



Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/3, p. 41-58

DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11306>
ISSN: 1308-2140, ANKARA-TURKEY

Article Info/Makale Bilgisi

✍ Received/Geliş: 26.12.2016 ✓ Accepted/Kabul: 12.03.2017
✍ Referees/Hakemler: Doç. Dr. Mustafa GÖKÇE – Doç. Dr. Özgür YILDIZ -

This article was checked by iThenticate.

FÜTÜVVETÇİLİKTE VE TÜRK FÜTÜVVETÇİLİĞİNDE (AHİLİK) İDEAL İNSAN VE AHLÂKİ

Gürsoy AKÇA*

ÖZET

Arapça’da “gençlik, ergenlik çağı, delikanlılık” manâsına gelen fütüvvet kelimesi, ahlâkî anlamda “cömertlik, mürüvvet asalet” erdemlerine karşılık gelmektedir. Terim olarak ise, eski Arap toplumlarının asıl insan idealini ifade etmektedir. Fütüvvetçiliğin bir fikir ve ahlak hareketi olarak ortaya çıktığı yerler Arap-İslâm diyarları iken, toplumsal birlik (fityân) olarak gelişimi Türk ve İran bölgeleri olmuştur. Kabile değerlerinin bir araya getirdiği fityân, sözkonusu değerlerin işlevsizleşmesiyle toplumsal sorunlara kaynaklık etmiştir. Bunun üzerine fityân Abbasi Halifesi Nâsır’ın öncülüğünde İslâm tasavvufunun ilkeleri temelinde yeniden yapılandırılmıştır. Bu süreçte fütüvvet kuralları bir tüzükte (fütüvvetnâme) toplanarak fütüvvet yolunun temel ilkeleri tespit edilmiştir. Fütüvvetnâme yazma işi mutasavvıflara verilmiştir. Böylece fütüvvet sülûk etkisine girmiştir. Sülûk etkisindeki fütüvvet, kabile değerlerinden soyutlanmış İslâm’ın yüksek insan idealine yönelmiştir. Abbasi Halifesi Nâsır zamanında fütüvvet hareketi, merkezî bürokratik bir kuruma dönüştürülmüştür. Farklı kültürlerle etkileşim yeni fütüvvet yapılanmalarını ortaya çıkarmıştır. Fütüvvetçilik Selçukluların Abbasi Hilâfetiyle kurdukları kültürel ilişkiler çerçevesinde bizzat halife tarafından görevlendirilen âlimler vasıtasıyla Anadolu’ya intikal etmiştir. Türk fütüvvet yapılanmasının adı ahiliktir. Dolayısıyla ahilik, fütüvvetin Türk kültürüne özgü biçimidir. Bu anlamda ahilik, fütüvvetçiliğin kadim Türk gelenekleriyle yoğuruluşunun esnaf teşkilatlarında bedenleşmesinden ibarettir. Ahilikte İslâmî-tasavvufî fütüvvet ilkeleri ile kadim Türk gelenekleri eksenli bir ahlâk ve bu ahlâkın biçimlendirdiği bir insan tipi (ahi) geliştirilmeye çalışılmıştır. Ortaçağ çalışma kültürü, Bizans loncalarının etkisi, göçebelikten kalan tortular ve şehir yaşamının kayıtları ahilik ahlakının diğer biçimlendirici dinamikleridir. Türk esnaf ve sanatkârının çalışma yaşamına asırlarca yön vermiş ahi ahlakının tarihî-sosyolojik bir perspektifle ortaya konulması günümüz çalışma yaşamı açısından da önemlidir. Çalışmada

* Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü, El-mek: gakca@mu.edu.tr

ahilik ahlakı, fütüvvet hareketinin gelişim seyri üzerinden belirginleştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sûfilik, Fütüvvet, Fütüvvetnâme, Ahilik ve Ahilik ahlakı.

IDEAL HUMAN AND HIS/HER MORALS IN FUTUWWAISM AND TURKISH FUTUWWAISM (AKHISM)

ABSTRACT

Meaning “youth, adolescence, youthfulness” in Arabic, the word futuwwa corresponds to the virtues of “generosity, braver, nobility” in terms of morality. As a term, it represents ideal noble human of old Arabic societies. Futuwwaism as a movement of idea and morals originates in Arabic-Islamic lands while futuwwaism as a social union (fityân) originates in Turkish and Iranian regions. Congregated by tribalistic values, fityân served as the spring of social problems as the aforementioned values lost their functions. Thereupon, fityân was reconstructed under the leadership of Abbasi Khalifa Nâsır based on the principles of Islamic sufism. Within this period, futuwwa rules were gathered in a constitution and the basic principles of the way of futuwwa were established. Sufis were in charge of writing the rules and regulations of futuwwa. Thus, futuwwa came under the influence of sufism. Under the influence of sufism, futuwwa turned towards high human ideal of Islam isolated by tribalistic values. Futuwwa movement turned into a central bureaucratic organization in the time of Abbasi Khalifa Nâsır. Interactions with different cultures brought out new futuwwa settlements. Futuwwaism was inherited to Anatolia via pundits put in charge by the khalifa personally within the frame of the cultural relations Seljuqs formed with Abbasi Khilafat. Akhism is the name of Turkish futuwwa construct. Therefore, akhism is the type of futuwwa exclusive to Turkish culture. In this sense, akhism is composed of futuwwa kneaded with archaic Turkish traditions to come into existence in craftspeople’s organizations. Akhism attempted to develop a moral system based on Islamic-sufistic futuwwa principles and archaic Turkish traditions as well as a kind of human (akhi) shaped by this moral system. Other formative dynamics of akhism morals are working culture of middle ages, effects of Byzantium guilds, residuals of nomadic life, and records of city life. The manifestation of akhi morals that directed the work life of Turkish merchants and craftspeople from a historical-sociological perspective is also important for modern-day work life. The present study attempted to make akhism morals explicit through the development process of futuwwa movement.

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/3

STRUCTURED ABSTRACT

The concept of futuwwa represents the noble human ideals of old Arabic societies. This ideal took the form of fityân unions in the social arena. Therefore, futuwwa movement is two-dimensional: ideal-moral and social union. Ideal-moral dimension involves loyalty to tribe, solidarity, bravery, generosity, etc. which are social assets of pre-Islamic tribe-clan life. Social union dimension is rather formed by social organizations (fityân) constructed around futuwwa principles of Islam seen in Iranian and Turkish regions. Loyalty to futuwwa principles which enabled the internal tackiness of these organizations became nonfunctional before the formation periods of the organizations were completed. So, futuwwa unions (fityân) turned into marginal organizations which threatened social and political systems.

Abbasi Caliphate made use of Islamic sufism to struggle against this threat towards Islamic society and its own political existence. The politics developed for this involved the organizational and ideological reconstruction of fityân. For this purpose, Sufis determined social and moral rules for fityân in the time of Abbasi Khalifa Nâsır. In the end, fityân started to be defined with mildness and altruism instead of fight and struggle. Thereby, futuwwa regained a meaning composed of Islamic belief and values on Arabic noble human ideal. In parallel, futuwwa also became an area of literature.

Sufis guiding this area of literature interpreted futuwwa as a fragment of sufism. They rebuilt the ideal human in futuwwaism (fetâ) in an Islamic-mystic frame. During this period, fetâ was defined with orienting towards Allah's sake, being good to others, high levels of generosity and altruism. In addition, seeing oneself as beneath everyone gained value. The effect of Malâmiyya is very apparent in such a definition.

Nâsır or palace futuwwaism reverted to Anatolia within the framework of political-cultural relations between Abbasi Kilafat and Seljuq palace. Futuwwa expert sheikhs sent by the khalifa in person started futuwwaism in Anatolia. Âhi Evran, Evhadüddin-i Kirmânî, Sheikh Zeynüddin Sadaka are among these. Turkish futuwwaism in Anatolia was organized under the name of "akhism". Although the debate over the roots of the name akhism continues, it is clear that akhism is the product of kneading of futuwwa and sufism principles in the socio-political terms of ancient Turkish traditions and Anatolian Seljuk times.

Akhis regulated their work lives abiding by religious-mystic futuwwa principles under a strong organizational structure. They developed an outward-oriented morality by sanctifying work and profession.

Despite the extinction of akhism organization guiding the lives of Turkish merchants and craftspeople for centuries, akhi principles exist as coded in the cultural memory. Making use of akhi moral principles in planning and operating Turkish work life is important in terms of suitability to historical-cultural accumulation. The study attempts to define the leading features of akhi morals with a historical-cultural perspective based on related literature. Obtained results are as follows:

Turkish Studies

Values belonging to old Arabic tribe society affected akhi morals through futuwwa. In this sense, the inward-oriented defensive/solidarist properties of tribe societies took place in akhism as professional inward-orientation and professional solidarism. As known, members of the akhism organization melted their personalities in the spiritual social union formed around characters of professional sages. Loyalty to tribe emerged as professional commitment and loyalty to professional sages in akhism.

This aspect of akhi morals took nourishment from nomadic Turkish tribes in the period of Turkish futuwwaism. Cultural codes developed by nomadic life towards loyalty, solidarity, and closing the ranks appeared in akhism as traditions regulating work life and relations between artisans. Values such as members of a profession watching over each other, resisting together against external threats, protecting those who sheltered to them or asked for their help are related to the cultural remainders of nomadism. The aforementioned cultural codes have been kept alive through education in work places and zawiyas (small islamic monasteries).

A historical organization cannot be abstracted from dominant dispositions of its era. Therefore, it is possible to link the congregation around loyalty to tradition, commitment to profession and fellow worker under collective, disciplined work organizations in akhism to traditional regulatory principles in middle age merchant and craftsman organizations. These principles regulated the social lives of members of the organization in a certain way and prominently differentiated them from others. As a matter of fact, belonging in the shape of commitment to guild caused these unions to turn into closed social systems. Professional belonging sense in akhism led akhis to comply with their professions and earnings rather than being members of a closed system, and it strengthened the motive of dignifying the profession.

Akhism professional morals tended to serve the needs of subjects. Subsistence, namely making enough money to lead one's life, is essential in akhi morals, however, saving up is unacceptable. The akhi principle of an akhi doing one job at a time, doing a job suitable for their skills evokes the idea that the real goal is not to make enough to live. It was possible for akhis who worked with a sense of worship to achieve excellence at work through having a sense of professional commitment. Akhis with a high sense of professional belonging aimed and realized high quality and standardization at work.

The general theoretical context of akhi morals aimed at raising good people. The qualities of ideal typology of a good person are stated with the principles in akhi writings of the rules and regulations of futuwwaism. These principles are grounded in Islamic belief and moral essentials. As a matter of fact, written statements of futuwwaism make references to verses of the Koran, hadiths, and mystical elders. Goodness can be defined as socially establishing choosing others over oneself in the way of attaining approval of Allah and blessings of the afterlife. Virtues of hospitality, generosity, bravery, modesty, forgiveness, etc. encouraged in akhism are all for the establishment of the aforementioned ideal of good person. Akhi, the representative of non-mystical, earth-oriented, effective

sense of goodness, has seen and appreciated the world as the tool for reaching approval of Allah and blessings of afterlife. Therefore, akhi morals adopted the practical reflections of inward-deepening rather than a mystical/secluded understanding of sufism. Sufism in akhism was presented to merchants and craftspeople with simple contents as principles of futuwwa. In short, general principles of akhi morals are rooted in Islam and sufism.

Keywords: Sufism, Futuwwa, Futuwwaism, Akhism and Akhism morals.

Giriş

Toplumsal kurumlar toplumsal ihtiyaçlara yönelik olarak oluşturulurlar. İhtiyaçların mahiyeti kurumun yapısını ve işlevlerini biçimlendirir. İhtiyaçların değişmesi kurumun değişmesini ortadan kalkması kurumun işlevsizleşmesini getirir. Her toplumsal kurum varlık nedeni olan toplumsal ihtiyacı en yüksek verimlilikle karşılayacak insan idealini gerçekleştirmeye çalışır.

Ahilik, Selçuklu Anadolu'sunun toplumsal, ekonomik ve siyasal koşullarının tesirinde oluşmuş bir kurumdur. Sözü edilen koşullar yapısı ve işlevi yanında idealize ettiği insan tipi bakımından da ahiliği etkilemiştir. Moğol baskısı, Horasan ve Mâverâünnehir gibi kadim Türk illerinden gelen büyük Türk kitlelerinin iskânları, eğitilmeleri, sanat ve meslek sahibi yapılmaları, siyasal kargaşalar ve sosyal kaos dönemin sosyo-politik koşullarının biçimlendirici dinamiklerinin başlıcalarıdır.

Sözü edilen koşullar altında gelişen ahilik, Arap-İslâm diyârının inanç/kültür ortamına ait olan fütüvvetçiliğin Abbasi Hilafeti ile kurulan siyasal ilişkilerle Anadolu'ya intikal etmesi ve Türk kültürü ile etkileşmesi neticesinde ortaya çıkan özgün bir inanç ve düşünce yapısının esnaf ve sanatkârlar örgütlenmesinde bedenleşmesini ifade etmektedir. Fütüvvetçiliğin Arap asıl insan ideali olmaktan çıkıp İslâm'ın yüksek insan idealine dönüştüğü bir dönemde gerçekleşen bu oluşum dönemin Anadolu'sunun toplumsal ve siyasal dinamikleri tesirinde özgün bir toplumsal kuruma dönüşmüştür.

Toplumsal bütünlüğü sağlama ve sürdürme ihtiyacına yönelik olarak insanların bağlanacakları kuralların oluşturulmasına yönelik ahilikte, fütüvvet ve sûfilik kaynaklı ilkeler üzerinden İslâm'ın yüksek ahlâkı çalışanlar arasında yayılmaya çalışılmıştır. Karşılık beklemeksizin insanlara iyilikte bulunmak bu ahlâkın temel ilkesidir. Bu ilkeye işlerlik kazandırılarak dışa dönük bir ahlâkîlik geliştirilmiştir. Allah'a ve ahiret gününe inançta temellenen bu ahlâkla insanların memnuniyetine yönelmiş kişilerden müteşekkil bir toplumun tesisi hedeflenmiştir. Böylece toplum anomik belirsizlikten kurtararak güçlü ahlâkî ilkeler üzerine yeniden yapılandırılmıştır.

Şehir yaşamına hâkim olan farklılaşma ve karmaşıklıkla işte uzmanlaşmaya neden olmaktadır. Bu anlamda uzmanlaşma özgün bir donanımla toplumsal örüntüleşmeye yapılan katkıyı ifade etmektedir. Uzmanlıklar temelinde karşılıklı bağımlılıklarla tanımlanan toplumsal koşullar altında bireyler kendi kendilerine yeterliklerini kaybetmektedirler. Böylesi bir toplumda tutunabilmek için önemli sayıda ötekinin muhtaç olduğu sanatsal veya meslekî bir donanıma sahip olmak varoluşsal bir ihtiyaçtır. Özünde şehre ait bir kurum olan ahilikte, ahinin bir işe veya sanata sahip olması, hatta yalnız bir işinin ve sanatının olması/işte ve sanatta uzmanlaşması teşvik edilmiştir. Geliştirilen ilkeler ve teşkilâtlarla söz konusu ideal ahi tipi gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Böylece ahilik mensupları şehir yaşamının sıradan insanı öğütücü etkisinden kurtulmuşlar, toplumsal yaşama katkı sağlayan aktif ahlâkî bireyler haline gelmişlerdir. Aynı zamanda ahiler, iş yaşamlarına ait ilkeleri ve bu ilkeler temelinde işleyen teşkilatları vasıtasıyla üretim hayatında yüksek

standardizasyonu gerçekleştirmişlerdir. Burada mensupları arasında aidiyet bilinci oluşturarak onları kimliklendiren ahi iş örgütlerinin büyük katkısı özellikle vurgulanmalıdır.

En genel anlamda ahilik, XIII. yüzyıldan itibaren Müslüman-Türk toplumunun dinî-tasavvufî bir ahlâkla ahlâklanmasını, meslekî-sanatsal donanıma sahip üretken bireylerden müteşekkil bir toplumsal yapıya dönüşmesini destekleyen bir sosyal kurumdur. Çalışmada literatür taraması yöntemiyle İslâm-tasavvuf ilkelerinin kadim Türk gelenekleriyle Selçuklu Anadolu'sunun özgün koşullarında etkileşimlerinden doğan ahi ahlâkının ve bu ahlâkın idealize ettiği insan tipinin belirginleştirilmesi amaçlanmaktadır.

Fütüvvet Kavramı ve Fütüvvet Birlikleri

Arapçada “*delikanlı, genç adam*” anlamlarına gelen fetâ (çoğulu fityân) kelimesinden türetilmiş bir isim olan fütüvvet, “*gençlik, erginlik çağı, delikanlılık*” anlamlarına gelmektedir. Ahlâkî bağlamda, “*cömertlik, mürüvvet, asalet*” gibi erdemlere karşılık gelen kavram, sosyal bakımdan sözü edilen erdemleri taşıyanlar tarafından oluşturulmuş toplumsal organizasyonları (fityân) ifade etmektedir (Taeschner 1953-54: 3-4; Es Sülemî 1977: 3). Dolayısıyla ahlâkî anlamda fütüvvet, fetâyâ ait nitelikleri belirtmektedir. Bu nitelikler eli açıklık, gözü peklik, yardımseverlik, nefisini hakir görücülük (Çağatay 1990: 2-3), güzel sözlülük, mala, cana, onura saygınlık, haksızlığa karşı duruculuk (Anadol 1991: 1) şeklinde özetlenebilir.

Fütüvvet bir fikir ve ahlâk hareketi olarak Arap-İslâm memleketlerinde doğmuştur. Nitekim Güllülü'ye (1992: 29-30) göre fütüvvet, İslâm etkisinde aşiret yaşamından şehir yaşamına geçen Arap toplumunun aşiret kültürüne ait asıl insan idealinin şehir yaşamındaki ideolojisidir. Bu anlamda fütüvvet, kültürlerin etnosentrik eğilimlerinin dışavurumlarından biri olan yiğitlik ülküsünün Arap toplumundaki tezahürüdür.

Fütüvvetin sosyal bir birlik (fityân) olarak ortaya çıkışı ise, İslâm'ın Asya'daki yayılma alanları olan Türk ve İran bölgeleridir. Nitekim Çağatay (1981: 565), fütüvvet birliklerinin ortaya çıkışını İslâm'ın yayılması ve İslâm dünyasında VIII. yüzyıldan itibaren beliren toplumsal ve siyasal çalkantılara bağlar. Fityânın bölgelere göre farklılaşan isimleri onların marjinalliklerini çağrıştırmaktadır. Öyle ki, yönetim ve halk çevrelerinde fityân, “*ayyâr*” çoğulu “*ayyârûn*”, “*şâtır*” çoğulu “*şuttar*” “*rind*” çoğulu “*runûd*” şeklinde isimlendirilmiştir. (Ocak 1996: 261). Ayyâr kanun tanımaz, şâtır kurnaz, rind ise dünyayı önemsemeyen, aldırmanın (Kayaoğlu 1980: 130) manâsındadır. Fuat Köprülü, fityân konusunda ayyâr, şâtır ve rind isimlerinden ayrı olarak İran, Irak, Suriye, Horasan, Kuzey Afrika ve Anadolu için Harafîşa, Mutatavvîa, Cu'aydiyya ve Zanatıradan bahsetmekte ve bunların bir kısmının esnafla alâkalı olduklarını belirtmektedir (Köprülü 1999: 84-89).

Dolayısıyla fityân arasında birlik yoktu; fakat fetâlık ilkeleri temelinde bir ilişkililik vardı. Fetâlık ilkeleri ise, fityânın ilk dönemlerinde geçerli olmuştur. Zamanla ahlâkî ilkeler terk edilmiş, fityân, olumsuz vasıflarla anılır olmuştur. Kocatürk (1984: 24-25), fütüvvet ehlinin hicrî IV. yüzyıldan itibaren fütüvvetçiliği dine istinat ettirdiklerini ve dine muhalif gördüklerini katletmeye ve mallarını yağmalamaya yöneldiklerini belirtir. Fityânın bu durumu başta Abbasî hilafeti olmak üzere bütün İslâm âlemi için tehdit oluşturmıştır. Bu tehditin bertaraf edilmesinde tasavvuftan yararlanılmıştır. Tasavvuf etkisinde fityân, fikir ve teşkilât bakımından yeniden yapılandırılmıştır (Anadol 1991: 9-10). Tasavvuf/tarikat uluları fityân için sosyal ve ahlâkî içerikli kurallar tespit etmişlerdir. Nitekim hicrî II. asırdan itibaren ehl-i tasavvufu tanımlayan hilm ve diğerkâmlık fityânı tanımlar olmuştur (Taeschner 1972: 214-215). Böylece mutasavvıfların etkisinde yeni bir fütüvvet anlayışı ve fetâ tipi gelişmiştir. İnsanî erdemler bu tipin tanımlayıcı nitelikleri olmuştur. Savaş ve mücadeleden ziyade Allah'tan korkmak, fevkalâde dürüstlük, diğergâmlık, cömertlik, hoşgörülülük, merhametlilik fetânın tanımlayıcı nitelikleri olmuştur (Bayram1991: 17-18). Bu süreçte fütüvvet,

kabile değeri olmaktan çıkmış, yerleşik İslâm toplumunun yüksek insan idealine dönüşmüştür. Bu ideal insan, Hz. Ali'nin şahsında temsil edilmiştir. Bilindiği üzere Hz. Ali, İslâm'ı yaymadaki gayreti ve manevî derinliğiyle temayüz etmişti. Nitekim fütüvvet literatüründe onu bu nitelikleriyle yücelten kayıtlar bulunmaktadır (Kocatürk 1984: 18, Anadol 1991: 3, Çağatay 1990: 15).

Fütüvvetin yeniden yapılandırılmasını üstlenen mutasavvıflar aynı zamanda fütüvvet hakkında ilk yazanlar olmuşlardır (Çağatay 1952: 62-66). Tirmizi (ölm. 898), Cüneyd-i Bağdadî (ölm. 909), Sülemî (1936-1021) ve İbn'ül Arabî onların en çok bilinenleridir (Kal'a 1990: 273; Gölpınarlı 1949-1950: 6-11).

Şehir toplulukları görünümünde olan fityân, hemen bütün İslâm coğrafyasında yaygınlık kazanmış, önemli sosyal fonksiyonlar ifa etmiştir. İslâm'ın yayılma dönemlerinde hızlı şehirleşmeyle gelen yapısal değişimler, Ortadoğu toplumları için yaşamsal ihtiyaçları ortaya çıkarmıştı. Aşiret yapısının çözülmesiyle kan bağı önemini yitirmiş, şehir ekonomisi kişileri kendine yeter olmaya zorlamıştı. Cemaat ilişkilerinin yerini cemiyet ilişkileri almıştı. Sözü edilen sosyal dönüşümler büyük toplumsal kargaşa potansiyeli taşımaktaydı. Olası kargaşalık eski sosyal değerlerle yenilerinin sentezi niteliğinde olan fütüvvet ideolojisiyle önlenebilmiştir (Güllülü 1992: 31). Bu ideoloji, değinildiği üzere, eski Arap ideal insanına giydirilmiş İslâm'ın inançsal ve ahlakî değerlerinden müteşekkildi. Kayaoğlu (1976: 22-24) ve Cahen'e (1986: 594-600) göre ise, fütüvvet birliklerinden bir kısmı başlangıçta tasavvuf çevreleriyle bağ kurmuş, onların "âdetlerini ve erkânlarını" benimsemişlerse de bu kavramların delâlet ettikleri gerçekler aynı değildir.

Belirtiliği üzere fütüvvet birliklerinin toplumsal-tarihsel kökenleri Müslüman Araplar tarafından fethedilen eski doğu kültür çevreleri, özellikler İran kültür muhitidir. Söz konusu bölgelerdeki fityan birliklerinin kültürel değerleri ve yaşam tarzları, kendilerini "cihad"a adanmış bazı özgün fityan birlikleri, özellikle bunların sufilikle temas etmiş olanları istisna edilirse, eski Arap ve İslâm dönemi ideal insanının (fetâ) değerleriyle ve yaşam pratiğiyle uyuşmamaktaydı. Fütüvvetin fikrî-ahlakî boyutu ile toplumsal boyutunun birleştirilmesi Abbasî halifesi An-Nâsır Li Dinillah'ın (Hartmann 2014: 154-157) hilafeti zamanında (1180-1225) gerçekleşmiştir. Bu dönem fütüvvetçiliği ideoloji, örgütlü merkezî yapı ve siyasal güç temelleri üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla Nâsır'la fütüvvetçilik, dağınık ve belirsiz toplumsal bağlamından koparılmış, saray muhitine dâhil edilerek tarihsel bir kurum haline dönüştürülmüştür (Taeschner 1953-54: 8-13). Halife Nâsır, sarayın âlimi şeyh Şihabed-Dîn Hafs Ömer b. Muhammed es-Suhreverdî'nin (1145-1228) katkılarıyla fütüvveti siyasî hedeflerine yönelik olarak yeniden yapılandırmıştır. Kendisi de sufi olan Suhreverdî, fütüvvetin Sünniliği/sufiliği ve mutedil Şiîliği kapsayabileceğini, bunların bir birlerini ihtivâ ettiklerini, hatta, fütüvvetin sufilikte bir derece/cüz olduğunu, sufiliğin de hilafete bağlı bulunduğunu ileri sürmüştür. Böylece Halife Nâsır'ın dinî konumunu Şiî İsmâiliye'ye karşı güçlendirmiştir (Taeschner 1953-54: 15-16). Koşut olarak Nâsır'ın bir sufi şeyhi olan Abd al-Cabbâr b. Yûsuf b. Sâlih al-Bağdadî (öl. 1187) marifetiyle kendini fütüvvete dâhil ettirmesi, fütüvvet-tarikat etkileşiminin yoğunlaşmasına neden olmuş ve fütüvvetçilik büyük ölçüde sufilik etkisine girmiştir (Taeschner 1953-54: 13; es-Sülemî 1977: 4). Nâsır'ın asalet çevrelerini fütüvvete dâhil etmesi fityânın ahlakî ve sosyal seviyesini yükseltmiştir (Köprülü 1999: 87).

Hâlîfe Nâsır, kendini fütüvvetin pîr'i ilân etmiş, kendinden fütüvvet libası giymeyenleri fütüvvetten saymamıştır. Üstelik kendi teşkilâtı dışındaki fütüvvet birliklerini lağvetmiştir. (Kal'a 1990: 276; Kayaoğlu 1981: 221-226). Nâsır, oluşturduğu teşkilat vasıtasıyla Sünnî İslâm ideolojisini fütüvvet ideolojisi üzerinden etkili kılmayı ve İslâm imparatorluğunu derleyip toparlamayı amaçlamıştı (Güllülü 1992: 34). Bu amaç için İslâm memleketlerinde birlik başkanlarından nüfuzunun ve iktidarının etkili vasıtaları olarak yararlanmıştır (Taeschner 1953-54: 16). Yine söz konusu amacına yönelik olarak birçok İslâm âlimini diplomat olarak değerlendirmiştir. Bunlar arasında Şihâbüd-Din Ebu Hafs Ömer es-Suhreverdî, Evhadud-Din Hamid el-Kirmanî, Ebu Cafer

Muhammed el-Berzaî gibi âlimler bulunmaktadır. İslâm dünyasına yayılan bu fütüvvet erbabı şeyhler ile onların hâlifeleri ve müridleri, Nâsır adına faaliyetlerde bulunmuşlardır. Onlar vasıtasıyla, İslâm âleminin siyasî kontrolü mümkün olmuştur (Bayram 1991: 21-27). Buradan Halifenin fütüvvetçiliği sufluk temelinde yeniden yapılandığı ve siyasal gayeleri için ondan yararlandığı anlaşılmaktadır.

Halife, fütüvvet kurallarının bir tüzükte toplanması, yani yeni yapılanma için fütüvvetnâme yazılması işini Ebu Hafs Ömer-u's-Suhreverdî'ye vermişti. Suhreverdî, suflerin, fütüvvet konusunu ele alışlarından faydalanarak fütüvvet yolunun temel ilkelerini tespit etmiştir. Onun yararlandığı kaynaklardan en tanınmış olanı "Avârif el-Maârif"dir. O fütüvvetnâmesini bu esere dayanarak yazmıştır. Suhreverdî'nin "*İdalet el İyan Ale'l-Burhan*" adlı fütüvvetnâmesi daha önce yazılmış olanlara göre daha düzenlidir. Onun daha sonra yazılmış bir fütüvvetnâmesi daha bulunmaktadır (Çağatay 1990: 13-14). Suhreverdî'nin eserleriyle fütüvvet bir yazın alanı olmuştur. Bu alan saray ve sufi dinamiklerinden beslenmiştir. Böylece fütüvvet, hususî eserlerin ve özgün bir edebiyatın (fütüvvet edebiyatı) konusu haline gelmiştir (Taeschner 1953-54: 13-14).

Burada fütüvvetle ilişkili olan, bazen onunla karıştırılan Melâmilikten (Öngören 2014: 107-109, Azamat 2014: 106-107) kısaca söz etmek uygun olacaktır. Melâmilik, hicrî II. asrın son yarısında ortaya çıkmış, hicrî III. asrda yaygınlık kazanmıştır (Gölpınarlı 1992: 25). Bu akımın kurucuları arasında Hamdun Kassâr (ölm. 271-884), Şah Kirmanî (ölm. 270/883), Ebu Türeb Nahşebî (ölm. 245/859), Ebu'l Hasan Büşenci (ölm. 348/959), Ebu Osman Hirî (ölm. 298/910), Yusuf b. Hüseyin Râzî (ölm. 304/918), Abdullah b. Münazil (ölm. 329/940), Ebu Abdullah Secezi (ölm. ?), Muhammed b. Ali Tirmizi (ölm. 285/898), Ahmed b. Hadravehy (ölm. 240/854) gibi âlimler bulunmaktadır (Kara 1986: 190-192).

Kelime olarak melâmet, "kınanmak" manâsındaki "levm" kökünden gelmektedir (Gölpınarlı 1997: 242). Nitekim melâmetî, ululuktan, davâdan kendini göstermekten, halkın sevgisini ve saygısını kazanmak kaydından geçen, kerameti önemsemeyen, kendini herkesten aşağı, herkesi kendinden üstün gören, giyim-kuşam itibarıyla halktan ayrılmayan, kazancıyla geçinen, iç yüzden Hakk'la, dış yüzden halkla beraber olan, hatta halkın saygısını, sevgisini bir kayıt bildiğinden nafil ibadetlerini bile gizleyen, buna karşılık, onların kınamasından ürkmeyen, hatta bu yüzden halka kendisini kötü gösteren kişidir (Gölpınarlı 1992: 244). Fütüvvetle ilişkisine gelince, melâmîler ideolojiyi, fütüvvet ehli ise, esnaf üzerinden bu ideolojinin tatbikini temsil etmişlerdir. Nitekim melâmî büyüklerinin birçoğunun aynı zamanda fütüvvet ehlinin şeyhi olması fütüvvet-melâmet ilişkisini ortaya koyucu olması bakımından anlamlıdır (Gölpınarlı 1953: 306).

Fütüvvetçilikte İdeal İnsan: Fetâ

Kur'an-ı Kerim'de ve Eski Arap şiirinde fütüvvet kavramı yoktur. Fetâ ise, hem Kur'an-ı Kerim'de hem de Eski Arap şiirinde geçmektedir. Kur'an-ı Kerim'de fetâ, kelime anlamıyla; yani "genç adam" manâsında kullanılmaktadır (es-Sülemî 1977: 24). Eski Arap şiirinde ise fetâ, "*asîl ve tam manasıyla insan*" anlamında kullanılmıştır. Burada fetâ, sehaveti (cömertlik) ve şecaati (kahramanlık/yiğitlik) ile karakterize olmuştur. Müslümanlar eski Arap ideal insan (fetâ) anlayışını İslâm inançlarıyla ve değerleriyle yoğurarak yeniden üretmişler ve fethettikleri ülkelere götürmüşlerdir. Fetâlık, etkileşilen kültürlerle yeniden yorumlanmış, yeni anlamlar ve boyutlar kazanmıştır. Nitekim İran'ın Müslüman Araplar tarafından fethedilmesinden sonra fetâlık, İran Beylerinin "*asalet ideali*"ne dönüşmüştür. Mutasavvıflar ise "fütüvvet" i tasavvufi bir perspektifle içeriklendirmişlerdir. Onlar, fütüvveti Allah'ın rızası için kendi varlığından geçmiş olmakta temellendirmişlerdir. Nitekim Arapça "isâr" kelimesiyle ifade edilen diğerğâmlık esaslı; yani, insanlara, özellikle de zayıf olanlara, her şeyde üstünlük/öncelik tanıma, başkalarına hakkı olanı da olmayanı da verme, almaksızın ve karşılık beklemezsizin verme, kendini kıymetsizleştirme odaklı

bir fütüvvet anlayışı sufiler tarafından geliştirilmiştir. Diğergâmlıkta ifrat ve kendi kusurlarından hareketle başkalarını kendinden üstün görmek şeklinde özetlenebilir olan Melâmetî tavır bazı sufilerce fütüvvetin en yüksek derecesi, melâmetî de gerçek “fetâ” kabul edilmiştir. Bu anlamda fütüvvet sufiliğin bir cüz’üdür. Dolayısıyla suffilik etkisindeki fütüvvet, eski Arap insan idealinin kapsamını taşıyan erdemleri içerir (Taeschner 1953-54: 5-7). Nitekim Sülemî’ye (1977: 24) göre “fütüvvet: (Allah’ın) emirlerine uyma, güzel ibadet, her kötülüğü bırakma, zahiren ve batinen, gizli ve açık ahlâkın en güzeline sarılmadır”. Huzeyfe al-Mar’asî’ye göre ise “[f]ütüvvet dört şeydir: Gözün, kalbin, dilin ve hevan. Gözünü helal olmayana bakmaktan koru, dilinle sadece doğru söyle, kalbinde bir Müslümana karşı aldatma ve kin bulundurma, hevânın da şerre yönelmemesine dikkat et” (es-Sülemî 1977: 76). Buradaki fütüvvet İslâmî-tasavvufî bir insan idealini ifade etmektedir.

İslâm’ın ilk dönemlerinde fetâ kavramı güçlülük ve ikram sahipliği başta olmak üzere övgüye değer diğer birçok niteliklerle donanmış delikanlıyı tanımlamıştır. Bu ideal tipin Hz. Ali tarafından temsil edildiği kabul edilmiştir (Kayaoğlu 1976: 22). Kuran-ı Kerim’de fetâ kavramı Hz. İbrahim Hz. Yuşâ, Hz. Yusuf ve Ashab-ı Kehf için kullanılmaktadır. Hz. Yuşâ, Hz. Musa’ya yoldaş olması ve sadakatı, Hz. Yusuf, zinadan uzak durması, Ashab-ı Kehf, batıldan Hakk’ka sığınmaları nedeniyle fetâ olarak anılmaktadır (Torun 1996: 163). Fütüvvetnâme-i Sultanî’ye göre Hz. İbrahim, fütüvvetin kendisiyle zuhur ettiği kişidir. O, babası putperest olmasına rağmen Allah’ı inkâr eden kavmine uymamıştır. Puta tapanlarla mücadele etmiş, putlarını kırmıştır (Gölpınarlı 1955-56: 131). Öyleyse fütüvvet, en kâmil şekliyle peygamberlerde zuhur eden bir hâldir (es-Sülemî 1977: 22-23). Bu hâl yüksek erdemler şeklinde kendini dışa vurmaktadır.

Kaynaklarda şu altı vasfı taşıyanın fütüvvet ehli olduğuna hükmedilir denilmiştir. Bu vasıflar; az nimete şükretmek, çok güçlüğü sabretmek, cahili yumuşaklıkla idare etmek, cimriyi cömertlikle terbiye etmek, yaptığını insanlar kendisini övsün diye yapmamak, insanların kötülmesinden korkarak yaptığının geri durmamak (es-Sülemî 1977: 70; Aktaran Çalışkan ve İkiz 1993: 68). Şeyh Ebu Bekr-i Varrak’a göre ehl-i fütüvvet, o kimsedir ki, hiç düşmanı olmaya, yani kıyamet gününde hiç kimsenin hakkı onda olmaya. Şeyh Nâsır-ı Âbadi’ye göre fütüvvet, iki cihanı terk etmektir. Şeyh Muhammed İbn-i Ahi’ye göre ise fütüvvet, Tanrı’ya, Peygamber’e ve evliyaya yakın olmaktır (Gölpınarlı 1953-54: 121). İslâm ve tasavvuf eksenli böylesi bir anlayıştan önce fütüvvet el açıklığı, konukseverlik, zulüm ve kahr görmüşlere sahip çıkma ve bu yolda gözünü daldan budaktan esirgememe şeklinde ifade edilebilir olan üstün meziyetlerin yolunun adı olmuştur. Bu şekliyle dinle bağlantısı açık değildir. Dolayısıyla tarihçilerin bir kısmı fütüvvetin ilk şekillerini dinî-mistik teşekküllerden ziyade bir nevi şövalye topluluğu olarak görmüşlerdir (Ülgener 1981a: 90 ve 35. Dipnot). Fütüvvetin bu ilk şekillerini kabile değerleri ile ilişkilendirmek mümkündür.

Türk Fütüvvet Hareketi: Ahilik

Fütüvvet var olduğu yerlerden mutlak olarak silinmemiştir. Esnaflıkla etkileşimleri fütüvvet ilkelerinin lonca ilkeleri haline gelmesine neden olmuş, esnaf örgütlenmelerinin kültürler temelindeki farklılaşmaları farklı fütüvvet yapılanmalarını ortaya çıkarmıştır. Selçuklu Anadolu esnaf ve zanaatkârının örgütlenmesi olan *ahilik*, fütüvvetin Anadolu’ya özgü şeklidir. Anadolu ahiliğinin ilkeleri bu durumu teyit etmektedir. Nitekim mutasavvıflar tarafından fityân için oluşturulmuş kurallar ahîlerin *fütüvvetnâmelerinde* ilkeler şeklinde yer almıştır. Böyle olmakla birlikte ahîlerin fütüvvetin devamı olduğu şeklinde kesin bir yargıya varmak mümkün değildir. Öncelikle ahiliğin Nâsır fütüvvetçiliği ile bağlantısı açık olan saray fütüvvetinin halka inmiş şekli mi yoksa toplumsal dinamiklerden kaynaklanan bir organizasyon mu olduğu belirsizdir. Açık olan ise, Selçuklular döneminin sonlarından itibaren sufiler tarafından ilkeleri hazırlanmış fütüvvetçilik ile ahilik arasında güçlü bağların oluştuğudur. Nitekim ahîler için hazırlanmış fütüvvetnâmeler ile Nâsır çevresi fütüvvet edebiyatı içerik ve usûl bakımlarından benzeşmektedir. Ayrıca ahi

fütüvvetnâmelerinde sözü edilen edebiyat ürünlerine referanslar bulunmaktadır (Taeschner 1953-54: 17-19). Bunlar Nâsır fütüvvetçiliğiyle ahiliğin ilişkisini ortaya koymaktadır.

Nâsır fütüvvetçiliği siyasal ilişkiler üzerinden Anadolu'ya gelmiştir; fakat, fütüvvet hareketinin yerleşiklik kazanması sadece siyasal ilişkilerle açıklanamaz. Dönemin Anadolu'sunun sosyolojik ve siyasal koşulları fütüvvetçiliğin kurumsallaşmasında etkili olmuştur. Selçuklu Anadolu'sunda I. Alaaddin Keykubat'tan sonra merkezî otorite zayıflamış, veraset kavgaları artmıştı. Moğol istilası, Rumlarla ve Ermenilerle yapılan savaşlar toplumsal ve iktisadî yaşamı tahrip etmişti. Ortaya çıkan toplumsal düzensizlik ve asayişsizlik halkı yıldırılmıştı. Korunma ihtiyacındaki halk tekkelere ve zaviyelere sığınmıştı. Buralar halkın dayanışma ihtiyacına ve manevî tatminsizliğine çare olmuştur. Sosyo-politik ortam insanlara ruhî ve sosyal sükûn telkin eden tasavvuf örgütlerinin yaygınlaşması için uygun vasat sunmuştur (Köprülü 1976: 204). Ülgener de (1981a: 89-90) XII. ve XIII. yüzyıl Anadolu'sunun sahipsiz ve korumasız insanların tarikatların çatıları altında el ve gönül birliği edip saflarını sıkılaştırdıklarını belirtir. Ona göre bu durum meslek erbabı için de geçerli olup onlar, tarikat karakterli fütüvvet birlikleri halinde teşkilatlanmışlardır.

Söz konusu teşkilatlanmanın siyasal öncülü I. Gıyaseddin Keyhüsrev'in saltanatının ikinci döneminden sonra Abbasî Hilâfetiyle kurulan kültürel ilişkilerdir. Bu ilişkiler çerçevesinde gelen âlimler fütüvvetçiliğin Anadolu'daki öncüleridir. Bunlardan Ahî Evran Şeyh Nâsırî'd-Din Mahmud (Şahin 2014: 80-81), onun Hocası Evhâdu'd Din-i Kirmanî, Kirmanî'nin halifesi Şeyh Zeynü'd-Din Sadaka ve diğer fütüvvet erbabı şeyhler ve fütüvvet ehli kimseler fütüvvet hareketini yaymakla görevlendirilmişlerdir. Kirmanî, bizzat Hâlife tarafından Anadolu'daki fütüvvet erbabı şeyhlerin reîsi olarak tayin edilmişti. Ondan sonra bu görev hâlifesi Zeynü'd-Din Sadaka'ya verilmiştir (Bayram 1991: 129-130). Franz Taeschner ise, İbn Bibi'ye dayanarak, saraya bağlı fütüvvetin Selçuklu sultanı İzzeddin Keykavus I'nin saltanatı zamanında (1211-1220), ve (M. 1215-1216 H. 612) yılında sultanın müracaatıyla Hâlife Nâsır'dan fütüvvet libası almasıyla Anadolu'ya geldiği görüşündedir. Ona göre, fütüvvet teşkilâtı Keykavus I'nin halefi Alâaddin Keykûbad I zamanında (H: 616-634, M: 1219-1236) Nâsır'ın dinî müşaviri es-Suhreverdî'nin Konya'ya gelmesiyle Anadolu'a intikal etmiştir (Taeschner 1953-54: 17-20). Kütükoğlu'na göre de ahilik, fütüvvet teşkilatının esaslarının farklı bir yapı içerisinde Anadolu'daki tatbikidir (Kütükoğlu 1986: 77-78). Şöyle ki, ahilik mesleği, *futuvva* adıyla yiğitlik ve cömertlik mefkûresi şeklinde İslâm fütuhatına koşut olarak İslâm dünyasında yayılmıştır. Nitekim *futuvva* (yiğitlik-cömertlik) mefkûresinin daha II. hicri asırda özellikle Horasan'da ve Maverâünnehir'de İranî bir şekle bürünerek etkili olduğu bilinmektedir. Arapların *feta* (yiğit) dediği ideal insan tipine İranlılar *cevan-merd* - bunların mesleğine de *cevan-merdî* diyorlardı. Muhtemelen hicrî II. asrın sonlarından itibaren İslâm kültürü dairesine giren Türkler ise, Arapların *feta*, İranlıların *cevan-merd* dedikleri ideal insan tipine *akı*, mesleğine de *akılık* diyorlardı. İslâm'ın kardeşlik vurgusunun ve akılar arasındaki kardeşçe ilişkilerin tesiriyle *akın*'ın zamanla Arapça kardeşim manasına gelen *ahiye* dönüşmüş olması muhtemeldir (Bayram 1991: 4; Günşen 2014: 23-24). Dolayısıyla ahilik, Türklerin Müslümanlıklarından önceki kültürlerinde *akılık* şeklinde var olan kahramanlık, yiğitlik ve cömertlik ülkülerinin Müslüman olduktan sonra İslâmî ahlâk ve değerlerle yoğurulmuş şekli olup; Türk akılığının İslâmîleşmiş biçimidir (Bayram 1991: 4-5, 130, 132).

Cahen de, Küçük Asya ve çevresinde Halife Nâsır tarafından gerçekleştirilen fütüvvet reformu zamanından (M. 1200 yıllarında) itibaren fütüvvet ile ahiliğin aynı teşkilat özelliklerine sahip oldukları görüşündedir. Ona göre, Moğol istilasından (641/1243) sonra ahi-fityân birleşmesi gerçekleşmiştir. Bununla birlikte birkaç nokta belirsizliğini korumaktadır. Öncelikle ahi ismine diğer İslâm ülkelerinde rastlanmamaktadır. Yine, Nâsır öncesinde de ahilerin varlıklarının biliniyor olması ve bunların hem Küçük Asya dışında olmaları hem de fütüvvetle bağlantılarının bulunmayışı, fütüvvetçilikten bağımsız olarak ahilerin kaynağı meselesini ve Küçük Asya'da ortaya çıkışları

sorununu gündeme getirmiştir (Cahen 1986: 591, 594, 600-601). Dolayısıyla Cahen, ahiliğin kökeninin ve mahiyetinin belirlenmesi sorununun çözülmediği düşüncesindedir.

XIV. asrın başlarında büyük şehirlerdeki genç ve bekâr işçilerin genellikle ahi zaviyelerine mensup olmaları, birçok müdekkikleri şaşırtmış ve ahi teşkilatının bazı âlimlerce sair sofî tarikatları gibi bir fütüvvet tarikatı, bazılarınca da bir esnaf teşkilatı olarak algılanmasına neden olmuştur. Oysa İslâm dünyasında fütüvvet isminde bir tarikat yoktur. Öte yandan ahilik, esnaf teşkilatını aşan özelliklere sahiptir (Köprülü 1999: 92). Gölpınarlı'ya göre de, ahi birliklerinin Selçuklu Anadolu'sunun sosyal hayatına yön vermeye başlamalarının Türklerin şehir ekonomisine ve el sanatlarına hâkim olmaya başlamalarından çok daha öncelere dayanması, bu birliklerin münhasıran esnaf ve sanatkâr birlikleri olarak değil, tarikat birlikleri olarak düşünülmelerine neden olmuştur (Gölpınarlı 1949-50: 116-352). Köprülü, önceleri ahiliği esnaf teşkilatı üzerine müstenit bir tarikat olduğunu düşünmüş, fakat daha sonra, özellikle de İslam tasavvuf tarihinde fütüvvet isimli bir tarikat olmaması nedeniyle, onun tasavvuf ve benzeri zümrelerle irtibatları dolayısıyla ıstılahlarında ve ahlakî kaidelerinde bu zümrelerin tesirleri görülen koporasyonlardan biri olduğu görüşüne yaklaşmıştır (Köprülü 1999: 87). Ona göre, fütüvvet ilkeleri, XIII. asrın ilk çeyreğinde Anadolu'nun manevî atmosferi içinde tasavvufî bir mahiyet kazanmış, esnaf teşekküllerine girmekle hem güçlenmiş hem de onlara güç katmıştır (Köprülü 1999: 91-92). Nitekim Osmanlılarda da her bir meslek zümresi dinî-tasavvufî cemiyetlerle ilişkilendirilmişti. Esnaf zaviyelerindeki dinî-sosyal etkinliklerle esnaf örgütü mensuplarında meslekî terbiyenin, âdâbın ve dayanışma duygusunun gelişmesi sağlanmaya çalışılmıştır (Barkan 1985: 40). Dolayısıyla ahilik, fütüvvetten neşet etmişti ve tasavvufa dayanmaktaydı (Taeschner 1953-54: 3-25 ve 1949-50: 1-6). Ahî Evran'ın, Sünnî, Şafîî bir tarikat anlayışına sahip olması bu temellendirmeyi desteklemektedir (Bayram 1979: 78). O, Fahreddin Razi'den ders almıştır. Ahmet Yesevî'nin talebeleri vasıtasıyla tasavvufu tanımış, fütüvvet nizamının marifet pîri ve kurucusu olan Şehabeddin Suhreverdî'den istifade etmiş, sohbetlerinde bulunmuştur (Çalışkan ve İkiz 1993: 1). Ayrıca bir Türkmen Şeyhi olan Evhadu'd-Din-i Kirmanî'ye mensubiyeti bulunmaktaydı. Evhadu'd-Din-i Kirmanî'nin meşrebinin en önemli yönü ise melâmetiliğiydi. Bu bakımdan Ahi Evran'ın fikrî temellerinin oluşumunda tasavvuf ve özellikle de melâmetilik önemli bir yere sahipti. Melâmeti düşünceye gönül vermiş olan Ahi Evran, kendini eserlerinin sahibi saymamış, eserlerinde ismini zikretmemeye özen göstermiştir. Tasavvuf etkisi ahi teşkilâtının işleyişinde de gözlenebilmektedir. Şöyle ki, ahi işyerlerindeki yetiştirme faaliyetleri tasavvufî bir usûlle ve disiplinle yürütülmüştür. Tasavvufî ekollerdeki (tarikatar) şeyh, halife, mürid ve muhibler arasındaki ilişkiler ahi işyerlerinde usta, kalfa, çırac ve yamak şeklinde tatbik edilmiştir (Bayram 1991: 75, 145-146). Bu durumda ahilik, fütüvvet ve tasavvuf ilkelerinin kadim Türk geleneği ile yoğrulmasından meydana gelen ve ağırlıklı olarak esnaf teşekküllerinde varlık bulan bir toplumsal kurum olarak belirginleşmektedir.

Türk Fütüvvetçiliğinde İdeal İnsan: Ahi ve Ahlakı

Ahlâk sistemleri birçok etkene bağlı olarak şekillenir. Farklı etkenler arasındaki etkileşim baskın etken odaklı bir yapı ile sonuçlanır. Ahi ahlâkının ve bu ahlâkın biçimlendirdiği insan idealinin ilkeleri İslâm'ın esaslarında temellenmişti. Bununla birlikte İslâm'ın esasları tek müessir sebep değildi. Güllülü'ye göre, ahilik ahlakı, fütüvvet ve melâmet kanallarından gelen formel İslâmî değerlerin, göçebelik dönemlerine ait Şamanist geleneklerin ve Batı loncalarının kalıntıları ile yerleşik hayatın güçlüklerinin etkileşimlerinin neticesiydi (Güllülü 1992: 93). Gülerman ve Taştekil'e göre ise ahiler, göçebe Türk aşiret değerleriyle, yerleşik hayat değerlerinin sentezinden oluşan yeni bir ahlâk anlayışı ortaya koymuşlardı. İslâmî değerler bu ahlâkın formel yanını, göçebe Türk örfleri ve adetleri ise enformel yanını meydana getirmişti (Gülerman ve Taştekil 1993: 55). Enformal ahi ahlâkı, temelde dayanışma erdemine yönelmişti (Güllülü 1986: 82). Bu ahlâk anlayışı, daha çok meslekî dayanışma zorunluluğundan ve esnaf birliklerinin iç ilişkilerinden doğmuştu.

Enformal ahi ahlâkının doğrularını ve yanlışlarını belirleyen örf ve adet otoritesiydi. Bu otoritelerce şekillenen ahlâk, sanat ve mesleğe bağlılığın ifadesi olmuştur. Türkün geleneksel kabile dayanışması ahilikte meslekî dayanışmaya dönüşmüştür. Bu dönüşümün merkezi zaviyelerdi (Güllülü 1992: 101-103). Zaviyeler, dayanışmanın kültürel kodlar halinde birlik mensuplarınca içselleştirildiği yerlerdi. Söz konusu kültürel kodlar, aynı zamanda, toplumsal aidiyet alanının çerçevesini oluşturmaktaydı. Bu aidiyet alanı ahiye ait değerlerin varlığı/yokluğu ile belirlenmekteydi. Ahi birliklerinin iç işleyişini şekillendiren göçebe toplum yapısına has, kapalı topluluk ruhunu yansıtan değerlerini; dayanışma ihtiyacından doğan birbirini kollama, dış etkilere ve tehlikelere karşı topluca karşı çıkma, kendilerine sığınanları ve ihtiyaç sahiplerini hiçbir ayırım gözetmeden destekleme (Güllülü 1986: 79-80) şeklinde özetlemek mümkündür.

Ahilik değerleri ve teşkilat yapılanmaları birçok yönleriyle zamanın (ortaçağ) hâkim telakkilerinin izlerini taşıyordu. Adları, fonksiyonları ve karakterleri asra ve muhite göre değişen küçük tüccar ve sanatkâr topluluklarının ortaçağdaki genel özellikleri toplu, disiplinli teşkilat çatıları altında toplanmış olmalarıydı. Bu teşkilatlar ortaçağın hâkim ruhunu ve zihniyetini yansıtmaktaydı. Amaçlar, hemen hepsinde aynıydı: Sanat erbabını müşterek bir iş ahlakı ve disiplini altında topluca muhafaza etmek, gelenek ve göreneğe hakkını vermek, zaruret olmadıkça işi ve sanatı değiştirmemek, düşkünü gözetip kollamak, dışarıya doğru kapanıp beraberce savunma yapmak (Ülgener 1981b: 26-37). Nitekim ortaçağda, sözü edilen gayelere matuf olarak meslek ve sanatlar aşılmaz setlerle birbirlerinden ayrılmıştı. Meslek ve sanat mensuplarının kazançları farklı olmakla birlikte her biri kazancına razıydı. Her meslek ve sanat erbabının kendi kazancına kanaat ve rıza göstermesinin önemli bir nedeni, “*meslek gururu ve kolektif şuur*”du. İyisini, doğrusunu ve şereflişini daima kendi sanatında görmek, her meslek grubunun dışı kapanmasını, mesleğinden, sanatından ve kazancından razı olmasını doğurmuştu (Ülgener 1981b: 84 ve 56. dipnot). Mazisi ve gelenekleri dinî ve hamasî kıymetlerle şekillenen bir sanat topluluğuna mensup olmanın vereceği şeref ve itibar (meslek gururu), üreticiyi (sanatkârı) sanatında en yüksek seviyeye ulaşmaya teşvik ediyordu. Sanatkâr, ferdiyetini içinde erittiği sanatının şerefini her şeyin üstünde tutmakla kendini mükellef hissediyordu. Söz konusu sorumluluk bilinci gereğince eseri, kendinin, teşkilatının ve manevî bağlılık hissettiği pîrlerinin yüzünü ağartacak kalitede olmalıydı (Ülgener 1981b: 85). Böylece iş, dünyevî bir meşgale olmaktan çıkmış, kutsallaşmış, kutsallığı oranında bağlılığı önemsenmiştir.

Meselenin bir de pratik bağlamı vardı. Bu yönüyle ortaçağ esnaf teşekküllerindeki kanaatkârlık, sanat erbabına, bulundukları seviyeye göre eşit iş ve geçim imkânı sağlamak için vardı. Yaygınlaştırılan kanaatkârlık, kazanma hırsına ket vurmuş, çalışanların diğerlerinin kismetine mani olmasını önlemiştir (Ülgener 1981b: 96). Sözü edilen ahlâkî anlayışta el işçiliği, soygun ve vurgun peşinde koşturmayan, dilencilikten koruyan, ifrat ve tefritten uzak tutan, ticaretin risklerini taşımayan kararlı ve sebatlı bir kazanç yolu olarak kabul görmüştür (Ülgener 1981b: 78-80). Bütün bunlardan ahilik iş ahlâkında kazancı artırmanın temel gaye olmadığı anlaşılmaktadır. Asıl amaç kulların ihtiyacının görülmesiydi. Bu amaç fütüvvetin bir gereği idi. Fütüvvet vasıflarıyla muttasıf olan ahi esnafı, esnafılık ve sanatkârlığı öncelikle muhtaç kulların ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla icra ederdi. Buna göre ahi, “*Allah’ın kullarının ihtiyaçlarını görüp, hizmetlerini yerine getireyim ve yaptığım bu hizmet karşılığında helalinden kazanacağım paraların bir kısmını kendi geçimim için, bir kısmını da fıkara için harcayayım*” (Aktaran Anadol 1991: 66-67) görüşünde olmalıydı.

Burada, diğer bir çok etkenin formel İslâmî değerlerle etkileşmesiyle ve bu değerler odaklı şekillenmesiyle biçimlenen enformel ahi ahlâkının (ahi iş ahlâkı) iki temel ilkesi (Güllülü 1986: 103) üzerinde kısaca durmak uygun olacaktır. İlkelerden ilkinde göre, ahinin emeğini değerlendirecek bir işi özellikle de bir sanatı olmalıdır ve ahi, birkaç iş veya sanatla değil, yeteneklerine en uygun olan tek bir işle veya sanatla meşgul olmalıdır.

Birinci ilke bir fütüvvetnâmede “*Elbette ahiya bir pîşe (iş) ve bir sanat gerektir ki ana meşgul ola eğer pîşesi yoksa ana fütüvvet denmez zira fütüvvet ana helaldir ki kış ide ve dahi yedire anın kim pîşesi olmaya bî-faidedir. Pes bî-kâr, bî hasıl olur....*” (Aktaran Ülgener 1981b: 80 ve 48. Dipnot) şeklinde ifade olunmuştur. Güllülü’ye göre, ahinin bir işle uğraşması, kendi emeği ile yaşaması gerektiği yolundaki kurala eski fütüvvetnâmelerde rastlanmamaktadır. Dolayısıyla, fütüvvet ahlâkıyla, enformel ahi ahlâkı mutlaka ayrılmalı ve ayırım noktası bu kural olmalıdır (Güllülü 1986: 104). Ahilik ahlâkında fütüvvetin varlığı işin varlığı ile ilişkilendirilmiştir. Bu anlamda iş, fütüvvet erdemlerinin koşuludur. Bu durum esnaf korporasyonlarının Türk fütüvvetçiliğinde merkezi konumuyla bağlantılandırılabilir.

İkinci ilke, ustaya bağlanmanın ve ustadan görmenin zorunluluğudur. Ahilikte pîr ve ustaya bağlanmaksızın sanatta olgunluğa erişilemeyeceğine inanılırdı (Ekinci 1990: 25). Bu husus bir fütüvvetnâmede “*Okumakla yazmakla olmaz tâ ustadan görmeyince*” (Aktaran Ülgener 1981b: 93) şeklinde ifade edilmiştir. Koşut olarak esnaf teşkilatı, dinî kıymetlerin derinliğinde istinat noktaları bulmak ve sanat mertebelerine dinî bir renk ve hüviyet kazandırmak suretiyle topluluğunu asırlarca muhafaza edebilmiştir. Fütüvvet silsilesi adım adım takip edildikçe, bir noktadan sonra hayattaki faniler aşıyor, pîrlerin ve azizlerin kutsal hatıralarına ulaşıyordu. Bu anlayış, bir fütüvvetnâmede “*...bir pîr-i tarikatın elin alıp veyahut bir kamilin elinden tevbe etmek (gerek) tâ ki taç ve hırka giymek layık ola ve ol ehl-i tarik evvel gelen pîrlerin yolunda sadık olalar ve fütüvvete layık olalar...*” (Aktaran Ülgener 1981b: 90-91) şeklinde ifade olunur.

Formel ahi ahlakı ise, İslâm inanç ve ahlak esaslarına dayanmaktaydı. Kuran- Kerim ve Hz. Peygamber’in sünneti bu ahlakın temel referanslarıydı. Bu referanslardan kaynaklanan tasavvuf ise ahilik ahlakının kendisiydi. Debbâğoğlu’nun belirttiği üzere, ahi birliklerinde tasavvuf günlük işlerle haşır-neşir olmak durumunda olan esnafı basit ve kolay anlaşılır bir muhteva ile fütüvvet ideali şeklinde sunulmuştur. Böylece Kur-an ahlâkı geniş kitlelerde yerleştirilmeye çalışılmıştır (Debbâğoğlu 1974: 17). Bu anlamda formel ahi ahlâkı yaşamın bütününe yönelik ilkeleri içermektedir. Bu ilkelerin referans kaynakları, ahinin yalnızca iş yaşamına dair ilkelerle belirlenmiş bir tip olmadığını, iş yaşamı da dâhil olmak üzere, bütün toplumsal yaşamda ideal bir insanı temsil ettiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle ahilik, temelde ahlaklı insan yetiştirmeyi amaçlamıştır. Bununla birlikte ticaret ve sanat alanlarına yoğunlaşılması, ahilik kurallarının bu sahalarla sınırlı olduğu intibahı doğurmuştur. Gerçekte ahi ahlâkı, insanı eşref-i mahlûkat kabul edip, insanlar arasında dil, din, ırk, renk ve cinsiyet ayrımı gözetmeyen (Erar 1999: 121) iyiliği ve ahlâklılığı esas alan bir anlayışı yansıtır. Öyle ki Gölpinarlı, fütüvvet ehli olmanın şartları arasında iyi huy sahibi olmayı, herkese iyilikte bulunmayı, fark gözetmeksizin bütün insanları sevmeyi, cömert olmayı, misafire saygı göstermeyi ve herkesi bir bilip kendini herkesten aşağıda görmeyi sayar (Gölpinarlı 1952: 269-554). Ahinin cömert olması, dünyaya takılıp kalmaması, alçak gönüllü olması, emeği ile geçinmesi, cimrilikten kaçınması, namazını kazaya bırakmaması, bir iş ve sanata sahip olması, helâlden kazanıp helâlden yemesi ve hayâ sahibi olması şarttır (Gölpinarlı 1953-54: 86 ve 124). Çağatay (1990: 72), ahi ahlâkının ilkelerini özet olarak, ahinin eli açık olmalı; yani, cömert olmalı, kapısı açık olmalı; yani konuksever olmalı, sofrası açık olmalı; yani, aç olanı doyurmalı, gözü kapalı olmalı; yani, kimsenin ayıbını görmemeli, kimseye kötü gözle bakmamalı, dili bağlı olmalı; kimseye kötü söz söylememeli, beli bağlı olmalı; kimsenin onuruna, namusuna göz dikmemeli şeklinde ifade etmiştir. Cunbur ise (1975: 26), ahilerin ahlâkî tavırlarını, kuvvetli ve galip iken affetmek, hiddetli iken yumuşak davranmak, düşmanlığı dostlukla, kötülüğü iyilikle karşılamak, kendi ihtiyacı varken başkasına vermek şeklinde ifade etmiştir. Yine ahi izzet-i nefis sahibidir. Bu sebeple Allah’tan başkasına minneti yoktur. Beyler ve ulular kapısına varmaz. Ahi çalışkandır; fakat biriktirmeye hevesi yoktur. O, kazancını yoksula infak eder. Bu sebepten ahi büyükleri, ahinin dünyalığının 18 dirhem gümüşten fazla olmamasına hükmetmişlerdir (Gölpinarlı 1953-54: 86). Bütün bu formel ahlâkî unsurlar ahilikteki *iyi insan* idealinin çerçevesini oluşturmaktadır.

Öte yandan ahilerin kaçınması gereken, işlendiğinde ahiyi ahilikten dolayısıyla da fütüvvetten çıkaracak davranışlar da tespit edilmiştir. Yasak olarak zikredilen tutumlar ve davranışlar hemen her fütüvvetnâmede aynıdır. Bu yasaklar; şarap içmek, erkek ya da kadınla zina etmek, gammazlık ve dedikodu yapmak, iftira etmek, münafıklık etmek, gururlanmak, sert ve merhamatsiz olmak, haset etmek, kindar olmak, kasten yalan söylemek, vaadinde durmamak, emanete hıyanet etmek, nâmahreme şehvetle bakmak, insanların ayıplarını açıklamak, gıybet etmek, cimri olmak, hırsızlık yapmak v.s. dir (Ekinci 1990: 37). Kötü söz söylemek ve küfürle konuşmak da, bu yasaklar arasındadır. Kötü söz söyleyen veya küfür eden esnafın esnafıktan çıkarıldığı ve yeni dükkân açmasına izin verilmediği ((Kütükoğlu 1986: 55-56) bilinmektedir. Böylesi bir ahlâkın yerleşmesi ciddi ve sistemli bir eğitimle mümkün olabilirdi. Bu eğitim örf ve adet otoritesi altında zaviyelerde ve işyerlerinde verilmiştir.

Ahilik törenleri de ahi ahlâkından izler taşımaktaydı. Törenin her bir unsuru dinî-tasavvufî anlamlar içermekteydi. Törenler, dinin saygınlığına bağlı olarak büyük bir ciddiyetle icra edilirdi. Bilindiği üzere ahiliğe giriş şerbet içmek (şurb), şedd veya peştemal kuşanmak, şalvar giymekle gerçekleşirdi (Kazıcı 1988: 541). Şerbet içme bilgiye işaretli. Yaratılıştaki temizliğe ulaşmaya teşvikti. Şedd kuşatma, yiğitliğe ve nefsi hizmete alıştırma işaretli. Şalvar giydirmeye ise, nefsi şehvetten menetmeye, iffetli olmaya işaretli (Debbaoğlu 1974: 22). Özellikle şedd bağlama töreninin aşamaları derin manâlarla ilişkilendirilmişti. Şedd bağlamak usta olacak kalfanın beline sadece bir futa sarıvermek değildi. Peştemal yedi defa sarılır ve çözülürdü. Her bağlama ve çözme ayrı anlamları içerirdi. Bu anlamlar aşağıdaki şekilde sıralanmaktadır (Uludağ ? : 74);

1. Ahi cimrilik kapısını bağlasın, cömertlik kapısını açsın
2. Hırs ve heva kapısını bağlasın, kanaat kapısını açsın
3. Zevk kapısını bağlasın, nefis terbiyesi yolunu açsın
4. Haksızlıktan ümit kapısını bağlasın, Hak kapısını açsın
5. Kem söylemek kapısını bağlasın, gönül alma kapısını açsın.
6. Şeytanlık kapısını bağlasın, rahmanlık kapısını açsın.

7. Nefse düşkünlük kapısını bağlasın, gayret ve hürmet kapılarını açsın şeklinde ifade edilmektedir.

Şeyh Seyyid Gaybî oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in fütüvvetnâmesinde şedde üç düğüm attıktan sonra üstadın tâlibe, "*tanrı yolunu hatırla, dinini gözet, çekinme, yolunu sıkı tut, ahiret işlerini hazırla, insanların ayıplarını ört, kötü huyu gider, insâfı ver, ahiret yolunu al*" (Gölpınarlı 1955-56: 40-43) şeklinde nasihatle bulunduğu belirtilmektedir. Bütün bunlardan formel ve enformel ahi ahlâkının dinî-tasavvufî temelde dayanışmacılığı kıymetlendiren bir sistem olduğu değerlendirilebilir.

Sonuç

Eski Arap kabile toplumuna ait değerler fütüvvet üzerinden ahi ahlâkını etkilemiştir. Bu anlamda kabile toplumlarının içe dönük savunmacı/dayanışmacı nitelikleri ahilikte meslekî içe kapanma ve meslekî dayanışma şeklinde kendini göstermiştir. Bilindiği üzere ahilik teşkilatı mensupları kişiliklerini meslek pîrlerinin şahsiyetleri çevresinde oluşan manevî toplumsal birlikte eritmişlerdir. Kabileye sadakât, ahilikte meslekî bağlılık ve meslek pîrlarına sadakât şeklinde ortaya çıkmıştır.

Ahi ahlakının bu yönü Türk fütüvvetçiliği döneminde göçebe Türk aşiret değerlerinden beslenmiştir. Göçebe yaşamının oluşturduğu sadakat, dayanışma ve içte safları sıklaştırmaya yönelik kültürel kodlar ahilikte işi ve esnaf içi ilişkileri düzenleyen örf ve adetler şeklinde tezahür etmiştir. Meslek mensuplarının birbirlerini kollamaları, dış tehditlere birlikte karşı koymaları, kendilerine sığınanlara veya kendilerinden yardım isteyenlere sahip çıkmaları gibi değerleri göçebeliliğin kültürel bakiyeleriyle ilişkilidir. Sözü edilen kültürel kodlar işyerlerindeki ve zaviyelerdeki eğitim vasıtasıyla canlı tutulmuştur.

Tarihsel bir kurum dönemindeki hâkim eğilimlerden soyutlanamaz. Dolayısıyla ahilikteki toplu, disiplinli iş teşkilatlanmaları altında geleneğe sadakat, mesleğe ve meslektaşına bağlılık eksenindeki cemaatleşmeyi ortaçağ esnaf ve sanatkâr örgütlenmelerindeki geleneksel düzenleyici ilkelerle ilişkilendirmek mümkündür. Bu ilkeler teşkilat mensuplarının sosyal yaşamlarını belirli bir tarzda düzenleyerek onları başkalarından belirgin şekilde ayırmıştı. Nitekim loncaya bağlılık merkezli biçimlenen aidiyet bu birliklerin kapalı toplumsal sistemlere dönüşmesine neden olmuştur. Ahilikteki meslekî aidiyet bilinci, ahileri kapalı bir toplumsal sistemin mensupları olmaktan ziyade mesleğinden ve kazancından razı olmaya sevk etmiş, mesleğin yüceltilmesi motivini güçlendirmiştir.

Ahilik iş ahlakı kulların ihtiyacını görmeye yönelmişti. Ahi ahlakında geçimlik, yani başkalarına muhtaç olmayacak kadar kazanmak esastır; fakat biriktirmenin yeri yoktur. Ahilikteki *ahinin birden çok işle meşgul olmaması, yeteneklerine uygun bir işle meşgul olması* ilkesi asıl gayenin dünyalık kazanmak olmadığını çağrıştırmaktadır. İşini ibadet şuuru ile yapan ahilerin işte mükemmelliği sağlamaları meslekî anlamda bir bağlılıklarının olmasıyla mümkündür. Yüksek bir meslek aidiyeti bilincine sahip olan ahiler işte yüksek kaliteyi ve standardizasyonu hedeflemişler ve gerçekleştirmişlerdir.

Ahi ahlakının genel/teorik bağlamı *iyi insan* yetiştirmeye yönelmişti. *İyi insan* ideal tipleştirilmesinin nitelikleri ahi fütüvvetnâmelerinde yer alan ilkelerde ifade olunmuştur. Bu ilkeler İslâm'ın inanç ve ahlak esaslarında temellenmiştir. Nitekim fütüvvetnâmelerde ayetlere, hadislere ve tasavvuf büyüklüklerine atıflar bulunmaktadır. İyilik, Allah'ın rızasına ve ahretin nimetlerine kavuşma yolunda başkalarını kendine tercih etmenin sosyal yaşama hâkim kılınması şeklinde ifade edilebilir. Ahilikte teşvik edilen konukseverlik, cömertlik, yiğitlik, alçakgönüllülük, affedicilik vs. erdemler hep sözü edilen *iyi insan* idealinin tahakkukuna yöneliktir. Mistik olmayan, dünyaya dönük, etkin bir *iyilik* anlayışının temsilcisi olan ahi, dünyayı Allah'ın rızasına ve ahretin nimetlerine ulaştıran araç şeklinde anlamış ve öylece kıymetlendirmiştir. Dolayısıyla ahi ahlakında mistik/münzevî bir tasavvuf anlayışı değil, içe doğru derinleşmenin pratik yansımaları benimsenmiştir. Ahilikte tasavvuf, fütüvvet ilkeleri halinde sade bir muhteva ile esnaf ve sanatkârlara sunulmuştur. Kısaca ahi ahlakının genel ilkeleri İslâm ve tasavvuf kaynaklıdır.

KAYNAKÇA

- Anadol, Cemal 1991. Ahilik Kültürü ve Fütüvvet-nâmeler, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Azamat, Nihat 2014. “Melâmet”, *Ahilik Ansiklopedisi*, C.II, Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları, Ankara. ss. 106-107.
- Barkan, Ömer Lütfi 1985. “Osmanlı İmparatorluğu’nda Esnaf Cemiyetleri”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, Prof Dr. Ömer Lütfi Barkan’a Armağan, C. 41, S. 1-4, İstanbul.
- Bayram, Mikail 1979. “Baba İshak Harekâtı’nın Gerçek Sebebi ve Ahi Evren İlgisi”, *Diyanet Dergisi*, C. XVIII, Ankara.

- Bayram, Mikail 1991. Ahi Evren ve Ahi Teşkilatının Kuruluşu, Damla Matbaacılık ve Ticaret, Konya.
- Cahen, Claude 1986. “İlk Ahiler Hakkında” , Çev. Mürsel Öztürk, *Belleten*, C. L, S. 197, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara. ss. 591-601.
- Cunbur, Müjgan 1975. “Anadolu Tarihinde Ahilerin Seyfi Kolu” , *Türk Kültürü Dergisi*, S. 153, 154, 155, Ankara.
- Çağatay, Neşet 1952. “Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi” , *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. 1, S. 1, Ankara. ss.61-84.
- Çağatay, Neşet 1981. “Fütüvvetnâmeler Nedir ve Niçin Düzenlenmişlerdir?” , *VIII. Türk Tarih Kongresi*, C. II’den Ayrı Basım, Ankara 1981.
- Çağatay, Neşet 1990. Ahilik Nedir? Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Çalışkan, Yaşar ve İkiz, M. Lütfi 1993. Kültür sanat ve Medeniyetimizde Ahilik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Debbağoglu, Ahmet 1974. “Esnaf Birliklerinin Bünyesi” , *Fikir ve Sanatta Hareket*, S. 97. İstanbul.
- Ebu Abdi’r-Rahman Muhammed İbn el-Hüseyn es-Sülemî 1977. Tasavvufta Fütüvvet, Çev. Süleyman Ateş, A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Ekinci, Yusuf 1990. Ahilik ve Meslek Eğitimi, M.E.B. Yayınları, İstanbul.
- Erarı, Ferhat 1999. “Ahilik ve Ahilik Kültürünün İktisadi Hayatımızdaki Anlam ve Önemi” , *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1949-1950. “İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları” , *İ.Ü.İ.F. Mecmuası*, C. XI, S. 1-4, İstanbul. ss. 3-354.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1952. İslâm İllerinde Fütüvvet Teşkilatı ve Kaynakları, İ. Ü.İ. F. Mecmuası, C. XI, S. 1-4, İstanbul (ayrı basım).
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1953. Mevlâna’dan Sonra Mevlevîlik, İnkılap Yayınevi, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1953-54. “Burgazî ve Fütüvvetnâmesi” , *İ.Ü.İ.F.Mecmuası*, C.XV, S.1-4, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1955-56. “Fütüvvetnâme-i Sultanî ve Fütüvvet Hakkında Bazı Notlar” , *İ.Ü.İ.F.Mecmuası*, C.XVII, S. 1-4, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1992. Melâmilik ve Melâmiler, Gri Yayınları, İstanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1997. Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar, İnkılap Yayınevi, İstanbul.
- Gülerman, Adnan ve Taştekil, Sevdâ 1993. Ahi Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Güllülü, Sabahattin 1986. “Fütüvvet ve Ahi Ahlakı Konusunda Bazı Düşünceler” , *XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri*, Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Güllülü, Sabahattin 1992. Ahi Birlikleri, Ötüken Yayınları, İstanbul.
- Hartmann, Angelika 2014. “Nâsır-Lidînillâh” , *Ahilik Ansiklopedisi*, C.II, T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları, Ankara. ss. 154-157.

Turkish Studies

International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic
Volume 12/3

- Kal'a, Ahmet 1990. "Fütüvvet ve Ahiliğin Doğuşu", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, S. 65, İstanbul. ss. 273-282.
- Kara, Mustafa 1986. "Fütüvvet-Melâmet Münasebeti", *XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri*, Ahilik Araştırma ve Kültür Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Kayaoğlu, İsmet 1976. "Fütüvvet ve Ahilik", *Türk Kültürü*, Sayı: 166, Ankara. ss: 22-27.
- Kayaoğlu, İsmet 1980. *İslâm Kurumları Tarihi*, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara.
- Kayaoğlu, İsmet 1981. "Halife en Nâsır'ın Fütüvvete Girişi ve Bir Fütüvvet Buyrultusu", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, C. XXV, Ankara. ss. 221-227.
- Kazıcı, Ziya 1988."Ahilik" *İslâm Ansiklopedisi*, C. I, T.D.V. Yayınları, İstanbul. ss. 540-542.
- Kocatürk, Saadettin 1984. "Fütüvvet ve Ahilik", *XX. Ahilik Bayramı Tebliğleri ve Esnaf ve Sanatkarların Sosyo-Ekonomik Meselelerinin Tartışıldığı Panel Tebliğleri*, Kırşehir.
- Köprülü, M. Fuat 1976. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, T.T.K. Yayınları, Ankara.
- Köprülü, M. Fuat 1999. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, T.T.K. Yayınları, Ankara.
- Günşen, Ahmet 2014. "Ahi", *Ahilik Ansiklopedisi*, C.I, T.C. Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları, Ankara. ss. 23-24.
- Kütükoğlu, Mübahat 1986. "Osmanlı Esnafında Oto-Kontrol Müessesesi", *Ahilik ve Esnaf*, İstanbul.
- Ocak, Ahmet Yaşar 1996. "Fütüvvet", *T.D.V.İ.A*, C. XIII., D.İ.B. Yayınları, İstanbul.
- Öngören, Reşat 2014. "Melâmîlik", *Ahilik Ansiklopedisi*, C. II, Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları, Ankara. ss. 107-109.
- Şahin, İlhan 2014. "Ahi Evran", *Ahilik Ansiklopedisi*, C.I, Gümrük ve Ticaret Bakanlığı Yayınları, Ankara. ss. 80-81.
- Taeschner, Franz, Ekim 1953-Temmuz 1954. *İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilatı)*, Çev. Fikret Işıltan, *İ.Ü.İ.F.Mecmuası*, C. 15, Sayı. 1-4, İstanbul. ss. 3-32.
- Taeschner, Franz Nisan 1972. "İslâm'da Fütüvvet Teşkilatının Doğuşu Meselesi ve Tarihi ana Çizgileri", Çev. Semahat Yüksel, *Belleten*, C. XXXVI, S. 142, Ankara.
- Torun, Ali 1996. "Muhtevâları ve Kaynakları İtibariyle Fütüvvet-nâmeler", *I. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Uludağ, Osman Şevki ?. "İşahlakı ve Kökleri", *Çalışma Dergisi*, Yıl. 1, S. 3.
- Ülgener, Sabri, F. 1981a. *Zihniyet ve Din*, Der Yayınları, İstanbul.
- Ülgener, F. Sabri 1981b. *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, Der Yayınları, İstanbul.

Citation Information/Kaynakça Bilgisi

Akça, G. (2017). “Fütüvvetçilikte ve Türk Fütüvvetçiliğinde (Ahilik) İdeal İnsan ve Ahlâkı / Ideal Human and His/Her Morals in Futuwwaism and Turkish Futuwwaism (Akhism)”, *TURKISH STUDIES -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic-*, ISSN: 1308-2140, (Prof. Dr. Tahsin Aktaş Armağanı) Volume 12/3, ANKARA/TURKEY, www.turkishstudies.net, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.11306>, p. 41-58.