

İSLÂM'DA FÜTÜVVET TEŞKİLÂTININ DOĞUŞU MESELESİ VE TARİHİ ANA ÇİZGİLERİ *

Yazan : FRANZ TAESCHNER

Çeviren: Dr. SEMAHAT YÜKSEL

Ortaçağ İslâm medeniyeti, Fütüvvet ile sosyal bir tezahürü geliştirip olgunlaştırmıştır. Bu çeşit teşkilâtlar “*erkek topluluklarının*” tipik örneklerini teşkil ederler ve etnoloji bunlara beşerî kültür hayatının her sahasında pek çok örnekler verebilir. Erkek topluluklarının pek çoğunda olduğu gibi, Fütüvvet’in doğuş sebebi de, cemiyet içindeki erkeklerin bir araya gelme, topluluk güdüsüdür ve bu çeşit camialarda hâkim olan ideal arkadaşlıktır; başka bir deyişle gaye, beraber olmaktır. Buna benzer diğer bütün teşkilâtlarda olduğu gibi, burada da ana gaye, diğer bâzı dinî ve ahlâkî ikinci derecedeki hedeflerle örtülmüştür. Ancak, bu ikinci derecedeki hedefler Fütüvvet’i, ana gayeleri başka olan diğer bâzı sosyal kuruluşlarla birleştirir. Fütüvvet’in ana gayesi ile ikinci derecedeki hedefleri arasındaki münasebetin nasıl ve ne derecede olduğu sorusu, Fütüvvet’in esas problemini ortaya çıkarır.

Fütüvvet’in varlığı uzun zamandanberi Şarkiyatçılar tarafından bilinmekte idi. Bu konuyu ilk defa ele alanların, meselâ V. Hammer’in ¹, Ortaçağ Batı dünyasından akıllarına gelen ilk paraleller şövalyelik, özellikle şövalyelik tarikatı gibi kuruluşlardı. Buna rağmen şarkiyatçılıkta bu konuya çok az ve hattâ tesadüfen yer verilmiştir. Ancak harpte ölen arkadaşım Hermenn Thorning’in ² son devre ait Arapça

* Franz Taeschner’in *Die Islamischen Futuwabünde Das Problem ihrer Entstehung und die grundlinien ihrer Geschichte* isimli makalesinden Türkçeye çevirilmiştir. *Zeitschrift d. D. M. G.*, Neue Folge, Bd. XII (Bd. 87), S. 6-49.

¹ J. v. Hammer Purgstall, *Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle de l’Europe, sur l’influence de la première sur la seconde*, JA, IV, 13, 1849, s. 1 v.d.; aynı yazarın, *Sur les passages relatifs à la chevalerie dans les historiens Arabes*, JA, V, 6, 1855, s. 282 v.d.

² Dr. Hermann Thorning, *Beiträge zur Kenntniss des islamischen Vereinwesens auf Grund von Bast Madad et-Taufiq* (Türkische Bibliothek, hgg. v. G. Jacob und R. Tschudi, 16. Bd.), Berlin 1913; bak: C. Snouck Hurgronje, DLZ 37, 1916, sütun

bir metinden hareketle, Fütüvvet hakkında o zamanlar eline geçirebildiği bütün yazıları toplayıp (1913), bunlar üzerinde çalıştıktan sonra, bu sosyolojik kuruluşun esasını tespit etmeğe çalıştığı eseri, bu konuda yeni bir çığır açılmasına sebep olmuştur. O zamandanberi Fütüvvet teşkilâtının esasını kavramaya yardım etmiş bâzı tetkikler yapılmış, son zamanlarda bir seri özet Fütüvvet makaleleri yayınlanmıştır. Bu demektir ki, şimdiye kadar yapılan bütün çalışmaların bir derlemesini yaparak aşağıdaki soruları ortaya koyup cevap aramanın artık zamanı gelmiştir: Fütüvvet nasıl doğmuştur, ilk devri ve daha sonraki zamanlardaki gelişmesi nasıl olmuştur? Pek çok kerreler Fütüvvet'in doğuşu sorusu ortaya atılmış ise de, bunu tamamen aydınlatacak bir çalışma henüz yapılmamıştır. Bugün benim buradaki vazifem de, ne yazık ki, bu soruyu yeniden ortaya koyup, çözümünü için bence mühim olan bâzı hususları aydınlatmaya çalıştıktan sonra, Fütüvvet problemini yeniden formüle etmekten öteye gidemeyecektir. Çözümü, ancak ilerde yapılacak çalışmalar verebileceklerdir.

Biraz önce de işaret ettiğim gibi, Fütüvvet'in karşımıza çıkardığı esas mes'ele şudur: İkinci derecede kalan dinî-ahlâkî hedeflerin de birleştiği İslâm kültür dünyasının diğer kuruluşları, yâni sufizm, özellikle dervişlik ve buna bağlı olarak din tarihi açısından elde edilecek neticelerle münasebet derecesi ne olacaktır? Bir taraftan da şu husus dikkatimizi çeker: İslâm'da mistisizme yönelmiş olan mutasavvıf yazarlar kendi kavram sistemlerine Fütüvvet'i dâhil etmiş ve bunun üzerinde çalışmışlardır. Bâzı dervişler Fütüvvet hakkında bilgi verirler. Bâzı Fütüvvet çevreleri ise, bâriz bir şekilde dervişliğin tesirinde kalmışlardır. Bundan dolayı da, bunların âdet ve nizamları dervişliğin âdet ve nizamlarına çok benzerler; hattâ öyle ki, bâzı eski Fütüvvet âdetleri, derviş âdetleri olarak zamanımıza kadar gelmişlerdir; meselâ bâzı derviş zümreleri, Fütüvvet edebiyatını kendi edebiyatları olarak telâkkî etmişlerdir³.

Diğer taraftan, Fütüvvet'i, sufizm ve dervişlikten kesin olarak ayıran yeterli derecede farklar da tespit edilmiştir. Bilhassa Halife en-Nâsır ve haleflerinin idâresindeki saray Fütüvvet'i ile Anadolu

391 v.d. = Verspreide Geschriften VI, Leiden 1927, S. 171 f.f. Hemen hemen aynı zamanda C. van Arendonk'un *EI*, II, 130'da Fütüvvet adındaki muhtasar makalesi yayınlanmıştır.

³ Thorning s. 69 v.d.; buna işaret etmiştir.

şehirlerinde halk arasında görülen Fütüvvet belirli noktalarda ayrı-
lıklar gösterirler.

Saniyorum ki, Fütüvvet'in bu ana mes'alesi, bunların menşei problemi gözönüne alınmadan kesin olarak çözümlenemez Diğer taraftan, bu mes'elenin halli bir üçüncü problemin, yâni İslâm-Şark'ta Fütüvvet'in Batı'daki diğer bâzı camia şeklindeki kuruluşlarla olan münasebetinin açıklanabilmesi için gereklidir; bu problem ötedenberi ortaya atılmış olmakla beraber⁴, hakkında ciddî bir araştırma yapılmamıştır. Ben bu çalışmanın konusunu, daha önce de bahsettiğim gibi, sadece Fütüvvet'in ana mes'alesine hasredeceğim ve şimdiye kadar yapılmış çalışmaları esas alarak, bu problemin bugün ne durumda olduğunu ortaya koymaya çalışacağım.

I.

Eğer İslâm-Şark'ta herhangi bir teşkilâtın, özellikle dinî saha ile sathî de olsa ilgisi olan bir teşekkülün kökünü ortaya çıkarmak istenirse, iki ihtimali gözönünde tutmak gerekir: Birincisi İslâm'dan önceki Arabistan, ikincisi antik kültür. Pek çok hallerde her iki taraftan birden gelen tesirler İslâmiyet'e şekil vermişlerdir. İlk bakışta acıip bir sosyolojik tezahür olarak gözüken Fütüvvet ile, eski Arap kültürü arasında bir bağ kurmak imkânsız gibi gelir; fakat bu hususu gözönüne almadan da bu mesele çözümlenemez ve bana öyle geliyor ki, Fütüvvet'in kökünü ta o devre bağlamaya çalışmak hiç de boşuna değildir. Her şeyden önce, Arap lugatçıları tarafından "*genç adam*" esas mânasıyla karşılanan ve eski Arap şâirleri tarafından mücerret Fütüvvet kavramının kapsadığı özelliklere (hemen hemen aynı anlama sahip Almanca kelime "*Junker*") malik kimseler için kullanılan *fetâ*, bence, menşei eski Araplar'ın sahip oldukları mefhumlardan almaktadır.

Eski Araplar'dan bize kalan en güvenilir kaynak olan Arap nazmında *fetâ* kelimesi, daima şu kimseler için kullanılmaktadır: Eski Araplar'a mahsus faziletlerden sayılan aşırı cömert kimseler; kendilerini, çekinmeden haklı mı haksız mı olduğunu sormaksızın kabileleri için feda eden kimseler; erkekçe cesaret gösteren kimseler için... Adı geçen son fazilete dayanarak bu kelime kolaylıkla "*kahraman*" anla-

⁴ v. Hammer (bk., not 1), bununla ilgili, Doğu ve Batı arasındaki paralellere işaret etmiştir.

mını da kazanır⁵. Kelimenin çoğulu fityân ve üstünlük şekli fetâ'l-fit-yân (en üstün fetâ)⁶ da aynı anlamda kullanılırlar. Buna karşılık mücerret Fütüvvet'in, eski Arap şiir dilinde kullanılmadığı görülür⁷.

Eski Arap şâirlerinin fetâ kavramı, daha sonraki devirlerde ortaya konulmaya çalışılan Fütüvvet tasavvurunun ancak bir kısmını ihtivâ eder. Bu kavramın yine eski Arapça'nın başka bir kavramı mürüvvet (etimolojisi ve muhtevası bakımından Lâtince "virtus"un karşılığıdır) ile sıkı bir münasebeti vardır. Buna rağmen, bu iki kelime tam birbirlerinin karşılığı değildir⁸. "Mürüvvet" kelimesi için de

⁵ A. Fischer'in zengin lûgat kolleksiyonundan göndermek lutfunda bulunduğu eski Arap nazmından çok sayıdaki belgeler de yukardaki izahatı doğrulamaktadır. Kendilerine burada teşekkür etmek isterim. Ayrıca Fischer, fetâ'nın bâzen fâris'le birlikte kullanıldığına da dikkatimi çekmiştir. Bu son kelime, eski Arap şiir dilinde fetâ gibi çok kullanılmamaktadır ve bundan farklı olarak sadece "harp kahramanı, şövalye" ve buna benzer anlamlara gelmektedir. Bunun için de bu kavram, yalnız harp kahramanı anlamına gelmeyip, eski Araplar'da cemiyetin ideali, kabile mensuplarının en ideali demek olan fetâ'dan daha dardır.

⁶ Meselâ Hassân b. Sâbit, er-Racî h. 4 baskısında Hudâililer tarafından esir alınan ve bunlar tarafından Mekke'ye satılıp orada öldürülen Hubeyb'i (İbn Hişâm, s. 644, satır 5) böyle isimlendirir.

⁷ *Kur'an*'da daha yüksek mânâda bir fetâ kavramına rastlanmaz. Bu kelimenin tekil veya çoğul olarak kullanıldığı yerlerde "*delikanlı, genç çocuk*" mânâsındadır (meselâ 21, 61 varak 60; 18/9 varak 10 ve varak 12/13, bâzen de "*hizmetkâr, esir*" anlamı ile (12, 30; 18, 59 varak 60 ve 61/62; bu ikinci anlamı açık olarak 12, 36). İki kerre kelimenin müennes şekli "kız çocuğu" yerine kullanılır. Anlamı da "*câriye*" demektir (4, 29 varak 25 ve 24, 33). —Buna karşılık fetâ kelimesi, eski Araplar'daki anlamı ile, en eski siyer eserlerinde bulunan veciz sözlerde rastlanır: لا فتى إلا على لاسيف "الأذوالفقار" (=Ali gibi Fetâ yoktur, Zülfikar gibi kılıç yoktur). Eski eserlerde bunun, Uhud savaşında Peygamber tarafından söylendiği kabul edilir (İbn Hişâm, s. 588, satır 7; Taberî, ed. De Goeje I, 3, s. 1402; H. Zotenberg'e göre Farsça tercümesi III, s. 27; İbn Sa'd'da bu hadîs nakledilmez); adı geçen hadîsi kendilerine bir çeşit parola olarak kabul eden son *Fütüvvetnâmeler*'de, bunun söylendiği yerin Hu-neyn olduğu kabul edilir.

⁸ Mürüvvet hakkında bak: I. Goldzieher, *Muhammedanische Studien* I, Halle, a.S. 1889, s. 1, bilhassa s. 13'den itibaren: Mürüvvet ve din. Buna göre Mürüvvet'ten "aile bağının, koruma (civâr) geleneğinin ve misafirperverliğin doğurduğu bütün vazifeleri yerine getirmek" anlaşılmalıdır; aynı zamanda "kan davası geleneğinin devam ettirilmesi ... Arap âdetine göre, kabile ile ilgisi olan herkes için sadakat ve fedakârlık bu geleneğin esasını teşkil eder". Bu sözlerle Mürüvvet, genel bir kavram olarak belirmiş oluyor ki, Fütüvvet kavramını da içine almaktadır. Yalnız mürüvvet kavramında, Fütüvvet'in şümulüne dâhil olan, bir çeşit harp kahramanlığı tasavvuru yoktur. Öte taraftan ise Furûsa (yukarda not: 5 de fâris kelimesi ile demek istenen) kelimesi sadece harp kahramanlığı tasavvurunu ihtiva edip, Fütüvvet ve Mürüvvet kavramlarında müşterek olan tasavvurlara sahip değildir.

durum aynıdır: Ancak eski Arap şâirleri esas olarak alınırca, bu kelime biraz aydınlanmış olur; fakat benim görebildiğim kadarı ile, kelime olarak, eski Arap şiirinde buna raslanmaz. Mücerret kavramların kullanılması için elverişli olan daha sonraki devirlerde de Fütüvvet ve Mürüvvet kavramları daima birbirlerine muvazî olarak kullanılmışlardır. Öyle ki, ahlâkî kavramlar olarak kullanılışlarında ikisi arasındaki farkı tespit etmek çok defa imkânsızdır.

Yalnız, Fütüvvet'in sosyolojik bir kavram olma yolunda geçirdiği tekâmüle Mürüvvet iştirâk etmemiştir; bununla beraber, daha sonraki Fütüvvet teşkilâtının ideal olarak aldığı fetâ (genç) tipi ile, İslâm'dan önceki Arabistan Arap nazmunun bize naklettiği ahlâkî değer hükmü olarak Fütüvvet kavramları mevcut iseler de, cemiyet içinde, bir çeşit erkek teşekkülü şeklinde tecrit edilmiş bir grup olarak fityânın meydana getirdiği bir teşkilât, bir organizasyon izlerine raslanmaz; demek ki, Fütüvvet kavramının sosyolojik gelişimi daha o devirlerde henüz başlamamıştı.

II.

Eski kültür merkezlerindeki İslâm topluluklarında Fütüvvet'in izlerini ararsak, tamamen başka bir durumla karşılaşırız. Burada araştırabileceğimiz kaynaklar da oldukça başkadır: O zamanki cemiyetin tasviri olarak telâkkî edilebilecek olan manzum edebiyat, bu hususun araştırılmasında, çevredeki enteresan olayların tasvirine yönelmiş olan mensur terbiyevî literatür kadar verimli değildir. Gerçekten de terbiyevî mensur eserlerde fetâ kelimesine —özellikle bunun çoğulu olan fityân'a— rastlanır; fakat bu kelimenin burada, eski Arap edebiyatında sahip olduğundan daha başka bir anlamda kullanıldığı görülür. Bu kelime ile artık, birçok iyi ve övülmeye değer meziyetleri kendinde toplamış insan tipi kastedilmez; gerçi ara sıra bu mânada kullanılmıştır⁹, ammâ şimdi daha çok, o devrin cemiyetinin idealini temsil eden insanların meydana getirdikleri bir grup anlamına gelmeyip, bâzı özellikleri ile vasat insanın üstüne çıkan kimseler için kullanılıyordu. Bu da terbiyevî literatürde sevilen bir konu olarak benimsenmesi için kâfi bir sebeptir. Bu yüzdendir ki, terbiyevî litera-

⁹ Hişam b. Muhammed el-Kelbî (h. 204/m. 819; bak: Brockelmann I, 139)nin *Kitab el-Fityân el-Araba'a* (Yaqut's *Dictionary of Learned Men* VIII, s. 253, Z. 11) adlı, ilk dört Halife'yi anlatan eserinin başlığında eski Arapça'daki mânâsı temel teşkil etmektedir.

türün pîri el-Câhiz *Kitâbü'l-Fityân* adlı eserini özet olarak bu tip insanlara hasretmiştir. Fakat, maalesef bu kitab zamanımıza kadar ulaşmamıştır¹⁰. Bu kitaptan, muhakkak ki, Fütüvvet'in tarihçesi ile ilgili birçok enteresan malûmatı öğrenebilirdik. Aynı devirde, fityân hakkında yazılmış başka bir eser tanımıyorum; bu yüzden de fityân konusundaki malûmatımızı, Arap edebiyatının diğer eserlerinde —sırası geldikçe adının geçtiği yerlerden— tamamlamak zorundayız.

Bütün bu dağınık malûmatlardan fityân hakkında müspet bir bilgi elde edilemez; bunlar daha çok Fütüvvet teşkilâtını —bilindiği kabul edilip— kendilerine fon (arka plan) olarak almış anekdotlardır. Ancak bunlardan neticeler çıkarmak suretiyle fityân'ın âdet ve an'aneleri hakkında malûmat elde edebiliyoruz. Bu anekdotlar incelenince, bence, bir defa açıkça şu ortaya çıkıyor: Bunlar biraraya gelerek topluluk kurmuş kimselerdir ve meselâ beraberce bir ev kiralayıp toplantılar yaparlar v.s.¹¹. Diğer taraftan, bu topluluğun gayesinin, belirli bir hayat tarzı sürdürmek olduğu da kolayca tespit edilir. Belki bu arada, eski Arap fetâ ideali de bir rol oynamıştır.

Ayrıca, fityân hakkında, gerektiği kadar teferruatlı bir şekilde düşünülmediği görülür; zirâ fityân anekdotlarında, çok defa, bütün grubun katıldığı ahlâkî yönden oldukça serbest bir hayat tarzı bahis konusu edilmektedir: Yemek, içmek, müzik ve ayrıca unutulmaması gereken bir husus, oldukça serbest seksüel faaliyet¹².

O halde, şâirlerin, çalgıcıların ve her nev'inden gezgin kimselerin san'atlarını icra ederken, bunlardan para kazanmak için, hayat zev-

¹⁰ el-Cahiz'e ait olduğu sanılan *Kitab et-tac fî Ahlâk el-mulûk* (nâşir: Ahmed Zeki Paşa, Kahire 1322/1914) adlı eserin 3. sayfa 2. satırda yazar اخلاق الفتيان و فضائل اهل البطالة konusunu ele aldığı bir eser hazırlamış olduğunu ifade eder. Yaqut's *Dictionary of Learned Men*. VI Leiden 1913, S. 76, s. 12'de de el-Cahiz'in bir *Kitab el-fityân* yazmış olduğu söylenir. Bu, el-Câhiz'in *Kitab el-buhalâ* adlı kitabına karşı yazılmış bir eserdir. Bu kitabın (*Le livre des Avarès par ... el-Djahiz de Basra*, publ. par G. van Vloten, Leyde 1900) 71. sayfasının 4. satırında bir fityan kadısı anlatılmaktadır. Câhiz'le ilgili bu açıklamalar için O. Rescher'e minnettarım.

¹¹ Bu konuda karakteristik bir anekdotu, meselâ, el-Mubarra'dan naklen el-Beyhakî anlatır: İbrahim İbn Muhammed el-Beyhakî, *Kitab el-Mahasin vel-Masavi*, nâşir: Fr. Schwally, Giessen 1902 (Bunun için O. Rescher'in hazırladığı indeks, Stuttgart 1923), S. 248, s. 15 v.d.

¹² Bu hususta el-Beyhakî'de bulunan küçük bir anekdot manidardır, a.g.e., s. 385, s. 6 v.d.

kinin bu yoldan çıkarılmasına sâdık kalmalarına şaşmamak gerekir. *Kitâbü'l-Ağânî*'de de fityân hakkında, bu çeşit malûmata sık sık rastlanılır. Fityân teşkilâtının daha İslâmiyet'in ilk devirlerinden itibaren mevcut olduğunu ileri süren bu kitabın bâzı fıkraları, teşkilâtın doğuşu açısından bilhassa dikkate değer. Ebu'l-Atâhiya'nın arkadaşı olan İbrahim b. Meymun b. Bahmanü'l-Musulî'nin¹³ biyografisinde fityândan sık sık bahsedilir. İbrahim, bir Emevî valisinin zulmünden Kûfe'ye kaçmıştır; aslen İran'lı asil bir acem ailesinden gelmektedir. H.125/m.743'de Kûfe'de doğmuş olup h.188/m.804 tarihinde Bağdat'da vefat etmiştir¹⁴. Hayatından bahsedilirken, bizzat İbrahim'in de dâhil olduğu Kûfe'deki fityân'dan sözedilir. Bir defasında, Musul'da bir yıllık bir ikametten sonra Kûfe'ye dönüşünde câmiadaki kardeşleri tarafından "O Musullu fetâ hoş geldin" diye selâmlanır¹⁵. Obolla'da¹⁶ ve Rey'de¹⁷ İbrahim'in münasebette bulunduğu fityânlar vardır. Bütün bunlardan, fityân'ın, bir teşkilâtın mensuplarına verilen hususî bir isim olduğu anlaşılmalıdır.

Hüneyn b. Belvaü'l-Hurî'nin¹⁸ biyografisinde fityân hakkındaki bâzı malûmat, bizi daha önceki devirlere, yâni Emevî devrine kadar götürür. O halife Hişâm (idaresi h.105-125/m.724-743) zamanında Hıra'da yaşayan Hıristiyan bir mugannî idi. Kendisi bizzat fityân'a dâhil değildi, amma gene de bunlarla işbirliği halinde idi: Onların eğlence arkadaşları olup¹⁹, Hıra ve Kûfe'deki fityân ocaklarına çeşitli lüks maddeleri tedarik eder, yâhut onlara kadın şarkıcılar, hokkabazlar bulurdu²⁰. Bu şehirden dışarı çıktığı zamanlarda da, meselâ bir defasında Hims'a gittiğinde, sanatını icra edip para kazanabilmek

¹³ *Kitab el-Âgânî* (kısaltılmış: Ag), c. V. 1. baskı 2-48, 2. baskı 2-46, 3. baskı 154-260; İbrahim el-Musulî için bak: Brockelmann I, 78.

¹⁴ Aynı şekilde Ag V, 2. baskı s. 3, s. 1 = 3. baskı s. 155, s. 2; c. II, 2. baskı s. 175, s. 16'ya göre, İbrahim, Ebu'l-Atâhiya (h. 213/m. 828) ile aynı yılda ve hattâ, biraz tuhaf olmasına rağmen, aynı günde vefat etmiş.

¹⁵ Ag V, 2. baskı s. 3. s. 10 = 3. baskı s. 156, s. 7:

قال له اخوانه من الفتيان مرحباً بالفتى الموصل

Bu selâmdan sonra İbrahim'e el-Musulî lakabı kalmıştır.

¹⁶ Ag V, 2. baskı s. 4, s. 1 = 3. baskı s. 158, s. 14

¹⁷ Ag V, 2. baskı s. 17, s. 9 = 3. baskı s. 188, s. 10

¹⁸ Ag II, 1. baskı s. 120-127; 2. baskı s. 116-124; 3. baskı s. 341-358; bak: Mustafa Cevad'ın *Lugat el-Arab* VIII, 1930, s. 243.

¹⁹ Ag II, 2. baskı s. 116, s. 1 = 3. baskı s. 341, s. 8.

²⁰ Ag II, 2. baskı s. 118, s. 11 = 3. baskı s. 345, s. 1.

için fityân arayıp bulurdu ²¹. Bütün bu bilgilerden, hepsinde müşterek olan unsur ortaya çıkmaktadır.

Emevî devrinde vukû bulan bir hâdise dolayısıyla el-Mubar-rad'ın *el-Kâmil* ²² adlı eserinde fityân'dan dikkati çekecek şekilde bahsedilir: Burada, Haricîler'den bir ulağın, cemiyetten uzaklaştırılmış adamlardan birini nasıl tuzağa düşürdüğü anlatılır. Bu maksat için o, fityân şekline (herhalde kıyafet kasediliyor) girer —yanında biraz safran vardır— ve bu nefyedilmiş adamın arzusuna boyun eğer. Bu şekilde onu parti arkadaşlarının yanına götürür ve sonra bunlar adamı öldürürler.

Demek ki, fityân, belirli alışkanlıklarından ve belki de giydikleri özel kıyafetlerden tanınan kimselerin meydana getirdikleri bir topluluktur. Bunların faaliyetleri tahminen, genç İslâm cemiyetinin politik - dinî münakaşalarından tamamen uzak olup, sadece dünyevî mesgalelere yönelmişti. Bu sebepten olacak ki, fetâ olduğu bilinen bir kimse, hâricî olabilme şüphesinden tamamen uzak tutulurdu.

İslâmiyet'ten sonraki birinci asırda fityân hakkındaki bütün bu dağınık malûmattan, bu topluluğun en önemli yanının ne olduğu ortaya çıkarılmak istenirse, şüphesiz önce şu neticeye varılır: İnsanın, özellikle erkeklerin, bilhassa kafa dengi olan kimselerle bir araya gelme isteklerinden doğan teşekkül olup, etnolojide bilinen tezahürlerdendir. Teşkilât daha çok genç ve bekâr erkeklerden meydana gelmektedir ve kendilerine “*erkekler birliği*” adını vermeyi de âdet edinmişlerdi ²³. Başlangıçta tamamen gençlerden ibaret bir topluluk olduğu, fityân adının verilmesinden çıkarılabilir. İbrahim el-Musulî gibi bir şahsiyetten ve onun biyografisinde fityân hakkında verilen bilgilerden, üyelerin yaşlanmaları ve yuva kurmalarından sonra da aradaki bağların devam ettiği düşüncesine varılabilir. Bu sayededir ki, teşkilât hakikî bir birlik manzarası gösterebilir ve ancak kavramın bu türlü genişletilmesi, teşkilâtın inkişafına imkân verebilir.

²¹ Ag II, 2. baskı s. 119, s. 4 = 3. baskı s. 346, s. 12.

²² *The Kamil* of el-Müberra, ed. Wright, Leipzig 1864, s. 603, s. 8.

²³ Bunun için Heinrich Schurtz'un temel eserine bak: *Alterklassen und Männerbünde*, Berlin 1902, bilhassa IV. bölüm s. 318'den itibaren: Klubs und Geheimbünde; bu sosyal tezahürün daha etraflı yorumu için bak: Hans Blüher, *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*, Jena 1919, bilhassa II. cilt, 2. kısım (S.89'dan itibaren): Die männliche Gesellschaft und Männerbünde.

Bu çeşit teşkilâtların gayesi, belli ki, sadece biraraya gelmek, eğlenmekti: Artık ortadan kalkmış olan antik dünyanın verdiği örneklerle, zevk ve safanın mümkün olan her çeşidinin, belki biraz daha özel bir şekil kazanmış haliyle, devam ettirilmesidir. Böyle bir eğlence hayatında içki de ihmal edilmiş olamaz. Daha sonraki *fütüvvetnâmeler*'de rastladığımız gibi, daha o devirlerde bir içki âdabının varlığını kabul edebiliriz. Önceleri kuvvetli bir uyuşturucu içkinin, meselâ şarabın alındığını, ancak daha sonradan Fütüvvet içkisinin, yâni zararsız bir içki olan tuzlu su ile değiştirildiği tahmini daha önce de açıklanmıştı²⁴ ve bu tahmin, büyük bir ihtimalle, doğru olabilir.

Başka bir mesele ise, İslâm âleminin eski kültür merkezlerindeki fityân ile İslâmiyet öncesi Arabistan'daki fetâ arasında herhangibir münasebetin olup olmadığı hususudur. İkisi arasındaki müşterek unsura gelince, daha önceki izahlarımızdan, bunun mevcut olmadığı ortaya çıkar. Zira eski Arap fetâsının bâriz özelliği, eski Arap kültürünün ideal tipi olması; biraz önce bahsedilen fityânın hususiyeti ise, kapalı bir teşekkülün üyeleri anlamına gelmesidir. Buna rağmen eski Arapça'daki fetâ kavramının, daha sonraki devirlerdeki kültür merkezlerindeki fityâna tesir etmiş olduğunu, bu teşkilâtın üyeleri için fetâ kelimesinin kullanılmasından çıkarabiliriz. Her iki kavramın birleştiği nokta, bir yandan fetâ tarafından tatbik edilen toplum anlayışı, diğer taraftan savaşta gösterilen kahramanlık olmalıdır. Genç erkeklerden meydana gelen ve tamamen dünyevî gayelere dayanan topluluklarda olduğu gibi, fityân yaşama tarzında da savaşta ve spor-da²⁵ aktif olmak çok tabîî bir şeydi.

Eski Arap fetâsı ve fityân teşkilâtı gibi iki sosyal tezahür için verilen adlar her nekadar aynı ise de, fityân mefhumunun şümulü kendine has bir şekilde değişikliğe uğramıştır. Eski Araplar'da ahlâkî değer hükmü olan fetâ bütün cemiyete şâmil iken, zamanla bu anlamını kaybedip daha basit bir seviyeye düşürülmüştür. Fityânların katıldıkları teşkilât, eski Araplar'ın fetâsında olduğu gibi aile, akrabalık ve kabile gibi tabîî bağlara dayanmaktadır. Bu çeşit tabîî bağlara dayanan fetâ toplulukları, tatbikatta, misafirlik hakkı ve misafirleri koruma hakkını içine almış olan sosyal çevre geleneği ile en büyük

²⁴ bak: Thorning, s. 201.

²⁵ Harbin, fityânın faaliyet sahasına dâhil olduğu, el-Cahiz'in bunları ehl el-batâle olarak isimlendirmesinden de ortaya çıkar (Bak: not 10).

insan topluluğu haline gelebiliyordu ve bu da, hergün, misafirperverlik veyahut özellikle himaye arayanlara yardım şeklinde fetânın faaliyetleri arasına giriyordu. Bunun tam aksine fityân teşkilâtı seçim esasına dayanan bir topluluktu; yâni gerçekte tabiî bağlardan meydana gelmiş toplulukları reddedip, bunun yerine, ferdi serbest seçim esasına dayanan yeni usûl teşkilâtı dolduruyordu.

Bu değişiklik birinci plânda, İslâmiyet'in hâkimiyeti altına aldığı eski kültür merkezlerindeki sosyal yapının, eski Arabistan'daki sosyal yapıya nazaran değişmiş olmasından doğmaktadır; zirâ eski Arap cemiyeti esasında, anarşist denilmese de, sıkı bir kabilevî sisteme sahipti: Tabiî bağların meydana getirdiği topluluklar tek hukukî zümrelerdi ve bunlar nekadarküçük olursa, aralarındaki bağ da o kadar kuvvetli olup hak emniyeti de, o derece sağlam idi. Aile, soy ve kabile dışında tam bir kanunsuzluk hüküm sürerdi. Bu dar çevreli münasebetler yanında, bu sistemin civar kanunu ile genişletilmiş şekli daha yüksek bir insanlık seviyesine geçiş basamağını teşkil eder. Bu fikrin tatbik edilmesi, eski fetâ methiyesinin ana fikrini meydana getirir. Yâni eski Arap fetâsının faaliyetlerindeki temayül, dar kabile münasebetlerini aşip daha geniş bir sahaya yayılmaktı.

Buna mukabil, eski kültür merkezlerinde, tabiî bağlara dayanan topluluklar hiçbir rol oynamazlar; burada daha çok baştan itibaren genişlik ve —ilkelik olarak, yâni temelli— açıklık mevcuttur. Bununla mukayese edilince, fityânların seçimle meydana getirdikleri teşkilât, kasdî bir sınırlandırmaya sebep olmuş oluyor. Bu çeşit seçime dayanan topluluklarda, çok kesif bir cemiyet ahlâkının da teşekkül edeceği gayet tabiidir; fakat buradaki ahlâkî anlayış, kendini arkadaşları için feda eden eski Arap fetâ idealinin yayılmış olduğu geniş sahada geçerli olamaz. Fityân birliklerinde toplum ruhu, teşkilâtın sınırlarını aşamadığından, daha geniş bir kitle üzerinde geçerli olamaz. Buna mukabil, toplum ruhunun, teşkilât dahilinde ihtimamla korunan gençlerin yetişmesi için daha kesif tesirleri olduğu ilâve edilmelidir.

Toplum ruhu uğruna faaliyet sahasının bu şekilde tahdidi başka tesirler de doğuruyordu. Muhakkak, methedilmiş olmak çabası, Arap fetâsının hareket tarzında motif olarak bir rol oynuyordu; fakat, eski Araplar'da medihlerin muhtevası ahlâkî veçheden mahrum değildi; çünkü, bu hususta ölçü olarak, daima methedilme vakasında, münferit insanların akrabalık, sülâle v.s. gibi insan zümrelerine bağlı olmak veya civar kanunlarının emrettiği (meselâ misafirlikte) tabiî bağların

genişletilmesi gibi, diğer insanlarla olan hususî münasebetlere tekabül eden şahsî olmayan bir gayenin bahis konusu olması idi. Fakat, sâf kültürdeki ahlâkî değerlerden mahrum, sadece kendine bravo dedirtme çabası halinde olan ve tamamen kendi benliğini hedef tutan şöhet hırsı büyük bir ihtimalle Araplar'a yabancı idi; bununla beraber, tabii bağlara dayanan toplulukların tesirini kaybetmeğe başladığı veyahut hiçbir tesirinin olmadığı eski kültür merkezlerinin şehir medeniyetlerinde çok daha kuvvetli bir gelişme gösteriyordu. Tereddütsüz etrafına hediyeler dağıtan ve kendisinin bu yüzden ilerde darlığa düşüp düşmeyeceğini hiç hesaba katmayan eski Arap kabile reislerinin bu hareketi, bir çeşit, hayattan zevk alma vasıtası haline gelmişti. Yalnız bunlar, zenginliklerini asil velînimet diye övülmek gayesiyle dağıtmayıp, antik devrin son zamanlarının kendilerine sağladığı zevk vasıtalarını mümkün olduğu kadar faydalı bir ölçüde kendilerine mal etmek gayesini güdüyorlardı ve hayatını arkadaşları uğruna tehlikeye attığı için methedilen eski Arap kahramanlarından böylece, ya mücadeleyi kavga için arayan kabadayılar, yahut da mücadeleyi savaş marifetlerine çeviren cengâver tipler ortaya çıkmıştır. Her iki halde de ahlâkî hedef, bu gün de bedevî kahramanlarının ideallerinde görüldüğü gibi, "bravo" kazanma gayreti haline dönmüştür.

Daha sonraki Fütüvvet'de görülen çeşitli şekillerdeki toplantıların noksanlığı, eski Arap fetâsında müspet olmayan bir alâmet olarak tespit edilir. Buna karşılık eski kültür merkezlerindeki fityânın esas mahiyeti aynı meşrepten kimselerin bir araya gelmesini sağlayabilmesidir. Fakat başka bir noktada da fityân teşkilâtları, daha sonraki devir Fütüvveti'nin aksine müsbet olmayan bir özelliğe sahiptirler: Dinle olan münasebetin eksikliği. İslâm dininin "*cihâd-kutsal savaş*" kavramı ile yer verdiği savaşa fityân, dinî bir veçhe vermez: Cihâd ve fityân birbirlerinden uzak iki ayrı kavramlardır ve İslâmiyet'in ilk asırlarında bu iki kavramın birbirleri ile hiçbir münasebeti yoktur. Sadece tecrübeye dayanan ve meselâ dinin aksine, fikrî yönden teçhiz edilmemiş olan o devrin fityân faaliyetlerinde karakteristik olan şey, mücerret Fütüvvet kavramının, daha sonraki özel meslekî anlamı ile, henüz mevcut olmamasıdır²⁶.

²⁶ A. Fischer'in şahsî kelime derlemeleri esas olarak alınır, fütüvvetin "gençlik" anlamına geldiği görülür; ayrıca "gençlik davranışı, gençlik şımarıklığı" ve buna benzer; ancak daha sonraki devirlerde "civanmertlik, âsil davranış, cengâ-

Eski Arap fetâsı ile eski kültür merkezlerindeki fityân arasındaki bu karakteristik fark, müslüman toplulukların, bedevî ahlâk idealinin ağır bastığı eski Arabistan'ın stepli topraklarından çok daha olgun bir medeniyetin getirdiği çeşitli nimetlere sahip olan şehirlerin bulunduğu eski Şark'ın medeniyet sahalarına geçişleriyle yaşamış olduğu fikrî gelişmenin açık bir delilidir. Aynı zamanda buradan, bu ikinci çeşit fityânın, yâni fityân teşkilâtının menşeyini nerede aramız gerektiği de ortaya çıkmış olur. Herhalde, *Kitâbü'l-Âgâni*'de fityân teşkilâtıyla olan ilgilerden söz edilen iki şahsın, Şark'ın son antik devir medeniyetine mensup olmaları tesadüfî değildir: Bunlardan İbrahim el-Musulî Acem ve Huneynü'l-Hırî Hıra'lı bir Hıristiyan Arap'tu. Fityân teşkilâtının menşeyini, İslâmiyet'ten önceki İran'da; Irak gibi yâhut o zamanlar Hıristiyanlaştırılmış olan Arap sınır memleketleri gibi kültür bakımından İran'a bağlı olan memleketlerde aramak lâzımdır. Bu sahada, kuvvetli bir başarı ihtimali ile araştırmaya gidilebilir.

Eski fetâh'ın dinle olan münasebetini araştırdığımız zaman da karşımıza yine Irak çıkar. Bunun izlerine rastladığımız çevre, Hasanü'l-Basrî (h. 110/m. 728) ve onun yakınlarıdır²⁷. Hasan'ın çağdaşı olan ve onunla şahsî arkadaşlığının olduğu söylenen Bekr b. Abdullahü'l Muzarî (106 yâhut 108 h./724 yâhut 726 m.) 'ye şu sözler atfedilir: "El-Hasan Basra Şeyhi idi ve Bekr onun fetâsı"²⁸. Bu nesilden bir sonraki nesilden olan Eyyub b. Ebi Tamima (68-131 h./687-748 m.)²⁹ Hasan'dan "Seyyidü'l-fityân" (fityânların efendisi) şeref payesi ile bahseder. Bu terimler birinci derecede, muhakkak ki, adı geçen şahsın oldukça genç olduğuna işaret eder. Ayrıca, bu iki terim, tatbikatta, müreffeh bir hayat süren şahıs tasavvurunu da ihtiva eder. Bekr için

verlik" v. buna benzer mânâlarda. Burada Fetâ'den türetilmiş ikinci bir kelime söz konusu olmalı, nasıl ki imru'dan mürüvvet ve fâris'den furûs türetilmiş ise. Fütüvvet kelimesinin geçirdiği bu anlam değişikliği, burada incelenen teşkilâtın gelişmesini aksettirir.

²⁷ *Hayat-ı İbn Sa'd*'da, c. VII, kısım 1, s. 114 v.d. Aşağıda, Hasan'ın grupu hakkında verilen malûmatı Hasan el-Basrî hakkındaki temel eserinde (birinci kısım, İslâm, 14, 1925 s. 1 v.d.) mevcut olan H. H. Schraeder'e borçluyum.

²⁸ الحسن شيخ البصرة و بكر فتاها İbn Sa'd VII, 1, s. 122, s. 10 v.d. (Hasan'ın hayatında) ve s. 152, s. 11 (Bekr'in hayatında).

²⁹ *Hayat-ı İbn Sa'd* VII, 2, s. 14 v.d. Gerçi doğum tarihi olarak s. 14, s. 15'de h. 86/m. 705 tarihi verilmiş ise de s. 17, s. 22'de 63 yaşında iken vefat ettiği söylenildiğinden, bunu h. 131/m. 748'den çıkarırsak doğum tarihi olarak h. 68/m. 687 ortaya çıkar.

bunun böyle olduğuna şüphe yoktur. Zira hakkındaki rivayetlere göre, Bekr, kıyafet ve saç şekli gibi zâhirî görünüşe büyük değer verir ve bunlar için büyük masraflar edermiş³⁰.

Hasan'dan nakledilen şu sözde de aynı alt-ton (sözün gerisindeki anlam) hissedilmektedir: "Eğer bir fetâ münzevî bir hayat sürerse (nasak) onu konuşmasından değil de amelinden tanırız"³¹. Bununla şu kastediliyor: Hasan'ın Iraklılar çevresinden bir fetâ bile olsa, dünyevî görünüşe bağlı bir kimsenin dindarca görünen sözlerine aldanmamalı —her ne kadar dış görünüşü onun aleyhine şahidlik ediyorsa da— önce ameli onun dindarlığını isbat etmelidir. Buna rağmen, Hasan, dindarlığını basit yün elbiseler giyerek herkese ilân etmeye lüzum görmeyen³² ve yukardaki sözlerin tam aksine hareket eden Bekr gibi kimselere saygı göstermekten de çekinmeyen bir kimse idi³³. Bekr ve Eyyub, fetâlıklarının yanında, nüfuz sahibi kimselerdi ve bilhassa diğerkâm olma faziletleri ile saygı görürlerdi. Onların şahsiyetlerinde biz ilk def'a, eski Arap fetâsı ile eski kültür merkezlerindeki fetânın sentezinin canlı örneğini görmüş oluyoruz. Bu örnek, teşkilâtın manâsını iki yönden birden kendine toplayan bir sentezdi. Buna göre, artık aslında dinî bakımdan nötr olan fetâlîğe, yeni yeni yayılmaya başlayan Fütüvvet adı altında İslâm'da bir yer vermek için büyük bir gayret sarfetmek gerekmez. Tabîîdir ki, şimdiye kadar bu kavramın şumulüne girmiş olan faziletler de kendiliklerinden, bu yeni kavramın şumulüne de girerler. Fütüvvet'in İslâmiyet'e girişi, —bilhassa ilk devirlerde— bu teşkilâtın getirdiği faziletlere dayanan bir çeşit dindarlığı kendine yol olarak seçen tasavvuf, sufizm sayesinde olmuştur.

III.

Daha sonraki sûfiler Hasan'ül-Basrî'yi pîrleri olarak telâkkî ederler ve İslâm tarihindeki yeri yanında, Hasan'ül-Basrî sufiliğinin öncülerinden kabul edilir. Fetâlîğe dâhil olan çevrenin h. 3. ve 4./m. 8-10. yüzyılların klasik sufizme doğru başlattığı gelişme muntazam olarak devam ettirilir. Bu devir sûfilerinin Fütüvvet hakkındaki beyan-

³⁰ İbn Sa'd VII, 1, s. 153, s. 9 v.d.

³¹ İbn Sa'd VII, 1, s. 128, s. 25 v.d.:

كان الفنى اذا نسل لم نعرفه بمناطقه وانما نعرفه بعمله وذلك العلم النافع

³² a.g.e. s. 123, s. 5 v.d.

³³ Hasan, Bekr'e mezara kadar yoldaşlık eder: a.g.e. s. 153, s. 27 v.d.

larından, burada eski Arap fetâhlığı ile fityân teşkilâtlarının sentezinin mevcudiyeti hissedilir. Sufilik, ana kavramlarından biri olan diğer-kâmlığa (îtâr) uydurup yeni bir kavram olarak Fütüvvet'i yaratır. Bu yeni kavramdaki tasavvur, sufiliğe has ince düşünüşle sistemleştirilen faziletlere ilâveten, yakınlarına, samimî olarak her bakımdan yardıma hazır olmaktır. Eski Arap kabile sisteminin değerini kaybettiği İslâm Ortaçağ'ı, değişen şartlarla birlikte, eski Arap çevre kanununda müşahade ettiğimiz kaliteli bir hümanizmin başlaması ve gerçekten cihanşümûl bir hâle gelmesi ile temayüz eder. Artık bu devrideki hümanizmin prensibi eski Araplar'da olduğu gibi kelimenin dar karşılığı ile "yakınını" sevmek değil de, kelimenin daha geniş mânâsı ile, hemen hemen hıristiyanlıktaki "caritas" karşılığı, herkesi sevmektir.

Herhangibir yerde, bu ister bir tasarı, bir iddia olsun, şahsını inkâr derecesinde bizzat sorumluluğu yüklenmek, geniş mânâda herkesi sevmenin neticesi idi —ve bu, Fütüvvet kavramının sufilik dahilinde yaptığı gelişme bakımından karakteristikdir—. Buna bağlı olarak Fütüvvet'in daha sonraki devrelerinde "şeref" kavramındaki ince fark (nüans) ortaya çıkmıştır ve tamamen aynı olmamakla beraber Batı şövalyeliğinin "şeref" kavramına yakındır. Kendi seçtiği şeyleri kayıtsız şartsız kabullendiği ve fırsatlardan faydalanmaya önem vermeyip³⁴ şahsî kanaatine göre hareket etme söz konusu olduğundan, bunu bir nevi kendi nefesine yönelmiş diğerkâmlık olarak tavsif edebiliriz.

Bu şeref kavramının, aslında, sufiliğin dinî gayesi gereğince nötr olduğu ve ancak insanın kendi iradesinin müspet değeri sayesinde bir yön kazandığı tâ başındanberi idrâk edilmişti; diğer bir deyişle, bu şeref kavramı Allah'a karşı olduğu gibi Allah için yapılacak amellere yol gösterebilirdi. Herhalde, bu kavramın eski sufileri teshîr eden tarafı da, bünyesindeki bu tenakuzlar olmuştur. Bununla ilgili olarak Hallac (h.309/m.922)'ın bâzı sözleri kaydedilmeye değer: Bunlardan birinde Hallac Fütüvvet'in (bunun yerine biz doğrudan doğruya "şeref" kelimesini de koyabiliriz) İblis ve Peygamber'den başka³⁵

³⁴ Bunun için bak: *Der Islam* 8, 1918, s. 180'de R. Hartmann tarafından es-Sülemî'den verilen Ebu Haf'sın şu sözü: "Hakikî er kişi fazileti (raculiyye, fütüvvete çok yakın olan mürüvvet ile eş anlamlı bir kelime olmalı) iradenin gerçekleştiği yerde sebat etmektir." Bu söz gerçi sufilerin gezginciliğinin söz konusu edildiği bir yerde geçmekte ise de, bunu mecazî mânâda da anlamak mümkündür.

³⁵ L. Massignon, *Recueil des Textes inédits concernant L'Histoire de la Mystique aux pays d'Islam*, Paris 1929, s. 69, s. 2.

hiç kimsede doğru olmadığını ifade eder. Başka bir yerde bunu daha da izah eder: İblis bir kerresinde şöyle demiş: “Eğer ben Âdem’in önünde diz çökseydim, Fütüvvet sıfatı benden uzaklaşırdı”; Fir’avun da şöyle devam eder; “Eğer ben Allah elçilerine inanmış olsaydım, Fütüvvet makamından düşerdim”; nihayet bizzat Hallaç da şunu ilâve eder: “Eğer ben kendi fikrimi ve beyanımı (herhalde bununla meşhur Ene’l-Hak sözünü kastediyor) inkâr etmiş olsaydım Fütüvvet seccadesinden kayıp düşerdim³⁶.”

Bu şeref kavramının, sufiler tarafından mı işlenip ortaya çıkarıldığı yoksa hazır olarak mı devraldıklarını tespit etmek güçtür. Eski Arap fetâliğinin düşünce sisteminde bu kavram şüphesiz, en azından, gizli olarak mevcuttu. Aynı şekilde, muharip olarak faaliyette bulunan fityân teşkilâtında da bu kavram en azından, pratikte mevcuttu. Zira şurasını itiraf etmek lâzımdır ki, bu derecede hususî mânâda bir şeref kavramı için fityân teşekküllerinde mevcut sınırla arkadaşlık anlayışı, eski Arap fetâsındaki serbest anlayıştan daha elverişli bir zemin teşkil etmiştir. Bir taraftan mücadelenin, diğer taraftan ise arkadaşlığın birleştirici mahiyette bir ideal olarak mevcut olduğu her yerde şeref kavramı kendiliğinden ortaya çıkar. Bu yüzden, fityân teşkilâtının bu kavramın ortaya çıkmasında daha büyük hisselerinin olduğunu kabûl etmek lâzımdır ve ancak, bu kavram dinî kavramlar sistemine alındıktan sonra yâni, ancak sufilik zemininde, dinî bakımdan nötr oluşunun kesinlikle belirtilmesi ve bununla birlikte kavramda mevcut olan tenakuzun ortaya çıkarılışı bir önem kazanmıştır.

Dinî nötrlük ile ortaya çıkan paradoks’un, muhakkak ki, sufî Fütüvvet’in karşı kutbu olan Melâmîlik ile daha sıkı bir münasebeti vardır. Melâmîlik, sufîlik dâhilinde mânevî bir disiplin olup, ameli ile çevrenin tenkitlerini üzerine çekmeyi ahlâken kemâle erişme telâkkî eder ki, bunu R. Harttman eski sufî yazarlar hakkında yaptığı araştırma ile açığa çıkarmıştır³⁷.

³⁶ *Kitâb al-Tavâsin* par ... al Hallaj, ed. L. Massignon, Paris 1913, s. 50 (Text VI, 20, v.d.) ve s. 170 (Burada Massignon bir et-Tirmizî (h. 285/m. 898)’den ortaya çıkan, Firavun ile Musa’nın, Fütüvvet’in iki ayrı kolunun temsilcileri olarak mukayesesini nakleder); ayrıca Massignon, *La Passion d’ ... el-Hallaj*, Paris 1922, c. II, s. 935.

³⁷ bak: R. Hartmann, *Futuwwa und Malama*, ZDMG 72, 1918, s. 193 v.d.; yine aynı yazardan: *As-Sulami’s Risalat al-Malamatiya*, *Der Islam* 8, 1918, s. 157 v.d., bilhassa s. 191.

Eski fetâhın ve fityân teşkilâtının mücadele idealine gelince, tabiidir ki bu, sufiliğe prensip olarak pek yakın değildi ve bu yüzden de sufilikte tamamen kaybolmamakla beraber, kısmen kenara itilmiştir. Fakat mücadele idealinin incelendiği sufi *fütüvvetnâmeler*'inde, İslâmî bir kisveyle karşımıza çıkar. Tam bir cihad olarak değerlendirilmemekle beraber Peygamber'in hayatından örneklerle tevsik edilir. Yâni burada, savaşı, İslâm'da olduğu gibi dinî gaye ile değil de daha yüksek bir gaye, yâni diğerkâmlık için talep eden ikinci derecedeki mefhumlar sistemine dâhil olmaktadır. Buyid Prensi Rükne'd-Devle'nin kendinden bahsettiği şu sözlerini de bunun ışığı altında anlamak lâzımdır: O arkadaşlarına sadece, "kendisi için iyi bir hatıra olması ve Fütüvvet'i muhâfaza etmek için" yardım etmiş³⁸ ve bu arada kendisine ne para bakımından ne de idarî bakımdan hiçbir maddî menfaat elde etmeyi düşünmemiş. Burada geçen Fütüvvet kelimesinde, Batı'nın ahlâkî kavramlarından olan "*şövalye*" kelimesi ile kastedilenlerin hepsi açıkça ifade edilmektedir: Kendi şahsî gayesinin dışında olan bir gaye uğruna şerefli ve tamamen gayr-i nefsi bir mücadele. Muhariplerin böyle bir mücadeleden tek kazandıkları şey şeref olup, elde edilen diğer şeylere rağbet etmezler.

Şeref kavramına oldukça bağlı olan ve Fütüvvet'de şeref anlayışı kadar yaygın olan bir başka fazilet de dürüstlüktür³⁹. Bu faziletin, sufi Fütüvvet yazılarında, bir fetâda bulunması gereken faziletler arasında adı daima geçer ve örneklerle, vecizelerle tevsik edilir.

³⁸ طلباً للذكر الجميل و محافظلةً على الفتوة Ibn Miskaveyh Bağdad'ın 'Adud ed-Devle (h. 364/m. 974) tarafından işgali münasebetiyle, H. A. Amedroz ve D. S. Margoliouth, *The eclipse of the Abbasid caliphate*, vol. 11, Oxford 1921, s. 350, s. 11. Buna benzer bir terimi Reiske nakleder: *Abulfedae Annales Muslemici IV*, Hafniae 1792, S. 679 (S. 245'de not 170) Mas'udî s.a. 264 H/877-78 D "Fütüvvet'e girmek için" baş kaldıran bir âsi: طلباً للفتوة

³⁹ Ali b. Ebi Talib'e ait olduğu sanılan şu söz: "Bir yalancıda mertlik (mürüvvet) olmaz" (لامرورة لكذب) ve Reşideddin Abdalcelil Vatvat'ın (h.573/m.1177) derlemesinde açıklama olarak ilâve ettiği şu deyim bununla ilgilidir: "Sözünde doğruluk olmayanın hareketlerinde de iyilik olmaz; böylece o kimse, mürüvvet faziletinden uzaklaşmış ve Fütüvvet libasını soyunmuş olur: من لم يكن له صدق الاقوال لم يكن له حسن الافعال فيكون خالياً من خصائص المروة عارياً من ملابس الفتوة. H. L. Fleischer, bak: H. *Ali's hundred Sprüche*, Leipzig 1837, Spruch 24, s. 17; Ali'nin v'ciz sözleri hakkında bak: Brockelmann I, 43); son kısımda "fütüvvet şalvarı" (Libas el-fütüvvet) na atıf vardır.

Fütüvvet'in esas fazileti olan diğerkâmlıkla, bunun amelî neticesi olan cömertlik (sehâ) arasında da sıkı bir bağ vardır. Cömertlik de, eski Arap fetâlarından talep edilen ve dolayısıyla fetâ faziletleri arasında ötedenberi mevcut olan bir kavramdır. Bununla beraber cömertlik, şimdiye kadar izah edilen faziletler gibi doğrudan doğruya Fütüvvet kavramının şümulüne dâhil değildir; Sufî *fütüvvetnâmeler*'inde, daha çok, başka bir bölümde ele alınıp incelenir. Fakat daha sonraki Fütüvvet teşekküllerinin amelî hayatlarında umuma açık sofralar (diyafa) şeklinde ortaya çıkan şey bu faziletin tatbikatından başka bir şey değildir. Teorik izahlarla, Fütüvvet ahlâkının sistemleştirildiği yazılarda bunun, daha önce taslak halinde hazırlanmış olan sufî Fütüvvet ahlâkına bağlı olduğu hemen her yerde ortaya çıkar.

Nihayet, Fütüvvetler'in ana faziletleri arasına dâhil edilen iffet, yâni cinsî içtinabı burada zikretmeden geçmemelidir. Bunun Fütüvvet için karakteristik olan tezahürü, seksüel faaliyetin, ancak Fütüvvet'e dâhil olanlara müsaade ettiği, amma bu çevre dışında edebe aykırı olarak değerlendirilen⁴⁰ hemcinslerin birbirleriyle münasebeti haline dönüşmesidir. Bu noktada da Fütüvvet'in melâmîlik ile benzerliği olduğu aşikârdır.

Sufiliğin, eski fetâlîği yeniden ele alınıp incelenmesiyle Fütüvvet'e kazandırdığı geçici olmayan tesir, ancak sufiliğin, fetâlîğin temel fikrini mücerret olarak kavrayıp buna, münakaşalara elverişli bir ifade tarzı bulmaktaki başarısı ile kaim olabilmiştir. Fütüvvet'in ilk devirlerinde, gördüğümüz gibi, böyle bir başarı sağlanamamıştı: Gerçi zaman zaman, şâirler eski Arap fetâsını terennüm etmişlerdi; amma bu, kesin olarak belirmiş bir kavram ve tasavvura dayanmadan, sadece eski Arap toplumundaki hâkim duygunun tesiri ile oluyordu. Aynı şekilde, eski kültür merkezlerindeki fityânlar da amelî olarak tasavvur edilebilirse de, bu teşekküllerin esas mahiyetlerinin ne ol-

⁴⁰ Bu seksüel olmayan özellik için Ahmed b. Hizruya (h.240/m.854)'nın karısı Fatıma ile ilgili olarak nakledilen anekdot dikkate şayandır: Büyük Veli Bayazıd Bistâmî ile peçesiz olarak görüşen Fatıma, ellerinin kınalı olduğunu Bistâmî'nin farketmesi üzerine ondan uzaklaşmıştır (*The Kashf al-Mahjub ... by ... al-Hujwiri*, transl. ... by R. A. Nicholson, s. 120; *Part I of the Tadhkiratu'l-Awliya of ... Feridu'ddin 'Attar*, ed. ... by R. A. Nicholson, s. 288 aşağıda; P. Klappstein, *Vier türkestanische Heilige*, Türk. Bibl. 20, Berlin 1919, s. 35). Bu özellik, daha sonraları Bayazıd'den Fatıma hakkında nakledilen sözde virtus (mardî, yâni mürüvvet) olarak, Attar'da ise doğrudan doğruya fütüvvet olarak isimlendirilir.

duğu, görebildiğimiz kadarı ile tam ta'rif edilememiştir. Bundan farklı olarak, sufilik daha başından itibaren bu tezahürlerin esasını teşkil eden fikri mücerret olarak kavramaya ve mücerret Fütüvvet mefhumunu teşkil ederek, bu fikrin tasavvurunu içine alan bir kelimeyi teorik tartışmalara konu yapmak gayretinde idi. Bunun neticesinde, zamanımıza kadar gelen en eski Fütüvvet hakkındaki yazıların sahipleri sufiler olmuşlardır⁴¹. Bunlar için esas mesele, teorik olarak, Fütüvvet idealinin ortaya çıkması idi⁴². Zâhirî teşkilâtlanma meseleleriyle pek ilgilenmiyorlardı. Fakat buna rağmen, çeşitli fırsatlarla anlatılan dinî menkabe ve hikâyelerden, o devirlerde de (en eski *fütüvvetnâmeler*, X-XII 10-12. yüzyıldan) sufî Fütüvvet idealinin kendine malettiği bir teşkilâtın var olduğunu anlıyoruz.

Sufiliğin şekil verdiği bu en eski Fütüvvet teşkilâtının, İslâmiyet'in birinci asrındaki fityân teşekküllerinden doğduğunu, büyük bir ihtimalle, kabûl edebiliriz. Malûmdur ki, bu çeşit erkek teşekkülleri daima belirli bir gaye ile kurulurlar ve dışarıdan, bu gayeye yönelmiş görünüşü veren, mânen ise kendilerine destek olan bir ahlâkî düstur seçerler. Böyle bir düsturu sufilik sağlar ve hattâ şeref kavramında olduğu gibi, bu sufî düstur kendi yönünden, o zamanki fityân çevrelerinde yaygın olan bir kavrama bağlanmış olabilir.

Sufilik, fityân teşekküllerine başka bakımlardan da bâzı şeyler sağlamış olabilir. Sufî gruplarının Derviş tarikatleri halinde daha sağlamlaştıkları zamanlar olmuştur. Mürüvvet'in sufilikten renk aldığı kavramlar sisteminde daha fetâlık, sufizm sayesinde nazari temeller kazandıktan sonra, diğer taraftan da fityân teşekküllerinin veya en azından bunlardan birkısımının, sufî teşkilâtına uyduklarını ve bunların da Derviş tarikatlarının gelişmesine muvazî bir gelişme gösterdiklerini kabûl etmemiz gerekir. Burada karşılıklı tesirler de bahis konusu olabilir. Fakat, Derviş tarikatlarının kuruluşunda daha çözümlü ciddiyetle ele alınmamış olan birçok muammalar mevcut

⁴¹ Fütüvvet hakkındaki ilk sufî yazılardan birkısım, bunlar arasında es-Sülemî (h.412/m.1021)'den de bir tanesi İstanbul el yazmaları AS 2049 numarada bulunmaktadır; bunun hakkında *Islamica V*, 1932, s. 313 v.d. da ben malûmat vermiştim.

⁴² İlk Sufî'lerin, kendilerinin ortaya çıkardıkları kavramların tariflerini yapma gayretleri malûmdur. Hucvirî (terc. R. A. Nicholson tarafından, s. 123 v.d.), Ebu Hafs 'Ömer el-Haddad ve el-Cüneyd arasında Fütüvvet hakkında yapılan bir münazaradan bahseder.

olduğundan, buradaki gelişmenin nasıl cereyan ettiğini anlatabilmek için daha pek çok şey yapılmalıdır.

Şimdilik oldukça kesinlikle söylenebilecek şey, yakın zamanlarda Kahle'nin ciddiyetle incelediği Tübingen Fütüvvet *trete*'si (el-kitabı) nüshası'nın ortaya koyduğu gibi, Halife Nâsır'ın Fütüvvet'i yeniden organize ettiği devirde isimleri Derviş tarikatlarının isimlerine benzeyen sağlam teşekküllerin mevcudiyeti ve bunların birkısımının isimlerini kurucuları olan şahıslardan, birkısımının da dinî çevrelerden almış olmalarıdır⁴³. Ayrıca Nâsır devri Fütüvvet teşekküllerinin organizasyonu hakkında da sağlam malûmata sahip değiliz. Zira, bundan önceki devirlerden kalan *Fütüvvetnâmeler*'in hepsi, sufî çevrelerden gelmektedir. Zâhirî teşkilât hakkındaki malûmat çok nâdirdir. Gene de, Derviş tarikatları şeklinde organize edilmiş olan Fütüvvet teşekkülleri malûm olarak kabul edilen esas zemini teşkil etmektedirler⁴⁴.

Sûfiliğin tesiri altında Fütüvvet teşekkülleri, sûfilik fikir ve iddia sistemine yavaş yavaş kaymışlardır. Sufilikde rastlanan dinî cereyanlar *fütüvvetnâmeler*'e çok az tesir etmiş v şüphesiz Fütüvvet birlikleri prensip olarak kabûl edil bilen bir mücadele cephesi olmaksızın dinî-politikalarda taraf tutarak vaziyet almışlardır⁴⁵. Bir taraftan, İbn-i Zübeyr'in anlattığı, Suriye'deki Nübüvviye koluna ait Şi'îlik aleyhtarı Fütüvvet teşkilâtını hatırlıyorum^{45a}. Diğer taraftan Şi'î temayüllü teşkilâtlar da mevcut olmuş olmalıdır: Fütüvvet'in yeniden kurucusu olan Halife Nâsır'ın şî'î temayüllü olduğu rivayet edilir. Bu şî'î temayülü, Nâsır ve onun halifeleri devrinde Fütüvvet'de görülen kuvvetli Ali taraftarlığı ile ilgilidir^{45b}.

⁴³ Bak: P. Kahle, *Festschrift Georg Jacob*, s. 114; Thorning, s. 51. Bu çeşit isimler şunlardır: Rahhaşıyya, Suhaymiyye, Haliliyye (Halidiyye değil), Mevlidiyye, Nebeviyye (yahut Nubuviyya?).

⁴⁴ Bak.: *Islamica V*, 1932'deki makalem, bilhassa s. 291.

⁴⁵ L. Massignon'a göre, *Esquisse d'une Bibliographie Quarmate*, Browne-Festschrift'de (*A Volume of Oriental Studies presented to Prof. E. G. Browne*, ed. by T. W. Arnold and Reynold A. Nicholson, Cambridge 1922), s. 329 (S. 338'de de, Nr. 23'de) Karmatiyye (yâni Şiiliğin İsmailiyye adı altında tanınan en aşırı bir kolu) çok sert olan gizli teşkilâtı ile İslâm ülkelerindeki teşekküller üzerinde önemli bir tesir icra etmiştir. Bu meselenin teferruatının daha araştırılması lâzımdır.

^{45a} *Ibn Cubeyr*, De Gaeje, s. 280, Sat. 10'da (Thorning'de de verilmiş).

^{45b} İbn al Gauzî (Cevzî), *Namus* 421, L. Massignon zikreder, *Recueil des textes inédits ...*, Paris 1922, s. 69, not 1. (Massignon burada, Fütüvvet mahlasıyla Bağdad'da bir kabadayılar teşkilâtının kurulduğundan bahseder —h.535/m.1140); İbn

Nâsır devrinde, Fütüvvet idealini kabûl ettikleri halde dinî tutumlarını açıkça ortaya koymayan bâzı aşağı teşkilâtlar da mevcut idi. Meselâ İbnü'l-Cevzî, Bağdat'da bulunan bir dolandırıcılar teşkilâtının varlığını bize nakleder. Bunların meslekleri anti sosyal olmalarına rağmen Fütüvvet'in iffet ve dürüstlük prensiplerine riayet ederlerdi ve bir Fütüvvet topluluğu gibi organize edilmişlerdi⁴⁶. Belki de burada adı geçen teşekkül İbn-i Haldin'in, sonra Halif el-Muktefi (idaresi h.530-55/m.1136-60) zamanında bir müddet Bağdat'da iktidarı eline geçirmiş olan aynı karanlık teşkilâttir. Aşağıda yakından incelenecek olan "Şalvarlı Fütüvvet" teşkilâtında olduğu gibi⁴⁷, bunlarda da teşkilâta kabûl edilme Fütüvvet şalvarının giyilmesinden ibarettir. Bu çeşit topluluklarda şunu daima gözönünde bulundurmak gerekir: Sosyal bakımdan yüksek tabakanın âdetlerini, belki de hiç ciddiye almaksızın zâhiren taklid etmek.

IV.

Bilindiği gibi, Abbasî Halifesi an-Nâsır li-Dîn Allah (idaresi h. 575-622/m. 1180-1125) Fütüvvet'e girmiş —tahminen h.578/m. 1182-83— de Şeyh Abdü'l-Cebbar tarafından giydirilmiş⁴⁸— ve Fütüvvet teşkilâtını ıslah etmiştir⁴⁹. Böylece bu teşkilâatın gelişmesinde büyük tesiri

el-Cevzî'ninki ile aynı, *Telbis İblis*, Kahire 1340, s. 421 (L. Massignon RMM 57, 1924, s. 251, not 1); 2. baskı, Kahire 1928, s. 392. Ayyâr terimi için bak: el-Kuşeyrî, *Risâle*, s. 123, satır 10: Burada bir re's el-fityan "ayyar şatır" olarak isimlendirilir (R. Hartmann, ZDMG 72, 1918, s. 195). Aynı kelime, daha sonraları, III. yüzyıl Fütüvvet'inin meşhur temsilcilerinden birinin daimî lakabı haline gelmiştir: Nuh el-Ayyar en-Nişaburî (Bak: R. Hartmann a.g.e. ve *Der Islam* 8, 1918, s. 191).

⁴⁷ İbn Haldun, *Tarih* III, 513, A. v. Kremer tarafından zikredilir, *Culturge-schichte des Orients unter den Chalifen*, II. Bd., Wien 1877, s. 187 v.d. (bak: Thorning, a.g.e. 211).

⁴⁸ Kâtib Çelebi (Hacı Kalfa), *Takvim et-Tevarih*, İstanbul, 1146, s. 73, s.a. 578: *الجبار* Abdalcabbar'ın (Fütüvvet terminolojisinde Kebîr)'ın, Halife Nâsır'ın Şeyhi olduğu, Nâsır grubunun bütün *fütüvvet-nameleri*'inde doğrulanır. Fütüvvet libasını giyinme tarihi ise, ben, şimdiye kadar sadece burada buldum (kaynak?).

⁴⁹ Vak'anüvislerin, Nâsır'ın fütüvvet ile ilgili çalışmaları hakkındaki malûmatları ilk defa v. Hammer tarafından derlenmiştir (yukarda not 1); bk., bu konudaki benim izahım *Islamica V*, 1932, s. 294, not 4. Ana hatları ile İbn al-Esir'e paralel bir metni de M. Cevdet verir, *L'éducation aux foyers des gens des métiers en Asie Mineure et Syrie du XII^e siècle jusqu'à notre temps*, Bd. I, İstanbul 1932, s. 69, yine İbn Fazlullah al-'Umari'nin *Mesâlik el-absâr*'ından, c. 27, AS 3429, s.a. 622.

olmuş ve bunu herşeyden önce, yüksek tabakaya doğru yönelmiştir; fakat bütün bu, şehirlerde uzun müddet devam etmemiştir. Kendi şi'îlik temayülüne muvazi olarak⁵⁰, Fütüvvet'de Alevîlik temayülü kuvvetlenmiş ve mühim mevkiler için Alevîler tercih edilmişlerdir⁵¹; bunun neticesinde de, daha sonraları, Fütüvvet'de Şi'î temayülü ağır basmaya başlamıştır⁵² ve belki de *Fütüvvetnâmeler*'de Ali'nin Fetâ prototipi olarak kazandığı değerini sebebi⁵³, bu tutumun tesiri ile olmuştur⁵⁴.

⁵⁰ Ebulfida', *Tarih*, s.a. 622 (Kahire baskısı 1325, s. 136 = İstanbul baskısı 1286, s. 142)' de ondan şöyle bahseder: *وكان يتشيع* (Buna göre Cevdet'in, İbn Fazlullah için kullandığı hiçbir mânâ vermeyen *وكان يتسع* 'yı düzeltmek lâzımdır); İbn el-Esir'in baskısında bu söz yoktur. İbn et-Tikta'ya göre, *Tarih el-Fahrî*, ed. Ahlwardt, s. 370, satır 11 = ed. H. Derembourg, s. 433, satır 12' de, Nâsir İmamî idi.

⁵¹ Mustafa Cevad, *Lûgat el-Arab VIII*, 1930, s. 242' de 'Ali de Celâleddin Abdullah b. el-Muhtar'ın Halife en-Nâsir ve el-Mustansır zamanlarında fütüvvet nakibi olarak oynadığı role dikkatimizi çeker. *Umdat et-Talib fi ensab al Ebi Talib'e* göre (Bak: Brockelmann II, 199 ve 241), Dr. Bombay 1318, s. 150 (Bak: Quatremere, *Histoire des Sultans Mamlouks I*, 1, s. 59, N. 83; Yakub Nu'aym Sarkis tarafından *Lûgat el-Arab VIII*, s. 374' de aynı sözler zikredilir) Halife en-Nâsir Ali soyundan el-Ma'iyya (yâhut Mu'ayya)' ya Fütüvvet libasını taşıma imtiyazını vermiştir.

⁵² Fütüvvet çevrelerinin Ali'ye olan kısmen alevî çeşnili sempatisini, Muhammed'in savaşlarını nakleden geçmiş malûmatlarda rastlanan Lâ fetâ illa Ali (bak: not 7) sözüne bağlamak lâzımdır ve bu söz daha sonraları, *fütüvvetnâmeler*'de âdeta düstur olarak kullanılır. Böylece, Fütüvvet için de, Peygamber'in damadı Ali için ilk defa, fütüvvet şalvarı giyme törenini yaptığı anlatılan kuruluş efsanesi bulunmuş olur (H. Ritter Amuk'dan nakleder: *Der Islam 10*, 1920, s. 245). Elimize geçen az sayıdaki resmî *fütüvvetnâmeler*'in giriş bölümlerinde Fütüvvet'in Ali'ye kadar götürülmesi, esasî teşkil etmektedir. Biraz önce adı geçen Amulî'nin Farsça ansiklopedisi *Nefa'is el-Funun*'da Fütüvvet bölümü oldukça belirli bir şiî karakterine sahiptir (Bunun için bak: not 59). Burada (Lith. Teheran o. J. (1903), Bd. I, s. 194), aşağıda verilen üç tip, Fütüvvet'in esas figürleri olarak işlenirler: 1. Kurucu olarak (mazhar, yâni onda fetâlığın ilk defa kendini gösterdiği kişi) İbrahim (çünkü *Kur'an*'da fetâ olarak isimlendirilen Peygamberler'in en eskisidir; - 7 numaralı notta ifade edildiği gibi, *Kur'an*'da bu kelime hakikaten sadece, "delikanlı" anlamına gelmektedir); 2. Kutub olarak Ali ve 3. sonuncu olarak da (Hâtem) Mehdî.

⁵³ Son zamanlarda, Fütüvvet çevrelerinin Halife en-Nâsir hakkındaki iki önemli eserin mühim birkısmı istifadeye arz olunmuştur: 1. Hanbelî Fakihi İbn el-Ammar'ın *Kitab el-Fütüvvet* adlı eseri olup Tübinger Hdschr. M. a. VI, 137' de kayıtlıdır. P. Kahle'den naklen, *Die Futuwwa-Bündnisse des Kalifen en-Nasır*, Festschrift Georg Jacob, Leipzig 1932, s. 112 v.d. Thorning, 45 v.d. ve 48 v.d. da buna işaret etmiştir; 2. Ahmed b. İlyas el-Hartabirtî'nin *Tuhfet el-Vasâya'sı*, İstanbul elyazmaları AS 2049' da kayıtlı, Fr. Taeschner tarafından *Islamica V*, 1932, s. 294

Bu en yüksek yönün işlenmesi sayesinde, Fütüvvet teşkilâtının hususiyeti bizim için de açıklık kazanmıştır. Fityan teşkilâtı hakkında, ancak buna dâhil olmayan bâzı kimselerden bize intikal eden tesadüfî malûmata sahip iken, ilk *Fütüvvetnâmeler* bu teşkilâtı sadece sufilik yönünü ele aldıklarından birdenbire Fütüvvet teşkilâtının ve buna bağlı olan bütün âdet ve an'anelerin tespit edilmesi şuuru doğmuştur. Okuma yazma bilen teşkilât mensuplarından veya dışarıdan bu konu ile ilgilenen başka kalem sahiplerinden bize, bu topluluğun teşkilâtı ve prensipleri hakkında teferruatlı malûmat intikal etmiştir⁵⁵. Ayrıca şimdi elimizde bu teşkilâtın gerçek hayat tarzı hakkında vesikalar da mevcuttur. Bunlardan, meselâ Halife'nin en yüksek Fütüvvet şeyhi sıfatı ile, teşkilât mensupları arasında disiplini muhafaza için nasıl gayret sarfettiğini öğrenmekteyiz⁵⁶.

Halife en-Nâsır'ın saray Fütüvvet'inde, Fütüvvet'in meşesindeki ikiliğe muvazi olarak iki esas unsurun varlığı göze çarpar: Kronikler ve buna benzer kaynaklardaki dışarıdan olan kimselerin hükümlerine göre fütüvvet esas itibari ile, "bunduk" gibi savaş oyunları ile diğer bâzı spor çeşitlerinin, meselâ posta güvercinlerinin eğitimi v.b. yapıldığı saraya ait spor kulübüdür. Fakat Fütüvvet mensuplarının yazılarında bu çeşit faaliyetlerden hiç bahsedilmez; burada daha çok, sufilikten renk almış ahlâkî teorileri ve onların âdetlerini devam ettiren sufî teşkilâtı mensupları gibi görünürler. Dinî menkabelerin doğuşunda da bunlar, başlı başına çok ilgi çekici bir bölüm teşkil ederler. Yalnız bu yazılarda, yazarlarının tutumuna göre, nazari temellerdeki sufilik tesirinin derecesi farklıdır. Meselâ Tübingen *Fütüvvet Etüdü* yazarı İbnü'l-Ammar adındaki Hanbelî fakihî sufiliğe karşı pek ilgi duymamış olmalıdır ki, yazılarında daha çok, asıl kötüler şeklinde

v.d., 314 v.d. ve 326 v.d. zikredilir. Her iki eser de, Nâsır hayatta iken Bağdad'da yazılmıştır, *Tuhfet el-Vasâya*, Halife'nin küçük oğlu, h.612/m.1216' da ölen Prens Abdulhasan Ali'nin teşkilâta girmesi konusunda. Her iki eser de aynı çevreler için de yaratılmış olmasına rağmen, terminolojide kısmen birbirinden uzaklaşırlar; bu demektir ki, terminoloji müşterek olmayıp, her bir korporasyonda ayrı ayrı idi (Bu konuda bk., not 59).

⁵⁴ P. Kahle, *Ein Futuwwa, Erlass des Chalifen en-Nâsır aus dem Jahre 604 (1207) im Archiv für Orientforschung* 1931 (Oppenheim-Festschrift).

⁵⁵ Bunun için bak: P. Kahle, *Jacob-Festschrift*, s. 112 v.d. (Bak: not. 53, numara 1).

⁵⁶ Bunun için *Islamica V*, 1932 (a.g.e. Nr. 2)'deki makaleme bak, bilhassa s. 296 v.d.

izah ettiği⁵⁷ ibadet meselelerine yer vermiştir. Fütüvvet ahlâkının izah edildiği esas kısmın sufilikle hemen hemen hiçbir ilgisi yoktur ve daha ziyade (ahlâkı güzelleştirici) hikâyelere önem vermiştir. Yine en-Nâsir zamanında, *Tuhfetü'l-Vesâye* adlı eseri kaleme almış olan Ahmed b. İlyas el-Hartabirtî'nin sufilik ile çok yakından ilgisi vardır. Bu da eserinde bâzı ibâdet meselelerine yer vermiş ise de, diğer taraftan, sadece tasavvufî yazılardan fikir alarak meydana getirdiği kendine has ahlâkî bir sistem ortaya koymuştur⁵⁸.

Fakat, ne vak'anüvislerin verdikleri kısa bilgi, ne de sofuluk taslayan Fütüvvet *trete*'leri, bu teşkilâtın gerçekte ne olduğunu veya en azından, Fütüvvet'e mensup her kişinin şuuruna eremediği Fütüvvet'in varlığını devam ettiren en son motifleri bize intikal ettirmemişlerdir. Bunu biz ancak, belki de daha iyi bir şekilde, Ortaçağ sonlarından —takriben Nâsir'dan birbuçuk asır sonra— kalan müelliflerin yazılarından öğreniyoruz: Bütün bu eserlerde az veya çok kesinlikle ortaya çıkan ana fikir, *pederasti* (livata)⁵⁹ ithamıdır.

⁵⁷ Bu çeşit ithamlar hakkında, Hans Blüher'in, *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*, Jena 1919, II, Bd., s. 142 v.d. asıl gerçek için söylediklerine bak.

⁵⁸ Ebulfida', Kahire baskısı III, 113 - İstanbul baskısı III, 119'da h.607/m. 1210/11 yılları aralarında bu konuda kısa bir açıklama yapar. El-Makrizî'nin *Suluk*'unda bu daha mufassal olarak E. Blochet, *Historie d'Égypte de Makrizi*, Paris 1908, s. 297 (ve aynı zamanda h. 607 yılı arasında)'de işler. Ayrıca teferruatla ilgili kısım bakımından v. Hammer'in JA V s., t. 6, 1855, s. 285 v.d. İbn el-Furat'dan aynen aktardığı Arapça metin ve bunun Fransızca tercümesi çok ilgi çekicidir (M. Cevdet, a.g.e.'de bunun Arapça metnini aynen verir). Burada, Eyub Prensleri'nden el-Mansur I'in Hama'da (idaresi h.587-617/m.1191-1220) yapılan libas giyme töreninden bahsedilir.

⁵⁹ Burada bilhassa, 735 ve 742 h./1334-1341 m. yılları arasında Muhammed bin Mahmud el-Amulî'nin yazdığı *Nefa'is el-Funun fî Masâ'il el-Uyun* adlı ansiklopediyi (Bunun hakkında bak: *Grundriss der islamischen Philologie II*, s. 547, N. 4; H. H., Lex. bibl. IV, 364 = *Keşf ez-Zunun*'un İstanbul baskısı II, 607), *Lith.* Teheran o.J. (1309); bunun Fütüvvet bölümünü H. Ritter, *Der Islam 10*, 1920, s. 244 v.d., incelemiştir. Aynı bölüm bir İstanbul el yazmasında da mevcuttur. Veliyüddin 1796, fol. 180 v.d. - Fütüvvet'in saraydaki şekli hakkında malûmat verilen bir diğer Farsça ansiklopedi ise, *Kitab Sahâ'if el-Lata'ifenna' el-Ulûm vet-Tavarih*, Riyazî (Acaba Bursalı Mehmed Tâhir'in *Osmanlı Müellifleri II*, İstanbul 1333, s. 183'de bahsettiği Riyazî Mehmed Efendi ile aynı kişi midir?) adında bir şahıs tarafından yazılmıştır ve bundan bir elyazması İstanbul (AS 1430)'da kayıtlıdır. Bu eserde Fütüvvet bölümü (Aynı fd. 49 r = s. 99 v.d.). Kemaleddin Abdurrezzak el-Kâşi adında başka bir yazardan nakledilmiştir; bununla Huseyn Va'iz-i Kâşifi mi kasdedilmektedir? Zira bilindiği gibi, bunun bir adı da Kemaleddin (Onun hakkında bak: EI II, 846 ve

Saray Fütüvveti'nin, son Abbâsî halifeleri zamanındaki parlak devrinde böyle birşey muhakkak ki çok nâdirdir. O zamanlar Fütüvvet daha çok iyi adı olan bir teşkilâtı. Halife'nin Fütüvvet'i kendi şahsında temsil etme ve onun himâyesiyle, İslâm dünyasında prensip olarak ona bağlı prensler arasında Fütüvvet'i yayma çabaları geniş bir ilgi görmüş olmalıdır. Fütüvvet'e girme teklifi ile gelen Halife'nin, elçilerin bu teklifi memnuniyetle kabul edilirdi⁶⁰; hattâ kendiliğinden bu teşkilâta girme yollarını arayanlar da vardı. Zira o zamanlar, en büyük dinî başkanın, "Allah'ın dünyadaki temsilcisi" olan kimşenin şeyh olduğu böyle bir aristokrat teşkilâta mensup olmak özel bir şeref telâkkî ediliyordu. "Fütüvvet elbisesi" (Libâsü'l-Fütüvvve)ni —bir çeşit şalvar— giydirme âdeti herhalde, eskiden hükümdarların, şeref elbiselerini dağıtma âdetinden gelmektedir. Öylece bu devirde Fütüvvet, Avrupa şövalyeliğinin o zamanlarda geçirmeye başladığı gelişmeye benzer bir gelişme gösterir. Avrupa'da son zamanlarda,

E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Domination*, Cambridge 1920, bilhassa s. 203 v.d.) olup bir *Fütüvvetnâme* de yazmıştır (Bunun için daha aşağıdaki not 79'a bak). Her iki ansiklopedideki Fütüvvet bölümlerinin belirli pasajları birbirine kelimesiyle uyarlar, bâzı pasajlarda birbirlerini karşılıklı tamamlarlar. Demek ki, her ikisi de aynı Farsça kaynağa dayanmaktalar; bu kaynak da, gerek terminoloji ve gerek anlatış tarzı bakımından İbn el-Ammar'ın (Bak yukarda not 53, numara 1) Arapça metni ile çok sıkı irtibattadır. Yalnız Farsça metinlerde İbn el-Ammar için çok karakteristik ve bizim için çok değerli olan merasimlerin hukukî kararlar tarzında teker teker ele alınıp incelenmesi noksanıdır. — Bütün bu Arapça ve Farsça metinlerde terminoloji bakımından uygunluk vardır (Açıklanan kavramlar da aynı kavramlardır) ve bâzı hususlarda el-Hartabirtî (Bak: yukarda not 53, numara 1, 2) nin yazısında kullanılan terminolojiden ayrılırlar. Bu iki çevrenin terminolojilerine örnek olarak, teşkilâta nihaî kabul edilme anlamına gelen "kemâle erme" kelimesini verelim: İbn el-Ammar'da ve Farsça eserlerde bunun için tekmi'l kelimesi, el-Hartabirtî'de tekfiye (her ikisi de "kemâle erme" mânâsında) kelimesi kullanılır. El-Hartabirtî'de ilgi çeken bir başka kelime de Daskara'dır: Teşkilâtın içtima salonu veya özellikle orada yapılan çeşitli eğlenceler için kullanılmaktadır; İbn el-Ammar'da bunu karşılayabileceğimiz bir kelimeye — muhakkak ki sadece tesadüfen — rastlanmaz. A. Fischer'in lütfedip bana bildirdiğine göre bu garip kelimenin esas mânâsı "sağlam taş bina, kârgir ev" dir. Buradan, kelimenin zamanla çeşitli anlamlarda kullanılmasının (bâzısı Lane ile başlar) gelişmiş olacağı düşünülebilir. — Fütüvvet teşkilâtının en çok kullanılan, teşkilâta kabul (şed) kelimesi ise İbn el-Ammar ve el-Hartabirtî'de müşterektir.

⁶⁰ Bak: E. Blochet, Mufazzal ibn Abil-fazail, *Histoire des Sultans Mamlouks in Patrologia Orientalis*, t. XII, Paris 1919, Makale III, s. 426/(84); Quatremère, *Histoire des Sultans Mamlouks I*, Paris 1837, s. 59, N. 83.

şövalye teşkilâtı sadece hükümdar tarafından “kabûl edilmenin zâhirî alâmetinin” verilmesi şekilciliği haline gelmiş olup, yalnız teşkilât adı bunun esas menşecini hatırlatmaktadır.

Halife en-Nâsır'ın başlattığı Fütüvvet'in saraydaki gelişmesi Bağdat'da ve herhalde bütün Şark'ta, Moğol istilası ile son bulmuş olmalıdır. Gerçi burada (Irak ve İran'da) Moğol istilâsından sonraki devirlerde, Fars ansiklopedilerinde saray tesiri altında Fütüvvet gibi bölümlerin mevcut olması bunun tamamen unutulup gitmediğini gösterirse⁶¹ de, ben artık zamanımızda mevcut olduğunu sanmıyorum.

Buna karşılık, Bağdat'ın tahrip edilmesinden (h.656/m.1258) sonra Abbâsî Halifelîği'nin Mısır'a nakledilmesiyle saray Fütüvveti'nin de merkezi Mısır'a nakledilmiş oldu ve burada bir müddet daha parlak bir devir geçirdi. Moğollar'ın h.659/m. 1261'de yaptıkları katliâmından kaçabilen Abbâsî neslinden biri, Memlûk Sultanı Baybars'ın sarayında ortaya çıkıp Sultan'dan el-Mustansır (II.) adıyla kanunen halifelik yetkisi alınca, Baybars bu yeni reis elinden fütüvvet elbisesini giyer⁶². Diğer bir büyük libâs giyme merasimi de, Baybars zamanında, el-Hakim, h.661/m.1263'de Halifelîğe geçtiği zaman yapılmıştır⁶³. Bunu ta'kip eden devirlerde, yalnız Mısır'ın sözde Halifeleri değil, aynı zamanda bizzat Memlûk Sultanları Fütüvvet tevziini üzerine almış olmalıdırlar. Sonradan bunlar için ayrı ayrı vesikalar tanzim

⁶¹ Quatremère, a.g.e., s. 212 (el-Makrizî'ye göre suluk).

⁶² Kürt Prensi Alâeddin el-Hakkârî'nin isteği üzerine Sultan el-Eşref Halil'in ona fütüvvet libasını giydirdiğinden söz edilir (Bak: Quatremère, a.g.e., s. 58, N. 83); bunun için hazırlanan vesikayı kelime ve bu husustaki malûmatı Münich Hdschr. Cod. ar. 405, fol. 92 v.d. ihtiva etmektedir. Metnin kendisi (bir tavki) kısaltılmış olarak ve isim zikredilmeden Kalkaşandî, *Subh el-A'şâ*, c. XII, Kahire 1336/1918, s. 274 v.d. (Bak: W. Björkman, *Beiträge zur Geschichte der Staatskanzlei im islamischen Ägypten*, Hamburg 1928, s. 161)'de Devlet kalem memuru Muhiddin b. Abduz-zahir (h 692/m.1292) tarafından kaleme alınmış olarak aynen verilmektedir. Bundan başka, Kalkaşandî, s. 276 v.d. Şehabeddin Mahmud el-Halebî (h.725/m.1325)'nin yazdığı bir başka fütüvvet vesikasını da aynen verir ki, bu aynı yazarın *Husn et-Tavassul*, s. 164'de mevcuttur. Fütüvvet libasının giyilmesi hakkındaki bu vesikalardan hemen sonra Kalkaşandî XII, 269 v.d.' avcı teşkilâtının başkanlık (hâkim elbundu) vesikasını da aynen verir. Demek ki Mısır'da da saray fütüvveti ve ok atma sporu birbiri ile sıkı sıkıya bağlı idiler.

⁶³ Memlûk armalarındaki Fütüvvet amblemi hakkında bak: L. A. Mayer, *Saracenic heraldry*, Oxford 1932, s. 19 v.d.

edilirdi⁶⁴. Memluk Emîrleri, Fütüvvet teşkilâtının mensubu olmaya büyük değer vermiş olmalıdır ki, bunu armalarında bile belirtmeye çalışmışlardır⁶⁵.

Fakat Saray Fütüvvet'i Mısır'da kısa bir müddet sonra çökmüş olsa gerek. Gerçi Kalkaşandî (h.829/m.1488) kısa da olsa Fütüvvet'-den söz eder, amma bu o zamanlar için bile, az veya çok geçmişe ait olan bir meseledir. Ayrıca Saray Fütüvveti'ne has olan yay çekme gibi şövalyece spor temrinlerine de o zamanlar, artık eskisi gibi ilgi gösterilmemiş olmalı⁶⁶. Böylece Fütüvvet bu devirden itibaren saray çevresinden daha aşağı halk tabakasına doğru düşmeye başlar. Bunlar ise, sadece Saray'dan gördüklerini taklit edip, buna bağlı olan umumî kültür seviyesini muhafaza edememişlerdir. Böylece de taklit içinde mevcut olan bayağı temayüller kuvvetlenip Fütüvvet'in çöküşünü hızlandırırılar.

Bugüne göre, Memlûklular'ın meşhur Hanbelî İbn-i Teymiyye (h.728/m.1327) onun talebesi İbn-i Bidgîn⁶⁷, aynı şekilde Şafîiler'den İbn ü'l-Verdî (h. 749/m.1349)⁶⁸ gibi en belli başlı fıkıh âlimlerinin Fütüvvet aleyhinde en ağır ithamlarda bulunmaları pek de tesadüfî değildir. Bütün bu kimseler, Fütüvvet teşkilâtına girmiş olan bâzı kötü geleneklere infial duymuşlar ve bu teşkilâtı, tecrit temayülünden dolayı büyük İslâm camiasından atmak gayreti göstermişlerdir.

⁶⁴ *Subh el-A'sâ*, XII, 274.

⁶⁵ C. IX, Kahire 1334/1316, s. 254 (Björkman, s. 144)'de Kalkaşandî, avcı teşkilâtı başkanlarının vesikalarının ve fütüvvet libasının giydirilmesinin daha önceleri yapıldığını, amma kendi devrinde bunun artık yapılmadığından bahseder; bunların tevzii, prenslerin değişen arzularına bağlı imiş ve bu da kendi devrinde, hemen hemen, tamamen kaybolmuş gibi görünmekte imiş.

⁶⁶ J. Schacht, *Zwei neue Quellen zur Kenntnis der Futuwwa*, Festschrift Georg Jacob, Leipzig 1932, s. 276 v.d.

⁶⁷ I. Goldzieher, *Ein Fetwa gegen die Futuwwa*, ZDMG 73, 1919, s. 127 v.d. El-Cevaib matbaası tarafından çıkarılan Mecmua'nın (İstanbul 1300) s. 154 v.d. 'ında yayınlanan İbn el-Vardî'nin burada da incelenen küçük yazısı İstanbul el yazması AS 1943'de kayıtlıdır. Buna, H. Ritter, lütfedip dikkatimi çekmiştir; fol. 22 v.d. 'ında tavsiye mektubu olarak Fütüvvet'e karşı yazılmış anonim, uzunca bir yazıda ekli olarak mevcuttur.

⁶⁸ Bütün bunlara karşı Fütüvvet'in bir sütun olarak, karşı cephe alması oldukça değişiktir: İbn Teymiyye'nin polemikçi sadece teker teker problemleri hedef alırken, İbn Bidgîn daha sert hükümler verir (Bak: Schacht, a.g.e., s. 283, N. 5 ve s. 287).

V.

Bu müddet zarfında Türkleşen Anadolu'da, Rumeli Selçuklu hâkimiyeti zamanında ve ondan sonra, bu İmparatorluk'un kalıntıları üzerine kurulan Türk beylikleri devrinde Fütüvvet ayrı bir gelişme gösterir. Anadolu'daki Fütüvvet mensuplarının kendilerini "Ahî" olarak isimlendirmeleriyle, bu dal, bir bakıma diğer Fütüvvet teşkilâtından ayrılmış oluyor. Bu konuda oldukça şanslı sayılırız; zira karşılıklı olarak birbirlerini tamamlayan ve böylece de bu teşkilât hakkında oldukça tam bir malûmata sahip olmamızı sağlayan çeşitli kaynaklara sahibiz. Bir defa elimizde bu teşkilâtın kendi esas risaleleri mevcuttur. Bunlardan Anadolu'daki Fütüvvet'in, Halife Nâsır'dan sonraki ıslâh edilmiş Fütüvvet'in bir kolu olduğunu ve şuurlu olarak bağlandığını çıkarıyoruz. Ayrıca bir dizi Ahî kitabelerinde, bu teşkilât mensuplarının sosyal durumları hakkında vesikalar mevcuttur ve nihayet dünyayı dolaşmış olan İbni Battuta 1330 yılları civarında, Anadolu'da seyahatler yapmış ve bize, çok misafirperver olan Ahîler'in yanındaki konaklamalarından, onların hayatları ve mantaliteleri hakkında çok canlı malûmat vermiştir⁶⁹.

Ahîler'in kendi yazılarında koyu bir sufî karakter göze çarpar⁷⁰, hattâ, bâzı Ahî çevrelerinde, diğer yerlere nazaran, daha koyu bir dervişlik temayülü mevcuttur ve bâzı Ahî müesseseleri yakın zamanlara kadar derviş tekkeleri olarak varlıklarını devam ettirmişlerdir. Buna güzel bir örnek de, meşhur Ahî Velîsi Ahî Evren'e kadar dayanan Kırşehir Tekkesi'nin, bir Bektaşî Tekkesi olarak yakın zamana

⁶⁹ Ahîler hakkında bak: Makalem, *Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14-15. Jahrh.) auf Grund neuer Quellen, Islamica IV*, 1929, s. 1 v.d.; kaynakların listesi, yine aynı makale, s. 29 v.d. Ahîlik hakkında daha geniş malûmat için: Köprülüzade Mehmed Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, İstanbul 1918, s. 237 v.d.; VI. Gordlevskij, *Aus dem Zunftleben der Türkei. Zur Geschichte der Achis in Zapiski Kollegij Vostokovedov (Memories du Comite des Orientalistes) II*, 2, 1926/27, s. 235 v.d. İbn Battuta'nın bu konudaki açıklamaları Paris basımında bulunabilir (*Voyages d'Ibn Batutah*, ed. C. Defremery et B. R. Sanguinetti Paris 1877, II, Bd., s. 260 v.d.); aynen Cevdet tarafından a.g.e., s. 110 v.d.'nda verilir.

⁷⁰ Ayrıca bak: Benim *Futuwwa-Studien, Islamica V*. 1932, s. 285 v.d. (Özellikle s. 289 v.d. = I. *Die Achibünde und ihr Verhältnis üum Nasirkreis*; s. 312; Ahîler'e ait vesikalar ve bunlara örnek olmuş olan, daha çok sufî karakterli, *Fütüvvetname*'leri derlenmiş). Anadolu Ahîlerin'in temel eserleri olarak şunlar sayılabilir: 1. Nâsır'ın mısralarıyla Farsça *fütüvvetname*, h.689/m.1290, 2. Yahya b. Halil'in türkçe *Fütüvvetname*'si, XIV. yüzyılın ikinci yarısından (h. VIII,).

kadar mevcut olmasıdır. Burada, Ahî Evren'in çömezi Gülşehri Post-nîşîn idi ve Farsça, eski Osmanlıca dillerinde tamamen sufi anlayışında, özellikle Mevlevî tarikatının kurucusu Celâleddin Rumî havasında eserler vermiştir. Bu eserlerde, Fütüvvet veya şimdiki adıyla ahîlik sufiliğın özel bir dalı olarak ortaya çıkmaktadır ⁷¹.

Kendilerine verdikleri Ahî adı da, bu teşekkülün sufiliğe olan temayülünü ortaya koymaktadır: Arapça'daki kelime mânâsı "kardeşim" demektir ve Ahîler tarafından da bu mânâda kullanılmaktadır. Diğer taraftan da, Uhuvvet parolası altında sufi yazılarında önemli bir rol oynamış olan Fütüvvet çevrelerinin dayanışma idealine de bağlanır ⁷². Bu Ahî adı sadece Anadolu'da kullanılmaktadır; daha çok İran ve Mezopotamya'da, kısmen de Suriye'de kullanılır ve hattâ bu memleketlerde Nâsır zamanına kadar uzanır ⁷³. Belki bu teşkilâtın, Selçuklular'dan itibaren Türklük'ün Önyasya'da yayılması ile aynı zamana raslaması tesadüfî değildir ⁷⁴.

Bu kaynakların haricindeki yazılarda ise, Ahîlik, sosyal durumu iyi olan, politikada önemli rol oynayan refah içindeki belirli bir sınıf olarak ortaya çıkar. Sufilik burada tamamen kaybolmakla beraber, daha çok arka plânda kalmıştır. Meselâ çok mütevazı, hemen hemen fakir denecek bir dış görünüşle hakikî refah belli edilmemeye çalışılır. İbn-i Battuta'nın yazılarından ve oldukça zengin olan Ahî tekkele-
rindeki, meselâ eski Ankara'da, kitabelerden Ahî teşkilâtının ileri

⁷¹ Onun eserlerinden, tarafımdan, eski Osmanlıcada yayınlanmıştır: *Ein Mesnevi Gülschehris auf Achi Evran*, Glückstadt und Hamburg 1930 ve *Das Fütüvvetkapitel in Gülschehris altosmanischer Bearbeitung von 'Altars Mantik et-Tayr*, S B Pr AW., ph-h. Kl. XXVI Berlin 1932, s. 74 v.d.; en son adı geçen eser h.717/m.1317'de yazılmıştır. Ahi Evran ve ona nispet edilen Kırşehir Derviş Tekkesi hakkında bak: VI. Gordlevskij, *Les Derviches de l'orde d'Akki Evran et les corps de métier en Turquie*, Izvestija Akademij Nank SSSR. (*Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS.*), 1927, s. 1171 v.d.

⁷² Bu kelimeyi Seyid Ali Hemedanî (h.786/m.1384) Farsça, kuvvetli sufi temayüllü *Fütüvvetname*'sinde Berlin, Ms. Minutoli 179, fol. 102 v.d. böyle açıklar (Pertsch, pers. Kat., s. 235, Nr. 179, 5).

⁷³ Eski bir *Fütüvvetname*'nin Ahî olarak isimlendirilen yazarı, bak: *İslamica V*, 314; İran, Mezopotamya ve Suriye'de Ahî olarak isimlendirilen birkaç şahsı *İslamica IV*, 31 (II, D'de) ve 35'de (III, A, 5'de) ortaya çıkardım; ayrıca birkaç tanesi de Wittek, *Jacob Festschrift*, s. 350, N. 2'de.

⁷⁴ Bilindiği gibi J. Deny JA XI., t. 16, 1920, s. 182 v.d., Ahî kelimesini "cömert" anlamına kullanılan Doğu Türkistan lehçesinden türetmek istemiştir (Bak: *İslamica V*, s. 294).

gelenlerinin siyasette önemli tesirlerinin olduğuna artık şüphe yoktur. Burada bir dereceye kadar, Nâsır'la Fütüvvet'in saray çevrelerinde yaptığı gelişme devam etmiştir; fakat Anadolu'nun eski şehir kültürü zemininde özellikle orta halli halk tabakasına yönelmiştir. Artık Abbasîler'in son, Memlûklular'ın ilk devirlerinde olduğu gibi, saray çevresi değil de, orta halli halk tabakası Fütüvvet idealini, yaşayışlarında prensip olarak benimsemişlerdir. Faaliyetleri de eskisi gibi, savaş oyunları olmayıp, ziraatle meşgul oluyorlar ve böylece de refahlarını devam ettiriyorlardı. Ayrıca bu sahada da Fütüvvet prensipleri tatbik edilmiş oluyordu ⁷⁵.

Türk Anadolu'nun Ahî Fütüvvet'i XIII. ve XIV. yüzyıllarda, Fütüvvet'in parıltılı ve az belirli yönleri yeniden ortaya çıkarmıştır ki, gâh her şeyin sufilik açısından ele alındığı tesirini yapar, gâh sufilikle hiç bağdaştırılamayan dünyevî unsurlar ağır basıyormuş intibasını verir.

Türk Anadolu'nun Fütüvvet teşkilâtından söz edilirken, bir çeşit erkek teşekkülleri halinde tezahür eden savaşçı gruplardan da bahsetmek gerekir. Bunların Fütüvvet'le ilgileri olduğu kuvvetle muhtemeldir. Fakat bunu açığa çıkarabilmek için daha ciddî bir araştırma gereklidir. Bu topluluklar Gâzî adı verilen sınır bekçileri olup daha sonraları Osmanlı İmparatorluğu'nun Yeniçeri teşkilâtında, devlet eliyle son şeklini almışlardır ⁷⁶.

VI.

Ahîlik olarak Fütüvvet'in Anadolu'da halk arasında yaptığı gelişmenin zamanla daha aşağı halk tabakasına kadar inmesiyle Fütüvvet teşkilâtı, loncalar haline gelmiştir. Fakat buradan, İslâm memleketlerinde loncaların sadece Fütüvvet Teşkilâtı'ndan doğduğu kanaatine varılmamalıdır. Loncalar veya loncaya benzeyen teşkilâtlar daha

⁷⁵ Ahîliğin, Selçuklu sonrası Anadolu'daki tarihî şartlar içinde yaptığı gelişme ve iktisaden kuvvetli bir ticarî teşkilât olmaya doğru temayülünü Wittek, *Jacob-Festschrift*, s. 349 v.d., inandırıcı bir şekilde ortaya koymuştur.

⁷⁶ Gaziler hakkında bak: P. Wittek, ZDMG 79 (n. F. 4), 1925, s. 288; Uç akıncılığının gelişmeleri hakkında aynı yazarın, *Jacob-Festschrift*, s. 336 v.d. Ahîlerle, bu Uç akıncılarının müşterek hususiyetlerinin, aynı sosyolojik tezahüre, yâni fütüvete dayanmaları olduğuna daha önce işaret edilmişti; meselâ İbn Battuta II, 264'e göre daha sonraki yeniçeri turbanları Ahî kıyafetinin de başlığı olarak anlatılır, Fr. Giese, ZS 2, 1924, s. 258 v.d. Yeniçeriliğin, erkekler teşkilâtı karakterine herşeyden önce H. Schurtz işaret etmişti, *Die Janitscharen*, Preussischen Jahrbüchern 112, 1903, s. 450 v.d.

önceleri, İslâm Ortaçağ'ında da mevcut idi. Ayrıca da, o zamanlar çoktan avcı ve diğer bâzı spor birlikleri kurulmuş olduklarından, Fütüvvet adı altında ortaya çıkan korporasyonlar daha çok, iktisadî bir teşekkül olmama temayülü gösteriyordu. Fütüvvet ve lonca kavramlarının hemen hemen aynı mânâda kullanılmaları daha yeni bir tezahür olup takriben xv. yüzyıla rastlar ve Fütüvvet gelişmesinin son basamağı olarak telâkkî edilir. Görünüşe göre, Fütüvvet kalıbı altında loncalar, daha çok Türkiye'de büyük bir gelişme göstermiş ve Türk lonca teşkilâtı diğer memleketlerdeki, bilhassa Arap ülkelerindeki lonca teşkilâtlarına tesir etmiştir⁷⁷. Muhakkak ki, bu teşkilâtların kendi memleketlerinde yaptıkları gelişmeler, Türkiye'den gelen tesirlere yardımcı olmuşlardır⁷⁸. Diğer memleketlerde, meselâ İran'da⁷⁹, bu gelişmeye muvazî bir gelişme görülür ve nihayet İslâm dünyasının sınır memleketlerinde de, meselâ Doğu Türkleri'nde⁸⁰ ve Mağrib'te lonca teşkilâtı, Fütüvvet'in tesiri gözönüne alınmadan anlaşılabilir.

Fütüvvet'in lonca teşkilâtı haline gelmesiyle yaptığı gelişmeyle zaman bakımından, son devirlere ulaşmış oluyoruz ve Fütüvvet de bununla son bulmuş oluyor. İktisadî teşekkül olarak loncalar, Ortaçağ'ın son yıllarında mevcut olan ziraî usule bağlı idiler ki, bunlar Avrupa'dan gelen yeni ziraî usullere yerlerini terkettikçe, lonca teşki-

⁷⁷ Bu hususta benim, *Futuwwa-Studien II, Islamica VI*, mukayese edilebilir; Türk ve Arap lonca *fütüvvetname*'leri arasındaki en önemli eser, Seyyid b. Mehmed b. Seyyid Alâeddin'in h.931/m.1524/25'de kaleme aldığı, Türkçe, *Fütüvvetname-i Kebrî*'dir. Thorning'in çalışmalarına temel teşkil eden Arapça yazı da aynı çevreye aittir; buna paralel olarak, Thorning'in ilk defa ele aldığı ve not 18'de konuşulan el yazmaları da buraya dâhildirler.

⁷⁸ Diğer Farsça *fütüvvetname*'lerin listesi: Thorning ve J. Schacht, *Der Islam* 19, 1930, s. 50 v.d. I. Goldzieher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie, II. Bd.*, Leiden 1889, s. LXXVI v.d., Osmanlı devri Mısır'ından Arapça, küçük bir lonca belgesini inceler.

⁷⁹ İran'daki loncalar hakkında tanınmış yazar Huseyn Vâ'iz-i Kaşifi (h.910/m.1505), el yazma bir nüshası Brit. Mus. (Add. 22, 705; Rieu, pers. Kat. I, 44)'de bulunan *Fütüvvetname-i Sultani*'sini kaleme almıştır. Bu eserden bâzı pasajlar R. A. Galunov tarafından İran I, 1927, 103 v.d.; II, 1928, 72 v.d. ve III, 94'de Farsça metin ve Rusça tercümesi ile birlikte aynen verilmiştir.

⁸⁰ Doğu Türkleri'nin, ekserisi çok kısa olan lonca vesikalarına *Risale* adı verilir; bu konuda bak: M. Hartmann, MSOS II, 7, 1904, s. 20 v.d.; bu risaleler incelenip tercüme edilmiştir, meselâ M. Gavrilov, *Les corps de métiers en Asie Centrale et leurs status (Rissale)*, REI II, 1928, 209 v.d. ve A. S. Samaloviç ve Abdülkadir, *Türkistan Sanatkarları Loncasının Risalesi* (Türk Halk bilgisine ait maddeler II), İstanbul 1929.

lâtı da buna bağlı olarak çökmeye başlar. En sonunda lonca teşkilâtının artık modasının geçmiş olduğu hissedilerek Doğu'da yeni yeni kanunlarla yer değiştirir. İslâmî Şark'ın birçok memleketlerde hâlâ gizli olarak mevcut iseler, tatbikî hayatta bugün hiçbir rolleri olmayıp, sadece malûmat olarak bilinmektedirler. Ben burada bu son gelişmelere inmek istemiyorum. Zira, Fütüvvet kavramını konu olarak almış bu makalenin⁸¹, sınırını aşıp iktisadî sahaya geçmiş olabilirim⁸².

Yalnız şuna işaret etmek isterim ki, bütün Fütüvvet teşkilâtı son devirlerdeki lonca teşkilâtı ile karşılanmış olamaz; Fütüvvet'i teşkil eden unsurlardan bâzıları münferit olarak son devirlere kadar varlıkla-

⁸¹ Fütüvvet'in lonca şeklinde, özellikle Türkiye'deki tezahürü konusunda birçok vesika şeklindeki kaynağı M. Cevdet yeni, Arapça neşrettiği kitap ihtiva etmektedir: *L'education aux foyers des gens des métiers* (Kapakta: *L'education et l'organisation des gens administratifs et industriels*) en *Asie Mineure et Syrie du XII me siècle jusqu'à notre temps*, c. 1, Supplement à un chapitre de la relation du voyage d'Ibn Battuta, İstanbul 1350/51/1932. XVII. yüzyılın birinci yarısında, İstanbul'daki lonca teşkilâtı hakkında çok feruâtlı malûmatı, Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi*'nin 1. cildinde verir (Pek güvenilir kaynak olmayan 1314 İstanbul baskısı), s. 478 v.d., bilhassa 506 v.d.; bu araya Seyyid Mehmed'in (Bak: not 77) *Fütüvvetname*'sinden çok kısa bir pasaj sıkıştırılmıştır; eksik bir elyazmasından kötü ve eksik bir tercüme ile İngilizceye J. v. Hammer tarafından *Narrative of Travels ... of Evliya Efendi*, vol. I, part 2, London 1846, s. 90 v.d. 'ında anlatılır; İstanbul baskısından Macarca'ya tercümesi: Julius Germanus, *Keleti Szemle IX*, 1908 ve X, 1910 - XVII. yüzyıldan loncaya kabul merasimini gösteren bir Türk minyatürünü neşrettim: *Der Islam 6*, 1919, s. 169 v.d.

⁸² İslâmî Şark'ta, loncalar hakkında ekserisi günlük hayattaki gözlemlere dayanan çok sayıda neşriyat mevcuttur; bunları tek tek saymak burada mümkün değil. Bu yüzden ben sadece, içinde literatür bulunan birkaç tane önemlisinin ismini vereceğim. Daha eski literatürün önemli bir kısmı Thorning tarafından bir araya getirilmiştir; birkaç tanesini de Fr. Babinger, ZDMG 76 (n. F. 1), 1922, s. 135, N. 8'de verir. Rus çarlığı idaresi altında bulunan Türkler'deki lonca teşkilâtı ile ilgili Rusça yapılan çalışmalar için, meselâ VI, Gordlevskij'in çalışması; biraz önce zikredilenlerden başka aynı yazarın: *L'organisation des corporations chez les tatars de Crimée*, Trudi Etnografo-archeologesko Museja IV, 1928, 56 v.d. Son zamanlarda Türk bilginleri de bu konuda bâzı materyal ortaya çıkarmışlardır; meselâ Osman Nuri, *Mecelle-i Umur-i Belediye I*, İstanbul 1338/1922, s. 478 v.d. (Özellikle 496 v.d.), Türk lonca teşkilâtını inceler; Anadolu'da halktan topladığı bilgileri Abdülkadir, Birinci ilmi seyahate dair rapor (Türk Halk Bilgisine ait Maddeler IV), İstanbul 1930, 27 v.d., verir. Cezayir'deki lonca teşkilâtı için bak: *Enquête sur les corporations Musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc*, RMM 58, 1924; bu makalede s. 242'de umumî olarak İslâm'da lonca teşkilâtı hakkında çok mühim olan kaynaklarını bibliyografyası mevcuttur.

rını sürdürmüşlerdir. Bir taraftan da, sufiliğe göre yorumlanmış olan eski fetâ ideali, Fütüvvet adı altında sufi edebiyatında tekrar tekrar ele alınıp işlenen konulardan biri olmasına rağmen, Fütüvvet teşkilâtı ile ciddî bir ilgisi yoktur. Şunu söylemek gerekir ki, hemen hemen her devirde Fütüvvet, Sufi çevrelerin fikir hayatında herhangibir ciddî teşkilât olmaksızın devam edip gelmiştir; meselâ es-Sülemî (h.412/m. 1020), onun talebesi Kuşeyrî (h. 465/m.1073)⁸⁴, sonra Şehabeddin es-Suhreverdî (h. 632/m.1234)⁸⁵, ve İbnül-Arabî (h. 638/m.1234)⁸⁶ ile Acem şairi Hâtîfî (h. 927/m.1524)'ye⁸⁷ kadar kesiksiz bir şekilde uzanan sufi *Fütüvvetnâmeler*'i vardır. Ansiklopedilerde de Fütüvvet, daima sufilik maddesiyle beraber incelenir⁸⁸. Bu sufi *Fütüvvetnâmeler*'in, tabii olarak, teşkilâtlanmış korporasyonlar üzerinde tesirleri oluyordu ve bunların mensupları tarafından kendi literatürleri olarak okunuyordu. Bunun içindir ki, Fütüvvet yazarları arasında es-Suhreverdî ve İbn Arabî gibi adamların bulunmasına şaşmamak gerekir. En son *Fütüvvetnâmeler*'de, bunların aşırı dinî anlayışlarının izleri mevcuttur.

Ayrıca, gelişmesinin son safhasını loncaların meydana getirdiği hakikî Fütüvvet teşkilâtı ile salt sufi birlikleri, yâni derviş tarikatleri arasındaki sınırın kesin olarak çizilmemesine de şaşmamak lâzımdır. Bunun benzeri olan Anadolu Ahîlerinde de dervişliğe doğru bir kayma görmektediriz. Daha sonraki devirlerde de bu temayül devam etmiş ve her iki tarafın âdetlerinin birbirine yakın olması yüzünden, loncaların birçok İslâm memleketlerinde kaldırılmasından sonra da, lonca âdetleri bâzı derviş tarikatleri tarafından benimsenmiştir⁸⁹. Lonca Fütüvvet edebiyatı için de aynı şeyler söylenebilir.

⁸³ Daha yukarda not 41'e bak.

⁸⁴ El-Kuşeyri'nin *Risale*'sindeki Fütüvvet bölümü R. Hartmann tarafından *Al-Kuscharis Darstellung des Sûfitumes* (Türk. Bibl. 18), Berlin 1914, s. 44 v.d., analiz edilmiştir.

⁸⁵ Şehabeddin es-Suhreverdî'den bir *Fütüvvetname*, İstanbul elyazmaları AS 2049'da kayıtlıdır (Bk., bu konudaki açıklamam, *Islamica V*, 1932, s. 317, 8 c).

⁸⁶ İbn el-Arabî'nin *Futuhat*'ının Fütüvvet'e ayrılan kısmına, C. Snouck Hurgronje, Thorning'in eserinin eleştirilmesinde, DLZ 37, 1916, sütun 393 v.d. = *Verspreide Geschriften VI*, Leiden 1927, s. 173'de işaret eder.

⁸⁷ Hâtîfî'nin küçük Farsça *Fütüvvetname*'si tarafından, *Festschrift Georg Jacob*, Leipzig 1932, s. 304 v.d., yayınlanmıştır; diğer sufi *fütüvvetnameleri*'ni J. Schacht, *Der Islam* 19, 1930, s. 52, n. 1'de zikreder.

⁸⁸ Daha yukarda not 59'a bak.

⁸⁹ Bu çeşit âdetlerin, son devir Derviş tekkelerinde devam etmesi hakkında bak: P. Kahle, *Zur Organisation der Derwischorden in Egypten*, *Der Islam* 6, 1916, 149 v.d.

Aslında Derviş tarikatleri bile şeriatçı ulema zümresi tarafından pek iyi gözle görülmediğinden, Fütüvvet teşkilâtının geçmişinde, sufilik öncesinde mevcut olan ve ulemanın anlayışına pek uygun olmayan şeylerin mevcudiyeti, bu teşkilâta karşı ulema zümresinin ağır protestolarına sebep olmuştur. Daha önce de, Memlûklar zamanında soysuzlaşmış bâzı Saray Fütüvvet mensuplarına yapılan hücumlardan bahsetmiştim. XVI. yüzyıl başlarındaki Türk lonca teşkilâtı metinlerinde ifade edilen Fütüvvet'in bâriz Şi'î temayülü, XVII. yüzyıl başlarında Münir-i Belgradî adındaki âlim bir şeyhi, şeriatçılar tarafından gelen ithamlara karşı bir reddiye yazmaya sevk etmiştir⁹⁰.

Organize olmamış sufi Fütüvvet ve sufiliğin tesirinde olan Fütüvvet teşkilâtları yanında, bütün Ortaçağ boyunca, Fütüvvet kavramını eski fityân mânâsı ile anlayan diğer grup da devam edegelmiştir; bu grup için, hangi sahada olursa olsun "bravo" kazanmak mühimdir ve şayet sufi tesiriyle ortaya çıkan âdetleri benimsemişlerse, bunu, belki de kasten sadece zâhirî olarak uygulayıp karikatürize hale sokmuşlardır⁹¹. Sonunda da bu kabadayların, hırsız ve yankesicilerin katıldıkları⁹² topluluklar, Fütüvvet teşkilâtının en âdi grubu haline gelmiştir. Bugün bile bunların yaptıkları şeyler Yusuf Ebû Haccâc'ın Mısır avam lehçesi ile yazdığı *Mudaḥarat Fütüvve* adlı eserinde tasvir edilmiştir⁹³.

Böylece Fütüvvet, daima müspet olmayan çeşitli tezahür şekilleriyle İslâmiyet boyunca, süregelen ve İslâm âleminin değişik memleketlerinde ortaya çıkan ilgi çekici bir gelişme gösterir. Ayrıca İslâm âlimleri için de cezbedici bir araştırma konusudur.

⁹⁰ Bak; benim *Futuwwa-Studien II, Islamica VI* (hazırlanmakta); geçici olarak bunun hakkında ZDMG 84 (n. F. 9), 1930, s. 87 v.d.

⁹¹ 1001 Gece Masallarındaki dolandırıcı Dalîla'nın fütüvvet şalvarını giymesi, herhalde, böyle değerlendirilir (Dozy II, 241 b).

⁹² Daha yukarda s. 10'da, Nâsır devrinde, kendilerini ciddî ciddî, Fütüvvet teşkilâtına dâhil sayan bu çeşit bir dolandırıcılar grupundan bahsetmiştik.

⁹³ Bak: Schacht, *Der Islam* 19, 1931, s. 51; ben bu yazının iki fasikülünün olduğunu biliyorum = 1. fasikül, Kahire 1927; 2. fasikül, Kahire 1930.

