmenin tekrarını beklemek yanlış bir bakış açısını doğurur.⁴⁶⁶ Batı düşüncesinin kendi iktisadi zihniyetini merkeze koymasına istinaden, ilerleme ve gerileme kavramlarının da bu saiklerle ele alınması, indirgemeci bir yaklaşımı kaçınılmaz kılmaktadır. Öncelikle, dikkat edilmesi gereken husus, her toplumun inanç ve değerleriyle teşekkül etmiş iktisadi zihniyetinin, zaman ve mekândan kaynaklanan şartlarla şekillendiğinin göz ardı edilmemesi gerektiğidir. Dolayısıyla konunun ele alınmasında Batı iktisadi yaklaşımını şekillendiren argümanları, İslam iktisadi doktrinine kıyaslamanın, zihniyetin de kıyaslanması anlamına geleceğinden söz edilebilir. Dolayısıyla Batı menşeli nesneye sahip olma dürtüsü ile İslam'ın nesneden yararlanma düşüncesinin iktisadi zihniyete yansımaları farklılık arz edecektir. Batının kişisel kazanç unsurunu, ilerleme, gelişme diye nitelenmesine karşın, İslam'ın toplumsal yararı ön plana çıkaran zihni düşünüşü incelemesi, ilerlemenin farklı tanımlamalara sahip olduğu hakikatini de açıklığa kavuşturacaktır.

Batı'nın iktisaden ilerlemiş, Doğu-İslam'ın Batı Dünyasına nazaran geri kalmış olarak nitelendirmesinin varacağı nokta, modernist bir bakış açısı olan tek-doğrusal ilerleme çizgisine göre kapitalizmin başarısı, bağlantılı olarak onun ile ilişkilendirilen

⁴⁶⁴ Sadr, a.g.e., a.g.e., s. 18.

⁴⁶⁵ Turner, a.g.e., s. 299

⁴⁶⁶ Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, a.g.e., s. 133.

Püriten ahlakın neş'et ettiği Protestan İncancının ilerlemeye sebebiyet verdiği tezini temellendirir.⁴⁶⁷ Batı'nın ilerlemiş olmasını, Doğu toplumlarına kendi argümanlarını ve yaşam stilleriyle, zihni düşünüşünü kıyas ederek yapmış olması, baştan problem olarak görülmektedir. Zira Batı zihni dünyasına dayalı ilerleme tanımı sorunlu olduğu gibi, Batı medeniyetinin insanlık tarihinde vardığı noktayı görmek gerekir. Bu yönüyle medeniyetler arası bakış farklılığından kaynaklanan, ilerleme ve gerileme tanımlamalarını, insanlığa sundukları ile değerlendirmenin anlamlı olacağı düşüncesindeyiz. Nükleer enerjiye yönelmeyle birlikte, dünyanın her an büyük bir tehlikeyle karşı karşıya olduğu gerçeği, gelişmiş bir iktisadi yaşamın getirilerini silikleştirmektedir. Ekonomi politığın en temel yanılığısı olan, tükenmez sanılan dünya kaynaklarının gün geçtikçe tükenmekte olduğu, çocuklarımızın nasıl bir dünyada yaşayacakları ile ilgili kaygılarımızı derinleştirmektedir.⁴⁶⁸

2.1. Ahilik Ve İktisadi Geri Kalmışlık Sorunu

Ahîliğin geri kalmışlık ile ilişkisinin ele alınabilmesi için, öncelikle işlevsel birliktelik arz ettiği Osmanlı iktisat nizamını irdelememiz gerektiği düşüncesindeyiz. İslami Osmanlı toplumunun iktisadi amacı, Batı iktisadi amacından farklıdır. Buna istinaden Osmanlı iktisadi nizamında geri kalmışlık sorunu, kendi düşünsel boyutlarıyla ele alınmalı, geri kalmışlık problemi var ise, kültürel arka plan, zihni düşünüş ve kurumların işleyişleri, iktisadi amacı içinde değerlendirilmelidir. Batı düşünüşünün kendini merkeze koyan ve hâkim iktisadi güç olarak niteleyen yaklaşımı, oryantalistlerin süregelen söylemlerinden biri olarak algılanabilir. Kendi argümanları üzerinden şekillendirmeye çalıştıkları dünya düzeni, böylesi bir zihni inşa ile mümkün olabilmektedir. Ekonomik hâkimiyetini hissettiren Batı, ilerlemenin yolunu kendi düşünsel dünyasını, iktisadi olarak geri kalmış toplumlara empoze ederek yapmaktadır.⁴⁶⁹ Buna istinaden Batı iktisadi ilerleyişinin, hangi saiklerle yol aldığı bilinmesiyle birlikte Osmanlı iktisadi düzeninin de bütün yönleriyle araştırılarak ele alınması gerekmektedir. Bu meyanda Ahilik kurumunun, Osmanlı ekonomi sistemindeki işlerliğini, ilerleme ve gerileme sebepleriyle ilişkili olarak incelenmesinin, konunun sağlıklı anlaşılmasına sebep olacağını düşünmekteyiz.

⁴⁶⁷ Aktay, a.g.e., s. 115.

⁴⁶⁸ Garaudy, a.g.e., s. 22.

⁴⁶⁹ Sadr, a.g.e., s. 20.

Osmanlı toplumunda sanayinin gecikmesini, iktisadi alanda gerekli atılımların atılamamasına, Osmanlı iktisadi yapısının bütün kurumlarıyla bir bütünlük arz etmesine, yapılabilecek yeniliklerin fert-toplum dengesini bozabileceği endişesine dayandırabiliriz.⁴⁷⁰ Bu meyanda, Osmanlı iktisadi düzenin gelenekçi bir tarzda yürüdüğünü ifade etmek mümkündür. İktisadi bakış var olanın ikamesi üzerine kurulmuştur. Özellikle iâşe sorunu, hem devlet ve hem de toplumun bekası adına gelenekçi bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.⁴⁷¹ Batı iktisadi düzeninin liberalleşmesi, ilişkili olduğu Osmanlı ekonomi sisteminde de değişim ihtiyacını zorunlu kılmıştır. Böylesi bir değişimin, zihni dünyanın ve dolayısıyla kültürel arka planda yatan argümanların evrilmesine sebebiyet vereceği kesindir. Dolayısıyla iktisadi alanda yapılacak bir zihni dönüşümün, toplumda meydana getireceği etki, bütün kurumları etkileyeceği gibi, toplumsal kaosa da sebebiyet verebilirdi. Batıda meydana gelen iktisadi dönüşümün Reform, Aydınlanma Hareketi ile ilişkisi göz alındığı takdirde, teknolojik ve ekonomik değişimlerin zihni dönüşümün bir çıktısı olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷² Osmanlı, iktisadi sistem, dönüşümünü zihni değişim olmadan yapamayacağı gibi, toplumsal ihtiyaçlar hasıl olmadan da zihni değişim yaptırılamaz. İktisadi değişimlerin üstten aşağıya doğru dikte ettirilmesinin doğuracağı sonuçlar, başarısızlığa mahkûmdur. Buna karşın, değişen dünya düzenine ayak uydurma çabalarını da görmek gerekir. Bu meyanda Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı'daki gelişmelerin takip edildiği, uzun bir sürece yayılmış değişim planlarından söz etmek mümkündür. Yönetim hem yeniliklerin gereğine inanarak değişim yapmayı talep etmekte; hem de değişimlerin getireceği toplumsal dönüşümleri geleneksel argümanlar korunarak gerçekleştirmek istemektedir. Buna bağlı olarak Osmanlı'nın iki farklı paradigma içindeki gelgitlerinin kurbanı olduğundan bahsedilebilir. Osmanlı'da matbaanın kullanımının, Batılı toplumlara göre çok sonraları gerçekleşmiş olması paradigma çatışmasının bir örneği olarak verilebilir. Kapitalizmin rasyonelliğe dayanan işletme kültürü, salt doğrulara dayanarak, faydacılığı merkeze alır. Kapitalistçe düşünemeyen Osmanlı'nın fennin getirdiği bu yeniliği yalnızca İstanbul'da hattatlık yaparak geçimini sağlamaya çalışan doksan bin sanatkâra dayandırması sosyal düşünüşün gereği olarak okunabilir. Bu yönüyle, sanayi kapitalizminin geliştiği

⁴⁷⁰ Türkoğan, *Sosyal Hareketler Sosyolojisi*, a.g.e.,s.119.

⁴⁷¹ Genç, a.g.e., s. 59.

⁴⁷² Yavuz, a.g.e., s. 20.

dönemlerde aş istemeyen sessiz işçilerin işinden ettiği binlerce insanın varlığı sorunsallaştırılmaz. İnsanların bir paradigma değişikliğine ihtiyaç duyulduğu taktirde, yeni paradigmanın argümanları ve araçlarıyla düşünmek gerekir. Dolayısıyla dünyaya yaklaşım, yeni bir zihniyeti gerekli kılar.⁴⁷³ Böyle bir zihni dünyada kurumlar ve araçların da değişiminden bahsetmek gerekir.⁴⁷⁴ Paradigma girişiminin toplumsal karşılık bulması mümkün olmayabileceği gibi, uzun bir sürece yayılması gerekebileceği gibi, aynı paradigma içinde kalındığı taktirde, farklı bir paradigmanın argümanlarıyla yol almanın, çelişkilere sebep olacağı ifade edilebilir. Bu yönüyle zamanın kuşatıcı gerçekleri ile zihni düşünüşün inşa ettiği iktisadi doktrin arasındaki sıkışıklık Osmanlı'nın handikabı haline gelmiştir.

Osmanlı'nın iktisadi teşekkülünü etkileyen unsurlar: Feodal düzen, toprak aristokrasisi, ikameci üretim anlayışı, küçük ölçekli esnaf lonca teşkilatı, merkezi yönetimin güçsüz kaldığı dönemlerde eyalet-vilayet yönetimlerindeki başıboşluk, farklı iktisadi bölge veya blokların oluşturduğu coğrafik yapılar olarak sıralanabilir. Osmanlı'nın yüksek devlet gelir birikimini müsadere ederek, sermaye birikimini engellemesinin yanında,⁴⁷⁵ deniz ticaretini yapacak derecede büyük sermaye sahiplerinin olmayışı, gelişmiş işletmeler açacak teknik ve sermaye eksikliği sorun olarak okunabilir. Tüketicinin alım gücünden yoksun oluşu, narh sisteminden dolayı ticari kazancın daralması, girişken tüccarın parasını az bir kazanç için riske koymak istemeyişi, sanat kolları arasındaki geçimsizlikler, pazar ve hammaddenin paylaşılammaması Osmanlı toplumundaki iktisadi dünyanın daralmasının teknik sebepleri olarak görülebilir.⁴⁷⁶ Buna rağmen, yukarıda sıralanan sebeplerin geri kalmışlıktaki kabul edilebilirlik payı, siyasi ve sosyal konjonktüre bakılmadan, inanç bütünlüğü içinde ele alınmadan da tasdik edilemez.⁴⁷⁷ Zira bireysel kârı maksimize kılan kapitalist gerekçelerin, Osmanlı iktisadi açısından, yarardan çok zarara uğratacağı düşünülmektedir. Ekonomik verimliliği artırmak adına yapılacak girişimlerin iktisadi muvazaneyi bozduğu ve kıtlıklara sebep olduğu ifade edilebilir. Böylece devlet

⁴⁷³ Ömer Demir, *Bilim Felsefesi*, 5.b., Bursa, Sentez Yayıncılık, 2012, s. 94.

⁴⁷⁴ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (Çev. Nilüfer Kuyaş), 9.b., İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2014, s. 204

⁴⁷⁵ Cihan, Doğan, a.g.e. s. 27.

⁴⁷⁶ Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, a.g.e., s.261.

⁴⁷⁷ Kozak, *İbn-i Haldun'a Göre İnsan- Toplum-İktisat*, a.g.e., s.151.

müdahalesini öngören ticari hayatın birçok bileşeninden bahsetmek mümkün olmaktadır.

Osmanlı'nın son dönemlerinde, halkın vergilerden bıkararak şehre yönelmesi üretimi kısıtıldığı gibi sıkıntıyı daha da artırmıştır. Çift bozarak şehirlere gelen halk, üretimin azalmasına, tüketimin artmasına sebep olurken, seferlere harcanan paralar da işin cabasıdır. İçerde yaşanan isyanlarla birlikte Batının hammaddeyi çekip ürünü piyasaya sürmesi, hem hammadde sıkıntısına hem de ucuz mal ile baş edemeyen esnafın durumunu kötüleştirmiştir. Bu minvalde bireysel kazanç hırsının alabildiğince yaygınlık kazandığını ifade etmek mümkündür.⁴⁷⁸ Şehirlerdeki nüfus popülasyonunun yoğunlaşma sebebi, topraktan geçinmenin zorlaşmasına (vergi fazlalığı) bereketli toprakların haszemaat altında aristokrasiye verilmesine bağlanabilir. Bunun sonucunda, çift bozan olarak ekilip biçilen toprağın atıl kalması, halkın daha parlak şehir hayatına iltimas etmesinin yanında, köylü üzerinde ayan gibi yöneticilerin baskısını da görmek mümkündür. Vergi yükünün tarımla uğraşmaya devam edenlerin üzerinde daha fazla kalması, geride kalanların da aynı çareye yönelmesine sebep olmuştur. Saban ile yapılabilecek üretimin miktarı kısıtlı olduğundan vergi ödemekte sıkıntılar yaşanmakta, güvenlik problemleri ve geçim sıkıntısına dayalı isyanların getirdiği asayiş sorunu⁴⁷⁹ da yönetime bir başka açıdan yük getirmekteydi. Saray masraflarının fazlalaşması, orduyu donatmak ve yeni asker alımları, paranın değerine etki etmiştir. Savaşlardan dolayı nakil yollarının değişimi ve bu suretle siyasi iradenin vergi ve rüsumları fazlalaştırması da malın pahalılaşmasına sebep olan diğer amillerdendir. Bunun sonucunda, fiyat kontrolü de fayda vermemiş tüccar fiyatların kendilerin kurtaramadığını söyleyerek piyasaya mal sunmaktan vazgeçmiştir.⁴⁸⁰ Yukarıda sayılan olgular dizisi, zincirleme olarak birbirine sebebiyet vermekte, Osmanlı devletinin Batı iktisadi gelişmişliğinin karşısında durağanlık olarak tanımlanabilecek (zihni yapıdan kaynaklanan) gerekçelerin, gerilemeye doğru evrilmesi, yukarıda sayılan sebepler zincirine bağlanabilir. Osmanlı ekonomi sisteminin geleneksel yapıda olması, cari yapının devamını talep ve sürdürülebilir bir işleyişi amaç edinmekteydi. Bir tarafta kendine yeten ve durağan Osmanlı ekonomisi, diğer tarafta büyüme üzerine kurulu bir iktisadi zihniyetin karşılaşması elbette ki, birinin önde olmasını mümkün kılıyordu. Aynı

⁴⁷⁸ Ekinci, a.g.e., s. 130.

⁴⁷⁹ İncik, a.g.e., I, s. 324.

⁴⁸⁰ Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, a.g.e., s.102.

zamanda iç nedenler olarak tanımlanabilecek Osmanlı'nın iktisadi yapısından kaynaklanan kurumlar arası bütünlük, herhangi bir sorununun, bütün kurumlara sirayet etmesini beraberinde getirmektedir.

Batı tarzı esnaf ve tüccar ile Doğu tarzı esnaf ve tüccar farkı, sivil inisiyatifin farklılaşmasının temelini oluşturur. Batıda fiyatı belirlemek, serbest piyasa ölçütüne göre esnafa ait iken, Doğu toplumlarında cari uygulama, devlet ve kurumun ortak uzlaşısına dayanır. Devlet, hammaddelerin teminini kendi eliyle kontrol ettiğinden bunu talep hakkına sahiptir. Fiyat ve hammadde kontrolünün devletin tekelinde şekillenmesi, merkezi iktisadi hâkimiyetin gelişmesine sebep olurken, sivil iktisadi bürokrasinin oluşumunu engellemiştir.⁴⁸¹ Tek elden ticaretten vazgeçip mal nakli serbestiyeti uygulaması, kısmen ve muvakkat bir süre için çözüm gibi görünse de geleneksel iktisadi düzendeki değişimin, tüm alanlarda gerçekleştirilememesi, birbirine bağlantılı sistemin yeniden sorunlar üretmesini kaçınılmaz kılmıştır. Weber, Batı'da ticaretin gelişmesine paralel olarak rasyonel hukukun şekillendiğini ifade eder. Ticaretten kaynaklanan karmaşık olayların ve yazılı beyanlara duyulan ihtiyacın rasyonel hukukun düzenlemesinde pozitif katkısını görmekte, Doğu'da ticaretin sınırlı şekilde yürütülmesinin böyle bir değişime sebebiyet vermediğini ifade etmektedir.⁴⁸² Doğu toplumlarında, kadının hüküm verirken herhangi bir normatif ilkeye başvurmadığını, tamamıyla sezgisel davrandığına atıfta bulunur.⁴⁸³

Dışarıdan alınan lüks mallardan elde edilen vergi gelirlerine rağmen, tek taraflı ticaretin, ülkeden para çıkışına sebep olması, iç üretimi ayakta tutacak yatırımları daraltmıştır. Avrupa'da malın üretilmesi ve dışarı satılabilmesi amaçlanırken, Osmanlı, iaşe sorununa istinaden, malın ihtiyaca binaen satılmamasını sorunsallaştırmıştır. Oluşabilecek darlık buhranları, malın ihracatından ziyade, ithalatını ön plana çıkarmış, böylelikle iktisadi ve sosyal dengenin korunmasına çalışılmıştır.⁴⁸⁴ Devletin kıtlıktan kaynaklanan muhtemel isyan hareketlerinin önlenmesi amacıyla bu nevi politikalarının, esnafın rekabet şartlarını zorladığını ve üretim sektörünü zora soktuğunu da ifade etmek gerekir. Vergilerden bıkip şehirlere göç eden halkın geride bıraktığı topraklar ayanların eline geçmiştir. Malların üretimine dönük bir sanayileşme de oluşmadığı gibi, devlet

⁴⁸¹ Cihan, Doğan, a.g.e., s.40.

⁴⁸² Turner, a.g.e., s. 191.

⁴⁸³ Turner, a.g.e., s. 193.

⁴⁸⁴ Genç, a.g.e., s. 41.

para ihtiyacını, vergiler yolu ve tımar sistemindeki adaletsiz dağıtmalarla gidermeye çalışmıştır. İbn-i Haldun da, devletleşme aşamasında millet ile birlikte yönetimin bir elden yükselmek için üretimi canlı tutacak uğraşı içinde olması gerektiğini, böyle bir toplumsal dünyada herkesin mutlu olacağını dile getirir. Devletin kuvvetlenip gücünün farkına vardığında ihtiyaçlarının artacağını; bunu karşılamak için daha fazla talepte bulunmasına bağlı olarak halkın yatırım yapmaktan çekineceğini ifade eder.⁴⁸⁵ Devlet gelirlerinin hizmet sektörüne aktarıldığı, tabiatıyla, devlete ait hizmet sektörünün de gereksiz yere istihdama yöneldiği söylenebilir.

Osmanlılarda savaş araç-gereçlerindeki teknolojinin takip edilememesi, harp meydanlarında yenilgilere, fikri alanda da düşünceler üretilememesi, gelişen dünya siyasetinden kopuk olmaya sebep olmuştur. Netice aşırı güvenin kurbanı olarak, zehirlenmeye maruz kaldığı, kendine yeter olduğunu hissediş, yeniliklere kapalılığı getirmiş, halkın ekonomik hayata teşvikinden ziyade geleneksel bir tavır sergilenmiştir. Aynı zamanda devletin teşebbüs ruhunu canlandıracağı yerde teşebbüsün filiz verdiği ve meyvesini koparma derdine düşmesi de sorun olarak algılanabilir.

Batılı sermayedar modeli toprak dışı unsurlarla zenginleşirken Osmanlı'da toprağa dayalı bir iktisadi teşekkülden bahsedilebilir. Paralı Osmanlı asilzadeleri parayı şan ve şöhretin aracı olarak görürken, İslam parayı yatırım ve sosyal hayatın inşasında bir borç olarak görmüştür. Batıdaki iktisadi şekilleniş ise, paradan para kazanmak üzerine inşa edilerek, kaynağın meşruluğu tartışma konusu yapılmamıştır. Hâkim anlayışın şekillenmesindeki iktisadi bakış, fetih ve ticaret iken, Batılıların denizaşırı ticaret yollarını bulmaları, Osmanlı devletinin hem siyasal ve hem de ticari hayatını sekteye uğratmıştır. Batılı tüccarların steplerden okyanuslara kayan ulaşım ağını kullanmaları, kendi zaman dilimi için en az teknoloji devrimi, sanayi devrimi kadar önemli bir yenilik olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Batılı devletlerin, dünya ile olan ilişkisini, ticari olduğu kadar siyasi açıdan da yürüterek, siyasi dünya sistemini şekillendirdiğini ifade edebiliriz. Böylelikle Batı'nın siyasi hegemonyası, beraberinde sömürüyü meşru kılacak argümanları da üretmiş olmaktadır.⁴⁸⁶

Osmanlı toplumunda, Batı toplumlarına nazaran, ticaret ile ilgilenen kesimler arasında birikmiş bir paranın varlığı söz konusu değildir. Paraya sahip olan kesimlerin

⁴⁸⁵ Kozak, *İbn-i Haldun'a Göre İnsan- Toplum-İktisat*, a.g.e., s.153.

⁴⁸⁶ Aktay, a.g.e., ss. 131-133.

daha ziyade devletin üst kademesinde bulunan asil zadelere müteşekkil olması, sahip olan servetin üretime yönelik kullanılmaması da önemli sorun teşkil etmektedir. İbn-i Haldun da rütbe ve mansıbın mal biriktirmenin yeri olduğunu vurgular. Paranın üretken insanlardan ziyade devletin üst kademelerine yakınlık gösterenlerde ihtikarcılıkta uğraşan spekülasyon yapan, iktisadi veya siyasi buhran dönemlerinde elde ettiklerini ikiye katlayan kimselerin elinde toplanmış olmasını sorunsallaştırır.⁴⁸⁷ Batı toplumunda, devletin tüccar kesime iltimas geçerek, kanun ve yasaları tüccarların istekleri doğrultusunda şekillendirmesi, para kazanma yollarının ahlaki ve sosyal düşünüşe dayanmaması, iktisadi canlanmamanın gerekçeleri olarak öne sürülebilir.⁴⁸⁸

Osmanlı şehri, Osmanlı toplumsal yapısının klasik örgütlenme modelinden bu modelin toplumsal hayata yansımaları olan ekonomik dünya görüşünün temel prensiplerinden büyük ölçüde şekillenmiştir.⁴⁸⁹ Batı şehri denilince akla gelen mefhum, sivil yapılanmanın teşekkül ettiği ve ekonomik özgürlüğünü kazanmış, özerk kentleri tanımlamaktadır. Böylesi bir şehir yapılanması, kişisel girişimlere dolayısıyla kapitalizmin sermaye birikimine imkân vermektedir. Weber, aynı zamanda kendine yeten şehir teşekkülünün lonca tipi zanaatkâr-tüccar kesim ve onların dindarlığıyla ilişkilendirilmesini anlamlı bulur.⁴⁹⁰ Bu nevi özerk kent tanımlamasının Osmanlıda olmaması aslında merkezi hükümetin, sosyal dünya inşa etme gayesinin yanında merkezi kuvveti öncelemesinin gereğidir. Osmanlıdaki sivil yapılanma, Batıdaki gibi özgün finans kaynaklarına sahip olamadığı veya en azından devlet kontrolünde geliştiği için Batı tarzında şekillenmemiştir.⁴⁹¹ Osmanlı’da şehirlerin ekonomik düzenin kendileriyle sınırlı olmasının, güvenlik ve nakliye sorunlarına dayandırılması da mümkündür. Osmanlı’nın son dönemlerinde parlayan ulus kimlik düşüncesinin, etnik ayrışmaya sebep olarak iktisadi hayatı da etkilemesinden bahsedilebilir. Batı, Osmanlı toplumuna dayattığı “Nasyonalizm” düşüncesiyle toplumsal ayrışma beklentisi içine girerken, diğer taraftan yeni sömürgeler oluşturarak, hem siyasi birlikteliğini şekillendirmekte, hem de yeni hammadde ve pazar kaynakları oluşturmaktaydı. Üzerinde durulmasına inandığımız Nasyonalizm fikrinin, Batılı modern düşünüşün eseri olarak çok uluslu ülkelerin güçten düşürülme amacıyla kullanılmış olmasına rağmen, bu

⁴⁸⁷ Kozak, *İbn-i Haldun’a Göre İnsan- Toplum-İktisat*, a.g.e., s.184.

⁴⁸⁸ Sadr, a.g.e., s. 28.

⁴⁸⁹ Cihan, Doğan, a.g.e.,s.11.

⁴⁹⁰ Turner, a.g.e., s.170.

⁴⁹¹ Cihan, Doğan, a.g.e.,s.62.

toplumların Batılı istilasını aşmak adına nasyonalizm argümanının kullanmış olmaları dikkate şayandır.⁴⁹² Yabancılara karşı tek vücut olup topraklarından atabilmenin yegâne çaresi olarak görülen Nasyonalizm, İslam Ümmeti içindeki farklı etnik yapıların da çözülmesine, her bir ulusun başının çaresine bakmasına sebep olmuştur.

Fütuhat döneminin kapanmasıyla sekteye uğrayan ordu müntesipleri, paranın değer kaybetmesine istinaden, ulufelerin azalması sonucunda esnafıya yeltenmişlerdir. Esnafın hammaddeyi işleyip çıktı haline getirme olanaklarından yoksun bırakılması, Batı tarafından iktisadi sömürge alanına dönüştürülen Osmanlı toplumuna, dolayısıyla esnafına büyük zararlar vermiştir.⁴⁹³ Gelir kaynağının kayda değer kısmını dışarıdan fetihlerle alan Osmanlı yönetimi, giderlerini halktan aldığı vergilere yansıtmıştır. Ucuz Batı ürünlerinin ülkenin her yerinde satılmaya başlanması, Osmanlı topraklarını açık pazar haline getirmiştir. Batı'da buhar makinelerinin bulunmasıyla el tezgâhı üretiminden fabrika üretimine geçilmiş; demir yollarının gelişmesiyle de, nakliyenin ucuzlamasından kaynaklanan avantajlara ulaşılmıştır.

Osmanlı yönetimi, Miri toprak sistemi ile orta ölçekli aile işletmelerinin verimli olacağını varsaymış, toprağın parçalanarak küçülmesine, birleştirilerek büyütülmesine ve aynı zamanda sıkı bir denetime tabi tutulan tarım alanlarının atıl bırakılmasına müsaade etmemiştir.⁴⁹⁴ Batı dünyasındaki toprak sistemi ise büyük sermayeyi gerekli kılan işletmecilik mantığı ile az zamanda çok malın ucuza üretilmesi anlayışına dayanır. Buna istinaden hammadde, üretim olanakları ve üretimdeki ana faktör olan işçi ücretlerinin asgariye indirilmesi, kazancı mümkün kılmıştır. İşçi emeğinin, sermayenin büyümesi gerektiği anlayışına kurban edilmesini, hükümetlerin aldığı politik kararlarda ve işçilerin uygun olmayan koşullarda çalıştırılmasında görmek mümkündür. Batı emperyalist mantığının kendi insanlarına bakan sömürgeci yönüne karşın, Ahi esnaf teşkilatının böylesi bir iktisadi anlayışla rekabet edebilmesi, varlık sebebi olan, sosyal barışın ikamesini zorlaştırmaktadır. Dış ve iç sebeplerin neticesinde meydana gelen iktisadi nizamdaki dengesizlik, esnafın büyüdü dünyası Fütüvvet anlayışında da gevşemelere neden olmuştur. Geçimini sürdürmekte zorlanan esnaf zümresi, standart üretime uymamaya, müşterilerini anlık kazancın kaynağı olarak

⁴⁹² Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, a.g.e., 187.

⁴⁹³ Arslantürk, a.g.e.,s.114.

⁴⁹⁴ Cihan, Doğan, a.g.e.,s. .22.

görmeye başlamışlardır. Geri kalmış ülkelerin iktisadi olarak ilerleyebilmeleri, öncelikle toplum olarak aynı zihni düşünceyi taşımalarına, ortak amaç etrafında aktif katılımında bulunmalarına bağlıdır.⁴⁹⁵

Mevzunun geri kalma sebeplerini irdelemenin önemi kadar, Batı'nın neden ilerlediğini anlamaya çalışmanın da mühim olduğunu düşünmekteyiz. Zira Osmanlı'nın, statik görünümüne karşın, Batının iktisadi yönden ilerlediğini, yerinde kalmadığını ifade edebiliriz. Batının zamanın rüzgarına kapılıp, yol aldığını, Reform hareketinin, Batılı insanın düşünce yapısındaki değişimi tetiklediğini belirtmek gerekir. Bu yönüyle Rönesans, kapitalizm ve sömürgeciliğin aynı anda çıkmış olması da düşündürücüdür.⁴⁹⁶ Bireyselleşmenin, kazancın meşruluk ölçüsünden arınmasına, toplumsal değerlerin silikleşmesine, bireyler arası ilişkilerin zayıflamasına yol açtığı yadsınamaz. Bireyselleşmenin, Protestanlık inancındaki kutsal kitabın bireysel olarak anlaşılabilmesi tezinin ürünü olduğu da dikkate değerdir. Böylesi bir dini anlayışın toplumsal düşünüşten bireyselleşmeye ve sekülerizme, cemaat formunun kırılmasına sebebiyet verdiği vurgulanabilir. Dinin içeriğinin boşalması gündelik hayattan etkisini kaybetmesine, insandaki dini boşluğun hurafelerle dolmasına sebebiyet verir. Dinden beslenmeyen bir ahlaki formun seküler tarzda inşası, zamanla ticari alanda rasyonel işletme ahlakının meydana çıkmasına sebebiyet vermiştir.⁴⁹⁷

Batılı tüccarın zihnindeki ticaret düşüncesini, ayak basılmamış yerlerin keşfiyle hissedilenin zevkine dayandırmak mümkün görünmektedir. Buna istinaden Doğu'nun kara yoluyla kervan ticaretine, Batı'nın demir yolu ve gemiciliğe yöneldiğini vurgulayabiliriz.⁴⁹⁸ Müslüman fikir adamlarının, kara ticaretini deniz ticaretine tercih etmelerinin arkasında yatan zihni sebebin, İslam'da denizlere açılmanın cihad ruhuyla özdeş olmasına bağlanabilir. Ticaret amacıyla yapılacak uzun süreli deniz yolculuğunun, kişinin vatanından ayrılmasına sebep olacağı gibi, Gazali'nin düşüncesi ekseninde, kazanç adına böylesi bir meşakkate katlanmanın da hoş karşılanmadığını belirtmek gerekir⁴⁹⁹ Deniz ticaretinin maliyeti azalttığı gibi ticaretin birinci elden yapıyor olması da dikkate şayandır. Zamanla müesseseleşmiş deniz ticareti için

⁴⁹⁵ Sadr, a.g.e., s. 22.

⁴⁹⁶ Garaudy, a.g.e., s. 50

⁴⁹⁷ Aktay, a.g.e.,s.150.

⁴⁹⁸ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, a.g.e., s.176.

⁴⁹⁹ İnalçık, a.g.e. I, s.265.

gerekli olan yatırım miktarının yüksekliği, ortaklık ve dolayısıyla şirketleşme kültürünün gelişmesine sebep olduğu gibi, ticaret hukukunun gelişmesine de imkân vermiştir.⁵⁰⁰ Ortak amaçları kazanç olan birlikteliklerin, kapitalist mantığı gerekli kıldığını ifade etmek mümkündür. Her ne kadar kapitalin oluşumu, ticaret yollarının değişimi ve denizaşırı ticaret kazancına bağlanıyor gibi görünse de, alta yatan sebebin sömürgecilik zihniyeti olduğu aşikârdır. İslam toplumlarının 19. Yüzyılda sanayi medeniyetiyle karşılaşmasının meydana getirdiği tahribat, Batı sömürgeciliğinden neş'et eden hammaddenin ele geçirilme düşüncesidir.⁵⁰¹ Kara ticaretinin, siyasi sebeplere istinaden yolların değişmesine (güvenlik) bağlı olarak sekteye uğramıştır. Sınır güvenliğinin sağlanamaması, yolların değiştirilmesine istinaden, nakliyat ve beraberinde harç gümrük masraflarının dolaylı olarak da mal fiyatının yükseltmesine sebep olmuştur. Bu da alım gücünü kırmakta, kazancı sekteye uğratmakta, büyüme hızını yavaşlatmaktadır. Osmanlı'nın gerilemesine neden olan olaylar, Batı'nın ilerlemesine yaramış, birbiriyle ters orantılı olarak etkileşim içinde bulunulmuştur. Bir olgunun birden çok sebebinin olabilirliğine istinaden, Batı ilerlemesinin sebeplerinden bir kısmı kendi içinde aranabilirken, bir kısmı da dış sebeplerin olgunlaşmasına bağlı olarak şekillenmiştir.

Kapitalizmin kendini yeniden inşa edecek tek yolun, üretimi ve buna dayalı olarak hammadde ihtiyacının karşılanmasına dayandığı belirtebiliriz. Daha ziyade İslami coğrafyadan karşılanan hammadde teminin tek yolu da bu toplumların, öncelikle batı hakkındaki imajı ve inancını yeniden inşa etmektir. Buna istinaden geri kalmış diye nitelenen ülkelerin de kendi yürüdükleri yolu takip ettikleri takdirde ilerleyeceklerini iddia etmeleri öne sürdükleri argümanlarıydı. Batı'nın ihtiyaç duyduğu hammaddenin karşılanması adına, İslam ülkelerine Batı iktisadi doktrininin gerekliliğini kabul ettirmek, siyasi ve ekonomik sömürmenin önünü açmıştır.⁵⁰² Kendi gelişim aşamalarındaki şartların değişip, sebep-sonuç ilişkisinin yerinde kalmadığı, tarihin bir döneminde gerçekleşen bir olgunun, meydana gelişindeki açık ve saklı sebeplerin tekerrür edeceği düşüncesi muhaldir.

⁵⁰⁰ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, a.g.e., s.82.

⁵⁰¹ Austruy, a.g.e. s.91.

⁵⁰² Sadr, a.g.e., s. 18.

Weber'in İslam toplumlarının geri kalma-gelişmeme sebeplerini yokluklar dizisine dayandırması da problemlili bir mevzudur. Batı toplumunun sahip olduğu ve aynı zamanda ideal tipler olan, para ekonomisinin gelişmesi, rasyonel hukuki sistem, özerk şehirlerin varlığı üzerinden Doğu toplumlarının tanımlanmaya çalışması, etnosantrik bir indirgemeciliğin ve oryantalizmin neticesidir. Batı toplumlarının iktisadi gelişmişliği ile ahlaki ve zihni düşünceleri uyumlu olduğu için ekonomik ilerlemeyi yapabilmişlerdir. Dolayısıyla Batı toplumlarının sahip olduğu formları, başka toplumlara kıyaslamak, anlamsız bir muvazene örneğini teşkil etmesine istinaden indirgemecidir.⁵⁰³ Batılı'nın taşıdığı etnosantrik yaklaşım, kendi dışındaki evreni, nesneleştirerek, kendisini sahip olduğuyla, dışındakilerin sahip olmadığıyla tanımlaması, sınıflamacı ve tanımlayıcı bir zihniyete sahip olduğu için Oryantalisttir. Şarklının, kendini tanıtırken bireyselliğiyle değil müntesibi olduğu milletiyle tanımlaması, üstünlüğünü hissettirme girişimidir.⁵⁰⁴ Weber, bir yönüyle dünyanın iki kutba ayırma adına, birbirinden farklılaşan özelliklerin toplanıp ayrıştırılması üzerine bir tez sunma çabası içinde görülmektedir.

Weberci bir gözle, Osmanlı'nın eksikleri üzerinden kapitalizmin gelişmemesi ifade edilecek olsa da, Avrupa'da değişen ve kapital zihniyetin oluşumuna sebep etkenlerin (coğrafi keşifler, ticaret yollarının değişimi) görülmesi gerekir. Batı iktisadi gelişmişliğinin temelinde yatan malın üretilip satılabilmesi, her ne kadar üretimi önceliyor gibi görünse de, üretilen malın satışı, iktisadi açıdan en az üretim kadar önemsenmektedir. Dolayısıyla üretim fonksiyonu, tükettirme fonksiyonundan ayrık değildir. Üretilen malın satış imkânı, pazar bulmaktan geçmektedir. Pazar varsa talep oluşmuştur. Talep, arz imkânlarını yükseltmekte, buna bağlı olarak da fabrikalaşmanın önü açılmakta, ihraç edilen ucuz mallar, yerli esnafın rekabet şartlarını zorlamaktadır. Bu yönüyle tükettirme mantığının reklamlar aracılığıyla yol aldığından bahsedilebilir. Büyümenin gizili ilah anlayışına dönüştüğü, reklamın anlamsız bir tapınmadan ibaret olduğu, büyüme sorununun insani boyuttan çıkıp ekonomik bir hüviyet kazandığı, hayatın tüketmekten ibaret olarak algılanıp silikleştiğini söylemek mümkündür.⁵⁰⁵

⁵⁰³ Sadr, a.g.e., s. 30.

⁵⁰⁴ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, (Çev. Berna Ülner), 7.b., İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 54.

⁵⁰⁵ Garaudy, a.g.e., s. 70.

Osmanlı iktisadi düzenin bir unsuru olarak Fütüvvet'in ve dolaylı olarak Ahîliğin de geri kalma sorunuyla ilgili irdelenmesi gerekmektedir. Fütüvvet öğretileriyle şekillenen Ahîlik teşkilatının Lonca sistemine evrilmesiyle birlikte Gayr-i Müslimlerin de bu sistemde barındırılması, Ahîliğin temel argümanları olan, helal kazanç, Allah rızası, sosyal müessese olma hüviyeti zamanla dejenerasyona uğramış ve esnafın sahip olduğu iktisadi düşünce değişiklik geçirmiştir. Koçi Bey Risalesi'nde de belirtildiği gibi ehil olmayanların esnaflığa yönelmeleri, emek gücünün arzının talebin üstünde olması, şehir içi ekonominin de sekteye uğramasını beraberinde getirmiştir. Bu gibi sıkıntıların halline yönelik devlet yönetiminin "Gedik" denilen monopol (Hükümetin izin verdiği kimselerin dışında işyeri açamama) uygulamalar da sorunun halline imkan vermemiştir. Gedik sisteminin Ahîlik üretim kültürüne uymaması sonucu bir müddet sonra, bu imtiyazı eline alan kimselerin liyakat ehli olmadıkları halde, dükkân açtıkları, patron hüviyetinde, yanlarındaki çalıştırdıkları ustaların emeğinden kazanç elde ettikleri bilinmektedir. Asıl işi yürütenlerin kalifiye işçi, kendilerinin ise sermaye sahibi patronlar mesabesinde iş gördürdüklerinden bahsedilebilir. Hükümetin esnafı kontrol etmesi adına tayin ettiği İhtisap Ağası ve yardımcısı olarak Kul Oğlanları'nın esnaftan rüşvet talep etmesi, bu sınıfın şikâyetlerine sebep olmuştur. Ayrıca Yeniçerilerin vergi vermekten imtina ettikleri gibi, aynı sanatı icra eden dükkân sahiplerinin gelirine ortak olmak isteyişleri, dönemin esnaf zümresine dahil olmuş Yeniçerilerin kimi uygulamalarına örnek olarak verilebilir.⁵⁰⁶

Ahîlik gibi geleneksel bir tarzda şekillenmiş zanaat korporasyonunun, gerilemeye sebebiyet verdiği tezi de bir şekilde ispata muhtaçtır. Zira Weber'in iddia ettiği gibi kapitalizmi şekillendiren rasyonel işletme kültürüne sahip büyük üretim merkezlerinin bir önceki gelişim aşaması, küçük ölçekli işletmeler olduğuna göre, üretme ile büyüme arasında direkt bir ilişkiden bahsedilebilir. Böylesi bir ilişki, hammadde ihtiyacının temin edilmiş olmasına ve üretilen malın satışına imkân veren pazara dayanır. Yatırım yapabilecek paranın da denizaşırı ülkelerden taşınmış olması, zamanın ayak basılmamış yerlerin hazinelerini ele geçirme düşüncesinde yatan serüvenciliğe dayandırılabilir. Stanley ve Morse kapitalist üretimde işletmenin özelliğini, iş sahibinin çalışmaması, iş bölümünün ve işçi çalıştırmanın varlığına bağlarlar. Oysa ki, modern işletme, pazara üretim yapıyor oluşuyla tanımlanmalıdır.

⁵⁰⁶ Ekinci, a.g.e., s.128.

Geleneksel zanaat üretimi, Pazar ekonomisiyle bütünleşmediği için, modern değildir. Modern olabilmenin yolu ürettiğini dünya pazarına sunabilmesidir.⁵⁰⁷ Bu yönüyle, Ahîliğin geleneksel üretimini, modern üretime dönüştürememesinin sebebi, kendinden kaynaklanmayan dış sebeplerin neticesi olarak hammaddenin yokluğuna ve dolayısıyla üretim-tüketim dengesinin korunmasına bağlanabilir. Osmanlı devletinin sömürgeci bir zihniyete sahip olmaması, hem hammadde bulma sorununu derinleştirmiş, hem de tedarik edilse bile, ürünün satışının yapılacağı pazar oluşturma zihniyetini silikleştirmiştir. Weber'in, Protestan inancının yansıması olan ve püriten ahlaka dayandırılan kapitalizmin doğuşuna dair tezine karşılık, Ahîliğin Fütüvvet düşüncesinin yansıması olan sosyal, paylaşımcı ve korporasyon dayanışmasının sosyolojik gerçekliği bir tezden öte, tarihi analizlerle pekiştirilebilir.

Ahîlik, Türkmenlerin bedevi bir toplum yapısından medeni toplum yapısına evrilme aşamasında, baş gösterebilecek toplumsal çözülmeye, meslek edindirme alternatifleriyle engel olmuştur. Naima, medeni toplumlardaki çözülmeyi, iş bölümünün gelişimine bağlarken,⁵⁰⁸ doktora tezini, "Toplumsal İşbölümü" adıyla savunan Durkheim ise iş bölümünü, toplumsal birlikteliği sağlayan unsur olarak görerek, bireysel bencilliğin hafifletilebilmesinin yegane gücünü kümenin gücüne bağlamaktadır.⁵⁰⁹ Naima, iktisadi çözüme ortamında devletin sınıflar arasındaki menfaate dayalı oluşabilecek dengesizliğin halli için, düzen tayin etme gerekliliğine işaret eder. Medeni yaşam tarzındaki servet edinme hırsının, meşru sınırlarla çevrenmesi gerektiğini belirtir. Bu yönüyle Ahîliğin, Naima'nın iş bölümünün toplumsal ayrışmaya sebep olduğu hususundaki çekincelerini bertaraf ederek, toplumsal konsensüsü inşa etmekte yararlılıklar sağladığı söylenebilir. Ahîlik, bir ürünün imal edilme aşamasında, uzmanlık alanları farklı olan ustalardan her birinin o ürüne emek sarf ederek paydaşı olma imkânı yaratır. Bu yönüyle ürünün çeşidine göre, ihtiyaç duyulan sanat dallarının bir araya geldiği çarşılara rastlanıldığı gibi, yalnızca bir sanat alanına has olarak ayrılmış çarşılara da rastlanılmaktaydı. Göçebe yaşam tarzından dolayı farklı iş kollarında uzmanlığın gelişmemiş olması, işbölümü kavramının da

⁵⁰⁷ Ayata, a.g.e.,ss.22-25.

⁵⁰⁸ Arslantürk, a.g.e., s. 110.

⁵⁰⁹ Durkheim, Toplumsal İşbölümü, s. 461:Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İstanbul, Doğubatı Yayınları, 2015, s. 94.

kendisini hissettirmesine imkân vermezken, yerleşik yaşam tarzı ve ihtiyaç duyulan uzmanlık iş bölümünü toplumsal konsensüsün çimentosu kılmaktaydı.

Ahîlik düşüncesinde şekillenen kanaatkârlık, toplumsal barışın sebebi olarak öne sürülebilirken, kapitalist anlayış bütün piyasayı ele almaya, bir diğerine hayat hakkı tanımamaya dayanır. Aşırı hırsın geldiği noktayı görmek adına, modern tarımın ekili alanların gün gittikçe yok ettiğini, toplum dokusunun bozulmakta olduğunu amaçsız bir yaşamın içinde bocaladığımızı ifade etmek gerekir.⁵¹⁰ Bununla birlikte Osmanlı toplumunda Ahîlik kültürünün silikleşmeye başladığı, kapitalist mantığın topluma sirayet ettiği dönemlerde, parayı ellerinde bulunduranların kişisel kazanç adına paralarını riske edip üretime dâhil olmadıkları gibi darlık ve buhran üzerinden para kazanmanın hesabını yaparak, piyasayı zora sokacak spekülasyonlara sebep olmuşlardır.⁵¹¹

Ahîlik sisteminin sosyal ve iktisadi ve dini fonksiyonu ortaya koyulmadan anlaşılabilir. Toplumsal-iktisadi şekillenmeler hem iç ve hem de dış amillerin tezahürüdür. Dolayısıyla sosyo-ekonomik yapının irdelenmesi, ilişkili olgulara dayalı olarak ele alınabilir. Osmanlı'da özellikle VXi. Yüzyıldan itibaren baş gösteren yönetimden kaynaklanan sorunların başında lüks yaşantıya meyyallık, devşirmeden kaynaklanan ve toplumla uyumsuz yönetici kesiminin kötü yönetimleri ile vergilerin fazlalaştırılması, gelirin fütuhât üzerinden eksilmesiyle (fetihlerdeki durgunluk) gelir sirkülasyonunun azalmasından bahsedilebilir.⁵¹² Bahsi geçen geri kalmışlığın temel sebeplerin belki de en önemlisi, toplumsal çözülme ve buna sebep olan bireysel düşüncüdür. Manevi alanda meydana gelen dejenerasyonun, sosyal düşünceden bireyselliğe kayışı getirdiği, toplumsal amaçları silikleştirdiği söylenebilir.

Sorun fütüvvet ahlakına dayalı olarak, uhrevi düşünüşten ziyade, dünyevileşmekten kaynaklanmaktadır. Fütüvvete dayalı ahlaki düşünüşün kaybolmasıdır. Ahîliğin, zamanın iktisadi zihniyetinden kaynaklanan rekabet-üretim-tüketim anlayışını kendi işleyişi ile atlatabilmesi mümkün iken, İç ve dış amillerin baskısına maruz kalması, sorunun haline dair uğraşları da atıl bırakmıştır. Geri kalmışlığı geleneksel Ahîlik anlayışında sabit tutmak, sorunun derinlemesine ele

⁵¹⁰ Garaudy, a.g.e., s. 20.

⁵¹¹ Kozak, *İbn-i Haldun'a Göre İnsan- Toplum-İktisat*, ss.185-186.

⁵¹² Ülgener, *Tarihte Darlık Buhranları*, a.g.e., ss.86-90.

alınmaması anlamına gelmektedir. Osmanlı iktisadi mantığı sosyal, dini ve gelenekçi zihniyetle şekillendiğinden, yapılacak herhangi bir düzenleme, bütün kurumlara aynı anda, barışık bir şekilde yansıtılmalı, geçiş dönemleri, dış saikler gözetilerek, zamanında yapılmalıydı. Gecikmiş bir girişim, zamansız bir girişim olarak algılanacağından, bütün kurumları etkileyen menfi sonuçlar doğuracağı ifade edilebilir.

Elbette ki geri kalmışlığın sebebi İslam dininin zihni yapısında aranmamalıdır. En azından temel kaynaklardan yola çıkıldığında böyle bir sebebin gerekçelerini bulmak zorlamanın eseridir. Her iktisadi nizam toplumsal ve tarihi koşulların ürünü olarak kabul edilebilir. Bunu ele alırken zamanın şartları ve arka zihniyeti ile birlikte dış sebepler de görülmelidir.⁵¹³ İktisadi zihniyet, toplumsal kabulün imkânıyla yürüdüğüne göre, Müslüman toplumların, inanç dünyalarının gereği olarak bu kabulü gerçekleştirmeleri gerekmektedir. Başarıları da o nispetle mümkündür. Öyleyse sorun toplumsal anlayıştaki bölünmeden kaynaklanmakta, toplumun bir kesiminin farklı yaşam anlayışı talepleri iktisadi zihniyetin dağınkılığına sebep olmaktadır.

Batılı düşünceye sahip müsteşrikler, geri kalış sebebini İslam'a yüklemeye çalışırken, Ziya Paşa'nın şu mısrasına muhatap olmuşlardır. "İslam imiş devlete pabend-i terakki, Evvel yoğ idi, işbu rivayet yeni çıktı." Muhammed Abduh gibi İslami düşünürlerden bazısı da toplumsal iç muhasebe yapma adına, Tasavvuf anlayışının, İslam illerinde ataletin yaygınlaşmasına sebep olduğunu dair düşüncesini dile getirir. Abduh'un Tasavvufi İslami düşünceyi eleştirmesi ile Protestanlığın, Hıristiyan düşüncesini, Hıristiyanlığın aslına dönüşü çerçevesinde eleştirisinin kimi benzer yönleri bulunmaktadır. Buna karşın, Tasavvufun İslam'ın ilk yıllarından beri var olduğunu, Tevhid inancına dayalı olarak Peygamber sünnetini ölçü aldığı ifade eden Hüseyin Nasr, Tasavvufu, Peygamberin, Kur'an daki geçen Batını sırları, yakın arkadaşlarıyla paylaşmasına dayandırılır.⁵¹⁴

Zamanın ekonomik ve sosyal meselelerine çözüm arayışında bulunan Naima, tavırlar nazariyesi (Dönemler Teorisi) üzerinden devletlerin, toplumların dönemler halinde değişim ve dönüşüme tabi olduklarını bu dönüşüm dönemlerinde de tedbirlere başvurulması gerektiğini dile getirir. Özellikle iktisadi dönüşümün, dış gelişmelere

⁵¹³ Tevfik Ertüzün, "Prof. Ülgener'in İktisadi Kalkınma Yaklaşımı", *İ.Ü.İ.F. Mecmuası*, C. XXXXIII, (Prof. Dr. S. F. Ülgener'e Armağan), İstanbul, 1987, s. 13.

⁵¹⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *Makaleler II*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İstanbul, İnsan Yayınları, 1997, s. 126.

bağlantılı olarak şekillenmesi gerektiğine işaret ederek, değişim ihtiyacının ele alınmaması halinde sorunların baş göstereceğini ifade eder. Bu meyanda devlet adamlarından, çağın icaplarına göre hareket etmelerini talep eder. Her devrin kendine ait sorunları bulunduğunu, çarelerin de o toplumun özel şartları göz önünde bulundurularak tayin edilmesi gerektiğini belirtir. Beş döneme ayırdığı Tavırlar Nazariyesinin V. Döneminin, XVII. Yüzyılda Osmanlı devletinin çöküş devrine denk geldiğini, bu dönemi devlet giderlerinin azaldığı, lüks ve harcamalar ile israfın fazlaştığı, yöneticilerin giderlere çare olsun diye ya vergiler yoluyla veya bizzat malın müsaderesi yoluyla halka zulümlerin başladığı zaman dilimi olarak tanımlar. Osmanlının bu durumu devam ettirebilmesi için adalete dönerek çareler aramasını şart koşmakta, dış sebeplerin halli için iç sebeplerin tekmil edilerek çözüme kavuşturulmasını işlemektedir.⁵¹⁵ Bunun yanında devletlerin de insanlar gibi muvakkat bir ömre sahip olduğunu söyleyen İbn-i Haldun, iktisadi sorunların da çöküşe sebep olduğuna işaret etmektedir. Servetin belirli bir elde kümelenmesinin normal bir devrim, hatta ilahi bir irade olarak tanımlamasına rağmen, sınıflar arası yaşam stiline farklılaşmasını ve zenginlerin lüks yaşantılarını eleştiriye tabi tutarak, bu muvakkat zamanın, asabiyet düşüncesinin zayıflamasıyla paralellik gösterdiğini ifade eder.⁵¹⁶

Yukarıda sıralanan sebepler, toplumsal uzlaşının kaybolması sonucunu vermektedir. Bu olguların, İslami Osmanlı toplumunda görülmesinin sebeplerine değinildiğinde, Ahîlik kültürünün topluma yansıttığı yaşam stiline silikleşmesi, ahlaki argümanların atıl kalışı ile tanımlamak mümkündür. İstihdam edilen hizmet sınıfındaki fazlalık, ehil olmayanların devlet hizmetlerine alınmasıyla çöken geleneksel sistem, sebepler zinciri olarak sıralanabilir. Aynı zamanda kıtlıktan kaynaklanan yüksek fiyat ve tüccarların kolay kazanç için malı stoklamaları, IV. Murat'a sunulan Koçi Bey Risalesi'nde değinilen mevzulardan bazılarıdır.⁵¹⁷ Tımarın satılması sonucunda elde edilen gelirler de devlet yatırımı olarak kullanılamamış, iktisadi politikalar, gündelik çözümlerle şekillenmeye çalışılmıştır.

Her toplumda uygulanan ekonomik sistemin, o toplumun tarihi, değerleri ve inançlarıyla paralellik göstermediği takdirde başarılı olamaz. Bununla birlikte,

⁵¹⁵ Arslantürk, a.g.e., s.120.

⁵¹⁶ Kozak, a.g.e., s.217.

⁵¹⁷ *Koçi Bey Risalesi*, a.g.e., ss.46-76.

ekonomünün üretim gücü, yapısı ve istihdam arasındaki ilişki, karar vericilerinin zihniyet yapısıyla alakalıdır. Aynı zamanda tüketicilerin ve üreticilerin tutumları da kayda değerdir.⁵¹⁸ Müslümanların iktisadi kalkınmalarına amil, siyasi birlik olan ümmetçilik, İslam ülkelerinin ekonomik ilerlemesini sağlayabilecekken “Nasyonalist” mantığın İslam toplumlarına dayattırılması da Batılı düşünüşün tezahürü olarak kabul edilebilir. Zira iktisadi kalkınma üretim ve üretim için gerekli hammadde temini ve üretilenin tüketileceği bir pazarı şart koşar. Birbirinden koparılmış İslam ülkelerinin birbirine ne kadar mahkûm oldukları, Batı ekonomisinin sömürü eksenli ve siyasi entrikalı oyunlarına yenik düştükleri açıktır. Ekonomik işbirliğine olan ihtiyaç, İslam ülkelerinin kimlik inşası ve İslami söyleme dayalı özgün iktisadi anlayışı da zorunlu kılmaktadır. Bu minvalde Fütüvvet ve fütüvvet ahlakından kopuş öncelikle batı tarzı bir düşünüşün eseri olarak kabul edilebilir.

Batı medeniyetinin tümleşik bir form olduğunu, Batının iktisadi gelişmişliğine talip olmanın beraberinde iktisadi zihniyetimizi, kültür ve medeniyet anlayışımızı tehdit ettiğini de fark etmek gerekir. Medeniyetler, geçmiş ve derindeki zihni dünyamızın görünen yüzüdür. Taklit etmek, medeniyeti inşa edememek demektir. O medeniyetin teşekkülünde meydana gelen olayların da yaşanması gerekmektedir. Yaşanmış sürecin deneyime tabi tutulmaması, aksaklıklara sebebiyet verecektir. Medeniyetler, el ile meydana geliyor olsa da, onlara şekil veren düşünce yapımızdır.⁵¹⁹

Özellikle geri kalmış ülkelerin, Batı medeniyetinin oluşum aşamalarını takip etmesi gerektiği fikri, politik ve dolayısıyla ekonomik egemenlik ideolojisinin propagandası olarak kullanılmaktadır. Böylelikle, toplumlara hüküm sürmenin zihni dünyalarına hakim olmakla mümkün olacağı varsayılmaktadır. Kabul edilecek Batı yaşam tarzının, kapitalizmin üretimdeki artışın, tüketime yansiyarak pazar oluşturma imkânına ulaşacağı varsayılmaktadır.⁵²⁰ Marx da ATÜT’ün tek çizgili tarih seyrini değiştirdiğini savunmakta ve aynı paralelde fikirler beyan ederek Avrupa’nın gelişim çizgisinin evrenselliğini pekiştirmeye çalışmaktadır. Buna karşın Batı tarihinde, Asya üretim biçimine rastlanılmamasına istinaden ATÜT’ün farklı bir uygarlığı tanımlaması, birçok tarihsel çizginin var olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.⁵²¹

⁵¹⁸ Ertüzün, a.g.m., s. 18.

⁵¹⁹ Sadr, a.g.e., s. 22.

⁵²⁰ Yılmaz Özakpınar, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, b.5 İstanbul,, Ötüken Yayınları, 2012, s.71.

⁵²¹ Aron, a.g.e., s. 116.

Türkiye'nin Batı tarzı modern bir devlet olması, zihni dünyasının düşünüşünün, yaşayış ve bakış açısının da modern zihni yapıda olmasını icap eder. Bunun için toplum nazarında devrimsel değişiklikler olması kaçınılmazdır. Zira modern toplumların sanayideki ilerlemesine sahip olabilmek, modern yaşam dünyasının talebiyle mümkündür. Bu da toplumsal ahlaki ve iktisadi zihniyetin çözülerek bireysel düşünüşün kabullenilmesini beraberinde getirir.⁵²² Neticede değişime amil olan zihniyet yapısının, içinde yaşanan kültürel dokuyla olan münasebeti, insanın ekonomik davranışlarına yön vermektedir. Bu minvalde, Weber'in iktisadi karar ve davranışların, inanç ve ahlak değerlerine bağlanması, iktisat disiplini ile sosyoloji ilminin kesiştiği noktayı tanımlamaktadır. Biriktirme-kapitalizm arasındaki korelasyon ile Püriten ahlak-biriktirme arasındaki ilişki birer olgu olarak (bilinçli, anlam atfedilerek yapılan davranış) kabul edildiği taktirde, Protestan inancının kapitalizm ile olan anlamlı ilişkisinin, püriten ahlakı doğurduğu iddiasını mümkün kılacaktır. Buna göre Protestan inancı ile kapitalizm arasındaki ilişki, rasyonel bir zihin dünyasının ürünü olmaktadır.

2.2. Batı İktisadi İlerlemesinin Getirdiği Sorunlar

Ülkemizin ilerleme ve gelişme iştiağı, her ne kadar ekonomik verilere dayanarak tanımlansa da buna amil sebeplerin zihni yapımıza bağlanması kaçınılmazdır. Bir bakıma Batı'nın zihni yapısıyla ilişkili olarak, ekonomik ilerlemeden kaynaklanan modern yaşam tarzına şahit olabilmenin, olumlu yönlerini de görmek gerekir. İnsanımızın zihniyet değişimine karar vereceği bu sürecin, Batı insanın modernlikten kaynaklanan kazanç ve kayıplarını ölçmekle anlamlı olacağı aşikârdır. Toplumsal yaşayışımızın kültürel kodları olan sosyal düşünümüzün, bireysel, ferdiyetçi bir zemine evrilmesi kaçınılmazdır. Oluşacak fay hattının, kırılması halinde meydana gelecek depremin şiddetini Batı örneğinde görmek mümkün olacaktır. Batılı oryantalistlerin geri kalmış ülkelere olan gözlemde bulunma eylemi, belki de ilk defa tersine dönecek, geri kalmış ülkelerin, Batılı ülkeleri temaşa etme imkânı, kendini gösterecektir. Batılı iktisadi ahlak ve zihniyetinin gündelik iş ve davranışlarına olan yansıması, örf ve dini inanışlarıyla anlamlandırılan kozmos anlayışı, tam anlamıyla tahlil edilmeden, ekonomik getirilerine yönelmek bir kurgudan öte görünmemektedir. Bununla birlikte, İslami inanç atmosferinde kitabi bilgidan öte Batını söylemlerden yola çıkarak İslam

⁵²² Aktay, a.g.e., s. 127.

medeniyetinde özgül ağırlığa sahip Tasavvuf düşünüşünden kaynaklanabilecek hususlar, İslam inancına vakıf mütefekkirlerce değerlendirilmesi gereken konulardır. Bu yönüyle zihni dünyanın inşası salt manevi duyguların anlamlandırılmasına dayanmadığı gibi, tamamıyla, toplumların geçirdiği değişimi katı maddecilik ile tanımlamak da mümkün görünmemektedir.⁵²³

İktisadi anlamda ileri ve geri kavramları arasında dikotomik bir ilişkinin kurulması halinde, Weberci bir gözle bakıldığı takdirde, geri kalmış ülkelerin ilerlemesinin yegane çıkar yolunun ilerlemiş ülkelerin sahip olduğu argümanlar, buna karşın geri kalmış ülkelerin yoksunluklarının da gerilemeye sebep amiller olduğu iddiasında bulunmamız gerekir. Doğruluğu kabul edildiği takdirde, iktisaden geri kalmış ve ilerlemiş ülkelere, tarihi ve sosyolojik tahlilleri irdelenmeksizin ideal tip kalıp yargıların dayattırılmaya çalışılması problemlili görülmektedir. Aynı şekilde herhangi bir toplumun tarihi özgüllüğünün farklı toplumları tanımlamada kullanılması, sosyolojik gerçeklere uymamaktadır. Weber'in iktisat ile dini anlayış arasındaki ilişkinin hakikatini çok sivri sebeplere bağlamış olması, bu gerçekliği tüketen ve eleştiriye açık hale getiren nedenler olarak kabul etmek mümkündür.

Batı medeniyeti sömürü yaklaşımı ile geldiği çıkmazdan kendisi de kurtulamamaktadır. Sonsuz kişisel hırs ve çatışmacı kazanç anlayışıyla toplumsal birliktelik ruhunu kişisel kazançta araması, başkalarının sırtından büyümeyi, zeka ve başarının ürünü sayması, sosyal dayanışmayı tüketmektedir. Batı dünyası, iktisadi kalkınmışlığı üzerinden kültürel bir dayatma yapmaktadır. Bu dayatma sahip olduğumuz değerlerimizi tehdit etmekte, dünyanın renkli kültürel dokusunu, tek düze bir anlayışa mahkûm etmektedir. Batılı'nın kendi ürettiği bilime sahip olmasından kaynaklanan güven ve kibirle, insanın durağan olduğu, tekdüze varlıklar olarak kesilip biçilebileceği hissini dayattığının farkında bile değildir.⁵²⁴ Rasyonellikle kendini ifşa eden bürokratik demir kafes, bir anlamda insan tarafından üretilmiş, seküler yaklaşımın ürünüdür. Weber'in rasyonelliğe atfettiği anlamın altında yatan düşünce burada kendini ifşa etmektedir. Gelenekselliğin, insanı güvende olduğuna kanaat ettiren tarafının da burada aranması gerektiğini düşünmekteyiz. İlerlemeyle gelen meçhulün, Batılı nazarındaki yansıması, etnosantrik bir yaklaşımın verdiği iştihakla, cari bilginin bozuma

⁵²³ Ertüzün, a.g.m., s. 23.

⁵²⁴ Said, a.g.e., s. 126.

uğratarak yeniden tanımlamaya çalışılmasıdır. İslam, gelenekselciliğin getirebileceği yozlaşmayı, temel kaynakların her dönemin ihtiyaçları çerçevesine yorumlanmasıyla gidermeye çalışır. Dolayısıyla temel bilgi kaynaklarının, çağın ihtiyaçlarına cevap veremediği düşünüldüğünde, cari bilginin ters yüz edilmesi yerine yorumuna yönelir.⁵²⁵ Bu yönüyle içtihadın, sekülerleşmeyi mazur gösterecek, vahyi bilginin eleştiriye tabi tutulmasına neden olacak sebepleri de tükettiğini düşünmekteyiz.

Modern yaşamın insana büyüğü gelen yönüne kendini kaptıran insanlık, kol gezen açlık, hastalık ve işsizliğin nihayete ereceğine inandığı bir beklenti yumağına, sürüklenmektedir. Dünyaya yaşattığı tehditle ilk günahın sahibi olan Batılı, bu eyleminin kefareti çektiği ıstırapla insanlığa ödettirmeye çalışmaktadır.⁵²⁶ Kurtuluşunu arayan insanın kaderi tekerrür etmekte, Batılıların vaat ettiği cennet öteye taşınmakta, dün olduğu gibi bugün de cennet için bedeller istenmektedir. Düünden bugüne fark, dün dinin hayatın dışına atılarak profan bir yaklaşım sergilenirken, bugün dinin insanlığın düştüğü zelil durumun çözümüne olan inancın giderek arttığı şeklindedir.

Osmanlıların Batılı tarzda iktisadi teşekkülü canlandırma girişimleri aslında bir taklitten veya Batı zihni dünyasına verilmiş bir ödünden başka bir şey olmadığı günümüze yansıyan yönüyle ortadadır. Taşıyıcısı olmayan kolonlar üzerine bina inşa etmek misali yenilik arayışları, temelden yoksun olduğu gibi, toplumca kabul görmemiş kendi iç dinamiklerinden ayrık, yenilik arayışları başarısız olmaya mahkûmdur. Sorun bizim zihni dünyamız ve dolayısıyla dini anlayışımızın tezahürü olan sosyal dünya kurulumuz ve kurumlarıyla işleyen iktisadi düzen değildir. Sorun onun hemen yanında inşa edilen ve temelleri insani düşünüşten uzak ve en nihaye kendi insanına da varoluşunu anlamlı kılamayan bir düzenin dayatmasından başka bir şey değildir.⁵²⁷

Batılı düşünce, ilerlemeyi iktisadi ve teknolojik başarısıyla tanımlamaya başlayıp böylesi bir tanımlamayı insanlığa kabul ettirince, doğal olarak bu hususu mihver eksen kılmaya, İslam toplumlarını da geri toplumlar olarak sınıflandırmaya başladı. İslam toplumlarının bu tanımlamayı kabulleri, onları Batı düşüncesine yamanmasına sebep olarak gösterilebilir. Böyle bir tanımlamanın altında yatan asıl

⁵²⁵ Ebu'l Hasen En-Nedvi, *Müslümanların Çöküşüyle Dünya Neler Kaybetti*, (Çev. Abdülkerim Özaydın), İstanbul, Bir Yayıncılık, 1996, s. 216.

⁵²⁶ Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, a.g.e., s. 157.

⁵²⁷ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, a.g.e., s. 45.

amelin, İslam toplumlarının kimliklerini inşa ettikleri değerlerden arınma ihtiyacını hissetmelerini sağlamaya yönelik olduğu açıktır. Kendi kimliklerine ait hiçbir şey kalmayınca kadar, geri kalışlarının sebeplerini, inanç değerlerine bağlayarak, ekonomik ilerlemenin esprisi içinde ekonomik yaşam ve beraberinde Batı yaşam tarzının da taşınması söz konusu olacaktır.⁵²⁸

Batı medeniyeti zamanımızda başat kültür hâkimiyeti olarak görülüyorsa da, Toynbee, Kroeber, Batı medeniyetinin sona yaklaştığını ifade etmektedirler. Danilevsk, Spengler, Toynbee, Schobart, Sorokin gelecek uygarlık veya kültür ön tipinin dinsel düşünsel olduğunu iddia etmektedirler.⁵²⁹ Dinden kopuşun neticesi olarak, Batı'nın tabiata yaptığı tahribatı sonlandırmadığı takdirde, büyük bir felakete sebep olacağı aşikârdır. Bunun için tabiata bakış, Sanayi Devrimi öncesi bakış açısı olan dine dayalı manevi tabiat görüşüne dayandırılmalıdır.⁵³⁰

Weber'in İslam toplumlarının kapitalleşmemelerinin nedeni olarak gördüğü İslam'ın patrimonial doğasının, aynı zamanda kapitalleşebilmenin, ihtiyaç duyduğu rasyonel hukuk, sivil toplum, kendine yeten şehir ve rasyonel işletme kültürün oluşmasına da engel olduğunu belirtir. Bu yönüyle Weber, toplumların tarihsel gelişimlerinin özgül yollarına sahip olmalarına istinaden evrensel bir tarih çizgisinin bütün toplumlara dayatılamayacağı ifadesine tezat düşmüş olur.⁵³¹ Weber'in tarihsel teklige inandığı halde, tarihi evrensel çizgiye mahkûm olmasının gerekçelerini, İslam'a olan bakışı olan oryantalist zihniyette aramak gerekir. Bu noktada Sorokin'in uygarlıkların özgün olduğuna dair görüşleri dikkate şayandır. Uygarlıkların büyüme safhasında durmadan yenilenen bir meydan okumaya sahip oldukları halde çözülme döneminde bu meydan okumalara karşılık veremediğini, uygarlıkların başka uygarlıklar tarafından bitirilemeyeceğini, buna karşın kendi iç dinamikleri gereği toplumsal birliğin kaybolmasıyla sonlanabileceğini ve insanlık tarihinin Theodise'ye dönmekte olduğunu belirtir.⁵³² Dini inançlara yönelimin, yalnızlığa sürüklenen insanın bir arayışı olarak yorumlamak mümkündür. Dini formların evsizlikten ıstırapı çeken insana düşüp geldiği vatanını hatırlattığını ifade edebiliriz. Büyük kültürler uygarlık aşamasının sonunda,

⁵²⁸ Sadr, a.g.e., s. 20.

⁵²⁹ Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1977, s. 248.

⁵³⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, (Çev. Nabi Avcı), 2.b., İstanbul, İşaret Yayınları, 1988, s. 137.

⁵³¹ Aktay, a.g.e., 124.

⁵³² Sorokin, a.g.e., s. 111.

müntesiplerinin hayal kırıklığına uğramasına istinaden yeni bir dinsel biçimde kurtuluş aramaya başlarlar. Böyle bir ortamda dini kültürler, tarikat, kurtarıcı, Mesih hareketleri olarak ahlak, sevgi, kardeşlik barış arayışları başlar. Şehirlilik, teknoloji ve iktisat, mutluluk, faydacılık, bilimcilik, makine ilerlemesi, aydıncılık, akılcılık doruğa ulaştıktan sonra sonlarının geldiğini söylemek mümkündür. Bunların sonu yeni uyanan kültürlerin başlayışı olarak görülebilir.⁵³³ Rasyonellik adı altında Batı menşeli düşünüşünün “isar” kavramı karşısında insanlığa vereceği tartışma götürür. Anlamsızlaştırılmaya çalışılan dünyada, kendine yeterliliği merkeze koyan Batı medeniyetinin bu manada, İslam medeniyetine yapacağı tehdit, onu silikleştirip ölümüne sebep olamaz. Ancak yavaşlamasına sebep olabilirler. Dış etkenler, kültürlerin ölümüne sebebiyet verse de, bir başka kültürün şekil değiştirmesine sebep olamazlar. Çünkü her kültürün kendine ait formatı, ancak kendi düşünüşüne imkan verir. Bir başka kültürün kendi formatı içinde barınmasına müsaade etmez. Her kültür biriciktir, ancak kendi insanları tarafından anlaşılabilir. Böylelikle yabancı bir kültür dünyasına aktarılamazlar. Batı kavramlarının Doğu kavramları olarak kullanılması, anlamın taşınması imkân dışı görünmektedir. Her kültür kendi kavramlarını, içinde var oldukları dünya ile anlamlandırır.⁵³⁴

Protestanlığın bir bakıma gelenekselliğe karşı duruşunun tezahürü olarak, rasyonelliğin ve bireyselciliğin sekülerizme evrilmesine dolayısıyla, modern insanın inşa edilmesine sebep olduğu ifade edilebilir. Kapitalizmin çıktılarını ve insanlığa kaybettirdikleriyle karşılaştığımızda Protestanlığın böyle bir şeyi amaçlamış olduğunu söyleyemeyiz. Buna karşın, Protestanlık ile Kapitalizm arasında ilişki kurulması halinde, Protestanlığın, Hıristiyan inancına, gelenekselliği eleştiriye tabi tutma adına giriştiği maceranın, inançlı Hıristiyan müntesiplerinin büyülü dünyasını yıktığını ifade etmek mümkündür. Büyülü dünyanın yıkılmasının bedeli olarak insanlığa sunulan modern dünyanın, insanlığın evsizliğiyle, kendi zihni ile inşa edeceği evrenin içinde avare olarak gezinip durmasıyla, istikametini kaybetmiş “yolsuzlar” (Ahîlikteki ifadesiyle) olarak ödediğini söylemek mümkündür. Tasavvufi zihni dünyaya dayanması ve modern üretim kültürüne sahip olmaması nedeniyle gerilemeye neden olduğu ileri sürülerek eleştiriye tabi tutulan genelde İslam ülkeleri, özelde Ahîliğin de

⁵³³ Sorokin, a.g.e., s. 107.

⁵³⁴ Sorokin, a.g.e., s. 108.

sekülerleşme kaderini yaşamaya sevk edildiğini söylemek mümkündür. Günümüzde inançlı insanların iş dünyasındaki başarılarını Püriten ahlak ile kıyaslamak kadar, geleneksel kalıbın üretimi sekteye uğratıp gerilemeye sebep olduğu, dolayısıyla zihniyet değişikliğine gidilmesi gerektiğini ifade eden aydınların söylemleri de Püriten ahlakın kaderine benzer bir neticeye düşüleceği kaygıların somutlaştırmaktadır. Buna karşın gelenekselliğin kutsanması sorunu da güncelliğini korumaktadır.

Geleneksel formların sosyal, kültür ve inanç bütünlüğümüzü korumamıza imkân vermesine istinaden, zihniyet değişikliği adı altında birikimlerimizin kaybedilme korkusu, içinde yaşadığımız dünyada evsiz kalma kaygısı, gelenekselliğin kendini yeniden üretmesine sebep olmaktadır. Üçüncü dünya ülkeleri, küreselleşen ekonomik sisteme rağmen var olabilmeye kabiliyetini gün geçtikçe kaybetmekte ve dünya sistemine entegre edilmeye çalışılarak sömürülmektedirler. Mevcut Dünya ekonomik sisteminin mantığı, ülkeler arası ithalat ve ihracatın sürdürülebilirliğine dayanmaktadır. Bu ülkelerin bu paradokstan kurtulabilmelerinin yegane reçetesi, aynı dini duygu ve kültürel yakınlığa sahip ülkelerin bir bütünlük içinde kendi medeniyetlerinin paydaşları olmaya çalışmalarıdır. Böylelikle, hem iktisadi ve hem de siyasi bütünlüğünü sağlamış olmakla birlikte, kalkınma planları yaparak, zenginlik kaynaklarını belirlemeleri gerekir. Eğitim, finans, insan gücünün etkin kullanımına yönelik girişimlerde bulunmaları, ulaşım, haberleşme ve pazar ağının oluşturulmasına çalışmaları gerekmektedir. İktisaden ileri düzeyde bulunan Batılı ülkelerin siyasi ve iktisadi bağımlılığından korunmakla birlikte, kendi vatandaşlarının sosyal yaşam imkânı sağlanmış olacaklardır.⁵³⁵ Gelişmiş ülke iktisatçılarının teorik katkılarıyla şekillenen ve gelişmiş ülke iktisadına göre düzenlenen skalalar yerine, ülkenin kültür, inanç, tarih ve istidadına vakıf iktisatçılarınca düzenlenen planlamalar söz konusu kaygıları gidermeye yönelik adımlar olarak kabul edilmektedir.⁵³⁶

Çilecilik ile başlayan, çalışmaya atfedilen önemle pekiştirilen, Püriten ahlakın kapitalizme neden olduğu nihai nokta, tüketimin alabildiğince çoşturulduğu bir kültür endüstrisine evrilmiş olmasıdır. Bu sektörü ellerinde tutanlar, hazırladıkları ürünleri ihtiyaç kabilinden, tüketilmeleri zorunluymuşçasına topluma dayatmaya çalışırlar.

⁵³⁵ Sabahaddin Zaim, “Türkiye’nin Ortadoğu ve İslam Ülkeleriyle İktisadi Münasebetlerindeki Gelişmeler”, İ.İ.F.M., C. XXXXII, S. 1-4, 1982, ss. 143-172.

⁵³⁶ Ertüzün, a.g.m., s. 16.

Güdümlenmiş toplumun da tüketim alışkanlığına adapte olması içten değildir. Tekniğe bağlı olarak geliştirilen rasyonellik, egemenliğin rasyonelliği haline gelmiş, Protestanlığın yıktığı dayatmacı düşünce, yerini rasyonelliğin hegemonyasına bırakmıştır. Seri üretimle toplumun farklı ihtiyaçları, tekdüze bir şekle sokulmuş, sunulan ne ise ihtiyaç da o olmuştur. Birey tüketici olarak kararın kendisine ait olduğunu zannetse de aslında onun adına karar verenler, kültür endüstrisine sahip olan sermayedar sınıftır. Toplum, tüketiciler olarak sınıflara ayrıştırılmış, ihtiyaç duyacakları ürünler belirlenerek doğal talipliler haline getirilmişlerdir. Piyasada indirim adı altında belirlenen fiyatlar, sektöre hâkim rakip gibi görülen firmaların ortak kararlarıyla şekillenmiştir. Televizyon sektöründe sunulan reklamlar, tüketiciyi ihtiyaç duyan nesnelere haline sokmakta, İzlenen filmler, günlük yaşantının içine alınıp içselleştirilmektedir. Kültür endüstrisinin sloganı, tüketilecek nesnelere makine çarklarında yeni şekillerle (moda) akıp gitmesi ve tüketicinin içinde yaşadığı devrimin ritmine uyarlanması üzerine kuruludur. Eğlence sektörü ihtiyaçlar skalasında en üst tarafları işgal etmekte; insanlar, gün boyunca çalıştırılmakta, iş sonrası ise kazandıklarını kültür endüstrisinin yeniden üretimi için tüketmeye teşvik edilmektedir.⁵³⁷

Ekonomistlerin, “Piyasa” adı altında hâkim bir postmodern Tanrı inanışına sahip olduklarını, buna istinaden yeni pazar anlayışının kutsal olan her şeyi alınıp satılabilen bir nesneye dönüştürdüğünü belirtmek mümkündür. Toprağın asli vasfından çıkarılıp emlak-gayri menkule dönüştürülerek, kapitalizmin kendini yeniden üretebilme adına bir evrilme safhasına girdiğini görmekteyiz. İnsanoğlunun köklerinden koparılmışçasına toprak ile olan münasebetinin dramatik bir şekilde bozulduğu bir dünyada, bu dönüştürme eyleminden insan vücudu da etkilenmektedir. Nesneleştirilen toprak, bir meta haline dönüştürülmekte, cenneti satan kilise rahiplerine karşı protesto eyleminde bulunan Luther’in, her şeyin alınıp satıldığı piyasaya karşı duracak gücü de kalmamıştır. Piyasa tanrısının Wall Street’ten gönderdiği mesajları okuyup anlamlandırmaya çalışan Piyasa Rahiplerine (ekonomistler) alternatif söylem geliştirecek Kalvin’in nefesi tükenmiştir. Dinlerin kutsal mekân algısı, piyasaların alınıp satılabilen Mekân algısı karşısında korunaksız kalmakta, homojen bir kültürün

⁵³⁷ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar*, (Çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan), İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2010, ss. 162-223.

verebileceği şey, kutsallıklar içinde kutsallığın kaybolmasıdır. Dinlerin kendi aralarındaki uyuma karşın, piyasanın bireysel ve fevri hareket ederek, insanları istediklere şekilde yönlendirmesi, farklılık oluşturan yerel gelenekleri de modası geçmiş şeyler olarak silikleştirmektedir.⁵³⁸ Piyasaların, kapitali büyümeye endekli teknokratlarla şekillenmesi kadar, geri kalmış ülkelere sunulan reçetelerin de büyümeye ne derece sebebiyet vereceği şüphelidir. Zira rekabetin meşruluğu bir tarafa, zorunluluğu üzerine kurulmuş dünya iktisadi sisteminin, geri kalmış ülkeler için sunacakları yegâne reçete, geri kalmış veya gelişmekte olan ülkelerin, kendi ekonomik büyümelerine eklenmeden ibaret olacaktır. Batılılaşma ile modernleşme arasında kurulan ilişkinin de kültürün empozisi olarak okunması da mümkün olmaktadır.⁵³⁹

Kapitalizmin yeni şekli olan küreselleşen ekonominin, tek merkezli küresel bir kültürel yapıyla, toplumların ait oldukları formların silikleşeceğine dair kaygılar, Berger'in ifadelerinde de vücut bulmuştur. Küresel kültürün temelinde, küresel kapitali bulmak mümkündür. Küreselleşen dünyada, insanların kültürel farklılıkları silikleştirilerek farklılaştırılmış ürünlerden, tek bir kültürün alınıp satılmasına evrildiği dönemi yaşamaktayız. Bu yönüyle kapitalizmin gelişimini, paranın dininin olmamasına bağlamak mümkündür. Küreselleşmeyle birlikte, oluşan küresel kültürü, dünyanın bir küresel sivil topluma dönüşeceğini varsayıp olumlayanlar kadar, medeniyetler arası farklılıkların homojenleşeceğine dair kaygılananlara da rastlanılmaktadır. Küresel kültür, yönetenler ile yönetilenler arasında kopukluğa sebebiyet verebileceği gibi, sınıfsal farkların da derinleşmesine neden olabilir. Küresel kapitalist sektör, kendi aralarında paylaştıkları pazar ağı yardımıyla, Batılılaşma adı altında hakim kültürel kodları, geri kalmış ülkelere aktarmaktadırlar. Küresel kapitalizm, aynı zamanda tüketilen ürüne zerk edilmiş mesajla, hâkim kültürel kodların zihin altına alınıp içselleştirilmesine de sebep olmaktadır.⁵⁴⁰ Dünya ekonomisine yön veren kapitalist sermayedarlar, söz konusu geri kalmış ülkelerin hem hammaddelerine sahip olabilmek, hem de ürünlerinin pazarı olarak kullanabilmek için, iktisadi başarılarının önünü almak isterler. Bu ülkelerin kendine yeter olarak ayakta kalmayı başardığı takdirde diğer ülkelere de örnek olur korkusuyla, böyle bir imkânı her durumda tüketmeye çalışır.

⁵³⁸ Harvey Cox, "Piyasa Tanrısı", *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006, ss.21-34.

⁵³⁹ Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, a.g.e., s. 133.

⁵⁴⁰ Peter L. Berger, "Küresel Kültürün Dört Yüzü", *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2006, ss. 71-85.

Teknolojinin hâkimiyetine girmiş ekonominin, Weber'in ifadesiyle "Rasyonellikten kaynaklanan hoşnutsuzluklar", duygusal yaşamın modern teknolojik mühendislik kriterlerine göre dizayn edilmeye çalışılmaktadır. Modern üretimin sosyal ilişkiler sahasına yaptığı donuklaştırma ve bürokrasinin hayatın her alanına hükmetmesi, belirsizliği daha çekilmez kılmaktadır. Dine duyulan güvensizlik, ahlaki duyarlılığın silikleşmesine, dinlerin insanlara verdiği güvenlik atmosferinin yıkılmasına dayalı olarak da insanların özel yaşam alanlarına yönelmeleri söz konusu olmuştur. Kırsaldan şehirlere göçle birlikte oluşan sorunlar gün geçtikçe büyümektedir⁵⁴¹

İki kutuplu bir dünyanın oluşturulmaya, insanlığın "Biz" ve "Onlar" diye kamplaştırılmaya çalışılmasını, Batılı düşüncenin nihai merhalesi olarak görmemiz mümkündür. Batılının Doğuluya verecek hiçbir şeyinin olmadığını anlama adına Huntington'un, gelecekte karşılaşılacak çatışmanın sebebini, ekonomik ve ideolojik hüviyetten öte medeniyet mefhumuna indirgemeye çalışmasından yola çıkarak anlayabiliyoruz. Medeniyetler çatışmasının temel sebebi, kimlik tanımlamasının din, dil, tarih ve âdet müesseselerin farklılığına dayandırılmasıdır. Batılı'nın kendi dışındakileri ayrı tutma zihniyetinin, takıntıya dönüşmüş haline şahit olmaktadır. Dünya çapında meydana gelen sosyal değişimler ve ekonomik modernleşmelerin devletleri milli vasıflarından çıkardığını, haberleşmedeki ilerlemenin, toplumların birbirlerini tanıma imkânını yarattığını, böylelikle benzer ve farklılıkların fark edilmesine dayalı bir kamplaşmadan bahsedilebileceği dile getirilir. Batı'nın kendi karşısında "Onlar" diye İslam medeniyeti bağlamında Müslümanları hedef alarak, geçmiş tarihi karşılaşmaları din farklılığına dayandırıp problemleri süreçler olarak işleme, oryantalist söylemler olarak tanımlanabilir. Batılı olmayan birinin kendileri gibi düşünemeyeceğini, bunun medeniyetin içinde yaşamış ve o medeniyeti hissetmiş duyumsamış olması gerektiğine bağlamaktadırlar.⁵⁴²

Said, özellikle Batı ve Batı genelinde Hıristiyan ve İslam çatışmasını işleyen Huntington'un böylesi bir söylem geliştirmesinin sebebini, Batı'nın soğuk savaş sonrası düşman yaratma ve bu anlayışla var olma dürtüsüne dayandırır. Medeniyetlerin çatışmalardan ziyade birbirlerine olan olumlu etkileriyle anlaşılması gerektiğine vurgu

⁵⁴¹ Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, a.g.e., ss. 199-246.

⁵⁴² Samuel P. Huntington, "Medeniyetler Çatışması mı?", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:10, S. XXXXI, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, ss. 83-108.

yaparak farklılıklar üzerinden yapılan tanımlamanın düşmanca bir tavra davetiye çıkardığını dile getirir. Medeniyet çatışması savının üçüncü dünya savaşına yönlendirme girişimi olduğuna dikkat çekerek insanlık olarak aynı gemide olduğumuzu unutmamamız gerektiğine dair telkinde bulunur.⁵⁴³

Geri kalmış ülkelerin iktisadi olarak başarılı olabilmelerinin tek çözümü olarak ilerlemiş ülkeleri takip etmeleri gerektiği savı Batılı ülkelerinin bağımlılık fikrinin bir argümanıdır. Zira kapitalizmin doğuşu esnasında rekabetin günümüz koşullarında bu derece keskin olduğu söylenemez. Günümüzde varlık gösteren küresel sermayenin rekabeti karşısında, aynı zihin dünyasını paylaşan kesimlerin bir olmadıkça direnebilmesi mümkün görünmemektedir.⁵⁴⁴

⁵⁴³ Edward W. Said, "Huntington'a Cevap", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:10, S. XXXXI, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, ss. 109-116.

⁵⁴⁴ Sadr, a.g.e., s. 21.

SONUÇ

Bir meslek korporasyonu olarak bilinen Ahîliğin, Türk-İslam toplumunda göstermiş olduğu fonksiyonel etkisi irdelendiğinde, mesleki teşebbüsün ötesinde dini, sosyal ve iktisadi disiplinlerin de ilişkili olduğu kültürel bir birikimi, nesilden nesile taşıdığına şahit olmaktayız. Ahîliği doğuran şartlar, kurumsallaşmasına dayanak teşkil eden sebepler ile zihni yapısını anlama yönündeki teşebbüsler, Ahîliğin ilişkili disiplinler çerçevesinde irdelenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu meyanda Ahîliğin dini anlayış, sosyal düşünüş ve iktisadi bakış açılarının da birbirlerini etkiledikleri görülmektedir. Buna istinaden dini anlayışın merkeze alındığı çalışmamızda, sosyal teoriler ile iktisadi doktrinlere müracaat edilmiştir. Çalışmamızın tarihsel bağlamı, Ahîliği etkileyen amillere istinaden, teşekkül ettiği coğrafyanın dışına taşan bir değerlendirmeyi gerekli kıldığından, dünya tarihinde meydana gelen gelişmeler ile birlikte ele alınma zarureti hasıl olmuştur. Ahîliğin fonksiyonel bütünlüğe sahip olması, disiplinlerin birbirleriyle ilişkili olmasına istinaden, üzerinde izahat verilen fonksiyonların ve konuların tekrar edildiği hissini uyandırmaktadır. Bu sorun, konunun birbiriyle ilişkili olarak ele alınmasının zorunluluğundan kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde bir fonksiyonun birçok bileşene sahip olmasının getirmiş olduğu zenginlik, yeni bakış açıları oluşturmaya da yönlendirmektedir. Her bir yeni bakış açısı oluşturma girişimi, konunun kalkış noktası olarak ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Problem ile birlikte çözümünün tam anlamıyla tecessüm edebilmesi için, Ahîliği, tarihsel gelişimi çerçevesinde ele almanın, yararlı olacağına kanaat ettik. Dolayısıyla Ahîliğin tarihsel arka planı işlenmeden, kültürel kodların, sosyal düşünüş ve buna dayalı olarak toplum yapısının anlaşılamayacağını söylemek mümkündür. Ahîlik üretim-tüketim bakış açısının, Osmanlı iktisadi yapısı içinde incelenmesini gerekli kıldığı kadar, Ahîliğin Osmanlı iktisadi yapısını etkileyip etkilemediğinin de ele alınmasını önemseyerek, Ahîliğin iktisadi anlayışının, dedüksiyon ve endüksiyon yaklaşımıyla anlaşılabilceği kanaatine vardık. Kapitalleşmeye sebep olan amiller ile Osmanlı'nın kapitalleşmemesini gerekli kılan gerekçeleri izah ederken, hâkim teorilere mahkûm olmama anlayışını taşıyarak, bunları aşan bakış açıları geliştirmeye çalıştık.

Weber'in dinler ve iktisadi sistemler arasında kurduğu ilişki bağlamında kapitalizmin doğuşunu, Kalvinizm'in Püriten ahlak anlayışıyla açıklamaya çalışması, dinin hayatın her alanına nüfus ettiği gerçeğini mücessem kılmaktadır. Her toplumun kendi özgüllükleri, düşünsel yapıları ve tarihi yaşanmışlıkları kendi zihni formatlarını oluşturmaktadırlar.

İslam öncesi Arap toplumunda “Yiğit”, “Cesur” manalarında “Feta” kişilik yapısı, İslam sonrası “diğergamlık” manasında “İsar” kişilik yapısıyla zenginleşip Tasavvufi mecrada İnsan-ı Kamil'i karşılayan bir boyut kazanmıştır. İslam öncesi toplumlara ait bir kişilik yapısının, evrilerek İslami hüviyet alması, bir yönüyle toplumsal kültürel kodların, dini inanışların değişimine rağmen, yeni adlandırma ve anlamlandırmalarla toplumun zihin dünyasında yaşamaya devam ettiğini ifade etmek mümkündür. İslami yaşayışın mana ikliminden uzaklaştırıldığı iddiasıyla, İslam'ın özüne dönüşü olarak şekillenen Tasavvufî hareket, Hicri III. Yüzyıldan sonra bir zümrenin adlandırılması olarak kullanılmış, Hicri V. Yüzyıldan itibaren de, ahlak ve kaideleri ile iktisadi anlayış arasında geliştirilen ilişkiye dayalı olarak şekillenmiştir. Bu yönüyle Fütüvveti, İslam inancının bir alt grubu ve ona dayalı kültürü olarak okumak mümkün olmuştur. XXXIV. Abbasi Halifesi en Nasır li Dinillah'ın Fütüvvet Hareketini düzenleme çalışmalarını, İslam beldelerinin genelinde bir toplumsal yenilenme hareketi olarak okumak mümkündür. XIII. Yüzyıldan itibaren Fütüvvet öğretilerinin yazıldığı Fütüvvet-namelerin yazılışıyla da Fütüvvetin sözlü kültürden yazılı kültüre geçişini görmekteyiz. Gündelik yaşam pratiğini barındıran Fütüvvet-nameler, aynı zamanda meslek ahlakını, Fütüvvet adab ve erkânını barındırarak, dönemin sosyo-kültürel ve yaşam formu hakkında da bilgilenmemize imkân vermektedir. Protitip kişiliklerin yoğun olarak işlendiği, her bir mesleğin Piri olarak Peygamberler ve Evliyaullah'a göndermeler yapıldığı yazılı eserlerde, grup müntesiplerinin bağlılık ve aidiyet duygularını güçlendirici mitsel anlatımlarla, uhrevi yaşamın önemsenmesi gerektirdiğine dair söylemler barındırmaktadır. Ahîliğin uhrevi kazançları merkeze olarak sosyal düşünüşü ve iktisadi anlayışı önemsemesi dikkate şayandır.

Türklerin Anadolu'ya akmalarıyla birlikte, yerleşik hayatın getirdiği yeniliklere bağlı olarak yarı göçebe Türk toplum yaşam stilinde değişimler yaşandığını ifade etmek mümkündür. Böylelikle, aşiret yapısının cemiyet yapısına evrilme aşamasında ihtiyaç

duyulan mesleki teşekküller ve toplumsal işbölümü, Ahîlik sosyal sorumluluk hareketiyle yerine getirilmiştir. Gerek Fütüvvet anlayışının ve gerekse Türk kültür yaşayışının ürünü olan Ahîlik sosyal sorumluluk hareketi, fonksiyonel icrasını, meslek öğretimi ve ahlakının kazandırılması üzerine kurmuştur. Yerleşim yerlerinin canlandırılması, asayişin hâkim kılınması, toplumsal barışın tesisi ile İslami inancın toplumlara aktarılması hususundaki çabaları, toplumu önceleyen anlayışın ürünü olarak okunmalıdır. Dolayısıyla Ahîlik Batı'daki tanımlamayla salt bir sivil meslek korporasyonu olarak ele alınamayacak derecede, toplumsal kodların taşındığı, devlet-toplum barışının da sağlandığı bir hüviyete sahiptir. Bu düşüncenin beslendiği inanç dizesi, Melamiliğin dini anlayışından kaynaklanmaktadır. Ahîlik, kazancın kişiselliğini, biriktirmeyi ve tul-ı emeli sorunlaştırdığı halde, Batı düşünce yapısının bireysel kazancın her türlüünü ahlaki sınırları aşacak şekilde kabullenerek sermaye birikimine sebep olduğunu söylemek mümkündür. Ahîlik ile Kalvinist düşünce arasında vurgulanabilecek en önemli farklardan biri, isar anlayışıdır. Ahîlik, Osmanlı iktisadi sisteminin temel bileşenlerinden olarak, bu sistemin genel amaçlarıyla uyumlu olmak durumundadır. Sistemin şekillendiricisi olmamakla birlikte, ondan ayrık değildir. Dolayısıyla, Fütüvvet anlayışının üretimi engellediği, büyümeyi etkilediği savı mesnetsiz görünmektedir.

Yukarıda izahı verilen tezin geri kalmış ülkeler açısından varılacak noktası, ilerlemenin yolunun Batı iktisadi sistemi olan kapitalizm ve kalkınmanın tek yolunun Batı düşünce yapısının kabulü üzerine olduğudur. Genelde İslam, özelde Osmanlı iktisadi sisteminin kapitalleşmemeye yönelik kasıtlı bir yöneliminin olduğunu görmekteyiz. Osmanlı iktisadi şartlarının gerektirdiği arz-talep dengesine olan bağlılık, üretimi belirli bir miktarda tutmayı zorunlu kılmıştır. Buna karşın Batı dünyası sömürgelerden hammadde almakta, üretip yine onlara satabilmektedir. Osmanlı iktisadi yapısının, iaşe (provizyonizm), gelenekçilik (tradisyonalizm) ve devlet gelirlerini artırma (fiskalizm) amacını taşıyan bir yapıya sahip olması, zamanın şartlarının getirmiş olduğu ihtiyacın eseri olarak okunabilir. Toplumun tüm kesimlerinin ihtiyaçlarının temini üzerine şekillenen iktisadi anlayış, Üretici ve tüketiciyi koruma güdüsüyle, iaşe sıkıntısından kaynaklanacak toplumsal hareketlenmelerin çözümünü merkeze almıştır. Sistemde yapılacak her hangi bir değişimin, sistemin tümünde yaratacağı etki, öngörülemez sıkıntılara dayanak teşkil ettiği için, geleneksel yapı yeniden üretilir

olmuştur. Buna istinaden dış dünyada meydana gelen ticari gelişmeler, Osmanlı ekonomi sisteminin geleneksel formuna baskı uygulamış, ihtiyaç duyulan değişimlerin büyük çaplı yapılamaması, sorunları beraberinde getirmiştir. Bireysel kazancın önemszenmeye başladığı Osmanlı'nın son zamanlarında, geleneksel yaklaşımın koruyucu yönünün de işlevselliğini yitirdiğine şahit olmaktadır. Osmanlı iktisadi sisteminin geleneksel formatının tümleşik özelliği, sorunların katlanarak büyümesine sebebiyet vermiştir. Osmanlı geri kalmışlığı, devrin bilginlerince yazılan lahiyalarda dile getirildiği kadarıyla geleneksel yapıdan kopuşun, ahlaki zihni ve devlet yönetiminde yer alan yozlaşmanın ürünü olduğu açığa çıkmaktadır. Osmanlı iktisadi geri kalmışlığı, iç ve dış sebepler denilebilecek iki farklı ama birbirini etkileyen amillerin neticesinde oluşmuştur. İçerde çözülmesi gereken ve dış etkenlerin zorlamasıyla gittikçe derinleşen, toplumsal yozlaşma, yönetimden kaynaklanan yanlış politikaları dikkate değerdir. Dünyadaki gelişmelerin takip edilip gerekli tedbirlerin alınmaması da içerideki sorunları artırmıştır. Batılılar tarafından deniz yollarının keşfi, yeni pazar yaratma, hammadde temini hususundaki gelişmeler, durağan olan Osmanlı iktisadını kendine yetemez durumuna getirmiş, Batı ilerlemesinin karşısında gerilemiş pozisyonuna itmiştir. İlerlemenin yolunun, Batı iktisadi düşüncesinin takibini zaruri kıldığı yönündeki anlayışa karşın, her toplumun iktisadi sisteminin inanç ve değer yargılarıyla var olduğunu ifade etmek mümkündür. Batı iktisadi yapısı, Batı düşünce dünyasının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Batı zihni anlayışının, Osmanlı ve dolayısıyla Fütüvvet anlayışına uymaması, düşünsel dünyanın değişimini zaruri kılmaktadır. Böylesi bir değişimin, kültür, inanç ve düşünce yapısında yaratacağı tahribat kayda değerdir. Kapitalizminin, seküler zihni yapıya dayanması, dinden kopuşa, değer yargılarından arınmaya ve toplumsal anomilere sebep olmuştur.

İktisadi büyümenin gerekçesi olan sermayenin teşekkülü, daha ziyade, keşfedilen coğrafyalardan aktarılan zenginliklere dayandırılabilir. Sermayenin korunması, üretim ve pazarlamayı gerekli kılmaktadır. Batı'nın sömürge kıldığı toplumlara yönelik arzı, büyümeye sebep amil olarak okunmaktadır. Osmanlı iktisadi zihniyetinin sömürgeciliğe uymaması, iktisadi anlayışını, kendi toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya yöneltmiştir. Dolayısıyla üretimin, tüketim miktarınca yapılması, anlamlı olarak kabul edilmiştir. Osmanlı toplumunda sermayeye sahip olabilecek bir sınıfın yaratılmasına, yönetimin sosyal adaleti ikame etme girişimi ile merkezi teşkilatın

çekincelerinin getirdiği sebepler, anlamlı görülmektedir. Kapitalizmde, meslek ahlakı yerine meslek etiğinin öncelenmesi, dini anlayışa karşı geliştirilmiş seküler düşüncenin ürünüdür. Meslek etiğini, yaşama hâkim olan rasyonel bakış açısının dayatması olarak tanımlayabiliriz. Doğru ve yanlışın tanımı, insana kazandırdığı nispette algılanır olmuştur. Kapitalizm, Batılı insanın kişiliğinin, bireysel düşünüşün ürünü olarak, kendini düşünmenin, iktisadi sisteme yansıyan yüzüdür. Bu yönüyle, rasyonel bakışın, kâr etmeyle ölçülmesi, kapitalizmin, sermayeyi büyütmesi ile pekiştirilebilecek bir anlayışı yaratmaktadır. Ahîlik rekabetten öte, dayanışmacı bir yapıyı öncelediği için, kapitalist sistem içinde kendi argümanlarıyla var olamaz. Tükettirmenin, kazanca eş değer biçildiği kapitalist sistem, Ahîliğin ihtiyaç nispetinde tüketme anlayışıyla tezat teşkil ettiği sürece, Ahîliğin yaşam olanaklarını elinden almıştır. Dolayısıyla Batı'nın ilerlemesinin gerekçelerinin varlıklar kümesine, Doğu'nun gerilemesinin yokluklar kümesine dayandırılması muhaldir. Dini anlayış ile iktisadi sistemler arasında kurulabilecek ilişkinin kabulü ile birlikte, kapitalizmin gelişmesine sebebiyet veren ideal tipler, kavramlaştırmalar ve eylem tiplerinin toplumların özgüllüklerine imkân tanınmadan indirgemeci bir yaklaşımın ürünü olduğu düşünülmektedir. Oryantalist bir bakışın ürünü olan, Doğu'ya ait yokluklar dizisine karşılık Batı Modernizminin köklerinin, Aydınlanma ve Reform Hareketinde, buna temel teşkil eden Rasyonalizm ve Bireysellikle birlikte şekillenen sekülerizm zihni yapısında aranması gerektiği kanaati taşınmaktadır. Buna karşın Ahîliğin düşünce dünyalarıyla ilgili sosyolojik tahlillerin yapılabilmesinin, eylemlerine atfettikleri anlam dünyasıyla ilişkili ele alınması gerekir. Bu yönüyle Weber, İslam'ı ele alan, sosyolojik tahlillerinde, eylemler ve ona atfedilen anlamlar arasında ilişkilendirme yapmadan indirgemeci bir yaklaşımda bulunmuştur. Kapitalist zihni yapının insana dayattığı yaşam, insanı varlık içinde yokluğa mahkûm etmiştir. Bu yönüyle ilerlemenin iktisadi yönden ele alınması, insanoğlunun manevi yönünü silikleştirmiştir. İnsanın tek yönlü ele alınması, dünyaya yabancılaşmasının getirdiği problemlerle boğuşmasına sebebiyet vermiştir. İnsanoğlunu kendi zihin dünyasına uymaya zorlayan kapitalist sistemin, getirileri kadar, değerlerinden soyutlayarak kaybettirdiklerini de görmek gerekmektedir. Kapitalist sistemin doğası itibariyle, dünyanın bir kısmını zenginleştirmekte, geri kalan kısmını da açlığa mahkûm etmektedir.

Ahîlik ve Osmanlı iktisadî ilişkisi bağlamında, yapılabilecek arşiv araştırmaları, konunun bilimsel çıktılarını mücessem kılacaktır. Aynı zamanda Anadolu Ahîliğinin kendine özgün bir yönünün varlığını tespit etmek, Ahîlik düşüncesinin teşekkül ettiği Fars Ahîliğini incelemeyi gerektirmektedir. Karşılaştırması yapılacak iki Ahî örneği, farkları ve benzerlikleriyle kendini ifşâ edecektir. Böylesi bir proje, çalışmamızın üzerine yapılabilecek en anlamlı girişim olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Kitaplar

- ADORNO Theodor W., Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2010
- AHSEN Abdullah, *Çağdaş Müslümanın Kimlik Krizi*, (Çev. Kenan Dönmez), İstanbul, İnkılab Yayınları, 1986.
- AKTAY Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.
- ANADOL Cemal, *Türk İslam Medeniyetinde Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnameler*, Ankara, Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları, 1991.
- ANONİM *Tevarih-i Al-i Osman*, F. Giese Neşri, (Haz.) Nihat Azamat, İstanbul, Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992.
- ARON Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, (Çev. Korkmaz Alemdar), 9.B., İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2004.
- ARSLAN Ahmet, *İbni Haldun*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- ARSLANTÜRK Zeki, *Naima'ya Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Toplum Yapısı*, İstanbul, Ayışığı kitapları, 1997.
- AŞIKPAŞAZADE, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, (Çev. Kemal Yavuz, M. A. Yekta Saraç), İstanbul, Koç Kültür Sanat Tanıtım, 2003.
- ATAMAN Kemal, *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Ankara, Sentez Yayın ve Dağıtım, 2014.
- AUSTRUY Jacques, *Kapitalizm Marksizm ve İslam*, (Çev. Agah Oktay Güner), 3.B., İstanbul, Damla Yayınevi, 1978.
- AYATA Sencer, *Sermaye Birikimi ve Toplumsal Değişim*, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1991.
- BARDAKÇI Cemal, *Alevilik Ahilik Bektaşilik*, İstanbul, Postiga Yayınları, 2012.

- BAYRAKTAR Mehmet, *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*, 3.B., Ankara, Türkiye İş Bankası Yayınları, 1993.
- BAYRAM Mikail, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya, Damla Matbaacılık, 1991.
- BERGER Peter L., Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *Modernleşme ve Bilinç*, (Çev. Cevdet Cerit), İstanbul, Pınar Yayınları, 2000.
- BERGER Peter L., “Küresel Kültürün Dört Yüzü”, *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, İstanbul, etkileşim Yayınları, 2006, ss. 71-85.
- BERGER Peter L., “Günümüz Din Sosyolojisi Üzerine Düşünceler”, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*, (ed.) Bünyamin Solmaz, İhsan Çapçioğlu, 2.B., Konya, Çizgi Yayınevi, 2009.
- BERGER Peter L., *Kutsal Şemsiye; Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*,(Çev. Ali Coşkun), İstanbul, Rağbet Yayınları, 2011.
- BİLGİN Vejdi, “Din ve Kültür”, *Din Sosyolojisi*, (ed.) Mehmet Bayyigit, Konya, Palet Yayınları, 2013.
- BUĞRA Ayşe-Osman SAVAŞKAN, *Türkiye’de Yeni Kapitalizm Siyaset, Din ve İş Dünyası*, (Çev. Bülent Doğan), İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- CEVDET Muallim, *İslam Fütüvveti ve Türk Ahiliği İbn-i Battuta’ya Zeyl*, (Çev. Cezair Yazar), İstanbul, İşaret Yayınları, 2008.
- CİHAN Ahmet, İlyas Doğan, *Osmanlı Toplum Yapısı ve Sivil Toplum*, İstanbul, 3F Yayınları, 2007.
- COX Harvey , “Piyasa Tanrısı”, *Laik Ama Kutsal*, Haz. Ali Köse, İstanbul, etkileşim Yayınları, 2006, ss. 21-34.
- ÇETİN Osman, *Anadolu’da İslamiyet’in Yayılışı*, İstanbul, Marifet Yayınları, 1990.
- ÇİĞDEM Ahmet, *Aydınlanma Düşüncesi*, 8. B. İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.
- DEMİR Ömer, *Bilim Felsefesi*, 5.b., Bursa, Sentez Yayıncılık, 2012,
- DURKHEIM Emile, *Toplumsal İş Bölümü*, (Çev. Özer Ozankaya), İstanbul, Cem Yayınevi, 2006.

- DURKHEIM Emile, *Dini Hayatın İlk Şekilleri*, (Çev. İzzet Er), Ankar, TDV Yayınları, 2009.
- DURKHEİM Emile, *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*, (Çev. Cenk Saraçoğlu), İstanbul, BS Yayın, 2013.
- DURKHEİM Emile *İntihar*, (Çev. Zühre İlkelen), İstanbul, Pozitif Yayınları, 2013.
- EKİNCİ Yusuf, *Ahlik*, Ankara, Sistem Ofset Yayıncılık, 2012.
- EFLAKİ Ahmed , *Menakibu'l-arifin*, (Çev. Tahsin Yazıcı), Ankara, MEB. Yayınları, 1995.
- EL-HARRANİ Hasan B. Ali, *Tuhef ul-Ukul (Akıllara Hediye)*, İstanbul, İhsan Yayınları, 2005.
- EL- KUŞEYRİ, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, (Çev. Muhammed Coşkun), İstanbul, İlk Harf Yayınevi, 2013.
- ER İzzet, *Sosyal Gelişme ve İslam*, İstanbul, Furkan Yayınları, 1994.
- ER İzzet, *Din Sosyolojisi*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2008.
- ES-SADR M. Bakır, *İslam Ekonomi Doktrini*, (Çev. Mehmet Keskin, Saadettin Ergün, İbrahim Yetiş), İstanbul. Şelale Yayınları, "t.y"
- ES-SADR M. Bakır, *İslam ve İktisadi Ekoller*, (Çev. Sedat Namdar), İstanbul, Akademi Yayınları, 1991.
- ES-SÜLEMİ, *Tasavvufta Fütüvvet*, (Çev. Süleyman Ateş), Ankara, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1977.
- FADLULLAH M. Hüseyin, *Kuram ve Eylem*, (Çev. Muharrem Tan), İstanbul, Akademi Yayınları, 1992.
- FREYER Hans, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Turgut Kalpsüz), Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.
- GARAUDY Roger, *Yaşayanlara Çağrı*, (Çev. Cemal Aydın, Nuri Aydoğmuş), İstanbul, Pınar Yayınları, 1986.
- GENÇ Mehmet, *Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2016.

- GIDDENS Anthony, Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, (Çev. Ali Esgin), Ankara, Phoenix Yayınevi, 2014.
- GÖLPINARLI Abdülbaki, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul, Gri Yayınları, 1992.
- GUENON Rene, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, (Çev. Mahmut Kanık), İstanbul, İz Yayıncılık, 2012.
- GÜNAY Ünver, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2015.
- GÜNDOĞDU Raşit, "Osmanlı'da Esnaf Teşkilatı Üzerine Bazı Düşünceler", *Ahîlik*, (Ed.). Baki Çakır, İskender Gümüş, İstanbul, Kırklareli Üniversitesi Yay, 2011, ss.73-78.
- GÜNGÖR Erol, *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, 12.B., İstanbul, Ötüken Yayınları, 1996.
- HADİDİ, *Tevarih-i Al-i Osman*, Hazırlayan: Necdet Öztürk, İstanbul, Marmara Üniv. Yayınları, 1991.
- HAMILTON Malcolm, "Rasyonel Seçim Kuramı: Bir Eleştiri", *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem*, (der.) Peter L. Clarke, Çev. (Ed.) İhsan Çapçioğlu, İstanbul, İmge Kitabevi, 2012.
- HASSAN Ümit, *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, 4.B., Ankara, Doğubatı yayınları, 2010.
- İBN BATUTA, *Büyük Dünya Seyahatnamesi*, (Çev. Mümin Çevik), İstanbul, Yeni Şafak Gazetesi Yay. "t.y."
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, (Çev. Zakir Kadiri Ugan), Cilt: I-III, İstanbul, MEB Yayınları, 1989.
- İKBAL Muhammed, *Benlik ve Toplum*, (Çev. Ali Yüksel), İstanbul, EksenYayıncılık, 1988.
- İNALCIK Halil, *Devlet-i Aliyye III*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.
- İNALCIK Halil, *Devlet-i Aliyye I*, İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- İZZETBEGOVİÇ Ali, *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (Çev. Salih Şaban), İstanbul, Nehir Yayınları, 1987.

- KARAKAŞ Mahmut, *Cumhuriyet Öncesi Şanlıurfa'da Kültür ve Eğitim*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- KAZICI Ziya, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul, İFAV Yayınları, 2003.
- KOÇI Bey, *Koçi Bey Risalesi*, (Sad. Zuhuri Danışman), İstanbul, MEB Yayınları, 1993.
- KOZAK İ. Erol, *İbn-i Haldun'a Göre İnsan-Toplum-İktisat*, İstanbul, Pınar Yayınları, 1984.
- KOZAK İ. Erol, *Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıf*, İstanbul, Akabe Yayınları, 1985.
- KÖKSAL M.Fatih, *Ahi Evran ve Ahilik*, Kırşehir Valiliği Kültür Hizmetleri, Kırşehir, 2008
- KÖPRÜLÜ Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, TTK Yayınları, 1991.
- KÖPRÜLÜ Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara, Akçağ Yayınları, 2003.
- KÖSEMİHAL Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, 10.B., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2010.
- KUREYŞİ Abdurrahman, *İslam Ülkeleri Arasında Ekonomik ve Sosyal İşbirliği*, İstanbul, Furkan Yayınları, 1983.
- KURT Abdurrahman, *İslam Çalışma Ahlakı*, Bursa, Emin Yayınları, 2009.
- KUTUB Seyyid, *İslam'ın Dünya Görüşü*, (Çev. Ali Arslan), İstanbul, Arslan Yayınları, 1970.
- KUTUB Seyyid, *Yoldaki İşaretler*, (Çev. Sadeddin Ergün, Hasan Fehmi Ulus), İstanbul, Hicret Yayınları, 1981.
- KUTUB Seyyid, *Özlenen İslam Toplumu*, (Çev. Kemal Sandıkçı, Mehmet Süslü), İstanbul, Kültür Basın Yayın Birliği, 1988.
- KUTUB Seyyid, *İslam Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Temelleri*, (der.)İsmail Hakkı Şengüler, İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1988.

- KUTUB Seyyid, *Fizilalil Kur'an*, (Çev.Emin Saraç, Bekir Karlığa, İ. Hakkı Şengüler),C. XVI, İstanbul. Birleşik Yayıncılık, "t.y."
- KÜÇÜKALP Kasım, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 3. B., Ankara, İsam Yayınları, 2014.
- LEMERT Charles, *Durkheim'in Hayaletleri*, (Çev. Ferit Burak Aydar), İstanbul, Türkiye İş Bankası Yay. 2011.
- MEVLANA, *Fihi Mafih*, (Çev. Meliha Ülker Anbarcıoğlu), İstanbul, MEB Yayınları, 1990.
- MORRIS Brian, *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler*,(Çev. Tayfun Atay), Ankara, İmge Kitabevi, 2004.
- NASR Seyyid Hüseyin, *Makaleler II*, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İstanbul, İnsan Yayınları, 1997
- NEBİ Malik Bin, *İdeolojik Savaş Ajanları ve İslam Dünyası*, (Çev. Cemal Karaağaçlı), İstanbul, Fikir Yayınları, 1985.
- OCAK Ahmet Yaşar,*Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- ÖZAKPINAR Yılmaz, *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, .5.B., İstanbul, Ötüken Yayınları, 2012.
- ÖZLEM Doğan, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2001.
- ÖZCAN Tahsin, *Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı*, İstanbul, Kitabevi, 2003.
- PADEN E. William. *Kutsalın Yorumu*, (Çev. Abdurrahman Kurt), İstanbul, Sentez Yayın ve Dağıtım, 2008.
- PAPPENHEİM Fritz, *Modern İnsanın Yabancılaşması Marx ve Tönnies'ye Dayalı Bir Yorum*, (Çev. Salih Ak),Ankara, Phonenix Yayınları, 2002.
- RAFİİ Mustafa, *İslamda Sosyal Düzen*, (Çev. Ahsen Batur), İstanbul, Fikir Yayınları, 1986.
- SAİD W. Edward, *Şarkiyatçılık*, (Çev. Berna Ülner), 7.B., İstanbul, Metis Yayınları, 2013.

- SARIKAYA Mehmet Saffet, *13. Ve 14. Asırlardaki Anadolu Fütüvvet-namelere Göre Dini İnanç Motifleri*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- SEZEN Yumni, *Sosyoloji Açısından Din*, İstanbul, Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, 1988.
- SEZEN Yumni, *Kültür ve Din Türk-İslam Örneği*, İstanbul, İz Yayıncılık, 2015.
- SEZER Baykan, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İstanbul, Kitabevi, 2011.
- SEZER Baykan, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İstanbul, Doğu Kitabevi, 2015.
- SLATTERY Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, (Haz. Ümit Tatlıcan), Gülhan Demiriz, 6.B., İstanbul, İstanbul, Sentez Yayınları, 2014.
- SOFYALI ALİ ÇAVUŞ, *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnamesi*, (Haz. Mithat Sertoğlu), Marmara Üniv. Fen-Edeb. Fak. Yayınları, 1992.
- SOLAK Fahri, *Ahîlik kuruluş İlkeleri ve Fonksiyonları*, İstanbul, İTO Yayınları, 2010.
- SOROKİN Pitirim A., *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul, Bilgi Yayınevi, 1972.
- SUBAŞI Necdet, *Din Sosyolojisi*, İstanbul, Dem Yayınları, 2014.
- ŞEKER Mehmet, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- ŞEKER Mehmet, *Anadolu'nun Türkleşmesi ve Kültürel Hayatı*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2011.
- ŞEKER Mehmet, *Ahîlik ve Fütüvvet-Namelerin Yeri*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2011.
- ŞEKER Mehmet, *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, Ankara, DİB Yayınları, 2011.
- ŞEKER Mehmet, *İbn-i Batuta'ya Göre Anadolu'nun sosyal, Kültürel ve İktisadi Hayatı ve Ahîlik*, Ankara, KBY, 1993.
- TABAKOĞLU Ahmet, "İslam İktisadında İşçi-İşveren Münasebetleri" *İktisat, Tarih ve Zihniyet Dünyamız*, (Haz. Erhan Erken), İstanbul, MÜSİAD Kitaplığı, Yeni Şafak Basım Yayın, 2006, ss.127-155.
- TAHSİN Özcan, *Fetvalar Işığında Osmanlı Esnafı*, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2003.

- TANYU Hikmet, *Türklerin Dini Tarihçesi*, İstanbul, Türk Kültür Yayınları, 1978.
- TATCI Mustafa, *Risaletü'n-Nushiyye*, İstanbul, MEB Yayınları, 2005.
- TAYLOR Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, (Çev. Uğur Canbilen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- TORUN Ali, *TürkEdebiyatında Türkçe Fütüvvet-nameler*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- TOURAİNE Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, (Çev. Hülya Tufan), 4.B., İstanbul, YKY Yayınları, 2004.
- TOYNBEE Arnold, *Medeniyet Yargılanıyor*, (Çev. Ufuk Uyan), 2. B., İstanbul, İşaret Yayınları, 1988.
- TURAN Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul, Turan Neşriyat, 1962.
- TURNER Bryan S., *Max Weber ve İslam*, (Çev. Yasin Aktay), 2. b., İstanbul, Vadi Yayınları, 2006.
- TÜRKDOĞAN Orhan, *Sosyal Hareketler Sosyolojisi*, İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1977.
- TÜRKDOĞAN Orhan, *Milli Kültür Modernleşme ve İslam*, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1983.
- TÜRKDOĞAN Orhan, *Osmanlıdan Günümüze Türk Toplum Yapısı*, İstanbul, Çamlıca Yayınları, 2002.
- UÇMA İsmet, *Bir Sosyal Siyaset Kurumu Olarak Ahilik*, İstanbul, İşaret Yayınları, 2011.
- ÜLGENER Sabri F., *Tarihte Darlık Buhranları*, İstanbul, Derin Yayınları, 2006.
- ÜLGENER Sabri F., *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, İstanbul, Derin Yayınları, 2006.
- ÜLGENER Sabri F., *Zihniyet ve Din İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*, İstanbul, Derin Yayınları, 2006.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Türk Tefekkürü Tarihi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1982.

- WEBER Max, *Din Sosyolojisi*, (Çev. Latif Boyacı), İstanbul, Yarın yayınları, 2012.
- WEBER Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu*, (Çev. Emir Aktan), Ankara, Alter Yayıncılık, 2013.
- WOOD Richard, , “Din, İnanç-Temelli Cemaat Örgütlenmesi ve Adalet İçin Mücadele”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, Ed. Michele Dillon, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2014.
- YAVUZ Hilmi, *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam*, Boyut Yayın Grubu, İstanbul, 1999.
- YAZIR Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Eser Neşriyat, 1979, “t.y.”
- ZAİM Halil, *İş Hayatında Erdemli İnsan*, İstanbul, UTESAV Yayınları, 2012.
- ZUCKERMAN Phil, *Din Sosyolojisine Giriş*, (Çev. İhsan Çapçioğlu, Halil Aydınalp), Ankara, Birleşik Yayınevi, 2009.

Makaleler

- AZAMAT Nihat, “Melamet” *DİA*, , C. XXIX, İstanbul, TDV Yayınları 1988, ss. 24-25.
- BARCAN Ömer Lütfi, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler” *Vakıflar Dergisi*, S.2, Ankara, 1942, s.279.
- BARCAN Ömer Lütfi, “Osmanlı İmparatorluğunda Esnaf Cemiyetleri”, *İ.Ü.İ.F.M.*, C. XXXXI, S.1-4, 1984, ss.39-46.
- BAYRAMOĞLU Fuat, Nihat Azamat, “Bayramiyye”, *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, 1998, V, ss. 271.
- ÇAĞATAY Neşet, “Fütüvvet-Ahi Müessesinin Menşei Meselesi I” *A.Ü.İ.F. Dergisi*, S.I, Ankara, 1952, ss.59-68.
- ÇAKMAK Muharrem, “Ahîliğin Tasavvufi Temelleri ve Ahîlik-Fütüvvet İlişkisi”, *Hikmet Yurdu Dergisi*, C.VII, S.XIII, 2014/1, ss.147-180.
- ÇETİN Osman, “Horasan”, *DİA*, C. XVIII, İstanbul, 1998, TDV Yayınları TDV Yayınları, ss. 234-241.
- DEMİRCİ Mehmet, “Ahîlik'te Tasavvufi Boyut: Fütüvvet”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.VII, İzmir, 1992, ss.83-90.

- DEMİRPOLAT Anzavur-Gürsoy Akça, “Ahîlik ve Türk Sosyo-Kültürel hayatına Katkıları”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırma Dergisi*, S. XV, 2004, ss.355-376.
- ER İzzet, “Ahîlik”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yayınları, C.I, 1990, ss.8-10.
- ERTÜZÜN Tefik, “Prof. Ülgener’in İktisadi Kalkınma Yaklaşımı”, *İ.Ü.İ.F.M.*, C. XXXXIII, (Prof. Dr. S. F. Ülgener’e Armağan), İstanbul, 1987, ss. 13-25.
- GENÇ Mehmet ”Mehmet Genç ile Osmanlı Devlet ve Ekonomi Üzerine” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C.I, S.I, 2003, ss.369-384.
- GÖLPINARLI Abdülbaki, “ Burgazi Fütüvvet-Namesi”, *İ.Ü.İ.F.M.*, C.XV, I-IV, İstanbul, 1953-1954, ss.76-153.
- GÖLPINARLI Abdülbaki Şeyh Seyyid Gaybi Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn’in Fütüvvet-Namesi”, *İ.Ü.İ.F.M.*, C.XVII,I-IV, İstanbul, 1955-1956, ss.27-72.
- GÖLPINARLI Abdülbaki, “Fütüvvet-Name-i” Sultani, *İ.Ü.İ.F.M.*, C XVII, S.I-IV, 1955-1956, ss.127-155.
- HUNTINGTON Samuel P., “Medeniyetler Çatışması mı?”, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:10, S. XXXXI, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, ss. 83-108
- KARA Mustafa , “Melametiye”, *İ.Ü.İ.F.M.*, C.43, Prof. Dr. S.F. Ülgener’e Armağan, İstanbul, 1987, ss. 567.
- KARA Mustafa, “Fütüvvet”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yayınları, 1990, ss.83-84.
- KARA Mustafa, “Melamilik”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, İstanbul, Risale Yayınları, 1990, ss.501-503.
- KAZICI Ziya, “ Ahîlik” *DİA*,C. I, İstanbul, TDV Yayınları,1988, ss.540-542.
- KIZILER Hamdi, “Osmanlı Toplumunun sosyal dinamiklerinden Ahîlik Kurumu”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. IV, S.II, 2015, ss.408-423.
- KONUR Himmet, “Horasan’ın İslam ve Tasavvuf Tarihine Katkısı”, *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.XXI, İzmir, 2015, ss.3-27.

- KÖLE Bekir, "Tasavvuf Perspektifinde Fetanın Anlam Boyutu" *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S.XXXXIII, Erzurum, 2015, ss. 356.
- KÖPRÜLÜ Fuad, "Selçuklular Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, C.XXVI, S.I, Temmuz 2011.
- OCAK Ahmet Yaşar, "Anadolu", *DİA*, C.III, İstanbul, TDV Yayınları, 1998, ss.111-116.
- OCAK Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", *DİA*, C. XIII, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, ss. 259-264.
- OCAK Ahmet Yaşar, "Fütüvvetname", *DİA*, C. XIII, İstanbul, TDV Yayınları, 1996, ss.261-264.
- ÖNGÖREN Reşat, "Tasavvuf", *T.D.V.İslam Ansiklopedisi*. C.XXXX, İstanbul, 2011, ss.119-125.
- SAİD Edward W., "Huntington'a Cevap", *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, Yıl:10, S. XXXXI, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2007, ss. 109-116
- TABAKOĞLU Ahmet, "Bir Bilim Olarak İslam İktisadı", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S.XVI, Konya,2010, ss 11-34.
- TAESCHNER Franz, "İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", (Çev. Fikret İşıltan), *İ.Ü.İ.F.M.*, C. XV, S.I-IV, 1953-1954, ss.3-32.
- ULUDAĞ Süleyman, "Fütüvvet", *DİA*, C.XIII. İstanbul, TDV Yayınları, 1996, ss.259-261.
- ZAİM Sabahaddin, "*Türkiye'nin Ortadoğu ve İslam Ülkeleriyle İktisadi Münasebetlerindeki Gelişmeler*", *İ.İ.F.M.*, C. XXXXII, S. 1-4, 1982, ss. 143-172.

Diğer Kaynaklar

- AKÇA Gürsoy, *Ahîlik Geleneği ve Günümüz Fethiye Esnafı*, Selçuk Üniv. Sosyal Bilimler Enst. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Konya, 2003.
- KAYA İrfan, *Ahi Evren ve Kırşehir'de Ahîlik üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kayseri, 2005.

KANTARCI Zeynep, *İş Etiği ve Ahlak*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı,(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Erzurum,
2007.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	İsmet DOĞRU
Tez Adı	Fütüvvetnameler Işığında Ahîliğin Dini, Sosyal ve İktisadi Fonksiyonları
Enstitü	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri
Tez Türü	Yüksek Lisans
Tez Danışman(lar)ı	Doç. Dr. Kemal ATAMAN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum. <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum. <input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum.
Yayımlama izni	<input checked="" type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin veriyorum.

Tarih imza

