

alışan şahin

osmanlı'da karşılıklılık
ve dayanışma örgütlenmeleri:
göçebelik, ahilikte bozulmalar,
kropotkin'in ortaçağ komünleri
ile benzerlikler
ve anakronizme dair
[ikinci kitap]



hayalci hücre: #45 “aramakla bulunmaz” | non est inventus ab inquisitione #2 | osmanlı’da karşılıklılık ve dayanışma örgütlenmeleri - ikinci kitap: göçebelik, ahilikte bozulmalar, kropotkin’in ortaçağ komünleri ile benzerlikler ve anakronizme dair | alişan şahin ©2024 hayalci hücre | bu kitabın türkçe yayın hakları alişan şahin ve hayalci hücre yayın’a aittir. | yayına hazırlayan: emel akgül | kapak tasarımı: soner torlak | dizgi: nail düNDAR | baskı-cilt: repar tasarım matbaa, yenibosna merkez mh. cemal ulusoy cd. no: 43 bahçelievler/istanbul (sertifika no: 40675) | 1. baskı 2024 / istanbul | isbn no: 978-625-6597-36-5 | sertifika no: 73832 | hayalci hücre yayın lema yayıncılık basım dağıtım kırtasiye ticaret limited şirketi sinanoba mahallesi aktay caddesi A3-27 blok no: 6a iç kapı no: 6 büyükçekmece / istanbul | <https://hayalcihucre.com>



teşekkürler

2018 yılında bitmiş olan bu kitabın oluşum süreci değişik dönemlerde ara vermeler ve bırakmalar, notları toplamalar ve tekrar onları bir sıraya koyup son halini verme çabalarıyla yılları aldı. Bu süreç en azından on yıldan fazla bir zamanla dahi ifade edilebilir. Ama kitap şeklini alması üç yıllık bir emeğin ürünü. Bu eser bir merakımın ve hayata dair duruşumun bir ifadesi olarak da var. Tarih kitabı değil fakat tarihe bakan bir eser olarak ortaya çıktı. Bu süre içinde maddi ve manevi olarak buna destek olan yakınımıdaki dost ve arkadaşlarıma; özellikle manevi destekleri ile hayat arkadaşım Gamze Eti'ye yazarken gerginlik ve çekilemez bir ruh haline sahip olmamdan ve bana sabretmesinden dolayı; bitiremediğim ve o olmasa bitiremeyeceğim bu kitap için tavsiyeleri, önerileri ile meşakkatli tashih sürecinde metni okuyup düzeltmeleri yaparken hiç tereddüslüz ve şevkle çalışan Emel Akgül'e minnet duygularımı ifade etmek isterim. Metnin daha okunaklı hale gelmesinde onun katkıları kesinlikle yadsınacak gibi değil.

İlk Ciltte eklemeyi ihmal ettiğim ve kitabın yayınlanmasında hazırlanmasında ve matbuu hale gelmesinde en büyük katkıyı sağlayan Soner Torlak'ı unutmak en büyük hata idi.

Teşekkürlerimi kabul etmesi temennisi ile...

alışan şahin

1963 doğumludur. Birçok liberter, anarşist dergide katılımcı olup, güncel politik ve anarşizmin teorik sorunlarına dair yazılarıyla bu dergilere katkı sunmuştur. 2012’de bir grup arkadaşıyla itaatsiz.org adlı internet sitesinin kurulmasında yer almış ve katılımcısı olmuş, birçok makalesini ve çevirisini bu sitede yayınlamıştır. Halen bu sitede editörlüğe devam etmektedir. Anarşizm, din ve İslam ilişkilerini ele alan içinde bir makalesinin de olduğu *Anarşizm ve Din* (Öteki Yayınları) isimli basılı derleme bir kitabı vardır. Başıbozuk.com sitesinde bu kitabının yanında *Felsefe ve Hal* isimli kitabı da okunmaya nazır bulunmaktadır. Son yıllardaki ilgi alanı ziyadesiyle felsefe ve teolojiye kaymış ve Nietzsche’nin felsefi önermeleri, İslam kültürü, sufi düşünce arasındaki ilişkilere dair bir kitap hazırlığı içindedir.

∞



- 21 ***Ahi Birlikleri ve Göçebe Türkmen Toplulukları***
23 1. Göçebe ve Osmanlı
25 1.1 Osmanlı'nın Göçebelik Kültürü
30 1.2 Göç ve Göçebe Kültürü: İbn Haldun, Asabiyet ve Göçebeler
43 1.3 Güllülü'de Göçebelik Etkisi ve İslam Tartışması
47 1.4 Göçebelik ve Göçebelik Kültürünün Kuruluşa Etkisi
50 2. Osman Gazi'nin Vergi Bilmezliğini Yorumlama Denemesi
56 3. Aşiretler ve Beylikler, Osmanlı Beyliği ve Babailer
62 4. Dervişlerin Yaşam Tarzları ve Köleler
64 5. Siyasal Bir Duruş Olarak Ahilik
64 5.1 Ahi Birlikleri ve Devlet Kurmaya Etkileri
71 5.2 Ahi Birlikleri ve Siyasi Otorite ile İlişkileri
74 5.3 Ahilerin Devlete Karşı Güçlerine Dair Örnek
78 5.4 Ankara Ahi Devleti İddiası



- 89 ***Ahilik Ahlakı, Yasaklar ve Evrimi***
91 1. Sermaye ya da Mal Birikimi ve Ahilik
92 2. Ahilik, Yaygın Yaptırım ve Hukuk
96 3. Ahilikte Eğitim
100 4. Ahilikte İnsan Tipi
103 5. Ahilik Tarikat mıdır?
104 6. Anadolu'da Ahi Manzaraları ve Beyler
108 7. Ahilik, Hanefilik ve Raks
109 8. 17. Yüzyıl ve Sonrasında Osmanlı Şehirlerindeki Ahi
Teşkilatlarında Etnik, Dinsel ve Sınıfsal Durum
111 9. Fütüvvet-Ahi Ahlakı ve Ahiliğe Dahil Edilmeyen Meslekler
115 10. Ahilikten Cıkarılmaya Sebep Kötülükler
117 11. Bektaşî ve Fütüvvet-Ahi Erkânının Benzerliği ve Ritüeller
123 12. Mevcut Heterodoks Tarikat ve Hareketleri Bünyesinde
Toplayan Bektaşîlik Hakkında



İçindekiler



125 15. Yüzyıldan Sonra Ahi Birlikleri ve Bozulma

- 127 1. Devletleşince Bozulan Osmanlı ve Ahi Teşkilatı
- 129 2. İmparatorluk Uğruna Uçların Tasfiyesi
- 132 3. Ahilerin Özgürlükçü Karakterlerini Kaybetmeleri
- 134 4. Hiyerarşide Alt ve Üst Sınıfların Belirginleşmesi
- 136 5. Ahi Birliği'nin Yapısı (Bozulmadan Sonra)
- 139 5.1 Hammadde Teminine Dair
- 141 5.2 Muhtesiplik
- 5.3 Ahi Evran ve Ahi Evran Zaviyesi'nin
- 143 Ahiliğin Son Yıllarındaki Rolü
- 145 5.3.1 Törenler
- 148 6. Ahi Birlikleri Daha da Bozuluyor (Gedikler) ve Son
- 150 7. Gedikler ve Gerçek Mülkiyet Hukukunun Doğuşu
- 153 8. 17. Yüzyılda Teşkilata Kabul

157 Mekân ve Zaman: Tarih ve Zaviyeler

- 159 1. Ahiler ve Mekân
- 2. Zaviyeler ve Onlara Duyulan İhtiyaç
- 165 ve Otonom Sosyal Yapı
- 168 3. Zaviyeler ve Kadınlar
- 168 4. Ahiler ve Şehirler
- 171 4.1 Osmanlı Şehri
- 174 4.2 Mahalle
- 176 5. Zaviyelerin Fonksiyonları
- 179 6. Zaviyelerin İç Düzeni ve Fonksiyonu
- 180 7. Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler

185 Bizans Loncaları ve Ahi Birlikleri

- 188 1. Bizans Loncaları
- 194 2. Bizans Esnaf Yasası: "Hükümdarın Kitabı"
- 201 3. Ve Akıbet...
- 203 4. Devletli Bizans Loncaları ve Ahi Birlikleri



207 Kropotkin, Avrupa Orta Çağ Komünleri ve Ahilik

- 209 1. Kropotkin: Orta Çağ Kent Komünleri
- 218 2. Şehrin Defansörleri, Halk Millisleri
- 219 3. Loncaların İşleyişi
- 221 4. Lonca Çeşitleri
- 223 5. İlk Lonca Yasası ve Bazı İlkeleri
- 225 6. Orta Çağ Kentinde Yargı, Yürütme
- 227 7. Batı Şehrinin Toplumsal Örgütlenmesi
- 229 8. Pazarda Satıcı ve Alıcının Durumu
- 236 9. Sonuç Olarak: Lonca ve Ahilik



243 Osmanlı'da Kapitalizmin Gelişmesine Ayakbağı Olarak Fütüvvet Prensipleri ve Ahi Birlikleri

- 245 1. Kapitalizme ve Onun Gelişmesine Karşı Bir Araç Olarak Ahilik
- 247 2. Ahilik Kaybedilen Bir İhtimal: İyi mi Kötü mü?
- 251 3. Cezalar ve Suça Karşı Önlemler



253 Ekler

- Ek 1: Anakronizm, Hermenotik, Yapıçözüm ve Tarihi
- 255 Okumak
- 255 1. Anakronizm Kavramına Dair
- 259 2. Anarşizm çalışmalarında Anakronizm Tartışmaları
- 259 3. Gadamer ve Hermenotik: Hermenotik Anakronizme Care Olabilir mi?
- 268 3.1 Önyargı ve Hermenotik
- 274 3.2 Hermenotikte Otorite Problemi
- 278 3.3 Gelenek ve Önyargı
- 282 4. Derrida, Nietzsche ve "Şemsiyemi Unuttum": Yapıçözüm Bir Yorumsama Biçimi midir?
- 284 5. Tarih Yorumsaması ve Paul Ricoeur
- Ek 2: Antropolojik Bir Yaklaşımın Kitabı "Efendisiz Halklar" Hakkında
- 287 Ek 3: Bazı Önemli Şahsiyetler Hakkında Kısaca
- 293 1. Şeyh Bedrettin
- 296 2. Hacı Bayram-i Veli
- 297 3. Barak Baba
- 299 Ek 4: Esrar ve Dervişler Hakkında



çindekiler



Önsöz

Bu çalışma bir tarih çalışması değildir. Evveliyatı ile bunun belirtilmesinde yarar var. Çalışma baştan sonra tarihi vaka, olay ve kişilerinin durumlarını tarihçilerin çalışmalarının üstünden, öznel olması kesin ama olabildiğince makul ölçüler kullanılarak, değerlendirmeye alınmış ve görülenler tarihi, sosyal antropolojik yaklaşımların ışığında değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Tarihteki vaka, kişi ve belgeleri bularak sunma gibi bir çabası da yoktur. Buna belki de tarihi yorumlama anlamında bir okuma denemesi denebilir.

Gadamer “*Bir metni ‘doğru’ anlamak, Geisteswissenschaften’a, [İnsan bilimleri] [anlam bilimleri olarak da çevrilmiştir – ç.n.] elbette ki yorumcunun zaman, mekân ve dünya görüşü içindeki konumuna ilişkin girdiler sokacaktır. Ama... anlama uğraşı özerk bir yaratı olarak orijinal metinden bağımsız değildir... Okuma, metnin okunmasında aşılar içerilen bir şeydir*”¹ derken bu yorumlama çabasının başlı başına önemine vurgu da yapmış oluyor. Metnin kendisi kendi içinde metnin sahibinin sahip olduğu anlamı taşıırken, okuma deneyimini yapan kendi dünya görüşü, mekân ve zamanı ile birleştirdiği ön kabul, ön-yargıları ile metin ile hemhal olur.

Tarihsel vakaları anlamamıza engel olan, bize ege-men olan önyargılardır, der Gadamer. Fakat devam eder “*ama daha önce bir öz-anlama olmadan ki bu bir anlamda ön-yargıdır ve insan öz-eleştiriye hazırlıklı olma-*

¹ Hans-Georg Gadamer, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 80, Hürriyet V. Yay.

dan, ki bu da ön-anlamamızdan kaynaklanır, tarih bilinci ne olanaklıdır ne de anlamlı. Ancak başkaları yoluyla kendimiz hakkında doğru bilgi elde edebiliriz.”²

Bu anlama çalışması her cümleyi, aktarımı, metni (şiiir, menkıbe, hikâyeler ve objeler de dahil olmak üzere) başlı başına anlam aktarım nesnesi, aracı konumuna indirger. Anlama çabasında olan her bir özne yorumlama çabasının yeni bir gözü olarak ortaya çıkabilir.

İşte bu tarih okuma çabası da yazarının ön-yargı, ön-görü ve ön-bilgilerinin ışığında kendi ve kendimiz hakkında bilgi edinmeye dair ve bir katkı olarak görülmelidir. Bir tarih okumasıdır. Uzunca bir süre yapılan okumaların düzene konmuş bir halidir de denebilir.

Konunun bana cazip gelerek beni konunun ve tarihin içine çeken çeşitli saikleri var. Bunlardan bir tanesi okuduğum bir kitapta ahiliğe dair verilen referans olmuştur.

Nurettin Topçu’nun doktora tezi de olan *İsyan Ahlakı* adıyla Türkçe’ye kazandırılmış olan kitabında ahiliğe ilişkin bir yorumla karşılaşmış³ ve bu aktarımlardan hareketle konuya eğilmeye çalışmışım. Daha sonraları bu görüşleri destekleyen birçok örnekle karşılaştım. Konunun önemine binaen özgürlükçü bir paradigma ile ve hiç kimsenin yapmadığı başka bir göz ile meseleye yaklaşı-

² Hans-Georg Gadamer, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* “Tarih Bilinci Sorunu”, s. 81, Hürriyet V. Yay.

³ “Devletin zorbalığının dışında kalarak, en azından ahiler gibi, ferdin manevi hâkimiyetinin, kendisine kardeş kabul ettiği kişilerle birlikte kurduğu ferdi münasebetlerde bulunabileceğini iddia etmek mümkün müdür?” gibi bir soru sorarak ahilere ilişkin şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Ahilik, İslam tasavvufundan çıkmış ve 14. yüzyılda Anadolu’da yayılmış bir tarikattır. Merkezi Bursa olan ahiliğe göre devlet otorite ve zorbalıktan doğmuştur. İnsanın manevi hayatının gayesi, diğer insanlarla kardeşlik içerisinde yaşamak üzere bu zorbalıktan kurtulmak olmalıdır.”

mın geçmişten bugüne tarihi vakaların yeniden yorumlanmasının getireceği farklı bakış açısının önemli olduğuna kani oldum.

Görölmüşür ki Ahiler ve Ahi Birlikleri ya da Osmanlı toplumundaki bu fütüvvet örgütlenmelerine benzer olan bu cemaat yapılarına ilişkin birçok yazar konunun elzem olan tarafına parmak basmaktansa, ahiliğin bir Türk kurumu olup olmadığı ve Osmanlı imparatorluğu'nun kuruluşundaki rollerinin –Türk devletinın kurulduğu fikrinden hareketle– üzerinde durmayı tercih etmişler. Bu cemaat yapılarının devletten kaçma ve devletle ilişkiye girmemeye eğilimli teorik ve pratik arka planlarıyla ilgilenmemeyi tercih etmişlerdir. Bundan hareketle bu çalışmalardaki yorumların “devletlü” bir yorum olduğuna karar verilmiş ve tarihi yorumlamada karşılaşılan bu otoriter yorumlama temayüllerinin başka bir dille tekrar ele alınıp yeniden bir yoruma tabii tutulması gerektiğine karar verilmiştir. Bu çalışmada ne kadar doğru ve sağlıklı bir yaklaşıma sahip olunduğu ancak çalışmanın sonunda ve okuyucu ya da ilgilinin yorumlarında ortaya çıkacaktır.

“Devletli ve milletli” yorumların en tipik yanlışlığı anakronik olmalarıdır. Gerek kavramlar gerekse olayları bugünün kavram ve anlayışına giydirerek, yorumları ve dili bugünden yaşatarak yanlış bir yeniden bakışı vererek tarihi olay ve oluşumları çarpıtmalarıdır. Nitekim özellikle ahilik araştırmalarının kaderi de çoğunlukla böyle olmuştur.

Ahilik ve fütüvvet birlikleri meselesini ele alan ve konuya oldukça önemli katkılar sunan metinler halen birkaç kitabı geçmez. Külliyyat çoktur. Aşağıda sayacağlarım hariç hepsi birbirinin kopyası, aslında daha önce söylenmiş olandan fazla bir şey söylemeyen ve özellikle Türk milliyetçiliğinin canlandırılmasına adanmış metin-

ler gibidir. Büyük çoğunluğu ahiliği-fütüvvetten koparak sonradan ortaya çıkmış başlı başına bir teşkilat olarak değerlendirmek için oldukça çaba sarf ederler.⁴ Hatta sanayiciler, esnaf odaları vb kuruluşlar tarihi silsilelerini ahiliğe bağlamakla ve ona övgüler düzmekle, ahi haftaları düzenlemekle meşgul oladursunlar, ahilik ve fütüvvetin prensiplerinden bir tanesini hayata geçirmek fikrinin yanına dahi yaklaşmazlar.

Mesele üstüne nitelikli çalışma yapan yazarlar arasında ahilik üstüne çok da çalışmış olan –ki Almanca olmasından hareketle birçok metnine ulaşamadık– F. Taeschner, değerli araştırmacı Abdülbaki Gölpınarlı, F. Köprülü, Sabahaddin Güllülü’yü saymak mümkündür. Ahilik meselesini esasen bu yazarların metinlerinden hareketle ele alıp işleme geçtiğimi söyleyebilirim. Elbette ki İbn Battuta, Âşık Paşazâde vb gibi bir çeşit ilk elden kaynakları da elden bırakmayarak...

Abdülbaki Gölpınarlı, ahiliği kısaca şöyle anlatır:

“Hâsılı fütüvvet, VIII. yüzyıldan itibaren Horasan, İran, Irak ve Şam ülkelerinde temerküz etmiş, XII. yüzyılın ikinci yarısında Anadolu’ya, Suriye’ye ve Mısır’a yayılmış, XIII. yüzyılda, Konya ve Ankara’da yerleşmiş, bilhassa Bektaşilik ve Alevilikle kaynaşmış, Osmanogullariyle Rumeli’ye de geçmiş, Rûfaiîliği aşırı Alevi bir tarikat haline getirmekle kalmamış, adeta bir fütüvvet kolu haline sokmuş, XVII. Yüzyılda aslı karakteri, Hamzaviler tarafından temsil edilmiş fakat medresenin tesiriyle yavaş yavaş inanışındaki Şii - batını vasıflardan sıyrılmış yalnız şekle bağlı ve teşkilata sadık bir teşekkül haline gelmiş, XVIII. Yüzyıldan sonra ise, iktisadi tesirleri e yavaş yavaş gerileyip sönmeye başlamış,

⁴ Bunun metnin yazıldığı zaman ve eğer akademik bir makale ise üniversitedeki ortam ya da yazarının mensup olduğu siyasi ya da ideolojik kutupla alakası olması çok muhtemeldir.

nihayet 1908 inkılabı ve Cumhuriyet devresi, bu mistik-ekonomik teşekkülü tarihe mal etmiştir.”⁵

∞

Bu çalışmanın ana konusunu fütüvvet-ahilik oluşturmakla beraber konunun etraflıca anlaşılması ve okuyucuya genel bir atmosfer verilebilmesi için konular mümkün olduğunca kronolojiye bağlı kalınarak işlenmeye çalışılmıştır. Meseleye kronolojik yaklaşmamın nedeni dönemler arasında farklılığı idrak ederek devam etmektir. Bu, zamana dair problemleri bertaraf ederken bir diğer taraftan da mekâna temas edilmeye çalışılmıştır. Mekândan kasıt Osmanlı’da mahalle, şehir ve özellikle zaviyeler olmuştur. Kültürün idrakine hizmet eden ahilerde ve diğer tarikatlardaki ritüeller ise başka bir temas konusu olmuştur.

Selçuklunun dağılması ve Osmanlı Beyliği’nin oluşmaya başlaması süreci ve Osmanlı Beyliği’nin özellikle Batı’ya doğru genişlemesi süreci Ahi Birlikleri’nin en parlak dönemleri olarak göze çarpmaktadır. Fütüvvet teşkilatının evveliyatı Abbasi halifesi Nasır Lidinillah’a kadar vardığı söylene de Hz. Muhammed ve hatta öncesinden izler taşımakla beraber *Kur’an*’da geçen kavramlardan biri olarak fütüvvet kavramının önemi tüm Müslümanlarca kabul edilen bir niteliğe sahiptir. Bazı ritüellerin Hz. Muhammed öncesi dönemden izler taşıdığı da tartışma dışı olacak denli açıktır.

İslam tasavvufu ve özellikle melamilik ile bağlantısı da bu tartışma dışı olan konuların başında gelir. Bâtını özelliklere sahip ritüel ve fikirlerin sentezi gibidir adeta. Bu anlamda aslında Ortodoks İslam temayüllerin –Sünni dahi olsa– dışına çıkan ve dışında duran özelliklere sahiptir.

⁵ Abdülbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İTO Akademik Yayınlar, İstanbul 2011,, s.70.

Tarihi seyir içinde faal dini oluşumlar ve heterodoks fikirler ve inançların fikir ve pratik faaliyetleri fütüvvet ve ahiliğin oluşumunda çok önemli merhalelerdir.

Fütüvvetin esasen teşkilat olarak Abbasi döneminde meydana çıktığı görünüyor. Kendinden daha önceki dönemlerde var olan benzer örgütlenmelerin Abbasi iktidarınca ahlaki tüzüklere sahip yapılar haline gelmeleri Abbasi halifesi Nasır ve onun veziri Sühreverdi vasıtasıyla olmuştur diye anlatılır. Tarihin çeşitli vakaları ve oluşumlarına dair verili olanın dışında başka bir iddia yoksa verili olan tek şey üzerinde durmak zorundayızdır. Abbasi halifesi ve vezirinin fütüvvet teşkilatı ve onun yaygınlaştırılmasına dair çabaları ve ilişkide olduğu emir, padişah ve alimleri bu çatı altına davet etmesi ve davetlerin kabulü tepkisiz ve gönüllüce kabul edilmiş görünüyor. Fakat Abbasilerden önce özellikle İran havalisinde var olan örgütlerin bu fikrin ve oluşumun varlığına öncülük ettiği tahmin edilebilir.

Dolayısıyla bu oluşumun ortaya çıkışında Karmatilerin etkisine vurgular yapılmıştır. Sadece Karmatiler değil ama Bâtını İslam fikriyatının bu oluşumlara etkisi hesaba katılarak Bâtını akımlar olan Karmatiler, İsmaililer, Babailer ve bazı önemli şahsiyetlere kaba bir şekilde temas etme ihtiyacı hasıl olmuştur.

Belli fikir hareketlerinin de bu oluşumlara etki etmiş olabilecekleri düşüncesinden hareketle mutezile sufileri içinde meydana gelen ve anarşist mutezile oldukları ifade edilen kesime temas eden iki makaleye dair notları ve İbn Arabi'nin fütüvvet anlayışını da ekleyip, düşüncelerimi ifade etmek yoluna gittim.

Avrupa Orta Çağ kentleri ve öz yönetim ya da kent komünleri fikrini ilk ortaya atan Kropotkin'in Karşılıklı Yardımlaşma fikri –ayrı ve küçük bir bölüm olarak dursa da– belki de bu kitabın konularından en önemli olanıdır.

Çünkü Kropotkin, Karşılıklı Yardımlaşma fikrinin kentteki örnekleri olarak gösterdiği Orta Çağ kenti ve komünlerine dair Türk “esnafları”nı da misal olarak verir. Fakat Türk esnafları ile ilgili –Orta Çağ komünlerine benzetmeden başka– iki kelimedenden fazla bir şey yoktur. Ben ise Ahiliğin en azından 1400 yıllarına kadar esnaflıktan öte bir değerde –her ne kadar kavramların anlamları işaret ettikleriyle farklı gibi görünse de aynı manaya matuf olduklarını söyleyerek– karşılıklı yardımlaşma değil ama karşılıksız dayanışmanın örneği olduğunu iddia ediyorum. Karşılıksızlık İslam tasavvufu, melamet ve fütüvvet için en temel kavramlardan biri olmakla, bu etik yoğun vurgu hem batılı anarşizmin bireyci yanına hem de Kropotkin vb gibi anarşistlerin etikte eksik bırakmış oldukları taraflara vurgu yapmakla önemli görünmektedir bana.

Burada ortaya çıkan bir kavram söz konusudur. Karşılıklı Yardımlaşma kavramı ile Karşılıksız Dayanışma arasında fark ve ilişkiyi açıklamak durumundayım.

Karşılıklı Yardımlaşma (Mutual aid) türlerin evrimi ve canlıların yaşamı için destek olan en önemli faktör rekabet değil dayanışmadır fikrinin ifadesidir. Bu, tür içi dayanışma ve yardımlaşma fikrini ifade eder. Bu fikri insan toplumları için de savunur ve vahşi, Orta Çağ ve modern toplumlardan da örneklerle açıklamaya çalışır. Doğa olayları ile toplum olayları arasında birebir paralellikler kurma fikrinin insan toplumlarının farklı yapısından dolayı doğru olmadığı kanısında olsam da oldukça güçlü argümanlarla zamanında Darwinist olarak görünen Sosyal Darwinist görüşlere insanın toplumsal bir tür olduğu ve mücadeleden çok dayanışmacı taraflarını göstermesi açısından önemli bir eser olduğunu vurgulamak gerekir. Eserin kaygısı doğadaki dayanışmayı;

türler içi dayanışmayı göstermesidir. Bunu insan toplumlarına da uygular ve canlıların doğalarında dayanışmanın temel önemde olduğuna işaret eder.

Fakat anarşist ahlak açısından doğanın verili olan oluşuna uymaktan öte kendinden, iradesi ile kendi kaderine müdahale etmesi de bir başka iddia olarak düşünülebilir. İnsan doğası kavramı üstüne yürüyen tartışmalar bitmiş tartışmalar değildir. Anarşist düşünce için de böyle bu. Buna göre sabit ve her daim var olan insan doğası evvel ve ahir bir özelliktir. Bu fikre karşı çıkanlar ise insan doğasının olmadığı ve fakat kültürel bir oluş halinde olan insanın zaman-mekân, çağa göre değişen doğasının (özünün) olduğundan bahseder. Tartışmanın o ya da bu tarafından olsun olmasın insanın doğada edilgen bir varlık değil ama etkin bir varlık olduğu; bu etkinliğinden dolayı hem doğayı yok eden bir duruş, hem de onu var kılacak bir duruşun potansiyeline sahip olduğu sezgisel olarak da olsa bilinir. Yani insan iyi ve kötü iradi bir varlık olarak her türlü potansiyeli içinde taşır.

İnsanın iradi tarafı verili halin aşılması, kendini yeniden kurması yani “kendin olması”dır. Karşılıksız Dayanışma ve melâmet-fütüvvet-ahilik bizzat bu “kendin olma”ya yanıt gibidir.

İnsandaki iyilik potansiyeli kendisinin kötülük potansiyeline galebe çalacak durumunu nefesine karşı mücadelesi ile ifşa eder. Nefs, güç potansiyeli, hırs, aşırı isteme, aşırı sahip olma istenci, aşırı güç istenci ve iktidar olma halinin soyutlamasıdır. Nefs insanı var kılandır. Ama insanı iyilik özelliklerinden kötülük karakterine taşıyacak potansiyele de sahiptir.

Bu hasletten hareketle kendinden başlayarak, cemaat ya da topluluk-toplum içindeki ferdin kendini ve topluluğun kendini dizginleyecek normları nefse ve topluluk bazında ise iktidara hâkim olur.

Bu kitapta alt metin aslında budur.

Bu kitap oluşum süreci içinde ve Kropotkin okuma tekrardan gündemimi işgal ederken kavram olarak karşılıklı yardımlaşma (*mutual aid*) kavramı özellikle tasavvuf-melâmet-fütüvvet fikri açısından ayıpsanacak bir kavram olarak göze çarpmaktaydı. Karşılıklılık, karşılıklı yarar fikrini veren bir kavramdır. Bunun İngilizce-deki karşılıkları *reciprocity*, *reciprocality*, *mutuality*, *mutualness* gibi kavramlar. Batı kültürünün (dini metinlerinde olma ihtimali yüksek olmakla beraber) kavram dünyasında karşılıksız verme kavramı ve düşüncesine artık rastlanmamaktadır. Fütüvvet fikrinde, alıp karşılığında verme fikri değil “karşılık almadan verme” fikri baskın bir hal olduğundan olsa gerek potansiyel olarak böyle bir kavramın olabileceğini ifade etmek durumunda kalmaktayız.

Melamet-fütüvvet-ahilik açısından karşılıksız verme amellerin en iyilerindendir. Bundan kaygı duymak bile ayıp addedilen bir haldir. Almadan verme fikriyatını melamilikle benzerlikleri olan ve kurulabilen Hz. İsa’nın “Dağdaki Vaazı”nda mevzu bahis olan “öbür yanağını dön” düsturunun pasifistlerce yapılan yorumları ile karşılamak mümkündür. Ama bu mevzu çok tartışma kaldıracığından kısa keserek ifade etmeliyim ki; anarşist etik açısından *karşılıklı yardımlaşma* kavramındansa *karşılıksız dayanışma* kavramının daha etiğe içkin bir kavram olduğunu ifade edeyim.

İslam tasavvufunun buna daha sonraları ortaya çıkmış birçok düşünceden özellikle tarihsel anarşizmden daha önce ve daha radikal cevapları -hem teorik hem de uygulama düzeyinde- olmuştur.

İbn Arabi, mutezili anarşist dervişler, Bâtıniler (İsmaililer ve diğerleri), Melamiler ve Kalenderiler ve fütüvvet ve ahilerin tarih içinde hem teorik hem de uygulama düzeyinde yanıtları vardır.

Tarih okuma ve yorumlama ya da daha genel olarak menî ve nesneleri, olayları objeleri okuyup yorumlamada belirli bir kıstas ve mutlak bir yöntem yok. Ama metin okuması için gerek İslam geleneğinde gerekse Hıristiyan ya da Yahudi geleneğinde çeşitli tefsir usulleri geliştirilmiş ve bu anlama çabası yüzyıllardır yazın dünyasının en verimli ürünlerini ortaya koymuştur. Bizde İbn Arabi bunlardan en göze çarpanıdır. Hıristiyan dünyasında da böyle tefsir çalışmaları olmuş ve buna Hermenotik adını vermişler. Aynı şekilde Kabala çalışmaları bunun en derin ifadelerini içermektedir. Batıdaki tefsir çalışmaları modern dönemde din dışı alana da sarkarak her türlü metni yorumsamadan geçirme ve bu konuda bir metod geliştirme ya da anlayış geliştirme noktasına gelmiş, felsefi anlamda da bu çalışmalar başlı başına tartışma biçimleri olmuştur. Bunlardan göze çarpan iki ünlü düşünür –Gadamer ve Derrida– dikkate değerdir. Doğrudan bu metotların uygulandığı bir kitap olmamakla beraber bu kitabın yazılmasında onların eserleri dikkate alınmıştır. Bu minvalde hem anakronizm ve hem de Hermenotik tartışmalarına dair fikirleri –ve fikirlerimi– ifade edeceğim bir bölümü kitaba eklemeyi gerekli gördüm.

Okunan her metnin başka bir ufuk açabileceği temennisini koruyarak hayırlı okumalar diliyorum.

Alişan Şahin

8. Bölüm

Ahi Birlikleri ve Göçebe Türkmen Toplulukları

1. Göçebe ve Osmanlı

İbn Haldun, Mukaddime’de “*Göçebelik, şehirlerin ve medeni hayatın aslıdır ve bütün insanların, yerleşik hayatı yaşamadan önce yaşadıkları ve geçirdikleri bir devredir,*” der. Bu sözden, insan doğasının göçebelikte olduğu ve bu doğasının bozulmasıyla insanın otantik halinin; insani seciye, alışkanlıklar, değerler vb bozulduğunu kastetmektedir. Nitekim *Asabiyet* kavramı tam da bu fikriyatı daha da güçlendiren bir kavramdır. İnsanın göçebelikten yerleşikliğe geçişte asabiyetini kaybetmeye başladığını ve asabiyetin kaybedildiğini de söyler.

Bu genelleme göçebe toplumların karakterini de çizer. Yerleşik toplumlar ile göçebe toplumlar yüz yüze geldiklerinde yaşadıkları gerilim ve çatışmanın temelinde insanda var olan ve yitirilen asabiyetin karakter çatışmasını görmek mümkündür.

Asabiyeti milli ruh, milliyet duygusu gibi bir kavramla karşılayan kimi yazarların kent ve göçebe ya da göçerle yerleşik arasındaki farktan hareketle asabiyet kavramını idrak etmekten azade olduklarını söylememiz mümkündür. Zaten aleni olan da budur. Asabiyetin göçebelerde olduğunun milliyetçiliğe uymayacak bir kavram olduğunun da iddia edilmesi demektir.

Göçebe halkların tarihi yoktur. Özellikle aşiret topluluklarının hiç yoktur. Tarihi yerleşikler yazar. Tarih kayıtlarla alakalıdır. Yazar kendi tarihini ve hafızasını oluşturuyordur. Göçebenin tarihi ağaca, doğaya, kurda ve kuşa, börtü böceğe söz ve ruh ile sirayet ederse vardır. Ve söz uçar. Göçebenin tarihi de uçar. Nereye gider ve nereye sirayet eder bilinemez. Duyan ve işiten kulaklar varsa ne ala! Yoksa da böyle bir tarih yoktur.

Bunun için belki de folklor bilimi buna yardımcı olabilir ya da belki arkeoloji... Göçebe tarih yazmaz. O sadece iz bırakır. Görülebilmesi için o izi takip etmek gerekir. Bunu göçebe yapmaz. Bizim gibi kentli-yerleşik meraklılar yapar. Göçebe yerleşikle ilişkide olduğu kadarıyla tarihe mal olur (Mesela Cengiz Han ve Moğollar). Tarihi biz yerleşikler ve egemenler yazdığımız için tarih var.

Göçebe yeryüzü mekânına içten tesir eder. O, bizzat onun içindedir. Onla hemhâldir. Onla hemhal ama yerleşikle kıyaslandığında mekânsızdır. Mekânsız olması onu mülksüz kılar. Kendine ait olmayan ama kendisinin olan varlığı bu mekânsızlıkta akar, süzülür. Doğa ile bütünlüğü yakalamaya adanmıştır tüm varlığı. Asında onun bir parçasıdır tüm benliği ile...

Cemal Kafadar'ın Osmanlı'ya dair ifade ettiği şu cümle de önemlidir. *“On dördüncü yüzyıl başından öncesine dair haklarında hiçbir kesin bilgiye”*⁶ sahip olmamızın asıl nedeni Osmanlı'nın göçebelikten kurtulmaması olmalıdır.

Bir aşiretin varlığını koruma çabasının iki amacı olmalı: Birincisi doğa karşısında ve ikincisi insanlar karşısında kendi organik varlığını korumak ve “geliştirmek”. Bunun için esas amaç yıkmak değil ama gerekirse de yıkıcı olmaktan çekinmeyerek devam etmektir. Göçebe aşiretleri için de bu geçerlidir. Yerleşik aşiretlerin, –çoğunlukla yarı-göçebe olduklarını farz ediyoruz– aitlik-sahiplik duygularına sahip olduklarından dolayı, göçebelere nazaran daha fazla kavgaya meyilli oldukları öngörülebilir.

⁶ Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 2, Birleşik Dağıtım Kitabevi.

Uygurların hâkimiyeti altına geçene kadar –yani 8. yüzyıla kadar– Gök Türk “devleti sınırları”⁷ içinde Şamanizm hâkimdir. Kitaplı dinlerin etkisi hemen hemen yok gibidir, der Abdulkadir İnan. İlginç bir doğrultuya da işaret eder. Şamanizm’den bizzat beslenerek kuzeydeki nüfuzlarını arttırabildiklerini söyler. İlk Uygur hakanları Şamanist’tir. Uygurlarda daha sonra Maniheizm’i görmekteyiz ki 763 yılında Bökü han vasıtasıyla olmuştur bu.⁸ Yani Türkler Ortadoğu’ya gelmeden evvel Şamanist’tiler. Şamanistlikleri onların doğa ile hemhal olmalarıyla uyumlu bir süreci akla getirir. Doğaya yönelik ve tanrılarını ve adaklarını doğaya göre seçen bir durumda idiler. Şamanizm’i bir kültürel unsur olarak da görmek mümkündür. İslam’ı seçerken de bu özelliklerini –doğaya uyumlu ve doğanın kendisi olan insan– İslam’a taşımakta fazla zorlanmadıkları düşünülebilir. İslam’ın kentli olmasına rağmen doğa ve evren tasavvurunda doğaya hürmetkâr ve uyumlu bir din olmasının onların bu tercihi yapmalarına katkısı olmalıdır.

1.1 Osmanlı’nın Göçebelik Kültürü

Osmanlı beyliği olarak ilan edilen ve ilk kurulduğu anda “İmparatorluk” yakıştırılan Osmanlı göçebe bir aşiretten ibarettir. Bunu Türk tarihçiliğinin önemli araştırmacısı Fuad Köprülü söylemektedir.

“Osman’ın, Ertuğru’un asıl oğlu olmadığı, göçebe olmayan ve İslâm ehl-i sünnetine bağlı bulunan

⁷ Devlet sınırları kavramının dönem için haliyle çok problemli bir kavram olduğunu belirtmeme gerek yok. Aşiret ve göçmen kavramının bir arada olduğu yerde devlet ve hele göçebelikte sınır kavramları uyumsuz kavramlardır. Göçebe sınır tanımazdır. Mal biriktirmek hariç, her anlamda sınırsızdır.

⁸ Abdulkadir İnan, *Tarihte ve Bugün Şamanizm – Materyaller ve Araştırmalar*, s. 6, Altınordu Yay.

yerleşik unsura mensub bulunduğu gibi, son zamanlarda ileri sürülen bâzı fikirlerin de hiçbir esası yoktur”⁹

Yani cümleyi doğrultarak ifade edersek; Osman, Ertuğrul’un oğlu, Göçebe ve yerleşik olmayan, ehl-i sünnete de bağlı olmayan biridir.

Uç teşkilatları meydana getirme ve nüfus hareketlerini Selçukluların Oğuzlardan almış olmaları muhtemeldir. İç oğuz, dış oğuz ayrımı buna işaret olabilir.

Ahmet Ateş, Oğuz Destanlarını yeniden okuyup yorumlama denemesinde Oğuz kabilelerinin (boylarının) birbiriyle ilişkileri ve törelerine ilişkin ilginç tespitlerde bulunmaktadır. Onun bu yorumlarına değinmeden Göçer Türkmen aşiretlerinin yapılarını anlamadan mesele- nin anlaşılması ve değerlendirilmesi eksiklik kalır.

“İç Oguza, Taş Oğuz asi olup Beyrek öldüğü boyını beyan eder üç ok, boz ok yıgnak olsa kazan evin yağmaladıydı kazan gerü evin yağmalatdı amma taş oğuz bile bulunmadı (...) taş oğuz beglerinden aruz, emen ve kalan (148a) begler bunu eşitdiler eyitdiler bak bak şimdiye kadar kazanun evin bile yagma ederdüük şimdi neçün bile olmayavuz, dediler (...)”.

Bu paragrafı yorumladığında Kazan adlı kişinin evini yağmalattığını ve bunun toy ya da şenlik halinde belli periyotlarda yapıldığını ve bu şenliğe farklı 12 boylara ayrılan oğuzların dış oğuz kolunun çağrılmadığını ve bunun bir savaş sebebi bile olacağını anlatır.¹⁰ Yağmalatma fikrine ise bizim uygarlığımız (yerleşikler uygarlığı) yabancıdır ve hatta bu önemli bir suçtur. Mülke saldırı ve düzenimizin adaletine saldırı olarak telakki edilir. Ama

⁹ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 69, TTK.

¹⁰ Ahmet Ateş, *Aruz Oluş*, s. 31 yayınlanmamış çalışmasından.

görülmektedir ki göçebe kültüründe bu, töre halinde bulunmakta, birikimi ve yapıları olan şeyi yıkmaya ve yok etmeyi amaçlamakta ve bunu şenlikle yerine getirmektedir. Bu birikimi ve fazla olanı yok etmeye yönelik bir refleks olarak mı alınır? Bilmem ama mevcut topluluğun bir töresi olarak yüzyıllardan beri gelen bir işleyiştir.

Ve devam ederek boylar arası ilişkisinin niteliğine dair söyledikleri de devletsiz ve tarihsizlerin “tarihini” okumamıza hizmet etmektedir.

“Kaldı ki öykümüzde anlatılan boylarbirliğini bir devlet olarak anlamak çok zorlamalı olur (aşağıda anlatılacak). Beyler arasındaki ilişki ise devletli bir yapının ilişkisinden oldukça ayrı ya da değişik görünüyor.”¹¹

Ateş’in Oğuz Destanlarından çıkardığı sonuç bu boylar birliğinin aslında aşiretler federasyonu olduğuna dairdir. Ve kültürel oluşunda yerleşiklik değil göçebelik, mülksüzlük, sınırsızlık, yersizlik ve yurtsuzluk vardır.

Bu tarz toplulukları ve toplulukların, eğer kavramı kullanmaya zorunlu isek “siyasal” duruşunu şöyle izah eder:

“Bu siyasal örgütlenme öyküde asla devlet ya da onun yönetici kurumlarının bireldeliği, birliği değildir. Siyasallık yaşamın bütünüdür, kurulmuş topluluğun yaşamının bütünüdür sürdürülmesi işleriyle ilgili olan her şeyin ortak yönüdür. Siyaset ise duyumsanan, düşünülen, anlaşılan, yapılan edilen her şeydir. Koyun yetiştirme de çoğuzun bir gözdağına, davranışına yanıt verme de bir saldırıyı birkaç yüz koyun vererek savuşturma da siyasetin yüklemeleridir. Hatta bir düğün dernek kurma, bir cenaze kaldırma tören ve uygulamalarının da siyasetleri vardır. Bunların yüzünden/ucundan toplantıda atlar, develer, koçların kurban edilmesi, beylerin bir

¹¹ A.g.e., s. 34.

sorunu konuşmaları, onu çözecek ya da çözmek için bir girişimde bulunma istekleri, siyasetleri topluluğun varoluşunu sürdürmek içindir. Bu her şeyde var olan kendi varlığını sürdürme çabasının (Spinoza'nın conatus'u) toplulukta yapılaşmasıdır, edimleşmesidir.”¹²

Göçebe yaşamının devletsiz ve kültürel meydana gelişinde yerleşik algılarda farklılığına temas edilince aslında göçebe kültürden henüz kopmamış ama İslam'ı kendi Şamanizmine göre algılamış ve ona göre yoğurmuş bir yapı ortaya çıkmaktadır. Yani hem göçebe “kültürünü” taşımakta olup, hem de yerleşik olmaya yönelmiş duruş söz konusu olduğunda oluşacak birliğin İslam gibi bir inanç ve iman arka planı olduğunda fütüvvet ve ahilik gibi bir oluşum ortaya çıkarması zor olmamış olmalıdır. Elbette ahilik gibi bir birliğin ortaya çıkışına etki eden Bizans loncaları vb başka faktör de mevcuttur ki buna ilerde temas edeceğiz. Ahmet Ateş'in göçebe yaşamına dair göndermeleri aslında Ahi Birlikleri'nin prensiplerinin gönderme yaptığı etik duruşun –otonom, paylaşma ve dayanışma– nedenlerini (göçebelikten gelen etkiyi de) açık kılar.

“Belki de göçebe yaşamı imrendirici gösteren şey yazıcı ya da anlatıcının sandığı “altın taht”a oturmak değil, bu kendine yeten, artık ürünleri toplulukla birlikte tüketen, tüketmek zorunda kalan, hoşlanarak bir şenlikle bir şenlikte tüketen, ortaklaşa üretip malvarlığı açısından benzeş konumlarda konumlanışın, nesneler iyeliğinin nerdeyse yarını düşünmeyi bir yana bırakıcı bir eli açıklığın öykülerin yaslandığı yer oluşu. Durum böyle olunca eşitliğe dayalı özgürlükle birlikte ortaklaşa paylaşma, tüketim, artık ürünü olanın kendini yağmalatması, armağanlaşma, karşılıklı yardımlaşma yaşamı görklü

¹² A.g.e s. 51.

kılıyor. Bu güzellikte biriktirme, onu çocuklar aracılığıyla gelecekteki belden ineceklere kalıt yoluyla aktarma; adı, soyu kalıcı kılacak kalıt düşüncesi de oluşmuyor. Ancak göçebelerin dışında bölünmüş toplumlarda bu kalıt bırakma düşüncesi ve tutkusu çok güçlü görünüyor. Bu güçlülük ki düzeni (nizamı) kuran ve düzenin üstünde kurulduğu yerdir.”¹³

Göçebe Türklerin İslamiyet’e geçişi medeniyet değiştirmek anlamına gelir. Yani göçebe medeniyetten yerleşik medeniyete geçişi gösterir. Dolayısıyla onlara en uygun düşünce Şii-Bâtını yani merkezkaç düşüncedir ki bu değişim yüzyıllar almıştır. İslam’ı benimsediklerinde ise Şamanist kültürel öğeleri doğallığıyla İslam’a taşımışlar, İslam yukarda değindiğimiz gibi doğa algısı itibarı ile onlara yabancı gelmemiş olmalıdır fakat göçebe düşüncenin çeşitli veçheleri İslam içinde farklı mezhep ve tarikatlar vasıtasıyla bunlara reaksiyon göstermiştir.

13. ve 14. yüzyıl Anadolu’sunda İslami-Şamanist bir hava mevcuttur. Bu hava göçebe-yerleşik Şamanist-İslam sentezi olarak ortaya çıkıyor.

Göçebe toplumlarında fiziki kuvvet ve yetenekler önemli meziyetlerdir ve kültürün temelini oluşturur.

Bunlar: 1. Yiğitlik, 2. Diğerkâmlık, 3. Misafirperverlik, 4. Cesaret, 5. Büyüklere saygıda kusur etmemek, 6. Mertlik, 7. Cömertlik.

Göçebe kültürün yerleşik kültüre uyumu sürecine örnek olarak Selçuklular –Melikşah– döneminde her Cuma günü “Avam” ve “Havas”ın katıldığı büyük şölenler gösterilebilir. Bu geleneğe Âşık Paşazâde de değinir. O bu törenlerin ayda bir fakirler için yapıldığından bahseder.

¹³ Ahmet Ateş, *Aruz Oluş*, s. 193.

Kaşkarlı Mahmut'un şu sözü: *“Başkalarına tatlı aş ver, konuğunu ağırla. Bu sayede şöhretin artsın”* ve Dede Korkut'un *“Er malına kıymayınca adı çıkmaz. Oğul babadan görmeyince sofrı çekmez,”* sözü göçebe kültürünün yukarda bahsedilen kimi özelliklerine dair iyi örneklerdir.

Göçebe kültüründe davetler de heybetli ve görkemli olur. Oğuz Destanlarında anlatıldığı gibi 12 boydan oluşan aşiret federasyonundan aşiretler çağrılır ve davet kırk gün kırk gece sürer. Son gün Aşiret reisi malını yağmalatır. Dede Korkut kitabında Sahur Kazan'ın kendi malını nasıl yağmalattığını anlatılır. Ve söylemeye gerek olmasa da söyleyelim tüm kültürde ve dilde tamamen doğa ve ona dair duygular vardır.¹⁴

Göçebe Türkmenlerin fütüvvetle tanışmaları Horasan üzerinden olmuş ve Anadolu'ya geldiklerinde Bizans loncalarıyla, Bizans şehir ve kasabalarında loncaların “yozlaşmış” –imparatorluktan bağımsızlaşmış– şekilleriyle karşılaşmışlar ve oralarla hemhal olmuş olmalılar.

1.2 Göç ve Göçebe Kültürü:

İbn Haldun, Asabiyet ve Göçebeler

İbn Haldun'un “Mukkadime”si aslında bize kabilevi yapı ve ilişkilerin olduğu cemaatlara dair belki de halen en iyi bilgiyi veren bir eserdir.

¹⁴ Burada güzel bir oğuz duasını ve bir de bedduasını anmadan geçmeyelim.

“Yerli kara dağların yıkılmasın, gölgeli büyük ağacın kesilmesin, taşkın akan güzel suyun kurumasın.”

Dirsehanoglu Boğaç Han hikâyesindeki beddua ise:

“Otların bitmesin, suların akmasın, geyiklerin taşla dönsün,” şeklindedir.

Bu iki örnek kültürün dilde ortaya çıkan -yansıyan- doğa uyumlu toplumsal yaşama ifade eder.

Özellikle asabiyet kavramı kabileleri, köy ve kent üzre olan ayrımları ve hatta göçebelerle yerleşikler arasındaki ayrım noktalarını ifade etmek için temel önemde bir kavramdır. Birçok yerli ya da yabancı araştırmacının meseleye müdahil olduğu ve sosyologların piri olarak adlandırdıkları İbn Haldun'un bu kavramı, milliyetçi ve anakronik bakış açılarınca da kullanılmıştır. Bu kavramı milliyetçi temayül sahipleri milli ruh olarak telefuz edip, anlamış olsalar da kavram *"Asabiyet, grup hissi, hizip duygusu, tesanüt hissi, grup tesanüdü, cemaat ruhu, belli gruplara mensup olan fertleri bir diğerine bağlayan manevi rabita, birlik şuuru gibi şekillerde tarif ve tavsif edilmesi halinde çok daha geniş uygulama alanları bulunabilmekte, kavmi ve milli topluluklarla bağlı kalma-maktadır"*¹⁵ gibi bir açıklamayla daha sarih bir anlama kavuşmaktadır.

Tesanüt kelimesinin karşılığı "karşılıklı yardımlaşma"dır. Asabiyet kavramı bu duyguyu da içinde barındıran bir grup özbilincini ve cemaat olma halini ve aidiyetini ifade eder. Burada manevi birlik ruhunun hayata geçmesi vardır.

Asabiyetin de çeşitleri var. Biri soy, neseb ve şecereye ve baba ya da anne tarafından akrabalığa dayanan; diğeri ise birlik maksadıyla yardımlaşma, rekabet ve muhabbetten kaynaklı bir sevmeye ile elde edilendir ki aslında birbirinden pek farkları yoktur. Bu asabiyet türleri ise neseb ve sebep olarak başlıklandırılmaktadır.

En vurucu olan asabiyet kavramını coğrafi ve toplumsal mekânların durumu itibarı ile toplulukların seciyesini

¹⁵ İbn Haldun, *Mukaddime II*, Çevirmenin Önsözü, s. 99, çev. s. Ulu-
dağ, Dergâh Yay.

tahlil etmeye yönelik soyutlamasıdır. Bir ucu bedevilikte¹⁶ (göçebe) diğer ucu hadarilikte (kentli) olan asabi-yet, bedevi (göçebe) hayatı yaşayan topluluklarda olukça kuvvetli iken haderi¹⁷ (kentli) hayata yaklaştıkça zayıflar ve burada yok olur. Kırlarda, göçebelikte doğar fakat kentlerde yani medeniyette yok olur. Bu ayrımın bir diğer ifadesi yerleşik ve göçebe ayrımıdır.¹⁸

¹⁶ Bedv - bedavet Zahir olmak, ortaya çıkmak, bir nesnenin ilk önce peyda olan tarafı (Bedavetu's-şey: İptida, iptidai, iptidallik, primite). Bedavet Badiye-nişinlik, hadar veya hadaretin zıddı. Bedavi, bedevi, ehl-i bedv: Sahranişin, arazide ve kırdaki ikamet eden, çadır hayatı yaşayan, göçmen, göçebe, konargöçer. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime II*, Çevirmenin Önsözü, s. 103, çev. S. Uludağ, Dergâh Yay.

¹⁷ Hadar, hadaret, budur, hadret: Hazır olmak, gaybetin zıddı, kişinin civarı, önü ve yanı. Hadıra ve hıdaret: Badiyenin zıddıdır. Bel-deler, kasabalar ve karyeler demektir. Ehl-i hadar, hadari: Şehirde oturan (şehri, şehir-nişin, karavi, karye-nişin) ve göçebe olmayan, yerleşik manalarına gelmektedir.

Hadar: Belde, belediyelik; Hadari: Beledi, kasabalı; Hadıra: Şehir, belde, kasaba, köy, meskûn yer; Hazır: Şehir, kasaba ve köyde oturan, yerleşik hayat süren. İbn Haldun, *Mukaddime II*, Çevirmenin Önsözü, s. 103 Çev. S. Uludağ, Dergâh Yay.

¹⁸ S. Uludağ, İbn Haldun'un bedevi'yi göçebe ve hadari'yi yerleşik, kentli olarak görmediğini ifade etmektedir ve bunun için her iki kesim arasındaki ara yani yerleşik hale gelmekte olan bedevi ya da asabi olan kentli gibi ara geçiş ya da dönüşmekte olanları işaret ettiğini düşünmekte olduğundan bu ayrımın bir problem olmadığını düşünüyorum. Alıntı aynen şöyledir: "*Bedavet kelimesini göçebelik (nomadism), bedeviyi göçmen, göçer, göçebe (emigrant) şeklinde; hadariyi yerleşik (sedentary) veya medeni (civilised) tarzında tercüme etmek doğru olmasa gerektir. Çünkü İbn Haldun, bazı hallerde küçük yerleşme merkezlerinde toprağa yerleşik insanları ve toplulukları da bedevi (iptidai) olarak görmekte, buna mukabil toprağa yerleşmemiş bazı göçebe kavimlerin de kendilerine has bir ururunu ve medeniyeti bulunduğu bahsetmekte, umranu'l-bedevi (bedouin civilisation), binau'l-bedevi, sinaatu'l-bedevi ve mülkü'l-bedevi gibi tabirler kullanmaktadır.*" İbn Haldun, *Mukaddime II*, Çevirmenin Önsözü, s. 105, çev. S. Uludağ, Dergâh Yay.

Bu ayırım tarihi devletli ve devletsiz, mülk ve mülksüzlük olarak okumaya da elverir. Kent mülk ve devleti işaret ederken göçebe mülksüzlük ve devletsizliği işaret eder. Kent bireyin ortaya çıkışı ve yabancılaşma ve kitle ve kitle oluş ve insanın yüzüsüzleşmesi ve hiçleşmesi olarak ortaya çıkarken; göçebe akışı, gövde oluşu ve birbirine sarılmayı, mülkün ortak oluşunu değil ama mülksüzlüğü ve her yerde oluşu, yurtsuzluğu, dünyalı oluşu ortaya çıkarır.

Aslanan yani otantik olan bedevi yani göçebe hayat olduğundan hadari hayat ondan sonra ve köken olarak ondan türediğinden süfli olmalıdır. Hadari hayat yokken bedevi hayat vardır. Bedevi hayatın değişmesi ve gelişmesi sonucu hadari hayat var olmuştur. İbn Haldun'a göre hadari hayatın meydana çıkmasından sonra bedevi hayat yok olmamıştır. Birbirinin yanında var olmuş ve birbirini beslemişlerdir. Tarihi anlayanın yöntemi bu iki mekân arasındaki mücadele ve münasebetleri anlamakla mümkündür.

Göçmenler kentlilerden (yerleşikler) daha yiğit, mert, hayr ve erdeme daha yakın ve yatkın olduklarından onlara daha üstünlük tanımaktadır İbn Haldun. Mesela hadarilik ve medenilik insani erdem ve maharetleri zaafa uğratmakta, özünü değiştirmekte (tebdil), doğallığını bozmaktadır (tağyir)¹⁹ gibi bir açıklamada insanın kendine ve insana yabancılaşmasının teorisini görmemek imkânsız gibidir.

Bu kitap için aradığımız ve aslen sosyal antropolojinin alanına giren teorik arka planın aslı temasını hemen hemen İbn Haldun sağlamaktadır. Onun “asalet” kavramı kaynaklı bedevi ve hadari ayırımı sevk ve idare yani siyaset alanında da bugün önemli şeyler söylemektedir.

¹⁹ A.g.e., s. 105.

Bedevi ve hadari cemaatlerin sevk ve idaresinin doğallığıyla birbirinden farklı olduğunu söylerken hadari cemiyetin başında melik (mülk sahibi, hükümdar, padişah vb), devlet ve devlet teşkilatı, bedevi cemiyetin başında ise reis (başkan) vardır ama bir devleti ve teşkilatı yoktur, der. Çünkü o, doğal bir topluluktur ve doğallığından ve asaletinden kaybetmemiştir. Gerektiğinde reisin etrafında toplanan bir cemaati ve gücü vardır. Gönüllüdür ve hadari cemaatin başarmasının zor olduğu bir homojenliğe sahiptir. Bu açıklama P. Clastres'in primitiv toplumlar da şef, reis ve şamanın görevlerini açıkladığı *Devlete Karşı Toplum* adlı eserinde ilkel insanların cemaat örgütlenmesinde şefin rolüne çok benzemektedir. O, bunun sonucunda bu toplulukların iktidarsız toplumlar olduğu sonucuna varırken, H. Barclay *Efendisiz Toplumlar* isimli eserinde “Anarşik ve Anarşist Topluluklar” ifadesini kullanır.

Bedevi cemaatin karakterini ve özelliklerini İbn Haldun'dan hareketle S. Uludağ şöyle çizer:

“Bedevi cemiyetlerin fertleri cesur, yiğit, dayanıklı ve gözü pektir, mert ve iyi ahlaklıdır. Sevgi ve saygı gibi fitri hislere sıkı bir şekilde bağlıdır. Tesanüde, teavüneve müşavereye son derece önem verirler, örf, adet, anane, teamül ve itiyatları bu istikamette teşekkül etmiştir. Zulüm ve haksızlığa karşı müşterek bir tavır almak, vazgeçmedikleri bir esastır. Mazluma sahip çıkar, mağduru himayelerine alır, muhtaca yardım elini uzatır, fakir, yoksul ve sakatlara alaka gösterirler. Bu vasıflara sahip olan bedevi bir cemiyette adil ve müsavatçı reislik tarzında bir idare vardır. Toplum; reisi, bir büyük ve baba olarak kabul etmiştir, reisin siyaseti, askeri ve emniyet teşkilatı olmadığı için, verdiği hüküm mutlaka istişareye ve ikna etmeye dayanır. Kendine has meziyet ve fazileti, şahsi haslet ve kabiliyetleri sebebiyle cemiyetin bütün fertleri severek ve gönüllü

olarak ona itaat eder, tavsiye ve ikazlarına önem ve değer verirler. Onun en büyük istinatgâhı ve mühim müeyyidesi, toplumdaki gelenek ve göreneklerin bu şekilde teşekkül etmesidir. Cemiyette kanun ve kaideler, töreden ibarettir. Reis asalet ve kudret sahibidir, belli bir soydan gelmiş, asabiyete sahip olmuş, mücadelelerde ehliyet ve liyakatini kabul ettirmiştir. Ama reis olağan üstü vasıf, kabiliyet ve yetkilere sahip değildir. Sadece eşitler ve denkler içinde bir adım öndedir. Reislik bir tür kabile demokrasisidir. Kısaca, reisin, bedevi bir cemiyeti sevk etmesi tamamiyle rehberlik tarzındadır. Onun için de demokratiktir.”²⁰

İbn Haldun bedevilerin ahlaken ve dinen hayra, fazilete, insani olmaya en yakın, samimi, dürüst, namuslu, mert ve misafirperver, yiğit olduklarını söylerken her ne kadar yerleşik olsalar da biz fütüvvet ve Türkmen ahilerini hatırlamaktayız.

Hadarileri ise nisbeten ikiyüzlü, riyakâr, döneke, bencil, yalancı, şekilci, kurnaz ve hilekâr olarak anlatır. Görülebileceği gibi Ahilik adlı kurum ve fütüvvet bizzat buna karşı nefis terbiyesi üzere bina edilen tasavvufi bir oluşum olarak göze çarparak Bedevi toplumların özelliklerinden bir kısmına malik görünmektedir.

Hadari ve Bedevi cemaatlerinin sevk ve idaresinde bulunan melik ve şef demokratikliği açısından değerlendirildiğinde ve kıyaslandığında meselenin vukufuna varmak daha sarıh olacaktır. Şöyle ki:

“Hadarilerde ve şehirlerde görülen mülk ve devlet teşkilatı ile ona dayanan sevk ve idare, tegallübe, galibiyete, kahra ve istilaya dayanır. Bedevilikte reisin hükmüne itaat mecburiyeti yoktur veya onun hükmüne itaat etmek törenin icabıdır. Toplumda ka-

²⁰ A.g.e., s. 107.

bul gördüğü ölçüde reisin emirleri geçerlilik kazanır, ona muhalefet etmenin müeyyidesi yoktur. Hâlbuki melikin ve hükümdarın fermanı kesindir, ona muhalefet ölümle neticelenebilir. Kısaca riyasetle mülk, reisle melik birbirinden farklı şeylerdir. Riyaset ve reis iptidai toplumlardaki vasat ve şartların, mülk ve melik hadari toplumlardaki içtimai vasat ve şartların mahsulüdür.”²¹

Mukaddime’ye dair yapılan bu değerlendirme ile H. Barclay’ın *Efendisiz Halklar* ismi ile Türkçeye kazandırılmış anarşist antropoloji denemesindeki şu alıntısı birbirine yakın şeyleri ifade etmektedir.

“Ancient Law adlı kitabında Maine, bir yanda devletsiz veya kabile toplumunun, diğer yanda ise devletli toplumun var olduğu evrimsel tipolojiyi açıklayan ilk kişidir. Devletsiz ve kabile toplumu kan bağına dayanır; toplumun her üyesi grup içinde herkesle ilişkisinin olduğuna inanır. Üyeler şefe bir devlet yöneticisi olduğu için değil, yaşlı bir kandaş, ailenin reisi ya da baba olarak itaat ederler. İlk toplumların hepsi bu türe girer ve süreç içinde bazıları üyeliğin farklı temellere –yani egemenlik kurulan toprağa- dayandığı toplumlara doğru değişim geçirmişlerdir. Nihai otoriteye karar vermenin temeli, kan bağından ziyade “yinsel birliktelik” olmuştur.”²²

“Şefin cömertlik, açık fikirlilik ve liderlik göstermesi beklenir. Fakat iradesini güçle dayatacak bir otoritesi yoktur. Şefliği, polis kuvvetine sahip bir yönetici manasında değildir.”²³

Barclay, bu çalışmasının başından sonuna –yerleşik ya da değil– ilksel cemaatlerin anarşik ve hatta bir kısmının

²¹ A.g.e., s. 107.

²² Harold B. Barclay, *Efendisiz Halklar: Bir Anarşi Antropolojisi*, s. 38, Sümer Yay.

²³ A.g.e., s. 64.

anarşist toplumlar olduğu iddiasındadır. Şeflerin çoğunlukla köyde ya da cemaat içinde yaptırım gücü yoktur, der. Bazı durumlarda etkisi olduğunu söyler.²⁴ Aynı şekilde Pierre Clastres’de *Devlete Karşı Toplum* isimli çalışmasında bazı kabilelerde şeflerin cemaat karşısında çoğunlukla ne kadar kötü durumda olduklarından bahsederek cemaatin şef üstündeki “otoritesini” anlatır.

Mukaddime yazarı ise bu meseleye yüzyıllar önce temas etmiş görünmektedir. Mukaddime yazarının mülk kavramına verdiği anlam da değerlidir. Mutezili sufi anarşistlere dair bölümde temas etmiş olduğumuz gibi Mülk ve hilafet birbirlerini gerekseyen siyasal kavramlar olarak göze çarpıyor. Mülk sahibine “malik” ya da “melik” denmekte ve mülk kavramı tasarruf, sahip olmak, temellük, kuvvet anlamındadır. İbn Haldun mülk ile devlet, malik ile hükümdar anlar. Elbetteki “*Mülk Allah’ındır, Malikü’l mülk O’dur,*” sözünün O’nun haricinde dünyevi ve uhrevi her türlü iktidarı, devleti ve sa-

²⁴ İbn Haldun Araplara dair yapmış olduğu değerlendirmenin Barclay ve Clastres’in Şeflere dair ifade ettikleriyle benzerliği açıktır. “XXVIII. *Mülk siyasetinden en uzak olan millet Araplardır Bunun sebebi şudur: Araplar, öbür milletlerden daha çok bedavidir. Çöl ve salıralara daha fazla açılmışlardır. Ova ve yaylalara ve buradaki hububata gayet az muhtaç olurlar. Çünkü sert, dar ve küt bir maişeti alışkanlık haline getirmişlerdir. Bunun için başkalarından müstağni olmuşlardır. İşte bu durumla kaynaşmış olmaları ve bir de vahşilikleri sebebiyle yekdiğerine boyun eğmeleri güçleşmiştir. Başkanları, ekseriya müdafaaya esas teşkil eden asabiyet sebebiyle kendilerine muhtaç olur. Bu yüzden reis, hâkimiyeti altındakilere ih-sanda bulunmak ve kendileriyle zıdlaşmamak zorundadır. Reis, asabiyet halinin aksamaması, bunun sonucu olarak onun da onların da mahvolmamaları için böyle hareket etmeye mecburdur. Hâlbuki mülke ve kudrete dayanan siyasette (devlet ve hükümet politikasında) siyasetçinin kahren menetme gücüne sahip olması gerekir. Aksi takdirde siyaseti sıhhatli olmaz.” İbn Haldun, *Mukaddime I*, s. 366-367, çev. S. Uludağ, Dergâh Yay.*

hipliği yok sayan bir söz olduğunu anlamak gerekmektedir. İşte bu minvalde bakıldığında, Hz. Muhammed'in dönemi ve sonrasına kadar böyle bir iktidarın olmadığına salahiyetle emin olmaktadır. Mukaddime çevirmeni ve önsöz yazarı S. Uludağ'ın değerli açıklamaları aslında meseleye açıklık kazandırmaktadır:

*“İslamdan önce Araplar, çölde göçebe veya küçük yerleşme merkezlerinde kabileler halinde yaşar ve riyasetle [Şeflik-b.n-] idare edilirdi. İslamiyetin doğuşu, Araplar arasında birlik ve beraberliği sağladı. Bu durumun kaçınılması imkânsız bir sonucu olarak Arap asabiyeti de kuvvetini ve müessiriyetini artırdı. Güçlenen ve tesirini artıran Arap asabiyeti mülke doğru yol almaya başladı. Fakat İslamiyetin mülkü tasvip etmemesi ve onu hoş karşılamaması, bir de vahyin ve mucizelerin gönüllere saldırdığı korku hissi sebebiyle **Hz. Osman'ın halifelğine kadar** asabiyet mülk haline gelemeydi. İslam öncesi riyaset sisteminin değişik bir şekli olan hilafet tarzında bir idare sistemi ortaya çıktı. Halife Hz. Osman'ın etrafında Emevilerin yığılmaları ve devlet memuriyetlerini ellerine geçirmeleri, bir nevi riyasetten ibaret olan hilafetten mülke doğru atılan ilk adımı teşkil etti. Bu durum mülk için Hz. Muaviye'nin ortaya atılmasına imkân hazırladı. Kaderin tecellisi ve içtimai zaruretler, önce Emevileri, sonra onların reisi durumunda bulunan Muaviye'yi mülke sevkmişti. Artık bu yoldan dönmek imkânsızlaşacaktı. Bunu Emeviler gerçekleştirmeseydi, belki de Haşimiler gerçekleştirecekti. Emevilerle Haşimiler arasında riyaset için cereyan eden mücadele, Hz. Ali ile Hz. Muaviye arasında hilafet adı altında mülk için sürdürüldü.*

İslamiyet ve müslümanlar, mülkü tasvip etmeseler ve hoş karşılamasalar bile, artık hilafet ortadan kalkacak, yerini mülk alacaktır. İslamiyet, Arap

asabiyetinin mülk sahibi olmasını bir müddet geciktirmişse de ona engel olamamıştı."²⁵

Burada hilafet kavramının şeflik anlamında olan anlamını kaybedip, Hz. Osman ile beraber mülk anlamına gelip, devletleşme ve bozulmaya işaret edilmektedir. Bu bize Mutezile Anarşistlerinin hilafet kavramına dair eleştirilerini ve onların anarşist duruşlarını hatırlatmaktadır. Gördüğümüz üzere Mutezili Anarşistler “Hilafet” ve “İmamet” meselesini tartışmışlar ve kendini idare eden bir toplulukta imama ve halifeye ihtiyaç olmadığını ve kimileri ise eğer gerekliyse rotasyon usulüyle, ihtiyaç olduğu an itibarı ile olay, olgu ve meseleyi hal için namaza liderlik eden imam gibi seçileceğinden bahsetmişlerdir.

∞

Bazı araştırmacılar, Selçuklular döneminde göçmen nüfus Anadolu'daki köy, kasaba ve şehirlere yönlendirilirken kendilerinin daha önce taşıdıkları aşiret yapılarının parçalandığı ve aşiret yapılarının koruyucu bağlarının ortadan kalktığı iddiasında bulunmuş olsalar da zamanın toplumunun göçebe ve tarım toplumu olduğunu ve bugüne yansımaları ihtimali göz önüne alındığında dahi iddianın sadece kaba bir iddia olarak kaldığını söylemek durumundayız. Göçebe ve yarı-göçebe örf ve adetlerini bütün canlılığıyla korumuşlar, İslam'ı benimsemiş olsalar da Şamanizm'in etkisini de büyük oranda taşımışlardır. Özetle, İslamiyet'ten; Horasan yöresinde aldıkları Melamilikten, Şii-Bâtını etkiden ve eski göçebe Arap geleneklerini yansıtan fütüvvetten –ki fütüvvet ve Melamilik birbirini tamamlayan unsurlardır – etkilenmişler ya da zaten onun bir parçası olarak buraya nüfuz etmişlerdir.

²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime II*, Çevirmenin Önsözü, s. 108, çev. S. Uludağ, Dergâh Yay.

Yerleşik hayata geçerken Eski Yunan, Bizans ve Sasani geleneklerinin yerleşik medeniyete elverişli kurum ve kanunlarından etkilenmişlerdir ya da almışlardır. Göçebe hayatıyla yerleşik hayat arasında yeni bir inançla karşılaşanlar Devlet otoritesinin kanun ve uygulamalarıyla da katmerlenen baskıları altında kalmışlar. Gül-lülü'ye göre Babailer ayaklanması bunun tipik bir örneğidir. Ve bu her iki değer grubu arasındaki –göçebe ve yerleşik– sentezi Ahi Birlikleri gerçekleştirmiştir.

M. Akdağ, Türkmenler gelmeden önce Anadolu'da yaşamakta olan Hristiyanların ev, dükkân gibi taşınmazlarının bir kısmının Türkmenlerin eline geçmiş olduğunu, sanayi, ticaret, ziraat biçimleri ve mahsulleri gibi birçok şeyi onlardan öğrenip, almış olduklarını iddia eder. Kimi araştırmacılar bu gibi doğal uyum içinde, alış-veriş ve kültürel iletişime dahi kapıları kapayarak esnaflığı “Orta Asya’da da esnaftılar ve ileriydiler” mazretiyle görmemezlikten gelmeyi yeğlerken, Akdağ’ın buna vurgusu elbette önemlidir. Türkmenlerin (Akdağ, Türkler, der) el sanatları vb konulardan onlardan yardım aldıklarını ve hatta onların çırakları olduklarını söyler. Yerli Hristiyan unsur Ahi Birlikleri kurulduktan sonra da kendi sanatını icra etmeye devam etmiş olmalıdır. Bunun için Mevlânâ dönemi Anadolu’sundan şehirlerdeki sanayi faaliyetini örnek gösterir Akdağ.²⁶ Hristiyan tebaanın durumuna dair dikkate değer bir vurgusu onların Ahi Birlikleri ile ilişkilerine dair bir açıklaması olmalıdır.

“Türklerin yanında serbest cemaatler halinde yaşadıklarını söylediğimiz Hristiyan ahali arasında elbette zanaat sahibi olanlar vardı ve bunlar da ‘korporasyon’un içinde bütün esnaflık kaidelerine uyarak çalışıyorlardı. Fakat Müslüman esnafa ait olan

²⁶ Mustafa Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi, Cilt 1, 1243-1453*, Tekin Yayınları, 1979, s. 11.

‘ahi tekkelerine’ aza olmalarına din ayrılıkları engel olduğundan dolayı, ihvan ve fityan arasında Hristiyan kimselere rastlamıyoruz.’²⁷

Akdağ, 13. yüzyılda Konya’daki sosyal yapıyı ise Mevlânâ’nın bir şekilde oğlu Veled’e şöyle açıkladığından bahseder: 1- Sultan ve Melikler, 2- Emirler, 3- Tüccarlar ve İğdişler, 4- Zanaat erbabı.²⁸ Bu sınıflama içerisinde gayrimüslüm tebaanın, varlığı ve kaba olarak oranları bilinmekle beraber, durumlarının ne olduğu net olarak bilinmemektedir. Dördüncü sırada olan zanaat erbabı ise Ahi Birlikleri’ne işaret eder.

Akdağ, Orta Çağ kentlerinde iş hayatının üretilen malın cinsine göre “lonca-korporasyonlar”ı yani ahilere ayrılmış olduğunu söyler. Aynı paragrafta “Lonca-korporasyon”ları esnaf derneği ve parantez içine alarak “zamanına göre bir nevi tekkeler” denilen müesseseler olarak adlandırır. Bu tanımlamaların hiçbirinin tam olarak Ahi Birlikleri’ni tanımlamaya yetmeyen ve isabetsiz tanımlar olduklarını söylemek durumundayım. Bahsi geçen kitabını yıllar önce okuduğumda alanın yetkin çalışması olarak görmüş olmamın hatasını tekrar okurken idrak etme olanağı buldum. Bu ifadelerin hepsi zannımca batılı bir tarih okumanın, batı toplumlarının toplumsal yapılarını referans alarak kıyas yaparak bu toplumun özgüllüklerini görmemenin bir tezahürüdür. Taeschner ya da Köprülü’de benzer tanımları görmemiz bizi şaşırtmasa da Akdağ’ın meseleyi idrak edecek yeterlilikte uzak olduğu daha sarihtir.

Ahi Birlikleri ne loncadır (Bizans loncası ya da Avrupa loncası) ne bir başına tekke ve ne de dernek kavramıyla özdeşleştirilecek bir yapıdır. Tarihsel sürecin onu

²⁷ Mustafa Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Cilt 1, 1243-1453, Tekin Yayınları, 1979, s. 19.

²⁸ Mustafa Akdağ, *Türkiye’nin İktisadi ve İçtimai Tarihi*, Cilt 1, 1243-1453, Tekin Yayınları, 1979, s. 17.

lonca (Gedikler mesela) seviyesine getirmesi anında dahi Ahi Birlikleri'ni devletle ilişkili (bağlı) kurum olarak loncalara tam olarak benzediğini söyleyemeyiz.

Ahi Birlikleri'nde "Pir"ın manevi-dini kutsiyeti tamdır. Kendi sanatı üstünde yetkin olan ustalar ve onların elleri altında çalışan çıraklar vardır. Çıraklık süreleri mesleğe göre değişmekte ve bazıları yılları almaktadır. Her mesleğin kendine göre kuralları olsa da ahi olabilmek için esasen etik bir paradigmanın kuralları tatbik edilir. Ahilik manevi bir yolda dünyada hak yolunda çabalayarak ve halkla yaşama yoludur. Halktan ayrı değil onun bir parçası olarak... Çıraklar bu mesleğin yolu boyunca aynı zamanda pirin mürididir de... Başka pire mürid olması mümkündür. Ama her meslek kendi işinin uzmanı ve o yöredeki işin otoritesi gibidir. Dükkânlardaki üstadlar değişmez ve yöredeki dükkân ve atölyeler izinsiz olarak çoğalmaz ya da kimse onlardan habersiz, icazet almaksızın dükkân açamaz. Dükkân açmak için usta olmak zorunluydu ve çırak usta olmak için maddi-manevi çetin sınavlardan geçirilirlerdi.

Ahi unvanı, zanaatçılar içerisinde en dürüst ve hürmete layık olan ve zannımca yaşça en ileri ve tecrübeli olan kişiye veriliyordu.

Güllülü kitabında tarihi, ideolojik ve sosyo-ekonomik öğeler olarak tasnif eder. Fütüvvet, Bâtınlık, Melâmet, Şamanizm ve eski Türk geleneklerini tarihi-ideolojik öğeler olarak bir boyutu ve Bizans loncaları ve yerleşik yaşama biçiminin gereklerini sosyo-ekonomik öğeler olarak, öbür boyutu olarak vurgular. Bu unsurlar ahiliği oluşturan boyutlardır ve ahilikte göze çarpan karakteristik özellikleri de ifade ederler. Farklı ideolojik ya da manevi ve sosyo-ekonomik unsurların ya da etkilerin bir biçim içinde erimesi ve varolması olarak telakki edilmelidir ahilik.

Güllülü, fütüvveti “İslamiyetle birlikte göçebe aşiret yapısından yerleşik hayata ve millet yapısına doğru gelişen Arap toplumunda aşiret değerlerinin yeni yapıdaki yansıması olarak,” görür.

Göçebe aşiretler döneminde Arap kültürünün asil insan kriterlerinden konukseverlik, cömertlik, yiğitlik gibi değerleri kapsıyor bu. Fütüvvetin *Kur'an*’da da “*Asil insan, ideal insan, tam insan*” anlamında kullanıldığını belirtildiğini Taeschner söyler bize.

Bu dönemde kimi ulemaya göre fütüvvet serseri takımının sapkınlıkları olarak tanımlanıyor. Bunun iki nedeni olduğunu söylüyor Güllülü. Birincisi yiğitlik, cömertlik ve konukseverlik gibi din dışı -ki bu ayrıma ben katılmamaktayım. Çünkü ifade ettiği her şeyin kutsal olarak algılandığı *Kur'an* bizzat bu prensipleri öneren birçok ayete sahiptir- değerleri temel alan dünyevi bir düşünce (o buna ideoloji diyor) olması, ikincisi ise İslam düşüncesinin gerçekleştirmeye çalıştığı ve denetlediği toplumsal düzen içindeki aksaklıklara karşı çıkmasıdır.

1.3 Güllülü’de Göçebelik Etkisi ve İslam Tartışması

Göçebelikten gelip Ahi Birlikleri’ni kuran ve ona dahil olanların ahlaki fonksiyonlarının formel yanını İslami değerler ve enformel yanını ise göçebelikten gelen örf ve adetler oluşturmuştur, der Güllülü.

Enformel yapıyı oluşturan unsurlar:

- Dayanışma için yardımlaşma,
- Dış etkenlere karşı toplu karşı duruş,
- Yardım isteyen ve muhtaçlara din ve ırk farkı gözetmeksizin kapılarını açmak.

Bu enformel yandır ki göçebe yaşamın örf ve adetleri bunlara meyyaldir.

Formel yanını ise melamilik ve fütüvvet dolayımıyla İslam düşüncesi olarak ifade eder. Oysa melamilik ve fütüvvet prensiplerinde Güllülü'nün enformel yan olarak saydığı prensipler, Sülemi'nin *Tasavvufta Fütüvvet* adlı eserinden de görüleceği gibi, bu prensipleri aşan ve bunlardan kat be kat üstün değerlerdir.

Güllülü'nün formel ve enformel yanlar olarak ifade ettiği ve ayrıntılı bir şekilde ifade ettiği kuralları birbirinden ayırmak, günlük davranış ve ilişkilerin nasıl olması gerektiğini söyleyen bu kuralların hangisinin İslam-fütüvvet-melamet ve hangisinin örf ve adetten –göçebe kültür – geldiğini bilmek aslen mümkün değildir. Bahsi geçen göçebe kültürüne has özellikleri Sülemi'nin Melamiliği anlattığı eserinde görmek mümkündür. Kısacası formel ve informel ayrımını yaptığı noktada bu prensipleri birbirinden ayırmak mümkün olmamaktadır.

Fütüvvetnamelerdeki emirlere dair Güllülü'nün yapmış olduğu ayırım da bu minvalde gerçekliği yansıtmaz.

*“Şalvar ile ilgili emir, gayr-ı meşru ilişkilerden sakınmayı; mide ile ilgili emir, yasaklanmış yiyecek ve içeceklerden sakınmayı; dil ile ilgili emir, dedikodudan, boş laftan ve iftiradan sakınmayı; göz ve kulakla ilgili emir, görülmemesi ve duyulmaması gereken şeyleri görmekten sakınmayı; el ve ayakla ilgili emir, kötülük etmekten sakınmayı; ihtiras ile ilgili emir, dünya nimetlerine bağlanmaktan sakınmayı gerektirir.”*²⁹

İslam yani fütüvvet-melametilik'in gereği olan bu kurallar göçebe kültürünün de taşıdığı örfi kurallardan farklı olmasa gerektir.

²⁹ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 94-95, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

Örneğin açık ve içe ait olan kurallar olarak tasnif ettiği kuralların birçoğu da aslında göçebe kültüründen gelen öğeleri barındırır.

“Cömertlik, tevazu, Kerem (âlicenaplık ve alçakgönüllülük), merhamet ve bağışlama, bencil olmama, realizm (uyanıklık – hayal şarabıyla sarhoş olmama)”³⁰

Hemen hemen bütün fütüvvetnamelerde “fütüvvet adab ve erkânı” adı altında bu İslami ahlak yapısı ortaya konmaktadır. Kaldı ki, Güllülü’nün göçebe kültürünün karakteristiklerinden biri olarak gördüğü “cömertlik” gibi bir özelliği eski fütüvvetnamelerde sıkça görmek mümkündür.

Güllülü çeşitli fütüvvetnamelerde yapmış olduğu alıntılarla da İslam’ın (fütüvvet-melamilik) cömertlik ve misafirperverliğinin daha ince ve erdemli olduğunu söyler.

Şöyle ki:

“‘Cömertlik’ verilmesi gereken şeyi vermek icap eden kişiye nasıl verilmesi lazımsa, öylece onu minnet zahmetine düşürmeden, yahut övüşten bile olsa bu verişe bir karşılık beklemeden ve bir maksat gütmekten vermektir.” Görüldüğü üzere bu tanımın içindeki cömertlik ne sırf toplumsal itibar için malını yağmalatan boy beyinin cömertliği ne de şehre gelen yabancıyı konuk etmek için “önce biz gördük” iddiasıyla (İbni Battuta Seyahatnamesi’nden) işi kavgaya vardırان ahinin cömertliği değildir. Bu, cömertliğin İslami değerlerle karışmış, incelmış bir biçimdir. Hatta İslami değerlerle o kadar içiçe girmiştir ki ancak bu değerlere bağlı olarak övülür. “Cömertlik iffet derecelerinin en üstünü... en şerefli

³⁰ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 95, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

duraktır.”, Fasık cömertlikle cennete girer de zahid nekesse çirkinleşir.”³¹

Misafirperverlik için ise şöyle denmektedir:

“Fütüvvet sahibi konukları ağırlamak ve eshaba hizmette bulunmak için kendini horlar, zahmet ve meşakkate tahammül eder, böylece onları istirahatata ulaştırır. Yokluk zamanında kendisine gerekli olanı onlara sağlar, kendi ihtiyacını gizler, yokluğa sabreder, huzurları bozulmasın diye onlara bu hususta bir şey duyurmaz.”³²

Türkmenler yerleşik hayata geçerken Eski Yunan, Bizans ve Sasani geleneklerinin yerleşik medeniyete elverişli kurum ve kanunlarından etkilenmişlerdir. Göçebe hayatıyla yerleşik hayat arasında yeni bir inançla karşılaşanlar devlet otoritesinin kanun ve uygulamalarıyla da katmerlenen baskıları altında kalmışlar. Güllülü’ye göre Babailer ayaklanması bunun tipik bir örneğidir. Ve bu her iki değer grubu arasındaki –göçebe ve yerleşik– sentezi Ahi Birlikleri gerçekleştirmiştir.

Ahi Birlikleri’nin “köylü, kasabalı veya şehirli olmak üzere yerleşik hayata geçmiş olmakla birlikte henüz göçebelik dönemlerinden kalma değerleri taşıyan kitleler tarafından oluşturulduğu muhakkaktır.”³³

Mesela, A. Eflaki bu dönemde düzenlenen “Ahi ziyafetleri”nin büyük kalabalıklarıyla Oğuz şöenlerinden³⁴ farksız olduğundan bahseder.

³¹ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 99, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

³² Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 99, Ötüken Yay., 1977, İstanbul (Alıntı Abd-al Razzak Kasani, *Tuhfat-al İhvan*. Çev. Abdalbaki Gölpınarlı, s. 329).

³³ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 23, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

³⁴ A. Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri* – Aktaran M. Cevdet.

Daha sonraları sağlam birlikler haline gelen Ahi Birlikleri'nin bir sentez olarak var oldukları fikrine katılmakla beraber esasen fütüvvet birliklerinden farklı bir yapı olmadıklarını da eklemek durumundayım.

1.4 Göçebelik ve Göçebelik Kültürünün Kuruluşu Etkisi

Osmanlı'yı oluşturan sosyal taban aşiret (buna kabile, uruk, boy da denebilir) göçebe ya da yarı göçebe karakterdeydi. Anadolu'nun yarı-göçebe unsurlarının yaylak ve kışlakları belirli idi. Kan bağıyla oluşmuş bu aşiretler zamanın atlarını yetiştiren ve halılarını dokuyanlardı.³⁵

Köprülü bu aşiretlere özellikle temas eder elbette fakat adı Osmanlı ve Selçuklu olan devlet vardır kafasında. Aşiret yapılanmaları ve bunların devlet nizamı denilen şeye yabancılığını F. Köprülü de kitabında onaylamaktadır aslında.

“XV'inci asrın ilk on yıllarında Hamâ - Antakya - Adana- Konya yolu ile Bursa'ya gelen Bertrandon de la Broquiere, cenubî Anadolu Türkmenlerinin hayatı hakkında pek mühim malûmat vermekte, ahlâkî meziyetlerinden büyük takdirle bahsetmektedir.

Bu malûmat, XIII'üncü ve XIV'üncü asır Türkmen aşiretlerinin yaşayış tarzlarını da önümüzde canlandırabilir. Dâhilî organizasyonları ve hukukî nizamları hakkında maalesef burada hiç izzahata girişemeyeceğimiz bu aşiretler, Anadolu Türk-lüğü'nün en temiz, en canlı bir unsurunu teşkil ediyordu; fakat devlet mefhumuna yabancı olan aşiret nizamı haricinde hiçbir İçtimâî nizam tanımayan, köylüye ve şehirliye karşı istihfâf besliyen bu disip-linsiz kitleler, idare mekanizması biraz gevşediği

³⁵ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s.46, TTK.

zaman hemen bir iğtişaş ve anarşi unsuru oluyor, açık köylere, iyi müdafaa edilemiyen şehirlere, tüccar kafilelerine hücumdan, yağmadan, tahribden geri durmuyordu.”³⁶

Dediği gibi devlet nizamı ile aşiret nizamı birbirlerine ters şeylerdir. Aşiret nizamı denen şey yüz süze ilişkiler ve yaşamı paylaşmak üzerine iken devlet nizamı denen şey soyut bir otoritenin somut baskılarıyla insan üzerine binen bir heyula olarak durur. Yüz süze ilişkilere gelmeyen ve bundan rahatsız olan bir yapının adıdır devlet. Devlet kontrol, aşiret ise aslında düzen demektir.

Bundan dolayıdır ki aşiret ve özellikle göçebelerin devlet ve devlet nizamıyla her zaman problemleri olmuştur. Devlet, mülkü ele alan ve herkes adına mülkten tasarruf sağlayan soyut bir kurum. Zaten sabit bir yerde duran insanlara hükmedebilir ve kontrol edebilir. Akan şeyi, akarsuyu, havayı zapt edemez. Göçebe de aynen bir akarsu ve hava gibidir. Akar ve uçar. Nerede duracağı, eseceği, dinginleşeceği belli olmaz. Hareket ettiğinden dolayı da temiz ve durudur. Her daim kendini temizler. İçten temizlik ve doğanın kendi kendine var olan yön-temleri ile. Sabit olan, yerleşik olan biriktirir, biriktirdikçe kirlenir. Göçen biriktiremez. Göçen ve uçan sadece kendine yetecek kadarını taşır. Bu hem mal ve mülk olarak böyledir hem de ilişkiler ve kişinin yüklenebileceği yüzler ve problemler açısından böyledir.

Mülk sahibi olan biriktirendir de. Sahiplik bir alışkanlık haline gelir. Sahiplik başka sahiplikleri de ekler üstüne. Birikim mal birikimi, ilişki birikimi, sermaye birikimi, sorun birikimi ve onların içinde kaybolmayı da yanında getirir.

³⁶ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 47, TTK.

Osmanlı'nın ilk zamanları değil ama imparatorluk olmaya yaklaştığı zamanlarda bu aşiretler yetiştirdikleri sürülerin miktarı ölçüsünde devlete nakden vergi vermeye mükellef oldular. Hudutlara giden ve yerleşen ya da iskân politikalarının parçası olarak oralarda bulunan aşiretlerden genel olarak böyle bir vergi alınmıyordu. Onlar devlet gerekli gördüğünde orduya çağrılıyor ve savaşa katılıyorlardı.³⁷ Bu ilişki kimi zaman “gönüllü” olsa da bir zaruret gereği bu vergileri ödedikleri sabittir. Vergi verme ve alma konusunda Osman Bey ile pazarın vergisini ona satmasını isteyen Germiyanlı tüccar arasındaki diyalog Osmanlı'nın ilk zamanlarında vergiden bihaber ve böyle bir şeyin haksızlık olarak gören göçerler olduğunu anlatır bize.

“Kadı ve subaşı konulduklayın bu halk kanun ister oldular. Germiyan'dan bir kişi geldi, eder; bu pazarın bac'ını (vergi, rüsum) bana satın der. Bu kavm ittiler. Han'a varalım dirler. Ol kişi Han'a vardı. Söyledi. Osman Gazi ider (bac nedir?). Ol kişi ider. Pazara her kim gelse ben andan akça alırım, dedi. Osman Gazi ider. Senin bu Pazar ehlinde alımın mı var ki akça alırsın? Ol kişi ider; Han'ım bu bir töredir, cem'i vilayetlerde vardır kim padişah olanlar alır, Osman Gazi ider; Tanrı mı buyurdu, bunlar kendileri mi ittiler. Bu kişi ider; töredir Han'ım ezelden kalmıştır. Osman Gazi ider; bir kişi kim kazana gayrının mı olur. Anın mülkünde benim ne dahlim vardır kim andan akça alam. Bre kişi vargit artık bu sözü söyleme, sana ziyanım değer, dedi. Ve bu kavm ettiler kim; Han'ım bu Pazar beğlerine adettir kim bir nesnecik vereler dediler.

Osman Gazi ider; imdi çünkü siz öyle dersiz her kişi kim pazara bir yük getire, sata iki akça versin ve satmasa hiç neşen vermesin dedi ve her kim bu

³⁷ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 46, TTK.

kanunu boza Allahteala anın din ve dünyasın bozsun dedi.”³⁸

Cemal Kafadar bunu bir ilahi kişilik yaratma ya da gösterme teşebbüsü olduğunu söylese de bu ihtimali mümkün görmekle beraber en makul açıklama olmadığını düşünüyorum.

“Aşıkpaşazade, ed. Giese, 10-11. [Apz., Atsız, s. 95.] Osman'ın durumunda hiç de inanılmaz olmakla birlikte, okuma yazma bilmeme özelliği, aynı zamanda, kutsal bir savaşçının yapıp ettiklerindeki ilahi ilhamın rolünün altını çizmek için kullanılan bir tema olarak da okunabilir.”³⁹

Göçerler için okuma yazmanın hayatlarında yer eden çok önemli bir meziyet olmadığını düşünmek daha makul gelmektedir bana. Bunun için çaba dahi harcanmamıştır muhtemelen.

2. Osman Gazi'nin Vergi Bilmezliğini Yorumlama Denemesi

Âşık Paşazâde Tarihi'nde Osman Gazi ile bir Germiyanogulları'ndan birinin vergi konusundaki diyalogları, Osmanlı'nın ilk zamanlarında –göçebe bir aşiretten beklenen ve doğal olan budur– vergi gibi bir kavramla alakadar olmadıkları ve böyle bir şeyi haksızlık olarak gördüklerine ve ilk vergi uygulamasına dair iyi bir örnektir.

“Kadı ve subaşı konulduklayın bu halk kanun ister oldular. Germiyan'dan bir kişi geldi, eder; bu pazarcın bac'ını (vergi, rüsum) bana satın der. Bu kavm ittiler. Han'a varalım dirler. Ol kişi Han'a vardı. Söyledi. Osman Gazi ider (bac nedir?). Ol kişi ider. Pazara her kim gelse ben andan akça alırım, dedi.

³⁸ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 116, Ötüken Yay., 1977, İstanbul; *Âşık Paşazâde Tarihi*, s. 19.

³⁹ Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 181 dipnot, Birleşik Dağıtım Kitabevi.

Osman Gazi ider. Senin bu Pazar ehlerinden alımın mı var ki akça alırsın? Ol kişi ider; Han'ım bu bir töredir, cem'i vilayetlerde vardır kim padişah olanlar alır, Osman Gazi ider; Tanrı mı buyurdu, bunlar kendileri mi ittiler. Bu kişi ider; töredir Han'ım ezelden kalmıştır. Osman Gazi ider; bir kişi kim kazana gayrının mı olur. Anın mülkünde benim ne dahlim vardır kim andan akça alam. Bre kişi vargit artık bu sözü söyleme, sana ziyanım değer, dedi. Ve bu kavm ettiler kim; Han'ım bu Pazar beğlerine adettir kim bir nesnecik vereler dediler.

Osman Gazi ider; imdi çünkü siz öyle dersiz her kişi kim pazara bir yük getire, sata iki akça versin ve satmasa hiç neşen vermesin dedi ve her kim bu kanunu boza Allahteala anın din ve dünyasın bozsun dedi."⁴⁰

Âşık Paşazâde'nin aktardığı bu diyaloglar elbette çok yoruma muhtaç ve sorulara açıktır. Osman Gazi, "Pazar beylerine âdettir" dendikten hemen sonra hiç sorgulamadan mı evet demiştir? Anlaşılmaz bir durum var. Fakat onun "Bir kişi kim kazana gayrının mı olur. Anın mülkünde benim ne dahlim vardır kim andan akça alam. Bre kişi vargit artık bu sözü söyleme, sana ziyanım değer," sözleri mülkü olmayan, mülkün ne olduğunu bilmeyen, sadece hizmet ve dayanışma bilen ve mülkü olduğunda onu yağma ettiren bir kişiliğin söyleyeceği sözlerdir.

Öyle ya devlet "kim gazana gayrının" olur sözünde anlam bulur. Vergi devletin ilk adımıdır. Yani adaletsizlik, hırsızlık ve haydutluktur. Osman Gazi ise bizzat bunun sözcüsü konumundadır. Ama Osman Bey'in ne zaman buna ikna edildiğini bilmemekteyiz. Osmanlı'nın daha sonraki uygulamalarında çeşitli vergiler uyguladığını biliyoruz.

⁴⁰ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 116, Ötüken Yay., 1977, İstanbul; Âşık Paşazâde Tarihi, s. 19.

Fakat aynı dönemde vergi ve devletin buna dair işleyişi bir şekilde var ve bu Selçuklu iktidarında devam eden bir haldir. Belli ki Osman Gazi bunu bilmemektedir.

“Selçuk devrinde köylerden alınan vergilerin mahiyetini ve miktarını lâıkiyle bilmiyoruz; lâkin, bir İslâm devleti sıfatıyla, reâyadan haraç ve mahsulât-tan cuşr alındığı, ayrıca da Osmanlılar devrinde mevcudiyetini bildiğimiz —arâzi alım satımı vergisi, muhtelif mahsulât ve mamulât-ı zirâiye vergileri gibi— birtakım köy vergileri daha tahsil olunduğu, pazarlara getirilen mallardan yollarda - derbenderde, köprülerde, veya şehir kapılarında bir resm alındığı söylenebilir; Moğollar devrinde de bu vergiler - belki cibayet usûlünde ve miktarlarda bâzı küçük farklarla - devam ediyordu. Bir ma'denin işletilmesi, bir yolun muhafazası, bir köprüünün ta'miri, hulâsa devletçe yapılması lâzım gelen bir iş kendilerine havale olunan herhangi köy veya köyler, bu hizmet mukabilinde, sair tekâliften muaf tutuluyordu.”⁴¹

Fakat bahsi geçen aşiretler ne menem bir şeydir? Kaç kişiden oluşuyor oldukları sorusu da önemlidir. Devlet olmamakla beraber bu göçebe aşiretler —adı üstünde göçebe olduklarından dolayı— hareket etmekte ama yerleşik yaşama geçme temayülleri ne kadardır? Tek amacı sadece yerleşmek ise onlara göçebe denmesi de doğru olmaz elbette. Nitekim Moğolların akınlarla milyon kişilik ordu-çadır vb ile Anadolu'ya ya da Orta Doğu, Irak, Bağdad vb yerleri haraç pamuğu gibi attıktan sonra yerleşmemesi onların tam bir göçebe olduklarını bize anlatır ve tarihi buna göre okumak daha kolay olur.

⁴¹ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 52, TTK.

Türk tarihçilerinin Orta Asya'dan göçüp gelen göçebe aşiretlerin Anadolu'ya sadece yerleşmek amacıyla geldikleri iddiası ve fikri şüpheli görünmektedir.

Nitekim Moğol istilasından evvel Abü al-Fida'nın aktardığı bir rivayete göre “*Antalya şimal-i garbisinde, Denizli dağlarında ve civarında yâni Menderes havalisinde 200.000 çadır halkı Türkmen yaşıyordu.*”⁴²

Göçebe aşiretler ve onların iskânı büyük nüfus hareketlerine neden olduğundan coğrafyadaki toplumsal ve kültürel hareketlilik ve hatta gerginlik artmış olmalıdır. Köprülü'nün bu nüfus hareketlerinin nasıl bir etkisi olabileceğinden hareketle Arap Coğrafyacı İbn Said'e dayanarak verdiği rakamlar devasa bir görüntüyü ortaya çıkarır. Yanlarından çocuk, geçimlik hayvan, at ya da develeri ile bir şehrin toplu hareketini düşünün... Alıntı şöyledir:

“Uç bölgelerinde Denizli havalisinde 200.000 çadır, sağ kol ‘Uç’ Beylerbeyinin merkezi olduğunu bildiğimiz Kastamonu çevresinde 100.000 çadır Karabuli adı ile geçen Ankara'nın kuzeyindeki dağlık bir bölgede, 30.000 hâne çadır Türkmen nüfusu vardı. Türkmenlerin geniş aile tipini temsil ettikleri göz önünde tutulacak olursa, Denizli ‘Uç’unda 2 milyon; Kastamonu ‘Uç’unda 1 milyon, Ankara çevresinde 300.000 kişi yaşıyordu demektir. Bu da toplam 3 milyon 300 eder.”⁴³

Göçebelerin devlet olamayacağı ve kuramayacağı tezin-den haberdar olan Köprülü, Osmanlı'nın tecrübeli devlet

⁴² Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 41, TTK.

⁴³ Bkz. İbn Said, *Kitâbü'l Coğrafîyye*, yayınlayan. İsmail el-Arabî), Beyrut, 1970, s. 185; krş. P. Wittek, *Menteşe Beyliği*, Ankara 1986, s. 15-17'den aktaran *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Prof. Dr. Fuad Köprülü.

bürokrasisinin yanında ve yöresinde olan beylik, emirlikler ve eskiden kalma bürokrasiden kalan insanlardan oluşturabileceği gibi bir spekülâtif düşüncseyi “muhakkaktır” kelimesi ile sonlandırmaktadır.

*“Osmanlı devletinin ilk kuruluşu esnâsında yâni XIV. asır başlarında, Osman’ın küçük aşiyreti göçebe veya yarı göçebe vaziyetinde olsa bile, o devir Anadolu Türkleri’nde şehir hayatının kâfi derecede inkişaf etmiş olduğunu ve yeni kurulan Osmanlı devletinin idare makinesi için muhtaç olduğu unsurları Selçuklular’ın, İlkhanlılar’ın, XIV. Asırdan evvel kurulmuş bâzı Anadolu beylikleri’nin, hattâ Mısır-Suriye Memlûk İmparatorluğu’nun İdarî teşkilâtında yetişmiş Türkler arasından çok kolaylıkla bulduğu muhakkaktır”*⁴⁴

Osmanlı’nın kuruluşuna ya da ilk dönemlerine dair yeterli belge ve bilgi olmadığını söyledikten sonra Köprülü’nün ilk dönem Osmanlılarının aşiret, göçebe vs. olduklarına dair vurgusu onların nasıl “devlet” olmadıklarını da ifade eder... Burada dikkat edilmesi gereken nokta onların aşiret ya da göçebe aşiret vs olmalarıdır. Yazı kültürü olmayan ama sözlü kültürü olan topluluklardan bahsediyoruz. Bu anlamda sosyal antropolojik verilerle yola devam etmek zorundayız.⁴⁵

⁴⁴ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, s. 12, TTK.

⁴⁵ Yani Tarihsiz toplulukların “tarihi”ne dair konuşmak ve dedüktif bir yöntemi burada uygulamak durumunda kalıyoruz. Bu yöntem ise günümüzdeki kabile toplumlarını inceleyip, tahlil eden sosyal-antropolojik eserlerin aşiret hayatı ve göçebe, yarı-göçebe toplulukların cemaat yapılarını ve bu yapılarıdaki katmanlaşma ya da statüleri ele alan eserlerde edineceğimiz bilgi ışığında toplumsal-tarihsel vakalara yaklaşımdır. Bunun için H. B. Barclay ve P. Clastres gibi Sosyal antropologlarlar yol gösterici olurken, eski toplumların zihniyet yapılarını analiz etme çabasında olan eserlerden biri olan Sabri Ülgener’in “İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası” adlı eserinden yararlandık.

Anadolu Selçuklu ve sonrasında Moğol-İlhanlı hanedanlığının egemenliği devam ettiği zamanlarda Uçlarda bulunan Türkmen aşiretlerinin yaşam şartları ile Anadolu'nun içlerinde yaşayan Türkmenlerin yaşam şartları arasında bir fark olduğunu iddia eder Köprülü. Bu dönemde göçebe, yarı-göçebe ve yerleşik Türkmenler arasından ise yaşam biçimi açısından bir fark olmadığını iddia eder.⁴⁶

Selçuklu'nun yok olmaya yüz tuttuğu bu dönemde farklı bölgelerde ortaya çıkan beylikler –ya da zaten doğal olarak orada bulunan aşiretlerin kendi egemenliklerine sahip çıkmaları sonucu belirgin hale gelmeleri– kalabalık aşiretler olarak düşünülmelidir. Bunlar göçebe, yarı-göçebe ya da yerleşik olarak telakki edilebilir. Belli bir coğrafyayı kendilerine yaşam alanı seçtiklerinden göçebe özellikleri yitirmek üzeredir diye düşünmek de olasıdır.

Nitekim Osmanlı beyliklerine dair F. Köprülü şöyle der: “*Bunlar XIII’üncü asrın son nısfında, İlhanî idaresinin gevşekliğinden ve müsamahasından istifade ederek yavaş yavaş belirmiş mahallî kuvvetlerdir ki, coğrafi sahalarına ve başlarındaki şahsiyetlerin kabiliyetlerine göre, uzun veya kısa, ehemmiyetli veya ehemmiyetsiz bir tarihî inkişafa mazhar olmuşlardır.*”⁴⁷

3. Aşiretler ve Beylikler, Osmanlı Beyliği ve Babailer

Diğer beyliklerden daha çok, tarihsel süreç içerisinde edinmiş olduğu rol ve giderek büyümesi ve Ahi Birlikleri ve fütüvvetle ilişkileri babında bizi ilgilendiren beylik Osmanlı Beyliği’dir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi

⁴⁶ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, s. 22, TTK.

⁴⁷ A.g.e., s. 38.

mevcut beyliklerin toplumsal yapısında asıl öge göçebelik gelenekleri, yaşam tarzları ve göçebe, yarı-göçebe aşiretlerdir. Bu aşiretler elbette etnik köken olarak Türkmen ve Müslüman aşiretlerdir. Köprülü, Türkmen göçebe aşiretlerine dikkatimizi verdiğimizde dini hayatları açısından “sofiyane” cereyanların daha canlı, daha samimi, taşkın ve hayata uygulamaya daha müsait olduklarını söyler. Buralarda menkıbeler, metafizik düşüncelerin bu ilkel ortamda basitleşerek somutlaştığını ve ahlak felsefesine dair inceliklerin oldukça sert yaşam prensibi olmaklığından bahseder.

Barkan’ın ifadesi ile kolonizatör dervişler –abdalan-ı rum, ahiyan-ı rum vb– en küçük köylerden kasabalara ve kentlere kadar yayılmıştır.

14. yüzyılın başlarından itibaren “...*bu Türkmenler’in müslümanlığı, şehirli Türkler’inki gibi tamamiyle ortodoks bir Müslümanlık değil, eski Türkler’in eski pütperest an’aneleriyle müfrit şi’îliğin -haricen tasavvuf rengine boyanmış- basit ve popüler bir şeklinin ve bâzı mahallî bakıyyelerin imtizacından hasıl olmuş bir **Sync-retisme** idi. Ortodoks mutasavvıfların şiddetli tenkidlerine uğrayan garib kıyafetleri, şeriate mugayir âdetleri, coşkun yaşayışlarıyla tamamen eski Türk **şaman**’larını hatırlatan bu **Baba** lâkablı Türkmen şeyhleri, köylülerin ve göçebelerin mânevî hayatlarının başlıca nâzımı ve hâkimi idiler; ne din âlimleri, ne de burjuva tarikatlerine mensub şeyhler, zihniyetlerine tamamiyle yabancı oldukları o muhitlerde bu **Babalar**’la mücadele edemezlerdi. İşte yukarıda bahsettiğimiz müdhiş Babaîler kıyımı, bu fa’al propogandacılar tarafından hazırlanmış ve tatbik edilmiştir. Anadolu’da ibtida XIII’üncü asırda gördüğümüz bu **Babaî** taifesi, şeyhlerinin emrini yerine getirmek için, kadınlar ve çocuklariyle cenge atılan ve şeyhlerinin maddî ölümüne bile inanmayan bu taife, bir tasavvuf tarikatinden ziyade, bir **secte** mahiyetindedir ki, muahhar*

asırlarda Anadolu’da mevcudiyetini bildiğimiz muhtelif alevî taifelerine benzer.”⁴⁸

Anadolu’nun İlhanlılar etkisi altında olduğu zamanlarda –Moğol istilası Selçuklu’yu boyunduruk altına aldıktan sonra– bu babalar İlhanlı sarayını da etkisi altına almış. İlhanlı sarayında Moğol yetkililerin gözünde ün kazanan Türkmen babaların mevcudiyetinden bahseder Köprülü. Bu sayede Anadolu’ya gelip propaganda faaliyetlerine devam eden dervişler olmuştur. Hatta Selçuklu sarayına etkisinden dolayı bu durumdan Mevlânâ’nın rahatsızlığını Ahmet Eflaki belirtmektedir. Aynı şekilde Menteşe beyi Mesud Bey’in yanında bulunan Türkmen şeyhi Mevlânâ’nın torunu Çelebi Arif’i rahatsız etmiştir vb.⁴⁹

Köprülü, devamden bahsi geçen Türkmen dervişlerinden bahseder. İlk Osmanlı “hükümdarlarının” yanında menkıbelerde “*tahta kılıçlarla savaşıyan, kaleler zapteden bir avuç müridi ile binlerce düşmanı ezen, Müslümanlığı yayan Abdal lakablı*” dervişler olduğunu söyleyerek tarihi karakterlerin isimlerini vermektedir. Bunlar Abdal Musa, Abdal Murad, Kumral Abdal vb.’dirler. Bunların Yeseviye, Kalenderi, Haydari adı verilen Heterodoks dervişler olduğunu söylemekle de Barkan’ın ondan ayrıldığını anlıyoruz. Köprülü bu heterodoks tarikatların Babailerden türediğini ve Babailiğin farklı şekilleri olduğunu söyler ki pek yanlış olduğu söylenemez. Daha sonrasında ise onların 15. yüzyılın sonlarında Bektaşilikte vücut bulduklarını iddia eder.⁵⁰

⁴⁸ A.g.e., s. 97-98.

⁴⁹ A.g.e., s.100. Tabii buradan Bektaşî-Alevî-Türkmen kesim ile Mevlevî kesim arasındaki “geleneksel rahatsızlığın” örneğiyle de karşı karşıyayız.

⁵⁰ A.g.e., s. 101. Ömer Lütfi Barkan bu dervişlerin bildiğimiz kalenderi ve haydari dervişleri olamayacağını, onların bir bilinçle fethe çıkan ve özellikle Uç’lara yollanmış abdallar olduğu iddiasındadır.

Herbert Adems Gibbons'ın Osmanlı Devleti'ni sadece “dört yüz çadır halkından mürekkebe göçebe veya yarı göçebe” küçük bir aşiretten çıkmış olduğu şeklinde izah etmesinden rahatsızlık duymaktadır, Köprülü.⁵¹

Gibbons'ın iddiası aynen şöyledir:

“Orhan'ın saltanatının nihayetinden evvel, küçük Söğüd köyünde Osman'ın etrafında toplanmış olan Asyalı sergüzeştçiler nüvesi, yarım milyona varmıştı. Bu, tabii bir artma olamazdı. Şarktan gelen göçebelerin iltihakıyla de mümkün değildi. Çünkü, Orhan'ın, Asya hinterlandı ile teması kesilmiş idi. Rakipleri - yâni diğer Anadolu Beylikleri - kendisinden evvel, haricden sergüzeştçiler celbetmek isterlerdi. Orhan, milletini, bulunduğu yerlerdeki yerli unsurlardan teşkil etmiştir. Bunların çoğu da Rum idi...”⁵²

Bu tartışmanın konumuz açısından pek fazla ehemmiyeti olmasa da Osmanlı devletinin kurulduğu andan itibaren devlet bürokrasisini oluşturarak var ettiği tezinden hareket ettiğinden problemli olduğunu düşünüyoruz. Her iki araştırmacının devlet ve aşiret farkını sorgulama gibi bir amaçlarının olmaması –belki de dönemin uygarlık ve ilerleme mitlerinin ideolojik etkisi olarak görmek daha doğrudur– onları var olan her tarihi olguda devlet aramaya itmiştir. Köprülü'nün itirazı Türk ve Türkmenler arasında devlet kuracak ve yönetecek teknik bilgi ve kabiliyete matuf elemanların bulunduğu; Gibbons'un ise bunun mümkün olmayıp Osmanlı'nın Roma-Bizans'tan kalan Hristiyan unsurdan bu kadroyu elde ettiği fikriyatıdır. Biz ise bunun kendi ellerindeki verilerden hareketle de böyle bir devletin kurulması için yeterli olmadığı id-

⁵¹ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 10, TTK.

⁵² A.g.e., s. 11.

diasındayız. Var olan aşiret hiyerarşisini –aşiretler federasyonu olduğunu da ekleyerek– devlet bürokrasisi olarak görmek doğru bir bakış açısı olmaz.

Köprülü fikrini şöyle sabitler:

“Osmanlı devletinin XIV. asırda, hatta XV. asrın ilk yarısında şöhret kazanan bütün adamları arasında mesela Köse Mikhal ailesi gibi Hristiyan dönmeleri çok azdır;” der ve ekler “Devleti idare eden bu yüksek Türk aristokrasisinin nüfuz ve ehemmiyetlerinin düşürülmesi ve onların yerine devşirme çocuklarının iş başına geçmesi, daha ziyade XV. asrın ikinci yarısında başlayan bir hâdisedir. Muhtelif unsurlar üzerinde kurulan mutlakîyetçi imparatorluklar için zarûrî olan ve büsbütün başka sebeplerden doğan bu hâdiseyi ‘göçebe Türkler’in devlet teşkilâtı kurmak kabiliyetine mâlik olmadıklarına’ atfetmek, mânasızdır.”⁵³

Merkezi bir iktidar olduğu söylenen Osmanlı’nın –bilinenin aksine bu dönemde– gücü herkesi bağlamaz. Aşiret yapısı gereği her aşiret kendi içinde bir bütündür ve başka bir grup ve öbeğe bağlılığı ancak gönüllü olduğunda bir şey ifade eder. Köprülü şöyle der mesela:

“Uçların idare tarzı, merkezî idare ile tarz-ı münasebetleri gibi birtakım meseleler hakkında kat’î bir şey söyleyemiyecğiz. Yanlız, daha VII’nci asırda bile, merkezî idareye tâbi olmıyan bu Uc Türkmenlerinin Bizanslılar’a karşı kendi başlarına harekette bulunduklarını, çapullar yaptıklarını, büyük ganimetler ve binlerce esirler aldıklarını biliyoruz.”⁵⁴

Uçlar tamamen özerk bir şekilde varlığını sürdürmekte ve istediği şekilde hareket etmektedir. Merkezi idare ile ilişkileri biçimseldir. Özellikle Türkmen göçebe aşiret-

⁵³ A.g.e., s. 11-12.

⁵⁴ A.g.e., s. 75.

lerinin Selçuklu ve özellikle Osmanlı'nın Avrupa kıtasında ilişkide olduğu devletlerin temsilcilerini kendi korumasına rağmen koruyamadıkları ve Türkmenlerin bunları yağmaladıkları tarihi bir vakadır.

*“Uçlardaki Türk aşiyretlerinin beyleri, şeklen Selçuk Sultanlığına tâbi olmakla beraber, fırsat buldukça, onu dinlemekten ve müstakil hareketlerde bulunmaktan geri durmuyorlar, vergilerini ekseriya fi'lî tehdidler altında veriyorlardı... Âsîler uc beylerinin yanında bir ilticagâh buldukları gibi, her isyan hareketi de uc aşiyretleri tarafından mutlaka yardım görüyordu. Merkezî idarenin za'fı karşısında memleket dahilindeki zengin Türk tacirlerinin kervanları da bunlar tarafından çapullara mâruz kalıyordu”*⁵⁵

Vergi vermemek için çaba sarf etmeleri ya da ayrıcalıklar talep etmeleri doğal bir haldir. Mesela Selçuklu hâkimiyeti zamanında onların hâkimiyeti altında görünseler dahi kendi başlarına buyruk oldukları Moğol istilasından sonra da Selçuklu ve İlhanlı arasındaki çatışmadan yararlanma yoluna gittikleri bilinir.

Düşünelim! O zamanlar bugünkü gibi istediğimiz yere araba ile bir gün, iki gün de ya da bir anda gitmek mümkün değil. Yollar bugünkü gibi değil. Yani merkezi otorite olarak adlandırılan yer ile ilişki için günler ve aylar gerekli... ve her aşiret başlı başına bir gövde olarak var... ve hepsinin kendi duruşları ve planları var...

Bu dönemlerde özellikle büyük şehirlerde Köprülü'nün tabiriyle “Alp teşkilatı” ile ilişki içinde ve kaynaşarak hem Ahi ve hem de Alp olan kesimlere rastlan-

⁵⁵ A.g.e., s. 76.

maktadır. “*Tıpkı, büyük merkezlerdeki esnaf korporasyonları ile fütüvvet teşkilatının müteakiben birbirinin içine girmeleri gibi...*”⁵⁶

İşte bunlar Ahi Birlikleri’dir. İbn Battuta’ya göre hepsi de bekâr gençlerden oluşan ve “Ahi” lakaplı bir reisleri olan bu örgüt F. Köprülü’ye göre vakfiye, mezar taşları ve kitabelere bakıldığında sadece genç ve bekâr işçilerden oluşmuyor. İbn Battuta’nın gördükleri ve aktardıkları ya abartı ya da görmediği ve duyduğu şeyleri aktarma ise bunlar doğru değildir ya da İbn Battuta gezdiği ve gördüğü yer ve zamanda dedikleri doğru olsa gerektir. Fakat bu seyahatnameye dair itirazlar olsa da seyahatnameyi tamamen reddeden kimse yoktur.

Köprülü, onların sadece gençlerde oluşmadığını söylerken onların hükümdar ve emirlerin hürmetini kazandığı, büyük servet ve nüfuz sahibi olukları ve içlerinden yüksek idari mevkilere gelmiş insanların olduğunu söyler. Yüksek idari mevki elbette devlet kademesi olsa gerektir. Burada şüpheli olan bu ahilerin ve ahi teşkilatının devlet ile ilişkisinin olmasıdır. Ahilerin devletlü ilişkiler içinde olmadıklarını ve bundan uzak durduklarını - melâmet inancı gereği de- bilmekteyiz. Ahi Birlikleri’ne devletin müdahalesi zaten kethüdalar ve kadılar vasıtasıyla daha sonra olmuştur ki bu müdahale sınırlıdır. Kethüda adeta devletin temsilcisi gibidir ve birliğin aldığı kararların bir kısmı Kadı tarafından onaylanmak durumundadır. Devlet müdahalesine karşı olmak ve ilişkiye girmemek fütüvvet-melâmilik prensiplerinin gereği idi.

Biz Osmanlı’nın ilk yıllarında ve beyliklere devlet değil, aşiret yapıları olarak baktığımızdan dolayı, meseleyi kendi görüş mesafemize indirdiğimizde onların yerlerini daha bir sarih gördüğümüz kanısındayız.

⁵⁶ Prof. Dr. Fuad Köprülü, Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu, s. 90, TTK.

4. Dervişlerin Yaşam Tarzları ve Köleler vs.

Kimi vakıfların kayıtlarına bakan Ömer Lütfi Barkan, kaydı yapılmış olan hayvan, çiftlik hayvanları ve kulların (köle) zamanla değiştiğini belirttikten sonra kölelerin zamanla özgürlüklerini kazanıp, zaviyede nüfuz ve itibar kazanarak derviş ve şeyh dahi olduklarını belirtir. Nitekim o diğer çalışmalarında Osmanlı köylüsünü “özgür köylü” ve Osmanlı’daki köleleri ise “özgür köle” olarak sınıflandırır. Fakat en önemli tespiti dervişlerin “komünist bir hayat yaşamak için bir araya toplandıkları” vurgusudur.

“Aynı şekilde, bu, tarikatlerin içtimâî hayat ideal-leri ve muhtelif içtimâî meseleleri telâkki tarzları da ayrıca tetkike değerse de bu hususlar maalesef bizim için malûm değildir. Yalnız, birçok dervişin komünist bir hayat yaşamak için bir araya toplandıkları ve beraber çalışıp beraber yemenin ve böyle müşterek bir hayat sürmenin zevklerini tercih ettiklerini kabul edebiliriz. Bundan başka, son zamanlarda Rumelinde bazı dervişlerin beraber çalışıp elde ettikleri mahsullerini iki göz- lü anbarlarına taksim ederek bir gözün muhteva- sını kendilerine ve diğer gözdeki mahsullerini yolcuların fukaralarına tahsis etmek üzere kul- landıkları nakledilmektedir. Bu hareket tarzları, onların hayır ve benî nevine hizmet gayesine kendi- lerini hasretmiş olduklarını istidlal ettirebilirler.”⁵⁷

Bu değerlendirmede aslında göçebe, yarı-göçebe aşiret yapısına sahip olan bir toplumsal yapıda kurulan zaviye-lerde hizmet ve ilişkilerin “ortaklaşmacı” dervişler or- taya çıkardığının ifadesini görmekteyiz. Tasavvuf-fütüv- vet gibi bir inancın böyle bir sonuca varacağı aşikârdır.

⁵⁷ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

Çünkü tüm prensipleri paylaşmak ve hatta “almaktan çok vermek” üzerine kurulu olan bir inancın amel olarak ortaya sereceği görünüm ortaklaşmacı ve mümkünse bağımsız otonom yapıdır.

Ahi Birlikleri’ne bakıldığında kölenin bir meta olarak görüldüğü, köle ticaretinin kabul gördüğüyle karşılaşırız. Fakat İbn Battuta kendi Seyahatnamesi’nde vakıflar cenneti olan Anadolu ve Orta Doğu bölgesi anlatılırken hacca gitmeye gücü yetmeyenler, hacca gitmek isteyip gidemeyenler için vakıflar olduğu gibi esirlerin ve kölelerin özgürleştirilmesi için çalışan vakıflardan da bahseder. Dönem itibarı ile kölelik mevcut ve köle azad etmek önemli bir hayır işi olarak görünmektedir.

“Dımaşk'taki vakıfların hepsini ve gelirlerini saymak imkânsız! Öyle çok vakıf var ki! Mesela biri, hacca gitmeye gücü yetmeyenler için. Hacca gitmek isteyip gidemeyen buraya gelir. Beytullah'ı ziyaret edecek kadar para ve azık verilir ona. Bir başka vakıf da fakir ailelerin kızları için hizmet veriyor. Onların çeyizlerini bu vakıf sağlıyor.

*Bir diğer vakıf, **esirlerin ve kölelerin özgürleştirilmesi** için yapılmış. Bir diğer vakıf, yolculara tahsis edilmiş. Buraya başvuran yolcuların bütün yiyecek-giyecek ihtiyaçları karşılandığı gibi memleketlerine varıncaya kadar lazım olan bütün harçlık da buradan verilir. Bir diğer vakıf yolların tamiri ve kaldırımların düzeltilmesi için hizmet veriyor.”⁵⁸*

Belki de burada temas etmekte yarar vardır: Barkan, Osmanlı’nın kuruluş yıllarında “asalet sınıfları” yani soylu yani aristokratlar sınıfı ve bunların toprak mülklerinin gerçek bir problem olarak ortaya çıkmadığından⁵⁹ bah-

⁵⁸ İbn Battuta Seyahatnamesi, çev. A. Sait Aykut, YKY.

⁵⁹ Ömer Lütfü Barkan, *Türkiye’de Toprak Meselesi*, Toplu Eserler 1, Gözlem Yayınları, 1980.

seder ki bu durum daha sonraki yüzyıllarda özellikle gerileme devri olarak adlandırılan yıllarda göze çarpmaktadır.

5. Siyasal Bir Duruş Olarak Ahilik

5.1 Ahi Birlikleri ve “Devlet” Kurmaya Etkileri

Barkan’ın Ahi Birlikleri’nin aynı zamanda da “şehirlerdeki burjuva sınıfına has bir teşkilat” olarak tanımlaması uygunsuz bir tanımlama olarak durmaktadır. Burjuva tanımını kentli olmak anlamında kullanıp kullanmadığını da bilmiyoruz. Fakat Burjuva tanımı özellikle sermaye birikimi ile alakalı bir kavramdır. Ahi Birlikleri, fütüvvetnamelerinde her daim –ve hatta Osmanlı’nın son dönemlerine kadar dahi– sermaye birikimine karşı olmuş ve mensuplarının belli bir miktar dünyalık haricinde –ki bu belli bir gram gümüşle sınırlıdır– birikime karşı olmuş bir teşkilattır. Bu kavram şehirli olmak anlamında kullanılıyorsa da yetersiz bir adlandırma olmaktadır. Cümle aynen şöyledir:

*“Diğer tarikatler gibi Ahiliğin de yalnız şehirlerdeki **Burjuva** sınıflarına hâs bir teşkilât, meslekî zümrelere ait teşekküller olmadığı ve birçok Ahi rüesâsının köylerde yerleşmiş olduğu da nazarı dikkati celb etmektedir.”⁶⁰*

Barkan “Buraya kadar Osmanoğullarının bir devlet kurmak teşebbüslerinde...” bahsetmektedir. Osmanlı’nın bir devlet kurma saikiyle yola çıkmış olduğu oldukça tartışmalıdır aslında. Osmanlı’nın bir aşiret ya da boy olduğunu göz önünde bulundurmadan bu meselenin şahsi bir hâkimiyet mücadelesi ve özellikle devlet kurma müca-

⁶⁰ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

delesi olduğunu söylemek tartışmalıdır. İlk dönemlerinde devlet kurma saikiyle yola çıkan bir aşiret ya da aşiretler-cemaatler-tarikatlar koalisyonu fikri doğru gelmemektedir.

Aşağıda Ömer Lütfi Barkan'ın *İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler* adlı uzun makalesinden aktaracağımız bölüm aslında bu dervişlerin kasti bir devlet politikası ile ya da irade ile devlet ve fetihe çıkmadıklarını da açıklayacak bir bölümdür. Fiili olarak böyle olmakla birlikte onların asıl amacı tebliğ etmek ve hakikati insanlığa ulaştırmaktır. Bunun için özel bir çaba harcamalarına da gerek yoktur.

Osmanoğulları zaten bir aşiret olarak Babailerden kalma dervişlerin sığınağı gibidir. Selçuklu zulmünden kaçan ne kadar Babai var ise Karamanoğlu beyliği ve Osmanoğulları'na gelip sığınmışlardır. Ya da o beylikleri bizzat onlar kurmuşlardır.

“Osmanoğulları ile beraber, birçok şeyhler gelip Anadolu'nun garb taraflarında yerleşmişlerdi. Bu yeni gelen derviş muhacirlerin bir kısmı gazilerle birlikte, memleket açmak ve fütuhat yapmakla meşgul bulundukları gibi; bir kısmı da o civarda köylere veya tamamen boş ve تنها yerlere yerleşmişler ve oralarda müridler ile beraber ziraatle ve hayvan yetiştirmekle, meşgul olmuşlardır. Filhakika, o zamanlar bu şayanı dikkat dinî cemaatlere hemen her tarafta tesadüf edilmekte idi. Onların, tercihan boş topraklar üzerinde kurdukları zaviyeleri, bu suretle büyük kültür, imar ve din merkezleri haline giriyordu. Bu zaviyelerin ordulardan daha evvel hudut boylarında gelip yerleşmiş olması, onların harekâtını kolaylaştıran sebeplerden biri oluyordu. Aşağıdaki kayıt bu noktayı göstermektedir:

“Bursa'nın fethini müteakib, Evliya Çelebinin kaydettiği gibi Belh, Buhara ve Horasan tarafların-

dan nice erenlerin gelip tavattun etmesi de manidardır. Ve esasen, Bursa'da türbesi olanlardan Şeyh Abdal Murad Horasan erenlerinden olub Bursa fethinde bulunmuşdur. Şeyh Abdal Musa, Yesevî fukarasındandır ve Hacı Bektaş ile Ruma gelmiştir. Emîr sultan Hüseyinî nesebdir. Buharada doğmuş büyü müştür. Şeyh Geyikli Baba Sultan da fukarayı Yeseviyedendir. Konya'da, bâzı aşiretler arasında Geyikli Baba dervişlerinin bulunduğu nazarı, bu taraflardan gelmiş bir Türkmen kabile-sine mensub olması lâzım gelen Geyikli Baba'nın, Bursa'nın fethini müteakib Orhan Gazi ile münasebetlerine ait aşağıdaki fıkrada naklettiği menâkibi işliyen motifler bakımından, dikkate şayandır. Bu kayıttan anladığımıza göre; bu sıralarda İnegöl civarında ve Keşiş dağı yanında gelip yerleşen dervişler bir nicedir ve bu dervişler tercihan kırlara ve köyler civarına yerleşmişlerdir. Bunlar, Baba İlyas müridlerinden ve Seyyid Ebû Elvan tarikatindendirler. Az çok kendi âlemlerinde kendi kuvvetlerinden emin, çekingen bir halde yaşamakta ve zamanın Padişahının harekâtını uzaktan takib etmektedirler. Aşağıdaki kayıta görüldüğü üzere Geyikli Baba'nın kendisi ile o kadar görüşmek istiyen Sultan Orhan'a karşı istiğnası, günün birinde Bursa'ya çıkageldiği zaman hediye olarak bir ağaç getirib dikmesi de manidardır. Kendisini mekânında ziyaret eden Padişahın verdiği kıymetli eşyayı red ile dervişin 'Şol karşuda duran tepecikden beri yerceğiz dervişlerin avlusu olsun' şeklinde arazi temlik edilmesini teklif etmesi ve Padişahın gerek kendi nefesine ve gerek nesline bu dervişlerin makbul dualarını temin etmiş olmak hususunda gösterdiği alâka da ayrıca kayda değer:

XII. Hikâyet-i Geyikli Baba Hazretleri: Rivâyet olunur ki, çünkü Sultan Orhan Gazi, Bursaya geldi. Bursada bir imaret yabdırub dervişleri teftiş itmeğe başladı, inegöl yöresinde Keşişdağı yanında bir

nice dervişler gelüb karar itmişlerdi. Amma içlerinde bir derviş vardı, dağda geyikcikler ile bile yürürdü. Turgut Alp ana gayet muhabbet itmişti, dâyim anınla musahebet iderdi Turgut Alp ot vakit gayet pir olmuşdu - Sultan Orhan Gazinin dervişleri teftiş ittüğün işidüb âdem gönderüb ayıtdı: benim köylerim dayiresinde bir nice dervişler gelüb tavatun itmişlerdir, içlerinde bir derviş vardır, geyikcikler ile musahabet ider, hiçbir hayvan undan kaçmaz, hayli kimesnedir, deyü haber gönderdi. Sultan Orhan Gazi işidib kimin müridlerindendir sorun diyüb yine kendüden istişar itdiler. Andan derviş ayıtdı: Baba İlyas muridlerindendir ve Seyyid Ebû Elvan tarikatindenim, dedi. Gelüb Sultan Orhan Gazi'ye didiler, âdem gönderüb varın ol dervîşi bunda getirün, didi. Varub dervîşi da'vet itditer gelmedi, ayıtdı: Zinhar Orhan dahi bunda gelüb beni günaha koymasın. Bu haberi Sultan Orhan Gaziye didiler. Yine âdem gönderüb ayıtdı, bizim hazretimiz ite didâr görüşmek gayet muradımızdır, nîçün gelmezsiniz, veya niçün bizi anda varmağa komazsınız, didi. Dervîş yine cevap virdi ki dervîşler gözcü olur dua iderüz, deyüb bunun üzerine birkaç gün geçdi. Bir gün ol dervîş bir Kavak ağacın omzuna koyub getirüb Bursa hisarında Bey sarayı havlusının kapısının iç yanında bu kavağı dikmeğe başladı. Tiz Sultan Orhan Gaziye haber verdilerkim ol dervîş bir kavak ağacı getürmüş dikeyordu. Sultan Orhan Gazi dahi sormadan dervîş haber virdikim bizim teberrükümüş oldukça budur. Amma dervîşlerin, duası sana ve senün nesline makbülüdür, deyüb hematiden dua idüb ve durmayub yine dönüp gitti. Ol kavak ağacının şimdi eseri vardır, saray kopusunun iç yanındadır, gayet yoğun ve büyük ağaç olmuşdur, Padişahımız al ağaca timar idüb daima kurucasın giderirler. Sonra Sultan Orhan Gazi dahi ol dervîşin mekânına varub bir vâfir eşya virmek mürad idüb dervîş ayıtdı: Ey Han bu mülk ve mâli

hudâyi mütte'al ehline virir biz bunların ehli değiliz, yine mâl sizlere lâyıktır, didi. Sultan Orhan Gazi ibram idüb ayıtdı: Derviş elbetde sözü kabul eyle, didi. Derviş ayıtdı, Padişahım senin sözüün sınımasun sol turşuda duran depecikden beri yerceğiz dervişlerin avlusu olsun, didi. Sultan Orhan Gazi kabul idüb dervişin yine hayır duasın alub gitdi. Sonra ol derviş vefat ediycek Sultan Orhan Gazi üzerine türbe yapub yanına bir tekve ve bir cami dahi yaptı. Şimdiki halde anda beş vakitte dua olunub ihya olunmuşdur. Geyikli Baba zâviyesi dirler. (Neşri, Yp. 50) (Âşık Paşâ Zadeye de bak, Sf. 46).”⁶¹

İddiaya göre Şeyh Edebali, Geyikli Baba ve Abdal Musa, Ahi ve Türkmen ileri gelenleri Kırşehir Ahi katliamından kurtularak, uç bölgelere göçenlerdendirler. Selçuklu veziri ve bir dönem tamamen Selçuklu’ya hâkim olan Muiniddin Pervane’nin baskılarının artmasıyla göçmüşlerdir.

Devlet idaresi denen aygıt çalışmayı durdurduğu andan itibaren şehirdeki otorite boşluğu aslında kendiliğinden var olan, şehrin aslında organik mimarisinin bir parçası olan ahilerin düzen ve tertibi – ki devlet otoritesi ile hiçbir bağı ve ilişkisi yoktur ilk zamanlarında- devreye girer. Yazarların çoğu bunu adeta devletin ikinci varisi olarak aktarmayı severler. Doğrusu devlet ile hiçbir bağ ve illiyetlerinin (olmamasıdır) olmadığıdır. Hatta otoritenden kaçmakta ve kendi başına nefes alanı yaratmaktadırlar.

Mesela Köprülü’nün anlatımı adeta böyledir. Ahiliğin gerçekten ahilik olarak değeri devlet otoritesi dışında bir alanda kendi alanını yaratması ve kendi kuralları ve ilkelerini kendince belirlemesi olmuştur. O, otonom ve

⁶¹ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

kendiliğinden bir örgütlenmedir. Şu ifade tarzı onların nasıl algılandığını gösterir:

*“Devlet idaresi inhilal ettiği, anarşi baş gösterdiği zamanlarda yani intikal devrelerinde, ellerinde ki teşkilata istinat eden Ahiler yani fütüvvet reisleri şehirlerin idaresini ellerine alıyorlar ve eski idareden yeni idareye geçişin şehir için bir sarsıntıya meydan vermemesine çalışıyorlardı. Böyle bir teşkilatın, hele anarşi devrelerinde nasıl bir kuvvet ve lüzum kazanacağı meydandadır. **İdare teşkilatının inkişaf etmemiş olduğu o devirlerde**, küçük kasabalarda devlet kuvvetini değil fakat en mühim olan halk idaresini temsil edenler onlardı.”⁶²*

Fakat bu alıntıda dikkat edilecek olan bir diğer önemli cümle “*idare teşkilatının inkişaf etmemiş olması*”dır. Bu cümle zaten devlet denen aygıtın varlığı için bir sorgulamayı beraberinde getirir. Bu cümleyi sarf eden araştırmacının idare teşkilatının karakteri üstüne gitmesi gerekirdi. Hele ki Ahilik gibi bir ortaklaşmacı ve idaresi kendi içinde bütünlük oluşturan fütüvvet ve melâmet esaslarını düstür edinmiş bir teşkilat daha farklı düşünülme zorundaydı.

İbn Battuta’nın belirttiğinin aksine Ahi Birlikleri’nin sadece gençlerden mükellef olduğunu söylemek kitabeler, mezar taşları, vakfiyeler vb gibi kaynaklara bakıldığında mümkün değildir. Ahilerin evli oldukları, “emirlerin” ve hatta “hükümdarların” takdirini kazandıkları belli ve bilinen bir vakadır.

13. yüzyılın sonlarından 14. yüzyıla kadar Anadolu’da “devlet” ricali, kadı, müderris ve değişik tarikat şeyhleri fütüvvet teşkilatına dahil olmuşlardır. Özellikle büyük tacirlerin ahilik kural ve ilkelerine nasıl uydukları

⁶² Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, s. 156, TTK.

ve nasıl orada oldukları merak konusudur. Çünkü okuduğumuz kaynaklarda oldukça zengin tüccar Ahilerin olduğu belirtilmekte. Öyle ya Ahi'nin 18 dirhemden fazla dünyalığı bulunmamalıdır prensibi bize bunu düşündürür. Olasıdır ki bu ahi ünvanlı şahıslar bizim bildiğimiz Ahi Birlikleri ile ya ilişkisiz ya da Ahi Birlikleri'nin şeyhlerine atfedilen servet Ahi Birlikleri'nin elinde bulunan servettir.

Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu adlı kitabında Massignon'a dayanarak İslam korporasyonlarının kökeninin Karmatlar Hareketinden geldiğini söylemektedir ve kökenine dair

*“Anadolu'nun Sünni merkezlerinde, Devlet kontrolü altında Ahiler Teşkilatının Sünni bir mahiyet almış olması, onların menşei hakkında ki fikrin yanlışlığını ispat etmez”*⁶³ der. Ahiliğin “Ahlak prensiplerine” sahip olmasından dolayı tarikat olarak tanımlanmasının yanlışlığına –ilk zamanlarda onların tarikat olduğu fikrine katılsa da– o da vurgu yapar.

Ahiler ile Mevleviler arasındaki gerilimli ilişkiye daha önce de temas etmiştik. Köprülü, Mevlevilerin ahiler ve Türkmenlere karşı duruşunun ardında onların aristokrat ve şehirli olmalarına bağlayarak şehirli orta sınıfın doğal refleksi olarak Heterodoks ve göçebe zihniyetli Türkmenlere aleyhtar olduklarını vurgulamaktadır.⁶⁴ Bundan hareketle Bektaşilik ve Mevleviliği iki zıt kutup olarak telaki eder. Şehir tarikatlarının hepsinin burjuva, küçük burjuva ve aristokrat olduğunu da ilave eder.

Köylere gelindiğinde ise şöyle der:

“...köyler ve göçebe Türkmen aşiretlerinde, dini hayat ve sofıyane cereyanlar, burada daha canlı, daha

⁶³ Prof. Dr. Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 158, TTK.

⁶⁴ A.g.e., s.162.

*samimi, daha taşkın ve fiile munkalip olmaya daha müsaittir. Metafizik düşünceler, mücerret ve mefhumlar bu iptidai muhitte gayet basitleşerek ameli ve concret şekiller alır: ahlak felsefesinin incelikleri, derhal sert bir hayat kaidesi haline girer*⁶⁵

Bahsi geçen daha alt tabakaya mensup ve hatta köylü olan bu tarikat ve eğilimler çoğu Türkmenlerden ibaret olan Babailer dolayısıyla Yeseviye ve Kalenderilerdir.

5.2 Ahi Birlikleri ve Siyasi Otorite ile İlişkileri

Güllülü, Orta Asya'dan Horasan ve Anadolu'ya gelen "Türklerin Kınık, Afşar, Bayındır, Salur, Bayat, Çepni vb gibi aşiretler olduğunu, göçebe olduklarını ve bir kısmının yerleşik hayatı deneyimlemiş olduklarını söyler. Anadolu'ya yerleşmelerinin asıl nedeninin Selçuklu İmparatorluğu'nun nüfus ve iskân politikaları olduğunu söyler fakat Selçukluların böyle bir politikasının olduğuna dair bir kaynak göstermez. Aşiret yapılarının arasında oldukça fazla yerleşikliğe rastlandığını söylemekte ve yerleşik olan aşiretlerin çözüldüğünü söylemektedir ki gösterilecek kaynak yokluğundan dolayı bu iddianın sadece tahmin olduğunu düşünmemize vesile olmaktadır.

Eflaki, Konya ahilerinin reisi Ahmet Şah'dan bahseder. Emrinde binlerce ahi vardır. Şehrin düzenini sağlayıp, kargaşa durumunda bölgeyi düşmana karşı savunduğundan ve hatta halka zulmeden İlhanlı elçisini dahi şehirde kovduğundan bahseder. Kendisine suikast düzenlenmiş ve cenazesinde onbeşbin kişi baş açık yürümüştür. Benzer bir ahi şeyhi Şeyh Edebalı'dır.

Bu iki Ahi reisinden hareketle Güllülü şöyle bir tahlil yapar.

⁶⁵ A.g.e., s. 164.

İlk Ahi Birlikleri yüksek ahlaki değerlere sahip zengin ve güçlü bir lidere tamamen gönüllü bağlı olan birliklerdir. Reisleri ne asker ne yönetici ne de ulemadır. Etrafında bir araya gelmiş silahlı halk birlikleri adeta karargâh görünümünde olan zaviyelerde bulunmakta ve yaşamaktadır.

Güllülü'nün İbni Bibi'den aktardığı ve kendisinin ifadesiyle onların devletle uzaklıklarını ifade eden cümleleri dikkat çekicidir.

“Çeşitli çevrelerce merkezi otoriteye karşı girişilen eylemlerin hemen hepsini desteklemekte, buna karşılık merkezi otorite temsilcilerinin kendi aralarında çıkan çatışmalarda tarafsız kalmaktadırlar. Konya ahi reislerini gizlice toplayarak birçok vaadlerde bulunduktan sonra isyan kararında olduğunu bildiren Ebubekir Pervane'ye ‘biz aramızda cereyan eden mücadeleye karışmayız’ biçiminde verilen cevap bu tarafsızlığın genel bir tavır olarak benimsenmiş olduğunu göstermektedir.”⁶⁶

11. ve 13. yüzyıllarda bunlar Selçuklulara karşı Karamanoğullarını desteklemişlerdir. Karamanoğulları ile sürekli bir uzlaşma içinde olmalarına nedenlerden biri Karamanoğullarının göçebe toplum değerlerine bağlı, Babailerle ve dolayısıyla Bâtını düşünceyle alakalı kitlelerden oluşmalarıdır. Fakat asli neden Ahi Birlikleri'nin yerel “otorite birimleri” olarak merkezi otorite yapısına zıt eğilimler taşımasıdır. Bundan dolayıdır ki daha sonra Selçuklu'ya karşı Osmanlı'yı desteklemişlerdir,⁶⁷ der Güllülü. Bu sözler onların otonom yapılarını salahiyetle ifade eden cümlelerdir. Devletle ve merkezi otoriteyle

⁶⁶ İbni Bibi – Selçukname'den aktaran Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 83, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

⁶⁷ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s.84, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

ilişkilenmeme elbette onun kendine özgü otoritesi ve cemaat bütünlüğünün gereğidir fakat unutulmaması gereken en önemli etmen fütüvvet-melami düşüncesinin devlet otoriteleriyle bir ilişkiye girmemeyi prensip olarak benimsemiş olmalarıdır.

Ahiler beylikler döneminde Anadolu'nun hemen hemen her şehrinde hâkimdirler.

Ankara ahilerinin kısa bir dönem için şehir cumhuriyeti kurmuş olduğu fikrine katılmıyor, Güllülü. Bu fikir Hammer'indir. P. Wittek 14. yüzyıl Anadolu'sunda çok önemli roller üstlendiklerini, Moğol istilasına uğrayan yerlerde "beledi hizmetler" gördüklerini belirtir.

Güllülü onların bazı durumlarda siyasi fonksiyonları olmakla birlikte hiçbir yerde siyasi bir güç olarak ortaya çıkmadığını belirtir.⁶⁸

Şu ifade ise onların mevcut gevşek toplum örgütlenmesi içinde sağlam hak ve halk savunucuları olduklarını ispat eder bize: *"Bir şehri ele geçiren asi vali veya siyasi teşekkül elindeki şehri yalnızca savaş için gerekli parayı elde etmek yönünde düşünmekte ve bu gibi şehirlerde halkın korunması kendiliğinden Ahi Birliklerine kalmaktadır. Onun içindir ki söz konusu şehirler 'ahi valinin idaresinde muhtar bir site' gibi gözükmektedir."*⁶⁹

Gölpınarlı, Burgazi'nin fetanın önce Kavli ve sonra Seyfi olduğunu ve ahisi ondan memnun olursa destur ve çerağ verip belini bağladığını, eğer ahisi ölürse halifesine varıp belini bağlatacağını, halife bulunmazsa ya kendisi ya da şehrin fütüvvet ehlinin tanıklığında o iklimin padişahı ya da kadısının bağlayacağını ve çerağ vereceğini yazar diyor. Ahilerin padişah olmazsa padişah gibi hüküm sürerek gelene geçene hizmet ettiği daima

⁶⁸ A.g.e., s.85.

⁶⁹ A.g.e., s. 85; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, Cilt 1, 1243-1453, Tekin Yayınları, 1979, s. 96.

anlatılır. Bunun ötesinde kendileri de ahi olan ve emirlere şed giydiren fütüvvet erbabı padişahlar olduğu da bilinmektedir. Gölpınarlı, Ahmed-ibn-i Aliyy-al-Kalkaşendi'nin (756-821 h. 1355-1418 m.), “*Subh-al A'ş'a*’sında *Remy-i bunduk*” bahsinde fütüvvet hakkında kısaca malumat verdikten sonra padişahların, emirlere fütüvvet şalvarı giydirdiklerini ve iki tane de fütüvvet fermanı suretini kaydettiğini yazar. Bir başka ilginç örnek ise 15. yüzyılda Seyyid Gaybi oğlu Hüseyin’in Fütüvvetnamesi’ndeki fütüvvet şeceresinde Pir Ömer-i Halveti’nin (1397-1398) durumudur. Onun zamanının padişahından fütüvvet aldığını söyler.⁷⁰

Daha evvelinde ifade ettiğimiz gibi, dönemin bölge emirleri ve yöneticileri bir fütüvvet şeyhinin altında muamele görürler. Fütüvvet ya da Ahi şeyhine buyurmak temayüllere aykırı gibi görünmektedir. Bunun çeşitli nedenleri olabilir fakat görünenin bu olduğunu da ifade edelim.

5.3 Ahilerin Devlete Karşı Güçlerine Dair Örnek

Gölpınarlı, Seyyid Gaybi oğlu Seyyid Hüseyin’in Fatih Sultan Mehmed zamanında yazdığı fütüvvetnamesinde, Seyid Muhammed’in “*Miftah-al-dekaayık fi beyan-al futuvvatı va-l-hakaayık*”ında, Bektaşiler tarafından yazılan fütüvvetnameler ve Evliya Çelebi’nin verdiği bilgilerde Ahilerin 15.-17. yüzyıllarda oldukça etkili ve güçlü olduklarını ve devletle kimi yerlerde boy ölçüştüklerini anladığımızı yazar. Güçlerinin ölçüsünü Evliya Çelebi’nin şöyle aktardığı anlatılır:

“*Evliya Çelebi, İstanbul'da ahılığın ne kadar köklü bir halde bulunduğunu uzun uzadıya anlatmakta (İkdam Matbaası, 1314, c. I, s. 474 - 487) ve bu*

⁷⁰ Abdülbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İTO Akademik Yayınlar, İstanbul 2011, s. 69.

arada debbağlardan bahsetmekte (ayni cilt, s. 391 - 392), Piyale Paşa tekkesi teferrücgahını vasfederken orada sanat ehlinin halifeleri bulunduğunu söylemekte, yine debbağları anlatırken Ahi Evran'ın menkabelerini zilaedip debbağların, kendilerine sığınan kaatili bile hükümete vermediklerini, yedi yüz karhanesi bulunan ve üç bin kişiden ibaret olan bu sanat erbabının, o katile, ıslah oluncaya kadar iş gördürdüklerini bildirmektedir (s. 594- 595). ”⁷¹

Bir fütüvvetnamede şairler ve abidlerin de sanatçı yani fütüvvet erbabı sayıldıkları görülüyor.

“Bir de bu sınıflar arasında riyazat ehli, yahut abidler gibi bir sanat ehli olmıyanların da anılması, yahut da riyazat ve ibadet gibi manevi vasıfların da bir sanat sayılması, şairlerin de bunlar arasına alınması dikkate değer.”⁷²

Selçuklu'nun dağılma sürecinde beylikler zamanında Anadolu'da yaygınlık kazanmaya başlayıp, Osmanlı beyliği boyunca beyliğin kurulup gelişmesine de hizmet eden ve hatta bizzat kuruluşun içinde yer alan Ahiler, belli bir tarihten sonra, Osmanlı'nın devletleşme eğiliminin netleşmesi sonrası devletin doğrudan müdahalesi ve onu içine alma çabaları olduğu zamanda dahi bir nebze otonom yapısını koruma gayretinde olmuştur. 15. ve 17. yüzyıllar arası oldukça güçlü görünüm arz etmesinin ardında yatan bu direncini koruma çabasıdır. Aslında Seyfi koluyla bizzat ordunun içinde yer alırlar. Bu yüzyıllara Ahiliğin kurumsallaşma ve devletle ilişkilerinin oturmaya başladığı yüzyıllar olarak bakılabilir. Aslında ahilik, Ankara ahilerinin I. Murat zamanında Osmanlı'ya dahil olmaları/edilmeleri sonrasında yani 1362'den sonra bir transformasyon yaşamıştır. Bu tarih

⁷¹ A.g.e., s. 70.

⁷² Abdülbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İTO Akademik Yayınlar, İstanbul 2011, s. 77.

devletin merkezileşme eğiliminin arttığı zamanlara denk gelir. Ahiliğe kabul edilebilir meslekler arasına başka kesimlerin girmesi de aslında bu anlama gelmektedir. Moğolların Ankara Savaşı ile Osmanlı'yı yenilgiye uğratacağı zamana kırk yıl gibi bir zaman olsa da devlet oluşumu ve ahilik gibi oluşumlara müdahalenin başladığı yıllar olarak telakki edilebilir bu yıllar. İmparatorluk ya da devletin kuruluşunun tamamlanması da hemen hemen yüz yıl sürmüştür. İstanbul'un fethi ile Osmanlı'nın devletleşme süreci hemen hemen tamamlanma aşamasına gelmiştir. Fatih Sultan Mehmet, devleti kurmak ve kurumsallaştırmakta ve merkezi otoriteyi ise uçları, uç beylerini tasfiye ederek sağlamış, Bizans devlet geleneğinin üstüne oturmuş gibi görünür.

Vergiye ve Devlete Karşı Ahi Evran

Ahi Evran'a dair anlatılan bir menkıbe onun hiç de devletli bir ilişkiyi onaylamadığının işareti olarak anılmalıdır. Bu menkıbede onun vergi vermemek için çeşitli taktikler uyguladığını anlatmaktadır. Gene de anlaşılmaktadır ki keramet gösterenden devlet vergi almamaktadır. Ahilik ve ahi kültürü esnafın devlete bağlılığının işareti olarak gören devletli zihniyet için kötü bir menkıbe olduğunu vurgulamak gerektir. Menkıbe aynen şöyledir:

“Ahi Evran, Kayseri’de kimsenin yapamadığı türden renk renk sahtiyan (derileri) işlemiştir. Bunları, üstü örtülü bir kapta muhafaza etmekteydi. Biri gelip kendisinden deri istese besmeleyle elini atar, ne renkte ve kaç tane deri istiyorsa çıkarır verir, parasını alırdı. Ne kadar deri istenirse istensin verirdi. O zaman her zanaat ehlinden ve her dükkândan vergi (yevmü’l-kıst) almak âdetti. Gammazlar (kendisini çekemeyenler), Kayseri sancak beyine gelip ‘Burada ulu bir üstad tabbâk var, işçileri çıraqları çok; her gün dilediği kadar deri satıyor, malı çok fakat vergi vermiyor, ondan da vergi alsanız yerinde olur’ diyerek onu şikâyet ederler. Bunun üzerine

Kayseri Beyi, 'Varın o da şu kadar mal versin. Yoktur derse bu şehre geleli işlediği derinin vergisini versin' diyerek birkaç adam gönderir. Görevliler, gelip görürler ki imalathanenin kapısı kapalı, ortada kimse görünmüyor. Kapıyı açıp içeri bakarlar. Bir de ne görsünler? İmalathanenin içi evren (ejderhalar)le dolu. Hepsinin gözleri, külhan alevi gibi parlıyor (ateş saçıyor); ağızlarını açıp kendilerine karşı kükrüyorlar. Bunun üzerine akılları başlarından gider, korkarak kaçıp beye gelirler, gördüklerini haber verirler ve anlarlar ki Ahi Evran, kuvvetli bir vilâyet eridir (keramet ehlidir)''⁷³

Durumun bu minvalde olduğu menkabede aslında açık kılınmış olsa da Ahi sıfatına sahip olan birçok kişinin adeta şehrin sahibi olduklarını ifade eden kayıtlar da mevcut. Bu ahilerin bildiğimiz üzere esnaf teşkilatının reisi sıfatındaki ahiler olduklarına dair kesin bir bilgimiz yok. Oldukça varlıklı oldukları çeşitli kayıtlarda sabit. Mesela Ö. Lütfü Barkan birini şöyle anlatır:

"Nitekim [46] numaralı kayıt da Ezine kasabasını Süleyman Paşanın Ahi Yunus'a vakf ve kendisini her türlü tekâliften muaf kılmış olduğunu; şehrin sahibinin ise artık kendisine ait olan bu şehrin varidatını gelene geçene hizmet edilmek üzere zaviyesine vakfetmiş bulunduğunu göstermektedir. Aynı Süleyman Paşa zamanında Gelibolu'da Hacı İzzeddin isminde bir zat Hudâvendigârın başı sadakası olarak Ümid Viranını ve Kavak'daki bağı yanında çiftliği ile Kavak Ahisine, Emir İlyas çiftliğini ise İshak Fakih'e vakfetmiştir [192]. Bu kayıtlarda mevzuubahs olan Kavak Ahisi, Kavak kasabasındaki Ahi manâsına alınacak olursa, her köy ve kasabada bir Ahi reisi mevcut bulunduğu anlaşılmaktadır. Kayda

⁷³ Vilâyet-nâme, vr. 110a-10b; Vilâyet-nâme, 1995: 51, 14'ten aktaran, Abdülbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İTO Akademik Yayınlar, İstanbul 2011,.

göre Kavak Ahisi vefat edince bu yerler diğer bir Ahiye verilmiştir.”⁷⁴

Görüleceği üzere dönem I. Murat dönemidir ve Ahilik özerk yapısını koruyan bir dönemden çıkmış değildir. Ahi reisi mallarını başka birine vakfetme yetkisine sahiptir. Vakfetmek anlaşılabacağı üzere halkın kullanımına açmak kaydı ile olmaktadır.

5.4 Ankara Ahi Devleti İddiası

13. yüzyıldan önce baskın bir Hristiyan nüfusa sahip olan Ankara, sonrasında bu baskınlığını yitirmeye başlamıştır. Aleaddin Keykubat zamanında Uçlara yerleşen Türkmenler gibi bu nüfus hareketi de benzer şekilde Ankara’ya Türkmen nüfusun yerleşmesine neden olmuştur. Bu yüzyılda Ankara nüfusu şehrin kalesinin dışına taşmış durumdadır. Ankara kalesindeki Hristiyan nüfus Osmanlı döneminde de uzun bir süre ikamet etmeye devam etmiştir.⁷⁵

Ankara, Selçuklu hâkimiyetinin fiilen kalktığı zamanlarda önce İlhanlıların hâkimiyetinde, sonra da İlhanlılara bağlı olan Eratna Beyliği hâkimiyetinde olmuş. 1361-62 yılında Osmanlıların hâkimiyetine girene kadar bazı zamanlar Karamanoğlu beyliğinin hâkimiyetini görmüş. İşte bu dönem birçok araştırmacı tarafından belirsiz bir dönem olarak ve Ahi devleti vardı yoktu tartış-

⁷⁴ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

⁷⁵ Dr. Mehmet Ali Hacıgökmen, “Ankara’da Ahi Hâkimiyeti (1330?-1361)” makalesi; adres: <https://www.altayli.net/ankarada-ahi-hakimiyeti-1330-1361.html>

maları ile ifade edilmiştir. Bu dönemin başlangıcı kimilerince⁷⁶ hükümdar ismi zikredilmeyen Ankara Ahilerine ait bir kitabenin tarihinden hareketle 1330 olarak başlatılmaktadır.

13. yüzyıl Anadolu için oldukça hareketli, çatışmalı ve katliamların vukuu bulunduğu karışık bir yüzyıldır. Selçuklu hükümdarlığı içerisinde karışıklılar ve taht kavgaları meydana gelmiş, Moğol istilası olmuş, Gıyasettin Keyhüsrev ve onun veziri Sadettin Köpek Ahileri ve ileri gelenlerini tutuklatmış, Babai İsyanı patlak vermiş, Ahiler ve Türkmenler uç bölgelere sürülmüşler, sonrasında Moğol istilasıyla ahiler ve Türkmenler büyük katliamlara uğramışlardır. Bazı iddialara göre bundan sonra Ahiyan-ı Rum ve Bacıyan-ı Rum teşkilatının dağılmış olduğu iddia edilmiştir.⁷⁷ Ahilerin Ankara'ya nereden geldikleri bilinmemekle beraber bahsi geçen katliam ve sürgünler sırasında geldikleri ve yerleştikleri bir iddiadır.

Ankara'da yoğun bir ticaretin olduğu ve Ankara'daki atölyelerin Kayseri'deki Ahi Evran'ın kurduğu debbağ atölyesinden büyük olduğu bir dönem olduğu iddia ediliyor.⁷⁸ İddiaya göre Ankara ahileri arasında üstünlük kavgaları olmuş ve hatta Ahi Şerafeddin vefat edince yerine geçen Ahi Yusuf ile Ahi Süleyman çekişmiş ve Ahi Yusuf öldürülmüştür.⁷⁹ Orada Ahi sıfatına haiz kişiler “hâkim ve vali” imişler. Buradaki Ahilerin “kapusunda

⁷⁶ A.g.e.

⁷⁷ Barkan'ın çalışmasının bize verdiği verilerden onların yok olmadıkları ve Batı'ya doğru bir “kolonizasyon” hareketinin öncüleri olduklarını bilmekteyiz. Fakat bu dönemde Abdalan-ı Rum'un nasıl bir yapıya –homojen mi, farklı derviş gruplarına verilen ortak bir ad mı olduğu– sahip olduğunu bilmemekteyiz. Benzer bir bilgiyi Barkan'dan da almamız mümkün değil.

⁷⁸ A.g.e.

⁷⁹ A.g.e.

ve tapusunda” birkaç yüz kişi bulunurmuş. “Padişahlar gibi” geçinirlermiş.⁸⁰ Anlaşıldığı kadarıyla ahilik esnaf-
lık olarak bir yana fütüvvetin prensipleri ile orada hâki-
miyetini sürdürmekte ve aşiret idari yapılarının Türk-
menlere özgü yapısı gereği şeflik sistemi devam etmek-
tedir.

Ahilerin Ankara’daki hâkim olduğu ve “hükümet” et-
tiği iddia edilen dönem bir iddiaya göre 1330 ile 1361
arası dönemdir. Bu iddianın mesnedi II. G. Mesud Dö-
nemi’ne ait bir kitabe ve bu kitabede hükümdar isminin
zikredilmemesidir.⁸¹ Onun Osmanlı’nın eline geçmesi-
nin işareti ve tarihi de gene bir kitabeye dayandırılmak-
tadır. Bu kitabe Ankara’da Sultan Alaeddin Camii’nin
üzerine konan 1361 tarihli kitabedir.

Kimi yazılarda 1330 tarihini 1300’e götürenler de
vardır ama anlayacağımız şudur: her ne kadar bu tarih
konusunda bir netlik olmasa da beylikler ve emirliklerle
ilişki içinde, Ankara dâhilinde ahilerin özerk ve otonom
olarak varlıkları altmış yıldan çok daha fazla bir zamana
dayanmaktadır.

Ankara ahilerinin aslında otonom denebilecek idare-
leri –kesinlikle devlet değildir– Selçuklu’nun son dö-
nemleri ve beyliklerin her tarafta ortaya çıktığı dönem-
dir. Mehmet Ali Hacıgökmen ahilerin “kendi hiyerarşi-
leri içerisinde kethüdalarını, şeyhlerini seçmişler” de-
mekle büyük bir hata yapmaktadır. Dönem itibarıyla ket-

⁸⁰ Hadikatü’s-selâtin, TTK, Ktp. *Yazmalar* Böl. No: 21 (970/1562)
vr. 50a-50b’den aktaran “Ankara’da Ahi Hâkimiyeti (1330?-1361)”,
Dr. Mehmet Ali Hacıgökmen makalesi; adres: <https://www.altayli.net/ankarada-ahi-hakimiyeti-1330-1361.html>

⁸¹ Dr. Mehmet Ali Hacıgökmen, “Ankara’da Ahi Hâkimiyeti
(1330?-1361)” makalesi; adres: <https://www.altayli.net/ankarada-ahi-hakimiyeti-1330-1361.html>

hüdalık kurumu yoktur. Daha sonraki dönemlerde devletin ahiliğe müdahil olduktan sonra ortaya çıkan bir kurdur ki bunu daha sonraki bölümlerde göreacağız.

Ahilerin bir çeşit birlik ya da örgüt olarak hareket etmeleri ve fütüvvetname adı verilen tüzükleri olması, onların bir gövde olarak hareket etmelerine vesile teşkil etmektedir. Aynı zamanda belirli ritüellere ve kendilerine özgü giysilere de sahip olan ahilik doğal bir örgütlenmeye sahiptir. Bu hallerinden dolayı –devlet otoritesi, müdahil olacak dış güçler vb de kalmayınca– birçok araştırmacı sadece bulundukları mekânlarda varlık oluşturmuş olmalarından hareketle onları devlet olarak nitelemişlerdir.

Ankara ahilik devletinin olmadığını iddia edenlerin dil ve söylemlerinde anlamaktayız ki devlet olmadığını iddia etmelerine neden Osmanlı'ya övgü ve sevgilerinden hareketle Osmanlı'dan başka devlet kuracak bir öznenin olmaması gerektiği içgüdüsüdür. Oysa ahilik yapı olarak zaten özerk bir teşkilatlanmadır ve var olması için bir başka güce ihtiyaç duymamaktadır. Nedeni hiçbir dönem iktidar talep eden bir konumda olmamış olmaları ve fütüvvet prensipleri gereği siyaset dışı olmaları ve aksine devletlerin onlardan destek bekliyor olmalarıdır. Ahilik bir ahlak sistematiği ve bu ahlakın hayatta vücut bulmasıdır. Özellikle ilk dönemler itibarı ile bir güç ve iktidar çatışmasına girmesi kabul edilemez görünüyor bize.

Ankara'yı merkez edinen ve şehrin civarında teşekkül eden Ahi idaresi bir bakıma Orta Çağ İtalyan site cumhuriyetlerine benzetilmektedir. Tamamen bağımsız olduğu iddiası 1308'e kadar Selçuklular'a, 1335'e kadar İlhanlılar'a, sonra Eretnaoğulları'na, nihayet Karamanoğulları'na bağlı olduğu iddiasıyla reddedilmektedir. Burada özellikle temas edilesi durum Osmanlı'nın devlet olmaya adım attığı zamanlarda Ankara Ahi idaresinin Osmanlı beyliğince ele geçirilmesidir.

Ankara ahilerine ilişkin bizi ilgilendiren bir kayıttan bahseder Köprülü, Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası'nda (S. 1200-1204) Ahmet Tevhid Bey'in İlhanlılar zamanında Ankara iç işlerinin Ahilerin elinde olması ihtimalinden söz etmekte olduğundan, bunların Osmanlı Devleti aleyhine birleştikleri iddiasını kendisinin reddettiğinden ve bu **devletin** idaresi hakkında onun hiçbir şey söylemediğinden bahsetmektedir.

Her yerde ve her alanda devlet gören bir bakış açısına göre her toplulukta, aşirette ve toplumda devlet olmalıdır. Fakat bizim şüphelerimiz aşikârdır. İlhanlılar yani Moğolların tarihteki konumu ve göçebe bir “devlet” olduklarını bilerek bunu değerlendirmekte yarar vardır. Olasıdır ki altmış yıl kadar buraya ahiler egemen oldu ve ahi kurallarına göre bir yaşam inşa ettiler... Zaten işlerliği ve konumlanışı itibarıyla bugün bir komün, özyönetim vb kavramlarla ifade ettiğimiz bir toplumsal yapı olmalıdır bu. Barkan şöyle aktarıyor Neşri Tarihi'nden:

“Murad Hudâvendigâr zamanında dirler ki ol vakit Kala’-i Ankara Ahîlar elinde îdi. Sultan Murad Han Gazi yakın geliyecek Ahiler istikbal idüb kala’yi teslim etdiler. Çünkü sultan Murad Han Gazi şehre girdi, üzerine akçeler nisâr udiler, kullar ol akçeyi yağma itdiler.”⁸²

Fakat meseleyi daha açık anlamak için Köprülü'nün şu cümleleri bize yol gösterecektir. Her yerden devlet görüyor olsa da şöyle der:

⁸² Neşri tarihi, Yp. 55, Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Der-gisi*, sayı II, Ankara, 1942.

*“İdare teşkilâtının inkişaf etmemiş olduğu o devirlerde, küçük kasabalarda, devlet kuvvetini değil fakat en mühim, olan mahallî halk idaresini temsil edenler onlardı.”*⁸³

Ankara’da imparatorluk, beylik ya da herhangi bir iktidar odağı görülmemesinden emin olan önemli tarihçiler F. Köprülü, Ö. L. Barkan ve P. Wittek’tir. Yukarıda Köprülü’den yaptığımız alıntı kendiliğinden orada bir devlet görmediğinin ve fakat bir idare de olduğunun göstergesidir. Bir özyönetimin olduğu ifade edilmiş olsa da mevcut süreç boyunca onlara dışarıdan müdahaleye hazır olan çeşitli beylikler de olmuştur. Özyönetim fikriyatına aşina olmamızın nedenlerinden biri de mevcut toplumsal yapının bir aşiret örgütlenmesi ya da aşiret yapısına benzer bir örgütlenmeye dayanıyor olmasıdır. Aşiret yapıları doğası gereği kan bağı ve akrabalık üzerine kurulu, doğası gereği homojen de olan örgütlenmelerdir⁸⁴ genel olarak. Bu verilerden hareketle kendi içerisine kapalı olması da beklenir.

Ankara Ahi devleti iddialarına dair Köprülü aynen şöyle ifadeler kullanır:

“İbn Battûta ile Lugât-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye’den başka hiçbir kaynağa dayanmayan bu tedkin büyük bir ehemmiyeti olamayacağı açık bir hakikattir. Yalnız, Ankara Ahileri hakkında, Ankara’daki Ahî Şerefü’l-Din Câmîi’nden getirilen bir tomardan naklen verilen bilgi dikkate değer: Ona göre, Ahî Şerefü’l-Din Muhammed’in babası

⁸³ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, s. 91, TTK. Kalın kısımları ben işaretledim – y.n.

⁸⁴ Daha sonraki bölümlerde Aşiret örgütlenmesinin sosyal antropolojik ifadelerine temas edilecektir. Bu anlamda tüm kitap boyunca aşiret örgütlenmeleri ve hatta Osmanlı’nın kuruluşu boyunca temas edeceğimiz aşiret örgütlenmelerine dair öz örgütlenme, özyönetim ya da muhtariyet göndermeleri H. Barclay’in anarşist antropolojiye dair ifadelerini kriter almıştır.

*Hüsamü'd-Din Hüseyin Efendi, H. 695 (M. 1295-96) 'de yetmişiki yaşında olarak vefat etmiştir ki, bu adamın silsile-nâmesi tâ Hazret-i 'Alî'ye kadar çıkmakta ve böylece Fütüvvet meslekinin Hazret-i 'Alî'den geldiği fikri kuvvetlenmektedir. Bu tomarda, Ahî Şerefü'd-Din'in Hüseyin, Hâşan, Yûsuf adlı üç oğlu ve iki evvelkisinin bâzı torun ve çocukları zikredilmişse de hâl tercemelerine âit başka hiçbir şey yoktur. Tevhid Bey, İlhanlılar zamanında Ankara iç işlerinin Ahîler elinde olması ihtimâlin-den söz etmekte ve bunların Osmanlı Devleti aleyhinde birleştikleri iddiasını reddeylemekte ise de bu devletin idâre tarzı hakkında hiçbir şey söylemiyor. Yukarıdan beri Anadolu Ahîleri hakkında verdiğimiz bilgiler, bu hususları aydınlatılabilir zannındayız: İbn Battûta ile Âşık Paşazâde'nin ifâdeleri, bu Ankara Ahîlerinin bir devlet gibi telâkki olunmaları icabedeceğini kesin olarak gösteriyor. Devlet teşkilâtı olmayan yerlerde bu vazifeyi gören Ahîlerin, Ankara'yı Osmanlılara teslimde oynadıkları rol, Düzme Mustafa vak'asında Bursa'da oynadıkları rolün aynıdır.*⁸⁵

Köprülü, İbni Battuta ve Âşık Paşazâde'ye gönderme yaparak "Ankara Ahîlerinin" bir devlet gibi telakki edilmesinin gerektiğinden bahsediyor. Devletin olmadığı bir yerde, etrafının devletlerle çevrili olduğu bir yerde dahi bu iktidardan yoksun ama kendi doğal "iktidarı" olan bir yerde, bu öznenin kendisi devlet olarak telakki edilebilir ki bunda öznenin bir kabahati yok ama özneyi öyle görenlerin bir kabahati vardır. Bize de böyle adacıkları gerçek tanımlarına oturtup öyle tanımlama görevi düşüyor.

Devamında, Köprülü, "Ankara'nın Osmanlı'ya tesliminde oynadıkları rolle, Düzme Mustafa vakasında

⁸⁵ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 250, 45. dipnot, TTK.

Bursa’da oynadıkları rol aynıdır” der fakat onların gönülsüz bir şekilde şehri teslim ettiklerine dair iddialar da mevcuttur.⁸⁶

T. Yazıcı’ya göre “*Anadolu’da Selçuk devletinin parçalanması ve Anadolu beyliklerinin kurulması sırasında (XIII. asrın ikinci yarısında) faaliyet halinde idiler. Hiçbir emirin hüküm sürmediği bazı Anadolu şehirlerinde bir nevi idari vazife yapmakta ve emir rütbesini taşımakta idiler. Bunların bazen kadılık vazifesi yaptıkları da olmuştur. Bilhassa **Ankara ve civarı** bunların merkezi halinde idi.*”⁸⁷

Ankara ahi devleti iddialarına dair fikirlerimizi serdettiğimiz gibi, ifade etmekte belki de eksik kaldığımız onların aslında tarikat olmayıp, tarikat gibi hareket eden bir özne olduklarıdır. Homojen bir gövde olmaları ve sağlam durmalarının esas dikkat çeken yönü bu özelliği olsa gerektir.

Barkan’ın ahi milislerini batının modern zamanlarının tu kaka edilmiş kimi teşkilatlarına benzetmesindeki hatayı bir yana bırakarak işaret etmiş olduğu Ankara ahilerine dair ifadesi dikkat çekicidir. Bu alıntı Ankara ahilerinin devletsiz bir toplumsal oluşum içinde olduklarına ve zaviye sahibi diğer ahi oluşumlarının özerkliğine işaret ediyor.

“Ahilerin emri altındaki gençlik teşkilâtı da silâh kullanmasını öğrenmiş oluyor ve icâbında Ankara Ahilerinin yaptıkları gibi, idarî bir istiklâle kadar varan sağlam bir teşkilât kabiliyetini gösterebiliyorlardı. Bundan sonra göreceğimiz veçhile; tenhâ ve ıssız yerlerde adetâ bir emniyet karakolu ve bekçi

⁸⁶ Ahilik Araştırmaları 1913-1932, Yusuf Turan Günaydın, Derleme Kitap, “Ankara’da Ahiler Hükümeti”, Ahmed Tevhid, TDK Y., s. 117.

⁸⁷ Ahmet Eflaki, *Ariflerin Menkıbeleri, 1. Kitap*, Remzi Yayınları, s. 514.

vazifelerini gören zaviye şeyhlerinin bu hususî zaviyeleri de ancak kendilerinin temsil ettikleri bu harb ve tenkil kuvveti ile izah edilebilir.”⁸⁸

Ahmed Tevhid bey’in Ankara Ahiler Devleti tartışmasına ilişkin tezleri Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası, C.IV, 14 Nisan 1913’de yayınlanmıştır. Sikke bastırmak devlet kurmanın önemli bir işareti olarak algılandığından buna dair delillere başvurulmuştur. Buna göre Gazan Mahmud, Hudabende Mehmed ve Ebu Said-i Bahadur adına Enguriye’de basılmış sikkeler mevcuttur. Ebu Said akçelerinden hareketle hem Enguriye hem de Ankara şehrinin genel idaresi Ahilerin elinde olduğunu iddia eder.

Ahmed Rif’at’ın *Lugat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye* adlı eserden alıntılanarak Ahilere dair bir yorumu gözümüze sokar:

“Ahiler Tarik-ı Fütüvve süluk ve akd-i uhuvvet eden bir zümrenin unvanıdır. Bunlar Anadolu içinde bulunurlar ve sufi mesleğini iltizam ve hallerini ecne-biden setr edip daima ibadat ve taat ve ebnayı cinsine imdad ve ianat ile meşgul olurlar idi.”

Ankara’daki ahiler hükümetinin 762 (1360-61) yılına kadar devam ettiği belirtilir. Bu meseleyi daha uygun bir şekilde ele almak maksadında olan Ahmed Tevhid Bey şöyle devam eder ki bu alıntı aslında bizim de aynı ka-naatte olduğumuz –göçebelerle ilgili– bir fikri de izah eder.

“Selçukilerin devr-i inhitanda İlhanlar tarafından Anadolu’nun mühim mevkilerine Moğol leşkeri sevk olunmuş. Bunlar zamanımız asakiri gibi olmayıp çoluk çocukları beraber bulunur birtakım

⁸⁸ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

aşiretler idi. **Şehirlere girmezler, yaylak ve kışlaklarda konar göçerler** idi ve taraf-ı İlhan'dan mansub rum valisinin emri tahtında bulunurlar idi. Münneccimbaşı Ahmed Efendi'nin Cami'ud-Düvel'de ve Şikari'nin KaramanTarihi'nde tahrirlerine nazaran kabail-i mezkure yedi bölük idi ki bir bölüğü Ankara havalisinde ikamet ederler idi... Çavdar Tatarları olması mamul olan bu bölüğün... Osman Gazi zamanından beri Memalik-i Osmaniye'ye tecavüzatı eksik olmamış idi. Orhan Gazi'nin ahrete irtihalini ve padişah-ı nev-cah-ı Osmani sultan Murad-ı Hüdavendigâr'ın Rumeli'ye mürurunu duyan ve zeval-i Devlet-i Osmaniye'ye teşmir-i sak eden Anadolu Tavaif-i Mülukiünden bazıları Çavdar ve diğer kabili Memelik-i Osmaniye'yi gayrete sevk ettiler.”⁸⁹

Ankara'yı almak amacıyla olan I. Murad 25 bin asker ile Ankara üstüne yürür. Çavdar ve Turgutlu aşiretleri direnemeyip dağılınca ve Ahiler de karşı koymanın mümkün olmadığını anlayınca Ankara'yı teslim eder. Sultan da “*ahilerin haklarında merhamet ve nüvaziş gösterdi,*” der Ahmed Tevhid Bey.

Tüm bu iddiaya rağmen Ahmed Tevhid, İdris-i Bitlisi'nin *Heşt Bihişt*'inde ve *Reviş-i Vakayi*'sinden referans vererek Fuad Köprülü'nün işaret ettiği gibi ahiler “Devleti”nin Osmanlı karşıtı ittifaktan tarafgirliği olmadığını da söyler.

Taeschner'e göre ise 14. yüzyılda Sivas sultanlığına bağlı olan Ankara'da ahiler kudretli bir mevkiye sahip görünmektedir. Ankara kalesi ve Ankara kendi haline terk edildiğinden orada bulunan bir ahi ailesi (biz buna aşiret diyelim) bir çeşit iktidar olmuşlardır. Bu beylerin

⁸⁹ Ahilik Araştırmaları 1913-1932, Yusuf Turan Günaydın, Derleme Kitap, “Ankara'da Ahiler Hükümeti”, Ahmed Tevhid, TDK Y. s. 118.

zengin ve büyük beyler olduklarını tahmin eden Taeschner, yarattıkları eserlerden hareketle –camii ve kitabelerden– kendilerine *Ahi-i Mu'azzam* dediklerini söyler. Taeschner'e göre onlar I. Murad'a kaleyi teslim etmişlerdir. Fakat başka kaynaklarda onların direndiklerini çaresiz kalınca teslim ettikleri iddia edilir. Yılı ise 1361 olarak ifade eder.⁹⁰

∞

⁹⁰ F. Taeschner, *İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)*, s. 20, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 1953.

9. Bölüm

Ahilik Ahlakı, Yasaklar ve Evrimi



1. Sermaye ya da Mal Birikimi ve Ahilik

Melâmet fikri-hali fütüvvet ehlinin asıl düsturu olunca bu düşüncenin-halin temelini oluşturan nefse dair oluşan söylem ve davranış hali tevekkülü de karşılırlarına çıkar-mıştır. Kanaatkâr olmak ve buna bağılı olarak birikim yapmamak ve ne varsa paylaşmak –dayanışmak– helal fakat paylaşmamak ve birikim yapmak haram gözüyle görünmek durumundadır. Kanaatkâr olmak övünülecek bir meziyet olarak görünmektedir. Böyle bir meziyeti öven psiko-sosyal ortam ya da toplumda ferdin hali el-bette birikime karşı ve paylaşmaya gönüllü olmaya yö-nelik olur.

Ahilere gelince; böyle bir ortamı yaratma ve bu yönde amel etmekte olan Ahi Birlikleri'nde sadece telkin ve söylemde kalan bir hal değil, aynı zamanda birliğin tü-züğünde de –fütüvvetnamelerinde– olan bir ilke sermaye birikiminin oluşmaması için önemlidir. Ahi on sekiz dir-hem gümüştten (1 dirhem 3,2 gram gümüş para) fazla bir birikime sahip olmamalıdır. Bu kimi kayıtlarda on sekiz gram gümüş olarak geçmektedir. Onların birikimlerinde bu miktar zaten genellikle yoktur. Ahi ne kadar fazla ka-zanırsa zaviyeye ve ortak yaşama vermektedir. Ne kadar kazanırsa o kadar kardeşlerine katkı sağlar. Zaten çok kazancı kısıtlayan başka mekanizmalar da vardır. Bu ise hammadenin paylaşımı ve üretimin kontrolü ile sağlan-maktadır.

Ahi zaviyesinde birliğe bir yol atası ve iki yol kardeşi edinerek fütüvvete katılan ve fütüvvetin şartlarını kabul eden çırak o andan itibaren sanat ya da mesleğin sırrını öğreninceye kadar ustasına hizmet etmeye mecburdur. Hayatı boyunca yol atası ve yol kardeşine hürmet ve yar-dım edeceği gibi onların sevgi, hürmet ve yardımına ih-tiyaç duyacaktır. Yani ahi birliğine katılmak dost, arka-daş, yoldaş seçmek ve onlarla bir yaşamı paylaşmak an-lamına da gelmektedir. Kardeşlerine, birliğe, mesleğe-

sanata, yola ihanet etmediği sürece hayatı ve geleceği çizilmiş demektir. En önemli görevi ahi birliğinde yer alan yoldaşlarına ve insanlara hizmet etmektir. Fütüvvette her şeyin bir sırası ve yazılı hale gelmiş, artık örfi de denebilecek kanunları vardır. Bu yolun en büyüğü de olsa hiç kimse keyfi hareket edemez. Yeni ve çok önemli bir durumda alınacak kararlar yol ehlinin ortak kararıyla alınır.⁹¹

2. Ahilik, Yaygın Yaptırım ve Hukuk

Anarşist antropolog H. Barclay yaptırım ve yaptırım çeşitlerini Radcliffe-Brown'dan hareketle tarif eder.

*“Yaptırımlar ‘yaygın’, ‘dinî’, ‘hukukî’ gibi kategorilere ayrılabilir... Yaygın yaptırımlar, topluluğun bir ya da daha fazla üyesine önceden planlanmaksızın uygulanabilen yaptırımlardır. Yaygın yaptırım kavramı açısından önem taşıyan nokta, bu yaptırımların uygulanmasının belli bir sosyal rol taşıyan kişilerle sınırlı olmamasıdır. Toplum bir bütün olarak bu güce haizdir. Yaptırım aracı olarak şiddet kullanımı üzerinde tekel iddiasında bulunabilecek özel bir elit kesim yoktur. Dahası, uygulanan yaptırımın yoğunluğu değişebildiği gibi, uygulanan yaptırımlar da değişebilir.”*⁹²

Bu durumda şiddet tekeline sahip olan devlet ve şiddet tekeli elinde olmayan ama yaptırım gücü de olan bir ahilikle karşı karşıyayız. Ahi Birlikleri ilk zamanlarında bu yaptırım gücünü ahlak ve erdem kıstaslarıyla kendi içinde kullanmaktadır. Devlet müdahil olduğunda ise fa-

⁹¹ Abdülbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İTO Akademik Yayınlar, İstanbul 2011, s. 75.

⁹² Harold Barclay, *Efendisiz Halklar-Bir Anarşi Antropolojisi*, Sümer Yay. s. 25,

lakacı ile dolaşan devleti temsil eden muhtesibin yaptırımını ve Ahi Birliğinin yaptırımıyla karşı karşıya kalmıştır.

Her ne kadar her ilkel topluluğun kendine özgü durumları ve halleri olsa da Anarşist Antropolog H. Barclay'in incelediği cemaatler ya da aşiretlerde yaygın yaptırımlar olarak şunlar öne çıkarır:

*“Yaygın yaptırımlar arasında **dedikodu, ad takma, münakaşa etme, yumruk dövüşü, öldürme ve sürgün** sayılabilir. **Düello yapma ve resmî bilek güreşi maçları** daha az rastlanan biçimlerdir. Inuitler, yargıçlık görevini üstlenen bir izleyicinin önünde, iki tarafın aşağılamalarla birbirine üstün gelmeye çabaladığı **şarkı yarışmalarını, atışmaları** törenselleştirmişlerdir. Yaygın yaptırımlara bir grup ya da birey tarafından başvurulabilir. Bu yaptırımların etkinliği yaptırımlara topluluğun katılmasıyla artırılır.”⁹³ Bunlara kendi adaletini kendin uygulamaya temayül eden kan davalarını da dahil eder.*

Görüldüğü gibi bunlar dünyevi yaptırımlar ve dünya hayatının ve yaşamının düzenlenmesini toplumun doğal uyumunu esas alarak topluluk tarafından (homojen topluluk) kendine ait olan bir parçayı (fert) uyuma ve topluluğa uymaya sevk eden ya da dışlama, yok etmeye yönelik yaptırımlar oluyor.

Ahilikte bu pabucunu dama atma gibi teşhir yöntemini ve birlikten çıkarma ve bir daha mesleğe almama gibi topluluktan dışlama şeklinde tezahür ediyor. Fakat ilksel topluluklarda bu yaptırımların yanında bir de dini yaptırımlar mevcut.

“Dinî yaptırımlar doğüstüne başvurur. Bir kişiye ‘kara büyü’ yapılabilir; birisi ebedi cehennem ısıt-

⁹³ Harold Barclay, *Efendisiz Halklar-Bir Anarşi Antropolojisi*, s. 26, Sümer Yay.

*rabıyla tehdit edilebilir yahut olumlu yaptırım anlamında ebedi cennet mutluluğuyla yüreklendirilebilir.*⁹⁴

Ahilik söz konusu olduğunda dini yaptırımlar ve dünyevi yaptırımlar ahiliğin dünyevi-uhrevi bütünlüğündeki gibi aslında iç içe olan ve dünyayı uhrevi bütünlükle yaşayan yapısı dünyayı dini yaptırımlarla yaşamaktadırlar. Bu minvalde melamet-fütüvvet prensiplerinden hareketle var olan Ahi Birlikleri'nin prensipleri dini yaptırımlar olarak da adlandırılabilir. Bu yaptırımların tehdidin ferde göre, sevgi ve korku kavramları gibi farklı uçlarda yorumlanması mümkündür. Fakat Barclay'ın deyimiyle Ahilik ve fütüvvet ilkeleri itibarı ile bahsi geçen yaptırımlar olumlu yaptırımlar olarak telakki edilse yerindedir.

Daha önce bir yerlerde örfi hukuk ya da norm olarak ifade ettiğimiz bir ifadenin karşıtı Barclay'de "Hukuki yaptırımlar: kanunlar" olarak geçiyor. Buna göre kanun ve yönetimle ilişkisi şöyle ifade ediliyor:

*"Kanunlar, birilerinin –gerektiğinde– şiddet gücüyle düzenlemeleri icra etmek üzere tasarlanmış yahut yetkilendirilmiş belli özel rollere sahip olması ve cezaların belli sınırlarının olup, keyfe keder değişmemesi anlamına gelir. Hukuk, yönetimin ve devletin olduğu yerde mevcuttur; bunun tersi de geçerlidir, yani eğer bir yönetim varsa orada hukuk da vardır.*⁹⁵

Hukuk ve yönetim kesinlikle elit bir sınıfın idaresi anlamına gelmektedir ona göre. Bundan hareketle yönetim-siz toplumlar da kesinlikle eşitlikçi ve sınıfsız toplumlardır. Barclay başka bir yerlerde anarşizmin yönetimsizlik anlamına gelmediğine temas ederek "Anarşi ve yönetim arasında çok keskin bir çizgi yoktur... Anarşizmin

⁹⁴ A.g.e., s. 26.

⁹⁵ A.g.e., s. 27.

sosyal kuramında gönüllü iş birliği fikri madalyonun olumlu yüzüyse, yönetimin tasfiyesi negatif yüzüdür. Gönüllü iş birliği fikri anarşist düşüncede gayet kritik bir önem taşıdığından, yaygın ve dinî yaptırımların kullanımına özel bir önem vererek, bunun işleyen anarşik rejimlerin yapısıyla olan bağlantısı üzerinde düşünmek önem taşır,”⁹⁶ der. Bu fikir, ‘Anarşizm düzendir’ sloganıyla da ilişkilendirildiğinde ifade edilen maksat hâsıl olur. Kendi kendini yönetme, kendi kaderine kolektif olarak kendi karar verme, temsilin reddi üzerine bina edilen bir politik felsefe ile karşılaşırız. Anarşizmi kaosla karıştıran anlayışlara anlatılamayan budur. Aslında biz bu fikri yapının işaretlerini ilk dönem, bağımsız Ahi Birlikleri’nde öz-yönetim olarak görürüz ve hatta 14. yüzyıl sonrası İmparatorluk haline gelen ve imparatorluğun devlet müdahalesinin ahiliği düzenlediği süreçten sonra da müdahale edilmiş ama prensiplerini korumaya çalışan ve özellikle ahlakını koruyan yapı olarak da görmekteyiz.

Bu süreçte devletin zor yoluyla denetim altına almak maksadı devam etmiş, devletin cebri yaptırımları ile Ahi Birlikleri’nin yaygın yaptırımları beraber yürümüştür. Barclay ise cebri yaptırımlar ile yaygın yaptırımları şöyle ayırmaktadır.

*“...devletin cebri ile yaygın yaptırımların cebri arasında önemli bir fark vardır. Yaygın yaptırımların hiçbirinde, kullanılan gücün o gücü kullanacak belli bir gruba devredilmesi söz konusu değildir.”*⁹⁷

⁹⁶ A.g.e., s. 28.

⁹⁷ A.g.e., s. 30.

3. Ahilikte Eğitim

Önemli araştırmacıların (özellikle A. Gölpınarlı, Köp-rülü ve Taeschner) fütüvvet araştırmalarında Ahi Evran gibi bir mitik karaktere referansları azdır. Ahi Evran'ın ahiliğin kurucusu olduğu tezini benimsemezler. Ahi Evran'ın I. Gıyasettin Keyhüsrev'e *Menahic-i Seyfi ve Le-taif-i Gıyasiyye* adlı eserlerini sunduğunun bilinmesin-den sonra menakıbı kişiliği de olan böyle bir karaktere dair bahisten uzak durmak olmaz. Bu eserlerde onun in-sanların meslek sahibi olması ve halkın eğitimi konula-rına temas etmesi ahiliğin bu iki ayak üzerine bina edil-diği yorumuna sebep olmuştur. Nitekim ahiliğe bakıldı-ğında böyle yorumlabilmesinin mümkün olabileceğini düşünmek mümkündür. Fakat tasavvuf ve insan-ı kâmil olmaya yönelmiş fertler yetiştirmek ve insan ve manevi-yatın bunda temel önemde olduğu ve bu araçların da bi-rer vesile olduğunu düşünmek fütüvvet ahlakı açısından daha doğru görünmektedir. Aksi halde bu katı ve renksiz “meslek ve eğitime yönelik” tanımları, günümüz insanı-nın yaşamı, hedefler ve ulaşılacak mertebeler-başarılar üzerinde okuyan kafa yapısına ait tanımlardır. Bu okuma biçiminin kendisi fütüvvet ahlakı açısından problemlidir.

İslam iyi insan –insan-ı kâmil– yetiştirmek gayesinde olan bir dindir. Ahilikte ise kişinin edep ve erkâna sahip olması bugün, burada hemen başlayan bir haldir. Zavi-yelerde genel eğitim yapılırken çalışma hayatı da bunun bir parçası olarak telakki edilir. Yani aslında eğitim ha-yatın kendisini kapsamaktadır.⁹⁸ Çırak-kalfa-usta-şeyh ilişkileri ritüellerle ve ritüellerin kutsal kitap ayetleri ve

⁹⁸ Doç. Dr. Fahri Kayadibi, *Anadolu Selçuklular Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim*, s.179.

dualarla bezenen havası ile beraber kutsallığa bürünmüştür.⁹⁹ Dolayısıyla Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde faaliyet gösteren Ahi Birlikleri mesleki ve dini hüviyette bir dayanışma birliği olmakla, ahlaki, mesleki ve dini eğitim ocağı –kurum değil– durumundadır.¹⁰⁰ Zaviyelerde kırk yaşın üstünde insanlara okuma yazma öğretildiği de bilinen bir durumdur ve hatta bu insanlar arasında divan yazacak yetenekte insanların çıktığından da bahsedilir.¹⁰¹

Mesleki ve bahsettiğimiz gibi hayata dair eğitim çocukluktan itibaren başlar ve yamaklık, çıraklık, kalfalık -sonradan bu mertebenin konduğu söylenir- ve ustalık eğitimi boyunca hem mesleği öğrenmiş olur hem de tasavvufi eğitimlerine devam eder. Mesleki olarak sınırlı kaynaklarla sınırlı bir pazar için üretim yaparlarken toplumun dengeli ve ahenk içinde işlemesine dikkat ederler. İlk zamanlarında özellikle 15. yüzyılın başlarına kadar devlet Ahi Birlikleri'nin işleyişine müdahil oluncaya kadar bu işleyiş devam etmiş ve kendi içinde üretim ve talebi dengelemiştir. Bu durumun kapitalizmin gelişip 17. yüzyıl sonlarına kadar devam ettiğini söylemek, Batı kapitalizminin pazara sirayet etmesini ve zihniyet dönüşümünü bildiğimizden dolayı, mümkündür. Elbetteki burada büyüklük ve küçüklük önemlidir. Kalabalık cemate sahip olmayan bir Ahi Birliği tüketimin ve kaynakların olanakları itibarı ile çalışmaktadır ve elbette ki bu üretimin kontrolü –biriktirmemek ve fütüvvetin ahlaki kuralları düşünülürse– daha kolaydır.

Mesleğe başlayan genç için iki yol kardeşi, bir yol atası, bir üstad ve pir vardır. Önce yol kardeşi tarafından ilmi ve ahlaki eğitime tabi tutulur ve atölyede mesleki

⁹⁹ A.g.e., s. 8.

¹⁰⁰ A.g.e., s.179.

¹⁰¹ A.g.e., s.182.

eğitimini alır. Kalfa ya da usta olduğunda ise Ahi Baba tarafından tasavvufi eğitime alınır. Ahi şeyhi birliğin maddi ve manevi şefi, esnaf birliğinin hocası, öğretmenidir ve birlik içinde herkese her türlü talimatı verebilir konumdadır.¹⁰²

Daha önce fütüvvetnamesinde bahsini etmiş olduğumuz *Nasiri*, terbiye ve eğitimle ilgili şunları ifade eder:

*“Terbiye ahi 'yi fesat ve fitneden uzaklaştırmalı, salah ve zühde donatmalıdır... Terbiye toprağı mercan, taşı la'lı badeşan yapar. Dağ meyvesinin tadı da kokusu da serttir, hâlbuki bahçe meyvesinin tadı da rengi de sevimli hale gelir. Terbiye ile yapraktan atlas yapılır. Adam olmayanlar terbiye ile adam haline getirilir. Allah, Muhammed (as) terbiye etti de iki cihan efendisi yaptı. Terbiyeden geçmeyen insanın hayvandan farkı ne?”*¹⁰³

Bahsi geçen terbiyenin eğitim ve yetiştirme ile ilgili olduğu aşikârdır. Ekbetteki modern okul ve kapitalist toplumlardaki eğitimle alakası yoktur bunun. Terbiyenin nasıl bir şey olduğuna dair örneği Allah ve Hz. Peygamber arasındaki ilişkiye dair vermiş olması meseleyi daha da hassas ele almak gerektiğinin de göstergesi olarak alınmalıdır. Yani demektedir ki insan terbiye ile kendisi olur. Bu terbiye sadece söz ve zorla olan bir şey değildir. O hayatın bir parçasıdır ve rehberlerle (öğretmen değil) olacak bir haldir.

Böyle bir eğitimin karakteristik özelliklerine dair ise aynen şöyle denmektedir.

“a) İnsan bir bütün olarak ele alınmış, ona yalnız mesleki bilgi değil dini, ahlaki ve içtimai bilgiler de birlikte verilmiştir.

¹⁰² A.g.e., s.179.

¹⁰³ A.g.e., s. 8.

b) İş başında yapılan eğitimin iş dışında yapılan eğitiminle bütünleşmesi sağlanmıştır.

c) Eğitim belirli bir noktada tamamlanan değil, ömür boyu süren bir faaliyet olarak ele alınmıştır.

d) Köylere kadar varan bir teşkilat kurulmuştur.

e) Sistem, Ahilik prensiplerine uymayı kabul eden herkese açıktır.

f) Derslerin yetkili kişiler tarafından verilmesi esastır.

g) Eğitimden herkes ücretsiz olarak faydalanır.”¹⁰⁴

Bu alıntıda dikkati çeken en önemli şey bugünün eğitim sistemi ile ve eğitimin problemleri ile hemhal olmuş birinin meseleye bugünün kafası ile yaklaştığının hissedilmesidir ki eğitim meselesine yaklaşımı da zehirlemiştir. “Ücretsiz eğitim”, “yetkin kişilerin eğitimi vermesi” “eğitim sistemi” gibi kavramlar bu zihniyetin ürünüdür. Fakat ilk üç madde eğitime dair bir fikri uyandırmış olmalıdır.

Bir gencin eğitimine baktığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşırız: Yamak olarak çalışan genç iki senelik bir eğitim sonunda çırak olabilir. Çıraklık ise her meslekte farklı olmakla beraber genellikle 1001 gün sürer. Çırak usta ilişkisinde itaat önemlidir ve usta da çırağına mesleğin tüm inceliklerini öğretmek zorundadır. Kalfalığa geçecek çırak, usta ve kalfanın yardımı ile bir sınavdan geçirilir ve kalfalığa geçirilirdi. Kalfalık süresi de bütün mesleklerde üç yıldır. Bütün eğitimini tamamlayan kalfa ustalığa geçmek için kendisinin yaptığı bir eseri Ahi

¹⁰⁴ Anadolu Selçuklular Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim Doç. Dr. Fahri Kayadibi, 180. F. Kayadibi’nin bu eserinde yapılan alıntılarda Ahiliğin devlet müdahalesi – yani kethüda atanması ve bu vasıtayla Kadı ile ilişkilendirilmesi dönemlerine temas edildiğini belirtmek gerekir.

Baba'nın vekili vasıtasıyla ustalar meclisine sunar, iş beğenilirse ve ustalığa yükseltilmesine karar verilirse Ahi Baba'nın vekili onun kulağına şu sözleri söyler:

“Harama bakma, haram yeme, haram içme.

Doğru, sabırlı, dayanıklı ol.

Yalan söyleme, büyüklerinden önce söze başlama.

Kimseyi kandırma kanaatkâr ol.

Dünya malına tamah etme. Yanlış ölçme, eksik tartma.

Kuvvetli ve üstün durumdayken affetmesini, hiddetli iken yumuşak davranmasını bil ve kendin muhtaç iken bile başkalarına verecek kadar cömert ol.”¹⁰⁵

4. Ahilikte İnsan Tipi

İyi bir insan olmanın üçü açık, üçü de kapalı olan özellikleri vardır. Bunlardan açık olma özellikleri şöyledir: eli açık olmalı ki cömert olmaya; kapısı açık olmalı ki misafirperver olmaya; sofrası açık olmalı ki aç geleni tok göndermeye işaret olarak görülür.

Üç kapalı özellik ise: Gözü kapalı olmalı ki bu kimseye kötü bakmayıp ayıbını gizlemeye; dili bağlı olmalı ki kötü söz söylememeye; beli kapalı olmalı ki bu da kimsenin ırzına, namus, haysiyet ve şerefine göz dikmemeye işarettir.

Ayrıca az yemek, az konuşmak ve az uyumak tavsiye edilen önemli davranışlardır.

İnsan-ı kamile ulaşmak için tasavvuf ne istemekte ise fütüvvet yani ahilik de onu istemektedir. Ahilik dünyevi-uhravi ayrımını yapmadan her iki hal ve konumlanışı bir kişide ve bugün-burada-hemen hayata geçiren ve bu

¹⁰⁵ *Anadolu Selçuklular Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim*, Doç. Dr. Fahri Kayadibi, s.181

minvalde amaç-araç ayrımı yapmayan geleceği şimdiden yaşayan bir hal ortaya koyar. Dolayısıyla ifade edelim ki dünya hayatında uhrevi-dünyevi haller ayrımı anlamsız kalır. Her şeyi bugünde kurma, günah ve sevabı bugünde ve deneyimi bugünde yaşamaktadırlar. Sosyal yaşamı kamusal-özel ayrımı yapmaya elvermeyen göçebe hayat tarzının benzeri ahilerde de mevcuttur. Maddi ve manevi yaşam iç içedir. Hatta daha ileri giderek diyebiliriz ki aşiret ya da cemaat yapısı itibarı ile özel alan-kamusal alan ayrımı da pek belirgin değildir. Her şey kamusal görünmektedir ki böyle bir alan olmayınca ayrıma da ihtiyaç kalmaz. Cemaatin kendisi homojen gibi görünür.

Ahiliğin de hedeflediği insan-ı kâmile ulaşma bir süreç işi olsa da ahilikte yapılması ve yapılmaması gereken bazı kurallara bakarak önerilenin nasıl bir şey olduğunu anlayabiliriz. Yukarıda da saydığımız kapalı ve açık formel ahlak kaideleri şöyle sıralanıyor:

“- Gayrı meşru ilişkilerden (zinadan) sakınılmasını isteyen şalvarla ilgili emir

- İslam dinine göre yasak edilmiş yiyecek ve içeceklerin yenilip içilmemesini isteyen mide ile ilgili emir.

- Yalandan, dedikodudan, boş laftan ve gıybetten sakınılmasını isteyen dil ile ilgili emir.

- Görülmemesi ve duyulmaması gereken şeylerin görülüp duyulmamasını isteyen, kulak ve göz ile ilgili emir.

- Kötülük etmekten sakınılmasını isteyen el ve ayakla ilgili emir.

- *Dünya malına ve nimetlerine Ahireti unutturacak kadar bağlanılmamasını isteyen hırs ile ilgili emir.*”¹⁰⁶

Bu emirler gerek Alevi-Bektaşî gelenekte ve gerekse diğer tasavvufî geleneklerde “eline, beline, diline sahip olmak” olarak kısa ahlaki önerge olarak halen ifade edilir.

Güllülü ise açık ve kapalı emirleri sıralar.

Açık ve içe dönük olan altı kaide:

“- Cömertlik

- Tevazu

- Kerem (alıcenaplık ve alçak gönüllülük)

- Merhamet ve bağışlama

- Bencil olmama

- Realizm (uyanıklık -hayal şarabıyla sarhoş olmama)”¹⁰⁷

Ve ahiliğin dışa dönük ahlaki kuralları ise onların kamu ile ilişkilerini yani kendi cemaati ile münasebetlerini anlatan kaidelerdir ki bu kaideler ferdin –esnafın– ahlakını görünür kılar.

“- Ahinin emeğini değerlendirecek bir işi, özellikle bir sanatı olmalıdır.

- Ahi birkaç iş veya birkaç sanatla değil kabiliyetine uygun olan tek bir iş veya sanatla uğraşmalıdır.

- Ahi işinin veya sanatının geleneksel pirlerinden kendi ustasına kadar büyüklerine içten bağlanmalı, sanatında ve davranışlarında onları örnek almalıdır.

- Ahi geçiminden arta kalanını tümüyle yoksullara ve işsizlere yardımda kullanılmalıdır.

¹⁰⁶ Doç. Dr. Fahri Kayadibi, Anadolu Selçuklular Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim, s. 184- 185.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 184- 185

- Ahi *bilgi sahibi olmalı bilginleri sevmeli beylerin, uluların kapısına gitmemeli, aksine padişah bile onun ayağına gelmelidir.*

- Fütüvvet (ahilik), *adeta bir ağaçtır, doğruluk yerinden biter, yaprakları edeptir, hayâdır, kökü Allah'ı tek bilmektir, yemişi evliya sohbetidir, suyu rahmettir. Bu ağaç yağidin gönlünde biter, yaprakları yücelir.*"¹⁰⁸

5. Ahilik Tarikat mıdır?

Ahiliğin tarikat olup-olmadığına dair soruya cevap veren birçok araştırmacı olsa da hakikati görmek ve olduğu gibi ifade etmek babında meseleyi izahta Enver Behnem Şapolya'nın izahı ikna edici durmaktadır. Ahiliğin tarikatlardan üç nokta itibarı ile farklılaştığını ifade eder Mezhepler ve Tarikatlar (S. 210) kitabında. Birincisi, Ahilik kapsayıcıdır. Her tarikattan insan girebilir; ikincisi ahilik kapanma ve içe çekilmekten çok dışa yönelik ve halk içinde halkla beraber olmaya meyillidir; üçüncüsü ise tarikatlarda bulunan zikirlerle dair kurallar ahi-lerde yoktur. Fakat işleyişinde ve ahilik ritüellerinde adeta bir tarikat gibi davranıldığı da bilinen bir gerçektir. Zannedirim ilk yıllarında, yani otonom ve kendi kendini idare eden ve bulunduğu yörelerde etkili olan anlarında böyle bir tarikat havasına çok daha yakındılar. Ahiliğin otantik hali devlet müdahalesi ile bozulduktan sonra ve devletli memurlar ahi birliğinin içinde yer almaya başladıktan sonra bu özellik kaybolup bir şemsiye örgüt görünümüne kavuşmuştur.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 184- 185

6. Anadolu’da Ahi Manzaraları ve Beyler

Ahiliğin ilk dönemlerine dair İbn Battuta’nın Ladik, Denizli’ye dair izlenimleri yöredeki kültürel atmosferi de özetleyecek mahiyettedir. Yörede Rum kadınlarının rahatlığı (kadınların fahişelik yaptığını söylemektedir aslında), Hristiyan tebaanın diğer tebaa ile giyim ve kuşam olarak ayrıldığı renklerden ve yörenin kadısının onların ahlaksızlığına uyduğundan bahsederek bize bir tablo çizmektedir. Bu atmosfer içinde ahi zaviyeleri ve ahiler faaliyet göstermekte ve şehrin güvenliği de her halükârda onlarda sorulmaktadır. Manzara şöyledir:

“Bu kumaşlar buranın adıyla [Lâdik, Donguzli şeklinde] tanınmıştır. Şehirde Hristiyan nüfusun çokluğu nedeniyle bu işi yapanların ekseriyeti Rum kadınlarından oluşuyor. Bunlar sultana cizye ve benzeri adlarla vergiler veriyorlar. Rum erkekleri, beyaz veya kırmızı renkteki uzun külahları, kadınları da başlarına doladıkları koca koca sargılarla tanınırlar. Bu yörenin halkı hatta bütün yöre ahalisi, çirkin davranışları ayıplamıyor. Kadınlar elde ettikleri kazançların bir miktarını sahiplerine veriyor. Hatta güzel Rum kadınlarının erkeklerle birlikte hamamlarda çekinmeden eğlendiklerini, günaha daldıklarını işittim. Bana anlatılanlara göre yöre kadısının bile hamamlarda böyle “çalışan” cariyeleri varmış!”¹⁰⁹

Denizli, Ahi Sinan ile Ahi Tuman’ın adamlarının İbn Battuta’yı misafir etmek için birbirine bıçak çektiği yerdir aynı zamanda. Bu kadar “gevşek” yerdeki ahi örgütlemesinin hali dikkate değerdir. İbn Battuta Ramazan Bayramı’nı burada geçirdiğini söylemekte ve bayram dolayısıyla yapılan töreni anlatmaktadır. Ahilerin giyim,

¹⁰⁹ İbn Battuta Seyahatnamesi, C. I, s. 408, çev. A. Sait Aykut, YKY.

kuşam ve tören elbiselerinin ihtişamından ve herkesi ziyafet için davet etmelerinden bahsetmektedir.

“Mübarek Ramazan Bayramı'nı bu belde de karşıladık, Camiye gittiğimizde baktık ki sultan askerleriyle arz-ı endam eylemiş, Ahi yiğitlerden oluşan zanaat erbabı davul-zurna ve borularıyla, kendi mesleklerini gösteren bayraklarıyla hazırlanmışlar, tepeden tırnağa silah kuşanarak ihtişam yarışına girmişlerdi. Her sanat erbabı yanında getirdiği koyun, öküz ve ekmek yüklerini taşıyor; mezarlıkta kestikleri kurbanları ekmekle beraber fakir fukaraya dağıtıyorlardı. Bayram alayı burada kabristandan başlamaktadır. Oradan namaz kılınan yere gidilir. Namazı kıldıktan sonra sultanla beraber konağına gittik. Yemek hazırlandı. Fıkıh bilginleri, şeyhler ve ahılar için ayrı bir sofra; yoksullar, düşkünler için başka bir sofra kurulmuştu. O gün hükümdarın kapısından zengin, yoksul hiç kimse geri çevrilmedi.”¹¹⁰

Daha sonra uğradığı Konya’da ahi yiğidi ve büyük bir tekkenin postnişini olan belde kadısının dergâhında kaldığını anlatırken, onların fütüvvette kendi silsilelerini Hz. Ali’ye dayandırdıklarından bahsetmekle kendi iddiası olan hepsi “Hanefidir” cümlesinden sarfı nazar etmişe benziyor. Onların, sufilerin hırka giymesine benzer şekilde, şalvar giydiklerinden bahseder. Burada anlaşılan bir diğer şey devleti temsil eden kadılığın ahiliğe bu dönem ya da öncesinden girmiş olduğudur. Bu örnekte kadının aynı zamanda dergâhın şeyhi olduğunu belirtmekle devletin müdahalesinin şeyhlere kadılık gibi payeler vermesi ile başlamış olduğuna dair bir işaretir.

“Bu şehirde kendisi de ahi yiğitlerinden olan ve büyük bir tekkenin postnişinliğini yapan İbn Kalemşah adlı belde kadısının dergâhında konakladık. Bu

¹¹⁰ A.g.e., s. 410.

adamın kalabalık bir öğrenci topluluğu vardır. Onlar 'Fütüvvet'te kendilerini müminlerin emiri Ali b. Ebu Talib'e dayandırırılar. [Bu silsile, tarikat kütüklerinde mevcuttur.] Allah ondan razı olsun. Sufiler nasıl hırka giyme töresine sahipse bunlar da şalvar giymektedirler."¹¹¹

Niğde'de Ahi Caruk'un zaviyesinde kaldığını anlattığı bölümde dergâhta sadece mensupları değil başkalarının da kaldığını belirtmektedir. Dikkat çekici bir diğer ifade ise Padişahla yani devletle ilişkisi olan herkese Ağa denmesidir. Hükümdar ve onların temsilcileri yoksa onların şehirde doğal olarak hüküm sürdüğü ise bilinegelen bir özellikleridir ahilerin. Hükümdar olsa dahi bir çeşit ikili hâkimiyet alanının en gerçek yerini onların işgal ettikleri –yaşam alanı– ifade edilmelidir. Daha önce de ifade ettiğim gibi "hükümdarlık" gelene-geçene bakmak ve yörenin güvenliğini sağlamaktır.

Hükümdar ile ilişkilerin mutlak egemenlik ilişkisi üzerinden olmadığı bir örnekle açık kılınabilir. Birçok yerde ve tarihi metinde Şeyh ve pirlerin padişah otoritesini ayaklarının altına aldığından bahsetmek yanlış değildir. Ertena Beyi'ne konuk olmaları ve Eretna Beyi'nin onları ağırlamak istemesi üzerine Ahi Beyi ile aralarında geçen diyalog bu meseleye dair iyi örnektir.

“Benim misafirim olacaksınız!” diyordu.

Ahi Çelebi söze karıştı:

'Daha bizim tekkeye misafir olmadılar, onları biz tuttuk. Şimdi bize gelsinler, lütfederseniz sofranızı gönderirsiniz ...' dedi.

Hükümdar:

¹¹¹ A.g.e., s. 412.

"Peki, öyle olsun!" cevabını verdi. Böylece Ahı Çelebi'nin dergâhına geçtik. Orada hem ahıların, hem de beyin konuğu olarak altı gün kaldık."¹¹²

Sultan ya da Bey ile Şeyh arasındaki ilişkiye dair birkaç örnek daha görmek mümkün İbn Battuta'da:

"Burada dünyaya önem vermeyen saygın fakih Nizameddin'in bir zaviyesi var. Bizi ikramıyla sevin-dirme yüceliğini gösterdi... Onu ziyaret ettim. Bu güzel ahlaklı, asil ruhlu, alçakgönüllü şeyh, dünya-severlere karşı sert ve kayıtsızdır! Sultan Uzbek Cuma günleri onu ziyarete gelirse de şeyh ne Hükümdarı karşılamaya çıkar ne yerinden kımıldar! Sultan, şeyhin huzurunda sakın sakın orurur, tatlı bir dille hitap eder ve alçakgönüllü davranır. Şeyh ise aksi tavır alır ona! Fakat şeyhin fakirlere, evsiz barksızlara ve yolculara karşı muamelesi sultana yaptığıının tam tersinedir! Yoksullara mütevazı davranır, onlarla güzel konuşur, ikram ve iltifatta bulunur"¹¹³

"Şeyh [Hüsameddin] her Cuma halka vaaz verir. Sultana iyilik yapmasını **emreder** ve münkerden, zulümden sakındırır onu. Gayet **ciddi hatta sert** bir şekilde hitap eder; **hükümdar ise boynu bükük ve suskun** onun vaazını dinlemekte hatta ağlamaktadır. Şeyh, hükümdardan asla hediye almaz, onun çıkardığı yemekten yemez ve onun verdiği elbiseleri giymez!"¹¹⁴

Öyle bir aktarım var ki bey ya da emir ya da Sultan olmak büyük bir yük ve azap olarak durmaktadır. Aslında sultan, şeyhin karşısında hiçbir otoritesi olmayan zavallı bir hizmetçi konumundadır.

¹¹² A.g.e., s. 417.

¹¹³ İbn Battuta Seyahatnamesi, C. I, s. 518, Çev. A. Sait Aykut, YKY.

¹¹⁴ A.g.e., s. 534.

Ahiliğin bildiğimiz ve zannederim gelenekten kaynaklı olarak gelen adetlerinden biri de konaklama süresi olarak durmaktadır. Ahiler gelen misafirlerini, tanrı misafirlerini iyi karşılamak ve memnun ayrılmalarını sağlamak için azami çaba sarf ediyorlar. Fakat gelenekten kaynaklı olduğunu zannettiğimiz taraf bu memnuniyet ölçüsünün en az üç gün misafir olmakla–kalmakla sağlanmış olmasıdır. Erzurum’da Ahi Tuman’ın zaviyesinde ikinci gün ayrılmak istendiği söylenince gücenip şöyle bir cümle sarf edilmesi bunun işaretidir:

“Eğer böyle yaparsanız bizim itibarımızı yok etmiş olursunuz şehirde! Çünkü konukluk en aşağı üç gün olmalı!” Orada üç gün misafir olmak zorunda kaldık!”¹¹⁵

7. Ahilik, Hanefilik ve Raks

Hele Bursa’da Vaiz’in okuduğu *Kur’an*’dan etkilenmesini anlattıktan sonra sema ve raks kalkmış olmalarına dair hayranlığını müthiş olarak ifade ediyor İbn Battuta. Hanefilik burada daha farklı bildiğimiz bir Hanefilik durumundan öte bir yerde durmaktadır. Raks ve sema Hanefilikte olan ve özellikle *Kur’an* tilavetinden sonra yapılan bir ritüel değildir.

“Güzel sesli hafızlar Kur’an okudular. Vaiz Mecdüddın Konevi [Konyalı] halka etkili bir vaaz verdi; sonra sema ve raks kalktılar. O gece müthişti”¹¹⁶

Osmanlı imparatorluğu merkezileşmeden ya da oluşmadan önce ahiler çok özgür ve çok katıydılar. 13. yüzyılın sonu ve 14. yüzyılın başlarına kadar Anadolu’da güçlü iktidarlar yoktur. İbn Battuta’nın gözlemlerine göre Ahiler ve Ahi cemaatleri büyük şehirlerin en büyük ve en etkin gücüydü. Bu yıllarda ahiler silah taşır ve başbelası

¹¹⁵ A.g.e., s. 418.

¹¹⁶ A.g.e., s. 428.

olan kişileri cezalandırırlardı ve sadece bir ekonomik örgütlenme değillerdi. Ne zamanki Osmanlı İmparatorluğu güçlendi kethüda ahi şeyhinin yerini aldı, o zaman Ahilerin ekonomik tarafları öne çıktı demek yanlış olmaz.

Bu dönemi Stanford Show şöyle tespit eder:

*“Fakat devlet doğrudan iktidar kurmak ve ihtiyaçlarını karşılayacak yeterli vergi koymak için yeterince güçlü değildi. Çözüm vergi toplamanın bir yöntemi olarak kökeni İran’da Büveyhiler tarafından geliştirilen dolaylı bir gelir elde etme sistemi olan iktaydı.”*¹¹⁷

8. 17. Yüzyıl ve Sonrasında Osmanlı Şehirlerindeki Ahi Teşkilatlarında Etnik, Dinsel ve Sınıfsal Durum

17. yüzyıldan önce 15. ve 16. yüzyılda bu esnaf gruplarının bazıları şöyle sıralanmaktadır: Bezzâân, Debbâgân, Kaftancılar, Keçeciler, Muhtabân, Sof Yuyucuları, Yorgancıyân, Dülgerân, Kürkciyân, Takkeciyân, Kalpakciyân, Dikiciyân, Terziyân, Bezirciler, Külâhçılar, Pabuçcular, Sofçular, Sof perdahtçıları, Attarân, Bez Boyacıları, Tiftik Boyacıları, Hallâcân, vs. gibi zanaat erbapları.¹¹⁸

Bu dönemde toplumsal yapıyı üç sınıfa ayırmak mümkündür. Çiftçiler, tacirler ve zanaatçılar. Bu son iki grup kentlidir. Zanaatçılar toplumsal merdivenin son basamağındaydılar. Sultanın emirlerine göre giyinmelerine izin verilir, zanaatçılar ve dükkân sahipleri yüksek sınıfların lüks elbiselerinden giyerlerdi. Bu şehirli zanaatçılar iki kategoriye ayrılırdı: Müslüman esnaf ve Müslüman

¹¹⁷ Stanford Show, *History of Ottoman Empire and Modern Turkey. Volum I. Imperial of Gazis: the Rise and Decline of the Ottoman Empire*, s. 5.

¹¹⁸ “Ankara’da Ahi Hâkimiyeti (1330?-1361)” / Dr. Mehmet Ali Hacıgökmen makalesi; adres: <https://www.altayli.net/ankarada-ahihakimiyeti-1330-1361.html>

olmayan esnaf. Fakat bu ayrılık sosyal ve ekonomik farklılığa göre değildi. Müslüman ve Müslüman olmayan tacir ve dükkân sahipleri aynı sınıfa ait ve aynı haklardan yararlanır, aynı şekilde giyinir ve aynı şekilde eylemde bulunurlardı.

Osmanlı şehirleri Müslüman, Yahudi ve Hristiyan bölgeleri olarak bölgelere ayrılır ve kendi dinsel liderlerinin önderliğinde yaşarlardı. Her Müslüman bölgesinde dinsel temsilci olarak imam ve seküler temsilci olarak bir kethüda bulunurdu. Aynı şey diğer dinlere mensup halk içinde geçerliydi. Onların da kendi dinsel ve seküler temsilcileri bulunurdu.

“Bir yazara göre Edirne, Bursa ve İstanbul’un ilk esnaf birlikleri dinsel cemaatlerine göre ayrılıyor-lardı. Hristiyan ve Yahudi esnaf birliklerinin kendi yiğitbaşlıları ve kethüdaları vardı. Fakat 17. yüzyılın Bursa’ında esnaf birliklerinin hepsi dinsel cemaatlere göre ayrılmış değildi. İstisna olan üç tane Yahudi esnaf birliği vardı.”¹¹⁹

Bu yıllarda karışık dini cemaatlerden gelmiş kişileri bulunan esnaf birliğinin şeyhlerinin Müslüman olduğu da iddia edilmiştir.¹²⁰

17. yüzyılda farklı dini cemaatlerden kişilerin kabul edilmesi ya da dini cemaatlerin kendi esnaf birliklerine sahip olmalarının aksine ahiliğin yükselme devri olan 14. yüzyılda diğer dini cemaatlerin Ahi Birlikleri olup olmadığına dair bir bilgiye sahip değiliz. Bildiğimiz, Ahi Birlikleri’ne Müslümanlar dışında diğer dini cemaatlerden kimsenin kabul edilmiyor olduğudur.

¹¹⁹ Gabriel Bear, *A Reassessment*, s.96.

¹²⁰ Andre Raymond, *A. Artisans et Commerçants au Caire au XVIII^e c Siecle*, vol 2, Demascus, 1974 s.503, 585.

9. Fütüvvet-Ahi Ahlakı ve Ahiliğe Dahil Edilmeyen Meslekler

Ahilik, fütüvvet teşkilatının devamı olarak varlığını özellikle esnaf birliği şeklinde devam ettirmiş devlet dışı birliklerdir. Ahiliğe özellikle esnaf birliği olarak bakmak ve onun manevi bir oluşum olduğunu göz ardı etmek bugün bakıldığında onun özgüllüğünü anlamamak anlamına gelir. İlk zamanlarda, zaten hem üretici hem de pazara sunan bir esnaftır. Aracı da kabul etmeyen, doğrudan tüketiciye satan ve ürettiği malın kalitesine önem veren, yüz yüze ilişkilerde olan esnaflardır bunlar. Üretirken aynı zamanda eğiten ve eğitilen ve hayatı üretim-tüketim, özel yaşam-kamu yaşamı vb gibi bölen bir hayata uzak; günlük edimlerinin aynı zamanda ibadet olarak yaşadığı ya da yaşamak gayesinde olan insanların birliğidir. Bu minvalde bu birliklerin özellikle ahlaki prensiplerine değinmekte yarar var.

Daha önceki bölümlerde değindiğimiz gibi fütüvvet ahlakı aynı zamanda ahi ahlakıdır. Bunun geldiği tasavvufi halin temelini Meleketi düşünce ve *Kur'an*'dan geldiğine dikkat edilmelidir.

Ahilerin ayırt edici vasfı inkâra karşı ahde vefadır. Söz ya da yazı ile verilen bir ahitleşmede sadık olmayı önerirken, yapılan iyiliğe nankörce karşılık vermeyi reddeder ve ayıplar.

Müneccimlerin işi yalancılık olduğundan ve bahsi geçen sığara haiz olduğundan müneccimlere, yalancıya fütüvvet-ahilik değmez, şed kuşanmaz.¹²¹

“*Kendüye yaramaz kılan iyilik etmektir*” deyiimi kötü-lüğe iyilikle karşılık vermek anlamına gelmektedir ki bu

¹²¹ Doç. Dr. Mustafa Demirci, *Selçuklu Anadolu'sunda Bir İnsaniyet Mektebi: Ahilik*, s. 3.

Melamiler ve dolayısıyla fütüvvet erbabının önemli düsturlarından biridir. Bu prensip başkasının kusurunu görmemek ve ayıbını örtmek, açık kılmamak anlamına da gelmektedir.¹²² Ahiler bu prensibe şu şekilde meşruiyet kazandırırılar: “Göz ile gördüğünü eteğin ile örtmelisin. Fütüvvet ehl-i setr ola, kimsenin ayıbını yüzüne vurmaya, zira “Settar” Allah’ın sıfatıdır. Bunun için gözü ve kulağı bağlı olmalıdır.”

Kin ve öfke duygusuna karşı affetmeyi ve şefkat ile karşılık vermeyi benimserler. Kendileri için şöyle düşündükleri rivayet edilir. “Ademilerden hiç kimse ondan(Ahiden) incinmeye; gözsüz, kulaksız ve dilsuz ola”.¹²³

Elbette, bilmekteyiz ki bu prensip Roma hukukunun temel prensibi olan “kısasa kısas” prensibinin tam tersi bir paradigmanın ifadesidir. Hristiyan anarşistlerin pasifizminin ve onları Hristiyan anarşist yapan temel fikrin kaynaklandığı düstur budur. Fakat bu prensibin Melamilik ve Ahilik’in bir prensibinden öteye gerçek yaşamda ve özellikle bugünün dünyasında politik bir yorum haline evrilmediğini, birebir ilişkilerden öteye, cemaatler arasından yabancı cemaatleri kapsayacak hale –komşunu sev aşamasına–gelmediğini, Ahiyan-ı Rum’un

¹²² Bu prensibin Hz. İsa’nın *İncil*’de geçen “Dağdaki Vaaz”ındaki “öbür yanağını dön” prensibiyle benzerliği üzerine oryantalist yazarlarca yazılmış karşılaştırmalı çalışmalar vardır ki bir önceki kitabımda Ali Bolat tarafından çevrilmiş bu metni kitabın son makalesi olarak eklemiştim. Ayrıca Tolstoy’un Anarşizminin Hz. İsa’nın bu ‘Dağdaki Vaaz’dan kaynaklı duruşunu ele alan üç makale için de bu kitaba bakılabilir. Alişan Şahin, *Anarşizm ve Din*, Öteki Yay. Makalenin Adı “Melâmetî Sûfiliğin Ahlâk Anlayışı ve Dağ Vaazı”, Morris S. Seale.

¹²³ *Alıntılar Nasiri ve Nakkaş İlyas oğlu Ahmed’in Tuhfetu’l-Vesaya adlı fütüvvetnemelerinden çıkarılmıştır. Bkz. Abdülbaki Gölpınarlı, İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, Cilt. II, s. 216-220, 318-323, İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, 1950.

Seyfi kolunun, Gaziyan-ı Rum hareketlerinin bizzat savaşçı taife olduğunu bilmekteyiz.

Kendini başkası karşısında daha değersiz gören insan görmekteyiz. İnsanın nefsinin insanı her zaman her şeyi kendi lehine karar almaya yönelttiğini bilen Ahiler (Fütüvvet-Melâmet) kibre karşı tevazuu öğütlerler. İnsanın büyüklenmesi ahlaksızlıktır. Allah'ın “*ve lekad kerremna ben-i ademe*”¹²⁴ dediği âdem kendini hiçe sayan âdemdir, onlara göre.

“*Kendüye ne sanırsa gayrıya da anı san*” diyerek hasede karşı fedakârlığı ve diğerkâmlığı savunmuşlar ve eylemişlerdir.

Hırsızlık ve hileye karşı daima helali ile çalışıp halka ve hakka hizmet etmeyi helal lokma yemeyi “*Elin ile koymadığını götürme*”, “*Elin kapalı olsun*” “*Fütüvvet ehl-i uğrı(hırsız) olmaya! Bundan büyük ayıp yok, uğrıya fütüvvet değmez*”¹²⁵ şeklinde öğütlemişlerdir.

Bahsi geçen ahlaki kurallar sadece insana yapılan kötülükleri kapsamamakta. Aynı zamanda doğa, hayvan ve diğer canlıları da kapsamı içine almaktadır. Mesela “*Seyyadun müdam işi tuzak ve ağ kurmakdur... Hile ile iş tutmakdur,*” denilerek avcılar da bu kapsam içinde alarak avlarını hile ile yakaladıklarından, avcılık yapanlar Ahiliğe kabul edilmemiştir.

Doğallığıyla içki, kumar ve zina büyük günahlara ahiler her zaman kapalı olmalıdır. Daha önce değindiğimiz gibi eline, diline ve beline sahip olmalıdır. “*Ahi'nin dili, gözü-uçkuru bağlı olmalıdır.*”

¹²⁴ İsra Suresi, 70. Ayet. Anlamı “*andolsun ki, biz âdemoğullarını üstün kıldık...*”

¹²⁵ Doç. Dr. Mustafa Demirci, *Selçuklu Anadolu'sunda Bir İnsaniyet Mektebi: Ahilik*, s. 4.

“Kim atasını hoşnut eylese, ben onu yarlığaram eğer günde bana beş kez asi olursa... Kim atasın-anasını azarlarsa benim hışmım ve lanetim onadır, eğer abid dahi olursa...”¹²⁶

Seyyid Alaeddin oğlu Seyyid Muhammed'in “*Kitabu Miftah-al-dekaak fi beyan-al-fütüvveti va-l-hakaayık*” adlı fütüvvetnamesinden anlatıldığı kadarıyla; esnafın sanatına göre ona uygun bir alet verilmiş. Buna göre terazi ile işi olana terazi, terzilere makas, arşın ya da ipliğe geçirilmiş iğne, kasaba bıçak ya da masat, helvacılara tennüre, kepçe ya da kevgir yahut demir kürek, marangoza testere, çekiç, miskap, mekikçilere mekik verilmiş. Fakat eskici, pamukçu, çizmeci, demirci ve çilingire tennure verilmemekteymiş.¹²⁷

Bunun yanında ahiliğe kabul edilmeyen meslekler ve meslek erbapları içinde tellaklar, tellalar ve kasaplar da yer alır. Abdülbaki Gölpınarlı, Seyyid Hüseyin'in fütüvvetnamesinden itibaren tellak, kasap ve tellalların fütüvvet meclislerinin kararlarıyla kabul edilmiş olduğunu söylüyor.¹²⁸ Fakat vurguncu, yalancı, avcı ve kötü huylu kişilerin hiçbir zaman fütüvvet teşkilatına kabul edilmediği sabittir.

¹²⁶ Doç. Dr. Mustafa Demirci, *Selçuklu Anadolu'sunda Bir İnsaniyet Mektebi: Ahilik*, s. 4.

¹²⁷ Abdülbaki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İTO Akademik Yayınlar, İstanbul 2011, s. 49.

¹²⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İTO Akademik Yayınlar, İstanbul 2011, s. 50.

10. Ahilikten Çıkarılmaya Sebep Kötülükler

Tasavvuftaki dünyadan el etek çekme düşüncesinin yaratacağı “*tufeyliligi*”¹²⁹ - ki o dönemde Anadolu’ya akın etmeye başlayan Rufailer ve Kalenderiler bu tip bir tasavvufî anlayışı sergiliyorlardı- önlemek için Ahilik, Anadolu insanına asalak olmadan ve başkasına el açmadan, kendi alın teri ile bir meslek sahibi olarak, erdemli ve dürüstçe bir hayat yaşayabilmeyi öğretmiş ve bunun mektebi olmuştur, der M. Bayram¹³⁰ Nitekim bu konuda bir araştırmacı şu tespitlerde bulunuyor:

*“Diğer tarikatler tasavvuf hırkası giyerken, ahiler ocak başında demir dövüyorlar, tezgâhlarda kumaş dokuyorlar, sağlam mallar satıyorlardı. Bunlar zaviyelerinde ibadet ediyorlar, dini bir hava içinde yaşamakla beraber iş terbiyesiyle de mükemmelleşiyorlardı.”*¹³¹

¹²⁹ Kalenderiler, Rufailer ve diğer heterodoks olarak görülen tarikatların ya da değişik alim ve abidlerin tufeyli olarak görülmesi fikrine bütünüyle hak vermek mümkün değildir. Açlığı, fakirliği ve tevekkül fikriyatını bizden ya da genel anlayıştan farklı olarak yorumlayıp dilenmek ya da aç yaşamak pratiğine girmek kolay başarılabilecek bir şey değildir. Kalenderilere katılmış birçok meşhur ve önemli alim var ki malını mülkünü ve mesleğini terk ederek bu yollara girmişlerdir. Mesela F. İraki bunlardan biridir. İnancı ve ideali için bu yolu seçenlere saygıdan kusur etmek işimiz olamaz. Ha keza II. Murat’ın tahttan vaz geçerek oğlu Fatih sultan Mehmed’i tahta oturtup uzlete çekildiği yer Haydari tarikatıdır denir. Her ne kadar tekrar tahta dönmek zorunda kaldığında yaptığı katliamları bilsek te bu yolun kolay bir yol olmadığını söylemek açısından önemlidir.

¹³⁰ M. Bayram, *Ahi Evran ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, s. 135. Bayram “tufeylilik” gibi bir pejoratif ve hakaret içeren bir kavram kullanmış olmakla beraber, biz bu kavramı kabul etmiyoruz. Kalenderiler ve diğer tarikat ve hareketleri böyle değerlendirmenin doğru olmadığı fikrindeyiz. Bu tarz, tevekkül anlayışının başka bir hareket ediş şekli olarak değerlendirmek daha doğru bir bakış açısıdır.

¹³¹ Doç. Dr. Mustafa Demirci, *Selçuklu Anadolu’sunda Bir İnsaniyet Mektebi: Ahilik*, s. 9.

Ahi Birlikleri'nin kendi içinde bir terbiye etme, yola getirme ve cezalandırma kuralları vardır. Ahi Birlikleri'nde yer alan herhangi bir mensubun birlikten çıkarılmasına vesile olacak ahlaki kurallar mevcuttur. Bunlar şarap içmek, zina yapmak, livata yapmak, gammazlık, dedikodu ve iftira etmek, münafıklık, gururlanmak, kibirlenmek, sert ve merhametsiz olmak, haset etmek, kin tutmak, affedici olmamak, sözünde durmamak, yalan söylemek, emanete hıyanet etmek, kadınlara şehvetle bakmak, insanların ayıbını açığa çıkarmak, cimri olmak, haram yemek, gıybet etmek, hırsızlık¹³² gibi kurallardır. Görüleceği gibi cezalandırma için esasa ilişkin kurallar iyi insan olmaya gönderme yapan kurallardır. Elbette kötü mal üretmek, fahiş fiyatla mal satmak, kötü mal satmak vb gibi kurallar da yapılmaması gereken ve çıkarılmayı gerektiren kurallardır. Tüm bunlarla bağlantılı olarak ahiliğe kabul edilmeyen meslekler de belirlenmiştir.

“Nasırı'nın Fütüvvetnâmesinde kimlerin Ahiliğe kabul edilmeyecekleri detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Ahiliğin kapısının iyi, ahlâklı olan herkese açık olduğu belirtilmiştir. Ahiliğe kasap gibi kan dö-kücüler, Tellal gibi bağırıp çağıranlar, Avcılar gibi hileye başvuranlar alınmazlar. Ahiliğe kabul edilmeyenler şu şekilde sıralanmıştır:

Kâfirler, Münafıklar, Müneccimler, İçki içenler, Dellaklar, Pişe-gar (sözünde durmayanlar), Kem-gözlüler, Ayıp arayanlar, Cimriler, Gıybet edenler, Bühtan kılanlar (iftiracılar, yalancılar), Seyyad (Avcılar), Mühtekirler [Spekülatör, Vurguncu, ihtiyaç mallarını kıymeti artsın da satayım diye sakla-

¹³² Doç. Dr. Fahri Kayadibi, *Anadolu Selçuklular Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim*, s. 183.

yan. *Halkın zararına çalışarak malı saklayan*], *Kasaplar, Cerrahlar, Amil-dârlar (vergi toplayıcısı)*”¹³³

Gölpınarlı, ahilik ve fütüvvet üzerine kaleme aldığı *İslam ve Türk illerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları* adlı kitabında bu yasaklılardan bahsetmekle beraber, Ahili fütüvvetnamelerinde insanın hayatı boyunca öğrenmesi gereken kuralların 740 tane olduğunu ve ne zaman ve hangi aşamada öğrenilmesi gerektiğinin kurala bağlandığını ama özellikle yeme, içme, seyahat, alışveriş, misafirlik gibi günlük yaşama dair 124 kuralın herkesçe bilinmesi gerektiğinin şart konduğunu anlatır.

11. Bektaşî ve Fütüvvet-Ahi Erkânının Benzerliği ve Ritüeller

16. yüzyılda yazıldığı tahmin edilen Seyyit Hüseyin b. Şeyh İsa fütüvvetnamesi ile Seyyid Muhammed b. El-Seyyid Aleaddin el-Hüseyini el-Radavi'nin “*Miflah el-Dekaik fi Beyan el-Fütüvvet ve 'l-Hakkaik*” adlı eserinde bulunan, Çobanoğlu fütüvvetnamesinden farklı olan unsurlar:

Çobanoğlu Fütüvvetnamesi'nde Suhreverdi'nin *Avarif ül-Maarif* adlı eserinde tarikata katılan kişilere verilen “Yiğit” sıfatı da katılarak “yiğit, Ahi, Şeyh” derecelendirmeleri yapılmıştır.

Seyyid Hüseyin ve Seyyid Radavi'de “1. *Ahbab*, 2. *Nim tariyk*, 3. *Müfret*, 4. *Nakib*, 5. *Nakib un-nukaba*, 6. *Halife-i daim makam şeyh*, 7. *Şeyh*, 8. *Seyhüş Şuyuh*” olarak sekize çıkarılmıştır ve şöyle tarif edilir “*bu erkân ehli yedi taifedir, dokuz kısımdır, altısı erkân-ı tariyk, üçü eshab-ı tariyk'tir.*”

¹³³ Doç. Dr. Mustafa Demirci, *Selçuklu Anadolu'sunda Bir İnsaniyet Mektebi: Ahilik*, s. 5.

Çobanoğlu’nda fütüvvete girecek kişi sırasıyla Yiğit, Ahi ve Şeyh yanında yetişmeli iken Seyyid Hüseyin ve Seyyid Radavi fütüvvetnamelerinde “*Nim tariyk denilen ikinci basamaktaki kişiye, üstad (herhalde sanat ustası), yol atası (fütüvvet adablarını öğretecek kişi) törende biri sağ biri sol yanında oturan ve bu nedenle “Sağ yol kardeşi” ve “Sol yol kardeşi” denen iki yol kardeşi atanmaktadır ki bu Bektaşilik tarikatının mensupları arasında, ayin ve törenleri üzerine gözlemlerini yazan kişilerin bildirdikleri, bunlardaki Bektaşiliğe yeni girenler için yapılan fütüvvetnamelerde yalnız erkeklerin buluna- cağı bildirildiği halde onlarda eski Türk geleneklerine uygun olarak kadınlı erkekli olan “rehper, dede ve müsahip tutma” törenlerindeki yöntemi andırmaktadır.*”¹³⁴

Çobanoğlu fütüvvetnamesinde geçen yola girme (fütüvvete girme) töreni Seyyid Hüseyin ve Seyyid Radavi’de şeddin bağlanması ve açılması, duaları, hutbeleri, tercümanları açıklanıyor. Buradaki şed kuşanma töreninde şakird ağzından nakibce okunan icazet tercümanları, biçim ve anlamca Bektaşî nefes ve tercümanlarına benzer. Bektaşilikte tercüman yemeklerde, sabah kalkarken, gece yatarken, چراغ uyandırırken (ışık yakmak) okunan dualara dayanır.

Tercüman aynı zamanda dua demektir. Bektaşiliğe girmek isteyen (talib) söylemiş olduğu deyişlere denir. Tahtacılar buna “hayırlı” dermiş. Manzum ve düz okunmuş. Makamla söylenene “gülbank” denir.

“Nim tariyk”ın “*Sahib-i tariyk*” olması için yapılan törenlerde nakib, nim tariyk’in ağzından “*İş bu mümin kardeşin siz uluların ayağına gelip bu makam-ı insafla durmaklığından murad oldur kim siz ihtiyarların zincirlerine katılıp, bel bağlayıp, katınıza gelip, sahib-i tariyk*

¹³⁴ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 37-38, TTK; Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, s. 11, Ötüken Yay.

olup, şah-i merdan kapısına beli bağlı kul ve hanedan aşıklarına hizmetkar ola,” der.

Şah-ı merdan kapısı Hz. Ali’nin kapısı, yolu demektir. Ve Şed hutbesinin sonunda şöyle denir:

“...Allahümme salbi alennebi ve’l-vasi ve’lbetül ve’s-sıbteyn ve’l-abid ve’l-Bakır ve’s-Sadık ve’l-Kazım ve’r-Rıza ve’t-Taki ve’l-Askeri ve’l-Hüccet il kaim Muhammed il-Mehdi cemi enbiya ve evliya ve şüheda ve ulema ve füdalara, nukabara, rukabara, nücebara, evtadra, ebrarra, abdalra, gavsra, kutb-ül aktabra, eimmei masuminra, dem-i fıkaraı ibadullahra, berk-i şah-ı evliyara, haknişanani ser-i teslimi rıza, matemzedehai vaka-i Hüseyin-i mazlum şehd-i Kerbelara, selamet-i kasiban ve arakrizanra ve beraderan-ı ehl-i tariyk ve kemer bestahai ehl-i tahkikra.”¹³⁵

Müridin beline şed bağlanırken üç düğümden sonuncusu atılırken okunan rubai:

*“Ya ilahi sen mübarek kıl peygamber hakkıyçün,
Fahr-i alem sahib-i mihrabı minber hakkıyçün,
Dürud-ı Muhammed hürmetiyçün dürud-ı Ali’nin izzeti
İki Hasan bir Hüseyin Musa vü Cafer hakkıyçün”*

Alevilik ve Bektaşilik daha önceki fütüvvetnamelerde bu denli açık ve göze görünmez iken 16. yüzyıl başları itibari ile fütüvvete girmiş görülmektedir.

N. Çağatay kitabında Salman Farisi’nin Ali b. Ebu Talib katında şed kuşattığı elli kişiden biri olarak gösterilmesinin yanlışlığına ve anakronikliğine vurgu yapar ki

¹³⁵ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 39, TTK; Seyyid Muhammed Aleaddin el-Hüseyini el-Radavi, *Miflah el-Dekaik fi Beyan el-Fütüvvet ve’l-Hakkaik*, DTCF Kitaplığı, 14241 no’lu yazma, yaprak 67a.

bu doğrudur fakat Anadolu'daki menkıbevi kişilikler tarihselliklerine oturtulmadan da halk nezdinde “gerçeklik”lerine oturtulmakta ve “gerçeklikleri” öyle kılınmaktadır.

Tarihsel kronolojide yerine oturtulmasa da halkın inanç ve “yanlış” bilgisinin tarihsel bir gerçeklik olarak inanç dünyasında yarattığı gerçeklik algısının tarihsel izdüşümleri Hz. Ali ya da Ahi Evran kişiliklerinde ortaya çıkmış hakikiliği de reddedilecek gibi değildir. Yoksa da “var” kılınmış kişilikler...

Törenlerde “on iki imam”, “ser verip, sır vermeme”, “yol kardeşi”, şecerelerini Hz. Ali'ye dayandırmaları Şii-Bâtını özelliklerindendir. Bâtınlık mevzuu açılmışken Bâtınlığı temsil eden karmati, Hasan Sabbah İsmailiği ve İsmaililikle doğrudan bir bağlantısı olacak herhangi bir veriye rastlanmamakla beraber genellikle bu birliklerin oniki imamcı Şiilikten kendilerini addediyor olduklarını tahmin edebiliriz. Fakat Bâtını fikirler bu coğrafyada her türlü düşünce ve tarikata sızmış düşünceler olduklarından bu Bâtınlık fikrinden azade düşünmenin de haklı nedeni olduğunu belirtmek isterim.

Bu dönem ve bu törenler için bütün fütüvvet ehlinin Alevi oldukları kesindir, der Gölpınarlı. Fakat İmamiye ile ne derece ilişki içindeydiler diye sormaktadır. Bektaşî ve Alevilerin Caferiye mezhebinin kabul ettiklerini iddia etmektedir. Fakat on iki imamın adından başka bu mezhebe dair bilgilerinin olmadığını da eklemektedir. On iki imamın hal tercemelerinde bile uydurma şeyler mevcuttur. Ona göre İmamiyeye dair tüm bilgileri kaba sabadır. Tevella ve Teberra inanışı bile asılsız masallarla doludur. Hz. Ali'ye asılsız hikâyeler, meseller, hareketler atfetmekte. Ali sevgisinden büsbütün başka bir şeyler çıkarmakta ve şariat emirlerine uymamaktadırlar. Fütüvvet ehlinin ise Anadolu ve Rumeli'de bahsi geçen, Bek-

taşı ve Aleviler gibi olduklarını da ekler Gölpınarlı. Anlatımlarda ve mesellerde anakronizme çok rastlanmaktadır. Hz. Ali'nin Kanber ve Selman'la o zamanlar vefat etmiş bulunan Cafer Tayyar'ın belini bağlaması gibi hikâyeler mevcuttur. Bu tarz hikâyelerin Caferi inancıyla alakası yoktur. Bu rivayetler en eski fütüvvetnemelede de bulunmakta. Zamanla bu rivayetler daha da artmış, ilk dönemlerde şed kuşanmak, şalvar giymek ve şerbet içmekten ibaret olan fütüvvet törenlerine traş olmak, âlem ve چراغ vermek, helva pişirmek gibi şeyler ilave edilmiş. Süreç içerisinde Alevi ve Bektaşî erkânı ve fütüvvet erkânı iç içe geçmiştir. Ardından Gölpınarlı şöyle devam eder:

“Ancak fütüvvet ehlini batını bir renge boyayan, bu kaynaşma değildir. Daha önce de aralarında derecelerin bulunuşu, erkânlarına harîçten kimseyi almayışları, kendilerinden olmayanlara ‘diğer’ adını vermeleri, İsmaililerde olduğu gibi hurûf-ı mukattaayı remz olarak kul lanmaları ve daha bunlar gibi bariz batını şiar lar vardır.”¹³⁶

Kısaca ifadesi şudur: Fütüvvet ehlinin Şiiliği hurafe ile karışık bir Şiilik ve Bâtını bir karakter taşır. Aslında eklektik bir Bâtınilik ya da İmamiyecilik gibi bir şeyden söz etmek mümkündür.

Toplumsal ve tarihsel geçmişleri olan inanç ya da dini vb cemaatlerin geçmişlerinden bugüne izledikleri yolda aldıkları ve o yolda bıraktıkları birçok inanış, gelenek-görenek, kültürel oluş ve değişim söz konusudur. Bu inanç ve dini yapıların ilk oluşumlarında sahip oldukları katı prensipler ve amentülerinin tarihsel, coğrafi-kültürel akış ve değişim sırasında değişmeden kalması ya da o

¹³⁶ Abdülbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı*, İTO Akademik Yayınlar, İstanbul 2011, s. 54.

cemaatlerin onu kendi bünyelerine uydurmadan kabul etmeleri düşünülemez. Buna ek olarak yorum biçimlerinin ve algı biçimlerinin çeşitliliği ve her türlü metnin değişik şekillerde okunabileceği fikrinin doğruluğunu referans alarak bu değişim-etkileşim sonucu yeni oluşum ve algılama biçimleriyle her an ve her daim yüzüze kalmamız bir gerçeklik olarak kabul edilmelidir. Tüm bu nedenler ve sonuçlardan hareketle otantik görünen bir fenomen tarihsel oluş sürecinde aynı isme ve sığata bağılı kalarak bugün uygulama, ritüel, ediş ve eyleyiş ve hatta söylem olarak oldukça farklılaşmış bir şekilde karşımıza çıkabilir.

Bu durum İslam söz konusu olduğunda –farklı algılama ve yorumlama biçimlerinin ifadesi olarak– dört halife dönemi boyunca başlayan ihtilafları; Hz. Ali halen halife olarak dururken başlayan ve sonrasına uzanan ihtilafları göz önünde bulundurarak İslam tarihine ve tarihe bakmamız gerektiğini idrak etmemizde yarar vardır.

Sözün özü: İslam mezhepleri, tarikatları ve tarihsel süreçte oluşmuş olanları ile bir bütün olarak değerlendirilmeli, hakka ve hakikate göre değer biçilmelidir. Bu bir yöntem değil elbette. Her zaman farklı algılama, değerlendirme ve görme biçimleri olacak fakat bunun bir mihenk noktası olmalıdır. Bu mihenk noktası *Kur'an* ve sünnete dayanarak var olan fütüvvet-melâmet prensipleri olarak değerlendirilebilir.

Güllülü, *Ahi Birlikleri* adlı kitabında şöyle bir alıntı yapar (*Fütüvvetname*, Fatih Millet Kütüphanesi, No. 900):

“Bir kimse tarikin ve şeyhin Heft-Kemer beste Emir el-müminin Ali el-Mürteza'ya iriştirmese ve yahut Düvazda (on iki) imama çıkarmasa tarikat içinde

anın güft-u-güyu sahih olmaz ve yediği lokması dahi haramdır."¹³⁷

Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre ise onların Şiiliği gerçek anlamda bir Şiilik değildir. İbn Battuta'ya göre Hanefi olan ahiler bizce Hanefilikle bağdaşmayan müzikli danslı toplantılar yapmaktadırlar. M. Cevdet ise Ahi Birlikleri'nin Hanefi olmasa bile Şii halife Nasır Lidinilah'ın fütüvvetinin onları etkilediğini kabul eder.¹³⁸

12. Mevcut Heterodoks Tarikat ve Hareketleri Bünyesinde Toplayan Bektaşilik Hakkında

C. Kafadar, Bektaşiliğin Osmanlı ile ilişkilerinin başlangıç aşamasını ve sonradan ona karşı bir muhalefet ocağı haline gelmesini şöyle anlatır:

"On beşinci yüzyılın başlarından on altıncı yüzyılın başlarına kadar Osmanlı hanedanı ve Hacı Bektaş tarikatı, bir yandan kendi alanlarında üstünlük elde ederken, bir yandan da kendileri hakkında, bu üstünlüğü sağlamlaştıran, açıklayan ve meşrulaştıran bir tarih vizyonu geliştirdiler. Bir başka deyişle, o zaman itibarıyla Doğu Hristiyanlığına karşı İslam'ın açık bir zaferi olarak tahakkuk eden şeyi mümkün kılan güçler üzerinde iki teşekkül hak iddia ediyordu: Osmanlı Devleti ve Bektaş tarikatı. Bu ikisi, önceki başarıları hiçbir şekilde tekellerine almadılar fakat diğer güçlerle karşısında kendilerini üstün konumda gösterebiliyorlardı. Bu iki geniş kurumsal şemsiye, bu serüvene belli bir uyum ve iş birliği içinde başlamış gibi görünüyorlar fakat sonunu Osmanlı dini-siyasi kültürünün iki muhalif kutbu olarak getirmişlerdir; on altıncı yüzyılda, Bektaş tarikatı Osmanlı karşıtlığının ana temsilcisi ve

¹³⁷ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 112, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

¹³⁸ M. Cevdet, *Al-Ahiyyat*, s. 61; Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 114, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

kendilerini dogma savaşlarının yanlış tarafında bulan çeşitli dini ve dini-siyasi hareketler için bir toplanma noktası olarak ortaya çıkmıştır.”¹³⁹

Burada dikkate almamız gereken esas şey bu tarihlerdir. Bektaşiliğin devletin içinde yer işgal etmesi aynı zamanda diğer heterodoks tarikat ve hareketlerin Bektaşilik şemsiyesi altında eridikleri dönemlere denk gelir. Bu tarih bir diğer taraftan –Güllülü’nün de ifade ettiği gibi– 15. yüzyıl Ahi Birlikleri’nin otonom yapılarının devlet tecavüzüne uğradığı dönemle aynıdır.

Taeschner 1366’dan sonra ahilik hakkında bilgilerin giderek azalmış olduğundan bahsetmektedir.

*“Her halde Ahilik müessesesinin sırlı mahiyeti, merkezi bir şekilde idare edilen Osmanlı memurlar devleti çerçevesine uymamış ister tabii bir erime, ister memurluk müessesesinin de aleyhdar hareketiyle yavaş yavaş eski şekliyle kaybolmuştur. Bu müessese bir taraftan Dervişlik enstitüsüne, bilhassa Bektaşilik tarikatına, diğer taraftan Lonca teşkilâtına sığınmıştır.”*¹⁴⁰

Taeschner’in verdiği bu tarih Ankara Ahi Devleti olarak adlandırılıp tartışılan ve bizce özerk bir ahi otonomu olan yapının Osmanlı’nın eline geçmesi ya da kendini teslim etmesinden sonraki bir tarihtir.

Devlet, merkezi ve tahakküm edici gücünü ayrık ve farklı olanlar üzerinde kabul ettirmek için şiddetini kullanmakta çekinmemekte ve katliamlara teşebbüs etmektedir. Daha sonraları Çandarlıların İmparatorluk içindeki gücünün artması ve bağımsız uç beylerinin tasfiye edilmesi de bunun devamı olarak sonraki bir dönemin olayları olarak karşımıza çıkar.

∞

¹³⁹ Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde, Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, s. 151, Birleşik Dağıtım Kitabevi.

¹⁴⁰ F. Taeschner, *İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)*, s. 20, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 1953.

10. Bölüm

15. Yüzyıldan Sonra Ahi Birlikleri ve Bozulma

1. Devletleşince Bozulan Osmanlı ve Ahi Teşkilatı

15. yüzyılın sonu aynı zamanda Selçuklu'dan kalan “has-gulamhaneler”den¹⁴¹ yetişen “dönmeler”in devlet yönetiminde üst mevkilere gelip, devlet bürokrasisinin içinde ve yönetiminde yer almaya başladıkları zamanlardır. Bu zamanlar Ahi Birlikleri’nin “otonom” yapılarını kaybettikleri ve imparatorluğa bağlı karakter kazandıkları zamanlardır.¹⁴² Bundan sonra birliklerin yönetimi ve ayrıcalıklarına devlet müdahale etmektedir. Devlet kontrolü iki şekilde vuku buluyor. Önce bazı üretim kollarına ait Ahi Birlikleri doğrudan Yeniçerilere bağlanıp askerileştiriliyor. Yeniçeriler içindeki “Cebeci” ve “Topçu” ocakları bunlardandır. İkinci olarak da Ahi Birlikleri devlet tarafından onaylanan “esnaf şeyhleri”, “Ahi Babaları” ve “Kethüdalar”¹⁴³ tarafından yönetiliyor. Daha önceki sistemde Kethüdalık Ahi Birlikleri’ne dâhil bir mertebe değildir. Bundan sonra Ahi Birlikleri’nin Pirlerinin seçilmesi Kethüdaların, Kadıların yani devletin onayıyla geçerli hale geliyor.

Hammadde ve mamul madde fiyatı ve miktarının tespiti Devletin temsilcisi olan Kadılar¹⁴⁴ tarafından tespit edilmeye başlıyor ve uygulamadan gelen aksaklıklar ise “muntesipler”e¹⁴⁵ veriliyor.

¹⁴¹ Gulamhane: Savaş esirleri arasından seçilenlerin ve halktan toplanan küçük yaştaki çocukların asker olarak yetiştirildikleri yere verilen isim.

¹⁴² Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 123, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

¹⁴³ Kethüda: Zengin kimselerin ve devlet büyüklerinin buyruğunda çalışan, onların birtakım işlerini gören kimse, kâhya.

¹⁴⁴ Kadı: Tanzimat’a kadar her türlü davaya, Tanzimat ile Medeni Kanun arasındaki dönemde ise yalnız evlenme, boşanma, nafaka, miras davalarına bakan mahkemelerin başkanları.

¹⁴⁵ Muhtesip: Pazarlarda fiyatların denetlenmesini yapan ve malların kalitesini kontrol eden görevli.

Bu birliklere Lonca denmesine ise bu dönemde rastlanmaktadır. Güllülü'ye göre Ahi Birlikleri'nin bir menfaat birliği haline gelmesinin de göstergesidir. Bu iddiasının tamamlandığı tarihin ise 16. yüzyılın sonları olduğunu söyler.

Meseleye mevcut kronikler ve Âşık Paşazâde'nin Osmanlı Tarihi'ndeki aktarımları itibarı ile yaklaşan C. Kafadar, İbn Haldun'un Asabiyya kavramına vurguyla bozulmayı ifade eder. Kafadar'ın Asabiyya kavramının anlam karşılığı grup ruhudur. Bize göre de aynı kavram meseleyi açıklamaktan uzak değilse bile meseleyi aşiret yapısından ve otonom, özyönetim çizgisinden merkezi ve yerleşik yapıya tam geçmek anlamında homojen olan aşiret ruhunun (bu kan bağı, aidiyet ve cemaat dayanışmasının verdiği bir sıkı sıkıya yapışma halidir) dağılmasıdır. Nitekim, Kafadar “Osmanlı ailesi üç nesil boyunca safiyetini muhafaza eder”¹⁴⁶ diyerek I. Beyazıd yani Yıldırım Beyazıd'a kadar aslen aşiret ve göçebe ruhuyla varlığını sürdürdüğünü teyid eder. Bu tarihten sonra zaten Moğol saldırısı, Yıldırım Beyazıd'ın yenilgisi, karışıklıklar ve isyanlar ve ardından Çelebi Mehmed'in Osmanlı'yı düzenlemesi sıraya girer. Ondan sonraki dönem ise Fatih Sultan Mehmed dönemidir ki Osmanlı'nın uç beylerini merkezi otorite ve İmparatorluk hevesiyle yok etmesi gelir.

15. yüzyıl birçok açıdan önemlidir. Esasen Osmanlı'nın Devlet olduğu bir yüzyıldır. Diğer taraftan Ahiliğin öz-yönetim ve ortaklaşmacı yapısına devletin müdahil olduğu yüzyıldır ve Kalenderi, Haydari ve diğer heterodoks dervişlerin imarethane, vakıf ve devlet yardımları yoluyla Bektaşilik adı altında bir gövdede eritildiği ve devletin kontrol sağlamak ve egemenlik alanını

¹⁴⁶ Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 174, Birleşik Dağıtım Kitabevi.

genişletmek için müdahalelerini arttırdığı bir yüzyıldır. Bu yüzyıl Bedreddin İsyanı'nın meydana geldiği yüzyıldır. Bu yüzyıl Osmanlı'nın fetih politikası olarak ifade edilen iskân ve uçlar yoluyla, dervişler vasıtasıyla çıktığı seferden vaz geçtiği ya da artık dervişlere ve uçlara ihtiyaç kalmadığı ve İmparatorluk olduğu devirdir. Bundan hareketledir ki mimari tarzlarında da gördüğümüz gibi zaviyeler-zaviyeli camilere de ihtiyaın kalmadığı ama devasa camii ve mimari eserlerin ortaya çıkmaya başladığı yüzyıldır. Devasa yapılar daima devlete ve güce gönderme yapar. Bu tarz yapılarla, bu yüzyıldan sonra heybet ve g gösterisi olarak da eski mütevazı tarzlarından kaybettiği bir döneme adım atılmıştır.

Kimileri için ilerleme ve gelişme ve büyüme dönemi olarak adlandırılan bu dönem aslında Ahilik-fütüvvet temelli oluşunda yitimler yaşayarak loncalara –zellikle Bizans loncalarına– daha fazla benzediği bir dönemdir.

Ahi Birlikleri'nin otonom olmadıklarını söylemek durumunda değiliz ama öz-yönetim sisteminde devlet müdahalesi vuku bulduğundan çöküşe doğru ilerlediği bir dönemdir.

2. İmparatorluk Uğruna Uçların Tasfiyesi

. Ltf Barkan meşhur makalesinde “*Osmanlı tarihinde, bilhassa İstanbul'un fethine kadar, kütleler halinde İşlmlaşma ve devletin kozmopolitleşmesi mevzuu-bahis değildir,*”¹⁴⁷ demekle aslında göçmen, yarı-göçmen aşiret yapılarına ve cemaat yapılarına işaret eder.

Fakat ardından devam ederek “*Osmanlı idare teşkilâtı Seluk ve İlhanlerin devlet ve idare an'anelerine göre tesis edilmiş ve devlet işlerinde bidayette daha fazla*

¹⁴⁷ mer Lütfü Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

Selçuk idarî teşkilâtına mensub yüksek Türk aristokrasisi ve memurları kullanılmıştır. Bu Türk idare adamları devşirme unsurlar lehine ancak XV. asırdan sonra azalmağa başlamıştır. Esasen Fuad Köprülü'ye göre, muhtelif unsurlardan teşekkül eden her büyük imparatorluk için sarayın bir müddet sonra atsızlar ve soysuzlardan mürekkeb bir Kapu Kulu yaratması ve kozmopolitleşmesi mukadder bir hâdisedir,” ifadeleri ile bozulma olarak ifade ettiğimiz aşiret yapılarından kozmopolitleşme ve toplumsal yapının merkezi bir idare ile alt-üst edilmesine işaret etmekle beraber, Selçuklu idare teşkilatının bir şekilde Osmanlı tarafından korunduğu ve devam ettirildiği iddiası Babailer katliamını yapan ve onlardan kaçan Türkmenlerin ve Ahilerin oluşturduğu Osmanlı fikriyatıyla uyumsuzluk arz eder. Üstelik bu iddiaya -bu fikrin sahibi Köprülü'dür- dair pek bir delil getirilmez. Ya da biz bu delilleri göremedik. Üstelik bu bakış açısı, devlet gibi bir kurum söz konusu olduğunda, kan bağı, aile bağları gibi ilkel ve devlet tahayyülünden uzak bir zihniyet değil liyakatı göz önünde bulundurması gerekirdi. Bu anlamda bu iddianın pek ikna edici olmadığı kanısındayım.

İstanbul'un Müslümanlarca fethedilmesi ve Müslüman bir şehir haline getirilmesi tüm Müslümanların paylaştığı bir amaç olsa da orayı başkent haline getirmek kesinlikle fetihlerin amaçlarından biri değildi. Muhalefetle karşılaşsa da Fatih Sultan Mehmed'in siyasi projesi İstanbul'u başkent yaparak merkezi bir İmparatorluk projesidir.¹⁴⁸ Bu merkezileşmede uçlardaki tüm bağımsız ve özerk yapıların merkezi idareye mutlak itaati amaçlanmaktaydı. Bu süreçte birçok problemler ve çatışmalar yaşandığı tarihi olaylarla sabittir.

¹⁴⁸ Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 263, Birleşik Dağıtım Kitabevi.

*“Osmanlı’nın klasik yıllarında (1453-1600) merkezi iktidar tam işlerlik halindeyken Osmanlı’nın **temlikname** sistemi belli bir çeşit denetlemeyle karakterize edilmiştir. Eyaletlerdeki temlikler ve vakıflar üstünde teftiş olmaktaydı. Bu denetlemeler sonucunda pek çok mülk ve vakıf lağvedilmiş ve araziler devletin kontrolündeki miri sisteme alınmıştır,”*¹⁴⁹

Teftiş operasyonuna şahsen katılmış olan¹⁵⁰ Tursun Bey’e göre 20 bin ya da en az 2 bin mülk ya da vakıf, köy ve mezrasına devlet hazinesince el konulmuştu.

Fatih Sultan Mehmet sonrası daha Merkezi bir devletin kurulmaya başlanması ve ortodoksinin yükselmesi sonucu olarak:

*“Daha sonra, sınır kültürü ve beyliklerinin, dini olarak doğru çizgide olup olmadıklarıyla fazla ilgilenmeksizin idealize ettikleri daha önceki dönemin belirli kutsal şahsiyetlerine karşı bazı sesler de yükseldi. Örneğin Sarı Saltuk, Süleyman’ın Şeyhülislamı Ebussuud Efendi (öl. 1574) tarafından Hristiyan bir zahit olarak nitelenmiş ve Ahi Evran hakkındaki efsaneler, zanaatkarların ideolojik olarak doğru bir yolu takip etmesini isteyen Belgratlı Münir Efendi (on yedinci yüzyıl başları) tarafından alaya alınmıştır. Seyyid Gazi’nin türbesi ve Hacı Bektaş’ın tarikatı, artık sapkınların ellerine düşmüş addediliyordu.”*¹⁵¹

¹⁴⁹ *Autonomous Enclaves in Islamic States: Temliks, Soyurghals, Yurdruk-Ocaklıks, Malikane –Mukata’as and Awqaf –* [H. İnalcık, *İslam Devletlerinde Otonom Bölgeler: Temlikler, Soyurgallar, Yurtluk -Ocaklıklar, Malikane-Mukataalar ve Evkaf (Vakıf)*] s. 124)

¹⁵⁰ *Tursun Bey Tarihi*, İstanbul Fetih Cemiyeti, 1977, s. 22.

¹⁵¹ Cemal Kafadar, *İki Cihan Aresinde, Osmanlı Devleti’nin Kuruşu*, s. 265, Birleşik Dağıtım Kitabevi.

3. Ahilerin Özgürlükçü Karakterlerini Kaybetmeleri

Bu çalışmalar sonucunda merkezi bir imparatorluk devleti haline gelince pek çok zaviye kapatıldı. Bu yüzyıllarda vergi muafiyetinden yararlanmamaya başlayınca işlevlerini kaybedip vakıf olarak kaldılar. Devlet onları kullanmaktan vaz geçti. Bunun devlet açısından rasyonel temelleri de vardı. Yollar üstünde olmayan ve seyyahlar için hizmet vermeyen tüm zaviyeleri kapatıldı. İnalıcık, 16. yüzyılda Küçük Asya'da bin yüz adet imaret hane olduğunu söyler.¹⁵²

Ne zamanki Osmanlı İmparatorluğu güçlendi, ket-hüda ahi şeyhinin yerini aldı ve loncaların dinsel karakteri zayıfladı, kendi otoritelerini muhafaza etmek için loncanın resmî görevlileri gitgide daha fazla loncanın işlerinden aktif hale gelmesi için devleti davet ettiler. Daha sonra bu onlar için gelenek halini aldı. Seçimlerde yönetici ya da sultandan diploma almak lonca içinde onların otoritelerini güçlendiriyor ve devletin desteğiyle, lonca sistemini tehdit eden başka akımları bertaraf ediyorlardı.

Bir başka örnek ise Ahilerin bağımsız karakterini nasıl kaybettikleri ve nasıl devletin bir aracı haline geldiğini göstermesi için önemlidir. Hicri 1139, Miladi 1726-1727 tarihlerine denk gelen bir tarihte debbağların Ahi Babası Hacı Musa yolsuz hareketleri neden gösterilerek görevinden azledilip yerine Mustafa oğlu Hacı Abdullah Ahi Babalığa tayin edilmiştir. Bu nüfuzlu ahi birliğinin Ahi Babasının –ki kayıtlarda tüm Ahi Birlikleri'nin

¹⁵² *Autonomous Enclaves in Islamic States: Temliks, Soyurghals, Yurdluk- Ocaklıks, Malikane –Mukata'as and Awqdf –* (H. İnalıcık, İslam Devletlerinde Otonom Bölgeler: Temlikler, Soyurgallar, Yurtluk -Ocaklıklar, Malikane-Mukatalar ve Evkaf (Vakıf)) s. 150.

maddi ve manevi lideri konumundadır– görevden alınması ve padişahın beratıyla tayin edilmesini A. Gölpınarlı istisna bir örnek olarak addetmektedir.¹⁵³ Bu örnek hem ahilerin bağımsızlıklarını tamamen yitirdiklerini hem de Ahi Baba seviyesinde bir yolsuzluğu işaret eder ki çaresiz ve kötü bir durumdur.

*“Devletin Osmanlı esnaf teşkilatını kontrol ettiğine dair olan soru oldukça karmaşıktır ve eski ve yeni materyallerle bunu sorgulamaya değerdir. İncalcık’ın çalışmasının temelini oluşturan Bursa esnaf teşkilatının devletten otonomisi başka yerlerdekinden daha büyük görünmektedir,”*¹⁵⁴ der Bear.

Öz-yönetimini kaybetmiş olan Ahi Birlikleri’nin Bursa’daki otonom lonca sisteminde devletin temsilcisi olan Kadı’nın sözleşmeleri kaydetmekten çok daha fazla fonksiyonlara sahip olduğunu söyler, Gabriel Bear.¹⁵⁵

Son analizde ifade edilmişti, Bursa için dahi Merkezi hükümet yetkisi izin verdiği ölçüde yararlanmaktaydı fakat 17. yüzyılda Ankara’da ilgi yokluğu vasıtasıyla ya da yetersizlikten, Özer Ergenç’e göre, esnaf birliği devletin sıkı kontrolü altındaydı.

Devlet otoritesi ve Ahi Birlikleri arasında bir diğer ortak durum mali meselelerdir. Piyasada malların ağırlık,

¹⁵³ Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-ı Belediye, İstanbul 1338-1922*, s. 549- 550’den aktaran Abdülbâki Gölpınarlı, *İslâm ve Türk İllerinde Fütûvvet Teşkilâtı*, İTO Akademik Yayınlar, İstanbul 2011, s. 70.

¹⁵⁴ *Ottoman quilts: A Reassessment- Gabriel Bear – Social and Economic History of Turkey (1070-1920)* s. 96.. Hacettepe Univ. Ank. July 11-13-1977. Birinci Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi – tebliğler (1980).

¹⁵⁵ *Ottoman quilts: A Reassessment- Gabriel Bear – Social and Economic History of Turkey (1070-1920)*. Hacettepe Univ. Ank. July 11-13-1977. Birinci Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi – tebliğler (1980) (s. 97).

ölçü ve ücret tespiti, denetleme ve ürün kalitesinin kontrolü devletin elindedir artık.¹⁵⁶

Ahilerin öz-yönetim karakterini ve manevi halini kaybedip esnaf teşkilatı haline gelmesi ama devletle ilişkisi oluşarak da olsa otonom yapısını koruması şu anlama geliyor:

“...esnaf kendi idarecilerini, ahîsini, yiğit-başlı, nakîb ve ötekileri kendi aralarından seçer fakat onların cemaat üzerindeki otoritesi, ancak Pâdişâh'ın bir beratı ile onaylanmasından sonra geçerlilik kazanırdı. Nasıl ki, Rum Ortodoks Patrik'ini Metropolitler meclisi seçer fakat Patrik'in Rum 'milleti' üzerinde resmî otoritesi ancak Padişahın beratı ile mümkündür. Osmanlı mutlak merkezîyetçi sisteminde, başka sivil toplum kurumları gibi, a h î zaviyeleri de vakfa dayanan eski Özerk statülerini kaybetmiş görünmektedir.”¹⁵⁷

4. Hiyerarşide Alt ve Üst Sınıfların Belirginleşmesi

Bundan sonrası mülk, miras olarak intikal olduktan sonra, gedikler alınıp satılmaya başlanmış, ustalar artık kalfa, çıraklar da artık işçi durumuna geçmiş yani üretim ve emek ya da iş yeri sahibi (patron) ve işçi birbirinden ayrılmıştır. Bu döneme ilişkin şöyle bir sonucu görmek mümkündür artık:

Ahi Birlikleri'nin devamı gedikler iki sınıfa ayrılıyor. Çıraklar, kalfalar ve ustalar üreten ve yönetilen sınıf; yiğitbaşlık, Ahi Babalık ve kethüdalık yöneten sınıfı oluşturuyor.

¹⁵⁶ *Ottoman guilds: A Reassessment-* Gabriel Bear – *Social and Economic History of Turkey (1070-1920)*. Hacettepe Univ. Ank. 11-13 Temmuz 1977. Birinci Uluslararası Sosyal ve Ekonomik Tarihi Kongresi – tebliğler (1980)) (s. 98).

¹⁵⁷ H. İnalçık, Ahiler, *Toplum ve Devlet, Ahilerin Osmanlı Uc'una Göçü*, s. 94.

Yiğitbaşlar ve kethüdalar yönetici olmakla beraber devlet hiyerarşisinde buyruk altında olanlardır da. Devlet hiyerarşisinde esnaf ve sanatkârları temsil ederken, esnaf nazarında devleti temsil etmektedir. Ama yönetici olarak ise elbette güce yani iktidara yöneliktir temayülleri.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi kethüdalık 16. yüzyılda ortaya çıkıyor. Devlet, Ahi Evran zaviyesini ve Ahi Birlikleri'ni vakıflarla beslemek suretiyle kendine bağlamış, Ahi Babaları ise seçimlerde Kadı'nın onayını alma zorunluluğu getirmekle Kethüda haline getirmiştir.

Güllülü, kethüdalık ve Ahi Babalık arasındaki farkı iyi izah eder:

*“Ahi Babalık geleneklerden doğmuş bağımsız bir örgütün ahlaki, dini ve siyasi liderliği olduğu halde, Kethüdalık yarı-resmî bir memurluktur. Ahi Babalıkla ilgili görevler gelenek tarafından belirlenmekte, Kethüdalık ise görev ve yetkilerini siyasi otoriteden almaktadır.”*¹⁵⁸

Ayrıca kethüdalar, Ahi Birlikleri'nce belirlenen hammadde ve mamul madde fiyatlarını hükümet temsilcisine sunmakta; anlaşmazlık, şikâyet ve istekleri İstanbul'daki divana bildirmektedir. Belli bir derecede icra yetkisi de vardır.

Gölpınarlı ise bu durumu şöyle izah eder.

“Kethüdalık, yahut halk tarafından söylendiği gibi kahyalık sonradan diğerlerinin vazife ve selahiyetlerini de almış ve seçimden soma vazifesinin tasdiki bakımından yarı resmî bir vazife olmuştu. Her zümrenin kahyası, o zümre ustalarının en kıdemlilerinden seçilirdi. Kahya olabilmek için temiz ve dürüst olmak ve en az üç usta yetiştirmiş bulunmak şarttı.

¹⁵⁸ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 137, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

Sonradan mütevellilik de denen kahyalık, 1908'e kadar devam etmiştir. Fakat son zamanlarda kahyalık, saray nüfuzu altına girmişti”¹⁵⁹

5. Ahi Birliği'nin Yapısı (Bozulmadan Sonra)

Kalfalık, dükkânın saf ve küçük üretim yapan dükkândaki yapıya daha sonraları eklenmiş bir statüdür. 16. yüzyılın ekonomik şartlarından dolayı meydana gelen daralmadan sonra ve dolayısıyla Ahi Birlikleri'nde bozulmayla meydana gelmiş bir statüdür.

Yiğitbaşlar başlangıçta Ahi Babalar ve bozulmadan sonra da kethüdaların kethüda adı verilen birlik yöneticilerinin yardımcılarının adıdır. Seçimle iş başına gelir fakat kethüda ve kadının onayı şarttır. Bundan dolayı hem Ahi Birliği'ne hem de devlete karşı sorumluluk içindedir.

Mahkemelerin yükünü azaltmak ve sorunları mahkemelerden uzak tutmak için kendi içinde işleri halletme çabasına sahipler:

*“Yiğitbaşı, esnaf arasındaki ihtilaflı halleder, iktiza ederse, hakemlik yapar, mahkemeye başvurmalarına mani olurdu. Duacı, merasimde dua eder, gülbank çeker, sanatın pirini ve ulularını anardı.”*¹⁶⁰

Kethüdaların Birliğin orta sandığına ait vergi ve aidatları toplamak, vakıfları idare etmek, ihtiyacı olanlara yardım etmek, zaviyenin ihtiyaçlarını gidermek, toplantılara

¹⁵⁹ *Meslek Mecmuası*, mazide esnaf işleri, sene. I, sayı. 2, 23 Kânunuevvel, 1925, s. 5- 6'den aktaran, Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, s. 81, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınları No: 2011-23, İstanbul, 2011.

¹⁶⁰ *Meslek Mecmuası*, mazide esnaf işleri, sene. I, sayı. 2, 23 Kânunuevvel, 1925, s. 5- 6'den aktaran, Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, s. 81, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınları No: 2011-23, İstanbul, 2011.

başkanlık etmek ve çiraklık, ustalık ve kalfalık törenlerini düzenlemek gibi yetki ve sorumlulukları da vardır.

Kethüdalık, devlet tarafından Ahi Babalığı bypass etmek için yaratılan bir statüdür. Bozulmadan sonra ortaya çıkan bu statü yerel temsilci görülen Ahi Babaları etkisiz kılmış –merkezi otorite ile bir takım sürtüşmeler olmuştur– süreç içinde başarılı olmuştur. Bu süreçte Ahi Babaların bağlı bulunduğu Ahi Evran zaviyesine el atmış, vakıflarla beslemek yoluyla kendine bağlamış ve Anadolu’daki Ahi Babaları kethüdalar haline getirmiştir.

*“Ahi Babalık geleneklerden doğmuş bağımsız bir örgütün ahlaki, dini ve siyasi bir lideri olduğu halde, kethüdalık yarı resmî bir memuriyettir.”*¹⁶¹ Buna eklenecek tek şey vardır. Ahi Babalığın **doğal** bir “liderlik” konumudur.

Birlik yönetim kuruluna gelince: Her sanat kolunda, kendi aralarından seçilmiş beş kişiden oluşur. Kadı bunlara “icazet” belgesi vermelidir. Ayda üç gün toplanıp, problemleri görüşüp çözüm yollarını arar. Çözemediği problemleri büyük meclise sunar. Ayrıca birliğin “Orta Sandığını” yani hazineyi idare eden de yönetim kuruludur.

Ahi birliğinin hazinesi altı torbadan oluşuyor ve hepsi farklı renklindedir. Sırasıyla şöyle:

1. Atlas Torba: Fermanlar ve evkafla ilgili yazışmalar
2. Yeşil Torba: Gayrimenkul ve vakfiye tapuları
3. Kumaş Torba: Vakıf paraları
4. Kırmızı Torba: Vakıf gelirleri ve senetleri
5. Beyaz Torba: Muhasebe defteri ve masraf faturaları

¹⁶¹ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 137, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

6. Siyah Torba: Tahsilatı mümkün olmayan senetler.

Bağımsızlığını tamamen yitirmiş Ahi Birlikleri otonom yapılarını da yitirmeye yüz tutarak devletin denetiminde bir esnaf teşkilatı görünümü kazanmıştır. Gelirler, Yiğit-başı ve Kethüda tarafından toplanmakta ve harcamalar kurul kararıyla yapılmaktadır.

Devletin yerel ve mahalli bölgelere ilişkin çalışmaları ve etkinlikleri de bu birliklere kalmış görünmektedir ki Osmanlı mahallesinin en temel özelliği de bu kendi kendini yapma, kurma ve inşa etme olmuştur. Bu zamandan sonra dahi Ahi Birlikleri'nin alt yapı çalışmalarına harcamaya yaptığını ve yoksullara el uzattığını görüyoruz. Adeta bir sosyal sigorta gibi fakirlere kömür yardımı, yetim ve dulları yedirme-giydirme, tedavi hizmeti, misafirler harcamalar, sokakları onarma, öğrencilere ders veren öğretmenlere harcamalar, köprü tamiri gibi masraflar yaptıklarını görmek mümkündür onların bütçelerinde.

Büyük meclis ise en yetkili kuruldur. Meclis, ömür boyu seçilen bir başkan (Kâhyabaşı) tarafından yönetiliyor. Görevleri: Devlet müdahalesine meydan vermeden anlaşmazlıkları çözmek, kurallara uymayanları cezalandırmak, sanatçıların hukukuna dair devlet erkânına bilgileri sunmak, devletin emir ve kararlarını sanatçılara ulaştırmak, diğer ahi yönetim kurullarından gelen teklifleri görüşüp karara bağlamak, muhasebeleri denetlemek ve onaylamak.

Görüldüğü gibi büyük meclis bozulmadan sonra adeta bir devlet kurumu gibi çalışmaktadır ve devletle ilişkisi oldukça sarihtir. Oysa ahilik ilk kurulduğu yıllardan bahsi geçen yüzyılın sonlarına kadar tamamen bağımsız bir yapıda faaliyet gösteren ve tüm problemlerini kendisi halleden ve devletle ilişkiye girmeyi değil girmemeyi hedef alan örgüt olarak bilinirdi.

5.1 Hammadde Teminine Dair

Ahi Evran Zaviyesi'nce düzenlenen şecerenamerde; *“Tüccarlar dabakhaneye yararlı değil, palamut, mazı ve yaprak vs. şeyleri getirdiğinde zaviye kapısına yüklerini indirirler. Ahi Baba, Yiğitbaşı ve tekkede oturanlara teslim ederler, yiğitbaşı ustaları çağırır. Ahi Baba, yiğitbaşı ve tekkede oturanlarla birlikte pazarlık ederek değer akçasının tüccara verdikten sonra esnaf arasında halli hallerince taksim edilir”* şeklinde geçer.

Hammadde ücreti birliğin orta sandığından ödenir.

Dağıtım şöyle yapılır: Kethüda 2, Yiğitbaşı 2, Otuz yıllık ustalar ikişer, Yirmi yıllık ustalar 1,5, on beş yıllık ustalar 1, on yıllık ustalar ise ¼ hisse alır. Bu zamanlara kadar Ahi Birliği içindeki adil bölüşüm her şeye rağmen fazla bozulmuşa benzemez.

Ayrıca birliğin dışında tüccarın haksız kazanç vb durumuna dahi müdahil olmaktadır. Hammaddenin tüccarlarca başka bölgelere nakline ve satışına karşı da maddeler vardır şecerenamerde.

“Şayet sair diyarlardan gelen ustalar keçi, koyun ve oğlak derilerini fazla paha ile toplar, fukaraya zulmederse Kutb-ül Arifin Sultan Mahmud Ahi Evran şecere-i şerifleri fereğince, kadı huzurunda meclis-i şer'i kurulur o makule kimseler davet olunur, davaya bakılır, haklı haksız ayırd edilirdi. Bu davada Ahi Baba müddei “savcı” sıfatıyla bulunduğu gibi kadı efendiler de şecere-i şerife hükmüne riayete mecburdurlar.”¹⁶²

Hammaddenin üretildiği bölgeden başka yerlere nakle dilmemesi için fermanlar da mevcuttur ki bu zamanda dahi sermaye birikimini engelleyen önemli bir husustur.

¹⁶² Cavit Hakkı Tarım, *Tarihte*, s. 75'den aktaran Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 143, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

Ayrıca ihtiyaç duyulan hammaddelerin yabancı ülkelere satışının yasaklandığına dair maddeler de vardır.

Ahi Birlikleri'yle devlet hammadde satın alma ve dağıtımında ve mamul malların fiyatının tespitinde yan yarıydılar. Fiyatlar, Kadı tarafından onaylandıktan sonra yürürlüğe girmektedir. Fiyatlar üstünde oynamak yasaktır. Bu fiyat spekülasyonunu engellemek içindir.

Güllülü, Osmanlı'nın rekabeti engellemek istediğini vurgular. Rekabetin bir kısım haksız kazançlara neden olacağı ve emeğin sermayenin hükmü altına gireceği fikrinden dolayı devlet, ahilerin kurallarına bağlı kalmıştır. Rekabeti önlemek ve fiyat tespiti için devlet başka bir örgüt kurmuştur. Ahi birliğinin dışında ve üstünde olan bu örgütün adı "Muhtesiplik" ya da "İhtisap ağılığı"dır.

Tüm bu yasa ve yönetmelik tarzındaki fermanlar ya da örf ve âdet ve gelenekten gelen kararlar rekabeti engellemeye, fiyat spekülasyonuna ve malların fazla üretimine ve dolayısıyla sermaye birikimine ahiliğin bozulmuş zamanında dahi devlet desteğiyle engel olmaktadır. Sermaye birikimine karşı olan İslam düşüncesi –fütüvvet-melamet düşüncesi ve zaten ahilik– bu zamanda devletin de desteğini 16. yüzyıldan sonra belli bir zamana kadar almış görünür. Devlet bu zamanda iktisadi faaliyete "iktisadi rasyonalite" fikriyatına ve temayülüne sahip değildir.

İslam'ın –tasavvuf ve melametiliğin felsefesi itibarıyla– temel düşüncesinin etkilediği Ahi Birlikleri'nin fütüvvet geleneğinden gelen yapısı itibarı ile sermaye birikimine karşı olan yapısı ve aracı "sınıfının" olmaması sermaye birikiminin ve sömürünün önüne bir engel olarak dikilmiştir.

S. Güllülü'de kapitalizme geç geçmenin nedeni olarak bu noktaya temas etmiştir.

Rekabeti önlemek maksadı da olan muhtesiplik kurumu ise aslında her şeyin sonunu getiren özelliklere sahiptir.

5.2 Muhtesiplik

Belli bir bölgenin ihtisap¹⁶³ gelirinin kendilerine “mukataa”¹⁶⁴ olarak verilen, devlet tarafından atanmamış ve halk tarafından da seçilmemiş; buna rağmen belediye reisi, tahsildar ve siyasi polis gibi çalışan kimselere verilen addır.

Görevleri ise şöyle özetlenebilir:

- Tüccar ve esnaftan vergi toplamak,
- Esnafın tartı ve ölçü aletlerini denetlemek,
- Narh fiyatlarını belirlemek,
- Esnafın düşünce ve temayüllerini denetlemek.

Bir ihtisab nizamnamesinin bir cümlesini buradan aktararak durumun daha net anlaşılmasını sağlayalım:

¹⁶³ "İhtisab ağası" veya "muhtesib" İslâm toplumsal düzeninde, kent ve kasabalarda belde hizmetlerini yürütmekle görevli olan kişiyi tanımlayan sözcüktür. Zaman zaman "ihtisab ağası" veya "ihtisab emini" adlarıyla da anılmışlardır.

Kent ve kasabalardaki ihtisab işleri karşılığında "ihtisab rüsumu" adı altında bir tür vergi alınırdı. Bu verginin toplanması, bir yıllığına iltizam usulüyle ihaleye çıkarılır, isteklilerden "bedel-i mukataa" denilen parayı en çok artırırsa o yerin ihtisab ağalığı bir yıllığına verilirdi. Böylece bir yerin ihtisab ağalığını alan kişi, verilen belde hizmetleri karşılığında, yanlarında çalıştırdıkları "kologlanları" aracılığıyla "ihtisab rüsumu"nu toplatırlardı.

¹⁶⁴ Mukataa hazinenin gelir kaynaklarından biri. Devlete ait bir arazi veya varidatin (gelirin) bir bedel mukabilinde kiraya verilmesi veya geçici olarak temlikidir.

Osmanlı maliye tarihinin en önemli konularından biri, devlet harcamalarında finansman aracı olan mukataa kurumudur. Osmanlı maliyecileri, bu kurum aracılığıyla devletin nakit ihtiyacını karşılamak, iç borçlanmayı sağlamak ve özel sektörü finansman sürecine dahil etme amacını öngörmüşlerdir.

“İhtisaba memur olanlar cümleden evvel beynamaz olanları, ramazan-ı şerifte oruç tutmayanları, mahalle imamlarından tahkik ederek namaz farzını eda etme, oruç tutma borcunu hatırlatacak, dinlemeyenleri tedib edecek...” ¹⁶⁵

Yanında “terazicisi” ve “falakacısı”yla dolaşan muhtesib çarşı-pazar dolaşıp Osmanlı esnaf ve sanatkârını denetler ve Kadı’nın icracısı gibidir. Kadı gibi ispat ve delil yükümlülüğü de yoktur. Devletin iktisadi üretim ayağını denetleyen müfettişi gibidir.

Bu arada belirtmekte yarar var. Mamul madde üretiminde oluşturulmuş temayüller de standardize edilmiş olup bunlar “tavr-ı kadim” ve “edeb-i kadim” olarak isimlendirilmektedir. Bu tarzın dışına çıkanlar muhtesib ve dolayısıyla falakacıyla karşı karşıya kalmaktadırlar.

Ahi Birliği’nin suça verdiği cezasının adı, kurulduğu yüzyıldan bu yana bir yaptırım olan “*yolsuz cezası*”dır. “*Yolsuz cezası*” geçici ya da sürekli üyelikten çıkarmak anlamına geliyor. Böyle bir durum vuku bulduğunda esnaf dükkânın önüne çıkarılıyor, herkesin gözü önünde dükkânı kilitleniyor ve yiğitbaşı onun sağ ayağındaki papucu çıkarıp dama atıyor. “*Papucunu dama atmak*” deyişi de buradan geliyor. Bu durumdaki zaviyeye gelemeyen esnafın herkesle ilişkisi de bitiyor. Yani tam bir izolasyon ve yalnızlığa, toplumsal kınamaya tabi tutuluyor. Bu cezanın muhtesiplerce uygulanan cezadan daha etkili olduğu ise aşîkârdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi Ahi Birlikleri bozulduktan ve devlet denetimine girdikten sonra da bu ceza yöntemi uygulansa da aslen Ahi birlikler içindeki yaptırımın en ağır biçimini bu ceza oluşturur.

¹⁶⁵ Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umur-u Belediye, İstanbul 1337*, Cilt 1’den aktaran Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 146, Ötügen Yay., 1977, İstanbul.

Burada özellikle temas edilmelidir ki Ahi Birlikleri'nde –bozulmaya kadar ve ondan sonra da kendi içinde– bir yaptırım hali olarak süren ceza bir toplumsal yaptırım olarak –tıpkı primitif toplumlarda olduğu gibi– var.

5.3 Ahi Evran ve Ahi Evran Zaviyesi'nin Ahiliğin Son Yıllarındaki Rolü

Ahi Birlikleri'nin kurucusu olduğu iddia edilen¹⁶⁶ Ahi Evran'a dair bazı menkıbeleri anlatmakta yarar var. Gül-lülü şöyle aktarır:

*“Menkıbeye göre Ahi Evran, Hz. Muhammed'in amcası Abbas'ın oğludur. Asıl adı Mahmud'dur. Bedir Savaşı'nda gösterdiği yararlılıktan ötürü Hz. Muhammed kendisine 'Sultan Ahi Evran' adını vermiştir. Amcasının oğlu Hz. Ali'nin kızıyla evlenen Ahi Evran bu tarihten sonra pek çok yer dolaşmış, nihayet Kırşehir'de yerleşmiştir.”*¹⁶⁷

Bu menkıbe haricinde kayıtlardan birinde, Hicri 830 yılında Kırşehir'de yerleşmiş ve Orhan Gazi zamanında 93 yaşında ölmüş olduğu geçer. Ebu İshak, Geyikli Baba, Hacı Bektaş-ı Veli ve Abdal Musa ile çağdaştır.¹⁶⁸

Hacı Bektaş Velayetnamesi'ne göre ise Ahi Evran, Konya'ya geldiğinde Şems-i Tebrizi'nin dervişi olmuştur. Gülşehri ondan şöyle bahseder.

¹⁶⁶ Bu iddianın sahipleri M. Bayram, N. Çağatay ve Ahiliğin bir Türk kurumu olduğunu iddia eden başkalarıdır. A. Yaşar Ocak bunun milliyetçilik saikinin güçlendirilmesi için ortaya atılan bir fikir olduğunu ve bunun gerçeklikle alakası olmadığını ve hatta F. Köprülü ve Gölpınarlı'da dahi buna dair bir iddiaya sahip olmamasının dikkat çekici olduğunu vurgulamıştır. A. Yaşar Ocak, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar*, s. 184.

¹⁶⁷ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 149-150, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

¹⁶⁸ C. Hakkı Tarım, *Tarihte*, s. 78.

*“Kamu hali istikamet dür anın
Kemter ahvali keramet dur anın
Her kişi bir istikamet göstere
Kim keremden yeğ keramet göstere
...
Toksan üç yıl dünyade oldu feman
Ne helal önünden geçti ne haram
Gönlünü avret oduna yakmadı
Kimsenin ağzın yüzüne bakmadı”*¹⁶⁹

Ahi Evran’ın bütün sanatlara pir kabul edilmesi neticesinde Ahi Birlikleri merkezi bir sisteme bağlanmış, Ahi Evran zaviyesi merkez kabul edilmiştir. Anadolu’daki tüm ahi zaviyelerine bu zaviyenin şeyhleri tek tek uğrarlar ve gerekli ahi törenlerini (Ahi Baba tayini, ustalık, çıraklıktan ustalığa geçiş törenleri, anlaşmazlıkları çözme vs) pirlerin huzurunda yaparlardı.

Ahi Evran Zaviyesi’nin şeyhlerinin bozulmadan sonra Erzurum’a gelişi ve Ahi töreni şöyle anlatılıyor:

“Ahi Evran neslinde bulunan adamlar her sene Erzurum’a gelirler... Ahi Evran hülefası her sene Erzurum’a gelişinde debbağlar tekkesinde (zaviye) büyük bir merasim başlardı. Bütün esnaf şeyhleri istikbaline koşar ve tekkede ellerini öperler ve dualar ederler, tekkede saklı olan tarikat bayrağı çıkarılarak tekkenin kapısına asılırdı. Bu ziyaretler ve merasim bittikten sonra bütün şeyhler esnaflarıyla beraber Abdurrahman Gazi’ye giderek orada kazanlar kurulur, kuzular kesilir, pilavlar pişer, somatlar çekilirdi. Yemekten sonra ustalığa çıkmış sanatkarlardan kaç tane varsa bunlar halifenin önünde diz çökmüşler, diğer esnaflar halka çevirmişler ve dizleri üstüne ellerini koymuşlardır. Debbağlar şeyhi

¹⁶⁹ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 154, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

halifeye tarikata yeni giren bu ustaları takdim eder, halife dua ederek şed ve peştemalları bellerine bağlayarak enselerine birer sille vurur, bunlarda hali-feden başlayarak bütün şeyhlerin ellerini öptükten sonra ustalık izni verilmiş olur.”¹⁷⁰

5.3.1 Törenler:

*Yol Atası ve Yol Kardeşi Edinme Töreni –Giriş Töreni–
Yol Sahibi Olma töreni
İcazet Töreni*

∞

Yol Atası ve Yol Kardeşi Edinme: Birliğe katılmak isteyen çırak adayı bir yol atası “usta” ve iki yol kardeşi seçerek birliğe katılma törenine iştirak eder. Bu giriş törenidir. Tören şöyle izah edilmektedir:

*“Ol mecliste yeni bir talip (çırak) atalığa ve kardeşliğe her kimi ihtiyar ederse... Nakibe – **Falan atalığa ve filan kardeşliğe kabul ettim der**, Nakib ol talibin eline yapuşub safniale gelüb selam verir ve der ki; - **Bu aziz kardeşin bu insaf katında durmak-tan muradu, bu mecliste siz ihtiyarların huzuru şerifinde Nim-tarik olmak ister. Filan ihtiyarı yol atalığa ve falanı da kardeşliğe kabul kıldı. Dünyada muhabbet, ahirette şefaati için ne buyurursun?** Mahfil ehli: - **Mübarek olsun**, derler. Salavat çekildikten ve tekbir getirildikten sonra nakib hazırlanan hediyeleri atasıyla iki yol kardeşleri önüne kor ve geri geri papuçluğa gelüb ol talibin eline yapuşub, yol atasının önüne iletir. Talip iki dizin çöküp oturur, iki yol kardeşleri dahi gelip talibin biri sağında ve biri solunda otururlar. Ata ve oğlu sağ ellerini sunup baş parmakların birbirine karşılıklı koyup el tutuşurlar, ellerinin üstüne bir destimal*

¹⁷⁰ Abdurrahman Baygu, *Erzurum Tarihi*, s. 19’dan aktaran Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 155-156, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

(mendil) örterler ve iki yol kardeşler talibin eline yapışıp yol ataya kulak verirler. Yol ata Kur'an'ı kerimden bir parça okur. İki yol kardeşleri ellerini talibin eteğinden çekip atayla oğlun eli üzerine koyar. Yol atası bir hadis-i şerif okur ve şu öğütleri verir; **-Pirinden yüz döndürmeyesiniz, farzı terk etmeyesiniz, sünnete kehil olmayasınız, dininizi ve malınızı ve helalinizi saklayasınız. Evet dedüğünüzü lazım kılasınız, her handa varırsanız izzet ve ikramla varasınız, ne yerde otursanız edeple oturasınız, sözü hikmetle söyleyesiniz, yoksa kulak urasınız, duracak hizmette durasınız, elinizle komadığınızı almayasınız. Yol ata ve üç kardeş şu suretle antlaşırlar; - Eğer yarın hak dergahında ve Peygamber huzurunda kabul benim olursa bensiz cennete girmiyesiz ve bana şefa'at edesiz. Bu antlaşmadan sonra fatiha ve tekbir okunur, mürit nimitarık yani stajiyer mertebesine erer.**"¹⁷¹

Yol Sahibi Olma: Yol sahibi olma töreni ustalığa geçme törenidir. Burada kuşanılan şed, fütüvvet törenlerinde kuşanılan şedle aynıdır. Töreni Nakibler yönetir.

Bunun icazet töreninden farkı Şeyhin yol sahibi için haziruna: **"Azizler, bu müridin iradetine ne buyurursunuz. Ehl-i Şed olmağa mahal görürsüz?"** diye sorması ve olumlu yanıt aldıktan sonra adayın belinin bağlanmasıyla son bulmasıdır.

İcazet Töreni: Ahi zaviyesine bütün ahilerin katılmasıyla düzenlenir. Naibler tarafında yönetilir.

Naib zaviyedekileri selamladıktan sonra:

"Hal şudur ki iş bu mümin kardeş uzun süre filan üstadın hizmetinde durmuş, şeraiti yerine getirmiş, hizmetini hora geçirmiş, üstadının rızasını almış, üstadı dahi üstadlık, atalık hakkını yerine getirip

¹⁷¹ Cevat Hakkı Tarım, *Tarihte*, s. 73'ten aktaran Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 159-160, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

bugün siz azizlerin ve ihtiyarların rızasıyla huzur-u şerifinizde ana destur virmek ister, ta kim helal kisbe meşgul olup, üstadların çırağın uyara. Bu şartla ki hak teala'nın ibadetini yerine getire ve şerriata ve tarikata muhalif amel kılmayup ve emrinize muti ve münkat ola ve bu dahi kabul kıldı ki bu şeraiti bize getirip kıyam göstere ve bu sıdıkın hakkında ne buyurasız? Meclis ehli: -A'la ve münasip, mübarek olsun derler. Eğer üstad-ı erkan üzre hicazet vermeğe kadir ise ol üstad Şeyhin nazarına gelip, zikredildiği gibi durup şakirdini revan eder fakat nakibin de izni şarttır.”¹⁷²

Sonrasında icazet verilene öğütler verilir:

“Bir elin kisbini¹⁷³ kifayet kisbe ve bir elin kisbini ahiretin için fukaraya sarf edesin, hayır işlerde elden geleni yapmakta kusur etmeyesin” dendikten sonra adaya sorulur:

“Bu şeraiti kendine vacip kıldın mı?” adaydan *“Kabul kıldım”* cevabı alındığında bağlı bulunduğu sanat kolunu sembolize eden (terazi, makas vb) bir hediye verilir. Çeşitli dualar okunduktan sonra *“Hak teala kisbine bereket versin”* diye dua eden Şeyhin, ustaların ve ihtiyarların ellerini öpmesiyle tören sona erer.¹⁷⁴

Bu tarz resmî törenlerin ve ritüellerin gençler ve halk nezdinde etkili olduğu malumdur. Bu törenlerin Bektaşilerin törenleriyle hemen hemen benzer olduğu ise –tarihçilerin nezdinde de– tartışmadan vareste tutulacak mertebededir.

¹⁷² A.g.e., s. 159-160.

¹⁷³ Kisb, kesb: 1. Kazanç. Çalışmak. Sa'y ve amel ile kazanmak. Elde etmek. Edinmek. Kazanç yolu. 2. Fıkıh: Bir insanın kendi kudret ve iktidarını bir işe sarf etmesi.

¹⁷⁴ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. Ötüken Yay., 1977, İstanbul s. 161 -162

Görüldüğü üzere çocukluktan başlayarak usta olana kadar belli bir ortamda ve erdemli halleri edinmek üzere eğitilen ve yaşamı da bu şekilde kuran bir yaşam örgütlenmesi ile karşı karşıyayız. Kendini değil ama çevresini ve içinde bulunduğu toplumu ve yüz yüze bulunduğu insan ilişkilerini de önemseyen fakire ve yoksula yardım etmeyi ve onlara yönelmeyi “emreden” bir oluşum mevcuttur. Ahilik devlet müdahalesiyle bozulduktan sonra dahi bu eğitimden ve manevi duruşundan esasen taviz vermemiş görünüyör.

6. Ahi Birlikleri Daha da Bozuluyor (Gedikler) ve Son

Tarım dışı bir alanda faaliyet gösteren esnaf örgütleri şehrin merkezine ve her yere hizmet taşıyorlardı. Bazı kentler belli alanlarda mesleklerin bazılarında uzmanlaşmışlardı.

“Osmanlı şehirlerinin hepsinde yaygın ve kuvvetli bir esnaf teşkilatı vardı. Bu teşkilat gerçekte, XIII. ve XIV. yüzyılların Ahi hareketinin bir devamı idi fakat XVI. yüzyılda, Osmanlı merkezi otoritesi altında zayıflamış, ilk zamanların kuvvetli ve bağımsız karakterini yitirmişti. Kökeni klasik İslam dönemine kadar giden gelenekleri, devletçe tanınmasına rağmen, devletçe konan kurallara sıkı biçimde bağlanmışlardı.”¹⁷⁵

Fakat Ahi Birlikleri halen birçok özelliğini korumaktaydı. Her esnaf birliğinin başında şeyh, kethüda ve yiğitbaşı bulunmakta ve bunlar meslek erbabının oyları ile seçilmektedir. Seçim işlemi kadı siciline kaydedildikten sonra tamamlanmaktadır. İçlerinden herhangi birinin ölmesi, görevini yapamaması durumunda kural ve düzen aynen işlemekteydi.

¹⁷⁵ Özer Ergenç, *Şehir, Toplum, Devlet - Osmanlı Tarihi Yazıları*, Tarih Vakfı Y. s. 90

Herkesi bağlayan kurallar ve yönetmelikler ahi fütüvvetnamelerinden ibarettir. 18. yüzyılda eskisine benzeyen başka bir örgütlenme haline gelerek, hırfet yani esnaf birliği içinde zanaat icra etme yetkisine “gedik” adı verilerek beratlar verilmeye başlanmıştır.

Esnafılık yapmak için berat almak zaten bağımlılığın belgelenmesi anlamına gelir. “Gedik” kelimesinin ilk kullanılma tarihi 1727’dir. Bu tarihten sonra esnaf sayısı “ustalık” ismi ile sınırlandırılmıştır. Daha sonraları bir ara “gedik”ten kasıt “sanat aletleri” olmuştur. Mesleğini bırakmak ve devretmek durumunda olan herhangi bir usta mesleğini bir kalfaya devrederken aletlerini de sattığından bu isim verilmiştir. 1876 yılında sanat ve ticaret alanında ülkede kaç dükkân bulunduğu hemen hemen tespit edilmişti ve esnaf ve hükümet mümkün olduğunca sayıyı gereksiz arttırmamaya ya da azaltmamaya dikkat ediyordu. Bu zamanlarda dahi çırac, kalfa ve usta silsilesi atölye veya dükkânda devam ettirilmeye çalışılmıştır. Bunun için hükümet “gedik” beraatını şart koşmuştur.

“1727 tarihinden itibaren sanat ve ticaret hayatında yer alan gedikler iki türlü idi: Müstakar yani sürekli ve yeri sabit olanlar ve havai gedikler yani sahibinin istediği yerde san'atını ve ticaretini yapabileceği gedikler.”¹⁷⁶

Görüleceği gibi yeni tarz oluşumlar ortaya çıkmakta ve esnaflığın maddi ve manevi özellikleri bu değişimle beraber tahrip olmaya başlamaktadır.

Bu arada kapitalizmin gelişmesi ve sömürgeci temayüllerin ortaya çıkması, hammadde kaynaklarına yönelmek istidadında olan sömürgecilik kapitalizmin zihniyetiyle Osmanlı İmparatorluğu’nun her tarafına sızma-
taydı. Kapitalist üretim tarzının Osmanlı dünyasında et-

¹⁷⁶ Özer Ergenç, *Şehir, Toplum, Devlet - Osmanlı Tarihi Yazıları*, TVY, s. 91.

kisini göstermesi 18. yüzyıldan itibaren belirginlik kazanmaya başlar. Geleneksel usul ve değerlere göre üretim yapan Ahi Birlikleri –ve şöyle diyelim– halen geleneksel üretime bağlı olmaya devam eden gedikler ahi değerlerinin ve ilkelerin dışına çıkmaya başlamış mesela üretimde hammaddeden kısımaya, standartları ihlal etmeye, başka ustaların çıraklarını ayartmaya, yalanla ve bozuk mal üretmeye ve maddi getirilerini arttırmak için, müşteri çekmek için başka yöntemlere başvurmaya başlamışlardır.¹⁷⁷

7. Gedikler ve Gerçek Mülkiyet Hukukunun Doğuşu

Bu düzenin, bozulmaya başladıktan sonra 19. yüzyıl sonuna kadar böyle devam ettiği söylenebilir. İddiaya göre daha önce sadece Müslüman tebaanın içinde yer aldığı birlikler bundan sonra Hristiyan, Müslüman vb ayrımı yapılmadan imtiyazlar verilmeye başlanmıştır.¹⁷⁸

Gedik kelimesi resmî olarak ilk defa 1727 tarihinde kullanılmış ve gedik düzeni 1860 yılına kadar devam etmiştir demiştik. Gedik¹⁷⁹ çeşitli şekillerde tanımlanmış fakat bu tanımlar hep bir çerçevede dönüp durmuştur. Dükkân sahipliği, iş sahipliği vb. fakat esasen yasayla belirlenmiş tekel olarak da adlandırılan mülkiyeti ifade

¹⁷⁷ Doç. Dr. Mustafa Demirci, *Selçuklu Anadolu'sunda Bir İnsaniyet Mektebi: Ahilik*, s. 11.

¹⁷⁸ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 216, TTK.

¹⁷⁹ Gedik: Ahi Birlikleri'ne devletin el atmasından sonra Osmanlılar zamanında esnaf ve sanatkarlar arasında yardımlaşma ve dayanışmayı sağlamak ve kalite kontrolü yapmak ve esnaf içinde tekelleşmeyi önlemek için kurulmuş olan sistem veya bu sistem içinde kazanılan çalışma yetkisi. Meslek sahiplerinin, gerekli çalışma yetkisine ve yerine sahip olmaları gerekirdi. Bu yetkiye “gedik”, bunu sağlayan sisteme de “gedik sistemi” dendi. Memurların kadro sistemine benzeyen bu sistemde, ihtiyaç duyuldukça yeni gedik kadroları ihdas edilir, böylece, ticaret, sanayi, ziraat ve hizmet sektörleri arasındaki denge korunmaya çalışılırdı. (<http://www.tarih.gen.tr/forum/osmanlica-sozluk/5810-gedik-nedir.html>).

eder. Yani mülkiyeti devlet güvencesiyle garantileyen bir çeşit yasamadır. Neşet Çağatay şöyle anlatır:

“O zamanlar bir sanat ve ticaretle kaç kişi uğraşır ve içinde çalışılan dükkân, mağaza, atölye vb ne kadar yer varsa bir zorunluluk ortaya çıkmadıkça bulunandan çok ya da eksik olmaması tekelci kuralı gerek esnafça ve gerek hükümetçe korunduğundan bir kişi çıraklıktan ve kalfalıktan yetişip te boşalan ve gerçek gereklilik üzerine yeniden açılan bir ustalık yerine geçmedikçe yani gedik sahibi olmadıkça dükkân açıp sanat ve ticaret yapamazdı. Ancak ellerinde imtiyaz fermanları olan kişiler sanat ve ticaret yapabilirlerdi. Bu fermanlar esnafın sayılarının artırılıp eksiltilmemesi ve mülk sahiplerinin eski kiralarını artırmaması ve gedik olmayanların sanat ve ticaret yapmaması ve boşalan gedikler esnafının çıraklar ve kalfalarına verilmesi; dışarıdan esnaf-lığa kimse kabul edilmeyip çıraklıktan ve kalfalıktan yetiştirilmesi hükümlerini kapsarlar. Özet olarak gedik sanat ve ticaretle uğraşabilme yetkisidir. Gediklere ait izin, devir vb şeylerle hükümet yetkilidir.”¹⁸⁰

Bu zamanlarda her dükkânın ancak kendi spesifik işiyle iştigal etmesi sağlanmaya çalışılıyor. Bunun için de her dükkâna alametler veriliyor. İlk zamanlarda sahibi öldüğünde hazineye devredilen gedikler daha sonraları dükkânsız esnafa satılmaya başlanmıştır. Hazineye devredilen dükkânlar bir şekilde çalıştırılıyor ya da birilerine peşkeş çekiliyor olsa gerektir. Bununla beraber bu, gediklerin mülk olarak başkasına satılması, özel mülk haline gelmesi anlamına gelmektedir.

Aslen gediklerin mülk halini alması gedik miras olarak ölenin oğul ve kızlarına, 16. yüzyıldan sonra ise en uzak varislere miras olarak bırakılması yoluyla olmuşa benziyor.

¹⁸⁰ Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, s. 216-217, TTK.

“Biri fevt oldukça tasarrufunda olan milk dükkânları oğlu ve kızı var ise şer’le mirası intikal idenlere bihasbel’meratib virülüb haricden dahl itdirmiyesin.”¹⁸¹

Özel mülk sahibi haline gelen dükkân ya da gediklerin yarattığı problemlere, ahilik edep ve erkânındaki bozulmaya ve hatta tamamen ters bir sürece girildiğini ve zihniyet dönüşümünün başladığını gösteren çok örnek vardır.

Özer Ergenç’in aktarımıyla 16. yüzyılın sonunda bu işleyişin nasıl olduğunu –devlet memurları yani kethüda ve kadı arasında işlediğini– anlıyoruz.

“16 Eylül 1599 tarihinde Ekmekçiler kethüdası Hacı Sinan bin Abdullah, Gani bin Enbiya’nın iki dükkânı olduğunu, birinde ekmek isleyip, birini “ekmek sogurdurum” diye battal biriktğini, bu dükkânın Hamza diye birine verilmesini çünkü kentin ekmekçiye ihtiyacı bulunduğunu söylediğini ve bunun kadı kararı ile gerçekleştiğini görüyoruz.”¹⁸²

Bir belgede aynen şöyle bir şikâyet mektubu göze çarpar:

“Devletli, lütuf sahibi, Merhametli Sultanım Hazretleri sağ olsun. Bizler Manastır kasabasında ekmekçi, simitçi ve bakkal esnafı olup adı geçen kasaba eşrafının sıkıntılarını gidermek için vaktinde ekmek, simitçi fırınlarında simit pişirip ve bakkal dükkânlarında da halkın gerekli yiyecek ve içeceklerini satıp halk... yakın zamanda meyhaneciler meyhaneleri içinde ekmekçi ve simitçi fırınları açıp, bakkalın satacakları yiyecek ve içecekleri de satıp

¹⁸¹ Ahmet Refik, *Onaltıncı Asırda İstanbul Hayatı*, 1935’den aktaran Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 132-133, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

¹⁸² Ergenç, Özer, “Osmanlı Şehrinde Esnaf Örgütlerinin Fizik Yapıya Etkileri,” *İslam Geleneğinden Günümüze Şehir ve Yerel Yönetimler I*, ed. Vecdi Akyüz, Seyfettin Ünlü, s. 407-417, s. 408, İlke Yay., İstanbul, 1996.

ve demirciler de keza kendi sanatlarına kanaat etmeyip onlar da bakkalların sattıkları yiyecek ve içecekleri sattıklarından, eskiden beri mevcut olan fırınlar ve dükkanlar işlemez hale gelmekle rica olunur ki, her esnaf kendi sanatını işleyip bu türlü meyhanecilerin ve demircilerin müdahaleleri yasaklamak babında ferman efendinindir."¹⁸³

Kadılar bu durumlarda “*Olıgelane mugayir dükkana ge-
çüb... men ve ref idüb... emr-i şerifime mugayir kimes-
neye iş etdirmeyesin*” emri vermektedir.

8. 17. Yüzyılda Teşkilata Kabül

17. yüzyılda gediğe giren genç bir süre sonra peştamal kuşanıp ve bundan sonra ustalığa yükselmiş ve dükkân açma hakkını kazanmış olur. Bu tören genellikle belli bir zamanda mesire yerlerinde yapılmış. Ayrıca çırak çıkarma töreni isimli bir tören daha var. Burada da şed bağlanmaktadır. Esnaf birliğinin şeyhi ise mesleğin karakteristiğine göre iğne, iplik, bıçak, ustura, terazi vb verirmiş. Yeni usta ise şeyhe orta sandığı için giriş parası verirmiş. Ayrıca helva pişirme töreni de yapılmaktaymış.¹⁸⁴

Zaten bağımsızlığını kaybetmiş ve bozulmuş olan ahilik devletle ilişkileri ile Bizans loncalarına benzetilmekteydi. Giriş ücreti ödemek gibi bir özellik ise bu benzerliği daha da arttırmaktadır.

17. yüzyıl sonrası esnaf teşkilatının son halini A. Gölpınarlı’dan dinlediğimizde –bu bozulmanın olgusal süreçlerini görmüş olsak dahi– esnaf birliğinin birlik ruhu, dayanışma geleneği ve devletten uzak durma temayülünü halen hissetmemiz mümkün olmaktadır.

¹⁸³ Cevdet Türkay, *Osmanlı İmparatorluğu’nda esnaf Disiplinini gösterir Belge*, BTT Dergisi, sayı 18 Mart 1969

¹⁸⁴ Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, s. 80, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınları No: 2011-23, İstanbul, 2011.

“Fütüvvet ehlinde her esnaf zümresi bir loncayla birleşmişti. Loncanın bir **orta sandığı** vardı ki sermayesi, ihvanın teberrularından, çıraklıktan kalfalığa, kalfalıktan ustalığa yücelenlerin ustalara verdikleri paralardan, haftada ve ayda bir esnaftan toplanan hisseden, tenezzühler için toplanan paranın artan kısmından meydana gelirdi. Sandık, evlenme, hastalık, ölüm vesaire gibi ihtiyaç zamanlarında **esnafa faizsiz borç para** verirdi. Ayrıca ramazanlarda, bedeli sandık tarafından ödenmek üzere mukabele okutulurdu. Loncanın demirbaş eşyası da vardı. Bütün bu hususlar, lonca idare heyeti tarafından düzene konurdu. Loncanın idare heyeti, o zümrenin seçimiyle bu vazifeyi alan beş kişiden mürekkepti. Sandık, kahyanın mes’uliyetine devredilmişti. İdare heyeti, kahyanın mali işlerini kontrol vazifesiyle vazifelenmişti. Heyet, dilediği zaman sandık mevcudunu sayabilirdi. Kahya (mütevelli) ayrılırsa, yahut ölürsa ertesi gün esnaf toplanır, lonca idare heyetine dahil olmıyanların en kıdemlisi, sandık defterini tesellüm eder, sandık mevcudu, deftere göre sayılır ve o mecliste mütevelli seçilirdi.

Ayrıca yirmi dört esnaf zümresinin kahyalarının mürekkep bir kahya meclisi vardı. Bu meclis her arabi ayın son cuma günü toplanırdı. Kahyalar meclisine riyaset eden kahyabaşı, kahyalar arasından kaydı hayat şartıyla seçilirdi. Kahyabaşı, mütevellileri kontrol eder, şikayetleri dinler, **hükümet müdahalesine** meydan vermeden esnaf arasındaki **ihtilafı halle çalışır, suçu olan esnafı cezalandırırdı**.

Yılda bir kere ve üç gün süren umumi toplantı, yahut fevkalade hallerde memleket içtimai ile esnafın vaziyeti düzene konduğu gibi senede bir kere yapılan bir gezintiyle de esnaf arasında tesanüt kuvvetlendirilir, neş’e ve istirahatle işçilerin enerjisi arttırılmış olurdu.

Her zümrenin bir sancağı, bir de alemdarı vardı. Bu sancakta alışverişi ve iş hayatını öğen ayet ve

hadislerden başka o zümrenin alameti de bulunurdu. Umumi eğlentilerde bu bayrak da mesire yerine götürülür ve her zümre toplu olarak giderdi."¹⁸⁵

Daha önce de temas ettiğimiz gibi eski karakteristiklerinden kaybeden ahilik, sadece esnaf birliği haline gelip, ardından gedikler haline gelmişti. Bu süreç içinde 17. yüzyıla kadar Şii-Bâtını karakterini bir şekilde korumuştur. Gölpınarlı'ya göre ise fütüvvet, medreselerin etkisiyle Şii-Bâtını karakterini kaybetmiştir. Her şeye rağmen bu karakterini sadece Hamzevilerde ve onları temsil eden peştamalcı esnafında korumuştur. Bir diğer taraftan da Bektaşilikte bu özellik korunmuştur. Çok sonraları esnaf birliklerine kabul edilmeye başlanan gayrimüslim esnaf zümreleri de bu gelenek ve göreneğin içinde erimişlerdir.

"Nitekim yakın zamanlara kadar İstanbul'daki kapalı çarşı açılırken çarşı esnafı şeyhinin ve son zamanlarda Çarşı Camii imamının dua ve gülhngine çarşıdaki gayri müslim esnaf da iştirak eder, çarşı sandığına onlar da para verir, iktiza edince sandıktan ödünç para alırlar, yahut yardımdan faydalanırlardı."¹⁸⁶

18. yüzyıldan sonra esnaf ve sanatkârların Ahi Evran Zaviyesi'ne bağlılığı azalmıştır, der Güllülü.

Tanzimat'tan sonra yabancı devletlerle yapılan ticaret anlaşmaları sonucu bu tekелci kuralların sanat ve ticaretin gelişmesinde engel olduğu düşünülmüş yani sermaye birikimi ve dolayısıyla kapitalizmin gelişmesinde engel

¹⁸⁵ Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, s. 81, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınları No: 2011-23, İstanbul, 2011.

¹⁸⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları*, s. 78, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yayınları No: 2011-23, İstanbul, 2011.

olduğu kavranılmış olmasından hareketledir ki gedik ve tekelsizlik kuralı kaldırılmıştır.

Bir süre daha esnaf tarafından bu kuralları korunmuş fakat bir daha gedik senedi verilmemiştir. 22 Mayıs 1860 yılında Sultan Abdülmecid emir çıkarmış ve 17 Haziran 1860 yılında gedikler kaldırılmıştır.

Taeshner ise 19. yüzyılda Avrupa’da üretilen mamul maddelerin ülkeye girmesi ve Avrupalı iktisadi tarzın ülkede yayılmasıyla zaten çürümüş olan esnaf birliğinin tamamen çürüdüğünü ve yeni Türkiye zamanında lağvedilerek onun yerine Etnaf Odaları’nın kurulduğunu söyler.¹⁸⁷

∞

¹⁸⁷ F. Taeschner, *İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)*, s. 24, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 1953.

11. Bölüm
Mekân ve Zaman, Tarih ve Zaviyeler

1. Ahiler ve Mekân

Ahiler ve dervişlerin kaldıkları ve mekân edindikleri mekânların farklı isimleri mevcuttur. Bundan dolayı öncelikle onların ne olduğunu açıklamak icap eder.

Hankah ya da hangah, Ribat ve zaviye gibi dervişlerin kaldığı yere denilir. Araplar orta harfî kalın okuyarak Hankah derler.¹⁸⁸

Zaviye, Osmanlıcada açî anlamına da gelir. Tekke gibi tarikat etkinliklerinin yürütüldüğü yapıdır. Kendileri tarikat olmayıp kimi araştırmacılarca tarikat olarak telakki edilmesine rağmen Ahi Birlikleri'nin zaviyeleri konumuz açısından önemlidir.

Tekke, Farsça bir kelime olan “tekye”den dilimize “tekke” olarak geçmiştir. Sözlükte “dayanılacak yer” anlamına gelmektedir. Çoğulu “tekaya”dır. Tekkelere “zaviye, dergâh, hankah ve asitane” de denilirdi. Başka bir yerde ise tarikattan olanların barındıkları, ibadet ve tören yaptıkları yer, dergâh gibi yapılardır. Devlet-i Âliye-yi Osmâniyye döneminde tekke anlamında dergâh, âsitane sözcükleri kullanılmıştır. Bazı tarikatlarda hankâh ve âsitane yalnızca merkez tekkeye denir.

Tekke yapılarının büyüklüğü tarikatlara göre değişir. Tek bir mekândan oluşan tekkelerin yanı sıra, geniş alana yayılmış birçok yapıyı barındıran külliye görümlü tekkeler de vardır. Tekkelerin tek bir mekândan oluşanları genellikle tarikata bağlı kişilerin haftanın belirli günlerinde bir araya geldikleri, tarikata özgü törenleri düzenledikleri yapılardır. Birden çok mekândan oluşanlarda ise tarikat etkinliği daha geniş ve süreklidir. Böyle tekkelerde, genellikle şeyhin ailesiyle oturduğu ayrı bir yapı, dervişlerin sürekli ya da geçici olarak barındıkları yapılar, aşevi, çamaşırhane, hamam gibi yerler

¹⁸⁸ *İbn Battuta Seyahatnamesi*, s.755, çev. A. Sait Aykut, YKY.

ve tarikata bağılı kişilerin toplanıp ayin, sohbet ya da zikir denilen törenlerini düzenledikleri ayrı bir mekân bulunur. Merkez tekkeler doğal olarak daha çok mekândan oluşur. Örneğin Bektaşî tarikatının merkezi olan, Nevşehir'e bağılı Hacıbektaş ilçesindeki Hacı Bektaş Veli Dergâhı üç avluya açılan bir yapılar topluluğu biçimindedir. Bu yapıların başlıcaları Hacı Bektaş Veli Türbesi, Balım Sultan Türbesi, aşevi, kilerevi, mihmanevi, çamaşırhane, hamam, meydan, muhabbet divanı ve mescittir. Eskiden var olduğu bilinen erzakevi ile ekmekevi yıkılmıştır.

Mevlevî tarikatının merkezi olan Konya'daki Mevlânâ Dergâhı da Mevlânâ Türbesi, semahane, mescit, mutfak, derviş hücreleri ile dede ve çelevî dairelerinden oluşur. Tekkeler içinde tarikat büyüklerinin gömüldüğü hazire adı verilen küçük mezarlıklar bulunur. Ama genel bir tanım olarak dönemin tekke-zaviye tarifi şöyledir:

“XIII. ve XIV. yüzyılda zaviye şöyle tanımlanabilir: Şehir, kasaba, köylerde veya yollar üzerinde kurulmuş olup, içinde belli bir tarikat mensubu şeyh ve dervişlerinin bulunduğu bunların dini ayin ve ibadetlerini yaptıkları aynı zamanda birer hayır kurumu olarak yolcu ve misafirlerin ücretsiz olarak ağırlanıp ihtiyaçlarının giderildiği kurumlardır. XV. yüzyılın sonlarından itibaren zaviye, şehir, kasaba ve köylerdeki küçük tekkelerle geçit ve derbent ve yol üzerinde bulunan misafirhaneler için kullanılır olmuştur.”¹⁸⁹

Zaviye kavramının yerine ribat, hankah, tekke de kullanılmaktadır.

¹⁸⁹ A. Işık Doğan, *Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları Tekke ve Zaviyeler*, İstanbul-1977, s. 58'den aktarıldığı yer Doç. Dr. Mustafa Demirci, *Selçuklu Anadolu'sunda Bir İnsaniyet Mektebi Ahilik*, s. 6.

Anadolu'daki tekke ya da zaviyeler sadece ahilerin değil hac vazifesi gören ve görmeyen herkesin uğrak, konaklama yeridir. Bunun nasıl bir şey olduğunun anlaşılması için İbn Battuta'nın Kastamonu'daki zaviyeyi ziyaretine dair izlenimlerini aktarmak yeterli olacaktır.

“Kastamonya'dan ayrılarak yolumuza revan olduk. Karşımıza çıkan kasabaların birinde gördüğümüz zaviye ülkenin en güzel ve en büyük zaviyesidir. Burada konakladık. Binayı büyük beylerden olan ve hayatını Yüce Allah'a adayan Fahreddin Bek yaptırmış. Zaviyenin bakım işlerini ve orada ikamet eden dervişlerin idaresini oğluna vermiş. O köyün gelirini de tamamen bu zaviyeye vakfetmiş! Zaviyenin karşısında misafirlerin hiçbir şey ödemedен yunacağı bir hamam yaptırmış. Köyün tam ortasında inşa ettirdiği çarşının gelirini büyük camiın giderlerine ayırmıştır. Onun fermanına göre Kabe, Suriye, Mısır, Irak, İran, Horasan ve diğer beldelerden gelen dervişlere, dergaha vardıkları gün birtakım elbise ile yüz dirhem verilmeli; ayrıldıkları zaman otuz dirhem ikram edilmeli, orada kaldıkları süre boyunca yiyecek olarak ekmek, et, pilav, yağ ve helva sunulmalıdır.

Ayrıca Anadolu kökenli dervişlerin on dirhem harçlık, üç gün de ağırılanma hakları vardır. Buradan ayrıldıktan sonra geceyi ıssız, yüce bir dağ başında Kastamonyalı Ahı Nizameddin'in yaptırdığı tekkede geçirdik. Burada yolcuların yiyecek masrafları bir köyden karşılanmaktadır. Köy tamamen o zaviyeye vakfedilmiştir.”¹⁹⁰

Görüleceği üzere hiçbir karşılık beklenmeden sadece dervişlere, yolculara ve her kim olursa herkese hizmet eden bir kuruluş ile karşı karşıyayız. Sadece Allah'a ve onun her şeyi gördüğü ve bildiği inancıyla hareket eden ve

¹⁹⁰ İbn Battuta Seyahatnamesi, s. 441-442, Çev. A. Sait Aykut, YKY.

hizmet eden bir erdemin hayata müdahalesidir bu. Sadece hizmet etmekle kalmamakta yollarına devam etmeleri için para, at ve değerli hediyelerle misafirlerinin gönlünü hoş tutmak için gönüllü davranmaktadırlar.

İbn Battuta esas olarak Anadolu'yu anlatmakla beraber İran, Şiraz bölgesinin de ahilerin bölgesi olduğunu söylemektedir. Bu bölge hükümdarlara karşı isyankârlığı ile bilinir. Bu yüzden Şirazlılara da güvenilmez ve silah taşımalarına müsaade edilmezmiş.

*“Bir gün kolluk görevinde bulunan muhafızların, bir adamı boynundan zincire vurarak çeke çeke ‘Hâkim’e [=emniyet müdürüne] götürdüklerine tanık oldum. Sebebini sorduğumda geceleyin elinde yay taşıdığını söylediler. Sultan, Şirazlılara karşı pek acımasızdır, İsfahanlıları üstün tutar; Şiraz ahalisinden korkuyor.”*¹⁹¹

Barkan, İbn Battuta'nın Rum ülkesinde Türkmenlerin bulunduğu her yerde ahiler ve zaviyelerinin olduğunu söylemesine ek olarak bu dönemlerde bilinen bazı zaviyeleri şöyle sıralar.

*“Bu gibi eski devirlerden müdevver olmak üzere Saruhanda Ahi Aslan, Ahi Farkun, Ahi Şaban, Ahi Çarpık, Ahi Yahşi ve oğullarına Ahi Yunus, Kandır-
mış şeyh, Âdil şeyh, Duruca Daha, Nusrat şeyh, Saru İsa, Saru şeyh, Kutlu Bey. Kızıl Emeli zaviyeleri ile Menteşede Ahi Yusuf, Ahi Feke, Ahi Debbağ, Ahi Ummet, Ahi İsmail zaviyeleri... Amasya'da ve Tokat'da da aynı şekilde eski devirlerde tesis edilmiş olması muhtemel bulunan pek çok Ahi zaviyesi mevcuttur”*¹⁹²

¹⁹¹ İbn Battuta Seyahatnamesi, s.288, Çev. A. Sait Aykut, YKY.

¹⁹² Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Derişleri Ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

Osmanlı hükümdarlarının vardıkları birçok yerde zaviyeler yaptırdığı ve gelirlerini zaviyelere vakfettiği, topraklar bıraktığı bilinen tarihi vakalardandır.

Sultan Süleyman tahrir defterlerine göre zaviyelerin sayısı şöyledir: “*Anadolu vilâyetinde 623, Karaman’da 272, Rum vilâyetinde 205, Diyarbakır’da 57, Zülkadiriye’de 14, Paşa livasında 67, Silistire livasında 20, Çimen livasında 4 zaviye mevcut bulunduğ*u...”¹⁹³.

Zaviye ve benzeri oluşumların ne gibi işlevler gördüklerine dair belki de ilk açıklama özellikle Orhan Gazi’nin 1324 tarihli vakfiyesinde görünür:

“Gelir, “*berâ-yi (hidmet) i dervîşân ve miskinân ve gariban ve fakîrân, âyende ve ravende... der-ân hânîkâh mihmân şavand... sarf şavad.*” Dervişleri güçsüzleri korumak dînî bir hayır işi olarak ahi zaviyelerinin esas görevlerindendir. Fakat zaviyeler daha çok “*gariban, âyende ve revende*” yani yerinden yurdundan ayrılmış kimselere, yolculara hizmet etmek için kurulmuştur.¹⁹⁴

Zaviyeler aslında hayır işlerini görmektedir. Onlar aç, yoksul, gelen geçen yolcular ve misafirler için karşılıksız hizmet sunan yapılar ve oluşumlar. Ve Dervişlere hizmet etmenin esas vazifelerinden biri olarak görülmesi doğallığıyla bu yapıların muhtaçlar için bir kapı vazifesi olarak görülmesine ve işlemesine vesile teşkil etmiş olmalıdır.

Bu zaviyelerin تنها ve ıssız yerlerde olanları da vardır. Ve konaklama hizmeti görmektedir. Daha büyükle-

¹⁹³ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

¹⁹⁴ H. İnalcık, *Ahiler, Toplum ve Devlet –Ahilerin Osmanlı Uc’una Göçü*, s. 87.

rinin imaret ve kervansaray işlevi gördükleri; zaviye şeflerinin ise hem yörenin hem de gelen geçenin güvenliğinden sorumlu olduğu da yazılır.¹⁹⁵

Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomisi “fetih ekonomisi” olarak adlandırılabilceğinden para ekonomisi gibi bir kavrama sahip değildir. Görevler ve memuriyet olarak gelirinden bir kısmını vermek ve vergilerden muaf tutmak şeklinden işlediğinden, yolların ve yörelerin emniyetini de emniyeti tesis edecek kimselere vermektedir. Bunlar aşiret reislerine bölgenin tımarını vererek, vergilerden muaf tutarak yapılmaktadır. O civarda bir hırsızlık ya da ölüm vakasından onlar sorumlu tutulmaktadır.¹⁹⁶ Bunlar, zaviyeler ve ahiler ve onların alanları için de geçerlidir. Bu, zaviyeler ve etrafındaki kitlenin –ki bu kitle boy ya da aşiret de olabilir– otonom ve kendi içinde homojen oldukları ve özerkliğe sahip olabilecekleri anlamına da gelir.

Zaviyelerde ve “vakfiyelerin çoğunda gelirin tevliyet, tamir ve idâme giderlerinden kalan kısmının “**fukara ve mesâkine**” ve “**sâdirin ve vâridîn**”e, yani yolculara harcanması genellikle şart koşulur. Osmanlı sultanlarının ahî zaviyelerine yaptıkları hemen hemen tüm vakıflarda da “**âyende ve revende**”ye (gelen giden yolculara) Allah rızası için bir hayır işi olarak hizmet şartı belirtilmiştir. Bu sebeple zaviye vakfı, bir din adamı adına, bir şeyhe yapılır.”¹⁹⁷

¹⁹⁵ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

¹⁹⁶ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

¹⁹⁷ H. İnalçık, *Ahiler, Toplum ve Devlet - Ahilerin Osmanlı Uc'una Göçü*, s. 87.

Başka türlü zaviyeler olduğu da bilinmektedir. Bunlar toplumsal ve dini akımların yarattığı propaganda ve kültür kurumları olarak ifade ediliyor Barkan tarafından. Ve hatta zaviyelerde defnedilmiş ölülerin zaviyenin kurulması için bir araç olduğunu da ifade eder. Zaviyenin bir örgütlenme merkezi ve kolonizasyonda ilk adım olduğu kanısındadır. “...*nâmına kuruldukları şeyhler ve dervişler de umumiyetle o köylerde yerleşen muhacirlerin o mıntıkada öncüleri ve kafiye şefleri veya büyük babalarıdır.*”¹⁹⁸

Görülebileceği gibi Barkan, bu tür zaviyeleri ve dervişleri-abdalları kolonizasyonun temel unsurları ve örgütlü bir çabanın müesseseleri olarak görür. Zaviyeler bir çeşit toplantı ve ritüellerin gereklerinin yerine getirildiği mekânlar ve cümle-cemaatin merkezleri olduğundan kolayca mevcut kitleyi homojen bir kitle –amaçta ve kaygıda bir olan– temel hedefi yayılmak ve fetih olan bir öznenin araçları haline getirmişlerdir.

2. Zaviyeler ve Onlara Duyulan İhtiyaç ve Otonom Sosyal Yapı

Zaviye kurmak için vesileler farklı olsa da cemaatlerin ve aşiretlerin hayatı örgütlemek için zaviye kurmaya başvurdukları açıktır. Barkan, tasavvufi akımların zaviyeleri özellikle köylerde kurmasının nedenine dair açıklamaya yaparken köy hayatının bugünkü köylerle kıyaslanmaması ve köydeki hayatın şehirlerin ek bir uzvu gibi algılanmaması gerektiği, köylerin kendine has bir evreni

¹⁹⁸ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

ve bağımsız ve yaşam dolu bir alan olduğuna temas eder.¹⁹⁹

İncelenen zaviye şeyhleri genellikle cemaat beyi ve aşiret reisleridirler. Barkan, zaviyelerin çoğunun ise aşiret evliyalarının mezarları olarak kurulmuş olduğunu kabul etmekte ve iddia etmektedir. Karaca Ahmed, Ak Yazılı Baba ve Sarı Saltuk'un birçok yerde bulunan mezarı ve muhtelif köylerin isimlerini bu aşiretlerin farklı kollarının yerleştiği yerler olduğunun işareti olarak alır.

Şu ifadeler ise açıkça bu bölgelerin özerk olduğunun Barkan tarafından teyididir. Onların devletle ilişkilerinin sadece bir dokunma derecesinden ilişki olduğunun ifade edilmesidir. Özellikle muhtariyet kavramını doğrudan kullanmış olması bizim fikrimizi de onayladığı anlamına gelmektedir. Aşiret yapılarına sahip, özerklikleri olan, dini yani tasavvufi yolda giden oluşumdan bahsedilmektedir.

*“Devletin bu hususta takib ettiği hattı hareket ise, bu gibi teşebbüslerin teşvik edilmiş olması için zarurî olan müsaadeleri, muafiyetleri ve hattâ idarî-mâlî **muhtariyetleri** bahşetmekten çekinmeyerek, her mahallin ihtiyaçlarını o mahalde bulunub hissedenlerin rey ve teşebbüsleriyle becerebilmesi için **adem-i merkezîyetçi** ve mümkün olduğu kadar her tesise kendi mahiyetine uygun bir şekilde inkişaf edebilmesi için müdahalelerini az hissettirir bir tavır ihtiyar etmiş olmasıdır, işte tetkik ettiğimiz zaviyeler de, umumiyetle vakıf müesseselerine bahsedilmiş olan bu idarî-mâlî muhtariyetten istifade etmek-*

¹⁹⁹ 26. dipnot (Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.)

tedirler ve zamanına göre yolların emniyetini en kolay, en müessir ve en ucuz bir şekilde temini için bulunmuş en iyi çareyi temsil etmektedirler.”²⁰⁰

Zaviyelerin bir kısmı devlet tarafından açılmıştır. Fakat vakıflar ve onun mütevellileri eliyle ve prensiplerle idare edilirler. Vakfın, zamanında yurtluk olarak verilmiş toprakları aşiretin –ailenin– ortak malı durumundadır.

Ahiler şehirlerin hâkimi konumundadırlar. İlhanlı hâkimiyeti altında olan Konya’da Selçuklu hâkimiyeti iyice zayıfladığında şehrin kamu işlerini, güvenliğini ahi birliğinin sağladığını görüyoruz. İncalcık’a göre şehrin nüfusunun büyük bir kısmını esnaf ve sanatkârlar oluşturmakta ve Ahi Birlikleri, ahi zaviyeleri vasıtasıyla şehri örgütlemiş durumdadır. Ona göre her büyük şehirdeki ahi reisi şehrin “emiri” gibi hareket etmektedir.²⁰¹

Oldukça kalabalık bir esnaf kitlesini temsil eden Ahilerin, yönetimin başında olan aristokrat seçkinlere karşı mücadele içerisinde olduğunu anlatır M. Bayram ki H. İncalcık onu referans alır. Mevlevilikle çatışmalarına neden bu olsa gerektir.

İncalcık bahsi geçen eserde zamanında fütüvvet erbabının nüvesi olarak adları geçen ve önceki bölümlerden birinde üstünde durduğumuz ayyar, settar, rind isminin yanı sıra karmat isminin de kullanıldığını bahseder.²⁰² Karmat isminin kullanılmış olmasını karmatilerin fütüvvetle ilişkilerinin bir delili olarak almak doğru olur sanırım.

²⁰⁰ Ömer Lütfi Barkan, “İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri Ve Zaviyeler”, s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

²⁰¹ H. İncalcık, *Ahiler, Toplum ve Devlet – Ahilerin Osmanlı Uc’una Göçü*, s. 89

²⁰² A.g.e., s. 90

3. Zaviyeler ve Kadınlar

Kimi zaviye şeylerinin kadın olması ise bir başka kayda değer vakadır. Bahsi geçen aşiretlerin Türkmen olması ve heterodoks tasavvufi duruşlarından hareketle bunun gayet normal olduğunu söylemek mümkündür. Âşık Paşazâde'nin Bacıyan-ı Rum dediği bu kesimler olsa gerektir. Barkan kayıtlarda Kız Bacı, Ahi Ana, Sakan Hatun, Hacı Fatma zaviyelerinden²⁰³ bahisle zaviye şeyhlerinin kadın olduğu kanısında varmaktadır.

Anlatıldığı kadarıyla Ankara'da oldukça gelişmiş bir esnaf teşkilatı var ve burada Bacıyan-ı Rum faaliyettedir. Araştırmacılarından biri Ankara'da Bacı isimli bir ilçenin olmasını ve Fatma Bacı isimli bir Karye ve Bacı Zaviyesi'nin bulunmasını Ahi Evran'ın eşi Fatma Bacı'ya atfedildiğini söyleyerek manidar bulmaktadır. Ankara'daki vakıfları inceleyen yazar kadın vakıflarının oldukça çok olduğunu söylüyor. İlginç bir tesbiti de Ankara'da Ahi İklim Hatun ismine rastlanmasını kadınların da ahi olabildiklerinin işareti olarak görür ki bu Türkmen ve göçmen kökenli olan Ahiler için şaşırtıcı değildir.²⁰⁴

4. Ahiler ve Şehirler

Şehirden ne kastedilmektedir? Köprülü dikkatlidir ve ihtiyatı elden bırakmaz.

Osmanlı'nın kuruluş yıllarında Anadolu şehrinin nasıl olduğuna da temas edilmelidir. Köprülü, Henri Pirenne'nin Orta Çağ şehirleri tarifini referans alarak, Hıristiyan Orta Çağı ile Müslüman Orta Çağı arasındaki

²⁰³ Ömer Lütfi Barkan, "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", s. 279-304, *Vakıflar Dergisi*, sayı II, Ankara, 1942.

²⁰⁴ "Ankara'da Ahi Hâkimiyeti (1330?-1361)", Dr. Mehmet Ali Hacıgökmen makalesi; adres: <https://www.altayli.net/ankarada-ahihakimiyeti-1330-1361.html>

farkı göz önünde tutarak Anadolu şehrinin ona benzer olduğunu ifade etmektedir. Yani yasal sistemi ile beledi sistemin birbiriyle uyumlu olduğu şehir, aşiretvari bir karakterde oluşmuş örgütlenmeye sahip bir şehir değil.²⁰⁵

O, Anadolu Selçukluları'nın ilk zamanlarında savaşlardan ve göçlerden tahrip olan eski şehirlerin yanına yöresine yeni şehirler kurulması şeklinde bir şehir örgütlenmesi mi olmuştur sorusuna kendisi de yanıt vermez ama soruyu sorar. 13. ve 14. yüzyıllarda en önemli şehirlerin hiçbirisi cite'ye benzememektedir, der. Farklı etnik kimlikler, farklı dinler ve farklı toplumsal tabakalara mensup insanların bir arada yaşadığı büyük ticaret şehirleri olduğu tahmininde bulunuyor. Bahsi geçen şehirler Konya, Kayseri, Sivas ve Erzurum'dur. 13. yüzyılda bu şehirlerde çoğunluk Müslüman Türkmenler olmakla beraber Rum, Ermeni ve Yahudi nüfus da bulunmaktadır.

İbn Battuta'nın Antalya'ya dair aktardığı gibi farklı dinlere mensup olanlar farklı mahallelerde yaşamakta fakat şehir hayatını paylaşmanın getirdiğı bir etki ile iletişim içinde olmaktadırlar. Mesela Konya'da Mevlânâ'nın vefatı üzerine şehrin sadece Müslümanları değil Hristiyan ve Yahudileri'de cenaze törenine iştirak etmişler. Yüzyıllardan gelen kültürel alışkanlıklar ve mitler Müslüman, Hristiyan vb arasında yaşamaktadır. Köprülü'ye göre Rum ve Ermeni ahalisi Türkçe'yi (muhtemelen Türkmence) öğrenmişler ya da tersi ve kız alıp verme söz konusu olmaktadır.²⁰⁶

²⁰⁵ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 57, TTK.

²⁰⁶ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, s. 58, TTK.

Şehir halkının önemli tabakasını devlet hizmetinde olan memurlar teşkil etmektedir. Başkentte merkezi iktidar memurları oldukça kalabalıktır. Devlet ricalinin olduğu diğer büyük şehirlerde de bunlar kalabalık bir nüfusturlar. Ama bu memur tabakası genellikle bir aşirete (aile ya da kabile ya da cemaate) mensup insanlardan oluşur. Bunlar şahsi servetlerinden öte görevlerinden hareketle önemli tahsisatlar almaktadırlar. Ticaret ya da gizlice spekülasyonla ilgilenenler de çoktur.

“Me’murlardan ve askerlerden başka, din âlimleri, müderrisler, vâizler, şeyhler, seyyidler, saraya veya büyük ricale mensub şairler, tabibler, nakkaşlar, çalgıcılar, hânendeler, hulâsa yolunu bulan herkes, türlü türlü namlar altında devlet hazinesinden para alırlardı. Hükümdarların, hükümdar ailesine mensub kadın ve erkeklerin, büyük ve zengin devlet adamlarının, zengin tâcirlerin tesis etikleri vakıflar sayesinde, birtakım hastahaneler, imaretler, tekke-ler, medreseler, sıbyan mektepleri idare edilmektedir. Muavenet-i içtimaiye, maarif, nâfia işleri, o devre göre çok müterakkî olmakla beraber, devlet bütçesi için hiçbir yük teşkil etmez.”²⁰⁷

Alışverişler uzun süreli panayırarda ve pazarlarda olmakta. Ayni ve nakdî ticaret olmaktadır. Osman Bey’in vergi nedir bilmediği ve bu durumu garip karşıladığı onun göçebe olduğu ve yerleşik olmadığına işaret olarak alınabilirse de İlhanlılar zamanında vergilerin alındığını biliyoruz. Pazardan alınan vergiden başka şehre giren ve çıkan eşyadan vergi alınmaktadır. İlhanlılarda buna tamga denirmiş. Bu vergi biçimi Osmanlılarda da

²⁰⁷ Prof. Dr. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti’nin Kuruluşu*, s. 60-61, TTK.

uzun bir süre devam edip²⁰⁸ halkın aleyhine birçok sonuç doğurmuştur.

4.1 Osmanlı Şehri

Şehir üzerine çalışmalar ve sorgulamalar özellikle Avrupa'da gündeme geldiğinden Avrupa dışı şehirlerin incelenmesi ve değerlendirilmesinin ölçütü Avrupa şehrinin esasları olmuştur. Aslında F. Köprülü'nün Henri Pirenne'nin Orta Çağ şehri tarifini Müslüman Orta Çağ şehrine benzetmesi de bunun ifadesidir.

Dünyanın tüm şehirlerinin Batı şehirleri üzerine yapılan çalışmalara göre değerlendirildiği ve ölçü alındığı; bunun ise Batının sömürgeciliğiyle alakası olduğu bugün aşikârdır. Batı sömürgeciliğinin değerlendirmelerinin dışında kalan iki ülke sömürgeleştirilmeyen İran ve Anadolu topraklarıdır ve bundan dolayı Batılı çalışmaların buralardaki şehri tanımlamaları pejoratifdir ve bu mekânların şehir olmadığı fikrindedirler.

Daha sonra çeşitli Batılı seyyahların İslam şehirlerine dair almış olduğu notlar şehir çalışmalarında kimi araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Özer Ergenç şöyle anlatır:

"...sahibi oldukları İslamiyet öncesi tarihi zenginlikleri dolayısıyla, Batılı seyyahların ilgisini çekmiş ve bunların 'seyahatname'lerinde ağırlık, antik döneme verilmekle birlikte, İslami dönemler hakkında da tasviri bilgiler sunulmuştur. Benzeri bir gelişme, Rusya'nın egemenliği altına giren Orta-Asya şehirleri için de söz konusudur. Bu sebeple Batı literatüründe, Avrupa şehirlerine benzemeyen, farklı özellikler taşıyan bir "İslam Şehri" veya "Doğu Şehri" kavramı yerleşmiştir. Bu kavramla açıklanan İslam

²⁰⁸ Çoğunlukla mukataacılar tarafından belli bir zaman için, belli bir bedel karşılığında iltizam edilen ve onların adamları tarafından tahsil olunan bu vergilerdir bunlar.

şehri, geometrik bir planı olmayan, kargacık-burgacık ve çıkmaz sokaklarla örülmüş bir dokuya sahip, yerleşiklerinin politik bilinçsizliğinde, İslam'ın kamusal hayatı perdeleyen kurallarının egemenliğinde oluşmuş bir yerleşme alanıdır.”²⁰⁹

Bu çalışmalar “şehir” kavramını –F. Köprülü gibi– coğrafyaya yakıştırmazlar. Aynı şekilde Orta Asya şehirlerini de genelleyerek “Feodal dönem yerleşimler” olarak nitelemişler. Bu da Osmanlı tarihçilerinin “İslam Şehri” kavramıyla buraları ifade etmeye girmelerine neden olmuş ve bu tarz bir kategorilendirmenin de yanlış sonuçları olarak araştırmacıları “zaman ve mekân”²¹⁰ mefhumundan kopuk ve yetersiz ve her şehrin farklı kimliği olabileceği düşüncesinden uzak kılmıştır.

Tüm bu nedenlerden dolayı “*genel ‘İşitim Şehri’ kategorisi içinde ‘Osmanlı Türk Şehri’, ‘Osmanlı dönemi Anadolu Şehri’, ‘Osmanlı dönemi Balkan Şehirleri’ gibi alt kategorilerin gündeme gelmesi, ancak ‘müstemleke yöneticisi gözlüğü’nün bırakılmasıyla mümkün olabilmiştir,*”²¹¹ der Özer Ergenç.

O, İslam Şehri olarak kategorilendirilen yapının tarihsel gelişimine dair iki nitelik olduğunu söyler. Birincisi, bir yere tam şehir denmesi için orada yaşayanların kendilerini yönetebildikleri kurumlarının geliştirilmiş olması gerekir. Oysa İslam şehirlerinde yönetim işlevine haiz örgütler şehre özgü değildir. Devletin örgütünün şehirdeki uzantısıdır. Bu durum aslında şehirde var olan “kurum” olarak adlandırılan otonom yapıların güçlü olmasını ve devletin azlığını ve hatta yokluğunu da ifade eder.

²⁰⁹ Özer Ergenç, *Osmanlı Tarihi Yazıları - Şehir, Toplum, Devlet*, s. 27-28.

²¹⁰ A.g.e., s. 28.

²¹¹ A.g.e., s. 28.

İkincisi ise politik yetersizlik ve kendini idare etmekten yeteneksizlikten dolayı düzensizliğin görünür olmasıdır. Bundan kasıt tüm şehri kuşatan ve ortak iradeyi temsil eden bir kurum ya da örgütün olmamasıdır.²¹² İslam şehrinde var olan parçalı yapı ve devletten uzak otonom yapılar klasik anlayışa göre düzensiz ve dağınık görünmektedir. Oysa tüm toplumu ifade etmese dahi ahilik bir kurum olarak düşünülürse hem tüm Anadolu’da örgütlü ve hem de yerel bir örgüt konumundadır. Adeta bir federasyon ya da konfederasyon gibi çalışır ve toplumun her alanına nüfuz ederek diğer dini cemaatleri de etkiler. Ahiliğin kendi içinde ve yeri geldiğinde şehir için bir çeşit idare mekanizması olarak ortaya çıktığını birçok araştırmacı ifade eder. Politik bir kurum olarak görülmemesi ise belli ki standart bir anlayışa uymayan kendine özgü yapısı dolayısıyladır.

Osmanlı şehrinin yapısını ve yerleşimi ise genellikle şöyledir: Temel yerleşim birimi mahalledir. Mahalle bir dini yapı ya da bir pazarın etrafında gelişmiş ve genişlemiştir. Mahalle farklı gelenek, yaşama tarzı ve cemaatleri içinde barındırır. İbadet yeri ve pazar aynı zamanda toplanma yeri olarak da işlev görür. Şehir hayatının merkezi konumunda olması yanı sıra bir lonca, tarikat veya cemaatin yerel birimi gibi düşünülebilir bu. 16. yüzyıl öncesi; Osmanlı’nın ilk dönemleri ya da beylikler zamanında birbirinden ayrılmış mahallelerden bahsetmek mümkündür. Her cemaat kendi dini ve günlük işlerini kendi içinde halletmektedir. 16. yüzyıla gelirken ve sonrasında bu yapının saflığını yitirdiğine dair kayıtlar mevcuttur.

16. yüzyıl sonrası mahallede “*Devlet yapısının altında, ilkel bir mahalle örgütü varlığını sürdürür. Mahalle örgütünde söz sahibi olanlar orta çağların lonca*

²¹² A.g.e., s. 85.

gelenegini sürdüren, loncaya benzer meslek örgütlerinin yöneticileridir. Bu örgütlerde, birey iktisadi hayatın güçlüklerine ve devletin ihmal ve sırasında baskılarına karşı, bir dereceye kadar güvenlik bulmaktadır. Loncalar, ticaretin adil koşullar içinde yapılmasını denetlemek kadar, işsiz kalan ve felakete uğrayan üyelerine de yardım eli uzatırlar."²¹³

4.2 Mahalle

Osmanlı toplumunda şehir ya da kasabalardaki yerleşme birimi Avrupa şehir tarihinde öğrendiğimize benzer şekilde bir dini yapı ya da bir pazarın etrafında gelişmiş olan mahalledir. Mahalleye yerleşmiş olan kişiler dini, ekonomik vb nedenlerle birbirine bağlanmış ve ilişkidedirler. Kamusal alan ibadet yeri ya da pazardır. Bundan dolayı mahalle şehir hayatının fiziksel merkezi, yerleşiklerinin dahil olduğu tarikat ya da loncanın olduğu yerel birim olarak düşünülebilir.²¹⁴

Bundan dolayı Osmanlı şehri aralarında organik bir bağlantı olmayan mahalle denilen birimlerin oluşturduğu bir bütündür ve planı etkileyen sevk edici öğeler yoktur. Çünkü şehirli kendini geliştirecek kurumlarını geliştirememiştir.²¹⁵

"Devlet yapısının altında, ilkel bir mahalle örgütü varlığını sürdürür. Mahalle örgütünde söz sahibi olanlar, ortaçağın lonca gelenegini sürdüren, Loncaya benzer meslek örgütlerinin yöneticileridir. Bu örgütlerde, birey iktisadi hayatın güçlüklerine ve

²¹³ Özer Ergenç, *Şehir, Toplum, Devlet - Osmanlı Tarihi Yazıları*, TVY, s. 86.

²¹⁴ Shaw, S. J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Londra 1975, s. 162-163.

²¹⁵ Özer Ergenç, *Şehir, Toplum, Devlet - Osmanlı Tarihi Yazıları*, TVY "Osmanlı Şehrindeki 'Mahalle'nin İşlevi ve Nitelikleri Üzerine", s.105.

devletin ihmâl ve sırasında baskılarına karşı bir dereceye kadar güvenlik bulmaktadır. Loncalar ticaretin adil koşullar içerisinde yapılmasını denetlemek kadar, işsiz kalan ve felakete uğrayan üyelerine de yardım elini uzatırlar."²¹⁶

Osmanlı kentinde "lonca benzeri örgüt" dediği Ahi Birlikleri olsa gerektir. Mahallelerde etkin olan ve mahalleliyi devlet karşısında koruyan bir özelliğinin de olduğuna –başka bir güç olarak– dikkat edilmelidir.

Osmanlı şehrinin çekirdeği mahalledir. Oralar birbirini tanıyan, dayanışma içinde olan ve birbirinin davranışlarından sorumlu olan çeşitli bağlarla birbirine bağlı olanların yaşadığı mekânlardır. Çeşitli dini ve etnik kimliklere göre bölgelere ayrılmış olanları da vardır. Mahallenin çeşitliliği insan uğraşları ve halleriyle orantılı olarak değişir. Esnaf birlikleri yukarıda da izah edildiği üzere bir çeşit düzeni sağlayan temel etmen durumundadır. Devlet otoritesinin sadece temsilcisi vasıtasıyla var –ki bu durum 14. yüzyılın sonu 15. yüzyılın başları itibarı ile böyledir– olduğu ama aslında homojen yapıların birlikteliği olarak da tanımlanabilir.

Özer Ergenç şöyle tanımlar:

"Osmanlı şehrinde mahalle, birbirini tanıyan, birbirinin keşîli kişilerin birlikte yaşadığı önemli bir kent kesimi ve aynı zamanda temel bir yönetim birimiydi. Kişilerin birbiriyle olan bağlılık ve tanışıklığı, dönemin sınırlı teknolojik olanaklarıyla, nispe-

²¹⁶ G.E. Von Grunebaum, *The Tradition Muslim City; Structure and Change; Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, s. 141-157.

*ten küçük bir çevrede yaşamış olmalarından etkilennemelerinin yanında, devletin koyduğu kurallardan da kaynaklanıyordu.*²¹⁷

5. Zaviyelerin Fonksiyonları

Osmanlı Beyliği'nin genişlemesinde; abdalların geniş coğrafyaları kendilerine yurt tutmalarında, en fazla işleve vaki olan şeylerin başında oralarda kurdukları zaviyeler olmuş. Aşiret hareketleri, köylülerin yerleşecek uygun topraklar arayarak mekân açmaları, mecburi iskân ve sürgün hareketleri ile de genişleyen sınırlar (göçebelik ve bir etki olarak geleneksel olarak göçebe kültürün etkileriyle de mobilize olan nüfusu vurgulamakta yarar var) yerleşim için zaviye tarzı mekânların kurulmasını getirmiş. Bu hareket yavaş ve zaman alacak şekilde olmuştur. Bunun örgütlü bir yapı ile ve planlı olduğunu tarihçiler iddia etse de bunun şüphe ile karşılanması gerektiği fikrindeyim ben. Fakat bu hareket edişin izlerini batıya doğru genişleyen Osmanlı'nın yayılma seyri ile de koşut olmasından idrak etmek mümkündür.

Onların çeşitli saiklerle Batıya doğru mobilize olmaları ve yerleşmeleri sonucu “...derviş sıfatlı insanların az çok bir teşkilâta tâbi akınları, boş yerlere gelip yerleşmeleri ve orada bir nevi Türk ‘uzletgâh ve manastırlarını (couvent ermitage) tesis ettikleri ve oralarını yavaş yavaş bir köy, bir kültür ve tarikat merkezi halinde teşkilâtlandırdıkları görülmektedir. Bidayette Türk nüfusunun mütemadiyen garbe doğru taşmasının o kadar tabî bir tezahürü olan bu teşekküller, Anadolu içinde bu

²¹⁷ Özer Ergenç, *Şehir, Toplum, Devlet - Osmanlı Tarihi Yazıları*, TVY. “Osmanlı Şehrindeki “Mahalle”nin İşlevi ve Nitelikleri Üzerine”, s.78.

taşıb yayılmanın bütün merhalelerini tespit etmeğe hizmet edecek vaziyette adım adım ilerlemişlerdir."²¹⁸

Anadolu'dan Batıya doğru aslen göçler ve iskân yoluyla kendiliğinden (spontane) gelişen bu istila hareketi zaviyelerce bir temsiliyet arz etmektedir.²¹⁹ Merkezileşme-imparatorluk olma temayülleri arttığı ölçüde zaviyelerin şeyh ve temsilcileri bir çeşit memuriyet hali almış ve daha sonraları da soysuzlaşma ve bozulma vukuu bulmuştur. Barkan'a göre ise bu "soysuzlaşma"²²⁰ bahsi geçen zaviyelerle daha sonraki zaviyeler arasında farkta ortaya çıkmış ve zaviyeler bir çeşit tembelhanelere dönüşmüştür. Belli bir dönem sonra da ihtiyaç olmamasına binaen tasfiye edilmişlerdir.

Anadolu'da görülen zaviyelerin çoğu beyliklerin himaye ve korumalarıyla kurulmuş, ahiler ve şeyhler "ayende ve ravendeye" hizmet etmekliklerinden dolayı hem aşiretlerin şefleri (beyler) ve hem de halk tarafından kabul görmüşlerdir. Bazılarında ise bu "yerlerin kafiri kovup gelüb" buralara yerleşmişler.²²¹

²¹⁸ "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Ömer Lütfi Barkan, *Vakıflar Dergisi*, s. 279-304, sayı II, Ankara, 1942.

²¹⁹ Bir diğer taraftan göçlere dair başka bir görüş daha vardır ki sadece aktarmak maksadıyla burada belirtmek gerekir. Aksarayî'nin *Müsamerat-ul-ahbar* isimli eserinden aktaran Osman Turan, "Anadolu gerçi gariplere melce ve rahat ve istirahat yeridir. Ama bizzat kendisi günü aç geçen bir sevgilidir." Irak, Horasan ve Azerbaycan'dan "her kim dimağında fesat belirir ve tahakküm etmek ister, kendi muhitinde halkı içinde bir şey yapamaz, gelir Anadolu'da mansıp alır ve sonra burayı birbirine katar," diye yazar. Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 121, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

²²⁰ "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Ömer Lütfi Barkan, *Vakıflar Dergisi*, s. 279-304, sayı II, Ankara, 1942.

²²¹ "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", Ömer Lütfi Barkan, *Vakıflar Dergisi*, s. 279-304, sayı II, Ankara, 1942.

“Osmanlı’nın ilk zamanlarında zaviyeler Türk göçmenlerinin uçlarda ve Osmanlı’nın fethetmiş olduğu bölgelerde yerleşmelerinde çok önemli rol oynamışlardır. Dervişler ya da Anadolu’dan yeni fethedilmiş bölgelere gelmiş derviş olarak görünen fakir göçmenler bir arazi seçmekte bu toprakların zaviye için vakıf olarak sultan tarafından onaylandığını gösterir bir belge ile zaviye kurmaktaydılar. Böylece birçok zaviye vergiden muafiyet kazanmaktaydı. Yeni göçmenler yeni bir Türk köyünün çekirdeği olan yerlere üşüşmekteydiler. On dördüncü yüzyılda Batı Anadolu ve Balkanlarda pek çok Türk köy ve kasabasının oluşumu böyledir.

Zaviyeleri kuran şeyhler değişik dinsel tarikatlara mensupturlar fakat pek çoğu “ahi” ünvanıyla bilinir. Ahiler Trakya’nın yeni fethedilmiş bölgelerinde yüzlerce zaviye kurmuşlardır.”²²²

Daha önce Ömer Lütfü Barkan’dan hareketle meseleyi anlattığımız zaviyeler H. İnalcık’ın anlatımıyla başka bir şekilde özetlenmiş oldu. Osmanlı beyliğinin uçlara yerleşmeye giden derviş ve yoksul insanların güvencesi gibi görüldüğü ve sırtlarını ona dayadıkları bir güç olarak yerleşmekte olduklarını da söylememiz mümkündür. Zaviyenin onların dini-tasavvufi gereklerini yapmak ve cemaat için bir araya gelmek maksadına haiz zorunlu bir yapı olduğunu da burada eklemekte yarar vardır. Zaviyeler aynı zamanda Ahi Birlikleri’nin cem yaptıkları, sema yaptıkları, yemek yedikleri, törenlerini ifa ettikleri mekânlardır.

²²² H. İnalcık, *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600*, s. 149-150.

6. Zaviyelerin İç Düzeni ve Fonksiyonu

14. yüzyılda Anadolu'daki zaviyelerin iç mimarisini İbn Battuta'da görmemiz mümkün. Anlatımı teferruatlıdır: Rum ülkesi (Anadolu) halılarıyla döşeli, Irak camından avizelerle bezeli, misafir odasında bakırdan üç ayaklı çerağlar yanmaktadır. Üstünde bakırdan ve ortasında fitil konulacak yeri bulunan geniş bir bakır kandil vardır. Buraya erimiş iç yağı doldurulmaktadır. Çerağın yanında yağla dolu kaplar ve fitili kesmek için makas vardır. Fütüvvet ehlinden biri çerağcılık yapar. Gündüz kazanıp gece yerler. Misafir zaviyede misafir edilir. Yemek hep beraber yenir. Sohbet, sema ve müzikle vakit geçirilir. Cemaatin toplandığı yerde misafir için ayrı bir peyke vardır. Daima cömerttirler.

Ahilik 9. yüzyılda ortaya çıkmış olan fütüvvet örgütlenmesinden büyük oranda etkilenmiş ve onu aynı zamanda esnaf ve sanatkârların birer insan olarak yaşam prensipleri haline getirmiş ve onun devamı olarak var olmuştur.²²³ Ahilik, tekke ve zaviyelerde toplanıp, halka el açarak, dini duyguları sömürerek geçinen asalak tarikatlara ve dervişlere de tepki olarak ortaya çıkan melameti düşüncenin (ki prensipleri hemen hemen fütüvvetin prensipleriyle aynıdır –Es Sülemi'nin hem melamilik

²²³ Daha önce kitabın başka bölümlerinde temas ettiğim gibi Anadolu ahiliği adı ile sınıflandırmayı seven bir kısım araştırmacı bu sınıflandırmayla etnik bir gönderme yaparak Millet olma ameli ile uğraşan Türkiye'de yaşayan Türklere tarihi bir arka plan da sunmak amacı taşımaktadırlar zannederim. Türkmenlik ya da İslam pek onları tatmin etmemekte olsa gerektir ki fütüvvet teşkilatıyla bağıni ifade etmekle beraber aslında ondan farklı olduğunu anlatmaya çabalamakta fakat pek başarılı olmamaktadırlar. Ondandır ki olsa gerektir, Türk bir kuruluş olduğunu söylediği Ahilik için kurduğu 'Fütüvvet Teşkilatı'na bağıli olarak kurulduğu ve bir teşkilat haline geldiği de bir vakıdır," cümlesini söylemek zorunda da kalmaktadırlar. (Mikail Bayram, *Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi*, s. 1.)

hem de fütüvvet ile ilgili iki risalesinin karşılaştırılması bize bu fikri kolaylıkla sağlar-) hayata geçirilmesidir. Bilinir ki Melamilik ferdin kendine yetmesini ve başkasına saygı-sevgi ve irfanla davranmasını, kendini kınamayı ve çalışmayı önemli bir prensip olarak alıp tamamen bir nefis terbiyesini savunur ve uygulamayı önceler.

Zaviyelerin hem Osmanlı Beyliği'nin bir İmparatorluk ve Devlet haline gelmesinde hem de Ahi Birlikleri'nin hem oluşması ve yerleşmesi hem de oluşları açısından önemi büyüktür. Ahilerin Türkmen göçerler ve yarı göçerlerden oluşan arka planı bu oluşumun mimari tarzında da belirgin bir benzerliği göstermektedir. Ahi Birlikleri'nin oluşum, gelişim ve gerileme dönemleri olarak adlandırabileceğimiz kronolojide Zaviyeler ve onların fonksiyonları ve mimari üsluplarında değişikliklere dikkat çekilir.

Varlığın kendisini ve Alemleri Allah'ta bulması ve onun cüzi bir parçası olmasını işaret eden La ile başlayan Tevhid anlayışı gereği dinin gündelik yaşamla olan ilişkisinde iç-dış ayrımı olmaz. Her şey, her yerde olmakta ve bilinmekte olduğundan yaşamı birbirinden kopuk alanlara da bölmez. Anadolu'daki tarikatların çoğu da bu fikriyatın içindedir.

Zaviyelerin ilk örnekleri de bu minvalde inşa edilmiştir.

7. Zaviyeler ve Zaviyeli Camiler

Kuran-ı Kerim'de, ibadet yapılan yerin ismi olarak mes-cid kelimesi kullanılır ki secde edilen yer anlamına gelir. Camii formunun gelişmesinin Türkler sayesinde olduğu iddia edilir.²²⁴ Anıtsal nitelik kazanması Mimar Sinan'ladır.

²²⁴ Yasemin Demircioğlu, *Zaviyeli Camiiler*, 1 Ocak 2018.

Mescit ve Camii arasındaki fark sadece Osmanlı coğrafyasında mevcut olmuştur ve Camiler ise genellikle Külliye şeklinde yapılmıştır. Mescid-i Nebevi'nin camininin prototipi olduğu söylenebilir ki muhtemelen en doğru olan da budur.

Prof. Dr. İbrahim Numan, Mescid-i Nebevi'nin bütünlük anlayışını şöyle izah eder:

“Burada, günlük ihtiyaçların yanında, heyetler, elçiler kabul ediliyor, divânlar kuruluyor, görüşmeler alınıyor, kararlar veriliyordu. Bâzan bir idârî merkez, bir divanhâne, hatta mahkeme gibi görünse bile, avlu ve etrâfi, kılınan namaz, edilen sohbet, yapılan tedris ve tebliğ ile hâdisatin tamâmına hizmette idi. Kısaca kasret kaideleri içinde tevhidin yaşanışının bir timsâli idi.”

Zaviyeli camiiler ise daha önceleri Bursa tipi sonra da ters T biçimindeki camilerdir. Osmanlı Beyliği'nin ilk yıllarında fazlasıyla inşa edildikleri ve Kanuni Sultan Süleyman devrinde özellikle 16. yüzyılın ortalarına varıldığında tamamen unutulduğunu iddia eder Semavi Eyice.²²⁵

Bu tip binalar daha çok dört eyvanlı, orta avlulu bina şeklinde doğmuştur. Seyyid Gazi Tekkesi, Bursa'da Hüdevandigar İmareti veya daha geç devre ait örneklerden Kütahya'da Yakup Çelebi imareti bu örneğe girer.²²⁶

Eyice bu tip bina yapılarının İslam öncesi Asya'daki yapılara benzerliğinden bahsederek eyvan sayısının üç hatta ikiye düştüğünü anlatır.

“Asya'daki dört eyvanlı, avlulu bina tipinin orada cami, medrese, saray, kervansaray gibi çeşitli binalarda kullanıldığı bilinmekte, aynı tipin rib'atlarda

²²⁵ Doç. Dr. Semavi Eyice, *İlk Osmanlı Devrinin Dini - İçtimai Bir Müessesesi Zaviyeler ve Zaviyeli-Camiler*, s. 4.

²²⁶ A.g.e., s. 14.

da tatbik olunduğu görülmektedir. Anadolu'da dört eyvanlı-avlulu bina şekli Beylikler ve Selçuklular idaresinde yapılan medreselerin hemen hepsinde kullanılmıştır.”²²⁷

Osmanlı dönemine ait altmış kadar binanın tarihlerine dikkat edildiğinde Osmanlı döneminin ilk yıllarına denk gelmesi ve Kanuni zamanında unutulmuş olmasını Eyice toplumsal ve siyasi değişikliklere bağlar.

“...tarihleri kesin olarak bilinen veya tahmin olunabilen belki Orhan Gazi (1326-1360) ve daha kesin olarak I. Murat Hüdavendigar (1360 – 1389) devrinden, Kanuni I. Süleyman (1520-1566) saltanatının ilk yıllarına, yuvarlak olarak XIV. yüzyılın ortalarından XVI. yüzyılın ortalarına kadar geçen süre içinde yapıldıkları anlaşılmaktadır. Bu husus, kanaatimizce çok önemli bir müşahededir. Bu çeşit binaların ilk Osmanlı yayılması sırasında mebzulen yapılması, Fatih, Sultan II Bayazıd devirlerinde devam etmesi fakat Sultan I. Süleyman ile önemini kaybetmesi ve hele ondan sonra tamamen unutulmasının tek bir izahı olabilir: o da bu mimari nev'in bir sosyal müessese, yalnız bu iki yüzyıllık süre içinde önemli olan ve XVI. Yüzyıldan itibaren kaybolan bir teşkilat ile ilgili olması ihtimalidir. Birkaç yıl önce yayınlanan bir yazıda bu çeşit binaların zaviye olarak yapılmış olmaları ihtimali üzerinde durulmuş fakat bu çok önemli problem bütün genişliği ile ele alınamamıştı.”²²⁸

Bu teşkilat elbette Gaziyan-ı Rum, Abdalan-ı Rum ve Ahiyan-ı Rum olarak adlandırılan ve uçlarda “Kolonizatör Türk dervişleri” olarak Barkan’ca isim verilen teşkilatın gözden düşmesi, Ahi Birlikleri’nin bağımsızlıklarını kaybetmeleri ve devletin müdahalesi altında faaliyetlerini devam ettirmeleridir. Fatih Sultan Mehmed zamanında onların tamamen terk edildiği ve Merkezi bir

²²⁷ A.g.e., s. 15.

²²⁸ A.g.e., s. 22-23.

devlet sisteminin kurulduğu ve Osmanlı'nın İmparatorluk olduğu zamanın ardına gelir zaviyeli camilerin izlerinin yok olması. Daha önce zaviye olarak yapılmış olmaları ve sonradan camii kısmı da eklenerek zaviyeli camiye dönüştürülmüş olmaları yabana atılacak bir iddia değildir. Çünkü bu mekânlar aynı zamanda *ayende ve ravende*'ye hizmet eden ve ibadet edilen ve eğitim görülen yerlerdi.

S. Eyice şöyle bir şey daha söyler:

*“Eğer bunların çoğu bugün cami olarak tanınıyor ve öylece kullanılıyor ise, bu nisbeten geç bir devirde husule gelen bir değişiklik sonunda olmuştur.”*²²⁹

Niğbolu'da Osmanlı'ya esir düşen ve uzun yıllar Türklerle yaşayan Hans Schiltberger'in mescit (*mcesgitt*), zaviye (*sephia*) ve imaret (*emared*) olmak üzere üç ayrı çeşit ibadet yeri (*tempel*) olduğunu belirttiğine işaret ederek onların işlevlerine dair değerlendirmede bulunur, Eyice:

*“Bunlardan mescid günlük ibadete mahsustur. Zaviye bir şeyhe tahsis olunmuştur ve bir manastır gibidir. İmaret ise yanında büyüklerin türbesi de olan ve herkesin barınabileceği ve yiyip içebileceği bir tesisdir. İmaret daha genel, zaviye daha dar manalı olmakla beraber, her ikisi de mahalle mescid (yani camii)inden bariz olarak ayırd edilmiş bulunmaktadır. Şu halde zaviye ve imaret sadece namazlara tahsis olunan cami (Veya mescid) lerden ayrıdır. Nisbeten büyük bir tesis olan imaretlerde çeşitli hayır binaları bir cami (mescid) tarafından toplanmış bulunmaktadır ve bu arada erken devirlerde zaviye de yer almaktadır. Böylece zaviyeler ve zaviyeli camiler terimleri ortaya çıkmaktadır ki bu sonuncusu imaret terimi ile birleşmektedir.”*²³⁰

²²⁹ Doç. Dr. Semavi Eyice, *İlk Osmanlı Devrinin Dini - İçtimai Bir Müessesesi Zaviyeler ve Zaviyeli-Camiler*, s. 24.

²³⁰ A.g.e., s. 24.

Bu şekilde imaret, zaviye ve mescit kavramları arasındaki farkı ve ilişkiyi netleştirmektedir. Zamana ve mekâna göre çeşitli mimari şekillerin işlev değiştirdikleri ya da farklı şekillerde kullanıldıklarını da belirtmekte yarar var ki anlatmak istediğimiz tam da budur.

Osmanlı'nın yayılış zamanlarında önemli işlevler gören zaviyeler ve zaviyeli camiiler uç beylerine ve kolonizatör dervişlere ihtiyaç kalmayınca ve Osmanlı merkezi bir İmparatorluk haline gelince bu mekânlar mahalle camii ve mescidi haline getirilmiştir. Bu süreç elbette savaşlar ve isyanların olduğu bir süreçtir.

S. Eyice ayrıca aynı dönemin Ahi Birlikleri'nin ilk zamandaki mahiyetini kaybetmesine temas etmektedir.

“Ahilik müessesesi XVI. yüzyıldan sonra tamamen ilk mahiyet ve manasını kaybederek bir esnaf teşkilatı halini almıştır.”²³¹

Eski zaviye, hankah ve tekkelerin çoğu 16. yüzyıldan sonra medrese haline getiriliyor. Ama özellikle Kanuni Sultan Süleyman zamanındaki uygulama Ahiliği bitiren ve esnaf teşkilatı haline getiren uygulamadır.

Şöyle söyler Eyice:

“Kanuni I. Süleyman'ın emri ile H. 963-965 (!556-1558) yılları arasında bazı tarikat mensuplarına karşı girişilen şiddetli takibat da bu bakımdan ilgi çekicidir. Nitekim bu arada Seyyid Gazi Tekkesinde büyük ölçüde bir temizlik yapılmış, hatta imparatorluğun başka yerlerindeki büyük tekkeler de (kaliaakra'da Sarı Saltuk, Akyazılı) teftiş edilerek ayıklanmıştır.”²³²

∞

²³¹ A.g.e., s. 26.

²³² A.g.e., s. 26.

12. Bölüm

Bizans Loncaları ve Ahi Birlikleri

Avrupa’da hansalar, ticaret ve esnaf loncalarının kurulup yaygınlaşması ahiliğin kurulup yaygınlaştığı dönemlere rastlar. Avrupa loncalarının Bizans loncalarının devamı, etkilenmiş halidir vb diyen çok miktarda araştırmacı var. Aynı şekilde Ahi Birlikleri ile Bizans loncası arasında benzerlik ve devamlılık bulan çalışmalar da mevcut.

Bunun yanında Avrupa şehir “devletleri”nde kent komünleri olarak farklı şekillerde ifade edilen Avrupa loncaları ile Ahi Birlikleri arasında da benzerlikler –dönem itibarı ile de eş zamanlılığın olduğu söylenebilir– olduğu iddia edilir. Bu iddialardan biri –kent komünleri– Kropotkin’indir. Bu bölümde bu iddialardan Bizans loncaları ile Ahi Birlikleri arasındaki bu benzerlik iddiasını ele almaya çalışacağız.

Küçük Asya’daki Grekoromen dünya İslamcı yönetimler altında devam etmiş fakat 10. yüzyıldan sonra tümüyle İslamcı bir karaktere bürünmüştür. Bu yüzyılda Karmatiler bir dinin temsilcileri olarak ortaya çıktılar, Abbasi halifelerine karşı politik ve sosyal bir hareket olarak ortaya çıkıp bu cemaatleri bu mücadelede onlara karşı örgütlediler. Profesyonel örgütlenmeler kadar kardeşlik örgütlenmeleri olarak kurulmuş bu örgütlenmeler 13. yüzyılda Moğol akınlarından sonra sufi tarikatlar ve fütüvvet etiğinden büyük oranda etkilenmişlerdir.

İnalcık, fütüvvet cemaatleri, Roma İmparatorluğu’nun kardeşlik örgütlerini anımsatır, genç ve evli olmayan işçilerden, büyük şehirlerden kurulmuştur iddiasına sahip olsa da biz bunun sadece gençleri kapsamadığını, büyük şehirlerle sınırlı olmadığını, Türkmenlerin bulunduğu her köy ve kasabada olduğunu İbn Battuta’nın şahitliği ile daha önce de görmüştük.

Fütüvvet etiğine göre mükemmel insan cömert, eli açık, özverili (fedakâr), özdisiplinli, ciddi ve itaatkârdır

(pirine karşı). Bu birliklere girmek için sembolik törenler düzenlenir. Bu tören fütüvvet etiğini cemaate giren kişinin kafasına iyice yerleştirmeyi hedefler ve o maksatla düzenlenir. Bunun Anadolu'daki adı ahiliktir. Bizans Loncaları ile Ahi Birlikleri'nin benzer olduğu kadar esasen farklı olan tarafları da vardır. Bunun için Bizans loncalarını görüp karşılaştırma yapmak durumundayız.

1. Bizans Loncaları

Hıristiyanlık 4. yüzyılda kuvvetlendiğinde serbest bırakılıp, toplum içinde etkili olan dinler arasına katılmıştır. Yunan kültürünün etkili olduğu Bizans sınırları içindeki halklar Asyalıdır. Hâkim bir etnik kimlik yoktur ve Roma, Bizans ve Yunan gelenekleri burada kaynaşmıştır.

Devlet mekanizmasında farklılıklar mevcuttur: Batı Roma'da Cumhuriyet'e dair idari ve kültürel elemanlar mevcut olduğundan Doğu ve Batı Roma farklı adlarla adlandırılmıştır.

“Bizans olarak adlandırılan Doğu Roma İmparatorluğu, Helenistik kültür ile Hıristiyanlık inancının Roma devlet şekli ile bileşkesinden oluşan sentezin bütünüdür.”²³³

Bizans İmparatorluğu ve başkenti İstanbul'da ticari mallar oldukça çeşitlidir. Parfüm, baharat, şarap, zeytinyağı, tuzlu balık, et, sebze, tuz, kereste, balmumu, seramik, ahşap, keten vb Bu arada köle ticaretinin yoğun olarak yapıldığını belirtmeden geçmemek gerekir. 7. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar Akdeniz ve Karadeniz'de deniz ticareti Bizanslı tacirlerce Bizans gemileriyle yapılmakta yasa

²³³ Abdullah Kaya, *Doğudaki Roma'nın Bizanslaştığı Devir: I. Justinianos Dönemi*, s. 21.

ve emirlerin uygulanması ve dış ticaretin denetimi Eparhos'un²³⁴ denetimi altındadır.

Başkent'in sanayisi 9. yüzyıla kadar loncalara bölünmüş şirketler tarafından örgütlenmişti ve çoğunlukla lüks eşyalar üretmektedir. Başkentte en azından 23 loncanın olduğu belirtilmektedir. Keramikçilerin ve deri işleyenlerin loncaları ülkedeki loncaların en büyükleridir.

Loncaların pek çok görevleri ve işlevleri var. Bunlardan biri ve en önemlisi kent ekonomisinin daha da kolay denetlenmesini sağlamaktır.

Meslekler genellikle oğullar tarafından sürdürülür ve Loncaya üye olmanın şartları vardır. Bunlardan en temel şart usta ya da zanaatkar olmak ve giriş ücreti vermektir. Ahilikte ise böyle bir kan bağı olma durumu yoktur. Liyakat yeterlidir ve giriş ücreti gibi bir şey söz konusu olamaz ama istek, inanç ve hakka hizmet temel önemdedir. Ama özellikle daha önce anlatmış olduğumuz gibi törenler ve bağlılık ve samimiyet ve iman yeterlidir. Ve ahilikte eğitim yetkin olan-olmayan arasındaki usta-çırak ilişkisi ile olmakta ve imani (fütüvvet ahlakı) kıstaslar temel önemdedir.

Bizans loncaları kendi başkanlarını seçerlerdi ve seçilen başkanın vali tarafından onaylanması gerekirdi. Ahi Birlikleri'nde ise benzer olan şey onların kendi başkanlarını ve Ahilerini kendilerinin seçmesidir. Ahilik devlet müdahalesi olana kadar ve kendi öz yönetim yapısını kaybedinceye kadar devletle hiçbir şekilde ilişkiye girmemeyi prensiplerin eklemiş bir örgütlenmedir. Bu bağımsızlığını yitirdiğinde ise kethüda atanmış ya da seçilmiş ve kadının onayı gerekli olmuştur. Bu halde ise -

²³⁴ Bizans şehirlerinde genelde önemli görevi ticaretin denetimini sağlamak olan en yüksek dereceli memurlar ve valiler Eparhos olarak adlandırılmaktaydı.

yani bozulduğunda- bu açıdan Bizans loncasına benze-
miştir.

Bizans loncaları hammaddeleri toplu olarak alır ve kendi mensuplarına dağıtırlardı. Ahi Birlikleri'nde de aynı uygulama vardır. Bu dağıtımın hangi esasa ve bölü-
şüm prensibine göre yapıldığına değinmiştik zaten.

İmalatı bitmiş ürünler satış için kentte belirlenmiş yerlerde ve mahalli pazarlarda ürün için ayrılmış bölü-
mde satışa sunulurdu.²³⁵

Ekonomik ve ticari hayatın esasını loncalar oluşturu-
yordu. Loncaların esas amacı halkın, ordunun ve sarayın ihtiyaçlarını karşılamaktı fakat bunun yanında zanaatkâr ve tacirin de menfaatlerini korumaktı. Bundan dolayı loncalar imparatorluk loncaları ve halkın tükettiği mal-
ları üreten Kamu loncaları olarak ikiye ayrılır. Bizans loncası imparatorluğun açık ya da kapalı onayıyla işle-
yen bir kurum ve hatta alışverişin bizzat devlet tarafın-
dan yapılmasıyla sübvans edilen kurumlardır. Ahilik ise bizzat mahalle, köy ve kasabanın içinde ve onun ih-
tiyaçlarına göre etik prensipler üzerine oturan öz-örgüt-
lenmeler olarak durmakla Bizans loncalarından esastan ayrılır. Ahilik ahlak olarak esnafın değil ama özellikle halkın menfaatini önceleyen bir pratik içinde olduğun-
dan Bizans loncalarının “zanaatkâr, tüccar ve halkın” ih-
tiyaçlarını karşılamak katılığından uzaktır. Ahilik zihni-
yet olarak vericiliği alıcı olmaya üstün tutan bir örgüt-
lenmedir.

Bizans loncalarının birçoğu kendi evlerinde, çocuk-
ları, eşleri ve onlara yardım eden işçi ve çıraklarla çalış-
şırlardı. Fakat Ahi Birlikleri doğrudan üretimin içinde ve

²³⁵ Kemal Esmek, “Bizans Tüccar ve Zanaatkârları”, Manisa, 2015, makale adresi: <https://docplayer.biz.tr/13435928-Bizans-tuccar-ve-zanaatkarlari.html>

aile bağları ile doğrudan bir üreticilik içinde değil kasa-
banın herhangi bir yerinde dükkânlarında faaliyette bu-
lunurlardı. İlk başlarda kendi dükkânları hem üretim ve
hem de satış mekânı olarak göze çarpar.

Bizans loncalarında çıraklar anlaşmayla çalışırlar.
Ücret karşılığı iki yıl çalışma gibi bir anlaşma yapılır ih-
lal durumunda para cezası verilirdi. Kazılarda elde edi-
len verilerde elde edilen bilgiye göre bir ustanın nadiren
ikiden fazla çırağı olurmuş. Loncadan çıkarılan kişiler
işsiz de kalmazlarmış. Ahi Birlikleri'nde ise para temel
önemde bir şey değildir. Çünkü ahi hem kendi hem de
ahi birliği için ve özellikle inancının bir gereği olarak
hakka ve halka hizmet için çalışır. Elde ettiği geliri ise
her gün ahi birliğine getirip günün güzel geçmesine ve
ayende ve ravendenin misafir edilmesine ve cemaatinin
ihtiyacının karşılanmasına harcıyorlardı.

Lüks mallar üreten loncalar Konstantinopolis'teki
Büyük Saray'ın çevresinde olurdu ve hammaddeleri İran
ve Hindistan'dan (mücevher, ipek vs.) gelirdi. Bunlar
imparatorluk loncalarıdır. Bu loncaların üyeleri aynı za-
manda İmparatorluk surlarını savunmakla da görevli-
lerdi. Yani bir taraftan da askeri görevleri mevcuttur ve
tören alaylarına da katılırlarmış. Loncaların renkleri var.
Mesela boyacılar loncasının rengi erguvandır vb.

Ahilerin de askeri kolları vardır. Lüks mal üreten özel
Ahi Birlikleri' yoktur. "Saray"ın etrafında ve onun için
üretim yapan birlikleri olmamakla beraber ahiliğin bir
döneminden sonra –İmparatorluktan sonra– silah üreten
birliklerin olduğunu ve bunu İmparatorluk için yaptıkla-
rını biliyoruz. Ahilik tarihinde İmparatorluk loncası gibi
bir tabire rastlamak mümkün değildir.

Hammaddelerin ithali hariç bu özellikler aynen ahile-
rin özellikleridir de. Ahilerin de kendine özgü giyimleri

var. Aynı zamanda kenti savunurlardı. Törenleri ise kendilerine özgüdür ama bozulmadan sonra halka açık törenleri mevcuttur. Ahiler ise böyle bir bölünmeye sahip değildir. Bizans'ta kimi zaman köylülerin ürünlerini tüketiciye doğrudan satmalarına izin verilir ve canlı hayvan satışı da dahil tüm ticarete konu mallar valinin saptadığı fiyatla satılırdı. Ekonomisinde aracılara yer yoktur. O zaman dahi Balıkçılar sahilde pişmiş balık satıyorlardı.

Ahilik de aracılık kabul etmeyen bir yapıdır. Kadı'nın ve devlet yetkililerinin fiyat belirleme politikası ahiliğin bozulma dönemlerindedir. Fiyat belirlemeyi ahi birliğinin bizzat kendisi kontrol eder ve fahiş fiyatla mal satan ahi esnafı yaptırımlarla cezalara tabi tutulurdu.

Bizans loncalarında ekmek ve benzeri mamullerin fiyatları ekonomik durumdaki iniş ve çıkışlara göre değişir ve devlet bunlardan dolaylı vergi alırdı. Devlete ait özel dükkânlar mevcuttu ve fırıncılar bu dükkânlarda kıtlık zamanında alışveriş yapabiliyorlardı. İmparatorluğun tarımsal üretimini nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylüler yapmaktadır.

İlk dönem Ahi Birlikleri'nde ise fiyat dalgalanmalarına rastlamıyoruz. Devletin vergi alması ilk döneminde yoktur ve Ama Osmanlı Beyliği kurulduktan sonra pazarda bac alınması mevcut olmuştur. Osman Bey'in Germiyanlı tüccarla pazarın bacı için olan diyalogu buna örnektir.

Bizans'ta lüks objeler ve mamul maddeler saray memurları ve imparatorluk mensupları içindir. Lüks mal imalatı devlet tekelindedir ve sıkı denetlenmektedir. Ahilik için devlet denetimi sadece bozulmadan sonra olmuş –yani devlet kontrolü olduktan sonra– ve hatta ce-

zalandırma biçimi olan kınama, teşhir etme gibi yöntemlerin yerini bozuk mal satana falaka çekme gibi uygulamalar almıştır.

Mesela diğer lüks mamullerin aksine mücevher ihraç dahi edilmiştir. Bizans mücevherlerinin Avrupa, Rusya ve hatta Çin krallarında dahi bulunması bu ihracatın gelişmişliğine dair bilgi verir.

Bizans daha profesyonel bir vergi sistemine sahip iken Osmanlı Beyliği'nin kurucularından Osman Bey'in vergi nedir bilmemesi dikkate şayandır. Fakat daha sonra tavsiyeler ve bilenlerin söylemeleri üzerine doğrudan vergiler koyduğunu gene aynı kaynaktan bilmekteyiz. Beyliğin daha sonraları Bizans'ın vergi sisteminden yararlanmış olması ihtimal dahilindedir.

Bizans'ın vergi gelirleri dolaylı ve dolaysız vergiler olmak üzere ikiye ayrılır.

“Dolaylı vergiler, ithalat ve ihracattan alınan %10 oranındaki gümrük vergisi, pazar ve liman vergileri, üretim, satış ve tüketim vergileri, devlet izinleri için gerekli vergiler ve kayıt ücretleri olarak sınıflandırılabilir. Ayrıca devlet, şehir surlarının onarımı ve bakım için de vergi toplayabilirdi. Bunların yanında kırsal nüfus iş gücü olarak devletin bir başka gelir kaynağıdır. Dolaysız vergilerin ilki arazinin bulunduğu bölgenin değeri ve üzerinde yetiştirilen ürüne bağlı olarak topraktan alınan arazi vergisidir. Ancak toprağın işlenmesi için kullanılan hayvanların sayısı ve yetiştirilen ürüne göre bu vergi değişebilmektedir.”

Osmanlı için ise Beylik dönemlerinde bu denli profesyonel bir vergi tahsilatı örgütlenmesi olduğunu söylemek – aşiret örgütlenmesi olan bir yapı için– abartılı olur. Ahiliğin özgünlüğü ise bu yapıdan kaynaklı bağımsızlığı ya da özerkliğidir.

2. Bizans Esnaf Yasası: Hükümdarın Kitabı

Hükümdarın Kitabı²³⁶ adıyla Bizans'taki ticari yaşamı düzenleyen, kanunlar ve yönetmelikler içeren kitap ekonomik faaliyeti, loncalarda örgütlenmiş özel işletmelere sorumluluk verilmesini düzenler diye bilinir. Belirtilen bazı örneklerle örgütlü olmayan diğer zanaat ve ticareti yasaklar.

“Her halükârda, esnaf birliği üyeliği sadece bir iş yerinin mal sahibi ya da iş yerini işleten için zorunludur; zanaatçı kiralık işçiler olarak da işe alınırды veya kabulü reddedilirdi. Gene de esnaf birliği üyeliğinin zorunlu olmadığı görüşü bilinirdi ve benzer zanaatlar örgütlenmemiş zanaatçılarca esnaf birliği sisteminin dışında da uygulanabilirdi.”²³⁷

²³⁶ *The Book of Prefect* ya da *The Book of Eparch* (Orijinali Yunanca), Hükümdarın Kitabı, Valiler Kitabı anlamına gelir. Bizans'ta ticaret ve esnaf için el kitabı mahiyetinde olan kurallar kitabı. Şehrin idarecisine yüksek yargı yetkililerine ve yüksek ekonomi yetkililerine hitap eder. Ücretlendirme, ihracat/ithalat ve gümrük tarifelerini konu alır. Var olan gümrük ve yasalara dayanarak hazırlanmış. Bizans ve Akdeniz'in ekonomik tarihi için önemli bir kitap. Roma yasalarını düzenleyen ve yeniden kurallar koyan VI. Leo'nun iktidarı (886-912) sırasında yapılmıştır. Kayıp olan bu kitap 1891'de Cenova'da bulunmuş.

Kitap esas olarak eski Yunan'dan Roma'ya kadar var olan özel esnaf birlikleri ve Kolozyumu düzenleyen bir kitaptır. Tüm ticareti teorik olarak devlet kontrolünde ele alan ama tüm zanaatları kapsamayan kitaptır. Kitaptan anlaşıldığı kadarıyla esnaf birliğine yani Loncaya ayrıcalıklı ve özel avantajlar sağlanmaktadır. Zenginlerin daha zengin ve fakirlerin daha fakir edildiği bir eğilimi ortaya kor.

²³⁷ George C. Maniatis, *The Domain of Private Guilds in the Byzantine Economy, Tenth to Fifteenth Centuries*, s. 340. (George Maniatis, Onuncu Yüzyıldan Onbeşinci Yüzyıla, Bizans Ekonomisinde Özel Esnaf Birliğinin İşgal Ettiği Yer).

Dışarıda olanlar loncaya katılamayan ya da giriş parasını ödeyemeyen, kendi esnaf birliğinden çıkarılan ya da it-hal edilen malzemenin ortak şekilde satın alınmasında paylarını sağlama alan zanaatçı ya da tacirlerdir.

Hükümdarın Kitabı'nı inceleyen ve değerlendiren Maniatis devlet denetiminde olmayan ve olamayan lon-caları ve devlet politikaları açısından durumunu şöyle ifade etmektedir:

“Birincisi, metinde tartışıldığı gibi, aynı sektörde olan loncada ekonomik faaliyetlerin kontrol edilmesi ve kontrol edilmemesi devletin endüstriyel ve ticari politikası çerçevesinde anlamsızdır. İkincisi, Hükümdarın Kitabı'nda bu grupların lonca sisteminin dışında faaliyet gösterdiklerine dair bir işaret yoktur. Gerçekten de loncaya üye olmayanların belli zanaatları yapması açıkça yasaklanmıştı. Üçüncüsü, bu gruplar yanlışlıkla yoksul olarak algılanmıştı; onlar aşağı bir statüdeydiler ve bundan dolayı kolektif satınalmalarda yer almak için müsait durumda değillerdi (HK 7.2). Dördüncüsü, lonca mensuplarının varlığı kolektif satınalmalarda katılıma gücü yetmesi anlamına gelmezdi (HK 6,9) ya da katılıma uygun olan üyelerin düşünceleri (HK 7,5) onların kendi loncalarında firmaları sadece dağıtımın çeşitli boyutlarını ve üyeliğin bir arada bulunan farklı mali güçlerini onaylardı, lonca sisteminde kurulmuş parametrelerin dışında işleyen örgütsüz ve ihtiyaç içindeki zanaatçı ve tacirlerin varlığını değil. Sonuç olarak imalat ve ticaret faaliyetleri yeterli mali kaynakları (kendi kendini finanse etme, kullanılabilir kredinin olması) gereksinir. Gerçekten de giriş için şartlardan bir tanesi mali araçların yeterliliği idi (HK 2.10, 8.13) ki denirki yetersiz kaynaklara sahip zanaatçı dükkân kurup işe başlayamaz. Bundan dolayı, bağımsız esnaf olarak kendi işini kurmak için mali kaynakları olanlar bir

kere nominal giriş ücretini sağlayabiliyorken bağımsız olarak işlemek için gerekli araç-gereçten yoksun olanlar kiralık işçi olarak iş aramak zorundaydılar. Kesin olarak, esnaf birliği tarafından toplanan ücret yeni girişleri engellemek eğiliminde değildi ve dolayısıyla yeni ve mevcut üyeler arasında rekabeti caydırıcıydı.”²³⁸

Kitapta ve uygulamada hammadde ve mamul maddelerin lonca mensubu olmayanlara tedariki yasaklanmıştı. Varlıklı ve etkili kişiler adına ithal hammadde satın alınması ve yetkisiz esnaf birliği mensupları için tedarikçi aracı olarak faaliyet göstermek, yetkili olmadıkları halde takas ya da satın almak (HK 9.6, 11.8, 12.7) ya da işlenmemiş bu tarz malzemeleri satmak (HK 6.13, 7.1) yasaklanmıştı. Elbetteki böyle bir lonca sisteminden özerklik, bağımsızlık ve otonom bir işleyiş beklenmez. Her şeyi devletin denetlediği ve onsuz hareket etme kabiliyeti olmayan bir yapı vardır karşımızda. Maniatis, lonca mensuplarının ve loncaların yapmamaları gereken yönergelerin kısıtlamalarını anlatmaya devam ediyor:

“Uygulanan kısıtlamalar böylece gerekli hammaddeleri üreten yüksek öncelikli olanları (esnaf birliğinin örgütlediği) mahrum edecek olan, çok küçük miktarlarda ya da yetkisiz kişilere satış vasıtasıyla düşük öncelikli kullanılan materyallerin daha fazla israfını önlemeyi amaçlamaktaydı (EK 6.10, 13, 16, 7.5). Diğer taraftan, malı işlenmemiş vaziyette (EK 6.16) ihraç etme eğiliminde olan tacirlere hammadde satılamayacağı şartı devletin yersiz kılıktan ve sonucunda fiyat yükselmelerinden kaçınmak için öncelikli kaygılarını yansıtır. Bu, aynı zamanda sa-

²³⁸ George C. Maniatis, *The Domain of Private Guilds in the Byzantine Economy, Tenth to Fifteenth Centuries*, s. 340 (George Maniatis, Onuncu yüzyıldan onbeşinci yüzyıla, Bizans Ekonomisinde Özel Esnaf Birliğinin İşgal Ettiği Yer).

dece başkentte mamül maddelerin ihracına dair bilinçli politikaya da işaret eder ki yerel olarak istihdam olanaklarından kaynaklanır ve daha da bir yüksek değer eklenmesine neden olur. Kısacası, bu kısıtlamaların amacı başkenttin ekonomisi ve refahı için önemli olan bu sektörlerde esnaf birliği sisteminin dışındaki ticari faaliyetler ve imalatın büyümesini önlemektir. Dahası, tüm ticari faaliyetleri kontrol edilebilir bir düzenlemeyle yönlendirmek yoluyla tekelci piyasa yapısının ortaya çıkmasına ve ekonomik gücün birkaç kişinin elinde toplanmasına engel olabilirdi.”²³⁹

Dışarıdakiler, lonca mensuplarıyla çatışmalardan dolayı yasaklamalara rağmen sonuçta kendi evlerinde ya da kendi hesaplarına pazarda sattıkları ipekleri üretmeyi başarıyorlardı. Bu yasaklamalar elbette başka bir yeraltı ekonomisinin doğmasına ve yüksek bürokrasiye kadar sirayet etmesine de neden oluyordu.

Domuz satıcılarının soyluların evlerinde domuz saklamaları yüksek rütbelilerin yasadışı sürü ticaretine katılmalarıyla sonuçlanmıştı mesela...

“Herhalükarda güçlü olanlar yasadışı faaliyetlere bulaşmışlar ve esnaf birliği mensupları her yerde bulunan muhbirlerin varlığı ve yüklenen ağır cezalar arasında iş birliğine istekli geliştirmişlerdi. Yasaların uyarıcı hükümleri, ayrıcalıklıların kanunsuz faaliyetlerinin hüküm süren bir şeklinin delili olarak yorumlanamaz. Yasanın sunumundaki kasıt kesinlikle olası ihlalleri engellemektir. Güçlü olan yakalandığında – gerçek bir kesinlikle – küçük düşürülmek, riskli anlaşmalar ve yasaların etrafından dolanmaya hileli bir şekilde başvurmak zorunda olmamak yanında, yasadışı davranışın ve yasanın ihmalkârlıkla çiğnenmesinin uyanık şeflerin dikkatin-

²³⁹ A.g.e., s. 340-341.

*den kaçması mümkün değildi. Esnaf birliği mensuplarına borç vererek, bir esnaf mensubu ile ortaklığa girerek ya da bir köleye sponsor olarak bir dükkân açarak ipek imalatına (ya da bu konuda diğer faaliyetlere) sermayelerini açıkça ve karlı olarak yatırılabilirlerdi. Ayrıcalıklılar iş fırsatlarını istismar etmek için özgürdüler fakat belli sektörlerde lonca sistemi vasıtasıyla çalışmak zorundaydılar. 6.1.23 nolu yasa yüksek rütbeli devlet memurlarının doğrudan ya da dolaylı olarak ticarete karışmalarının uygun olmadığını emreder. Fakat başkentte en yüksek yetkiye sahip yerleri işgal eden birkaç ayrıcalıklı hariç -ki yasalar onlara sıkı şekilde gönderme yapıyordu- idari işlevleri yerine getirme zorunluluğu olmayan ayrıcalıkları satın alan pek çok zengin vardı. Bunlar, bazıları İmparatorun yakın akrabaları olan güçlü Bizanslı aristokrat ailelerinin oldukça fazla olan mensuplarının yanında özellikle onikinci yüzyıl ve sonrasında aktif olarak ticari faaliyetlere katılmışlardı.*²⁴⁰

Loncalar, devlet tarafından kurum haline getirilmiş ve onun doğrudan kontrolü altında olan, atadığı şef ve pis-kopos yoluyla etkide bulunduğu resmî örgütlenmedir Bizans'ta. Esasen devlet organları iktidarın ekonomik politikasını uygulayarak ve işyeri idare etmenin kurallarının şartlarını belirlerdi. Onlar lonca mensuplarının çıkarlarının profesyonel hizmetçisi olarak faaliyet göstermezlerdi. Birlikler ve cemaatler, bağımsızdılar, öz-yönetim örgütlenmeleri kendi mensuplarınca biçimlendirilir ve başlatılır, seçilmiş mensuplarınca yürütülür, kendi yasalarıyla kurulurdu. Gönüllü birlikler taşrada da kurulabiliyordu fakat zorunlu lonca sadece başkentte faaliyet gösteriyordu ve sadece sınırlı sayıda düzenlenmiş ekonomik faaliyet içindeydiler.

²⁴⁰ A.g.e., s. 341.

Loncaları kontrol edebilmek için şeflerini Piskopos – devlet– atardı (HK 5.1, 14.1, 2). Loncanın şefleri –ki aslında devletin resmî bir organıdır– üyeler arasından seçilirdi. Her hâlükârda, bu sadece yasal eğitim aldıklarından dolayı farklı bir yarı-yargı işlevi olan noterler için de doğrudur ve yüksek etik standartlar farklı kurallar serisinin konusudur. Kendi şeflerini seçmeye dair olan özel amaçlı işlem tamamen alakasız sanayi ve ticari faaliyetlere karışmış diğer loncalarda aynen uygulanmaz. Esnaf birlikleriyle gerçekten çalışırken Hükümdarın Kitabı’nda hiçbir yerde şeflerin esnaf birliğinin üyelerince seçildiğine dair bir işaret ya da onların seçim sürecini ima yoktur. Onların faydasına olmadığından dolayı otoritelerin faal birlik mensuplarının görevlerini ayrı olarak yapmalarına güvenememeleri anlaşılabilir. ²⁴¹

*“Esnaf birliklerinde teşkilatlanması gereken zanaatçılar sadece kuyumcular, (EK 2), ipek imalatıyla uğraşanlar (EK 4-8), mum (EK 11) ve sabun (EK 12) imalatçıları, derici ve saraçlardır.”*²⁴²

Hükümdarın Kitabı’nda meslekler yerel ekonomi için yaşamsal olan ya da lonca örgütlenmesine ihtiyaç duyulan şehrin esas ihtiyaçlarını dikkate alarak düzenlenmiştir. Hatta inşaat sanayinde zanaatçılığı işaret eder. Bu zanaatlar resmî olmayan grup olarak ya da resmî birliklerde örgütlenmiş olsa da loncalardan örgütlenmiş olduklarından bahsetmeden doğrudan müteahhide gönderme yapar. ²⁴³

Zanaatçı ürününü küçük rekabet şartları altında aracı vasıtasıyla ya da kendisi doğrudan satar. Bunun için hep

²⁴¹ George C. Maniatis, *The Domain of Private Guilds in the Byzantine Economy, Tenth to Fifteenth Centuries*, s. 342 (George Maniatis, Onuncu yüzyıldan onbeşinci yüzyıla, Bizans Ekonomisinde Özel Esnaf Birliğinin İşgal Ettiği Yer).

²⁴² A.g.e., s. 342.

²⁴³ A.g.e., s. 343.

beraber hareket etmek ve müşteriye sömürmek gibi bir kaygısı olmaz. İş ilişkileri ve bozuşmalar genel hukukun güvencesi altındadır. Bundan dolayı yakından olan bir devlet denetimi yoktur. Bu, sayısı bilinmeyen tacirler için de geçerlidir. Örgütsüz zanaatların gönüllü birlikler olarak genellikle kanun tarafından düzenlenmiş alanlarda ve nitelikli elamanlar sağlanarak biçimlendirilmesine izin vermiştir.

Taşrada lonca üstünde yargı yetkisi otoritelere verilmiştir. Loncalara giriş ise esnafın yaş, cinsiyet ve teknik uzmanlığı otoritelere sunulduğu gibi lonca tarafından uygulanıyordu. Birliklerin kaydedilmesi şehrin duvarlarını tamir etme, savunulması için savaşçılar kazanma, yangınla mücadele, resmî törenlerde üyeleri ya da onların başlarının katılımını ayarlama ve politik karakteri olan toplanmalara izin olmadığından dolayı politik faaliyetleri dikkatle gözlemleme gibi faaliyetlerden dolayı otoritelerin görevlerini kolaylaştırmaktaydı.²⁴⁴

Bizans'ta işyeri örgütlenmesinin yasal biçimlerini Hükümdarın Kitabı göz önüne alındığında ikiye ayırmak mümkündür.

1. Zorunlu (devlet-düzenlemesiyle oluşan sektörler, Esnaf Birlikleri, Ortaklıklar, Şahıs işletmeleri),

2. Gönüllü (düzensiz sektörler), Birlikler, Cemaatler, Profesyonel Vakıflar, Şahıs İşletmeleri, Ortaklıklar, Colleganze (Dernekler).

²⁴⁴ A.g.e., s. 344-345.

3. Ve Akıbet...

Bizans'ta esnaf birliklerinin varlığı 12. yüzyıla kadar oldukça iyi belgelenmiştir. Esnaf birliklerinin 13. yüzyıldan 15. yüzyıla kadar resmî olmayan bir mevcudiyet olarak varlığını sürdürdüğünü iddia edenler de vardır. Doğrudur fakat Batı tarzı bir biçime bürünerek.

“Bu anlamda şefleri iktidar tarafından atanmamaktadır. Onlar Latinlerin etkisi altında otoriteler ve devletin kontrolü gevşemeden önce tüm üyeleri temsil ediyorlardı. Ya da Hükümdarın Kitabı'nın şartlarından çıkarılan bu birliklerin dayanıklılığı on dördüncü yüzyılın ortaları ve on altıncı yüzyılın ikinci yarısına tarihlenerek derlemelerde yer alır.”²⁴⁵

Devletin kontrolü yitirmesi ve özerk hale gelmelerini ise şöyle anlatır:

“Özellikle, on-on ikinci yüzyılın yasaya uygun olan esnaf birliklerinin biçimi ilk yasal statülerini, kontrol etme işlevlerini kaybetmişlerdi ve hep beraber farklı bir örgütlenme biçimi kazanmışlardı. Devlet daha önceleri şeflerini kendisi atayarak etkili bir şekilde onların faaliyetleri üzerinde uyguladığı doğrudan kontrolünden feragat etmişti. Batı'da dahi, esnaf birliği sanayi ve ticari politikalarını geliştirerek, onların şeflerini atayarak ya da onaylayarak kasabanın otoritelerinin resmî bir organı olarak hizmet etmekteydi. Yani onikinci yüzyıldan sonra loncalar tamamen bir özerklik içerisinde olup devlet otoritesinden muaf olmuşlardır.”²⁴⁶

Bizans loncalarının devlet otoritesinden bağımsızlaşmaları ile ahilerin fütüvvet inancıyla tarih sahnesinde yer

²⁴⁵ A.g.e., s. 357-358.

²⁴⁶ George C. Maniatis, *The Domain of Private Guilds in the Byzantine Economy, Tenth to Fifteenth Centuries*, s. 358 (George Maniatis, Onuncu yüzyıldan onbeşinci yüzyıla, Bizans Ekonomisinde Özel Esnaf Birliğinin İşgal Ettiği Yer).

almasının aynı yüzyılda olması ve Osmanlı'nın sahneye çıkması arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Doğrudan bir ilişkinin olup-olmamasının tartışılması bir yana bu, Bizans loncalarının Ahi Birlikleri'nin üzerine kurulduğu loncalar olduğu fikrini güçlendirir.

İbn Battuta, İstanbul'a kısa yolculuğunda şöyle bir gözlem aktarır *"her meslekteki insanlar farklı bir alanda ikamet eder ve başka bir mesleği paylaşmazlar"*. Bu, pazarda mesleklerin ayrı yerlerde kurulması kuralının zorunluluk olduğunu ve dahası esnaf birliğinin örgütsel yapısının halen bir önceki yüzyılın etkisi altında olduğunu destekler.²⁴⁷

Hükümdarın Kitabı toptan ve perakende fiyatlarını sabitlemez; fiyatlarını belirlemez fakat perakende fiyatlardaki kâr marjını belirler.

Devletin-düzenlemiş olduğu sektörlerde çalışan imalat ve ticaret kuruluşları esnaf birliklerinin içinde zorunlu olarak örgütlendiler çünkü iktidar onların faaliyetlerini gözlemlemeyi zorunlu görmekteydi. Bir düzenlemeyle, otoritelerin onların faaliyetlerini düzenlemeye dair özel bir ilgisi kalmadı ve ticaret yapan firmaların çokluğu nedeniyle çoğu devletin görüş alanının dışında kaldı: onların küçük ölçekteki faaliyetleri denetlenmelerini imkânsız kıldı, üretim sınırları yasaklanmış malzemeleri içermedi ve oldukça rekabetçi ortamda çalıştılar. Bundan dolayı esnaf birliklerinin düzeni içinde onların zorunlu olarak işbaşı yapmaları bir amaca hizmet etmez ve pratik de olmazdı. Kısacası, pek çok zanaat ve ticaret ekonomik faaliyetlerin kapsamı içindeydi ki pratikte esnaf birliğinin örgütsel yapısında onların kaydolmalarına da gerek yoktu.

²⁴⁷ A.g.e., s. 360.

Bizans loncası için devlet denetimi ve esnafın kâr marjının sabitlenmesi ile rekabetçi ortamdan çıkıldığı doğru değildir.

“On ikinci yüzyıldan sonra esnaf birliği sisteminin devam etmesine gelince azınlığın bakış açısı – esnaf birliği var olmaya devam etti fakat Batı tarzını benimsedi – birkaç zeminde eksik bulundu. Batı’da dahi esnaf birliği şefleri atanmış ya da onaylanmış olsa da kent otoritelerinin organlarıydılar. Daha önemlisi, Batı’daki uygulamalardan farklı olarak, Bizans esnaf birliği sistemi fiyatları belirleme ya da esnaf birliği içindeki rekabete engel olmak amacıyla değildi. Kâr marjı sadece birkaç zorunluktan dolayı ve sadece parakendeci seviyesinde belirlenmiştir ki tüketici mallarının toptan fiyat yapısının piyasanın şartlarını yansıtmaya izin verilerek uygulanıyordu. Kar marjlarını belirleme rekabeti engellememekteydi. Satıcılar satışlarının miktarını arttırmak için fiyatları düşük tutarak birim karı yerine toplamı maksimize edebilirlerdi.”²⁴⁸

Batı loncası ile farklarını ise şöyle izah eder Maniatis:

“İçsel ve dışsal rekabet, engellenmemiş giriş ve çıkış ve ekonomik sonuçların eşitliğinden ziyade fırsat eşitliği devletin endüstriyel ve ticari politikası olması Batı’daki politik hedefler ile keskin bir tezat gösterir.”²⁴⁹

4. Devletli Bizans Loncaları ve Ahi Birlikleri

Gördüğümüz gibi Bizans loncaları devlet tarafından kamu görevi yapmakla yükümlü kılınmış kuruluşlardır. Lonca üyeleri İmparator ya da İmparator tarafından görevlendirilmiş kişilerin atamalarıyla görev almakta ya da seçilen başkanın onay alması gerekmektedir. Üyeler ise görevlerinden ayrılamazlar. Loncalara sadece tüccar ve

²⁴⁸ A.g.e., s. 367.

²⁴⁹ A.g.e., s. 368.

zanaatkârlar üye olabiliyor ve ekonomik amaçlı kuruluşlar.

Ahi Birlikleri ise devletten bağımsız ve onla hiçbir bağı olmayan ve bunu zül gören bir düşüncenin ürünü ve zanaat birliğidir. 14. yüzyılın sonlarından sonra devlet müdahalesine maruz kalana kadar böyle olmaya çaba sarf etmişlerdir. Ve tasavvuf, dolayısıyla İslam, bu birliklerin varoluş nedenini oluşturmuştur. Yani aslında sadece ekonomik bir kuruluş değildir.

Güllülü’ye göre fütüvvet, karmatilik ve melametiliğin bir sentezidir. Ahi Birlikleri’ni oluşturan düşünceler loncaların aksine tefekkür ve inanç olarak kendisine yakın herkese açıktır. Ahi Birlikleri olduğu ve geliştiği ilk yıllarında hiçbir dünyevi gücün denetimine açık değildir. Otonomdurlar. Ahlaki ve siyasi fonksiyonlarla yüklü Ahi Birlikleri bu sürede “ekonomik” fonksiyonlar da göstermiş Orta Çağ şehir ekonomisi ile ilgili zorunlulukların Anadolu’da da geçerli olmasının zeminini yaratmıştır.²⁵⁰ Bu bir süreç işi olmuş göçebe kültürünün izlerini taşıyan Ahi Birlikleri, melameti düşüncenin etkisiyle de kent yaşamına kendine özgü “ekonomik” fonksiyonlarla dahil olmuşlardır.

Bizans loncalarında siyasi otorite –devlet, imparator– loncanın kurallarını belirlemiş ve çizmişken Ahi Birlikleri’nde bu kurallar Ahi Birlikleri’nin kendileri tarafından belirlenmiş, yaygın tasavvufi tefekkürün bir sentezi ve aslında “doğal hukuk” kuralları ölçüsünde kendileri tarafından oluşturulmuştur.

Bizans loncalarında kastlaşmaya neden olan kan grupları ve farklı loncalar arası evlilik Ahi Birlikleri’nde yoktur. Tüm bunların ötesinde Bizans lonca ve atölyeleri Ahi Birlikleri’nin kurulması için bir mekân sunmuş ve

²⁵⁰ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 87, Ötüken Yay., 1977, İstanbul.

onlar da bu mekânları kendilerine uygun bir hale getirmişlerdir. 12. yüzyıldan sonra devlet kontrolünden kopmuş Bizans lonca yapısı fütüvvet fikriyatı ve inancıyla ahiliğin yeşermesi ve siyasal ortamın kaotik yapısı –aslında devletsiz doğal haline dönmesi desek daha doğrudur– nedeniyle öz örgütlenmesini yapan, otonom yapılar olarak Ahi Birlikleri’nin var olmasına zemin hazırlamış olmalıdır.

Selçuklu dönemi şehir yapısına bakıldığında –Konya, Kayseri, Sivas– Türkmen Müslüman nüfusun yavaş arttığı ve bu şehirlerde Hristiyan halkın oldukça kalabalık kitleler halinde bulunduğu görülür. Bu şehirlerde mamul eşya Hristiyan halk tarafından üretilmekte ve temin edilmektedir. Bahsi geçen Bizans loncalarının, Ahi Birlikleri’nin üstüne inşa olduğu ve oradan hem meslek ve uzmanlık hem de kimi prensiplerini aldığı loncalar olması muhtemeldir.

Güllülü, Ahi Birlikleri’nin sonraları –16. yüzyıldan sonra– loncalar gibi menfaat birlikleri olduğunu, Fuat Köprülü’ye dayanarak, iddia eder. Devlet müdahalesine açık ve onun atadığı memur –Ahilikte bu Kadı olmuştur– vasıtasıyla yönetilme ve yönlendirilme hali Bizans loncalarının bozulma dönemlerindeki hallerine benzer.

Öyle olsa dahi, bu birliklerin yapısında ve işleyişinde –devlet müdahalesi ve bu birlikleri kontrolü sonrasında da– içindeki tasavvufi ve irfani özelliklerini 20. yüzyıla kadar devam ettirdiğinden ve hatta bugünkü Türkiye toplumunun kimi karakteristiklerini belirleyici rol oynadığından bahsetmenin yanlış olmadığı kanaatindeyim.

13. Bölüm

Kropotkin, Avrupa Orta Çağ Komünleri ve Ahilik

“Karşılıklı yardım ve destek
küçük bir birlikle sınırlandırılmaz;
çevresine yayılmalıdır,
aksi takdirde çevre, birliği yutar.”

Pyotr Kropotkin

∞

1. Kropotkin: Orta Çağ Kent Komünleri

H. İnalcık’a göre Orta Çağ Avrupa’sının cemaat yapılarından biri olan lonca sistemiyle ahilik arasında büyük bir benzerlik mevcuttur. Bu benzerliğe Kropotkin’de temas etmiş ve *Karşılıklı Yardımlaşma* isimli eserinde Orta Çağ komünleri adı altında lonca sisteminden ve hatta Osmanlı esnaf teşkilatından bahsetmiştir.

Loncaların işlevleri ve tanımına ilişkin yıllardır süren tartışma ve araştırmalar yapılmaktadır. Araştırmacılar genellikle bir bölgedeki lonca sistemi üstünde yapılan bir bulguyu dünyadaki tüm loncalara uygulamışlardır. Halen de Orta Çağ loncasının tanımı konusunda bir fikir birliği mevcut değildir. Bunun ışığında meseleye özgür kent örgütlenmesi ve özyargılı sistemler olarak tanımlayan Kropotkin’in yaklaşımlarını esas alarak meseleye yaklaşacağız.

Fütüvvet ve ahilik üzere çalışmalar yapan Taeschner’den başlayalım.

“Sufiler nihayet Futuvva mefhumunu onun mahiyeti olarak umumi manada altürism (digergamlık)’i hemcinslerine, bilhassa daha zayıf oldukları takdirde, her şeyde kendi muvacehesinde rüçhan tanıyan, ona hakkı olan veya hatta olmayan her şeyi veren, daha doğrusu daima veren fakat hiç almayan,

kendi şahsını diğerleri, hatta düşmanı müvacehesinde bile ikinci plana atan bir hareket tarzını kabul etmek suretiyle inkişaf ettirdiler."²⁵¹

Sufileri özne alarak Taeschner'in yaptığı bu tanımlama doğa ve insan yaşamının işleyişi arasında doğrudan bağ kuran Sosyal Darwinistlerden öteye doğada paylaşım ve ortaklaşmacılık arayarak sosyal darwinizmin ırkçı ve faşizan duruşuna yanıt veren Kropotkin'in tasavvurunun ötesinde olmayacak –onun *Etik* isimli eserinde bunu biliyoruz– ama iyi insan tanımlaması ve tasavvurudur.

Kropotkin'in Karşılıklı Yardımlaşma teorisi alturizmi (diğerkâmlık) destekleyen bir sonuca gitmiştir. Bu elbette etik alana giren ve o alanda insanlığa bir şeyler söyleyen bir ahlakın ifadesidir. Fakat bunu tüm canlılar için genellemek mümkün değildir. Diğerkâmlığın aslı insanın canlılara, her ne tür olursa olsun saygı ve sevgi içerisinde yaklaşmakla ortaya çıkar. Bunun için de güdülerden çok insan aklı ve özellikle gönlünün faal olması gerekir. Bundan dolayıdır ki fütüvvet ve melamet ve onun devamı olan ahilik prensipleri diğerkâmlığı, dayanışmayı, kötülüğe karşı iyiliği, yardımlaşmayı ve özellikle karşılıksız yardımlaşmayı ilkeleri arasında saymışlardır.

Doğadan insan topluluklarına dair sonuçlar çıkarmak fikrinin doğru bir yaklaşım olmadığı kanısındayım. Fakat Kropotkin'in Darwinist fikri faşizan anlayışın dışına çıkarma çabası insan bilimleri ile doğa bilimleri arasında doğrudan bir illiyet bağı kurmasıyla bir eksiklik olarak durur. Görünen odur ki Kropotkin naturalist bir konuda kalmaktadır. İnsanı da doğanın doğal bir parçası olarak görmekle doğadaki türler arasında ve türlerin kendi içlerinde güdüler –akıl, zekâ, duygu vb– yoluyla

²⁵¹ F. Taeschner, *İslam Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)*, s. 6, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, 1953.

oluşan hallerini insan topluluklarını da açıklayacak ve anlamlandıracaktır kanısındadır.

P. Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma*, adlı eserinde der ki “*toplumsallık, karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma ihtiyacının insan doğasının içselleşmiş parçası*”dır. Bu fikrine delil olarak insan topluluklarının tarihin her döneminde topluluklar halinde yaşamış olmalarını gösterir. Bunu ortak soy birliği ve ortak atalara tapma gibi kavramların ve oluşların varlığının meşrulaştırdığını ve bugün de aynı şekilde devam ettiğini söyler.²⁵²

Aynı eserin Karşılıklı Yardımlaşma’nın Orta Çağ kentlerinde nasıl oluştuğunu anlattığı sayfalarında sadece Avrupa loncalarına temas etmekle kalmaz, benzerlerinin Rusya, Gürcistan, Sırbistan ve Türkiye’de ortaya çıktığını ve bu örgütlenmelerin çok eskilere giden bir tarihi olduğuna da temas eder.

“İşlerin, sanat ve zanaat çeşitliliğinin giderek artması ve uzak ülkelerle yapılan ticaretin büyümesi, yeni bir birlik çeşidini gerekli kılıyordu ve ihtiyaç duyulan bu yeni unsur da loncalar ile sağlandı. Loncalar, kardeşlikler, dostluk cemiyetleri adı altında bulunan ve Rusya’da **zestvo, minne, artel** denen, Sırbistan ve Türkiye’de **esnaf cemiyetleri**, Gürcistan’da **amkari**, vs. denen bu birlikler, Orta Çağ’da öylesine önemli bir gelişme gösterdi ve şehirlerin özgürleşmesinde o kadar önemli bir rol oynadı ki, bunlar hakkında ciltler dolusu eser yazılmıştır. Ancak bu kurumun evrenselliğini ve gerçek özelliklerini anlamak, tarihçilerin altmış yıldan fazla zamanını almıştır. Bu kardeşlik camialarının gentes’de ve köy komününde işlediğini gördüğümüz ülkelerin bir devamı olduğunu kesin olarak ileri

²⁵² Pyotr Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma - Evrimin Bir Faktörü*, s. 140, Kaos Yay.

sürmemiz için ve bunların Roma'daki collegise ile Yunan ve Hint'teki eski birliklerle olan kökensel ilişkisini anlayabilmemiz için, yüzlerce lonca yasa-sının basılıp incelendiği günümüze varmış olmamız şarttı.”²⁵³

Esnaf birlikleri olan loncalara gelmeden önce barbarlardan söze başlayarak insan yapısında savaştan çok barışa yönelik temayül olduğunu ispat etmeye çalışır.

“Milattan sonraki dönemin ilk yüzyıllarında yaşamış barbarlar (aynı barbarlık evresini sürdüren pek çok Moğol, Afrikalı, Arap ve benzerleri gibi), sık sık karşılaştırıldıkları savaşan hayvanlar olmak bir yana, her zaman için barışı savaşa tercih ediyorlardı... En erken barbar yasaları bize, birbiriyle savaşan insan sürülerini değil, barışçı tarım topluluklarından oluşan bir toplumu göstermektedir.”²⁵⁴

Orta Çağ'da kral, emir ya da padişah olarak geçen şahsiyetlerin mutlak otorite olmadıklarına dair Kropotkin'in ifadeleri Anadolu ya da Orta Doğu'daki emirler ve padişahların durumu için de geçerlidir ki bu konuya ilişkin önceki sayfalardaki ifadelerimiz Kropotkin ile aynıdır. Zaten daha önceki bölümlerde ahi ve ahi şeyhi sıfatına sahip şahsiyetlerin emir, bey ve padişahlara galebe çalmasına dair ifadelerimiz de bunu ifade etmekteydi. Bu anlamda esnaf birlikleri üzerinde –en azından 15. yüzyıla kadar– doğrudan bir otorite oluşturmadıklarını ve hatta çoğunlukla bağımsız ya da özerk kaldıklarını söylemek mümkündür.

Kropotkin:

“Dük veya kral, halkın yöneticisi değildi -yüce iktidar hâlâ halk meclisine aitti- hatta halk milislerinin

²⁵³ Pyotr Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma - Evrimin Bir Faktörü*, s. 156, Kaos Yay.

²⁵⁴ A.g.e., s. 143.

kumandanı bile değildi; halk silahlanınca, yine seçilmiş olan bir başka şefin, kralın astı değil dengi olan bir şefin komutasında ilerliyordu. Kral yalnızca kendi kişisel mülkünün efendisiydi. Aslında, Latince'deki rex'in eşanlamlısı olan barbar dilindeki konung, koning veya cyning sözcüğü geçici bir liderden veya grup şefinden başka bir anlama gelmiyordu. Küçük bir gemi filosunun komutanı hatta tek bir korsan gemisinin reisi de bir konung idi, günümüze dek Norveç'teki balıkçı şefleri Not-kong - "ağların kralı"- olarak adlandırıla gelmiştir. Kralın şahsına sonradan atfedilen büyük saygı o dönemde henüz yoktu ve kabileye ihanetin cezası ölüm iken, bir kralın katline karşılık tazminat ödemek yetiyordu: tek fark kralın özgür bir insandan daha değerli olmasıydı."²⁵⁵

Beylikler zamanında Anadolu'ya özgü aşiret yapısı itibarı ile beylerin saygınlıkları Batı'nın kralının saygınlığından çok daha fazla gibi görünmektedir.²⁵⁶

Kralların bu konumuna vurgu yapmadan önceki sayfalarda ise savaşçı çetelerin ya da başka baskın güçlerin konumunu şöyle anlatır:

*"Bu savaşçılar çeteleriyle birlikte geliyor, bir süre kalıyor, sonra ayrılıyordu ama kitlenin büyük çoğunluğu, kendi köy komünlerinin bağımsızlığına karışmadıkları sürece, üzerlerinde tahakküm kurmak isteyen bu yönetici müsveddelerine pek aldırmadan toprağı işlemeye devam ediyordu."*²⁵⁷

²⁵⁵ A.g.e., s. 148.

²⁵⁶ Aslında ilkel topluluklardaki şef ve şaman ikilisinin konumunu Anadolu'daki aşiretler açısından bey ve şeyh olarak eşitlemek mümkün olsa da toplumsal, coğrafi ve kültürel farklılıkları göz ardı etmek istemediğimizden ve bu konu iki cümle ile geçirilecek bir konu olmadığından sadece soru olarak bırakıp, başka bir çalışmanın konusu yapmanın daha uygun olacağı kanısındayım.

²⁵⁷ A.g.e., s. 144.

Burada Orta Çağ egemenlerinin mutlak güç sahibi otoriteler olarak bugünle kıyaslanmayacak kadar güçsüz olduklarını anlatmak istemekteyim. Kropotkin’de buna temas etmektedir. Göçebe, yarı-göçebe bir aşiretler federasyonu olarak Osmanlı’nın gücü dokunabildiği yere kadardır. Hatta kendisi de geniş bir coğrafyaya egemen ama hâkim olmayan devletsiz aşiret federasyonudur bir zamana kadar. Hatta 15. yüzyıldan sonra dahi etki alanı dokunduğu yere kadardır. Yerleşik olan kesimler için çok fazla bir yük teşkil etmez. Özerk ve otonom alanlara ilişkin H. İnalcık’ın çalışmasına yukarıdaki bölümlerde değinilmiştir. Hele ki esnaf örgütleri söz konusu olduğunda –ahilik bizce lonca örgütü olmaktan çok daha fazla bir şeydir– Avrupa loncasını tam olarak bilmemekle beraber ahiliğin zaten devlet ve devletlü ilişkilerden uzak olmak için özel nedenleri olduğu ve girmemeye özen gösterdiğini bilmekteyiz.

Dediğimiz gibi Osmanlı’nın gücü dokunabildiği yere kadardır. Beylik döneminde Osmanlı’yı var eden Aşiretler federasyonu olması ve tasavvuf inancı vasıtasıyla dervişlerin uçlarda gönüllü olarak, homojen bir bütünün parçası olarak varlık göstermiş olmalarıydı. Beylikler sonrası dönemde; İmparatorluk sonrası dönemde ise bu homojen yapının parçalanması göze çarpsa da Osmanlı temlikler ve temliknameler vb usulüyle dokunduğu alanın kendine bağlı kılınmasını ama diğer tarafta da bu temlik verilen alanların otonomisini sağlamış görünmektedir. Aynı zamanda İslam tasavvufu İmparatorluk olan Osmanlı’nın birleştirici elamanı olarak işlev görmüştür olmalıdır.²⁵⁸

²⁵⁸ Bayrami Melamilerinden olup sonradan Dede Ömer Sıkkini ile aralarında velayet tartışması çıkan ve Fatih sultan Mehmet’in hocası olancdevletli olmaya karar veren- Akşemseddin hikâyesi tam döneme denk gelir ve bu durumun ifadesi olarak okunmalıdır.

Kropotkin, Avrupa'nın Orta Çağ kentlerine ve özgür komünlerine dikkat çekerken özgür kentlerin doğuşunun loncaların ortaya çıkmasına vesile olduğunu anlatır.

“Neredeyse anlaşılmaz gibi gözüken ve tarihçiler tarafından da uzun süre anlaşılamayan bir görüş birliğiyle, şehir yerleşimleri, en küçük kasabalara dek, dünyevi ve ruhani efendilerinin boyunduruğunu kırmaya başladı. Tahkim edilmiş köy, senyörün şatosuna karşı ayaklandı, önce kafa tuttu, sonra saldırdı ve nihayet yok etti. Hareket bir noktadan diğerine, Avrupa sınırları içindeki her şehre yayıldı ve yüz yıldan daha kısa bir sürede Akdeniz, Kuzey Denizi, Baltık ve Atlas Okyanusu kıyılarından İskandinav fiyortlarına; Apeninler, Alpler, Kara Orman, Grampianlar ve Karpat Dağlarının eteklerinden Rusya, Macaristan, Fransa ve İspanya'nın ovalarına dek her yerde özgür şehirler ortaya çıktı. Her yerde aynı başkaldırı, aynı özelliklerle, aynı aşamalardan geçerek ve aynı sonuçlara yol açarak ortaya çıktı. İnsanlar şehir duvarlarının arkasında kendilerini koruyabildiklerinde veya korumayı umduklarında, tek bir ortak fikir etrafında birleşen kendi 'fesat örgütleri'ni, kendi 'kardeşlik'lerini, kendi 'dostluk'larını oluşturuyor ve karşılıklı desteğe ve bağımsızlığa dayalı yeni bir yaşama doğru cesurca ilerliyorlardı. Ve öylesine başarılı oldular ki, üç veya dört yüzyıl içinde Avrupa'nın çehresini değiştirdiler. Güzellikte ve ifade gücünde o güne dek eş benzeri olmayan, özgür insanların özgür birliklerinin dehasını ortaya koyarak kıtayı görkemli yapılarla donatıp gelecek kuşaklara muazzam bir sanat ve endüstri mirası bıraktılar; öyle ki, mevcut uygarlığımız, tüm kazanımları ve geleceğe yönelik vaatleriyle bu mirasın biraz geliştirilmesinden başka bir şey değildir. Ve bu büyük sonuçları doğuran güçleri keşfetmeye çalıştığımızda, bunları bireysel kahramanların dehâsında ya da büyük devletlerin güçlü

örgütlenmelerinde veya yöneticilerinin politik kapasitesinde değil, köy topluluğunda görürüz; Orta Çağ'da ise, karşılıklı yardımlaşma ve desteğin, aynı ruhtan esinlenmesine rağmen yeni bir model temelinde şekillenerek varlığını ve etkisini sürdürmüş yeni bir birlik biçiminde -loncalarda- görürüz.”²⁵⁹

“Feodalizmin, köy topluluğunun dağılması anlamına gelmediğini günümüzde artık çok iyi biliyoruz. Senyör, köylülere kölece bir çalışmayı dayatmakta ve önceden yalnızca köy topluluğunun sahip olduğu hakları (vergiler, köle mallarına el koyma, miras ve evlilik üzerindeki haklar) kendisine tahsis etmekte başarılı olmuşsa da, köylüler kendi topluluklarındaki iki temel hakkı korumuştur: toprağın ortak mülkiyeti ve yargılama yetkisi.”²⁶⁰

Bu alıntıda ortak olan tek şey toprağın ortak mülkiyeti ve öz-yargı unsurlarıdır. Batı'nın senyörü ve kölece çalıştırılan köylü kavramları zaten feodal olmakla nitelenen Batı gibi değildir: Yani aynen emirler ve padişahların Osmanlı toplumundaki fonksiyonlarına benzer şekilde bir işleyişle köylüler ve diğer birlikler kendi öz-yapılarını, parçalanmaksızın kendi hukuklarıyla kendilerine özgü şekilde korumuşlar. Ve hatta her zaman şiddete ve saldırıya karşı hazır beklemişlerdir.

“Daha eski zamanlarda, kral bir köye görevli memurunu gönderdiğinde, köylüler onu bir ellerinde çiçek öbür ellerinde de silahla karşılar ve hangi yasa-yı uygulamaya niyetlendiğini sorarlardı: köyde bulduğunu mu yoksa yanında getirdiğini mi? Ve eğer ilkini uygulamaya niyetliyse, ona çiçek verir ve köylülerine kabul ederlerdi; yok ama ikincisini uygulama niyetindeyse silahlarıyla onu geri püskürtür-

²⁵⁹ Pyotr Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma - Evrimin Bir Faktörü*, s. 150-151, Kaos Yay.

²⁶⁰ A.g.e., s.150-151.

*lerdi. O dönemde özyönetim ve özyaşama anlamında değerli bir hak olan özyargı hakkı tüm müca-
delelerde korunmuştu...*²⁶¹

Osmanlı'nın ilk iki yüzyılı da aynen bu tarz mücadelelerle geçmiş görünmektedir. Ahilerin aslında tam bir bağımsızlık hallerinin olmasının nedeni aslen bir devlet değil ama bir aşiret olan Osmanlı Beyliği'nin tasavvuf ve fütüvvet prensiplerini de benimseyen mensupları ve aşiretin kendisinde doğal olarak var olan anarşik yapısıdır. Osmanlı'nın uç beylerinden vergi almak değil ama onlara vergi bağışıklığı ve hatta yardımda bulunduğu – yağma hakkı da böyle bir şeydir– bir yana Ahilerden vergi almak gibi bir hedefinin olduğuna dair hiçbir şey duymuş ve okumuş değiliz. Fakat daha önce de Âşık Paşazâde'nin anlatımlarında gördüğümüz gibi vergi nedir bilmeyen Osman Bey'in etrafındakilerin iknası sonucunda sadece satıcıdan alınan, pazarlardaki satıcılar için pazar vergisi koyduğunu biliyoruz.

Kropotkin, Orta Çağ şehirlerinin kuruluşunu aynen şöyle açıklıyor:

“Topluluğun egemenlik alanına giren tüm komünlerde, halk meclisi üstünlüğünü koruyor ve (Maurer'in de gösterdiği gibi) sık sık toprak sahipliğiyle ilgili konularda senyörün boyun eğmesini istiyordu. Feodalizmin güçlenmesi hiçbir şekilde bu direnişi kıramadı; köy topluluğu yerini korudu; dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda Normanların, Arapların ve Macarca konuşan kavimlerin işgalleri sırasında, askeri scholae'nin toprağı korumak için pek fazla değer taşımadığı kanıtlandığında, tüm Avrupa'da köyleri taş duvarlar ve kalelerle tâhkim etmek yolunda genel bir hareket başladı. O dönemde köy komünlerinin enerjisiyle binlerce merkez tahkim edildi; bu komünler kendi duvarlarını inşa ettikten,

²⁶¹ A.g.e., s. 151.

bu yeni korunakta -şehir duvarlarının içinde- bir çıkar ortaklığı oluştuktan sonra, komüncüler artık iç düşmanlarının, senyörlerin tecavüzlerinin yanı sıra yabancıların işgallerine karşı da direnebileceklerini anlıyorlardı. Orta Çağ şehri doğmuştu."²⁶²

Benzer bir kent, kentin örneğini adı ahi ve Ahiler idaresi olarak tartışmalara neden olan Ankara ahilerinde görüyoruz. Kale duvarları arkasında bir yaşam kuran Ahiler F. Köprülü'den Taeshner'e kadar birçok araştırmacı için tartışma konusu olmuş, zorla ya da gönüllü olarak kenti I. Murad'a bırakmış ama orada aynı şekilde var olmaya devam etmişlerdir. Ankara'da yaşamaya devam eden Ahi Birlikleri –temas ettiğimiz gibi– özerk yapısıyla Moğollarla Ankara Savaşı sonrasında da "egemenliklerini" devam ettirmişlerdir.

Korpotkin'e göre Roma'yı etkileyen Yunan uygarlığı Doğu uygarlıklarının etkisini taşır. Roma'da bugünkü Batı uygarlığını etkilemiştir.²⁶³ Bizans loncalarının ise Ahi Birlikleri'ni etkilememiş olması hemen hemen imkânsız gibidir. Ama esasen uygarlık –aynen İbn Hal-dun'un ifadesi gibi– kabileden başlamıştır ve onun izini taşır. Bu minvalde meseleyi deşmek gerekirse özellikle Osmanlı'ya etkisi olanın ne olduğuna bakmak gerekmiştir ki biz bir nebze de olsa bu konuya özellikle göçebe ve yarı göçebe kabilelere temas etmiştik.

2. Şehrin Defansörleri, Halk Milisleri

Kropotkin'in temas ettiği dönemde Avrupa'da şehrin özgürlüğünü savunmak, korumak ve kollamak amacıyla piskoposlardan biri şehrin savunucusu olarak seçilmektedir. Öldükten sonra bunların çoğu şehrin azizi olarak ilan edilmişlerdir. Sadece bundan dolayı da laik ya da

²⁶² Pyotr Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma - Evrimin Bir Faktörü*, s. 151-152, Kaos Yay.

²⁶³ A.g.e., s.152.

dindar olsun bu defansörlerin halk meclisleri için hukuki ve idari özerklik sağladığı belirtilir.

O dönemde ortaya çıkan Mütareke Hareketinden bahseder Kropotkin. Soylular arasındaki çatışmaları da sonlandırmayı hedefleyen bu hareket yeni kurulan şehirlerde doğmuş olup, ruhban sınıf ve yurttaşlar arasında barışı tesis etmişti. Zanaatların tam bağımsızlık kazanması bundan sonradır.

*“O dönemde İtalya’nın ticari şehirleri ve özellikle de (844’ten bu yana kendi konseylerini seçmekte olan ve onuncu yüzyılda sık sık duka değiştiren) Amalfi, daha sonra tüm Avrupa için bir model haline gelen geleneksel denizcilik ve ticaret hukukunu çoktan oluşturmuştu; Ravenna, kendi zanaat örgütünü kurmuştu ve ilk devrimini 980 yılında yapmış olan Milano da büyük bir ticaret merkezi haline gelmiş, on birinci yüzyıldan itibaren buradaki zanaatlar tam bir bağımsızlığın nimetlerinden yararlanmıştı.”*²⁶⁴

3. Loncaların İşleyişi

O, her zanaatçının bir zanaat grubuna mensup olduğunu ve herhangi bir iş yapıldığında (örneğin katedral inşaatında) kendi komünü olan şehirden gelerek katedral inşaatında bir lonca oluşturduklarını söyler. Benzer şeyin Berberilerde de olduğunu söyleyerek²⁶⁵ –Berberilerin anarşik cemaatler olduklarını Barclay iddia etmektedir ve hatta İbn Haldun’un anlatımlarına konu olan bu göçebe ve anarşik yapıyı Barclay’ın anlatımları ışığında görmek daha da şaşırtıcıdır– bu komünal yaşam ve örgütlenmeye dair bir şekil çizer.

Orta Çağ loncasının toplumsal özellikleri de bize karşılıklı bir yardımlaşma prensibinin temel özelliklerini

²⁶⁴ A.g.e., s. 154.

²⁶⁵ A.g.e., s. 157.

verir. Bunun için bir Danimarka loncasına bakıldığında özellikle kardeşçe duyguların her şeyden önce geldiğine vurgu vardır. Ardından lonca içinde lonca kardeşleri arasında ve lonca mensubu ile yabancı bir arasındaki bir uyumsuzluktaki yargı düzenlemesi ele alınır. Ardından kardeşlerin toplumsal görevleri sıralanır. Kardeşlerin başına gelecek maddi ve manevi tüm felaketlerde kardeşler dayanışmak durumundadır. Mesela hastalıkta bir kardeş iyileşinceye kadar iki kardeş onun başında bekler. Ölürsen onu kardeşler defneder, çocukları yetim kalırsa çocuklara kardeşler bakar. Dul eş loncanın “kız kardeşi” olarak görülürmü.²⁶⁶ Lonca karşısında herkes eşit ve birbirlerine erkek kardeş ya da kız kardeş diye hitap ederlermiş. Bu loncaların sözleşmeleri, ibadet yerleri var ve hayvanları, arazileri, binaları, depoları ortakdır.

Kardeşler eski anlaşmazlıklarını sürdürmemeye yemin eder ve kan davasına dönüşecek hiçbir anlaşmaya izin vermemeye yemin ederler, kendi aralarındaki mahkemeleri hariç başka bir mahkemeye gitmemek konusunda hemfikirdirler.

Kardeşlerden birinin lonca dışında biriyle anlaşmazlığı durumunda ister haklı ister haksız olsun kardeş desteklenir ve sorun barışçıl bir şekilde halledilmeye çalışılırdı. Gizli bir saldırganlık durumunda cezası sürgündür. Haksızlığa uğrayan birinin ailesi intikam almak isterse lonca onu korur kaçmasına yardım eder, kalmak isterse de kardeşlerin on iki tanesi ona eşlik eder ve uzlaşma yolu bulunmaya çalışılırdı. Ceza alırsa onun cezası ya da tazminatı hep beraber ödenirdi. Eğer kardeş loncadaki kardeşlerine ve diğer kimselerine verdiği sözden dönerse cemaatten “bir hiç olarak” atılırdı.²⁶⁷

²⁶⁶ A.g.e., s. 157.

²⁶⁷ Pyotr Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma - Evrimin Bir Faktörü*, s. 158-159, Kaos Yay.

Görüleceği üzere bu tip dayanışma prensipleri fütüvvet ve ahi teşkilatına çok benzemektedir ve fütüvvet-ahi geleneğinin doğası gereği oluşuyla, lonca yapısı tamamen dayanışma üzerine kurulmuş görünmektedir. Yukarıda anlatılan lonca dayanışması kan bağı ilişkisi olan cemaat ya da bir aileyi tarif eder gibidir. Ahilikte ise bu bağlılık kör bir şekilde değil ama daha ahlaki prensipler üzerine kurulmuş gibi durmaktadır. Bu anlamda adalet ve eşitlik ve etik prensipler itibarı ile ahilik-fütüvvet daha bir sağlam durmaktadır.

4. Lonca Çeşitleri

Kropotkin Orta Çağ Avrupa'sında hemen hemen tüm mesleklerde lonca örgütlenmesi olduğunu söyler. Bunları *“Serf loncaları, özgür insanların loncaları ve hem serflerin hem de özgür insanların karma loncaları; avlanma, balıkçılık veya ticari girişim gibi özel amaçlarla oluşturulan ve bu özel amaca ulaşıldığında dağılan loncalar; ve belirli bir sanat veya meslek için oluşturularak yüzyıllarca varlığını sürdüren loncalar. Faaliyetler çeşitlilik kazandıkça, loncaların çeşitliliği de artıyordu. Dolayısıyla, yalnızca tacirlerin, zanaatkârların, avcılarının ve köylülerin değil; ayrıca, rahiplerin, ressamların, ilkokul ve üniversite öğretmenlerinin loncalarını da görüyoruz, dini piyesler oynamak için, kilise inşa etmek için, belirli bir sanat veya zanaat ekolünün ‘sır’rını açıklamak için, veya hoşça vakit geçirmek için de loncalar kurulmuştur -hatta dilenciler, cellatlar ve yoldan çıkmış kadınlar arasında kurulan loncalar da vardır,”*²⁶⁸ şeklinde açıklayıp sınıflandırır.

Ahilik ile kıyaslandığında burada ahiliğe ters gelen çok fazla lonca biçimi vardır. Bunlardan dilenciler zaten

²⁶⁸ A.g.e., s. 161.

ahi prensiplerini ve fütüvvet inancına uymayan bir şeydir. Ahilik ortaya çıktığından 17. yüzyıla kadar birçok mesleğin ahiliğe dahil edilemeyeceği bilinir. Kasaplar cana kıydıklarından dolayı olmazlardı mesela. Kasaplar belli bir dönemden sonra –bozulmadan çok sonraları– dahil edilmiş olsa bile mesela avcılar hiçbir zaman ahiliğe kabul edilmemişlerdir. Bu meslekler yanında başka, Ahi Birliği’ne kabul edilmeyen başka meslekler daha önceki bir bölümde anlatılmıştı. Cellatların ise loncaya kabul edilmesi imkânsız bir şeydir değil mesleki bir teşkilat kurmak... Sadece herhangi bir iş için –Batı loncasında kilise inşa etmek için bir araya gelen farklı meslekten kişilerin oluşturduğu gibi– bir araya gelip lonca kurmaları mümkün iken ahiliğin böyle bir durumu yoktur. Ahilik bir bütün ve homojen bir yapıdadır. Bir ferdi bu cemaatten kopamaz. Kopamaması hem fertte oluşan hallet-i ruhiye hem de birliği bağlayan manevi ortam ve dayanışmadan dolayıdır. Ama kötü halinden, kötü mal üretmekten, yalan söylemekten, bozgunculuktan vb dolayı cemaatten atılan ve izole edilenlerin olduğu –ahi fütüvvetnamelerinin prensipleri de buna olanak vermez– mümkün olmuştur. Yapılacak herhangi bir kamusal iş var ise bunu hep beraber yettiğince yapan esnaflarda oluşan bir birlik görünümündedir.

“Loncalar, insan doğasının derinlerindeki bir ihtiyaca cevap veriyordu; üstelik de daha sonraları devletin, bürokrasisi ve polisi aracılığıyla üstlendiği tüm özellikleri bir araya getiriyorlardı,” der Kropotkin.

Loncalar esasen meslek mensupları arasında dayanışma sağlayan esnaf birlikleri. Ahi Birlikleri ise ondan daha öte, manevi bir birlikteliğin ürünü olarak maddi olmakla beraber yaşamın bizzat kendisini de kapsayan manevi bir birliktelik olarak görülmelidir. Yani sadece maddi ve manevi değil, bu ayrımdan öte bir bütün gibi

görülmektedir. Kropotkin'in makalesinde geçen güvenlik ihtiyacını karşılamaya yönelik loncaların fonksiyonları da yukarıda bahsettiğimiz bir yaşamın bütünlüğünün bir parçası olarak şehirlerde etkin olarak uygulanmıştır.

5. İlk Lonca Yasası ve Bazı İlkeleri

Loncalarda ahi-fütüvvet teşkilatlarının bir özelliği olan fütüvvetnamelere benzer lonca yasaları mevcut. Kropotkin ilk lonca yasasının –fütüvvetnameler 10. yüzyıla kadar gider ve ilk ahi fütüvvetnamesi 1216 tarihlidir– 1303 tarihli ve Verona, İtalya'ya ait olduğunu söyler. Burada mensuplarının sorumlulukları arasında fütüvvet ehline hitab edilir gibidir.

*“Her tür ihtiyaç karşısında kardeşçe yardım”, “şehirden geçmekte olan yabancılara misafirperverlik gösterme, çünkü öğrenilmek istenen her türlü bilgi ancak bu şekilde edinilebilir” ve “güçsüz düşeni teselli etme”*²⁶⁹ gibi ilkeler vardır.

Loncaların kendi mahkemeleri var. Bu mahkemelerde kişi kendi kardeşine hesap vermek durumundadır. Kendi eşiti ve her gün hayatı paylaştığı kişi ya da kişilere... Ahilerde de benzer bir uygulama mevcuttur. Ahilerde yargılamak değil ama meseleyi hal yoluna koymak ve uzlaşmak ve adaletli kılmak –özellikle esnafa değil halkın lehine olması kaydıyla– esas meseledir. Avrupa şehri hem küçük köy komünlerinin hem de loncaların federasyonu olarak örgütlenmiştir. Ahi Evran Zaviyesi'nin ve ahilerinin tüm esnaf teşkilatına manevi lider olması bu federatif yapının bir nebze farklılığını da ifade eder. Ahiliğin ilk yıllarında bir federasyon görünümü olmasa da sonraları federatif yapısı olduğu söylenebilir ki sadece bir teşbih olarak bunu söylemek mümkündür. Deb-

²⁶⁹ A.g.e., s.160.

bağlar Şeyhinin ve temsilcisinin tüm ülkede esnaf törenlerine katıldığı ve onurlandırdığı bilinen bir durumdur. Bu törenlerin Alevi-Bektaşî törenleri ya da cemleri ile benzerliklerine birçok araştırmacı değinmiştir. Bu törenlerde sadece iyi niyet göstermek değil aynı zamanda bir çeşit yargılamalar –hatayı serdetmek ve barışmak– da mevzubahis olmuştur. Esnafın kötü muamelesini, kötü mal üretmesini, ahi kardeşine ve halka kötü muamelede bulunmasını yargılamışlardır. Bu yargılamalar sonucu verilen cezalar ilk dönemleri itibarı ile –yani Orta Çağ’da– yaygın yaptırımlar şeklindedir.

Batı şehrinin loncasına dair bir ferman “*Şehirdeki kardeşliğe dahil olan herkes [diye okuyoruz, 1188 yılında, Flanders kontu Philppe’in Aire kentsoylularına (burger’lere) verdiği bir ferman] gerekli ve adil olan her konuda birbiriyle yardımlaşma içinde olacağını, bağlılık ve yeminiyle vaat etti ve onayladı. Eğer biri bir başkasına karşı sözlü ya da fiili bir suç işlerse, zarar görmüş olan kişi asla kendi başına ya da yakınları aracılığıyla intikam almayacak... şikâyetle bulunacak ve suçlu, seçilmiş on iki yargıcın hakemliğiyle suçunun cezasını çekecektir. Ve eğer haksızlık etmiş ya da haksızlığa uğramış kişi, üç kez uyarıldığı halde, bu yargıya uymak istemiyorsa, yalan yere yemin etmiş kötü biri olarak kardeşlik cemaatinden atılacaktır,*” diyerek bir sözleşme lonca mensuplarının davranışlarını kayıt altına alarak nasıl davranmaları gerektiğini şekillendirir.

Kropotkin eserinde Orta Çağ komün fermanları temel bir fikir etrafında sınırsız bir zenginliğe sahiptir, der. Ayrıca Katedrallerin şehirdeki idari çevreleri ve loncaların birliğini temsil ettiğini söylemesi²⁷⁰ ile katedrallerle kıyaslayacak bir şey bulmamız mümkün olmamaktadır. Kıyas kabul edecek tek tarafı dini ve manevi bir mekân

²⁷⁰ A.g.e., s.164.

olmasıdır ki bizde bunu zaviyeler zaten yapmaktadır ve onlar da oldukça mütevazıdır. Ahilik bir yaşam bütünlüğü kuran bir birlik olmakla beraber kendinden olmaya da hizmet eder bir yapıdadır. Zaviyeler Katedrallerle kıyaslanmayacak derecede küçük ve mütevazıdır. Küçük olması ve herkesi misafir etmeye ve ağırlamaya adanmışlığı, almadan verme düsturunun –karşılıksız yardımlaşma– ifadesi olmakla beraber küçük olmasından hareketle yüz yüze ilişkiye ve rahatlığa –yabancıyı rahat ettirmeye ve kendisini güvende hissetmesine– vesile olur.

6. Orta Çağ Kentinde Yargı, Yürütme

“Özyargı hayatı bir noktaydı ve özyargı özyönetim anlamına geliyordu. Ancak komün yalnızca devletin “özerk” bir parçası değildi -bu tür muğlak sözcükler o zaman henüz icat edilmemişti-, kendi içinde bir devletti. Komşularıyla savaş ve barış yapma, federasyon ve ittifak kurma haklarına sahipti. İç işlerinde kendi başına buyruktu ve başkalarının işlerine karışmıyordu. En yüksek politik iktidar tamamıyla politik bir forumun elindeydi;”²⁷¹

Bu cümleler Orta Çağ kentlerindeki otonom ya da otarşik yapılara dairdir. İçinde esnaf örgütü yani loncaları olan... Daha önceki bölümde özellikle H. İnalcık'ın temas ettiği²⁷² temlikler sonucu oluşan bağımsız ve otonom bölgelere benzemektedir. Çoğunlukla merkezi devlete vergi vermekten muaf kılınmış ve imparatorlukla

²⁷¹ A.g.e., s. 164.

²⁷² Bu kitapta makaledeki alıntı çevirileri bana ait olan *Autonomous Enclaves in Islamic States: Temliks, Soyurghals, Yurdluk- Ocaklıks, Malikane –Mukata'as and Awqdf –* [H. İnalcık, İslam Devletlerinde Otonom Bölgeler: Temlikler, Soyurgallar, Yurtluk -Ocaklıklar, Malikane-Mukataalar ve Evkaf (Vakıf)], s. 124] makale.

başka türlü bağı olmayan bu bölgeleri bir nebze de olsa daha önceki bölümlerde birinde işlemiştik.

Yani bir imparatorluğa bağı ama bağımsız ve özyargı sistemi olan bu yapıları aslında ikili iktidar sistemi olarak okumak da mümkündür. Bir taraftan imparatorluk diğer taraftan onla ama ondan bağımsız olan halkın kendini idare ettiği aşiret, kabile yapılarına dair yapılar –ki bu yapılar homojen cemaat yapıları ve özyönetime dair yapılardır– mevcuttur. 13. yüzyıldan 14. yüzyılın sonlarına kadar devam eden hemen hemen bağımsız Ahi Birlikleri ise cemaatler olarak zaten devletle ilişkiyi kabul etmeyen özerk yapılarıdır. 15. yüzyılın başlarından itibaren devletin müdahalesi ile bağımsızlığını yitiren ama otonom yapılar olarak devam etmekte görünüyorlar.

Osmanlı sınırları içindeki otonom, otarşik ve hatta bağımsız birimlere bakıldığında ve kıyaslandığında Orta Çağ Avrupa kentinin devlet sınırlamasına daha fazla maruz kaldığını görmek mümkündür. Osmanlı kentlerinde Kropotkin’in Avrupa şehir devletlerinde bahsettiği gibi bir iktidar görmek zordur. Bu minvalde Osmanlı’nın 14. yüzyıl sonlarına kadar ahilere ve hatta 16. yüzyıla kadar da –kırım ve ayaklanmalar vuku bulsa da– topluma (aşiret ve cemaatlere) nüfuz eden bir etkisi (iktidarı) yok gibidir. Osmanlı’nın bu dönemlerinde Batı’dakine benzer bir aristokrasiden bahsetmek –ki Avrupa tarihindeki olay ve oluşları bizzat Osmanlı’da da görmeye çalışan Marksist kökenli tarihselci tarihçilerin bahsettiği vaka–dır– doğru değildir. Kropotkin kenti şöyle anlatır:

“İtalya’daki ve Orta Avrupa’daki yüzlerce şehirde olduğu gibi, iktidar tacirlerin hatta soylular aristokrasisinin elinde olabiliyor veya onlar tarafından gasp edilebiliyordu. Yine de ilke aynıydı: şehir bir devletti ve -belki de çok daha

önemlisi- şehirdeki iktidar tacirler, hatta soylular aristokrasisi tarafından gasp edildiğinde, şehir yaşamı bundan etkilenmiyor ve gündelik yaşamının demokratik karakteri ortadan kalkmıyordu: çünkü şehrin iç yaşamı da gündelik yaşam da devletin politik biçimine pek az bağlıydı.

Görünüşteki bu anormalliğin temelindeki sır, Orta Çağ şehrinin merkezi bir devlet olmasıydı. Varlığının ilk yüzyıllarında, şehri, iç örgütlenmesi bakımından bir devlet olarak adlandırmak zordu, çünkü Orta Çağ ne işlevlerin ne de toprakların günümüzdeki merkezileşmiş halinden haberdardı.”²⁷³

7. Batı Şehrinin Toplumsal Örgütlenmesi

Şehrin mahallelerinde farklı meslek ve zanaatçı takımının örgütlenmesi mevcuttur. Asillerden tüccarına, esnaf-tan yarı-serfe herkes aynı bölgeden oturabiliyor, mahalleler bağımsız birer birim gibi ve her bölge bağımsız politik bir cemaat olarak tarif ediliyor Kropotkin tarafından. Her bölgenin kendine özgü esnaf örgütü, ticaret ve tüccarı, yargısı ve yönetimi var. Bölgeye atanan dük (bizdeki karşılığı olsa olsa emir, bey ya da sancak beyi olur idi) bölgenin iç bağımsızlığına etki etmez.²⁷⁴

Bahsi geçen bu özellikler Osmanlı’da Orta Çağ değil ama bizim bozulmaya başladığını ifade ettiğimiz ve bozulmanın tamamlanıp (yani devlet etkisinin ahiler üzerinde ve uçlar üzerinde etkili olduğu) dönem sonrası için özellikle benzerlik olarak kurulabilir. Hele aşağıdaki

²⁷³ A.g.e., s. 164.

²⁷⁴ A.g.e., s. 165.

alıntı bu birliklerin Ahi Birlikleri ile kıyas kabul etmeyecek kadar etik olarak uzak bir oluş içinde olduklarının işareti olarak alınabilir.

“Bağımsızlık garantisi, özyönetim ve barış, Orta Çağ şehrinin temel amacıydı; meslek loncalarından bahsederken de göreceğimiz gibi, emek bu şehrin temel direği idi. Ancak Orta Çağ’daki ekonomistler tüm dikkatlerini “üretim”e yöneltmiyordu. Pratik zekâları sayesinde, üretim sağlayabilmek için “tüketim”! garantilemenin zorunlu olduğunu görüyorlardı; ve bu nedenle de “hem zenginler hem de fakirler için ortak geçim imkânları ve barınma” (gemeine notdurf und gemach armer und richer) her şehrin başlıca ilkesiydi.”²⁷⁵

Ahi Birlikleri’nde barınma ve geçinme başlı başına bir problem olarak görünmez. Tüm cemaat ve hatta dışarıdan gelen yabancılar dahi bu bütünlüğe ve ihtiyaçlara ortak olduğundan –gündüz çalışıp akşama doğru, birikimi zaviyeye getirip paylaşmak ve o birikimden herkesin yararlanmasını sağlamak erdemdir ahilerde– geçinme derdi yoktur. Ahi Birlikleri’nin temel direği ise emek değildir. Erdemdir. Ahlaktır ve iman etmektir. Her şeyde olduğu gibi ekonomik faaliyetlerde de Nefs terbiyesi gereği ve erdemli davranmaktır. Sistemi almak değil vermek üzerine bina edilmiş bir ahlakın üzerine inşa edilmiştir.

Buna dair başka bir şey daha söylenebilir. Dönem itibarı ile kalenderi ve tevekkül imanı ile hareket eden ve aç kalmayı ve fakirliği erdem olarak gören, hatta çalışmayı tevekkül fikrine ters gören sufiler ve kalenderi derişleri de vardır. Kropotkin’in emeğe dair söylediklerinin aksine emek sufiler ve melamet temelli bir oluşum olan Ahi Birlikleri’nin mensuplarını bu konuda zorlayan

²⁷⁵ A.g.e., s. 166.

–belki de sufli olarak da tanımlandıkları olmuştur onlar tarafından– kalenderiler ve hatta önemli sufiler vardır.

Ahi Birlikleri üretimi –israfın günah olduğu inancından da hareketle– kısıtlı tutmakta ve şehrin ya da kentin ihtiyacından fazla üretime izin vermemektedirler. Fazlası hem israfa neden olabilir hem de birikim sağlayabilir kaygısıyla, hammaddeyi sınırlı sayıda kendi mensuplarına dağıtmaktadırlar. Dolayısıyla pazarda ya da mamul ettiği malzemeyi dükkânında satarken doğrudan müşteriye ihtiyacınca üretmektedirler.

Biriktirmemek fikri ve inancı zaten İslam’ın temel düsturlarındandır. Fazla malın infak edilmesi ise en önemli meziyetlerden ve hareketlerden addedilir. Ahilik ise bu düsturdan hareketle bu fikri yapının ve imanın hayat bulmuş hali gibidir ve yapılan her şey hak için yapılır.

8. Pazarda Satıcı ve Alıcının Durumu

Avrupa şehrinin pazarında temel ihtiyaçlar pazara ulaşmadan el değiştirilerek avantajlı koşullarda satılması yasaklanmıştır. İhtiyaç için mal alımından sonra satmak amacıyla satın alınan mallar pazardan geçmek zorunda ve satışlar gün bitiminde çan sesiyle sonlanmaktadır.²⁷⁶ Perakendeci sadece namuslu kar elde etme hakkına sahiptir. Haksız kazanç yasaklanmıştır.

Şehirde evi olan ve topraklarının ortaklarından olan burjuvaların da tacir loncaları vardır. Zengin ve fakir her kentlinin bu loncalara üye olması mümkün olduğu ilk yılların aksine ticaret şehir meclisi tarafından yürütülüyor gibi görünse de daha sonraları loncalar ayrıcalıklı

²⁷⁶ Pyotr Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma - Evrimin Bir Faktörü*, s. 166, Kaos Yay.

hale geliyor.²⁷⁷ Böyle bir ayrıcalıklı hali Ahi Birlikleri'nde, en bozulmuş olduğu zamanlarda dahi görmek mümkün değildir. Yolsuzluk, usulsüzlük ve fütüvvet ahlakı dışı davranışlar tamamen yaptırıma tabii iken bozulmadan sonra Ahi Birlikleri yaptırımlar yanında devlet adına kadının cezasına tabi olmuştur. Gedikler zamanında ortaya çıkan usulsüzlük ve yolsuzluklar olduğu zamanlarda²⁷⁸ dahi sistem kentte loncaların bütün olarak ayrıcalıklı haline gelmesine mâni olmuştur.

İlk yıllarda malların fiyatları Ahi Birliğince tespit edilmektedir. Devlet müdahalesi olduktan sonra da Ahi Birliği'nce belirlenmesine rağmen kadının müdahale etme yetkisi olduğunu biliyoruz. Avrupa'nın Orta Çağ kentlerinde ise *"'Tacirler ve gemiciler', diye yazar Bay Gross, 'malların maliyet fiyatlarını ve nakliye masraflarım yemin ederek beyan ederlerdi. Daha sonra şehrin belediye başkanı ile güvenilir iki kişi, malların satış fiyatını belirlerdi'. Aynı kural Thurso'da 'deniz veya kara yoluyla' gelen mallar için de geçerliydi. 'Fiyatları belirlemede' kullanılan bu yöntem, Orta Çağ'da geçerli olan ticaret kavramlarına o kadar uygundur ki, o dönemde evrensel yöntem muhtemelen budur.*"²⁷⁹

Yüz yüze ilişkiler ve ahlaki prensiplere baktığımızda ise Ahi Birlikleri'nin 13. yüzyıldan 14. yüzyıla kadar olan halindeki temalarla karşılaşmış gibi oluruz. Tabii ki ahilik içinde tacirler ve kol işçisi ayrımı gibi kavramdan bahsetmeksizin.

"Meslek loncası o dönemde kendi ürettiklerinin ortak satıcısı ve hammaddelerin de ortak alıcısıydı;

²⁷⁷ A.g.e., s. 174.

²⁷⁸ Bozulmaya rağmen Fatih, Atpazarındaki peştamalcıların son zamanlara kadar (Melami oldukları belirtilir) ahilik prensiplerini tavizsiz korumuş oldukları ifade edilir.

²⁷⁹ A.g.e., s. 168.

üyeleri de aynı zamanda hem tacir hem de kol işçileriydi. Bu nedenle, eski meslek loncalarının özgür şehir yaşamının ta en başından itibaren sahip olduğu üstünlük, kol emeğinin daha sonra şehir yaşamında önemli bir yer edinmesinin garantisini oluşturdu. Gerçekten de bir Orta Çağ şehrinde kol emeği, aşağı olmanın emaresi değildi; tam aksine, köy komününde gördüğü büyük saygının izlerini hâlâ taşıyordu. Dinsel oyunlardan birinde kol emeği, yurttaşlara karşı yerine getirilmesi gereken dinsel bir görev olarak işleniyordu; herhangi bir kamusal işlev kadar onurlu bir kamusal işlev (Amt). Üretici de kaçakçı da topluluk karşısında “adalet” fikrini, hem tüketicinin hem de üreticinin “haklı” fikrini, günümüzde pek tuhaf gelen bu fikri benimsemişti. Sepicinin, fişçinin veya ayakkabı yapımcısının işi “adil ve namuslu” olmalı, diye yazarlardı o zaman. Zanaatkâr tarafından kullanılan tahta, deri veya iplik “doğru” olmalı; ekmek “dürüstçe” pişirilmeli vs. Bu dili bugünkü gündelik yaşamımıza taşıdığımızda, yapmacık, doğallıktan uzak gelecektir; ancak bu dil o zaman doğaldı ve yapmacık değildi, çünkü Orta Çağ zanaatkârı, bilinmeyen bir alıcı için ya da mallarını bilinmeyen bir pazara göndermek için üretmiyordu. Öncelikle kendi loncası için, birbirini tanıyan, mesleğin tekniklerini bilen ve her ürünün fiyatını belirlerken, yapımında gösterilen beceriyi veya ona harcanan emeği takdir edebilecek olan kardeşler camiası için üretiyordu. Dahası, malları komün içinde satışa çıkaran, ayrı ayrı üreticiler değil de loncaydı ve topluluk da, sırası geldiğinde, ihraç ettiği malları birleşik komünlerin kardeşlik camiasına sunuyordu, bunların kalitesinin sorumluluğunu da topluluk üstleniyordu.”²⁸⁰

Usta-çırak ilişkisi açısından ve bu ilişkinin bozulmaya dönüşmesindeki benzerlik dikkat çekicidir. Özellikle 16.

²⁸⁰ A.g.e., s. 175-176.

yüzyılın hem ahiliğin gediklere (loncalara) dönüşmeleri hem de Avrupa kent loncalarının bozulmasının yüzyılı olması açısından dikkat çekicidir. Ahilikte bozulmaya etkenin özellikle devlet müdahalesi olarak düşünmekteyiz. Fakat Batı’da bu bizzat loncanın yok edilmesi olarak ifade edilmektedir.

“Orta Çağ şehrinde ta en başlarından beri usta ile çırak arasında veya usta ile işçi (compayne, Geselle) arasında bir fark vardı; ancak bu, ortaya çıktığında, sadece yaş ve hüner farkıydı; servet ve güç farkı değil. Yedi yıllık çıraklıktan ve bir sanat eseriyle bilgi ve becerilerini kanıtladıktan sonra çırak da usta oluyordu. Ve ancak çok sonraları, on altıncı yüzyılda, kraliyet iktidarı komünü ve mesleki örgütlenmeleri yıktıktan sonra, basit bir mirasın ya da servetin avantajıyla usta olabilmek mümkün oldu. Ama bu, aynı zamanda Orta Çağ endüstri ve sanatının da genel olarak bozulduğu dönemdir.”²⁸¹

Bir diğer ortak özellik ise ilk yüzyıllarda ücret karşılığı verilecek bir işin olmamasıdır. Batı’da dokumacılar, okçular, demirciler, fırıncılar, vs. işlerini mesleki birlikleri ve şehir için yerine getiriyorlardı.²⁸² Ahi Birlikleri’nde de aynı hedef olmakta ve ona göre çalışmaktaydılar.

Batı loncasında çalışma saatleri ve tatillerine dair verilen bilgiler elbette bugün, yaşadığımız çağın ve emek mücadelelerinin geldiği yer açısından ilgi çekici verileri ortaya kor.

“Birinci Ferdinand’ın, imparatorluk kömür madenleriyle ilgili bir fermanında madenciler için ‘eski-den de olduğu gibi’ (wie vor Alters herkommen) sekiz saatlik iş günü kabul etmiş olduğunu hatırlamamızda yarar vardır; cumartesi öğleden sonraları

²⁸¹ A.g.e., s. 176.

²⁸² A.g.e., s. 176.

*çalışmak da yasaklanmıştı. Janssen'in bize anlattığına göre, sekiz saatten fazla çalışma çok seyrek uygulanıyorken, daha kısa çalışma saatlerine ise çok sık rastlanıyordu. İngiltere'de, on beşinci yüzyılda, diyor Rogers, 'işçiler haftada yalnızca kırk sekiz saat çalışıyordu'. Çağdaş bir kazanım olarak gördüğümüz yarım günlük cumartesi tatili de gerçekte eski bir Orta Çağ geleneğiydi; komünün büyük bölümü için bu, banyo zamanıydı; çarşamba öğleden sonrası da Geselle için banyo zamanıydı...*²⁸³

Ahilere gelince, bu tür rakamlarla karşılaşmadığımı bildirmek zorundayım. Böyle rakamlar var mı merakım da olmadı doğrusu. Nedeni ise ahi örgütlenmesinin bir cemaat örgütlenmesi ve aynı zamanda tasavvufi bir örgütlenme olmasından dolayıdır. Ahi Birliği mensuplarının saat ve hesap yapmayan gönüllü ve inanç birlikleri olduğu böyle bir merakın önüne geçmiştir. Bundan dolayı böyle bir hesap zaten mümkün değildir kanaatindeyim. Ama ahilerin iş yerlerini geç açıp, erken kapadıkları ve çok çalışmanın hem dini hem de dünyevi temayüller açısından ayıp olduğu ve bunun bir ahilik geleneği olduğunu biliyoruz.

Kropotkin, Fransa'da loncaların kraliyet tarafından yağmalanması ve özyargılarının ortadan kaldırılmasının tarihini 1306 ve tamamen yıkılmasını ise 1382 olarak verir²⁸⁴ ki bu 1382 tarihi Osmanlı tarihinde ahiliğin bağımsızlığını kaybetmeye başladığı 14. yüzyılın sonuna denk gelir. Oysa ahilik bundan sonra da 16. yüzyıla kadar da devam ettirmiştir. Temlikler ve Yurtlukların varlığı konusuna ise hiç değinmiyorum.

Kropotkin'e göre Avrupa Orta Çağ şehri "...daha iyi tanımaya başladıkça, onun belirli politik özgürlükleri

²⁸³ A.g.e., s. 178.

²⁸⁴ A.g.e., s. 179.

korumak için kurulmuş basit bir politik örgütlenme olmadığını daha iyi anlamaya başlıyoruz. Orta Çağ şehri, üretim ve tüketim için, bütün bir toplumsal yaşam için; devletin prangaları olmadan; aksine, sanat, zanaat, bilim, ticaret ve politikadaki her bir gruba yaratıcı dehasını ifade etmesi için tam bir özgürlük sağlayarak, sıkı bir karşılıklı yardım ve destek birliğini, köy komününden çok daha geniş ölçekte örgütleme girişimiydi.”²⁸⁵

Ahilik için de diyebiliriz ki; benzer bağımsızlığa sahip olmakla beraber, ahilik, Orta Çağ loncalarından İnsan-ı Kâmil ve erdeme fütüvvet-melamet dolayısıyla vurgusundan ve bunu hayata geçirme çabasından dolayı da ayrılarak daha önemli bir merhalededir. Ahilik sadece kentler değil ama köylerde de faal bir oluşumdur.

Özgür komünler olarak Ahi Birlikleri’ne de Orta Çağ kentinde yer veren Kropotkin, elbette Ahi Birlikleri konusunda yeterli bir bilgiye sahip olamazdı. Bugün dahi üzerine yüzlerce kitap yazılmasına rağmen meseleyi tüm boyutlarıyla ele alan bir çalışma yoktur. Taeschner, F. Köprülü, A. Gölpınarlı ve S. Güllülü’nün eserlerinin yanında birkaç çalışma dışında yapılan çalışmaların büyük çoğunluğu ya özet ya da niyet ifade eden çalışmalar olarak karşımıza çıkıyor. Bu alanın tarihçiler ve sosyal antropologlar için boş bir alan olduğu da aşikâr bir gerçektir.

Ahilik, Kropotkin’in dediği gibi, bir Orta Çağ komünü olarak ve daha sonra da otonom yapısıyla basit bir örgütlenme değildir. Yaşamı bütün boyutuyla kapsayan derin ahlaki prensiplerle donanmış cemaat yapılarıdır onlar.

Karşılıklı yardımlaşma bağlamında dünyadan çeşitli bölgelere değinen Kropotkin, Türk köyü ve köylülerine

²⁸⁵ A.g.e., s. 170.

de gönderme yaparak karşılıklı yardımlaşma fikrinin temellerinin dünyanın birçok yerinde yaşanan bir hal olduğunu anlatmaya çalışır. Şöyle:

*“Şimdi, ‘uygar’ ülkelerde toprağı işleyenlerin uyguladığı karşılıklı yardım ve destekten bu kadar bahsettikten sonra, az veya çok merkezileşmiş devletlerin himayesi altında yaşamakta olan, ancak çağdaş uygarlık ve çağdaş fikirlerle teması olmayan yüz milyonlarca insanın yaşamından alınan örneklerle sekiz cilt kitap doldurabileceğimi görüyorum. **Bir Türk köyünün iç örgütlenmesini ve takdire şayan karşılıklı yardım âdet ve gelenek ağını** anlatabilirim. Kafkas köylülerinin yaşamından örneklerle dolu olan notlarımı karıştırdıkça, karşılıklı desteğe dair duygulandırıcı gerçeklerle karşılaşıyorum. Aynı âdetleri Arap cemaatleri ve Afgan purrs’ında, İran, Hindistan ve Java köylerinde, Çinlilerin bölünmemiş ailesinde, Orta Asya’nın yarı göçebe obalarında ve Kuzey’in göçebelerinde de buluyorum. Afrika’yla ilgili eserlerden rasgele aldığım notlara baktığımda, orada da benzer gerçeklerle -ekin kaldırmak için iş birliği, köylülerin bir araya gelerek yaptığı evlerle karşılaşıyorum; kimi zaman da uygar hırsızların yol açtığı talanı telafi etmek için yardımlaşıyor; insanlar kaza karşısında birbirlerine yardım ediyor, seyyahı koruyorlar, vs.”²⁸⁶*

Orta Doğu’nun ve Anadolu coğrafyasının her köyü, kasabası ve şehrinde yayılmış olarak bulunan ahilik-fütüvvet örgütlenmesi sadece esnaf kesimini değil bu birliklerin bulunduğu kent ve kasabaların insanının yaşam şeklini de etkileyecek bir yapıdaydı. Fütüvvet fikri çalışmayı ferdin önemli ahlaki ilkesi olarak ileri sürdüğünden, toplumun her kesimini de kapsayan ahlaki prensip-

²⁸⁶ A.g.e., s. 231.

leri de önermekte geri durmaz. Sülemi'nin fütüvveti anlatan eseri herkese seslenen ve *Kur'an* kökenli bir ahlaki manzume sunar.

9. Sonuç Olarak: Lonca ve Ahilik

Bu fikrimin aksine Fatih Durgun, *A Comparison Of Medieval European Guilds And Akhism In Anatolia in Terms of Their Emergence And General Functions* adlı makalesinde loncaların “*hukuki olarak tanımlanmış, Avrupa’da, o dönemde ortaya çıkmış olan, toplumun bütününe yayılmış, geniş organizasyonel yapının bir parçasıdır. Ahilik ise, Anadolu’daki siyasi kargaşa ve merkezi hükümetin güç kaybına koşut olarak gelişen daha dar bir zaman diliminde işlev edinmiş, gönüllü bir sosyal organizasyondur,*” gibi bir cümle ile ahiliğin topluma yayılan bir örgütlenme olmadığına işaret etmiştir.

Orta Çağ kentinin her bölgesinde birbirine benzeyen ama farklı sözleşmelere sahip loncalar bulunduğunu Kropotkin üzerinde görmüştük. Ahilerin zaten fütüvvetname adlı sözleşmeleri vardır ki bunların büyük çoğunluğu da birbirine benzerdir. Fakat git gide, döneme ve cemaatin temayülüne göre değişen yapıda özelliklerinin olduğunu da biliyoruz. Bu sözleşmeler bir çeşit “hukuk” metni olarak görülmelidir. Ayrıca Avrupa loncaları da bir karışıklıklar sürecinde ortaya çıkan yaşam örgütlenmeleri olarak anılmalıdır. Ahilik, Selçuklu İmparatorluğu’nun yıkılması ve otorite boşluğu ile doğan bir örgütlenme olarak telakki edilse de bunun eşyanın doğasına ters bir algılama biçimi olduğunu söylemek durumundayız. Bizans loncaları Anadolu’ya Türkmen akınları olmadan önce de orda var idiler ve gördüğümüz üzere devlet tarafından kurulan ve desteklenen loncalar 12. yüzyıla vardığında oradan kopma aşamasına gelmişlerdi. Ahi Birlikleri’ni ve prensiplerini fütüvvet düşün-

cesinden koparmadan Bizans loncaları üstüne bina edilmiş esasen Türkmen ve özellikle Müslüman kitlelerce benimsenen bir oluşum olarak tanımlamak daha doğru gelmektedir.

Batı loncası ile fütüvvet birlikleri (ahiler) yukarda bahsettiğimiz gibi ortak tarafları ve benzerlikleri olsa da farklı oluşumlardır. Bu anlamda karşılaştırma yaparsak ana farklılık noktaları şöyle ifade edilebilir.

Loncalar mensuplarının çıkarlarını koruyan “*menfaat birlikleri*” iken fütüvvet birlikleri “*cemaat*”tirler. Cemaat özelliği taşıyan birliklerin özelliği “*muayyen bir fikri muhtevaya sahip olmaları, içinde bulundukları müşterek alanın ne kan vasıtası ne de dış muhit saikleriyle değil, birbirine bağlı insanların faaliyeti yoluyla ortaya çıkmalarıdır.*” Yani hem dini hem de birbirine bağlı –belki kan bağı ile de bağlı– “homojen” cemaattirler.

Lonca birlikleri “*daima tek ve açıkça tarif edilen muayyen bir gaye*”ye bağlıdır. Loncalarda “*manevi bir alem*” veya bir “*kültür hazinesi*” yoktur.²⁸⁷ Ahi Birlikleri bir yaşam biçiminin ifadesidir. Bu yaşam biçiminin içinde manevi ve maddi her şey mevcut olup “homojen” bir cemaat örgütlenmesidir. Zorla ve zorunluluklarla bir araya gelmiş değil, tercih edilerek bir araya gelmiş birliklerdir. İlişkilerinde tasavvuf-fütüvvet ahlakının prensipleri esas alınarak amaç ve araç arasında bir ayırım olmayan bugünden hayatı inşa eden örgütlerdir.

Fakat kimi araştırmacılar bu loncalardaki komüniter ve dayanışmacı yapıyı romantize ederek Avrupa tarihinde sivil toplumun kökenine dair bir örnek olduğunu

²⁸⁷ Dr. Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, s. 32, Ötüken Yay., 1977, İstanbul; Alıntı yapılan yer ise Hans Freyer, *Sosyolojiye Giriş*, s. 73-86.

ifade ederler. Benzer şeyler Türk araştırmacılar da mevcut. N. Çağatay bunlardan biridir.

Avrupalı loncalarda ortak değerler olan kardeşlik, arkadaşlık, karşılıklı yardımlaşma ve benzer örgütlenme yapısı Avrupa loncalarına özgü özellikler değildir. Ahilik de dayanışmayı karşılıksız yardımlaşma gibi bir kavramla ifade edeceğimiz bir boyuta taşır. Hemen hemen aynı dönemlerde ortaya çıkmış gibi görünen bu oluşumlar dinsel, sosyal ve ekonomik benzerliklerine rağmen farklı nedenlerle ortaya çıkmış farklı şekilde işlev görmüşlerdir.

Avrupa loncalarının sadece Güney Fransa'daki loncalar olduğu ve bir Roma kurumu olan *collegia*'nın devamı olduğu iddiası da mevcuttur. Bir diğer iddia ise Alman kökenli lonca benzeri birliklerden kaynaklı olduğunu iddia eder. Bunlar ahiliktekine benzer ritüellere sahiptirler. Burada üyeler "*belli bir mevcut durumda*" birbirlerine yardım etmek için yemin edip, kanlarını karıştırırlar. Erken dönem lonca sisteminin karakteristiğinin 12. yüzyılda kaybolduğu iddia edilir. Erken dönem loncaları mesela Anglo-Sakson loncaları, esasen gönüllü örgütlenmeler ve amaçları esasen dinsel, sosyal ve politiktir ve ticaret ve endüstriyle esasen bir ilişkisi yoktur.

Ayrıcalığını esnaf grubuna mensup olmakta alanlar, grubun dışından bireysel üreticilerden vs gelecek olası suistimallere karşı ortak savunma ve yardım için bir araya gelmiştir. Üyeler genellikle aynı caddede ve mahallede yaşayanlardan oluşur ki bu onlara toplumsal bir çevre ve yaşam kurmak için örgütlenmelerine imkân sağlar.

En eski biçiminde satıcı loncaları şeklinde görünüyor bunlar. Bunların dinsel maksatları da var. Dinsel ritüellere; cenaze törenlerine ve servislere katılıyorlar. Vefat

etmiş üyelerinin ruhlarının kurtuluşa ermesi için dua servisleri düzenliyorlar ve koruyucu azizleri var.

Orta Çağ lonca sisteminde yaygın olarak gördüğümüz meslek disiplini ve tüketiciyi koruma işaretlerini yaygın olarak görmek mümkündür. Bu tipiktir, der Durgun.²⁸⁸ Görünüşte mensuplarının ekonomik açıdan çıkarlarını korumak için şekillendirilmiş olsa da Avrupa'nın bazı kasabalarında yaşamı belirlemeye başlamış daha ötesinde tekelci bir örgütlenme olmuşlar bu loncalar: üretim, emek pazarının yönetilmesi, ücretleri düşürme, kalite kontrolü, mensuplarına yardım sağlama ve ihtiyaçları durumunda dinsel tören sağlama vs. gibi hizmetleri onlar sağlamışlar.

Çeşitli bölgelerde faaliyetleri genişlediğinde bir gövde olarak otonom yapı kurma ve yasal bir özyönetim kurma çalışmalarına başlamışlar. Bazı bölgelerde lordlar ya da şehir konseyi bu loncalardan kurulmuş. Diğer taraftan loncalar bu yapıyı kendi teşebbüsleriyle kurmak için çalışmışlar. Kuzey İtalya, Benelüks ülkeleri bu loncaların bu teşebbüste bulunduğu ülkeler.²⁸⁹

Merkezi hükümetlerle ayrıcalıklar ve otonom yapı için anlaşmalar ve ilişkiler içerisinde olduklarını Kropotkin'in karşılıklı yardımlaşma fikriyatını ele aldığımız yerde görmüştük zaten. Bu örgütlenmeler tamamen bağımsız yapılar değiller. Ama Kropotkin özyargılarının – öz yönetim– olduğundan bahseder.

²⁸⁸ Fatih Durgun, *A Comparison Of Medieval European Guilds And Akhism In Anatolia in Terms of Their Emergence And General Functions*, s. 7.

²⁸⁹ Fatih Durgun, *A Comparison Of Medieval European Guilds And Akhism In Anatolia in Terms of Their Emergence And General Functions*, s. 7.

Lonca örgütlenmesi aşağıdan yukarıya ve gönüllü örgütlenmelerdir. Özel sosyal ve ekonomik şartlarda ortaya çıkmışlar fakat yasal statü ve öz yönetim ayrıcalığına ve kamu otoriteleriyle müzakere yoluyla tanınmaya ihtiyaçları olmuştur. Bu bozulmadan sonra –yani devletin müdahil olduğu süreçte– ahilikte de meydana gelen bir vakadır.

Orta Çağ, Batı loncasında geçici loncalar da mevcut. Böyle bir geçici lonca kurulması durumu ahilik ve Osmanlı esnaf teşkilatında görülen bir şey değildir. Kropotkin bu loncaları anlatan şeyin gemilerden oluşan loncalar olduğunu söyleyerek bir gemi kaptanının mürettebata yaptığı konuşmasını aktarır.

“Şu anda kaderimiz Tanrı'nın ve dalgaların elinde olduğundan,” dedi [kaptan], “her birimiz diğerine eşit olmalı. Ve çevremiz fırtınalar, dev dalgalar, korsanlar ve diğer tehlikelerle sarılmış olduğundan, seyahatimizi sağ salim tamamlamamız için sıkı bir düzen tutturmak zorundayız. Bu nedenle ip bir rüzgâr ve başarı için dua etmeli ve deniz yasası uyarınca, yargıç koltuğuna oturacak olanları belirlemeliyiz.” Bunun üzerine mürettebat, yargıçlık yapması için bir Vogt ile dört scabini seçti. Yolculuğun sonunda Vogt ve scabini görevlerinden feragat ederek mürettebata şöyle seslendiler: “Gemide yolculuk sırasında her ne olmuşsa, birbirimizi affetmeli ve ölü olarak görmeliyiz (todt und ab sein lassen). Bir şeylere doğru demişsek, adalet için demişizdir. Bu nedenle, dürüst adalet adına, hepinizden rica ediyoruz, birbirinize beslemiş olabileceğiniz tüm düşmanlıkları unutun ve asla kötülük düşünmeyeceğinize dair ekmek ve tuz üzerine yemin edin. Ancak, aranızdan biri, kendisine haksızlık yapıldığını hissediyorsa, karadaki Vogt'a başvurmalı ve vakti geç-

meden adaletin yerine gelmesini dilemelidir.” Karraya çıkıldığında, fred olarak toplanan para, fakirlere dağıtılmak üzere liman Vogt’una verildi.”²⁹⁰

H. Barclay, Kropotkin’in Orta Çağ şehir topluluğunu anarşist bir sistem olarak algılamasına işaret eder. Bu anarşist düşüncenin içinde bir tartışma olarak mevcut olsa da Orta Çağ ahiliğinin batı lonca sisteminden benzerlikleri olsa dahi farklı ve daha dikkate değer özellikleri olduğunu vurgulamak gerekir.

∞

²⁹⁰ Pyotr Kropotkin, *Karşılıklı Yardımlaşma - Evrimin Bir Faktörü*, s. 235, Kaos Yay.

14. Bölüm

Osmanlı'da Kapitalizmin Gelişmesine Ayakbağı Olarak Fütüvvet Prensipleri ve Ahi Birlikleri

1. Kapitalizme ve Onun Gelişmesine Karşı Bir Araç Olarak Ahilik

“Son yıllardaki araştırmalar Marx ve Adam Smith'in düşüncelerini takip eden ekonomik büyüme, ticaret ve teknolojik buluşlara dair fikirlerine rağmen bu kurumları ticari aktivitelerin önünde bir engel olarak görüp eleştirme eğiliminde olmuştur. Refahın dağılımı ve teknolojinin gelişmesine engel oldukları iddiası da mevcut. Bir diğer taraftan bu kurumların laissez-faire endüstrileşmesinin örgütlenme ve etik problemlerine bir yanıt olarak” da görüliyor.”²⁹¹

Loncaları kapitalizmin önünde engel gören anlayışların olduğu bilinen bir iddiadır. Aslen bu iddiayı temellendiren temel etmenin bu loncaların sahip oldukları etik prensipler olduğunu belirtmekte yarar var. Çünkü kapitalizmin gelişmesi ve yayılması için sermaye biriktirmek ve bu birikimle genişlemek ve büyümek gibi bir hırsa sahip olmak gerekmektedir. Bunun için ise buna dair bir arzu, bir istek olması şarttır. Büyüme, ilerleme fikriyatının kapitalizmin hem fikri hem de içgüdüğü olarak adanetmek yanlış olmaz.

İktisadi zihniyet ve onun dönüşüm süreci bize belki de ahiliğe dair kavranacak bir halkayı yakalatır. İ. Ülgener İktisadi zihniyeti şöyle açıklar:

“İktisat suje veya sujelerinin (ister üretici ister tüketici veya yönetici olsun) benimsedikleri hareket ve davranış normlarının söz ve deyim halinde ve çoğunlukla telkin yoluyla açıklanışı! Bir bakıma genelde hepsi de belli bir bakış açısında bütünleşmiş haliyle

²⁹¹ Garry Richardson, “Christianity and Craft-Guilds in Late Medieval England: A Rationale Choice Analysis”, *Rationality and Society* 17 (2005): 139-189.

sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamı! Daha kısacası: Dünyaya ve dünya ilişkilerine içten doğru bir tavır alış!”²⁹²

İktisadi zihniyetin kendisi aslında iktisat kavramının tanımını da açıklayan bir özelliğe sahiptir. İktisadi zihniyeti ifade etmekte kullanılan en temel kavram rasyonellik olmuştur ki Max Weber’in iktisadi zihniyeti açıklarken başvurduğu en temel kavramdır. *Kapitalizmin Ruhü ve Protestan Ahlakı* adlı eserinde kapitalizmin neden başka bir coğrafya değil de Avrupa’da ortaya çıktığı sorusuna bulduğu yanıt dinin sekülerleşmesi (Katolikliğin Protestan ahlakına dönüşmesi) yani hayatın rasyonelleşmesi olmuştur. Yani iktisadi zihniyetin rasyonelleşmesidir kapitalizm. Çoğu toplumun kapitalizme geçememesinin nedeni bu rasyonaliteye sahip olamamasıdır.

Bu rasyonel zihniyet iktisadi hayatın her alanını birikim ve özellikle sermaye birikimi üzerine şartladığından ortaya çıkan aşırı birikim günlük yaşamın her veçhesini bu zihniyetle yoğurmuş ve modern kapitalizmin ortaya çıkışını dinin reform edilmesini sağlayan kalvinistler başarmışlardır. Protestanlıktan hızını alan böyle bir rasyonalite dinsel ya da manevi bir arka plan taşıyor gibidir. Fakat bu ivmeyi kazandıktan sonra kapitalizmin manevi alanın ötesine geçerek bir zihniyet olarak yaşamın her alanına maddeci, dini alanın dışında işleyen ve hiçbir dini ahlakı tanımayan bir şekilde işlemeye başlamıştır. O artık kapitalizmin zihniyeti olan her yere sirayet eden, her dini yapı ve oluşa sızan bir zihniyetin kendisi olmuştur.

Bu iktisadi rasyonalite fikri ilerlemeci bir zihniyet biçimi olarak siyaset sahnesinin her tarafında yer alan kesimleri etkisi altına almış ve entelektüel dünya –özellikle

²⁹² Sabri F. Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzmler*, Derin Yay., 1983, Ankara.

Türkiye– ilerlemeci ve tarihselci zihniyetin etkisi altında kalmış ve kalmaya devam etmiştir.

Osmanlı Beyliği ve Osmanlı İmparatorluğu’nun tüm süreçlerine dair bir gözlemde bulunduğumuzda böyle bir iktisadi rasyonaliteye sahip toplumsal kesimleri görmek mümkün değildir. Elbette Batı ile birebir bir benzerlik aramak doğru değil ve her coğrafya kendine özgü bir oluş ve değişim içerisindedir. Bu zihniyetin ortaya çıkması için olsa olsa en uygun zemin ahilik ve Ahi Birlikleri içerisinde çıkardı gibi bir tahminde bulunmak mümkündür. 13. yüzyıl ve 14. yüzyılın sonlarına kadar olan dönem bizce ahiliğin özgürlük yüzyıllarıdır. Bu yüzyıllar arası bir kapitalizm gelişmesi zaten olası değildir.

2. Ahilik Kaybedilen Bir İhtimal: İyi mi Kötü mü?

Kapitalizmin gelişme göstereceği tek dönem Gediklerin bozulma dönemleri gibi görünür. Fakat bu dönemde dahi sermaye birikimi sağlanma imkânları olmasına rağmen kapitalist bir sermaye birikimi olmamıştır.

Ahilik ve onun kapitalist rasyonaliteyi yaratacak bir arka plana sahip olup olmadığı ya da bu bağlam içinde ahilik ve ilkeleri ne anlama gelir? Bunları tek tek ele almakta yarar var.

- Ahilik-fütüvvet ehline katılmak için çırak olarak giriş yapan genç, beceri sahibi olmadıkça, zamanını beklemedikçe yani o liyakati yeteneğiyle kazanmadıkça yükselemesine yani dükkân açmasına imkân yoktur.²⁹³ Yani herhangi biri çıkıp elinde sermaye ile dükkân ve atölye açma şansına sahip değildir.

- Ahi Birliği’nin izni ve onayı olmaksızın birlik mensubu ya da değil kişinin istediği yerde dükkân açmak

²⁹³ Doç. Dr. Fahri Kayadibi, “Anadolu Selçuklular Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim”, 2011, *Istanbul Journal of Sociological Studies* (26), s. 186.

mümkün değildir.²⁹⁴ Bu duruş gedikler ortaya çıktıktan sonra devletten gedik beraatı alarak devam etmiştir. Gedikin zaten bir tekel olduğu da ifade edilir. Bu anlamda da rekabet ortamını ve dolayısıyla sermaye birikiminin nüvesine dahi izin vermeyen bir sistemle işleyen esnaf birlikleri ya da Ahi Birlikleri kapitalizmin gelişmesinin önünde engel olarak durur.

- Esnaf ve dükkân sayısı, üretim araçları ve iş aletleriyle sınırlıdır. İhtiyaç fazlası değil, ihtiyaca göre üretim yapan atölyeler vardır. Bu aşırı üretim ve birikime de mâni olan bir durumdur.²⁹⁵ Sadece var olan ihtiyaç kadar ayakkabı, kumaş vb üretilmekte. Bunun ise birikim maksadıyla bir üretime dönmeyeceği aşîkârdır.

15. yüzyılda ise pek çok Osmanlı kenti çok küçüktü. Bir aday deneyim ve yetenek kazanmak için 3-5 yılını harcamak zorundaydı. Ardından test edilir, tören düzenlenir ve önlük giydirilirdi. Uzman olduğunun sembolüdür bu. Çıraklık döneminde çırağa fütüvvet etiği mutlak itaati ve açgözlülük ve rekabeti çok çirkin bir ahlaki kusur olarak tanıtır ve öğretilirdi. Özellikleri şöyleydi:

- Kasabanın sınırlı pazarına göre ürün pazara sunulurdu.
- Sınırlanmış dükkân ve işyeri loncaya aitti.
- Esnafın malları dışardan gelen ürünlere karşı korunurdu.
- Her lonca sahibi kendi ürününü bu sınırlandırılmış alanda satardı.

²⁹⁴ Kemal Turan, *Ahilikten Günümüze Meslekî ve Teknik Eğitimin Tarihi Gelişimi*, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. s. 40, İstanbul, 1996.

²⁹⁵ Doç. Dr. Fahri Kayadibi, “Anadolu Selçuklular Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim”, 2011, *Istanbul Journal of Sociological Studies* (26), s. 186.

- Lonca içinde hiçbir rekabet olmazdı ve izin verilmezdi.
- Rekabeti engellemek için ürünler kusursuz dizayn edilirdi.
- Üretimin yöntemi, hammaddenin tipi, aletler ve özellikle işyerinin özellikle niteliği düzenlenmişti. Ehli hibre (uzmanlar) ve yiğitbaşı düzenli bir şekilde üretimi denetlerdi.
- Bitmiş ürünler satışa sunulmadan evvel defalarca denetlenirdi.
- Ve sadece belirli dükkânlarda satılırdı.
- Bazı loncalarda yiğitbaşı ve kethüda bitmiş mamulü toptan fiyatına satarlardı.
- Pazar ve üretim arasındaki dengeyi sağlamak için sadece nitelikli işyeri sahipleri kendi dükkânını açma hakkına sahipti.
- Dükkân sahibi olmak ve kendi dükkânını açmak özellikle imkânsız gibi bir şeydi.

Osmanlı İmparatorluğu'nun kapitalizme iç dinamiklerinin etkisiyle geçemeyişinin sebeplerinden biri Orta Çağ esnaf zihniyeti ve ilişkileri olarak adlandırılrsa dahi –ki bu doğrudur– bence esas önemli neden Ahi Birlikleri'nin temel manevi motivasyonu olarak Osmanlı'nın esnaf kesiminin en bozulmuş döneminde dahi fütüvvet ahlakının baskın bir davranış kodu olarak yaşaması olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi yapısını güçlendirdiği ve imparatorluk halini aldığı süreç sonrasında da fütüvvet ahlakı ahilikten çıkıp birer esnaf teşkilatı haline gelen fakat ismi tarihçiler tarafından ahi örgütlenmesi olarak anılan örgütlenme –silsile olarak elbette Ahi Birlikleri'nin yolundadırlar– İslam-fütüvvet ahlakının etkisini taşımasından mütevellit olarak içinde bir direnci de taşımıştır.

Weber'in bahsini ettiği iktisadi rasyonalitenin Osmanlı dünyasına ve özellikle Ahi Birlikleri ve fütüvvetin ahlakını taşıyan oluşumlara işleminin önünde İslam'ın kendisi birçok manevi engel koymuştur. Aslında kapitalizm ile İslam'ın bir araya gelmesi mümkün olmamalıdır. Peygamberi de fakir olan İslam, fakirlerin ve yoksulların dini olmuştur ve hep öyle olmalıydı.

Osmanlılar imparatorluk olma sürecinde ve sonrasında –Memlûklüler gibi– hemen hemen her zaman kendi kontrollerindeki Ahi Birlikleri'nin liderlerini ve geleneksel lonca yapısını desteklediler. Bir taraftan muhafazakâr politika devlet hazinesi kendi vergi kaynaklarını kaybedebilir endişesiyle gelişmeleri engellemeyi desteklerken diğer taraftan fütüvvet ahlakının gereğini yerine getirmekte olan, sadece nazari değil bizzat onun uygulanması olan ahilik vasıtasıyla ilerlemeye ve gelişmeye set olmuştur. Esnaf teşkilatının baş ahisi daima devlet onun yerine eylemlerde bulunsun istemişse de devletle bu ilişkiye dair daima dikkati gözetmiştir.

İdari ve askeri ilişkilendirmelerden dolayı mamullerin kaliteli, fiyatın sabit olması sağlanmıştır. Bunlar kapitalizmin gelişmesi için sermaye birikimine mâni olan özelliklerdir. Rekabet bu ahlakın gereği olarak ahlaksızlık olarak addedilen bir durumdur.

Aynı şekilde tüketmek ve israf etmek de kınanan bir nitelik olduğundan gerek halk kitlelerinde gerekse bu ahlakın takipçisi olan sonraları esnaf birliği haline gelen Ahi Birlikleri tarafından ekonominin işleme mantığı olan arz talep ve ihtiyacın sınırsızlığına ters işlemiştir.

Lonca ekonomisinin iktisadi şartlarındaki zorluklar yüzünden talep edilen maddeler adaletlice temin edilmeye çalışılırdı. Lonca temsilcisi pazarda tüm hammad-

deyi toptan olarak alır ve lonca içinde dağıtımını sağlar. Yani bu mamuller sınırlı miktarda mevcuttu anlamına gelmektedir.

Hammaddeler makul fiyatlarla lonca sahiplerine dağıtılır hiçbirini işsiz bırakmayacak hakkaniyetle, bundan kar elde etmek isteyenlerin (haksız kazanç sağlayanların) eline düşmelerini engellerdi. Lonca örgütlenmelerinin bir diğer nedeni buydu.

Bir diğer ekonomik faktör ise belirlenmiş lonca sistemi ve pazarın sınırlanmışlığıydı. Osmanlı'nın her döneminde yaygın olan kendine yeterli ekonomik bölgelerin olması ve arz ve talep dengesi vb gibi kavramların olmadığı bir dünyada sınırlı bir tüketici kitleye hizmet etmesidir.

Bu korumacı politikalar 19. yüzyıla kadar, "reformcu" Osmanlı devlet adamlarının Avrupalı liberal düşünceleri kabul edene kadar devam eder. Yakın Doğu ekonomisini esnaf birliği sisteminin daralmalarında (sınırlamalarında) koparan ve güçlü bir Osmanlı burjuvazisinin gelişmesini önleyen bu zihniyettir. 1840'tan sonra Avrupa endüstriyel kapitalizmi ve kendi içinde meydana gelen bozulmalar yüzünden esnaf birlikleri ekonomik olarak dağıldılar. Daha önce de gördüğümüz gibi bir süre sonra lağvedildiler.

3. Cezalar ve Suça Karşı Önlemler

Ahi Birlikleri'nin 12. ve 14 yüzyıllar arası döneminde cezalar daha çok yaygın yaptırımlar şeklinde icra edilmektedir. Elbette ki teşhir ve izole etme, ceza biçimleri içerisinde aslen en etkili olan ve caydırıcılığı olan ve verilen cezanın düzeltilmesinin mümkün olduğu ceza biçimleridir. Devlet müdahalesi söz konusu olduktan sonra devlet görevlisinin falakacısı ile dolaştığı ve hatalı olanın falakaya çekildiğini biliyoruz. Bunun yanında Esnaf

teşkilatında, suç gerektiren bir davranışın da cezasız kalması söz konusu değildi. Kişi önce uyarılır sonuç vermezse cezaya başvurulurdu. Bu ceza suçun cinsine göre hafif olabileceği gibi geçici ya da sürekli olarak meslekten men cezalan gibi ağır cezalar da olabilirdi.

Esnaf, alışverişlerde bir malın fiyatını istediği gibi artıramaz ve keyfi olarak fiyat ayarlaması yapamazdı. Bozuk mal üretilemez, tüketici kandırılamazdı. Bunların hepsi cezayı gerektiren ayıplardı. Pazarı ve üretimi ahlak adına kontrol altında tutan bir fikrin sermaye birikimi ve sömürü zihniyetine kapı açması mümkün olamazdı da. Bu ahlakın bulunduğu her yer ve bünye kötü ahlakına karşı bir direniş olarak mevcut olur. Bu nefsin aşırılıklarına karşı hayatı anlamlı kılan bir ahlaktır.

∞

EKLER

Ek 1

Anakronizm, Hermenotik, Yapıçözüm ve Tarihi Okumak

∞

Anakronizm Kavramına Dair

Anakronizm Yunanca’da *ἀνά ana*, “karşı, ters, aleyhte, karşısında” ve *χρόνος khronos* “zaman” kelimelerinden teşekkül etmiş anlamı bir şeylerin düzenindeki kronolojik tutarsızlık, özellikle farklı zamanlarda gelenek ya da kişiler, olaylar, nesnelerin yan yana getirilmesi ve ilişkisiz şeyler arasında tutarsız zamansal bağlar kurulması anlamına geliyor.²⁹⁶

En fazla bilinen anakronizm örneği bir nesne, felsefi fikir, teknoloji, müzik biçimi ya da sözlü bir ifadenin var olduğu gerçek zamanının dışında konumlandırılmasıdır.

Anakronizm, herhangi bir olayın ya da varlığın içinde bulunduğu zaman dilimi (dönem) ile kronolojik açıdan uyumsuz olması anlamına geliyor. Özellikle edebiyat ve sanatta genellikle eserin geçtiği tarihi döneme ait olmayan varlıkları ve uygulamaları belirtmek için kullanılıyor.

Anakronizm bir tarihi olayın veya olgunun ortaya çıktığı dönemi hakkında yanlışlama, dönemleri ve çağları birbirine karıştırma anlamına da gelir. Mesela Malazgirt Savaşında ateşli silahların kullanıldığını düşünmek, Şeyh Bedreddin’e komünist demek, Osmanlı’nın kuruluşunun milli bir ruh ile Türk geleceğini inşa etmeyi savunmak, Ahilerin Türk (millet) olduğunu iddia etmek anakronizm örneğidir.

²⁹⁶<http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQW5hY2hyb25pc20>

Anakronik kelimesi bu kavramın sıfat halidir. Örneğin anakronik düşünme veya anakronik yaklaşım şeklinde kullanılır. Anakronik kelimesi ayrıca “zamanı geçmiş”, “modası geçmiş” anlamında da kullanılabilir.

Anakronizmin kategorize edilmiş çeşitleri de mevcuttur.

En fazla düşülen hatalardan biri, geçmiş o dönemde var olmayan bugünkü değer yargılarıyla, modern zamanlara ait yaklaşımlar ve kavramlarla değerlendirmek ve açıklamaktır. Buna olgusal anakronizm deniyor. Bu yanlışlığa düşmemek için olaylar ve kişileri kendi tarihsel bağlamında, zamanının şartları, değer yargıları ve anlayışları çerçevesinde değerlendirmek gerekir. Bunu aşmak için Hermenotik yöntemden bahsetmek mümkündür. Bir felsefi yöntem olan Hermenotikin de çeşitli biçimleri mevcuttur. Buna daha sonra değineceğim.

Olgusal anakronizm tarihsel olguların zamanıyla ilgili bir yanlışlığı ifade eder. Bir olgunun olmadığı bir tarihsel dönemde varmış gibi düşünülmesi ve yansıtılması anlamına geliyor. Genellikle bilgi hatası veya dikkatsizlik sebebiyle ortaya çıkmakta... İdeolojik saiklerle olgulara ve kişilere kasti bir analizde bulunmak da bu kategoriye giriyor.²⁹⁷

Dilsel anakronizm bir tarihsel dönemi, o dönem için geçerli olmayan tarihi kavramlarla açıklamaktır. Tarihi olayların anlatımında bu hataya sıklıkla düşülmektedir. Olaylar ve kişilerin kendi gerçek zamanlarıyla mekânlarından koparılıp incelenen çağ açısından hiçbir anlam taşımayan kavramsal bir çerçeveye oturtulmaya çalışılması pek çok tarih çalışmasında sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Özellikle modern dönemde ortaya çıkan kavramların çok daha eski dönemleri değerlendirmek için

²⁹⁷<http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQW5hY2hyb25pc20>

kullanılmasına sıklıkla rastlanmaktadır.²⁹⁸ Mesela Gadamer'in Adorno ve Horkheimer'i *Hakikat ve Yöntem* adlı eserinde, 14. dipnotta "*Horkheimer ve Adorno bana göre 'Aydınlanma'nın diyalektiği' analizlerinde haklıdırılar 'burjuva' gibi sosyolojik kavramları Odysseus'a uygulamalarını bir tarihsel refleksiyon başarısızlığı olarak görüyorsam da...*"²⁹⁹ diyerek eleştirmesi böyle bir anakronizme işaret olarak okunabilir.

Benzer şekilde "*Quentin Skinner, 1969'da yazdığı te-sirli makalesiyle, anakronizmin belası olmuştu,*" der, Reidar Maliks ve devam eder:

*"O siyasal fıkirlere dair kullanışlı bir şeyler öğrenmek amacı ile siyasal düşünceler tarihine yaklaşan siyaset teorisyenlerini eleştirir. Tam tersine, daha fazla tarihsel bilgi elde etmek adına geçmiş olguları anlamaya çalışmamız gerektiğini iddia eder. Birincisi daimi fikirler mevcut değildir; hakikaten, fikirler onlar ortaya çıktıkları belli bağlamlarda incelenmelidirler. O, hedefinin tarih vasıtasıyla bir bakış açısını projelendiren, geçmiş yazarları bu tutarlı doktrinle nasıl birebir uyum içinde olduğuyula sınıflandıran tarihçiler vasıtasıyla propagandası yapılan 'doktrin miti' olarak açıklar. Örneğin, liberalizm, devletin sınırlandırılması ve bireysel özgürlüklerin evrensel özüne sahip olmak olarak görülmektedir ve bunun arka planında Plato'nun anti-liberal olduğu söylenmektedir fakat anakronizmin bu biçimi tarihsel bir metnin özgünlüğünü araştırmaktan bizi uzaklaştırır."*³⁰⁰

²⁹⁸<http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQW5hY2hyb25pc20>

²⁹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s.16

³⁰⁰ *Hermeneutics and the Humanities dialogues with Hans-georg Gadamer*, Leiden University Press, "*Hermeneutics and the History Of Political Thought*", Reidar Maliks, s. 176.

Yaklaşımsal anakronizm bir tarihi dönemin olay ve olgularının bu dönemde geçerli olmayan yaklaşım ve bakış açılarıyla açıklanmasıdır. Tarihsel olguların modern teoriler ışığında yorumlanması bu tip anakronik hatalara örnek olarak gösterilebilir.

Tarihçiler tarihi olguları açıklarken bazen yaşadıkları zamanın yaklaşımlarına, kavramlarına ve değerlerine başvurmaktadırlar. Ancak çoğu kez, tarihçinin yaşadığı dönemin anlam dünyası ve değerlendirme ölçütleri ilgili tarihi dönemden çok farklıdır. Tarihi olguların bu dönemde mevcut olmayan bir anlam çerçevesi içinde yorumlanması genellikle bugünün bakış açılarını geçmişe mal edilmesi sorununu doğurmaktadır. Bu açıdan anakronizm geçmişin temel özellikleriyle günümüzden farklı olduğunun göz ardı edilmesi sonucunda ortaya çıkmaktadır.³⁰¹

Bazı durumlarda anakronizm tarih yazımının doğasından kaynaklanan, kaçınılmazı oldukça güç bir sorun şeklinde ortaya çıkabilir. Çünkü tarih yazımında bugün ile geçmiş arasında kaçınılmaz bir ilişki vardır. Tarih geçmişin bilgisidir ama bugünden itibaren oluşturulur. Dolayısıyla tarihçi kaçınılmaz bir biçimde retrospektif, yani bugünden geçmişe doğru giden bir bakışa sahiptir. Tarihçi tarihi bugün yazdığı için, tarihsel olgulara bakışı ister istemez bugünün şartlarından etkilenir. Dünün olaylarını bugünün penceresinden görür ve anlatır. Bu durumda, tarihçinin olayların algılanması ve yorumlanmasında kendini içinde bulunduğu zamanın anlam dünyasından tamamen soyutlaması imkânsız bir durumdur.

Bir anakronizm kasıtlı da yapılmış olabilir bir kasıt taşımamış da olabilir. Kasıtlı anakronizm çağdaş izleyicilere tarihsel bir dönemin daha iyi anlatılması için de

³⁰¹<http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly9lbi53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvQW5hY2hyb25pc20>

kullanılmış olabilir. Komedi ya da izleyiciyi sarsmak için de kullanılabilen şekilleri de vardır. Kasti olmayan şekli ise bir yazar, sanatçı ya da oyuncunun farklı tarihsel süreçlerdeki teknoloji, giyim, âdet, dillerin farklılıklarından haberdar olmamasından dolayı meydana gelir.

Kimi yazı ve sanat çalışmalarında siyaset, milliyetçilik ya da devrimcilik tercihleri gibi nedenlerle anakronizme sıklıkla rastlanmaktadır.

Selçuklu, Osmanlı Tarihi, yakın dönem Türkiye tarihi vb gibi çalışmalarda tarih okumasında karşılaştığımız esas anakronizm örneği milliyetçilik ideolojisinin Türk-lük ve Türkçülük olarak tüm tarih okumalarına sirayet etmiş olmasıdır. Ö. Lütfi Barkan ve F. Köprülü'den M. Bayram'a, N. Çağatay'a bu okumaları görmek mümkündür. Selçuklu tarihçisi O. Turan'ı hiç katmıyorum. Tüm bir tarih okuma literatürünü karıştırsak bunun çokluğu karşısında tarih yorumculuğunun aslında olmadığı his-sine kapılabiliriz. Bunun yanında tarih okumasında anakronizmden mümkün mertebe kaçan önemli kalemlerin varlığına temas edilmelidir. Ve hatta bunu bizzat eleştiriye tabi tutan A. Yaşar Ocak'ı burada anmak yerinde olur.

2. Anarşizm Çalışmalarında Anakronizm Tartışmaları

Robert Graham'ın editörlüğüyle iki bölüm halinde yayınlanmış olan *“Anarşizm: Özgürlükçü Düşüncenin Bel-gesel Tarihi”* isimli kitaba bakıldığında Anarşizm, Din ya da Dindar anarşistlere ilişkin bir tek cümle olarak dahi değinide bulunulmamakta. Tolstoy'a askerlik karşıtlığı ya da sivil itaatsizlik anlamında bir yer verilmiş olsa da mesela ekoloji fikriyatının gelişmesinde çalışmalarıyla önemli bir yer işgal eden Jacques Ellul'un ismi geçmemektedir ki Müslüman anarşist temalar ya da kişilikler ile ilgili hiçbir şey bulmak zaten mümkün değildir. Bu

çalışma anakronizm probleminde bir yanıt olarak olsa gerek başlığını anarşiden anarşizme (MÖ 300'den 1939'a) altbaşlığını taşıyor. Anakronizm herkesçe farkında olunan ve kavramları ve durumları ifade ederken dikkat edilen bir mefhum olarak duruyor.

R. Graham kitabında şöyle tartışıyor:

“Anarşinin en eski savunucularının hiçbirisi kendisini Anarşist olarak tanımlamasa da hepsinde ortak olan iktidar, refah ve ayrıcalıklı olmaya dayalı hiyerarşik ilişkilere ve baskıcı otoriteye karşı olmala-rıdır. Diğer radikallerin tersine onlar aynı zamanda özgür bir toplumun yaratılması ve otoriteye karşı mücadelede kendileri için herhangi bir otoriter ve ayrıcalıklı rolü reddederler.

...

Fakat Avrupa'da 1848 devrimlerinin olduğu zamanlara kadar anarşizm farklı bir doktrin olarak ortaya çıkmamıştı. Kendini ilk defa anarşist olarak tanımlayan 1840'da Fransa'da Pierre-Joseph Proudhon olmuştur. Anarşist fikirler kısa zamanda Almanya, İspanya ve İtalya'da yayıldı. 1848 Devrimleri'nin başarısız olmasından hemen sonra bazı sür-günler, politika sayesinde gözü açılmış olanlar anarşist durumlara uyum sağladılar.”³⁰²

R. Graham, Bao Jingyan'ın *Ne Efendi Ne de Kul* (Neither Lord Nor Subject (MS 300) adlı eserini ilk anarşist metin olarak kitabına almış görünüyor.

Diğer taraftan tarihte vukuu bulan toplumsal hareketler ve bu hareketlere katkıda bulunan, yönlendiren ya da içinde yer alan kesimlere de bu ismin atfedilmesinin doğru olup olmadığı sorulmalıdır.

³⁰² R. Graham, *Anarchism A Documentary History of Libertarian Ideas*, s.12.

Proudhon öncesi kimi entelektüelleri kendilerine anarşist ya da antitotiter demeseler dahi anarşist olarak adlandırmak normal bir vaka olarak duruyor. Anarşizm kavramını siyasal ve felsefi bir kavramın kişiler ve toplumsal hareketlere isim olarak yakıştırmak ya da onları tanımlamak için kullanımına dikkat çekmek isterim. Etienne de La Boetie, Bao Jingyan, Gerrard Winstanley, William Godwin, Max Stirner vb gibi birçok düşünür için ve onların anarşist fikirleri için anarşizm sıfatı ne kadar doğru olur. Bunun tartışması yapılmalıdır.

Justin Meggit, *Essays in Anarchism and Religion* (Anarşizm ve Din üzerine Denemeler) isimli kitapta yer alan “Hz. İsa bir Anarşist miydi?”³⁰³ isimli makalesinde bu soruya ve anakronizm meselesine bu makalede yaklaşmak istediğimiz gibi yanıtlar arar. Meseleye girizgâh niyetiyle öncelikle anarşizm kavramının tarihsel oluşu itibarı ile nasıl ve nereden karalamak maksadıyla alınıp yaygınlık kazandığı mecraya dikkat çeker.

*“Anarşizm kavramı düzenin yokluğundan ziyade yönetimin yokluğudur. Bu, kaos ve anlamsız şiddetle eşanlamlıdır. Viktorya döneminden beri sürmekte ve Joseph Conrad’ın ‘The Secret Agent’ adlı çalışmasıyla meşhur edilmiştir. Anlamsız ve yıkıcı olmaktan uzak olarak pek çok anarşist kendini ‘yeniden kurucu, oluşturunca siyaset ve öz-örgütlenme’ ile ilişkili olarak düşünmüşlerdir.”*³⁰⁴

Ve ardından kavramın anakronik kullanımında nasıl bir hususiyet kazanarak anarşizm üzerine olan yazında, bizim de temas ettiğimize benzer şekilde, yer tuttuğuna temas eder:

³⁰³ Meggitt, J. 2017. “Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus”; Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (ed.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*. s. 124–197. Stockholm: Stockholm University Press.

³⁰⁴ A.g.e., s. 134.

“Anarşizmin temel prensipleri – öz-örgütlenme, gönüllü birliktelik, karşılıklı yardımlaşma– insanlık tarihi kadar eski farz edilen insan davranışlarının biçimlerine işaret eder. Bu kesinlikle ‘Marksist’ demekten daha az problemli bir kavramdır. İkincisi Karl Marx ile başlayan analizlere dair temel proje ve yüksek teori ile bağdaştırılır. Anarşizm ise Graeber’in kelimeleriyle ‘daha bir ahlaki proje’dir ve ondokuzuncu yüzyılda değişen şey sadece onun bir isme gereklilik duymasıdır. Örneğin bu düşünce MÖ 300’den başlayan Robert Graham’ın Anarşizmin Belgesel Tarihi’nde ya da anarşizmin etkili ve gerçek tarihini ve kökenini Taoizm’e ve MÖ altıncı yüzyıla kadar götüren Peter Marshall’ın İmkânsız İstemek’inin ardında yatmaktadır.”³⁰⁵

“Marksist demekten daha az problemli” olarak “Anarşizm” ismini kullanmak bunun anakronik bir problem olmadığı anlamına gelemaz elbette. Üstelik anarşizmin “analizlere dair temel proje ve yüksek teori” olma halini bugün itibarı ile reddetmek de mümkün değildir. Elbette anarşizm bir ahlaki projedir. Ahlaki projenin “yüksek teorilerden” aşağı kalır yanının olduğunu ise düşünmüyorum. Tüm ahlak felsefeleri soyutlama olmaları anlamında yüksek herhangi bir teoriden daha karmaşıktır dolayısı ile Graeber’in bu önermesi ise ikna edici değildir.

Meggit, problemi daha da açarak anarşizm çalışmalarında “anakronizm” problemine dair diğer alanlara temas eder ve makalesinin konusuna gelerek özellikle Tarihsel Hz. İsa’ya anarşist denmesinde –eğer o prensiplere uyuyorsa- sakınca olmadığını şöyle ifade eder.

“Patricia Crone, örneğin, İslam’ın kökenlerine dair bir anahtar figürü tartışmaktadır. Bazı Mutezile ve Haricilerin alt-gruplarından Necadat’ın mensuplarının anarşist olarak tanımlanmaları gerektiğini ve

³⁰⁵ A.g.e., s.135.

*toplumun iktidarsız, biz buna devletsiz diyoruz, işleyebildiği ya da işlemesi gerektiğine inandıklarından anarşizmin tarihine dahil edilmeleri gerektiğini söyler. Benzer şekilde Norman Cohn, Orta Çağ Avrupa'sında binyılcı değişik hareketleri -en dikkate şayan olan Bohemya'nın Taboritleri'dir- açıklarken kullanır. Benzer şekilde antropolog James C. Scott, Güneydoğu Asya bölgesinde yaşayan Zomia halkının tarihi için kullanır... Bundan dolayı Hz. İsa figürünü açıklarken eğer böyle bir ada layık ise 'anarşist' kavramını kullanmakta tereddütlü olmamalıyız*³⁰⁶

Meggitt, Hz. İsa figürünü gerçek, yaşamış olan ve ölen Hz. İsa ve diğer tarafta tasavvuren var, kitabi ve kilisenin ve ona bağlı Hristiyanların inandığı ve gerçeklikten azade olan Hz. İsa figürü olarak ayırmakta ve birine Tarihsel Hz. İsa ismini verirken asıl inceleme konusunun yaşamış ve ölmüş Hz. İsa figürü olduğunu ifade eder. Dolayısıyla Tarihsel Hz. İsa'ya anarşist denilip denilmesidir asıl konusu.

Bu meseleye ilişkin benim editörlüğünü yaptığım içinde esasen İslam ve anarşizm ilişkisini ele aldığım makalemden temas ettiğim konulardan biri de tarihsel anarşizm vurgusudur.

*“Yukarıda haklarında kısa bilgilerle değinilen hareket ve tarikatlar, anarşizm tarihsel bir vaka olarak ortada yokken de var olan ve anarşizme yakın felsefi deneyimleri yaşayan ve mücadele eden hareket ve tarikatlardır. Bunlara eklenecek oldukça fazla tarikat ve hareket çıkarılabilir.”*³⁰⁷

Aynı şekilde 18. dipnotta İngilizce basımında kalendariler için anarşist ifadesini kullanmasını yorumlamıştım:

³⁰⁶ A.g.e., s.136.

³⁰⁷ Alişan Şahin, *Anarşizm ve Din*, Derleme Kitabın içinde “Anarşizm ve Din” başlıklı makale, s. 22, Hayalci Hücre, 2024.

*“A.T. Karamustafa’da sapkın bireyci anarşist der-
vişler tanımlaması sıklıkla geçmektedir. Dolayısıyla
bu kavramın gönderme yaptığı yer bir anlamıyla
müphem bırakılmıştır. Kavramı antinomian anla-
mında kullanmış olması da muhtemeldir. Olaki ta-
rihsel anarşizme yapılan bir göndermedir, bizce
yanlış da değildir.”³⁰⁸*

Tarihsel anarşizm ayırımına, bir tarihi vaka, kavramın politik ve felsefî bir çizgi olarak hareket ve kişilerce benimsendiği tarihsel anlardan itibaren başlatmayı daha uygun bulmamdan dolayı başvurmıştım. Halen de aynı fikirdeyim. Bununla beraber oluşum, hareket ve kişilerin bu kavramı sahiplenip kendilerini bunla tanımlama- makla beraber oluş olarak bugünün anarşistlerinden ve hareketlerinden anarşist prensiplere tamamı ile uyanlara bu ismi bugünün kavramlarıyla yakıştırmamız duru- munda karşılaşılabileceğimiz problemi aşmanın bir diğer yolunun Tarihsel ve tarihsel olmayan anarşizm kavram- larının ayrıştırılmasıyla aşılabileceğini düşünüyorum.

Anarşizm kavramının kullanılmasında bir başka problem gündeme gelmektedir. Kavramın kökeninin Yunanca olması ve modern Batı uygarlığının bu kavramı oradan alarak toplumsal hareket, kişi ve durumlara bu ismi yakıştırmaması, tarihi okurken Batı dışı oluşumlara bu ismi yakıştırmaması –ve hatta antropolojide ilksel topluluk- lara dair kullanılması– etnosentrik bir duruş değil midir?

Meggit bunu tartışır ve şöyle ifade eder:

*“Aynı zamanda konuyla bağlantılı olan etnosent-
rizm problemine de işaret etmeliyiz. Eğer Hz. İsa’ya
‘anarşist’ diyorsak, özbilinçli bir hareket olarak ilk
ortaya çıktığında modern Avrupalı ya da Kuzey
Amerikalı olma bağlamı dışında yorumsayıcı de-
ğere sahip olmayan bir kavramı mı kullanıyoruz?”*

³⁰⁸ Alişan Şahin, *Anarşizm ve Din*, Derleme Kitabın içinde “Anar- şizm ve Din” başlıklı makale, s. 40-41, Hayalci Hücre, 2024.

*Farklı kültürel ve tarihsel bağlamlardan bir biçimi anlamamıza yardımcı olmaktan çok engelleyici olmaz mı? Birileri, anarşizmin içinde doğduğu ve ser-
pildiği Batı modernitesinin üstünlük taslayan küs-
tahlığının devam ettirilmesidir diyebilir mi?”³⁰⁹*

Evet, der. Demiştir de.

Hayrettin Yücesoy, P. Crone gibi Mutezili anarşistler üzerine yazdığı makalede anarşizm kavramı ve onun etnosentrik tarafına vurgu da yaparak ve bu kaydı şimdilik parantez içine alarak, anarşizm kavramını siyasal anarşizm olarak kullanarak etnosentrik tarafı ifade eder.

“Crone, imamin olmaması gerektiğini tartışan Mutezile düşünürlerini anarşizmle kavramıyla ifade ettiği için eleştirilmiştir. Benim itirazım onun bu kavramı kullanmış olmasına değildir. Tam aksine bir dereceye kadar bu anlamın semantik potansiyelini Avrupa tarihinden süzerek aldıktan sonra incelemesinin sonunda Mutezililerin aslında anarşist olmadığını tartışmaya götürmesidir. Bu temayül bu grup için anarşizm kelimesini kullanmayı sadece kesin olmayan ve izlenimci değil aynı zamanda Oriyantalize eder ve diğerlerini ‘Şark’ın sınırlarıyla kapar ki bu kendi kendine anarşist fikirleri geliştirmek için gerekli kurumların olmadığı iddiasındadır. Her hâlükârda Avrupa geleneğinde dahi anarşizmin anlamının farklı şekillerde anlaşılmakta olduğu bir gerçektir ve bu bakış açısı sürdürülemez. Alimler hâlihazırda farklı siyasi ve kültürel geleneklerden yeni deneyimleri verimli bir şekilde bağdaştırabileceğimizden hareketle kelimenin genişletilmiş ve desantralize edilmiş semantik boyutları üzerine çalışmalıdırlar. Bu çalışmada anarşizm kavramını kesinlikle siyasal anarşizm; dışsal otoriteye bireysel

³⁰⁹ Meggitt, J. 2017. “Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus”, Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*. s. 124–197. Stockholm: Stockholm University Press. s. 137.

ya da hazcı kavramları reddederek, eğer devlet hiyerarşisi yok edilmemişse mümkün olduğunca küçültmek ve ortak bir hukuk oluşturmak anlamında komünitelerin öz-yönetimi için çağrışı savunmak anlamında kullanacağım."³¹⁰

Meseleye dair soruyu belki de ilk soran H. Barclay'dir. Meggit, H. Barclay'in etnosentrizm tartışmasında anarşizm kavramının kullanımının kültürler-arası kavram aktarımı olarak ifade etmesini benimser. Onun Türkçeye *Efendisiz Halklar* ismi ile çevrilmiş olan "People without Government: An Anthropology of Anarchy" adlı eserinde ilgili bölümden alıntı yapar:

"Toplumsal sınıflaşma ile etnosentrik ve karmaşık ideoloji. Bunlar diğer kültürlerde anarşistlerin değer ve ideolojisi olmadığında, oldukça duygu yüklü bu kelimeyi oldukça net ideolojik yan anlamıyla almaktır ki Avro-Amerikan kültürel gelenekler ile tanımlanır. Böylece sadece kelime çarpıtılmış olmaz aynı zamanda bu kültürlerin anlamları da çarpıtılmış olur."

...

"Bu 'Anarşi' kelimesi için doğru ise eşit olarak 'demokratik', 'hükümet', 'hukuk' [...] gibi toplum bilimcilerin her gün kullandıkları, normal konuşmalarda türeyen diğer kelimelere de uygulanmalıdır. Toplum bilim diğer kültürlerde toplumsal bağlamlara uygulanan ortak kullanılan kavramlarla doludur. Böyle bir prosedürün kesinlikle tehlikeleri vardır. Kavramın yanında dışarıdan gelen ideolojik bagajı taşımak kolaydır. Diğer tarafta ise, eğer biz kültürler arası transferler yapamıyorsak, safi jar-

³¹⁰ *The Lineaments of Islam, Political Anarchism, Dissent, And Marginal Groups in The Early Ninth Century: The Sūfis Of The Mu'Tazila Revisited*, Hayrettin Yücesoy s. 64-65.

gon olan yeni kelime üretmenin (Neologism) yaygınlaşmasıyla, netleştirmeden ziyade belirsizliği arttıran bir durumda kalmışız demektir.”³¹¹

Sosyal bilimler ya da diğer alanlarda kavram üretimi konusunda üniversitelerin ve akademisyenlerin yarıştıkları kimsenin yabancı olduğu bir durum değildir. Burada bilimleri, bilimsel alanlarda kullanılan kavram ve isimlerin Avrupa merkezli olduğunu inkâr etmemek gerektiğini vurgulamak isterim. Bu minvalde meselenin etnosentrik tarafına vurgu yapılması önemlidir. Tarihte ya da sosyal olaylarda vukuu bulan olguları, durumları kendi özgül adıyla anmak en doğru yöntem olsa da olgular arası benzerlikler, ilişkiler ve durumların aynı kavramla karşılanması her daim problem olarak görülmelidir. En azından bunun bir problem olarak göz önünde bulundurulması olgunun özgüllüğünün dikkate alınmasına neden olur ki önemlidir. Mesela Faşist ve faşizm kelimelerinin bugün aldığı şekil özgüllüğü tamamen yok sayan bir durumdadır. Hitler’in nazizmi, Franko’nun, Salazar’ın diktatörlükleri, Moussolini’nin faşizmi ve dünyadaki birçok diktatörlük faşizm olarak adlandırılmaktadır.

Fakat P. Crone, *Ninth-Century Muslim Anarchists* isimli makalesinde Müslüman anarşistlerden bahseder:

“Anarşizm, en basit anlamda, iktidarı yok etmek anlamında 1420’lerin Batı’da Bohemyalı Tabaoitler’in tarihinden bugüne devam eden inanç olarak ortaya çıkmıştır. Batı geleneğinin dışından bunu görmek zordur. Chuang Tzu (MÖ 4. yüzyıl) ve diğer

³¹¹ Meggitt, J. 2017. “Was the historical Jesus an anarchist? Anachronism, anarchism and the historical Jesus”, Christoyannopoulos, A. and Adams, M. S. (eds.) *Essays in Anarchism and Religion: Volume 1*. s. 124–197. Stockholm: Stockholm University Press. s. 137-138. H. Barclay’in Türkçe’ye çevrilmiş kitabından, *Efendisiz Halklar*, s. 17, Versus Yay.

Taoistlerin anarşist olarak sınıflandırılmaları gereken diğer bir durum daha vardır fakat anarşizme benzer çok fazla bir şey yoktur ve Taoistlerden başka Batılı olmayan örnek burada tartışılan Müslüman düşünürlerdir,”³¹²

Batı anarşist geleneğine göre bir zamanlar insanlık tarihinin gelişmediği zamanlarda ilk toplumlar cennet, altın çağ, doğal bir durum olarak tanımlanabilecek baskıcı iktidarlar olmadan yaşamaktaydı. Bu durumu stoistlerin fikirlerine kadar götürür.³¹³

9. yüzyılın mutezile anarşistleri üzerine yazan bir diğer yazar H. Yücesoy, P. Crone’un imamlik kurumunu kabul etmeyen mutezilenin bir kısmını anarşizmle tanımladığından dolayı eleştirilmesinden bahsetmektedir. “İslam şehri”ne dair tartışmalarda yakından bildiğimiz ötekileştirme sonuçlarında “gerçek” bir şehri oluşturan Weberci ideal biçim gibi “anarşizm” de Avrupalı ayrık-sıcılık (exceptionalism) fikrini bir çeşit takviye etmenin ideal çeşididir diyerek etnosentrik tarafa göndermede bulunur.

3. Gadamer ve Hermenotik: Hermenotik Anakronizme Çare Olabilir mi?

Anlam arayışında tüm bir tarih, geçmiş, gelecek ve şimdi, hakikat arayışının tarihi olarak adlandırılrsa yeridir. Hakikat nedir ve insan neden onu arar. Elbetteki insanla ve özellikle tek tek insan bireyi ile ve onun ilgi ve temayülleriyle belirlenen bir hakikat bu. Aslen her bireyin bir hakikat algısı vardır ve bu hakikat çok da somut bir şey değildir. Görme ve algılama ya da başka bir tabirle okuma yani yorumlama biçimi ile ilgilidir. İnsan

³¹² P. Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists”, s. 5, Sayı 167, Oxford Journals.

³¹³ P. Crone, “Ninth-Century Muslim Anarchists”, s. 5-6, Sayı 167, Oxford Journals.

teklerinin cemaat ya da toplum içinde yaşıyor olmaktan hareketle edindikleri kültürel kod ya da oluşları onları bir arada tutan ve aynı zamanda iten bir etki ile sürer. Bu gerilim içinde okunan ve yorumlanan bir dünya mevcuttur. Okunan ve yorumlanan bu kodların farklı tezahürleri bir hakikat arayışını beraberlerinden getirir.

Farklı bakış açılarının ortak bir noktada buluşma ve anlamların gerçeğini kendi yorumunda bulma çalışmasıdır anlam bulma çalışması.

Mesele yazılı metin olduğunda söz-yüz yüze ilişkinin özneler arasındaki ilişkiyi dolayimsız kılmasındaki üstünlüğünden –yüz, göz ve atmosferin ve mimiklerin farklı dillerin bütünlüğü olduğunu belirtmek gerekir– eser kalmamış ve sadece düz metinle karşı karşıya kalmışız demektir. Bu durumda hakikate ulaşmada hermenotik çalışma daha anlamlı hale gelmektedir. Söz konusu metin eski bir metin olduğunda durum daha da karmaşıklaşmakta anlam ve metinde ifade edilen, ifade eden, metni okuyan ve yorumlamaya çalışan özne arasında anlam soruşturması başlamak durumundadır. Burada etkin olan sadece okuyan öznedir. Yani elimizdeki metnin aktif tarafında bir tek ben varım demektir bu.

Gadamer bunu “kendimizi konuşlandırmak” olarak ifade eder: *“Kendimizi yerleştirerek/konuşlandırarak” ifadesiyle kastettiğimiz şey nedir? Kesinlikle kendimizi bütünüyle hesap dışı bırakmamız değil. Aksine kendimizi tam da bu ötekinin durumuna yerleştirmemiz gerekir.*”³¹⁴

Öteki dediği ise pasif olan özne yani metni yazan ya da ifade eden olarak görünür. Özne kendini yok sayamaz

³¹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 60.

aslında. Öznellik yok sayılarak doğruya varılamaz hem de metni ya da fenomenleri anlamak mümkün değildir.

Hakikate giden yolda ilk veri gerçek olan metin ve onda kendini bize açmaya çalışan simgelerdir. Bu metin vasıtasıyla öteki ile iletişim içerisindeyizdir. Bir metinde bu simgeler, alfabe, dil, gramer ve onun kendi içindeki mantık olsa gerektir. Bu mantık bize saçma, iyi, kötü, doğru, yanlış, hatalı, isabetli, hiç ve tamamlanmışlık vb gibi yargıları aktif öznenin kültürel oluşu ile beraber bize sunar.

Amaç doğru ve güvenilir bilgiye varmak olunca bunu mutlak olarak başarmak imkânsız gibidir. Gadamer bunu aktif öznenin önyargılarından hareketle imkânsızlığına işaret eder. Buradaki önyargı edinilmiş sabit fikir anlamında değildir. Aslında dil, kültürel ve ahlaki normlar vb gibi edinilmiş ve kişiyi var eden haller birer ön yargılardır.

Hermenotik kaba anlamıyla yorumbilim olarak ifade edilse de bilim değil ama yöntem olduğu fikri zannımca daha doğrudur. Kimi yerlerde yorumsama olarak adlandırılan bir disiplindir. Bizdeki karşılığı tam olmasa da tarihsel süreç içinde önce mana, sonra tevil ve en son tefsir olarak karşılanan anlama yöntemi olarak ifade ediliyor.³¹⁵ Tefsir (exegesis) esasen ilahiyata dayanan kutsal metinleri anlamak için ortaya çıkmıştır. Hermenotik ise bunun yöntemi olarak görülüyor ve bugün özellikle hermenotik kutsal metin dışı metinleri anlamak ve yorumlamak için başvurulan yöntem olarak görülmektedir. Hermenotik aynı fikirde olma değil ama anlama çabasıdır.

³¹⁵ “Hermenötik'in Anlam Dünyamızdaki Tekabülleri: Mana, Te'vil ve Tefsir”, Yrd. Doç. Dr. Ahmed İnam, Kur'an Ve Dil -Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu, Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17-18 Mayıs 2001.

*“Gadamer, Heidegger’i takip ederek Hermenotik’in insanın anlamasının genel bir felsefesi olarak ifade eder. Dünya’da herhangi bir şeyi anlamak kişinin bir metne anlam vermesine benzer bir anlamlılık olarak görmek-tir”*³¹⁶ der Raider Malik.

Hans-Georg Gadamer’in *Hakikat ve Yöntem*’ini Türkçeye kazandıran Hüsamettin Arslan ve İsmail Yavuzcan kitaba dair yazdıkları önsözde “Türkçe tercüme adına burada söylenmesi gereken şeylerden biri, belki de en önemlisi, bugüne kadar ‘insan bilimleri/sosyal bilim-ler’ diye karşılanmış olan *Geisteswissenschaften* kavra-rasını ‘anlam bilimleri’ diye karşılamış”³¹⁷ olduklarından bahseder. Hermenotik, anlamaya yönelik bir eylem ola-rak da anlaşılabilir. Nitekim Gadamer “*Hermenotikle, haklı olabileceği inancıyla ötekini dinleme yeteneğini kastediyorum*” derler. Dinlemek anlamaya yönelik bir çabadır. Burada kastedilen konuşan, bir özne, metin, kut-sal metin vb de olabilir.

Feminist Interpretations Of Hans-Georg Gadamer isimli kitabın içinde yer alan, *Why Feminists Do Not Read Gadamer* adlı eserinde Lorraine Code, Gadamer’ın hermonitiği “*anlamayı başarmak için tarihsel olarak bi-linçli bir çalışma pratiği, bir yorumsama olarak önerir. Örnek araştırma modellerini insan bilimleri, özellikle, tarih ve sanatın tarihteki yerinden verir,*”³¹⁸ demekle an-lama faaliyetinin yöntemi olarak hermenotiğe işaret eder.

³¹⁶ “Hermeneutics and the Humanities Dialogues with Hans-georg Gadamer”, Leiden University Press, “*Hermeneutics and the History Of Political Thought*”, Reidar Maliks., S.174

³¹⁷ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, s. 16, Çevirmenlerin Önsözü.

³¹⁸ “Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer”, *Why Femi-nists Do Not Read Gadamer*, Lorraine Code, s. 4.

Filoloji ve tarihsel bilimlerde hermenotiği ise egemen olarak ele geçirme ve kendine mal etmeden aksine kendimizi, metnin iddiasına tabi kılmaktan bahseder Gadamer. “Yasanın iradesini ya da Tanrı'nın vaatlerini yorumlamak kesinlikle bir egemenlik formu değil, hizmet formudur,” cümlesinden “*Kur'an* Allah kelamı olduğundan hermenotik doğru değildir” diyebilen zevata uygun bir yanıt vermenin kapısını açar bize.

“Onlar geçerli sayılan şeyin hizmetindeki –uygulamayı da içeren- yorumlardır. Bizim tezimiz aynı şekilde tarihsel hermenoytiğin de icra etmesi gereken bir uygulama görevinin bulunduğu; çünkü o da anlamın geçerliliğine hizmet eder. Bu göreviyle o açıkça ve bilinçle yorumcuyu metinden ayıran zaman mesafesini kapatır ve metnin maruz kaldığı anlam yabancılaşmasını yok eder.”³¹⁹

Yorumcu tarihsel sürecin bir noktasında yaşayan ve faal olan, tarihin bir parçasıdır, oradan gelmiş ve bugün, burada olan aktif öznedir ve bu özne varlık olarak tarihsel süreçten kopmamış, başka bir dünyadan gelmemiştir. O tarihin içinde ve süreçte geline bir aşamada geriye dönüp bakarak bugünü birleştirme eyleminde bulunmaktadır.

“Gerçek tarihsel düşünüş kendi tarihselliğini hesaba katmalıdır. Ancak o takdirde geliştirici bir araştırmanın nesnesi durumundaki tarihsel nesnenin hayaletini kovalamaktan kurtulacak ve bu nesneyi kendisinin muadili olarak görmeyi ve her ikisini de anlamayı öğrenebilecektir. Hakiki tarihsel nesne hiçbir şekilde bir nesne değildir; biri ile ötekinin birliği, hem tarihin gerçekliğini hem de tarihsel anlamının gerçekliğini oluşturan ilişkidir.”³²⁰

³¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 69.

³²⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 52-53.

Çevirmenler Gadamer'in anlamaya yönelik öznenin nesnesiyle ilişkisinde imkânsız bir duruma temas ettiğinden bahsederler: Şöyle söyler Gadamer: *"Anlama teorisi asla sonunda 'nesnesinin' tam bir kavrayışına ulaşmayı başaramaz. Nedeni temel tezidir: Fiilen anladığımız şeyi tam anlamıyla kavramlaştırmaya ve metodize etmeye çalışırken daima çok geç kalırız. Anlama asla fiilen temellendirilemez; çünkü anlamamanın bizatihi kendisi daima zaten üzerinde durduğumuz temel, üzerinde durduğumuz zemindir."*³²¹

Bu imkânsız bir şeydir. Yorumcu nesnesinin yerinde olamaz. İmkânsız olan nesnenin (bir diğeri, metin, insan, nesne vb) anlaşılma ihtimali değildir. Bu aslında bilinemez. İmkânsız olan onun yerinde olmaktır. Anlama çabası değişik boyutlarıyla yeni çıkarımlarla hakikate başka noktalarda temas edebilir. Ama işaret edilenden emin olunamaz.

Gadamer, D'Alembert'e tamamen katıldığını ifade eder:

*"D'Alembert şunları yazdığında doğru fikri dile getirir: 'Muhtemellik ilkece, nedenlerini ortaya çıkaramadığımız için bir tür şansa yordduğumuz tarihsel olguların durumunda, yani genelde bütün geçmiş, şimdiki ve gelecek olaylar için geçerlidir. Nesnesi şimdi ve geçmiş olan bu bilgi, yalnızca tanıklıkta temellendirilse de, genellikle bizde aksiyomlardan doğan kanaatler kadar güçlü bir kanaat üretir.'"*³²²

³²¹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 17, Çevirmenlerin Önsözü.

³²² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 31 Cilt I.

3.1 Önyargı ve Hermenotik

Gadamer'in önyargı kavramına vurgusu belki de Heidegger'den başlar. Ona göre Hermenotik daire bir fasit daire değildir bir bilme imkânını bize sunan bir yöntemdir. Buradaki asıl görevimizin ön-niyet [*Vorhabe/fore-having*], ön-görüş [*Vorsicht/fore-sight*] ve ön-anlayışın [*Vorgriff/fore-conception*] zihnimizde yaratılmış kavramlar ve popüler anlayışlarca engellenmesine mâni olmak ve şeyleri kendilerine göre ela almayı temin etmek olduğunu belirtir.³²³

Gadamer ise bundan hareketle bir şeyi anlama çabası içinde olan yorumcunun “kendi arızı ön-anlamlarına” teslim olmaması, metnin kendisine bir şey söylemesine hazır olması gerektiğini, metnin farklılığına duyarlı olmasını ama bunun “nötr” olmak ve yorumcunun kendisini ortadan kaldırması anlamına gelmediğine işaret eder. Önemli olanın yorumcu ön-yargılarının farkında olmalıdır ki metin kendini çıplak ötekiliği ile sunabilsin; kendine özgü hakikati açıkça sergileyebilsin.³²⁴

Buradaki “ön-yargı”yı ise “kesinlikle yanlış yargı anlamına gelmez; hem pozitif hem de negatif değere sahip olabilecek bir düşünce unsurudur” diye tanımlar.³²⁵

Önyargının oluşmasını ve kişinin kendini tanımasını iç gözlemde önce toplum, aile ve içinde yaşanılan hale bağlar. Bunu “tarih bize değil, biz ona aitiz” cümlesi ile ifade eder. Hele ki “öznellik odağı bozuk bir aynadır” cümlesi önyargının negatif ve pozitif yanını bir cümlede ifade eder durumdadır. Aynı paragrafta kişinin kendinin

³²³ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 4, s. 153, Cilt II.

³²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 8-9, Cilt II.

³²⁵ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s.11, Cilt II.

farkına varmasını “kapalı devre bir kıpırtı” olarak görür ve bundan dolayı “*bireyin varlığının tarihsel gerçekliğini oluşturan şey, yargılarından çok önyargılardır*” cümlesi ile tamamlar.³²⁶

Hermenotik bir problem için uğraşmadır. Aydınlanmayı aklın mutlaklığını savunmasını da önyargı olarak görür ve insanın sınırlı, mutlağa erişemeyecek insan tasavvuruna sahip isek meşru önyargıların da olduğunu ve önyargı kavramını rehabilite etmek gerektiğini ifade eder.³²⁷

Aynı sayfada meşru önyargıların ne olduğunu sorar “Önyargıların meşruiyetinin temeli nedir? Meşru önyargıları –aşılmalrı eleştirel aklın reddedilemez görevidir– sayısız başka önyargıdan ayıran şey nedir?”

*“Önyargıların ‘otoriteden’ doğan önyargılar ile ‘acelecilik’ten doğan önyargılar olarak ayrımının Aydınlanma’nın temel önkabülüne, aklın metodolojik bakımdan disipline edilmiş kullanımının bizi her hatadan koruyacağı önkabülüne dayandığı açıktır. Aslında bu Descartes’in yöntem fikriydi. Acelecilik kişinin kendi aklını kullanımından doğan hataların kaynağıdır. Fakat otorite, kişinin hiçbir şekilde kendi aklını kullanmamasının sorumlusudur. Bu yüzden söz konusu ayrım otorite ile aklın karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakan antitezler olmasına dayanır.”*³²⁸

Hermenotik durumu ise hayatta edindiğimiz ve şimdiye gelen önyargılarla başlar. Buradan şimdinin ufku dediği aşamaya geçer. Bir ufuk kavramı vardır Gadamer’de. Bu

³²⁶ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 278.

³²⁷ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 20, Cilt II.

³²⁸ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 21, Cilt II.

ufuk ilerde olan görünmesi imkânsız olan ama gördüğümüz anda halen o ufkun varlığını sürdürdüğü bir durumdur. Ve ekler

“Fakat bu durumda şimdinin ufkunun değişmez bir kanaatler ve değerlendirmeler takımından ibaret olduğunu ve geçmişin ötekiliğinin değişmez bir temel olarak ondan hareketle ön plana çıkarıldığını/ onda temellendirildiğini düşünme hatasından kaçınmak önemlidir.”³²⁹

Bu aşamada bizim yazının başında temas ettiğimiz anakronizm olarak ifade ettiğimiz aşamaya gelmiş durumdayız. Yorumcu metne ya da fenomene bakarken tarafgirlik sendromuna yakalanabilir. Bu ideoloji, inanç ya da bir şeye duyulan aşırı sevgiden kaynaklı tarafgirliktir.

“Tarafgirlik/tafaflılık artık anlamının bireysel sınırlandırılması anlamına gelir sadece. ‘Kişinin kendi düşünce alanına yakın olan şeyi tek-yanlı tercihi.’”³³⁰

Yorumcunun düşündüğü şeyi belirleyen önyargılarının tarafgirlikten kaynaklı olması doğrulanmamış önyargı olmasına delalettir. Ama bilgi kaynaklı bir önyargının olduğu durumlarda otorite kavramı devreye girer, diyor Gadamer.³³¹

Bu durumda *“Yorumcunun bilincini işgal eden önyargılar ve ön-anlamlar onun özgür tanzimine amade*

³²⁹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 61, Cilt II.

³³⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 22, Cilt II.

³³¹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 23, Cilt II.

değildir. Yorumcu anlamayı mümkün kılan verimli/üretici önyargıları, anlamayı engelleyen ve yanlış anlamalara götüren önyargılardan, önceden ayıramaz.”³³²

3.2 Hermenotikte Otorite Problemi

Yorumcu eğer belli bir otoritenin etkisi altında ise orada ortaya çıkabilecek problemlerden biri elbette anakronizmdir. Otoritenin yaratmış olduğu prestijin etkisi yorumcunun önyargısının kaynağı olabilir. Bu otorite mutlak olarak yanlışla götürmeyebilir. Bu minvalde bir Aydınlanma eleştirisi de geliştirir Gadamer.

“Aslında otoritenin reddi Aydınlanma’nın kurumlaştırdığı biricik önyargı değildir. Aydınlanma aynı zamanda otorite kavramının bizatihi kendisini de tahrif etmiştir. Aydınlanmacı akıl ve özgürlük anlayışında temellendiğinden, otorite kavramı akıl ve özgürlük kavramına bütünüyle tezat bir kavram-aslında kör itaat- olarak görülebilirdi. Bu onun, modern diktatörlüklerin eleştirisinin dilinde rastladığımız anlamıdır.”³³³

Gadamer otorite anlayışını başka bir şekilde izah etmektedir. Aydınlanma’nın “modern diktatörlükleri” eleştiren bakış açısını reddetmemekle beraber o, otoritenin özünün kişilerden kaynaklı olduğunu ve bu kişilerin akli köleleştiren ve akli reddeden bir temayül değil bilgi ve kabullenmeye, rızaya dayandığını yani yargı ve öngöründe ötekinin kişiye üstün olduğu ve ayrıcalıklı olduğunun kabulüne dayandığını ifade eder.

“Otorite rızaya ve bu sebeple de bizatihi aklın sınırlarının bilincine varma başkalarının öngörülerine bel bağlama / güvenme eylemine dayanır. Bu anla-

³³² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 47, Cilt II.

³³³ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 23-24, Cilt II.

*myla otoritenin, doğru tarzda anlaşıldığında, emirlere körükörüne itaatla hiçbir alakası yoktur. Gerçekten de otoritenin itaatla alakası yoktur fakat bilgisiyle vardır.”*³³⁴

İlginç bir çıkarımda bulunur. Der ki “*Hakiki otoritenin otoriteriyen olması gerekmez.*”³³⁵

Bu otoritelerin başında gelenek gelmektedir. Gelenek, görenek ve ananeler bir ahlaki mod yaratır. Yaşamın her anına müdahil olan ve aslında yaşayan insanı yapan şeydir gelenek. Hasbelkader geleneğe karşı duran her kişi ve oluşum omnipotent ve omnipresent olan geleneği içinde, duruşunda ve oluşunda taşır. Her tür eğitim ve öğretim buna dayanır. Burada kimse kendi kendisinin efendisi, gelenekten bağımsız bir kişilik olamaz.³³⁶

3.3 Gelenek ve Önyargı

Gelenek sebep aramadan geçerli olandır. Sorgulanmadan kabul edilen ve kişiyi ve hatta kurumları yapan olarak görünür. Tavırlarımızı büyük ölçüde belirler.³³⁷

Bundan dolayıdır ki “Gelenek daima bir parçamız, bir örnek ya da model, bir kavrayış türüdür; daha sonraki tarihsel yargımız onu bir bilgi türü değil, aksine gelenekle en derin/ en sıkı ilişki kurma türü olarak görebilir.”³³⁸

³³⁴ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 24, Cilt II.

³³⁵ Burada bu meseleyi Habermas’la tartıştığımı ifade ederek referans veriyor. “*Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. Jürgen Habermas (Frankfurt, 1977)” Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 24., Cilt II.

³³⁶ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 25, Cilt II.

³³⁷ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 25-26, Cilt II.

³³⁸ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 27, Cilt II.

İşte bu, bir önyargılar silsilesini oluşturur. Dilden, tavırlardan, ahlaki normlardan ve hatta coğrafyanın atmosferinden etkisini alan tarihle beraber bugüne gelen bir önyargılar, öndeneyimler ve öndeğerler vasıtasıyla nesne, metin ya da ötekiye bakılmaktadır.

İlgi duyduğumuz tarihsel oluş ve gelenekle ilgili araştırmada soruları oluşturan şey geçmişin değil bugünün ve şimdinin alakalarıdır. Soru şimdiden kurulur. Yani bir tarih araştırması ilgili olduğu metin veya nesneye göre anlaşılmaz. Soru bugünün ve verilecek cevap ise bugünden hareketle geçmişini görmekle ilgilidir.

Schleiermacher'ı izah ederken bir metni anlamak kendimizi yazarın zihnine yerleştirmekle olmaz, der. Ama kendimizi yazarın görüşlerini şekillendirdiği bakış açısına yerleştirmeye çalışabiliriz. Geleneğin tarihsel ufkuyla yerleştirmeliyiz ki yanlış anlamalardan azade olmaya çalışalım. Yani yazarı, yazarın bakış açısına göre anlama çabasıdır bu.³³⁹

Heidegger ise anlamayı geleneğin hareketi ile yorumcunun hareketinin paslaşması-ilişkileneceği olarak anlatır. Gelenek sadece bizi belirlemez. Onun içinde/o ve onla beraberiz ve hem etkisi içindeyiz hem de onu biz oluştururuz. Gadamer bu anlamda Heidegger'e katılır.³⁴⁰

Her metin kendi çağının ve geleneğinin ifadesidir. Öyle ki kimi zaman metnin anlamı yazarı aşar ve yorumcu metni ola ki yazardan daha iyi anlayabilir.

“Fakat bu temel bir öneme haizdir. Metnin anlamı, sadece bazen değil, genellikle yazarını aşar. Anlamanın

³³⁹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 42, Cilt II.

³⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 45.

yalnızca röprodüktif (yeniden üretici) değil, aynı zamanda üretici bir faaliyet olmasının nedeni budur.”³⁴¹

İçinde yaşanmakta olan gelenek ve tarihsel inceleme- nin etkisi ile karşılıklı etkiler dokusu sergileyen bir analizin oluşturulması gerektiğini söyler, Gadamer. Bundan dolayı, ona göre, tarihsel inceleme radikal yeni bir şey olmasa da insanın geçmişi ile ilişkide yeni bir unsurdur.³⁴²

Yorum, deneme, söz ve fikir öznenin evrende hareket ettiği ve etkileşimler içinde kaldığı sürece sürekli bir devinim halindedir. Bu devinim ve hareket hali yorumun sonsuzluğuna başka bir delalettir. Derrida ile tartışmasında Gadamer, Hermenotiki “*Ağzını açan her kim olursa olsun anlaşılma ister; aksi halde kişi ne konuşur ne de yazar*”³⁴³ diyerek ifade eder. Anlama ve anlaşılma isteğidir konuşmak ve dinlemek.

“İnsani hayatın tarihsel akışı, onun asla mutlak şekilde tek bir bakış açısıyla sınırlı olmamasını ve dolayısıyla asla gerçekte kapalı bir ufka sahip olamamasını gerektirir. Ufuk daha ziyade bizim içinde hareket ettiğimiz ve bizimle birlikte hareket eden şeydir. Ufuklar hareket eden kişiyle birlikte değişirler. Bu yüzden –içinde yaşamakta olduğumuz ve gelenek formunda var olan– geçmişin ufku daima devinim halindedir. Kendisini kuşatan ufku tarihsel bilinç harekete geçiremez. Tersine, bu hareket onun içinde kendisinin bilincine varır.”³⁴⁴

³⁴¹ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 48-49, Cilt II.

³⁴² Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 29, Cilt II.

³⁴³ Alıntının alındığı kitap: *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*, Ernst Behler, Stanford UP, s. 144.

³⁴⁴ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Paradigma Yayınları, s. 59, Cilt II.

Bunla birlikte o, tarihsel bilincin “kendimizi içine yerleştirmeyi öğrettiği değişen birçok ufuktan söz etmenin” doğru olmadığını da söyler. Bahsedilen her kişi değişen, devinen bir ufuktur. Geçmiş ve şimdinin içinden akan ve metni, nesneyi gelenek, kültür ve oluşu ile gören bir ufuktur.³⁴⁵ Anlama ise daima bir yorum olarak telakki edilir.

Hermenotiki hayatın temel özelliği olarak ifade ettikten sonra anlamak için önyargının gerekliliğine vurgu yapar Gadamer. Önyargı oluşturulamazsa anlamının başlamayacağı, önyargının yanlış yargı olmayıp daima gözden geçirilebilecek geçici bir şey olacağından, anlamayı mümkün kılacağından bahseder.

*“Bilinmeyen bir şeyleri ilk defa kavramaya çalışan biri önyargı ve bilindik kavramlar vasıtasıyla anlar. Örneğin Kant’ın ahlak yazılarında zor paragrafları anlamak için çaba sarf eden bir okuyucu Kant’ın onla ne demek istediğini anlayabilmesinden önce özgürlük kavramına sahip olmaya ihtiyacı vardır.”*³⁴⁶

Gadamer metnin tüm anlamını anlama eğilimindedir. Önce ne söylendiğinin içeriğini anlamak ve sonra bir başkasının ne söylediğini anlamak gereklidir. Ne düşünlüğü değil ne söylendiğinin anlaşılması dikkate alındığından dolayı bir metin saf yaşamın ifadesi olarak değil ama hakikate dair iddiasından dolayı ciddiye alınır.³⁴⁷

³⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, Cilt II, Paradigma Yayınları, s. 60.

³⁴⁶ *Hermeneutics and the History Of Political Thought*, Reidar Maliks, s. 174-175.

³⁴⁷ *Hermeneutics and the History Of Political Thought*, Reidar Maliks, s. 175-176.

4. Derrida, Nietzsche ve “Şemsiyemi Unuttum”: Yapıçözüm Bir Yorumsama Biçimi Midir?

Gadamer’in evrensel hermenotiği ile Derrida’nın *deconstructionu* metni ya da şeyleri anlamak ve anlamlandırmak için farklı olduğu düşünülen yöntemler. Anlama ve anlamlandırma faaliyeti öznelerde başlayıp bir ötekini hedefleyen ötekini anlamaya ya da yeniden anlamaya-anlamlandırmaya yönelik olmak durumunda. Gadamer’in metodu ve anlayışına yukarıda bir nebze bazı açılardan değinmiş olduk. Gadamer ve Derrida arasında Nisan 1981’de Paris, *Goethe Institute*’teki karşılaşmalar (soru ve cevaplarla yürüyen bir süreç) yazılan denemelerin sonucuna yorumcular “Olası olmayan tartışma” (Improbable Debate) olarak adlandırsalar da kanımca Gadamer’in ısrarla bir diyalog içinde bulunduğu vurgusu bir açıdan Derrida’nın tezine tartışmanın varolmasından hareketle temelden bir eleştiri olarak alınabilir. Her hâlükârda daha fazla meseleye girmeden başka bir anlama, yorum çabası olarak *deconstruction*, Derrida’nın “Mahmuzlar: Nietzsche’nin Üslupları” adlı eserinde görülür.³⁴⁸ Bu eserde Nietzsche’sinin metinlerinde kadın/dişi olanla ilişkisi ele alınmakla beraber, Heidegger’in Nietzschesindeki kadının/dişilin eleştirisini yapar. Nietzsche’nin Yayınlanmamış Elyazmaları’nda geçen bir cümleyi (İngilizce, Fransızca ve Türkçe çeviride “Şen Bilim”’in Fransızca çevirisinde sayfa 457’de 12.175 nolu fragman olarak geçmekte olduğu belirtiliyor) alıp birçok şekillerde birçok anlama gelebileceği belirtiliyor.

“*Şemsiyemi unuttum*” cümlesinin olası ki bir alıntı ya da duyulan ve not edilen bir şey ya da Nietzsche burada bir şeyler demek istedi. Olasıdır ki Nietzsche’nin kendi

³⁴⁸ Jacques Derrida, *Nietzsche’lerin Şöleni, Nietzsche’nin Üslupları*, der. ve çev: Ali Utku - Mukadder Erkan, Otonom Yay.

el yazısıyla koyduğu bir işarettir ama bir şey istediğine dair bir işaret midir değil midir? Öylesine yazılmış bir cümle midir? Ya da editörlerin ekledikleri bir not olabilir mi? Editörler bunun anlamını biliyorlar ve söylemiyorlarsa? Bu sadece Nietzsche’de kalan ve asla ulaşılamayacak bir anlama mı haizdir? Ama bu sırra erişmek mümkün olamaz mı? Ve biz de bunun için çalışmaktayız? Hiçbir anlamı da olmayabilir? Bunun Nietzsche’nin cümlesi olmaması da olasıdır. Onun el yazısı olması cümleyi ona ait kılar mı? Bunun gizlenmesi gereken bir kodun parçaları da olma ihtimali göz önünde tutulmalıdır? “Şemsiyemi unuttum” cümlesi basittir ve orada bana ait olan bir şemsiyeden bahsedilmektedir. Burada olan unutmaya bahsidir. Onu tarif edebilirim ama o artık benim sahipliğimde değil. Kendime şemsiyemi hatırlatıyorum. Ama artık ona sahip değilim. Onu hatırlıyorum. Hatırladığımı unutamam ama onu unuttum. İhtiyaç hasıl olduğunda ona sahip değilsin ya da sahip olmasan da ihtiyacın var. Hatta bu durumun psikanalitik çözümü de mümkündür. Şöyle devam eder Derrida:

*“Şemsiyenin simgesel figürü iyi bilinir ya da iyi bilindiği sanılır. Örneğin, gösterişsiz biçimde örtülere bürünmüş bir fallusun, hem saldırgan hem koruyucu, tehditkâr ya da tehdit edilen bir organın erse-lik çıkıntısını (eperon) düşününüz. Bir iğdiş masası üstündeki bir dikiş makinasında (mach ine a recoudre), bu tür bir alışılmadık nesneyle karşılaşılır.”*³⁴⁹

Bunun metni anlamak için bir hermenotik yöntem olduğu reddedilemezdir ki Derrida buna *deconstruction* adını verir. Şeyleri anlama çabası metni ve yazarını her şeyiyle anlama çabasıdır. Her şeyi ile anlama fikri Derrida tarafından reddedilse de böyle bir çabayı reddetmek

³⁴⁹ Jacques Derrida, *Nietzsche’lerin Şöleni, Nietzsche’nin Üslupları*, s. 178-182, der. ve çev: Ali Utku - Mukadder Erkan, Otonom Yay.

mümkün değildir. Aynı şekilde bütünü anlama çabası Gadamer’de de hedeftir. Ama bunun mümkün olmadığını ufkun sürekli hareket halinde ve değişir olması fikrinden hareketle çıkarmamız mümkündür.

Görülebileceği gibi metin, obje, herhangi bir söz bizim konumuzla ilgili olan vakanüvislerin metinleri, menkıbeler, şiirler, beyitler, binalar ya da mimari şekiller, tarihi objeler hermenotik bir gözle değerlendirilebilir. Tarihi vaka ve olguları değerlendirirken bu yöntem oldukça işe yarar ve sosyal olaylar ve tarih ile uğraşanlar için de önemli bir yöntem olarak durur, durmalıdır. Anakronizm sanatta bir şekilde yaratıcılığın bir şekli olarak kabul edilebilir ise de tarih ve sosyal bilimlerde anakronizm bir hastalık –özellikle Türkiye tarihçilerinde– olarak algıları zehirlemekte, anlam dünyalarını zaafa uğratmakta, “hakikatten” uzaklaşmaya neden olmaktadır.

Gadamer’in önyargısız anlamamanın mümkün olmadığını vurgusu önyargıların olguların yerini alması anlamına gelmiyor gördüğümüz gibi. Önyargı kültürden ve tarihten gelen öznenin kendisinden, gelenekten kopuk bir şey değildir. O öznenin ya da yorumcunun olduğu halini işaret eder. Ama yorumların çokluğu ve her yorumcuya göre değişebileceğine işaret eder.

5. Tarih Yorumsaması ve Paul Ricoeur

Fransız tarih yazımında önemli bir yer tutan Paul Veyne’in yapıtı “*Comment on écrit l’histoire*” (Tarih Nasıl Yazılır) adlı eserine referanslar vererek tarihin ne olduğuna temas etmektedir. Paul Veyne “Tarih”in gerçeğe uygun anlatıdan başka bir şey olmadığı, yaşamsal

değil ama kitabı olduğu³⁵⁰ ve benimsenmiş yazınsal biçimler aracılığıyla, merakın amaçlarına hizmet eden zihinsel bir etkinlik olduğunu söyler.

Ricoeur, Veyne’i takip ederek tarihin bir yöntemi olmadığını ama kategoriler teorisi olduğunu söyler ki tarihin yöntemi olmamasını Ricoeur olguların sentezini yapacak kurala sahip olmadığına yorar.

*“Eğer tarihin alanı... tamamıyla belirsizse, orada bulunan her şey gerçekten meydana gelmiştir ama birçok yol da izlenebilir. İzlenecek yolları çizme sanatına gelince, bu, bütün yüzyıllar boyunca benimsenmiş değişik biçimleriyle tarih türüne bağlıdır.”*³⁵¹

Elbette bu yolların çeşitliliği, yorumcuların izleyebilecekleri birçok yön olduğu anlamına gelir. Farklı yorumcuların bir olguya farklı yorum getirmesi ise başka bir çeşitlilik örneği olarak görülmelidir.

“Tarihin yöntemi yoktur” fikrinin bildiğimiz birçok tarihçinin düştüğü hatalara da temas etmiş olması önemlidir. Der ki:

*“Tarih ne rastlantılarla ne iktisadi nedenlerle ne de anlayışlarla, tasarılarla ya da fikirlerle bütünüyle açıklanabilir; bu üç özelliği düzenleyecek kural da yoktur. Bu da tarihin yöntemi yoktur demenin bir başka yoludur.”*³⁵²

Tarih okuma ve yazımlarında bir diğer problem de Ricoeur’un Veyne’e gönderme yaptığı tabirle *geriye dönük ekleme*’dir. Bu kavram da temas etmekte olduğumuz anakronizm problemine bir ölçüde temas eder. Ricoeur

³⁵⁰ Paul Ricoeur, *Zaman ve Anlatı 2, Tarih ve Anlatı*, s. 138, YKY 2009.

³⁵¹ A.g.e., s. 141.

³⁵² A.g.e., s. 142.

bunu “Tarihçinin anlatısındaki bir boşluğu bir başka dizilişteki benzer ama eksiksiz zincirlenişi örnek alarak doldurmak amacıyla başvurduğu tümevarımsal bir işlemdir,” diye tanımlar.

“Geriyledönük eklemenin nedensel bir açıklamayı harekete geçirmesi ölçüsünde, açıklama da bu noktada ‘anlama’ dan açık seçik biçimde ayrılır. Neden sel açıklamaysa, belgeler bir olayörgüsü sağlama- dıkları zaman ortaya tam olarak çıkabilir; böylece geriyedönük bir eklemeyle varsayılan bir nedene kadar gidilmiş olur (sözgelimi şöyle denir: ağır bir vergilendirmeye gitmiş olması XIV. Louis’yi halkın gözünde sevimsiz kıldı)... Geriye dönük ekleme, gerçeğe benzer olanın dar sınırları içinde belgele- rimizin boşluğunu giderebilir.”³⁵³

Fakat yorumcunun niyeti olay ve olayörgüsünün dışına çıkarak niyet ifadesiyle tarih okumanın önüne geçer. Buna benzer vakaları Türk tarihçiliğinin klasiklerinde görmek fazlasıyla mümkündür.

∞

³⁵³ A.g.e., s. 142.

Ek 2

Antropolojik Bir Yaklaşımın Kitabı “Efendisiz Halklar” Hakkında

∞

H. Barclay orijinal adı *People without Government: an Anthropology of Anarchy* olan ve Türkçeye *Efendisiz Halklar: Bir Anarşi Antropolojisi* ismi ile çevrilen eserinde antropolojinin anarşinin mümkün olduğunu gösteren olgularla dolu olduğunu ve yönetimsiz toplumların primitif toplumlar üzerine çalışan birçok etnograf ve antropolog tarafından ispat edildiğini iddia eder. Antropologlar arasında bile kültürel belirlenmişlik itibarı ile bu gerçeklerin görünmediğini, yönetimsiz toplumları ön yargılarına göre yorumladıklarını,³⁵⁴ hatta bazılarının her toplumsal yapıyı ve cemaati yasaları olan toplumlar ve cemaatler olarak yorumladıklarını söyler.

Konumuz açısından temas ettiği ilginç bir saptama vardır. Bu saptama tarih okumamızda F. Köprülü de dahil olmak üzere birçok milliyetçi araştırmacıya da işaret ediyor gibidir.

*“Günümüz öğrencileri kilisenin dininden vazgeçmiş olsalar bile, milliyetçilik ve devletçilik dinlerinden vazgeçmediler.”*³⁵⁵

Tüm çalışmamız boyunca karşılaştığımız en önemli problem aşiret yapıları, küçük toplulukları ve bu topluluklar arası ilişkileri; bin yıldan daha önce yaşamış toplulukları bugünün idraki, ideolojik ve kültürel belirlenmişlikle yorumladıkları ve daha sonra ortaya çıkmış olgu ve kavramlarla ifade ettikleridir. Milliyetçilik özellikle bu kavramlardan en önemlilerinden biridir.

³⁵⁴ *Efendisiz Halklar: Bir Anarşi Antropolojisi*, Harold Barclay, s. 9, Sümer Yay.

³⁵⁵ A.g.e., s. 10.

Barclay, antropolojik yaklaşımı açısından anarşi antropolojisi kavramının açılımını ise anarşi ve anarşizm kavramlarının net bir şekilde ayrıştırmakla netleştirir.

“...anarşi ile anarşizm arasında da ayrım yapmalıyız. Anarşi hiçbir yöneticinin olmadığı bir toplum durumudur; yönetim yoktur. Bu kavram, başka aşağılayıcı sıfatların yanı sıra ‘arkaik’ ve ‘ilkel’ de denen toplumlarla açıkça bağlantı içindedir. Anarşizm, 19. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkmış, anarşi fikriyle bağlantılı olan fakat aynı zamanda insan özgürlüğünü ve bireyciliği en üst düzeye koyan daha kapsamlı, öz-bilince dayalı bir değerler kuramının parçası ve sonucu olan sosyo-politik bir kuramdır.”³⁵⁶

Fakat ardından anarşizmin kuramcılarından Proudhon’un “Yardımlaşma” kavramı ile Mauss ve Levi-Strauss’un algılamaları arasından benzerlikler olduğunu söyler. Levi-Strauss karşılıklılık bir takastır ve toplumun temel yapısal ilkesidir, bir düşünce kategorisidir, fikrinde ve Pierre Clastres ise devletin sahip olduğu “cebri gücün” karşılıklılık özelliği taşımadığını ve dengeyi bozduğunu iddia eder. Bundan dolayı devlet topluma ters düşer ve toplum devlete karşıdır, der.³⁵⁷

Primitif toplumların devletsiz fakat yöneticili (şefli) ama modern toplumların devletli ve dengesiz toplumlar olduğu aşikâr kılınmıştır.

Anarşistlerin toplum tasavvurunda var olan toplumun mevcut olmadığı birkaç deneme ile sınırlı kalıp başarısız olduğu sarıh olsa da anarşi topluluklarına sahip olduğumuz iddiasındadır Barclay. Anarşi topluluklarının yönetimden yoksun ama ataerkil, yaşlı hâkimiyetinin olduğunu söyler. Bir dipnotta ise anaerkil toplulukların as-

³⁵⁶ A.g.e., s. 13-14.

³⁵⁷ A.g.e., s. 14.

lnda tarihin hiçbir döneminde –belki birkaç istisna hariç– olmadığını belirtir. Oysa Reclus Hindistan’da Neirlerin anarerkil topluluk olduğu iddiasındadır, *İlkel İnsanlar* isimli kitabında.

Bir başka önemli nokta ise anarşi ve anarşist teorisinin hiçbir zaman gücü inkâr etmediğini belirtmesi fakat gücün sınırlamanın “sürekli ilgi odağı” olduğunu vurgulamasıdır. Bunu insan toplulukları açısından anarşi ve anarşist teorisinin ilgi odağında olduğuna vurgu yapar. İslam ve İslam tasavvufunda nefis mücahadesi kavramının temel ve merkezi önemde bir kavram olarak alınması anarşi ve anarşizmle yakınlıklarına dair bizlere ipucu da verir. Aynı şey otorite kavramı için de geçerlidir. Otoriteyi yetkinlik ve uzmanlık anlamında ele alırsak, anarşi ve anarşizm açısından rasyonel otorite olarak benimsenebilecek ama irrasyonel otorite anlamında (devlet, merkezi otorite ve temsil) benimsenemeyecek kavramlar ve olgular olduğuna vurgu yapması bir başka değerli vurgu olarak değerlendirilmelidir.

İşte tüm bu kavramlardan hareketle tüm insan topluluklarında var olan lider ya da şef kavramlarına yaklaşımda da bir farklılık ortaya çıkar. Anarşist hareketlerde de liderlerin ortaya çıktığının inkâr edilemeyeceğini vurguladıktan sonra farklı topluluk ve toplumlarda liderlik türlerinin çeşitliliğine vurgu yapar. Bu ayrımda ise Pig-meler ve Arizona’nın Hopileri arasındaki liderlik türlerinin, cemaatin liderlere “anarşist güvensizliklerinden” dolayı herkesin liderlik rolünden kaçmasını örnek gösterir.³⁵⁸

Ona göre bu topluluklarda toplumun her üyesi kanbağıyla bağlı ve topluluğun her üyesinin birbiriyle ilişkisi olduğuna inanılır ve üyeler şefe yönetici olduğuna için de-

³⁵⁸ A.g.e., s. 23.

ğil ama baba, kandaş ve aile reisi olduğu için itaat ederler. Türkmen ve Anadolu'daki aşiret yapılarında da bu özellikler temel önemdedir.

Avcı, toplayıcı toplulukların genellikle göçebe topluluklar olduğunu bilmekteyiz. Bu topluluklar tarım toplulukları gibi teferruatlı toplumsal sistemler geliştirecek maddi imkânlarla sahip değildirler. Bundan dolayı anarşik topluluklar avcı toplayıcı topluluklar olarak bilinirler.

Avcı ve toplayıcı toplulukların bir alana bağlı sabit bir grubu olduğu ve bu grubun ise normalde 100 kişiden az olduğunu söyler Barclay. Avcı toplayıcılara dair önemli bir vurgu ise şöyledir:

*“Normalde göçebelik böyle toplumların karakteristiğidir. Fakat bu amaçsızca ortalıkta dolandıkları anlamına gelmez. Rasyonel bir plana göre bir kamptan bir kampa periyodik olarak hareket ederler. Göçebelik ve özellikle yaya göçebelik maddi eşya birikimini engeller. Göçebe avcılar, sırtlarında öteki kampa taşınması güç olduğundan büyük denklemler yapmazlar.”*³⁵⁹

A. Ateş'in Oğuz Destanları'nı okumasında ifade ettiği gibi İç Oğuz, Dış Oğuz ve aşiret federasyonu buna benzerlik arz eder. Onların malları yoktur. Türkmen ve Moğolların 12. ve 13. yüzyıldaki göçlerinde de büyük denklemleri yoktur ama çoğunlukla at ve diğer hayvanları ve aileleri yanlarındadır. Onları yani Moğol ve Türkmenleri göz önüne bulduğumuzda ise devasa bir göçebe toplulukla karşı karşıya olduğumuzu ve mal ve mülk konusundaki evren tasavvurlarını da anlamamız kolaylaşır zannındayım.

³⁵⁹ A.g.e., s. 47.

Barclay şöyle der:

*“Anarşi, avcı toplayıcılar arasında günlük düzen-
dir. Aslında eleştirmenler yüz yüze ilişkide olan kü-
çük bir grubun niye yönetime ihtiyaç duyacağını so-
racaklardır. Ve hiç şüphesiz, Fried’in tanımına
göre tamamen eşitlikçi denebilecek herhangi bir
toplum anarşiktir.”³⁶⁰*

Tüm buna rağmen bir diğer topluk vardır ki ne liderleri
ne grup meclisleri vardır. Afrika’da Zaire’nin yağmur
ormanlarında yaşarlar. Fakat öne çıkan kadın ve erkekler
herkes tarafından bilinir. Şöyle anlatır Barclay:

*“...hiç kimse başkalarını yargılama ya da cezalan-
dırma yükünü üzerine almak istemez. Düzenin ko-
runması daha ziyade ortaklaşa yapılan ya da doğa-
üstü güçlere emanet edilen bir şeydir. ‘... Pigmeler
kişisel otoriteden hoşlanmaz ve bundan kaçınırlar,’
diyor Turnbull, ‘gene de sorumluluk duygusundan
hiçbir şekilde yoksun değildirler. Daha ziyade so-
rumluluğun müşterek bir şey olduğunu düşünürler’.
Pigmeler, Turnbull’a toplumlarında liderlerin, yasa
koyucuların ya da bir yönetimin olmadığını söyle-
mişlerdir, ‘çünkü biz orman halkıyız’; orman ‘şef,
yasa koyucu, lider ve nihai yargıçtır.’”*

Barclay’in bu eseri bize sosyal antropolojik açıdan farklı
toplumsal yapılara sahip toplum ve cemaatlere anakro-
nik bir yaklaşıma sahip olmadan nasıl yaklaşmamız ge-
rektiğine dair ipuçları verir. Bu çalışmamız açısından da
önem arz etmektedir.

Tarih okumalarında bu yaklaşımdan uzak ve yöntem-
siz okumalarla karşılaşmak her daim olası ve sıktır da.
Tarihte aşiret yapılarına sahip toplulukları bürokrasisiz
ve ordusuz “devlet”ler olarak okuduğumuz vaka-i adiyе-
dendir. Ve Aşiret şeflerini ve şeyhlerini Emir, Bey ve

³⁶⁰ A.g.e., s. 48.

Halife olarak okuduğumuz da benzer bir durumun işaretidir. Bundan hareketle bu ayrımları ve kavramları ayrıştırmak ve anlamı derinleştirmek anlam dünyamızı ve anlamlama kapasitemizi de geliştirecektir.

∞

Ek 3

Bazı Önemli Şahsiyetler Hakkında Kısaca³⁶¹

∞

1. Şeyh Bedrettin

Bedrettin'in annesinin Yunan, babasının ise bir Osmanlı gazisi olduğu söylenir. Prens Musa'nın saltanatı sırasında Balkanlarda Kazasker unvanını almıştır. Hudut beylerinden olan Mihailoğlu ile beraber yeni devrimci hareketin baş destekçileri olduğu söylenir. Merkezileşme çabasında olan devlete karşı savaştıkları vurgulanır. Bedreddin ve çevresindekilerin hali-i pür melalini anlatan roman, oyun, yazı vb birçok kaynak mevcut. Fakat her şeyde olduğu gibi bu tarihsel şahsiyet ve isyan daha çok ideolojik ve siyasal temayüllerle her meşrebin kendine göre kullandığı bir araç haline gelmiştir.

Sol temayül onun “zamanından önce gelmiş komünist” olarak, bugün için komik bir sıfatla ilerlemeci tarih okumalarının bir figürü haline getirme çabasında olmuş, diğer taraftan Osmanlıcılar ise onu Osmanlı'ya isyan etmiş ve Osmanlı tarafından idamına hükmolunmuş ve idam edilmiş bir kişilik olarak tu kaka etmeleriyle bu zıtlaşma ve ideolojik okumaya öbür taraftan teşne olmuşlardır.

Bunlardan farklı olarak A. Y. Ocak, Şeyh Bedrettin'e dair çözülemeyen birçok şey olduğunu, bunlardan en önemlisinin onun heretik olamayacak denli şeriat ve ortodoksiye yakın görüşlerinin olduğunu belirtmesinin

³⁶¹ Aslında bu şahsiyetlere eklenecek oldukça fazla kişilik vardır. Biyografik bir çalışma bu karakterleri ve dönemi daha iyi yansıtır kanısındayım. Bu çalışmanın hedefleri açısından yöredeki heterodoks ya da Ortodoks gibi görünen önemli karakterlere ilişkin birkaç örnekle bir intiba edindirmek uygun olur kanısındayım.

dikkate alınmaya değerdir (bkz. A.Y. Ocak, Mülhitler ve Zındıklar). Bu muammaya dair yeni çalışmalar beklenmelidir.

Fakat tarihsel veri olarak Bedreddin ve hareketinin varlığı; üzerine henüz yeterli çalışma yapılmamış ve ona ait olup olmadığı konusunda doyurucu bir tartışma yürütülmemiş olsa da “Varidat” isimli kitabının varlığı ve zamanının kimi tarihçilerince ona ve hareketine ve isyana dair anlatılardan çıkarabileceğimiz onun Bâtını temayüllü fikir ve felsefeyle yakınlığı her zaman tartışma konusu olmuştur. Varidat’ın öğrencileri tarafından yazıldığı iddiası mevcut ise de esasen içeriğine bakmakta yarar vardır. Kimi araştırmacılar bu eserin İbn Arabi’nin fikirlerini ve Vahded-i Vücut felsefesini yansıtan bir eser olduğunu söylemekteler ki ben bu kitap özelinde bu fikre katılanlardanım. Bu kitap özelinde onun Bâtını temayülü olsa olsa İbn Arabi’nin “Bâtınılığı” kadardır.

Kendisi esnaftan ve avamdan bir karakter olmasa da İzmir dolayları ve Deliorman taraflarındaki müritlerinin esnaf, çiftçi kesimlerinden olduğu ve hatta Torlaklar gibi Kalenderi zümrelerin ve Hıristiyan, Yahudi inançlarına bağlı kişiliklerin de ona dahil olduğu kimsenin reddetmediği bilinen bir olgudur.

1400’lerde çıkan bu ayaklanmanın Osmanlı’nın Moğol İstilasının hemen sonrasında fetret devrinden sonra ortaya çıkmış olması dikkate alınmalıdır. Dört Çelebi’den biri olan Musa Çelebi’nin atadığı bir kazasker olmasının şahsiyet olarak böyle bir isyanda yer almasına etkilerine dair sorular cevaplanmayacak olsa da onu böyle bir saikin için iten bir etmen olduğunu göz ardı da edemeyiz. Aynı dönemde –Moğol istilası öncesi– Anadolu’da ve özellikle Ankara’da ahilerin merkezi iktidarın olmadığı zamanlarda kendi özyönetim usulünce Ankara’da düzeni sağladıkları ve yaşamın doğal akışında devam etmesini temin ettikleri bilinen bir vakadır. Aslen

Osmanlı Sultanı ve avanesine de hiç ihtiyaç olmadığını gösteren bir durum olarak tarihe bir özyönetim deneyi olarak geçmesi gereken bir vakadır bu.

Bir diğeri de 1412’de Moğol İstilasası sonrası, 1413 yılında I. Mehmet tarafından bozguna uğratılan Musa Çelebi’nin bozguna uğratılmasından sonra Bedreddin sürgüne yollanmış ve taraftarlarının tüm malvarlıklarına el konulmuş olmasıdır. Merkezi otoritenin sağlanmasına yönelik mücadelelerde merkezkaç unsurların reaksiyonu olarak kendi yapılarının bozulmasına bir tepki ayaklanması ise buna “kendi otarşik yapılarını korumalarına yönelik bir reaksiyon hareketi” adını vermekten bir beis görmemek lazım gelir. Şeyh Bedreddin ayaklanması ve sonrası –özellikle II. Mehmet dönemi merkezi iktidarın uçlar aleyhine (yani otonom, otarşik ve öz-yönetimci olan)– uç beylerine ihtiyaç kalmadığı ve tasfiye edilip katliamların vukuu bulduğu bir dönem olmuştur.

Ve buradan bir diğeri noktaya gelmekteyiz. Bu da Bedreddin’e dair “ütopyacı komünist” yakıştırmasını yapan ilerlemeci solcuların yanlışına dairdir. Bedreddin olmayan değil zaten varolan şeyi –otarşik ve kendine yeten, kendi içinde barışık, dış dünya ile fazla bağı olmayan yapılar– istiyor. Bunun vuku bulmasına neden Devletin müdahalelerinin yol açtığı sefalet ve savaşlardır. Zaten var olan şeyi, yani eşitlikçi, dayanışmacı ve kendi içinde “demokratik” olan bir toplumu savunmak anlamında bir hareketin savunuru durumundadır. Yeni keşfedilen, yeni bir ideoloji üreterek kurduğu bir ütopyanın peşinde koşan ve onun için savaşan kişi ve cemaatler tasavvuru yanlış bir tasavvurdur.

Ayrıca Bedreddin’in Balkanlara geçtikten sonra Dobruca ve Saruhan’da etrafına çok sayıda mürit toplamakta başarılı olmasına önemli bir etmen Bedreddin’den önce

bu bölgelerde başka dervişlerin faaliyetlerinin ve etkilerinin olmasıdır, der Halil İnalçık. Bu iddia da göz önünde bulundurulmalıdır.

Yakalanıp idam edilmesi zaten bilinen bir vakadır: Çelebi Mehmet huzurunda toplanan mahkemede yargılanır ve hakkında idam hükmü verilir. Hatta kendisine de ne hüküm verebileceği sorulur. Kendi idamına hükmettiği –kimilerince– belirtilir. Hüküm “Kanı helal, malı haramdır” şeklindedir. Serez çarşısında bir dükkânın önünde 1418 ya da kimi iddialara göre 1420 yılında idam edilir.

2. Hacı Bayram-i Veli

1402’de Ankara savaşından sonra ki dinsel toplumsal harekettir. O en geniş anlamıyla bir melami derviştir. Bayrami tarikatının kurucusu, Ankara yakınlarında yaşayan bir köylüdür. Tarikatı, Ankara’da işçiler ve Ahi Birlikleri içerisinde yaygınlık kazanmıştı, daha sonraları ikiye ayrılmıştır. Bu ayrılmayı simgeleyen iki önemli isim vardır. Bunlardan biri Sunni İslami seçmiş ve İstanbul’un fethine katılmış ve Fatih Sultan Mehmet’in yanında yer almış olan Ak Şemseddin ve çevresi, diğeri ise Melami geleneğinin devlete bulaşmayan ve onla her türlü ilişkiyi reddeden geleneği ve Ahi Birlikleri’yle ilişkilerini sürdürmüş, devlet tarafından sürekli gözlem altında tutulmuş ve devlete karşı daima şüphe ile ve mesafeli durmuş olan Ömer Sıkkini dede ve müritleridir. Sıkkini ve Akşemseddin’e dair gerekli malumat için A. Gölpınarlı’nın *Melamiler ve Melamilik* kitabına bakılabilir.

3. Barak Baba

Bedreddin ve Hacı Bayram-ı Veli'den önceki dönemin – birçok olmakla beraber– önemli figürlerinden biridir Barak Baba. 1307 yılında dervişleri ile beraber Şam'dan Anadolu'ya gelmiş Barak Baba. Köprülü, “*iktül-Cuman*” adlı eseri referans göstererek, Hüseyin Hüsameddin'in aktarmasına ithafen Burak ya da Barak Baba'nın Amasya'da Bâtını fikirleri ifade edip yaymaya çalıştığını ve onun Mısır'da Hankah-ı Mesudi Şeyhi Aybek Baba'nın halifesi olduğunu söyler. Bu eserde o, Aybek ve Ahmed Baba'dan feyz almış iri gövdeli pis biri olarak tarif edilmektedir.

*“Belinden yukarısı bütün çıplak olup, aşağısına kırmızı bezden bir futa bağlamış, başına hafif bir kırmızı sarık şeklinde tülbent sarmış ve iki tarafına manda boynuzları raptetmişti. Elinde gayet uzun bir nefir, kabaktan mamul büyük ve siyah bir keşkül olup, ayı gibi oynar maymun gibi söyler gayet mürdar idi. Aynı hal ve kıyafette sekiz-on refiki olup bunların ellerinde zilli defler olduğu halde gittikleri yerlerde bir daire şeklinde bunları çalar, oynarlardı. Burak Baba hulul'ü mu'kkid, ahiret-i münkir tam bir mülhit idi. Kaffe'i muharrematı mübh addeder ve Canab-ı Hak'ın iptida Hz. Ali'ye hulul, badehu Sultan Hudabende ile ittihad ettiğini iddia ederdi. Şehveti galip olup, güzellere Tanrı der, önlerinde secde ederdi. Şam'a gittikte şura bunu hicvetmişlerdi. Ma'amafih bu ahval-i garibesıyla beraber mühim bir mutasavvıf-şair olduğu mervidir. Bunun ibahiye mezhebinden olduğu Şam ahalisince anlaşılmakta hadd-i şer'i vurulmuş ve yediği dayaktan müteessiren 706 Zilkaddes evahirinde Şam'da vefat etmiştir.”*³⁶²

³⁶² H. H. Yasar, Amasya Tarihi, Amasya Belediyesi Kültür Yayınları s. 406- 464.

Köprülü ayrıca Hicri 714 (1314-15) tarihinde ölen Süleyman Türkmani'nin Barak Baba'yı hatırlatan bir şahsiyet olduğu ve her ikisinin Bâtını ve Anadolu Babailerinden olduğunu tahmin ediyor.

Barak Baba, Baba Saltuk'un mürididir. Baba Saltuk üzerine olan çok miktarda rivayet mevcut. Birçok yerde mezarının olduğu bilinir. Kırım ve Balkanlarda kalenderi temayülün yayılması, Şeyh Bedreddin'in balkanlara vardığında müritlerini kolayca kazanmasının nedenlerinden biri ondan önce balkanlarda bulunmuş olan dervişlerin bıraktığı izlerdir demiştik. İşte bu şahsiyetlerin en ünlüsü Sarı Saltuk ya da Baba Saltuk adıyla bildiğimiz bir iddiaya göre Kalenderi dervişıdir.

Sarı Saltuk-Baba Saltuk tarihi metinlerde iki şekilde ismi bulunan Hızırımsı bir şahsiyettir. Hakkında menkıbeler çoktur. 1260 yılında Selçuklulardan bir grup Oğuz, Dobruca'ya geldiğinde Sarı Saltuk'da bu zamanda oralarda görünür. Yörenin İslamı kabul etmesinde onun etkisi özellikle belirtilir. Kimi kayıtlar 1300 yılında ölen Sarı Saltuk'un türbesinin Dobruca'nın kuzeyinde bulunan Babadağ şehrinde olduğunu belirtir. Söylencelerde onun 12 bin müridiyle Dobruca'ya geldiği ve müridi Barak Baba'nın ise Anadolu, Suriye, İran'ı dolaşıp Kırım'a geldiği ve Kalender meşrepli oldukları anlatılır. Arnavutluk'un İslamlaşmasında etkilerinin çok olduğundan da bahsedilir.³⁶³

∞

³⁶³ M. Fuat Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, s. 63-65, İstanbul, 1918-1919; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul, 1993, s. 581; bkz. Gibb, Aleksandre Popovic, Balkanlarda İslam, (komisyon çev.), İstanbul, 1995, s. 17; H. T. Norris, İbn Battuta's Journey in the Nort-Eastern Balkans, s. 209-220. s. 510-511, Journal of Islamic Studies 5,2 (1994).

Ek 4

Esrar ve Dervişler Hakkında

∞

Osmanlı öncesi ve sonrası dervişlerin bir kısmınca esrar ve afyon kullanıldığı ve hatta esrarın ve dansın ritüellerinin bir parçasını teşkil ettiği çeşitli çalışmalar ve hatta esrar üstüne yapılmış başı başına bir edebiyat olduğu çalışmalarla sabit kılınmıştır.

Bu hali bütün dervişlere atfetmek mümkün değilse de kültürün bir parçası olarak kısaca ele almak, ortam ve kişilikleri anlamak açısından önem arz eder.

Esrar ve Gazi Çelebi

Selçuklunun önemli devlet adamı Müineddin Süleyman Pervane'nin torunu olan Gazi Çelebi anlatıldığı kadarıyla Esrarı en iyi ve yoğun olarak kullanan tanınmış tarihi şahsiyetlerden. 1322'de bir av sırasında kafasını bir ağaca çarparak ölen Gazi Çelebi cesur ve yiğitliği ile ünlü imiş. Çok iyi bir yüzücü olduğu söylenen Gazi Çelebi hakkında İbn Battuta şöyle yazıyor:

“Hak Teala ona su altında uzun müddet kalma kabiliyeti vermiş; iyi bir yüzücüymüş. Hazırladığı donanmayla Rumlara [=Hristiyanlara] karşı savaşa çıkar, -iki tarafın askerleri yüz yüze geldikte derhal demir bir burguyla suya dalar, kafir teknelerinin diplerini tek tek delermiş! Düşman o hengâmede suya batıncaya kadar bunun farkına varmazmış! Anlatılanlara göre bir zamanlar kâfir donanması Sanüb limanına baskın yaptığıında Gazi Çelebi bütün gemileri bu şekilde batırmış, düşman askerlerini de esir almış. Onun üstün niteliklere sahip olduğu belli. Ama ‘haşış’ [=Cannabis Sativa: Kenevir otu, yani onun ürünü olan esrar] kullanmakta ileri gittiği, bu yönde bir zaafı olduğu belirtiliyor. Hatta esrar yüzünden öldüğünü söyleyenler de var! Anlatılanlara göre bir gün bu mereti fazla kaçırmış ve

ava çıkıp bir ceylanın peşine düşmüş. Hayvancağız, sık ağaçlı, dallı budaklı bir yere girince o da hızla dalıyor arkadan... Ve başını bir ağaca çarpıyor, can veriyor! İşte bu hadiseden sonra Sultan Süleyman, Sanüb'u ele geçirerek oğlu İbrahim Bek'i oraya atamıştır. Bu adamın da önceki gibi fazla esrar aldığı söyleniyor. Hakikaten bütün Anadolu ahalisi bu maddeyi kullanmakta hiçbir sakınca görmemektedir!''³⁶⁴

Ve Batutta bu söylenceyi aktardıktan sonra devam ederek Sinop Camiisinin önünde geçerken karşılaştığı manzaraya dikkat çekiyor. Caminin önündeki peykelerde kumandanları gördüğünü ve hizmetlilerin onların önünde kınaya benzer bir maddeyle dolu bir kabı dolaştıklarını ve ileri gelen kumandanların da kaşık kaşık bu kına benzeri maddeden alıp yediklerini anlatır. Bunun ne olduğunu yanındaki birine sorunca esrar yanıtını alır.

*İbn Battuta Seyahatnamesi'*nde Ahilerin dürüstlükleri, yiğitlikleri, misafir ve yabancı konuk severlikleri ve bu konuda yarış içinde olmalarından bahsedip onların hepsinin Hanefi olduklarına vurgudan sonra kötü bir alışkanlık olarak esrar içmelerinden bahsetmesi de dikkate değerdir. Bir diğer dikkate şayan olan gözlemi ise sema ve raks yapmalarıdır. Hanefilikleri ile bu ritüellerin birbirine uymadığını bilmekteyiz. Bu konuda onun gözlemlerini eleştiriye tabi tutan A. Gölpınarlı'dır. Fakat ahilik üzre çalışmalar yürütmüş ve yazmış tarihçilerin ahilerin esrar içmemelerine temas etmemiş olmaları üzerinde durulması gereken bir vaka değil midir?

Eğer Gölpınarlı'nın onun iddiasına itirazını yani ahilerin Hanefi olduklarının doğru olmadığını göz önüne almayıp, İbn Battuta'ya inanacak olursak, Ahiler Hanefi, dans edip, eğlenmekte ve namazlarını da kılmaktadır ve esrar kullanmaları yaygın bir vakadır. Her iki halde de

³⁶⁴ *İbn Battuta Seyahatnamesi*, Cilt I, s. 443, YKY.

Ahilerin ve Anadolu'daki halkın arasında yaygın bir esrar kullanımının olduğu çeşitli kayıtlarda sabit hale gelmiştir. Hatta yüksek devlet memurları dahi esrar ve afyon kullanmaktadırlar.

TDV İslam Ansiklopedisi'nde "Esrar" başlıklı makalede esrarın Osmanlı'da kullanımına dair aynen şöyle denmektedir:

"İlk dönemlerde, uyuşturucu etki elde etmek için kenevir yaprakları yakılarak dumanı çekilmekte veya yapraklardan hazırlanan hap ve macunlar yutulmaktaydı. Tütün kullanımının yaygınlaşmasından sonra kenevir yaprakları tömbeki ile karıştırılarak nargilede içilmeye başlanmıştır. Osmanlı Devleti dönemindeki uyuşturucuların başında esrar gelmektedir. Zaman zaman yasaklanmış ve kullananların idamı için çeşitli fetvalar alınmışsa da elde edilmesi ve kullanılması hiçbir zaman tam olarak önlenememiştir. İstanbul'da "*esnâf-ı bengciyân*" adı verilen bir sınıf bulunuyordu. Bunlar Süleymaniye semtindeki Tiryakiler Çarşısı'nda yer alan dükkânlarında şurup, macun, levha gibi esrar ihtiva eden müstahzarlar hazırlayıp tiryakilere satıyorlardı. Evliya Çelebi, kendi zamanında bu esnafın on altı dükkânının bulunduğunu ve bu iş kolunda altmış kişinin çalıştığını kaydetmektedir. 25 Nisan 1864 tarihli '*Attarlar ve Kökçüler Nizâmnamesi*' uyarınca aktar esnafının esrar ve müstahzarlarını satması yasaklanmış, yalnız eczahanelerin reçete karşılığı satış yapmalarına izin verilmiştir."³⁶⁵

Osmanlı zamanında afyona "tiryak" kullanana ise "tiryaki" denirmiş. İstanbul'da esnaf-ı bengciyan denen

³⁶⁵ TDV İslam Ansiklopedisi, "Esrar" maddesi <http://www.islaman-siklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=110432>

bir esnaf grubu var ve afyon³⁶⁶ ve benzer maddelerin karıştırıldığı “berş” satışı oldukça yaygınmış.

İsmine Cüradan denen, Abdalların kemerlerine astıkları torbadan esrar, afyon vb koydukları –ki üzerinde “Ya Ali” yazarmış– deri bir torba olurmuş. Esrar kullanımının Kalenderi dervişleri arasında yaygın olduğu bir olgu ise de diğer tarikat ve oluşumlar arasında kullanılmadığını söylemek imkânımız da yoktur. Ve hatta Mevlevi dervişlerinin de bu esrar kesesini taşıdıkları bilinen bir vakadır.

Bu keselerde ikişer tane taşıyan dervişler içine afyon macunu, çakı ve kibrit gibi şeyler de koyarlarmış.

Baki’nin bir beyitinde:

*“Cûra’dan abdala gerçi mahzen’ül esrardır.
Rind ü dird âşâma sâğar matla’ul envardır,”* der.

Buradan o Rind’in kadeh, abdalın ise cüradan ile bilingini ifade eder.

Göröldüğü üzere eski zamanlarda afyon ve esrar kullanmak günlük yaşamın sıradan ritüeli gibi görünüyor ve bir yasak söz konusu değildir. Devletlerin insan yaşamına; yedikleri ve içtiklerine müdahale etmedikleri ya da kimi zamanlar müdahale etse de bunun nadir olduğu (VI. Murat dönemi) ve halkın pek fazla kulak asmadığı zamanlardır bu zamanlar. Devletlerin halkı kontrol etme imkânlarının da aslında mümkün olmadığı, olsa bile sınırlı belli bölgelerle bunun mümkün olduğu, içki ve tütünün (Amerika’nın “keşf”inden sonra Avrupa’ya ve bu kıt’a ya getirildiği bilinir) ve esrarın ve afyonun serbest olduğu, uyuşturucu ve uyarıcıların devletin yasalarınca

³⁶⁶ Afyon ekimi 1974 Kıbrıs çıkarmasından sonra Amerika’nın ambargosuna neden olmuş ve Türkiye Devleti’nin uluslararası problemler yaşamasına neden olmuştur.

suç olarak “klasifiye edilmediği” zamanlardır o zamanlar.

“Evliya Çelebi, Afyonkarahisar’da sadece esnafın değil, kadınların da afyon kullandıklarını şaşkınlıkla ifade etmiş, Afyonkarahisarlı erkeklerin kendileri gibi afyon içen karılarına katlanamadıkları için kahvehanelerde vakit geçirmeye başladıklarını ve stoklarını da civar bölgelerden temin ettiklerini belirtmiştir.”³⁶⁷

12. ve 13. yüzyıllar ve sonraları Anadolu’da kalenderiler ve benzer gezginci dervişler arasında haşhaş yeme ve esrar içme-çiğneme alışkanlığı yaygındır. Halkın için de bu yaygın bir durumdur. 15. yüzyıl başlarında kendisi de Kalenderi olan Kaygusuz abdal, Rum abdalları arasında esrarın sıkça kullanıldığını gösteren manzumeler yazmıştır:

*“Gel içegördüğnü cür’adan
Kaldır perdeyi aradan”*

Esrar Osmanlı’nın abdallarına has olarak kabul edilmiş. Haydarilerin büyük törenler sonrasında yemekten sonra ve semaya başlamadan evvel esrar çiğnedikleri/yedikleri anlatılır.

Abdalların Pirlerinden olan İslam Baba esrar içme sebeplerini Hz. Âdem’e dayandırır ve şöyle izah edermiş:

“Hazreti Âdem kûh-ı Serendib’de sedd-i ramak (ölmeyecek kadar yiyip içme) için haşış (esrar) ekledirdi (yiyirdi). Biz dâhi ana tâbiyet edüp miyanımıza (yanımıza) tennûre başlayıp uryân ve ekl-i haşış etmekle muttasıl (devamlı) hayrân oluruz. Ve dahi âlemler içre seyahat ile her köşeyi seyrân ve muttasıl esrar-hârlıkla esrâra vakıf olup hayran

³⁶⁷ Abdulkadir Erkal, “Divan Şiirinde Afyon ve Esrar (Opium And Mariuhana In The Divan Poetry)”, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Cilt 14, Sayı 33, (2007).

oluruz. Şimdi ey hâce revâdır ki sen dahi esrârımızdan nûğ ve gam-ı dünyayı bizim gibi ferâmûğ edip (unutup) esrâr-ı âleme vâkıf u hakâyık-ı eşyâya (eşyanın hakikatleri) ârif olasın”³⁶⁸

Abdallar gibi Bektaşilerin de esrar kullandıklarını buna eklemekte yarar vardır.

Esrar kullanımına dair heterodoks dervişlerin özellikle ibahi (sapkın) olanlarına atıfta bulunulmakta ve fakat buna dahi temas etmekten özellikle kaçınılmaktadır. Bunu zannederim esrar ya da afyon gibi bir maddeyi çağdaş kafalarına yakıştıramayan, yönünü Avrupa’ya dönmüş ve “milli” şuura sahip tarihçilerin, tarih okumaları yaparken ideolojik duruşlarının bir yansıması olarak telaki etmek gerektir.

İbn Battuta Seyahatnamesi’nin çevirmeninin esrar ve Anadolu’da esrar kullanımı ile ilgili düştüğü dipnotta bin dört yüzü yılların başlarında esrarın zararlarına tanık olan esrar düşmanı Makrizi’nin, kenevir otunun faziletlerine dair *es-Seviinihu'l-Edebiyyejf Mediihi'l-Kınna-biyye* adlı bir kitap yazan Hasan b. Muhammed’in eserinden bir rivayet aktardığından bahsediyor ve bu rivayeti özetliyor:

“Daha az yeme, dünyadan el çekip ruhi olgunlaşma ve her şeyden geçme gayesiyle Şeyh Haydar’a bağlı (ö. m. 1221) Haydariye taifesi önce Horasan ve civarında kenevir otunun kullanımını yani esrarı yaygınlaştırmış; ardından bu gruba mensup dervişler İran, Irak, Hürmüz ve Yemen yoluyla Suriye, Mısır ve Anadolu’ya gelerek esrarı tanıtmışlardır,” diyerek Haydarilerin esrarın yaygınlaşmasında baş müsebbib olarak belirtiyor bu rivayette. Fakat Makrizi başka bir Kalenderi Şeyhi olan Muhammed Şirazi’den şöyle aktarma yapar. Ona göre:

³⁶⁸ A.g.e.

“Şeyh Haydar ömrü boyunca esrar içmedi, Horesan'ın avam halkı bu esrar çekme işini ona nispet ettiler; zira Haydar'ın ardından gelen Haydariye taifesi esrarkeşlikle ünlendi! Esrarın ortaya çıkışı pek eskidir. Hindistan'da kadim zamanlarda yaşayan bir adam vardı; Pir Ratan diye, işte o kişi ilk defa esrar çekti ve Hint halkına bunu öğretti; sonra Yemenliler bunu onlardan öğrendi; arkasından İranlılar, derken Irak ahalisi, Anadolu ahalisi, Suriyeliler ve Mısırlılara yayıldı bu iş, o söylediğin yıllarda (miladî 13. asrın ortaları).”³⁶⁹

Yani Kudbeddin Haydar bu iddiaya göre hiç esrar içmemiş biridir fakat Haydariler esrar için taifeydiler. Elbetteki onun esrar içip içmemesi ve esrarın ilk ne zaman kullanıldığına dair bu alıntının doğruluğu sorgulanmaya muhtaçtır.

∞

³⁶⁹ *İbn Battuta Seyahatnamesi*, Cilt 1, s. 460. Makrizi'nin eseri için Bkz. Makrizi, *Kitabü'l-Mevâiz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hitat ve'l-Asar (Hitat-ı Makriziyye)*, Bulak baskısından ofset: Dar-ı Sadır, Beyrut, Cilt. 2, s. 125-128.



