



İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 3, Sayı: 1, Bahar 2012



İNÖNÜ UNIVERSITY
JOURNAL of the FACULTY of DIVINITY

Volume: 3, Issue: 1, Spring 2012

Ahiliğin Tarihsel Sosyolojik Arka Planı*

İrfan Kaya**

Öz:Bu çalışmada; dinî, sosyo-kültürel tarihe vurgu yapmak suretiyle, Ahiliğin tarihsel sosyolojik açıdan arka planının ortaya konması hedeflenmektedir. Bu amaçla, dönemin sosyal, dinî, tarihî ve kültürel yönlerini açıklamak üzere birtakım kavramsal çiftler seçilmiştir. (Göçebelik ve yerleşik hayat, merkez ve çevre, sözlü ve yazılı kültür, heterodoks ve Ortodoks Müslümanlık vb.)Dinî tarih, dinî unsurlarla birleşen farklı sosyal faktörlerin, belli bir sosyo-kültürel çevrede teşkilatlanması ve kurumlaşması sonucu oluşan cemaat ve birliklerin hemen her devirde bize çok çeşitli örneklerini sunmuştur. Bu tür oluşumlara özellikle Müslüman topluluklar içerisinde oldukça sık rastlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ahilik, Göçebelik, Merkez, Çevre, Heterodoks.

Abstract: -Background of Sociological Historical of Akhism-In this study; by stressing the religious, socio-cultural history, historical sociological analysis of Akhism targeted. Fort this purpose, were selected religious, historical, cultural aspects of the period to describe the several conceptual couples.(Nomadism and Sedentism, Centre and Environment, Oral and Written Culture, Heterodox and Orthodox Islam etc.) Religious History, religious elements, combined in different social factors, socio-cultural environment in a particular community, and as a result of organization and institutionalizationof unionsin almostevery era has presented various examples many of us. Such formations are quite common, especially in Muslim communities.

Key Words: Akhism, Nomadism, Center, Environment, Heterodox.

GİRİŞ

Tarihçilerle sosyologlar arasında, iki disiplinin ilişkisi ve sınırları konusunda yaygın ve bazen sert metodolojik tartışmalar yaşanmaktadır. Bu çerçevede E.H.Carr *Tarih Nedir?* adlı çalışmasında, “Tarihin daha sosyolojik hâle gelmesi ve Sosyolojinin daha tarihsel olması ikisi için de daha iyidir. Bırakın, ara-

* Bu makale “Ahi Evren ve Kırşehir’de Ahilik Üzerine Bir Din Sosyolojisi Araştırması” adlı Yüksek Lisans tezimin bir bölümünden esinlenilerek makale formatında düzenlenmiş şeklidir.

** Dr., Gürün Toplum Sağlığı Merkezi, irfankaya40@mynet.com

larındaki sınır iki yönlü gidiş gelişlere açık kalsın.”¹ demek suretiyle Tarih ve Sosyoloji arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmiştir.

Hâl böyle olmasına rağmen bugüne kadar özellikle tarih kitaplarında verilen bilgiler tek yöne kanallı edilmiş; yalnız askerî-siyasî yön ön plana çıkarılmıştır. Oysaki tarih araştırmaları tek boyutlu ele alınmaktan kurtarılmalıdır. Ayrıca tarih bir malzemedir ibarettir. Dolayısıyla ele alınması gereken asıl husus tarihte yaşanmış dinî, sosyal, kültürel olaylar dizisidir. Nitekim tarihsel bir olayı, şu veya bu şekilde ortaya çıkaran, var eden durumlar dün değil bugün oluşmaktadır.² Bu çalışmada; dinî, sosyo-kültürel tarihe vurgu yapmak suretiyle, Ahiliğin³ tarihsel sosyolojik açıdan analizinin yapılması hedeflenmektedir.

-
- ¹ E.H.Carr; Tarih Nedir, Çev.: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul 2008, s.73.
- ² Yasin Aktay; *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000, s. 36.
- ³ Ahi kelimesinin etimolojik kökeni hakkında iki farklı görüş vardır. Bunlardan biri, “ahi” kelimesinin Arapçada “kardeşim” manasına gelen “ahi” kelimesinden, ikincisi de, ilk defa “Divanu Lügati’t-Türk’ te geçen ve “eli açık, cömert” anlamlarına gelen Türkçe “akı” kelimesinden geldiği görüşüdür. Bkz. Franz Taeschner; “Türk Ahiliği”, Çağrı, S. 83, (1964), s. 3, Claudi Cahen; “İlk Ahiler Hakkında”, Çev.: Mürsel Öztürk, TTK Belleten, S.197, (1986), s. 592. Bir kavram olarak ise Ahilik, İslâm dünyasında Abbasi Halifesi Nasır li Dinillah tarafından kurumsallaştırılan “fütüvvet” kurumunun Anadolu’da XIII. Yüzyıldan itibaren milli ve yerli unsurlarla donanmış şeklidir. Fütüvvet kavramı ve onun Ahilikle ilişkisi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak; Fütüvvet, DİA, Cilt XIII, İstanbul 1996, s.261-263., Fuat Köprülü; Osmanlı Devletinin Kuruluşu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999, s. 87., Sabri F. Ülgener; Zihniyet ve Din, Der Yayınları, İstanbul 1981, s. 89., Abdülkâri Gölpinarlı; “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvve Teşkilatı ve Kaynakları”, İÜİFM, İstanbul 1949-1950, Cilt XI, s. 90., Franz Taeschner; “İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)”, Çev.: Fikret Işıltan, İÜİFM, İstanbul 1995, Cilt XV, No. 1-4, s.13., Neşet Çağatay; Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik, AÜİFM Yayınları, Ankara 1974, s. 23., Tasavvufi ilişkisi için Mikail Bayram; Tasavvufi Düşüncenin Esasları, TDV Yayınları, Ankara 1995, s. 38., Kurucusu Ahi Evren için bkz. Mikail Bayram; Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Konya 1991, s.76-77. Günümüzde Ahilik konusuna akademik düzeyde oldukça yoğun bir ilgi söz konusu olmuştur. Özellikle Ahi Evren’in yaşadığı ve türbesinin bulunduğu Kırşehir’de her yıl ulusal ve uluslararası düzeyde sempozyumlar düzenlenmesi bu ilgiyi canlı tutmaktadır. Kuruluş tarihine bakacak olursak Abbasi Halifesi Nasır li-Dinillah siyasi ve sosyal durumu gittikçe bozulan devlet otoritesinin yeniden kurulmasında ve toplumsal huzurun sağlanmasında Fütüvvet birliklerinin büyük bir güç olacağını düşünmüş ve bu birlikleri siyasi otoriteye bağlamada amacına ulaşmıştır. Halife Nasır, Fütüvvet birliklerini ilke ve kurallarını düzenleyen fütüvvetnamelerle teşkilatlanma yoluna gitmiştir. Evhaüddin Kirmani ve Şeyh Nasirüddin Mahmud el-Hoyi gibi dönemin büyük müşit ve mutasavvıflarını etrafına toplayarak Anadolu’da Ahi teşkilatının kurulma zeminini hazırlamıştır. Ahiliğin

Bu amaçla, dönemin sosyal, dinî, tarihî ve kültürel yönlerini açıklamak üzere birtakım kavramsal çiftler seçilmiştir. (Göçebelik ve yerleşik hayat, merkez ve çevre, sözlü ve yazılı kültür, heterodoks ve Ortodoks Müslümanlık vb.) Kavramsal çiftlerin ait oldukları retorik içerisinde hiyerarşik olarak birinin lehine kurulduğunu ve tüm kavramsal hiyerarşilerin ters çevrilmelerinin, sonuçta aynı hiyerarşiyi yeniden üretmek durumunda kaldığını Hegelci köle-efendi diyalektiğinin tarihsel deneyimleri bize fazlasıyla öğretti.⁴ Dolayısıyla bizim burada yapmak istediğimiz çalışma boyunca kullanılan kavramsal çiftlerden birini diğerini olumsuzlayarak seçmek ve konuyu bu seçtiğimiz kavram etrafında açıklama çabası asla değildir. Yapılmak istenen herhangi bir kavramı “merkez”e yerleştirmeden, birini diğerine seçmek durumunda kalmadan, her ikisini de kabul ederek konunun her iki kavramdan da özellikler taşıdığını gösterme çabasıdır. Zaten Türk devlet geleneğinde her iki kavramın temsil ettiği toplumsal tabakalar arasında hayatı idame ettirmek adına farklı dinsel politikaların geliştirildiği bilinmektedir.⁵

1.Göç Hareketinin Sosyolojisi ve Göçebeler

Göçebe yaşam tarzı ve kabile organizasyonu, büyük oranda, bozkırın çevre koşullarının bir ürünüdür. Göçebe toplumlarının hayatı, üzerlerinde hayvanlarını otlatacakları mera imkânlarına bağlı olduğu için göç hareketi, otlak kıtlığı vb. gibi nedenler göçebelerin geniş gruplar oluşturmasını engeller ve dağınık guruplar halinde birbirlerinden uzak yerlerde yaşarlar. Koyun ve inek beslemek ile geçimlerini temin eden göçebeler, hayvanları için otlaklar ve sulu yerler aramaya mecburdurlar.⁶ Göçebelik, hayat tarzı olarak Türkmenlere daha uygun bir yaşam tarzıdır.⁷

Yaz göçleri boyunca otlak ararken daha küçük gruplara bölünmeye mecbur kalan göçebelerde otlakların paylaşılması, su tedariklerinin korunması ve yerleşik topluluklarla ilişkilerin sürdürülmesi ihtiyacı, bazı siyasal örgütlenmelerin ve her şeyden önce kabile işbirliğinin gelişmesini gerektiriyordu. İşte bu çevresel ve siyasal etkenler, göçebe kişiliğine ve ahlâkına kendine özgü bir şekil

Osmanlı Devletinin kuruluşunda da etkin rol oynadığı bilinmektedir. Daha fazla bilgi için bkz. Atsız; Aşık Paşaoğlu Tarihi, MEB Yayınları, İstanbul 1992, s. 55.

⁴ Aktay, *a.g.e.*, s. 54.

⁵ Aktay, *a.g.e.*, s. 18.

⁶ Bryan S. Turner; *Max Weber ve İslâm* (İngilizceden çev.: Yasin Aktay), Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 66.

⁷ İbn Haldun; *Mukaddime* (çev.: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1982, cilt I, s. 305.

kazandırmıştır. Yiğitlik, cömertlik, sadakat ve dürüstlük, kabile insanında asil insan idealini belirleyen erdemlerdir. Göçebe kitle arasında, şehirlerden uzak kabile alanlarında, dervişlerin Allah'ın işaretlerini somutlaştırdıkları ve kendi dinsel güçlerini büyüsel eylemler, mucizevî işler ve kehanetle göstermeye çalıştıkları bir halk dinseliliği bulunmaktaydı.⁸ Göçebeler arasında aşiret bünyesinden çıkacak kadar toprağa yerleşmiş, fakat yerleşik hayatın müesseselerini de henüz kuramamış olan kitleler ise, şeyhlerin liderliğinde bir araya gelebilmişlerdir.

1071 Malazgirt zaferinden sonra Anadolu, çoğunluğu Oğuz boyundan olan Türklerin eline geçmiştir. Bu Türk kitleleri, Hazar Denizi çevresinde ve İran'da yerleşik hayatı tanımış olmakla birlikte çoğunluk itibarıyla göçebe veya yarı göçebe aşiretlerdir. Fuat Köprülü bu durumu şöyle açıklar:

“Horasan'da Büyük Selçuklu saltanatının kurulması ile başlayan büyük muhacretin Anadolu'ya getirdiği unsurlar, yalnız göçebe unsurlar değildi. Anadolu'ya gelen Türkler arasında, Orta Asya'da, çok eski zamanlardan beri köy hayatına geçmiş, her çeşit halk mevcuttu.”⁹

Selçuklu Devleti, bu göçebe kitleleri Anadolu'ya yerleştirirken merkezî devlet otoritesinin korunması amacıyla onların kuvvetli aşiret yapılarını parçalamış, bu durum bu kitleler için yerleşik hayatı bir zorunluluk haline getirmiştir. Bu zorunluluk, Anadolu'ya gelen göçebe kitlelerin dağılan aşiret yapılarının yerine geçecek bir takım birlikler halinde organize olmalarının yolunu açmıştır.

Benzer süreç, Osmanlı'nın kuruluşunda yaşanmıştır. Bilindiği gibi Osmanlı, aşiret yapısı hüviyetindeydi. Devlet olmaya doğru giderken aşiret yapısından kurtulması gerekti ve bunun çaresini de yerleşik hayata geçmekte buldu. Osmanlı'nın yerleşik hayata geçişindeki en büyük engel göçebe unsuruuydu. Zira bir devletin kurulması öncelikle yerleşik hayata geçişi zorunlu kılmaktadır. Nitekim “Her yerleşik kavmin kültürü göçebelerden üstün değildir. Bununla birlikte yüksek kültür ancak yerleşik hayatla mümkündür.”¹⁰

Göçebelikten yerleşik hayata geçiş tarzındaki bu değişim sürecinde toplumsal yapı, kendisini, dinî tarikatlar veya özel dernekler şeklinde örgütlenmek suretiyle koruma yoluna gitmiştir. Bu süreç, Ahi teşkilatı ile Türklerin Anadolu'yu yurt edinmesi sürecinde göçebelikten yerleşik hayata geçerken; Osmanlı'da ise devletin kuruluş sürecinde yaşanmıştır. XII. ve XIII. Yüzyıllarda toplumsal değişimlerin en fazla hissedildiği bir tabak olarak orta sınıf esnaf ve sanatkâr

⁸ Turner; *a.g.e.*, s. 110.

⁹ Fuat Köprülü; *a.g.e.*, s. 50.

¹⁰ Turgut Akpınar; *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 39.

zümresi, yaşadığı siyasî ve toplumsal çalkantılar ortamında dağınık gruplar halinde olmaktan ziyade “korunma içgüdüsüyle” birbiriyle dayanışmış ve disiplinli teşkilatlar halinde birleşmişlerdir. “Yarı hamasî, yarı dinî bağlarla” birleşen bu tabakaların oluşturduğu teşkilat Arap toplumunda fütüvvet, Anadolu’da ise Ahilik olarak adlandırılmıştır. Osmanlıda kuruluş devrinin kararsız ve çalkantılı hali geride kaldıktan sonra bu teşkilatın yerini loncalar almıştır.¹¹ Göç hareketi ile ilgili söylenebilecek son bir husus, bu hareketin Anadolu’da XV. Yüzyıla kadar sürmüş olmasıdır.

2. Göçebelik ve Yerleşik Hayat

Bilindiği üzere “Göçebelik yerleşiklikten önce gelen bir aşamadır. Göçebelik, şehirlerin ve medenî hayatın aslıdır ve bütün insanların yerleşik hayata geçmeden önce yaşadıkları ve geçirdikleri bir evredir.”¹² Göçebelik sosyal ve ekonomik hayatın yapıları bakımından yerleşik hayata göre farklılıklar gösterir. Göçebelikte temel geçim kaynağı hayvancılığa dayanır. Hayvanlarına uygun mera bulabilmek için sürekli hareket halindedirler. Sürekli göç halinde olmaları onları felsefe ve düşünce dünyasından mahrum bırakmıştır. Göçebe yaşam tarzı ancak taşınabilir mülkiyeti olanaklı kılmıştır. Öte yandan üretim gibi ihtiyaçlar da sınırlı olduğu için el işçiliği sanatı, dokumacılık, dericilik ve savaş araçları yapımı gibi belirli bir alan içinde kalmıştır.

Aile ve kabile, göçebe hayatının temel unsurlarıdır. Neticede bu durum, birer kült cemaati olmaları sonucunu doğurmuştur. Göçebe hayatı ve çobanlık neticede, dinî yaşayışlarında kanlı kurbanların köklü bir yer tutmasına ve göçebe hayatın ritmi, onların dinlerinde önemli gün ve bayramların takvimine karşılık gelmesine yol açmıştır. Antik Yahudilikteki koyun kırkma bayramı bu şekilde kutlanmıştır. Öyle ki göçebe hayat tarzının dinî yaşayış üzerindeki yansımaları göçebelerin Tanrı telakkilerinde dahi bulmak mümkündür.¹³

Göçebelik aşamasındaki toplumlarda siyasî otorite aşiretle sınırlı bir otoritedir. Göçebe toplumlarda sosyal dayanışma son derece kuvvetli olmasına karşılık dinî müessese gelişip teşkilatlanamamıştır. Nitekim onlarda her semavî dinde görülen tapınak yoktur. Tamamen sosyal törelere dayalı bir ahlâk söz konusudur. Dünyevî değerlere dayanan göçebe ahlâk anlayışı, (yiğitlik, konukseverlik, cömertlik vb.) asil insan idealini belirleyen erdemleri temsil eder. Göçebe toplumlarda mülkiyet, ancak taşınabilir malların mülkiyeti olarak anlaşıl-

¹¹ Ahmet Özkiraz; *Sabri F.Ülgener’de Zihniyet Analizi*, A Yayınevi, Ankara 2000, s. 52-53.

¹² Haldun, *a.g.e.*, s. 307.

¹³ Ünver Günay; *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 299- 300.

mıştır. Bu durum merkezî devletin kurulmasından çok sonraları da devam etmiştir.

Yerleşik hayat tarzı, göçebelikten sonra gelmekte ve göçebelikle arasında her toplum için değişen oranda geçiş dönemi bulunmaktadır. Bu geçiş dönemi-ne iklim, coğrafya, fizikî durum vb. gibi dış şartlar ile ırk karakterleri gibi toplumların doğal yapıları etkili olmaktadır.

Bu hayat tarzının temel özelliği, ekonomide hayvancılığın yerini tarımın almış olmasıdır. Tarım ise, toprağa bağımlılığı zorunlu kılar. Toprağa bağımlılık, mülkiyet anlayışını doğurur. Siyasî otorite, göçebe toplum yapısına oranla merkezîleşir ve süreklilik kazanır. Bu değişimlere paralel olarak semavî dinler toplumların hayatında daha etkin bir rol oynamaya başlar.

İki farklı toplum yapısını ifade eden bu değerler, Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslâmlaşması sürecinde yaşanan zorlukları anlatmaktadır. Şöyle ki; Arap dünyasında "fetâ", İranlılarda "civanmertlik", Türklerde ise "alperenlik" asabiyet ve kabilecilik temelli olup, bu tür toplumlarda tamamen sosyal törelere dayalı bir ahlâk söz konusudur. Dünyevî değerlere dayanan ahlâk anlayışı, (yiğitlik, konukseverlik, cömertlik vb.) hâkimdir. Yiğitlik, cömertlik, sadakat ve dürüstlük, kabile insanında asil insan idealini belirleyen erdemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal farklılaşmanın henüz yaşanmadığı cemaat tipi basit toplumlarda, göçebe aşiret yapısından yerleşik hayata ve cemiyet yapısına doğru geçişte, cemaat yapısının öğeleri, değişik biçimlerde de olsa, varlığını sürdürmeye devam eder. Zira yapısal değişimler yaşayan toplumlarda eski yapı, yenisi içerisinde tamamen eriyip kaybolmamakta, aksine birçok öğeleriyle bu yapı içerisinde varlığını devam ettirmektedir.¹⁴

Arap ve Türk toplumunda, İslâmiyet'in kabul edilmesiyle birlikte yapısal düzeyde büyük bir değişim yaşanmıştır. Diğer evrensel dinlerden farklı olarak İslâm dini, dünyayı benimser, ona galip gelmeye gayret eder ve onu tam olarak hayatın tüm safhalarında biçimlendirmeye çalışır. Öyle ki bu din, ilahî kanunla hayatın kutsal dışı alanlarını bile düzenlemeyi hedefler.¹⁵ Bu nedenle evrensel İslâm dini, kutsal dışı olanı, dinî cemaatler haline sokmaya gayret eden yapısal bir özelliğe sahiptir. Fütüvvet ve Ahilik gibi birliklerin zamanla birer dinî cemaat haline gelerek tarih sahnesinde yer almasının nedenlerini, bize göre, İslâm'ın bu kuşatıcı ve evrensel olan yapısal özelliğinde aramak gerekir.

¹⁴ Sabahattin Güllülü; *Sosyolojik Açıdan Ahi Birlikleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1992, s. 32.

¹⁵ Gustaw Mensching; *Dinî Sosyoloji* (çev.: Mehmet Aydın), Tekin Kitapevi, Konya 1993, s. 84.

3. Merkez ve Çevre İlişkisi

Merkez-çevre ilişkisi, mekânsal metafor olarak, özellikle Yüksek İslâm-Halk İslâm'ı ayrımında kendisini göstermektedir. Kitabî, resmî, arınamacı dinsel nitelikleri taşıyan merkez Yüksek İslâm'ı; merkezin karşısında konumlanan çevre ise, kırsal alanlardan kentlerin kenarına göç eden ve daha çok halk dindarlığı formunda kendini sunan Taşra İslâm'ını temsil etmektedir. Başka bir deyişle "çevre" kavramı, özellikle göç ve değişme sürecinde merkezin imkânlarına kültürel ve ekonomik donanımsızlıklar nedeniyle ulaşamayan periferiyi anlatmak için kullanılmaktadır.¹⁶Sosyal bilimlerde sıkça kullanılan (merkez-çevre, kitabî-folk v.b.) dikotomik çözümlemeyi Sabri Ülgener, Weber'den hareketle tasavvufu açıklamak için kullanmıştır.¹⁷

Genellikle başvurulmuş bir ayrımla, merkez ve çevre ayrılığında devletin hep belli bir tarafta (tabii ki merkez tarafta) yer almış olduğu kanaati oluşmuşsa da, aslında bu soyut iki unsur arasında mutlak anlamda çatışma olduğu tezi ciddi bir destekten yoksundur. Aslında Türk devlet geleneğinde bu iki eğilimin karşılık bulduğu toplumsal tabakalar arasında doğal bir işbölümünü yürütmek suretiyle hayatını idame ettirdiği bir durum söz konusudur. Osmanlı, kırsal kesimde kitabî bir dinseliliği sürdürmenin sosyolojik zorluğu hususunda yeterince realist bir yaklaşım sergilemekle birlikte her kesime uygun farklı dinsel politikalar uygulamasını bilmiştir. Bu nedenle, Halk İslâm'ının sahne aldığı çevre ile şehir dininin temsil edildiği merkez arasındaki sözü edilen çatışmanın son tahlilde kurgusal olduğunu söylemek gerekir. Aralarında ancak bir işbölümünden söz edilebilir.¹⁸ Bizim açımızdan Türk toplumunun çevresel dinî eğilimleri, tarihsel boyutu itibarıyla, kendini, halk katlarının İslâm'ı algılayış, yorumlayış ve yaşayış biçimlerinde gösterdiği için önem arz etmektedir.¹⁹ Bu yönüyle çevre, kategorik ayrımlaşması neticesinde halkın anlayışını yansıtan ve genellikle mitsel bilgilerle karışık bir Halk İslâm'ının etkinliğine sahne olmaktadır. Çevrenin sosyal yapısı, farklı dinî eğilim ve yönelimlerin kendine yaşam alanı bulabildiği heterojen bir ortama işaret eder. Çevrenin din anlayışı da, halk

¹⁶ Celalettin Çelik; "Değişme Sürecinde Merkez Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler"İslâmiyat Dergisi, Ankara Ekim-Aralık 2002, cilt V, sayı 4, s. 84.

¹⁷ Mustafa Arslan; "Ülgener'in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlakı ve Ahilik", İnönü Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi, Bahar 2010 1 (1), s.57.

¹⁸ Aktay, a.g.e., s. 18.

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak; "Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel ve Aktüel Bir Kimlik Problemi", Türkiye Günlüğü, Nisan, sayı 33, s. 36 aktaran Çelik; a.g.m., s. 90.

tabakalarının popüler dini ile kitabî ve/ya resmî dinin birçok özelliğinin kesişme alanını yansıtır.²⁰

Toplumsal dayanışmanın, toplumsal farklılaşmanın ve halkın dini anlama tarzının tarih boyunca aldığı farklı tezahürlerini anlatması bakımından önemli saydığımız merkez ile çevre arasındaki ilişki, modern zamanlarda da sosyolojik bir açılım olarak, toplumsal ve siyasî konularda kullanılmaya devam etmiştir.²¹

Ahilik bünyesinde yaşanan İslâm ise, ahilik kuralları ve işleyiş tarzıyla içi içe geçtiği için, Halk İslâm'ıyla birlikte Kitabî İslâm'dan ayrı faaliyet gösteren ama bazı benzer özelliklerin de birlikte taşındığı farklı bir topluluk meydana getirmiştir. Nitekim esnaf teşkilatı olması hasebiyle kentsel bir yapıya ihtiyaç duyan Ahilik kentle sınırlı kalmamış, dağ köylerine kadar da uzanmıştır. Diyebiliriz ki, şehir alanlarından köylere, hatta dağ başlarına kadar uzanmış olan Ahi teşkilatı üzerinde, halk tabakalarının popüler dini ile kitabî ve resmî dinin birçok özelliğinin kesişme alanını yansıtması açısından çevrenin din anlayışının etkisi olmuştur. Nitekim çevreye özgü dindarlık, esasen toplumun çok farklı kesim ve katmanlarında karşılık bulan ve paylaşılan bir dinî yaşayışa imkân tanımıştır. Gündüz sanatını icra etmekle meşgul olan bir ahi, akşam olduğu zaman zaviyede toplanır, sohbet eder, Kur'ân okur, hatta raks ettiği bile rivayet edilir. Bu tablo, Ahiliği oluşturan inanç ve ilkelerin aynı zamanda Türklerin göçebe dönemi kadim kültüründen beslendiğini ortaya koymaktadır.

4. Sözlü ve Yazılı Kültür

Doğası gereği ancak şehirli insanların belli bir kültürel disiplinden geçtikten sonra belli bir düzeye uyarak, bir uyluşım etrafında gerçekleştirdikleri bir kurumlaşmanın ürünü olan yazı, mahiyeti ne olursa olsun bir disiplin gerektirmekte ve şehirli hayatın bütün kurulu hiyerarşilerinin yayılması için gerekli zemini de sağlamaktadır. Böylece buna intibak edemeyecek olan kırsal kesim insanı üzerindeki ilk iktidarını bu temel düzeyden itibaren kurmuş olmaktadır. Yazılı kültürün iktidarla zorunlu olarak buluşturulmasının en temel mantığı bu nedenden ötürüdür.²² Walter Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür* adlı eserinde yazının, okur-yazarlığın öneminden dem vurur, ama sözlü kültürün de tamamen yok olup gitmeyeceğini, bilincimizin evrimi için hem sözlü kültürün hem de sözlü

²⁰ Çelik; *a.g.m.* s. 91. Ayrıca "popüler din" tanımı için bkz. Mustafa Arslan; "Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* III, 2003, sayı 1, s.100- 101.

²¹ Çelik; *a.g.m.*, s. 91.

²² Aktay, *a.g.e.*, s. 82.

kültürden doğan okur-yazarlığın gerekliliğine vurgu yapar. (S)özlü niteliğin hiçbir zaman bir ülkü olmadığını, bu kültüre olumlu yaklaşmanın herhangi bir kültürü ilelebet sözlü geleneğe bağlamak anlamına da gelmeyeceğini belirtir. Okur-yazarlığın, söze ve insan varlığına yazısız hayal bile edilemeyecek yepyeni olanaklar açtığını, sözlü kültürlerin ise, bugün sözlü geleneklerinin kıymetini bilmekte olduğunu ve bu geleneklerini yitirdikleri için kederlendiklerini ifade eder; “Fakat bugüne dek, ben, bir an önce okuma yazma öğrenmek istemeyen bir toplum ne gördüm, ne işittim.” der.²³

Ahilik görünen o ki, çevrede temsil edilen sözlü kültür ile merkezde sahnelenen yazılı kültürün pek çok ögesine birlikte sahip görünüyor. Ahiler, sözlü kültürün beslendiği İslâm öncesi mitsel inanışlarını devam ettirmişler, yazılı kültürün varlık sebebi olan yerleşik hayatın gereğini kavramışlardır. Osmanlı'nın devletleşmeye giden yolunda üzerlerine düşeni yapmaktan geri durmamışlardır. Osmanlı devlet olmaya doğru giderken sözlü kültürle harmanlanmış göçebe kültürün hâkim olduğu aşiret yapısından kurtulması gerekti ve bunun çaresini de yazılı kültürün egemen olduğu yerleşik hayata geçmekle buldu. Nitekim Ahilik için şehirlerden en ücra taşraya kadar teşkilâtlanmış; yerleşik kültür ile göçebe kültür arasında âdeta bir köprü vazifesi gören bir sivil toplum örgütü olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır.²⁴

5. Ortodoksi ve Heterodoksi Düalizmi

Ortodoksiyi anlatmak üzere ortodoksinin tahakkümle, tahakkümün şehirle, şehrin yazıyla ilişkisi kurulurken, tam tersi ilişkiler heterodoksiyi tasvir etmek üzere kurulmaktadır.²⁵ Hâlbuki heterodoksiye atfedilen özelliklerle (özgürlük, tahakküm karşıtlığı, eşitlik vb.) hiçbir etnik veya dinsel gurubun kalıtsal özellikleri olarak karşılaşılmaz. Bunları her yerleşik toplumun hayatında bir görünüp, bir kaybolan; kimi zaman görünme zamanları kimi zamansa kaybolma zamanları uzayan özellikler olarak değerlendirmek gerekir.²⁶ Özellikle Osmanlı toplumunda kırsal kesimle özdeşleştirilen heterodoksi ile şehir dinini temsil ettiği söylenen ortodoksi arasındaki çatışmanın mevhum bir şey olduğunu söylemeliyiz. Gerek Selçuklu gerekse Osmanlı Devletleri, kırsal kesim dindarlığının kendine özgülüğü konusunda oldukça gerçekçi bir tutum içerisinde

²³ Walter J. Ong; *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü'nün Teknolojileşmesi* (çev.: Sima Postacioğlu Banon), Metis Yayınları, İstanbul 1999, s. 205.

²⁴ Mehmet Saffet Sarıkaya; *XIII-XVI Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnamelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s. 45.

²⁵ Aktay, a.g.e., s. 81.

²⁶ Aktay, a.g.e., s. 55.

olmuşlar ve kırsal kesim dindarlığının “heretik” yönüne son derece realist bir yaklaşım sergilemişlerdir. Kırsal kesimin dünyasına Sünnî ve kitabî bir entelektüalizmle yeterince iyi karşılık verilemeyeceğini çok iyi bilen devlet, sanıldığı gibi heterodoks denilen eğilimlere antipatik davranmak bir yana, bu tarz bir dindarlığın gelişmesi için özel programlar bile uygulamışlardır. Bu hususta yeterince farkındalık gösteren Osmanlı, Weber’in halk dindarlığı konusundaki gözlemlerinden gereken dersleri çıkarmış gibi görünmektedir. Bilindiği üzere Max Weber, dünya dinlerinin esas itibarıyla fazlasıyla entelektüel olan taleplerinin avama tam anlamıyla hitap edemediğini, bununla birlikte bir dini dünya dini yapan şeyin, o dinin köylü veya kentli halk kitlelerinin, hatta değişik meslek guruplarının değişik düzeylerdeki rasyonalizmlerini veya irrasyonalizmlerini gözetken değişik versiyonlarını üretebilme kabiliyeti olduğunu kaydeder. Weber, bugün dünya dinleri olarak bilinenlerin hiçbirinin söz konusu hedef kitlelere ulaşabilmek için başlangıçtaki iddialarında fazla ısrarcı olmadıklarını söyler:²⁷

“...Musevîlik ve Protestanlık hariç tutulursa, bütün dinler ve dinî ahlâklar kitlelerin ihtiyaçlarına uyum sağlayabilmek için aziz, kahraman ve mitsel tanrı kültlerini yeniden ortaya çıkarmak zorunda kaldılar. Sonuçta İslâm ve Katoliklik, azizler gibi, gündelik hayatta kitlelerin gerçek dinlerini meydana getiren yerel, işlevsel ve meslekî tanrıların kutsallığını kabul etmeye mecbur kaldılar.”²⁸

Halkın dinî geleneğinde Allah’ın dolaylı toplumsal gerçekliğini dolaysız bir deneyime dönüştürmeye çalışan bir din adamına ihtiyaç hep var ola gelmiştir. Bu ihtiyaç fazlasıyla Şiilik ve Sufilik gibi iki çok önemli toplumsal ve dinsel hareket tarafından karşılanmıştır.²⁹ Ernest Gellner’in gözlemlediği gibi, kent insanı yazılı vahye doğrudan ulaşabildiği için hiçbir dolayımaya ihtiyaç duymamıştır; fakat ümmî olan kaile insanları vahyi sözel olmayan bir şekilde sunan beşerî araçların hizmetlerine ihtiyaç duydular.³⁰

Sonuç

Dinî tarih, dinî unsurlarla birleşen farklı sosyal faktörlerin, belli bir sosyo-kültürel çevrede teşkilatlanması ve kurumlaşması sonucu oluşan cemaat ve birliklerin hemen her devirde bize çok çeşitli örneklerini sunmuştur. Bu tür

²⁷ Aktay, *a.g.e.*, s. 20.

²⁸ Max Weber; “*Din Sosyolojisi*” (İngilizceden çev.: Mevlüde Ayyıldızoğlu), derleyen: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş; Din Sosyolojisi, Vadi Yayınları, Ankara 1998, s.159-160.

²⁹ Bryan S. Turner; *a.g.e.*, s. 110.

³⁰ Ernest Gellner; “*A pendulum swing theory of Islam*”, *Annales de Sociologie*, 1968’den aktaran Bryan S. Turner; *a.g.e.*, s. 109.

oluşumlara özellikle Müslüman topluluklar içerisinde oldukça sık rastlanmaktadır. Zira İslâm dini, sırf dinî gayelerin ötesinde bir takım toplumsal eğilimlere daha güçlü bir şekilde yer vermekte ve bu husus, İslâm tarihi boyunca Müslümanlar arasında çeşitli sosyal, ekonomik, siyasî ve kültürel vb. amaç ve menfaatlerin koordinasyonu örneklerine -dinî motiflerle birleşerek- daha da sık rastlanmasına yol açmaktadır. Diğer evrensel dinlerden farklı olarak İslâm dini, dünyayı benimser, ona galip gelmeye gayret eder ve onu tam olarak hayatın tüm safhalarında biçimlendirmeye çalışır. Öyle ki bu din, ilahî kanunla hayatın kutsal dışı alanlarını bile düzenlemeyi hedefler. Bu nedenle evrensel İslâm dini, kutsal dışı olanı, dinî cemaatler haline sokmaya gayret eden yapısal bir özelliğe sahiptir. Dolayısıyla Fütüvvet ve Ahilik gibi birliklerin dinî cemaat haline gelerek tarih sahnesinde yer almasının nedenlerini, bize göre, İslâm'ın bu kuşatıcı ve evrensel olan yapısal özelliğinde aramak gerekmektedir.

Arap dünyasında “feta”, İranlılarda “civanmertlik”, Türklerde ise “alperenlik”; asabiyet ve kabileciliğe dayalı birer îsâr anlayışının ürünüdürler. Dolayısıyla bu tür toplumlarda tamamen sosyal törelere dayalı bir ahlâktan bahsetmek doğru görünmektedir. Yani dünyevî değerlere dayanan bir ahlâk anlayışı, (yiğitlik, konukseverlik, cömertlik vb.) hâkimdir. Yiğitlik, cömertlik, sadakat ve dürüstlük, kabile insanında, asil insan idealini belirleyen erdemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Sonuç olarak toplumsal farklılaşmanın henüz yaşanmadığı cemaat tipi basit toplumlarda, göçebe aşiret yapısından yerleşik hayata ve cemiyet yapısına doğru geçişte, cemaat yapısının öğeleri, değişik biçimlerde de olsa, varlığını sürdürmeye devam eder. Zira yapısal değişimler yaşayan toplumlarda eski yapı, yenisi içerisinde tamamen eriyip kaybolmamakta, aksine birçok öğeleriyle bu yapı içerisinde varlığını devam ettirmektedir. Fütüvvet ve Ahilik gibi birliklerin dinî cemaat haline gelerek tarih sahnesinde yer almasının sosyolojik analizini, cemaat tipi basit toplumlardaki asil insan idealini belirleyen yiğitlik, konukseverlik, cömertlik ve sadakat gibi dünyevî değerlere dayanan göçebe ahlâk anlayışının cemiyet tipi toplumlardaki karşılığı şeklinde yapmak uygun olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akpınar, Turgut, *Türk Tarihinde İslâmiyet*, İletişim Yayınları, İstanbul 1994.
- Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, İletişim Yayınları, İstanbul 2000.
- Arslan, Mustafa, “Popüler Dindarlık Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, III, 2003, sayı 1, s. 97-116.
- Arslan, Mustafa, “Ülgener’in Dikotomik Yönteminde Meslek Ahlâkı ve Ahilik”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010 1 (1), 55-77.

- Atsız, Âşık Paşaoğlu *Tarihi*, MEB Yayınları, İstanbul 1992.
- Bayram, Mikail, *Tasavvufî Düşüncenin Esasları*, TDV Yayınları, Ankara 1995.
- Bayram, Mikail, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu*, Konya 1991.
- Cahen, Clauda, "İlk Ahiler Hakkında", (çev: Mürsel Öztürk), TTK Belleten, S.197, (1986).
- Carr, E.H., *Tarih Nedir*, (çev: Misket Gizem Gürtürk), İletişim Yayınları, İstanbul 2008.
- Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974.
- Çelik, Celalettin, "Değişme Sürecinde Merkez Çevre İlişkileri ve Çevresel Dinî Yönelimler", *İslâmiyat Dergisi*, Ankara Ekim-Aralık 2002, Cilt V, sayı 4, s. 81-97.
- Gellner, Ernest, "A pendulum swing theory of Islam", *Annales de Sociologie*, 1968.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvve Teşkilatı ve Kaynakları", *İÜİFM*, İstanbul 1949-1950, Cilt XI.
- Güllülü, Sabahattin, *Sosyolojik Açısından Ahi Birlikleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1992.
- Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2000.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, (çev: Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, Cilt I.
- Köprülü, Fuat, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1999.
- Meusching, Gustaw, *Dinî Sosyoloji*, (çev: Mehmet Aydın), Tekin Kitabevi, Konya 1993.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet", *DİA*, Cilt XIII, İstanbul 1996.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Türk Müslümanlığı: Çözüm Bekleyen Tarihsel Aktüel Bir Kimlik Problemi", *Türkiye Günlüğü*, Nisan, sayı 33. s. 3440.
- Ong, Walter J., *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözü Teknolojileşmesi*, (çev: Sima Postacıoğlu Bannan), Metis Yayınları, İstanbul 1999.
- Özkeraz, Ahmet, *Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi*, A Yayınevi, Ankara 2000.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet, *XIII-XVI Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dinî İnanç Motifleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.
- Taeschner, Franz, "İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)", (çev: Fikret Işıltan), *İÜİFM*, İstanbul 1995, Cilt XV, No. 1-4.
- Taeschner, Franz, "Türk Ahiliği", *Çağrı*, S. 83, (1964).
- Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslâm*, (çev: Yasin Aktay), Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- Ülgener, Sabri F., *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul 1981.
- Weber, Max, *Din Sosyolojisi* (çev: Mevlüde Ayyıldızoğlu), derleyen: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş; *Din Sosyolojisi*, Vadi Yayınları, Ankara 1998.