

İslâm Ortaçağında Futuvva (Fütüvvet Teşkilâtı) [*]

Franz Taeschner

Ortaçağ İslâm dünyasında «*Futuvva*» umumî adıyla anılan itti-had teşkilâtı, bazı tezahür şekilleriyle, bütün memleketlerde ve her türlü kültür seviyesinde müşahede edilebilen iptidai erkekler arası birlikleri andırmaktadır. FUTUVVA kelimesi (farsça : Futuvvat, türkçe: Fütüvvet) Arab menşe'lidir; temel manası «gençlik, erginlik çağı, delikanlılık» olup bu kelime aynı zamanda «gençliğin en parlak zamanı, delikanlıca ta'vur» ve nihayet «gençlikten mütevellid hafifmesreblik» manasına da gelmektedir ve F a t â (فتى) (cemi : Fityân فتیان) «delikanlı, genç adam» kelimesinden teşkil edilen bir mücerred isimdir. Fatâ kelimesi ise, hemen yetişmiş, bütün gençlik kuvvetini haiz bulunan genç adama itlak olunup lâtincede «*iuvenis*» (adolescens değil) mukabilidir; şu halde *Futuvva* kelimesi de lâtincede «*iuventus*» un tam mukabili olmuş oluyor [1]. Fakat bu Futuvva kelimesinin manası, bir taraftan hakiykî bir Fatâ'dan beklenen «cömerdlik, mürüvvet, asalet» gibi faziletleri ihtiva etmek cihetiyle ahlâkî, diğer taraftan da zamanla, bu faziletlerin icabını yerine getirmeyi vazife edinmiş aynı fikirde genç adamların (Fityân) teşkil ettikleri birliklere alem olmak suretiyle içtimaî bakımdan, «delikanlılar birliği, gençler birliği, korporasyon» gibi mefhumlara şumullenmiştir [2]. Futuvva umumî adı altında islâmî şarkta, bu makalemde muhtelif safhalarını belirtmek istediğim bir birlik teşkilâtı inkişaf etmiştir. Futuvva kelimesinin bir kere faziletler

[*] Makale aslında tamamiyle transkripsiyon harfleri ile yazılmıştı. Ancak basım güçlüğü dolayısı ile metin için transkripsiyon harfleri kullanılmamasına imkân bulunamadı, özür dileriz.

manzumesi, diğ er taraftan bu fazilet icaplarının icrası gibi iki manasına uyarak, birbirine mütekaabilen müessir olmakla beraber, cereyan istikametleri ayrı olan biri fikrî-tarihî, diğ eri içtimaî-tarihî iki inkişaf istikametini, her ikisi de Abbasî halifesi An-Nâsır li-Dînillâh'ın (1180-1225 m.) kurduğı teşkilâtta bir daha ayrılmamak üzere birleşinceye kadar, ayrı ayrı takip zorundayız.

İçtimaî-tarihî bir tezahür olarak Futuvva üzerine ilk defa, takriben bir asır evvel Viyana'lı müsteşrik Hammer nazarı dikkati çekmişti. Bu zat halife Nâsır'ın Futuvva teşkilâtında garbın şövalyelik müessesesiyle bazı müşabehetler bularak bu sonuncusunu Futuvva'dan neş'et ettirebileceğ i fikrinde bulunuyordu. Bu düşünceden bugün vazgeçilmişir.

Hakiykî Futuvva araştırmaları ise, birinci Dünya Harbi'nde maktul düşen tahsil arkadaşı Hermann Thorning'in «*Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad at-Taufiq* = Bast Madad et-Tavfiq'e Müsteniden İslâmî Birlik Teşlâtını Tanıtma Hususunda Araştırmalar» adlı eseriyle başlar [3]. Thorning büyük miktarda arabca el yazması malzemeye istinad ederek Futuvva birliklerinin bir tablosunu çizmeye çalışmıştır. Fakat kaynaklarının büyük kısmı bu Futuvva birliklerinin en son devresine, bunların lonca'lar içinde eridiğ i zamana aiddirler. Mamafi Thorning'in kaynakları arasında bir de Paul Kahle'nin hiç şüph e götürmeyecek bir şekilde halife Nâsır'ın Futuvva birliğine âdiyyetini isbat ettiğ i, Tübingen Üniversite Kütüphanesi'nde bulunan Arabca bir Futuvva yazısı da vardır [4]. Thorning'in eseri diğ er müsteşrikleri Futuvva tedkikatı sahasında çalışmağ a teşvik etti. Bu mevzu ile meşgul olanlar arasında, bir az evvel ismini andığ ım P. Kahle'den başka Helmut Ritter [5] ile kendi naçiz adımı zikredebilirim. Bağdad'lı Mustafa Cevad [6] gibi bir kaç Arab âlimi ile M. Fuat Köprülü [7] ve Muallim Cevdet [8] gibi bir kaç Türk bilgini de bu mevzua alâka göstermişlerdir.

M. Fuad Köprülü, meşhur eseri «*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*» da ilk defa olarak ilim dünyasının dikkat nazarını Futuvva'nın tam manasiyle Türk hususî şekline, Ahlik müessesesine çekmiştir. Onun bu işaretini de bir çok garb ve Türk âlimi takip etmişlerdir; öyle ki, bu saha üzerinde şimdi oldukça geniş bir edebiyat mevcut bulunmaktadır [9].

Futuvva tedkikatı üzerindeki bu kısa kuş bakışını müteakip şimdi asıl mevzuumuza teveccüh ederek evvel emirde Futuvva fikrinin ahlâkî manada inkişafını incelemek istiyorum.

Futuvva fikrinin menşei meselesinde nazarlarımızı «eski Arablık» mefhumuna tevcih zorundayız. Fakat burada hareket noktamızı mücerred Futuvva mefhumu teşkil etmemelidir. Çünkü bu kelime, eski Arablık için mevcut ve ön safında Kur'an yanında eski Arab şî'rinin nazarı itibara alınması gerekli olan kaynaklarda hiç geçmemektedir. Biz daha ziyade, müşahhas «genç adam» mefhumunu anlatan F a t â kelimesinin eski Arab şî'rinde kullanılış şeklini tedkiyk etmeliyiz.

Kur'an'da Fatâ (cemi burada Fityah) kelimesi, ahlâkî bakımdan her hangi bir şekilde kıymetlendirilmeden, yalnız temel manası olan «genç adam» manasında geçmektedir. Arab şî'rinde ise vaziyet başka türüdür. Bunda, eski Arab, F a t â ıstılahtıyla, ideal olarak zihninde yaşattığı «asıl ve tam manasıyla insan»ı kasetmekteydi. Eski Arab düşüncesine göre Fatâ'yı birisi misafirperverlik ve sahavet, diğeri şecaat olmak üzere her şeyden evvel iki fazilet temayüz ettirirdi [10]. Sahavet ve şecaat sonraları da daima Futuvva'nın istilzam ettiği iki baş fazilet telâkki olunmuştur. Bu arada, esas bakımından Fatâ'nın şahsî kabiliyetinde mündemiç hiç bir hudud makbul addedilmiyordu : Fatâ'nın misafirperverliği ve eliaçıklığı sonuna, yani kendisinin hiç bir şeyi kalmayınca ve tamamıyla fakir düşünceye kadar devam eder; mücadelede de o arkadaşları için hayatını ortaya koyar. Taşkın sahavetin, misafirperverliğin ve mücadelede kendini feda etmenin bu neviden misalleridir ki insanlığın en yüksek mertebesi, yani F u t u v v a olarak her zaman göklere çıkarılmıştır. Bu manada Futuvva'nın cömerdlik bakımından Hâtim at-Tâ'î [11], şecaat cephesinden ise Alî b.a. Tâlib örnek kahramanları addolunagelmışlerdir [12].

Müslüman Arablar yarı Antik Dünya'yı fethettikten sonra eski Arab asıl insan ideali Fatâ mefhumu, Arab kolonileri tarafından yeni zaptolunan memleketlere, bilhassa şimalî İran'a, Horasan'a da götürüldü. Bu ideal nihayet oradan, yeni efendilerine uymaya gayret eden ve İran'ın Müslüman Arablar tarafından fethi üzerinden çok geçmeden, hassaten Abbâsî devrinde, İran millî unsurunun meskûn olduğu yerlerde hâkimiyeti tekrar ellerine geçiren İran asalet çevrelerine duhul imkânını buldu. Esasen eskiden, hiç olmazsa Part hâkimiyeti devrinden beri şövaleresk bir hayat üslûbunun hâkim bulunduğu İranlı asalet çevrelerinde pek muhtemel olarak bu Arab asıl insan ideali İran asılzade muhitine mahsus an'anelerle birleşmiştir. Hakikatte, bu çevrelerde hâkim olan hayat şekli,

esas bakımdan, Arab bedevî asalet muhitinde carî olan yaşayış üslubundan pek o kadar farklı olmasa gerektir.

Muhakkak ki eski kültür milletlerinin tesiri altında Arab lisanına mücerred mefhumları ifade istidadını bahsetmiş olan yeni değişik fikrî vaziyete uygun olarak, «doğru, hakikî genç adam» 1, Fatâ'yı haleleyen tam manasiyle eski Arab faziletleri, «bir Fatâ'nın tavr u hareketi», yani «gençliğe lâayık olan tavr u hareket» manasında Futuvva ism-i mücerrediyile adlandırıldı veya bunun yerine farisî tercümesi Cuvanmerdî denildi.

Biz bu suretle Futuvva'ya, 10 ve 11 inci asırlarda İran toprağında hüküm süren bir çok İranlı Bey'lerin asalet ideali olarak rastlamaktayız. Bu ideal, bu zamana aid siyasetnamelerde bir çok kere bahis mevzuu edilmiştir [13].

Muhitlerinde eski Arab Fatâ-asîl insan ideali yüksekte tutulmağa devam olunan Arab mücahidlerinden bu mefhumu, esasen eski Arab Fatâ'lığında mündemiç olan cezrîlik zihniyetlerine uygun düştüğü cihetle İslâm mistikleri, Suffî'ler aldılar ve Futuvva mefhumunu kendilerine mahsus bir şekilde inkişaf ettirdiler; onu tamamiyle yeni bir muhteva ile doldurup, nasıl iman mücadelesi olan cihad'ı yeni ve daha yüksek bir muhteva ile techiz etmişlerse, bunu da, olduğundan daha ziyade yükselttiler. Anonim bir arabca Futuvva eseri bunu şöyle ifade etmektedir : «Suffiler Futuvva ıstılahını, bu sonuncusu bütün faaliyet tezahürlerinde, son gayelerinin istisnasıyla, suffikle bir nevi aynılığa malik olduğu cihetle, kendileri için istiare etmişlerdir. Son gayeler ayırdı, çünkü Fityân'ın son gayesi insanların medh ü senasını, suffilerin gayeleri ise Allah'm tahsinini üzerlerine celbetmektir» [14].

Suffilerin bu Fityân'dan nasıl ayrıldıklarını ve kendilerinin bizzat Futuvva'dan ne anladıklarını çok zikredilen şu ifade beyan etmektedir : «Futuvva kötü huyluluk ve sefahat değil, sunulan bir aş, bir armağan, güler yüz, tevazu' ve başkalarına kötülük etmekten çekinmektir» [15]. Suffiler nihayet Futuvva mefhumunu, onun mahiyeti olarak umumî manada altürism (diğergâmlık)'i (arabca ائتار) hemcinslerine, bilhassa daha zayıf oldukları takdirde, her şeyde kendi muvacehesinde rüçhan tanıyan, ona hakkı olan veya hatta olmayan her şeyi veren, daha doğrusu daima veren fakat hiç almayan [16], kendi şahsını diğerkleri, hatta düşmanı muvacehesinde bile ikinci plâna atan bir hareket tarzını kabul etmek suretiyle inkişaf ettirdiler [17].

Diğergâmlığı ifrata vardırmak suretiyle, Suffiliğin, tavr u hareketiyle zahiren etrafın tekdirini celbetmenin ahlâkî mükemmelliğe delâlet ettiğini kabul eden tefekkür istikameti, Melâmetiyye'ye varılır. Futuvva üzerindeki en eski yazının müellifi as-Sulâmî (öl. h. 412 / m. 1021) Melâmetiyye hakkında [18], içinde melâmetî manasında Futuvva'dan aşağıdaki tarifi verdiği, hususî bir yazı da telif etmiştir [19] : «Futuvva namına, bütün peygamberlerin ve evliyanın fazailini şahsında cemetmiş olup, buna rağmen kendisini küçük gören, bütün bunları bir hiç addeden, bir dereceye vardığını tevehhüm etmiyen, bilâkis kendi kusurlarını ve faaliyetinin noksanlarını tezekkür edip hemcinslerini ne olursa olsun kendisine üstün telâkki eden kimse lâyıktır». Filvaki bir çok kereler Suffilerce Melâmetiyye, Futuvva'nın en yüksek derecesi ve Melâmetî de hakiki Fatâ addedilmiştir. Bu suretle Sufî telâkkisine göre Futuvva mefhumu, gerek bütünüyle gerekse teferruatında, eski Arab devrinde Fatâ'dan beklenilene çok aşan bir sıra faziletten tereküb etmektedir. Futuvva, zamanla Sufî ahlâkının, hiç olmazsa insanın hemcinsi ile münasebatında kendi benliğini ikinci plâna atmasıyla alâkalı olan sufîlik kolunun, merkez, ana mefhumu haline gelmiştir [20]. Bunun en esaslı fazileti diğergâmlıktır : mahviyet, hemcinsine karşı kendini fedaya kadar varan sevgi.

Şu halde Futuvva ahlâkî bir mefhum olarak Suffiliğe alınmış ve kesretle sufî eserlere mevzu teşkil etmiştir. En eski sufî müelliflerden Abû 'Abd ar-Rahmân as-Sulamî ahlâkî mefhum olarak Futuvva üzerinde hususî bir eser kaleme alarak bunda Futuvva'nın manasını eski suffilerin bir çok vecizeleri ve hikâyelerle tarif etmiştir [21]. Onun talebesi al-Quşayrî, meşhur *Risâla*'sinde Futuvva'ya hususî bir bab tahsis etmiştir [22]. Daha muahhar sufî eserlerinde de Futuvva'dan bahis vardır [23]. İbn al-'Arabî bunu dinî-felsefî sistemine bir makam olarak almakta ve meşhur ana eseri *al-Futûhât al-Makkîya*'da buna hususî bir bab ayırmış bulunmaktadır [24]. Futuvva üzerinde hatta, İran şairi Hâtîfî'nin *Futuvvatnâme*'si [25] gibi manzum eserler de kaleme alınmıştır. Bu suretle Futuvva mefhumu sufî müelliflerin daimî bir program noktasını teşkil etmiştir. Bunların izahlarında Futuvva, tabiatıyla ancak ahlâkî manada bir rol oynamaktadır; Futuvva'nın sosyal cephesi, naklettikleri bazı hikâyelerden anlaşılacağı gibi, sufî müelliflerce malûm olmasına rağmen, onlar için bu cephesine karşı bir alâka duymadıkları cihetle, bu hususu münakaşa ve izah etmemişlerdir. Biz ise şimdi bu mevzu tevecüh etmek zorundayız.

Fikrî-tarihî inkişaf hattına mukabil Futuvva mefhumunun iç-tima'î-tarihî gelişme yolu eski Arab tasavvurlarına değil, bilâkis, muhtemelen eski Şark kültür memleketleri çevrelerinde, bilhassa İran kültürü havzasında mevcut bir nevi erkekler birliği tarzındaki cemiyet şekillerine bağlı bulunmaktaydı. Bu manada, şehirlerde genç kimseler müstereken hayat sürmek üzere birleşiyor, kendilerini *Fityân* olarak adlandırmak suretiyle, eski Arab Fatâ-asıl insan idealini temsil etmek ve tahakkuk ettirmek gayesinde bulduklarını ilân ediyorlardı. Bu arada hemcinsle olan bağlılık kaybolduğu cihetle, bu gaye çok kere sathileştirilmiş oluyordu: cömertlik ve misafirperverlikte ifadesini bulan asalet basit bir iyi yaşama'ya tereddi ediyor, başkalarına kendi imkânlarıyla yardım etmeğe her zaman amade bulunmak keyfiyeti kurulan cemiyetin bünyesine göre hudutlanıyordu. Cengâverliğe gelince, bu, bu muhitlerde, kabadaylıkla elde edilmeye çalışılan, yüksekte atan bir şeref avcılığı mesabesine inmişti. Uğrunda mücadelenin insanı asilleştirdiği o hemcinsine karşı bağlılık ve vazife hissi burada da ziyaa uğramıştı. Bütün şerefini, hayatını mensub olduğu kimseler için ortaya atması teşkil eden *K a h r a m a n*, artık mücadeleyi yalnız mücadele olduğu için arayan bir kabadayı haline inkılab etmiş, hatta zaman zaman cengâverlik sokak soygunculuğu derekesine sukut etmişti. Yahud da Fatâ, hayatın tadını çıkarmasını bilen ve mücadeleyi spora tahvil eden kibar bir efendi olmuştu.

Bu Fityân birliklerinin gayesi sadece muayyen bir hayat üslûbuna uymaktan ibaretti. Bu yaşama şekli ise ahlâkî bakımdan ekseriyetle oldukça gevşek bir seviye arz ediyordu : iyi yiyip içmek, raks ve oyun ve unutmadan ilâve edelim ki, oldukça serbest bir tarzda cinsî faaliyet. Bu hayat şekli tabiatıyla, hakiykî Futuvva ile, eğer o da varsa, ancak zahirî olarak müsterek vasıflara malik ve her halde Futuvva'nın sufi şeklinden tamamiyle gayrı müteessir bulunmaktaydı.

Her hangi siyasî veya dinî-siyasî gayelerle ortaya atılan mücadele gurupları olarak bazı birlikler, Fityân'ın hususî bir gurupunu teşkil etmekte idiler. Bunlardan evvelemerde, kendilerini Cihad'a, fîsebîlillâh mücadeleye vakfetmiş olanlar zikredilmelidir. Bu mücahidler de, kendilerine fityân adını vermek suretiyle, eski Arab manasında Fatâ'lar olarak addedilmek istediklerini göstermekteydiler. Bu manada, bilhassa şimalî İran (Horasan) ve Maverâünnehir bölgesinde mücahid gurupları reislerine «Ra'îs al-Fityân» denildiğine tesadüf ediyoruz. İmdi, bu suretle iman mücahidleri ile sufîlik ara-

sında bir nevi müteakabil münasebet teessüs etmiş oluyordu. Nasıl sufîler eski Arab asîl insan tasavvuru Fatâ'dan mücerred Futuvva mefhumunu mücahidlerden almışlarsa, bu sefer mücahidler de, din harbinin askerî üsleri olan Ribât'larda teşkilâtli suffilik, yani dervişlik müessesesiyle temasa gelmişlerdi [26]. Bu suretle mücahidlerin eski Arab asîl insan ideali, zamanla, hiç olmazsa bir dereceye kadar, sufî Futuvva rengine bürünerek bu şekil altında onlara bir nizam prensipi olarak hizmet etti.

Fityân bazı bazı islâmın dahilî nizamlarına da karıştı. Bu esnada temsil ettikleri fikir vazıh değildir. Şecaati ile onlara örnek teşkil eden Peygamber Muhammed'in yeğeni, damadı ve dördüncü halifesi 'Alî b. a. Tâlib'e karşı duydukları hürmet ve muhabbet hissi bunlarda bir nevi şi'î temayüle sebep olmuş olsa gerektir. Fakat Futuvva'ya mensup ve hiç şüphesiz sünnî mücadele gruplarının da mevcudiyetini, seyahatnâme müellifi İbn Cubayr (öl. 1217) 'in, Di-maşk'da sünnî bir mücadele gurupunun, haçlı seferleri esnasında Haşşâşın adıyla iştihar eden Ültra-Şi'î (İsma'îlî) anasıra karşı tedhiş vasıtalarıyla harekete geçtiğini bildiren haberinden istintaç etmekteyiz [27].

Din uğrunda savaşan bu hudut mücahitleriyle, kendilerini bizzat Futuvva dövizine uyararak Fityân olarak adlandıran, İslâm dünyasının büyük şehirlerindeki bazı düşük kıymette birlikler de alâkalıdır. Bunların gayelerinin, mevcut devlet nizamına aldırış etmeden, zor kullanmak suretiyle, gerek dünyevî refahı temin eden metaların tevziinde ve gerekse devlet organlarının haksız icraatına karşı harekette, muvazene temin eden bir nevi hak korumak olduğu anlaşılıyor. Bunlar bu suretle ulema sınıfının hâkim olduğu efkâr-ı umumiye ile ziddiyete düşmüşler ve bu yüzden ağır surette itham edilerek «serseri, eşkiya» manasında 'Ayyârûn (عيارون) (farsça : 'Ayyârân) tesmiye edilmişlerdir ki bu ad ekseriya Fityân için de istimal olunagelmıştır [28].

'Ayyârûn'un icraatı hakkında müverrihlerin verdikleri malûmat dokuzuncu asrın ortasından onikinci asır içlerine kadar temadi ve memlekette ve payitahtta karışıklıklar zuhur edip herkesin herkese karşı mücadeleye başladığı devletin zaaf zamanları için bilhassa sık sık tekerrür eder. Bu devirlerde 'Ayyârûn zaman zaman hatta iktidarı ellerine geçirmeye muvaffak olmuşlardır. Fakat bu hallerde bunların idaresi tedhiş karakteri almakta ve vaziyeti bütün bütün kötüleştirmekteydi. Bu neviden 'Ayyârûn isyanları hakkındaki haberler en sık olarak Hilâfet'in başşehri Bağdad için ve-

rilmektedir ki, burada müverrih İbn al-Asîr'e göre 'Ayyârûn 1135-1144 yılları arasında bir tedhiş rejimi kurmaya muvaffak olmuşlardı [29]. 'Ayyârûn tesmiye edilen bu Fityân'ın siyasî, belki anti-Abbasî ve pro-Fatimî bir gaye takip edip etmedikleri hakkında kaynaklar malûmat vermemektedir.

Müverrihlerin 'Ayyârûn hakkında verdikleri dağınık bilgilerden, sağlam bir birlik teşkilâtı için tipik olan bazı anahatlar tebarüz etmektedir ki, bunlar berveçhi atidir :

1 — Birliğin esrarına vukuf peyda ettirilecek olana (sırdaş'a) bir *futa* veya *mihzam* ile *kemer* kuşatmak (ki *şedd* (شد) tesmiye olunur) ve esas parçasını *serâvîl* denilen şalvarın teşkil ettiği *Libâs al-Futuvva* tevcihi suretiyle bir inisiyasyon (giriş töreni). Bu husus, Futuvva teşkilâtının İranî menşesine delâlet eder, zira, nihayet iç Asya süvari milletlerine irca edilebilecek olan şalvar, İran'da en aşağı Akamanış sülâlesinin başlangıcından beri yerlidir. Halbuki bu, Arablarda yoktu. Ayrıca *Ka's al-Futuvva* (Fütüvvet kadehi)'-dan müştereken içmenin bir rol oynadığı toplantılardan da haber vardır. Bu kadehlerde içine bir az t u z karıştırılmış su sunulmaktaydı.

2 — Bu muhitlerde zorbalıklarına rağmen yüksek bir ahlâk ve her şeyden evvel vazgeçilmez bir doğruluk ve cinsî imsahe müteallik fakat aynı zamanda aile içinde mevcudiyeti elzem ahlâkî safvet ve pâkliğe de şamil büyük ve bazan mübalâgalı bir şeref mefhumu hâkim bulunmaktaydı [30]. Böyle bir Fatâ'nın mensup olduğu zümreden bir kadın her hangi bir suretle ağza düşerse, Fatâ meseleyi incelemeyen onu öldürürdü. Bu hususta malûmat veren İbn al-Cavzî muaheze yollu «işte buna da Futuvva adı veriyorlar!» diyor. Hakında dedi-kodu yapılan kadının bu şekilde öldürülmesi, icap ettiği zaman, Futuvva mensupları tarafından zorla icra ettirilirdi. Bunu yapmaktan istinkâf eden ise birliğin diğer azası tarafından boykot edilir ve kendisi içki âlemine alınmaz, hatta Futuvva'dan ihraç edilmiş addolunurdu [31].

3 — Futuvva üzerine yapılan yemin, yani böyle bir Fatâ'nın birlik üzerine yemini ne olursa olsun tutulurdu; bu yemine itimad edilebilirdi [32].

4 — Fityân dünyevî mutlak idareye karşı düşmanca vaziyet almış olup, iktidar'ın yardımcılarını (A'vân اعوان) yani polis kuv-

vetini, haklı veya haksız olarak, zorba ve adaletsiz addettikleri cihetle, faaliyet ve icraatlarından menetmeye, hatta onları öldürmeye gayret ederlerdi. Fakat bizzat kendileri de 'Avânîya (عوانية) tesmiye edilen yardımcı organlara sahip olup, bunlar vasıtasıyla onlar da halk içinde asayişini temine uğraşmaktaydılar. Bunun gibi Fityân, aralarında zuhur eden münazaalarda, ulema sınıfı tarafından mesru addedilen devlet mahkemelerine değil, bizzat kendi Mu-sâlaha (مصالحه) dedikleri hakem organizasyonlarına müracaat ederler ve onun hükmüne boyun eğerlerdi [33].

5 — Fityân, gayrı kanunî icraatlarında birbirlerini mütekabilen desteklemekle itham edilirdi. Bu gayrı kanunî icraat arasında şunları sayabiliriz : zenginlerden tehditle para koparmak [34] — ve hemen ilâve etmeliyiz ki — bu gasp edilen paraları fakirler arasında taksim etmek. Komünistliği hatırlatan bu gayeden sarfı nazar, Fityân arasındaki bu mütekabil yardımlaşmayı umumileştirecek olursak, her zaman ve her memlekette gizli cemiyetlerin hususî mahiyetlerini teşkil edip bunların, içinden çürümüş bir iktidara kafa tutmalarına imkân veren ve burada olduğu gibi bir zaman için iktidarı ellerine geçirmelerine temel teşkil etmiş bulunan bu nev'î şahsına mahsus hüviyeti tebarüz ettirmiş oluruz. Yalnız, 'Ayyârûn'un isyanlarından bahseden müverrihlerin verdikleri haberlerin hakıy-kate uyup uymadığı veya bunların tarafgirlik dolayısıyla bu mücedele gurupları hakkında tek taraflı hüküm verip vermedikleri hususu bugün için kat'î olarak kestirilemez.

Evvelce de söylediğimiz gibi, zamanla dinî uhuvvet birliği, Dervişlik müessesesi, onun teşkilâtını örnek alarak korporasyon ve karteller şeklinde taazzuv eden Futuvva'nın inkışaf şekline müessir oldu. Aynı zamanda derviş şeyhleri de Futuvva teşkilâtına dahil olarak, belki de bazen hatta bunların riyasetini de ellerine almışlardır.

İmdi, kısaca Futuvva teşkilâtının menşei meselesi üzerinde konuşmak istersek, bunun, Futuvva'nın ahlâkî muhtevası aksine, eski Arab köklerine irca edilemeyeceği bedihidir. Bu manada her hangi bir birlik teşkilâtının izlerini Arabistanda aramak beyhudedir. Birlik şeklindeki Futuvva'nın kökleri daha ziyade eski, müslüman Arablar tarafından fethedilen, kültür memleketlerinde aranmalıdır. Bu kökleri, Şarkî Roma'nın ve aynı zamanda Sasanî devletinin şehirlerinde mevcut olmuş bulunan muahhar antik birlik teşkilâtlarında arayacak olursak herhalde hata yapmış olmayız. Louis Massignon,

her halde haklı olarak, bunun Sasanî İmparatorluğu'nun başşehir Ktesiphon (Arablarca Madâ'in)'de başlamış olduğunu kabul ediyor [35]. 'Ali b.a. Tâlib yanında, Peygamber'in en yakın dost muhitine mensup olup aslı İranlı, Peygamber'in berberi ve bütün Futuvva zincirlerinin (Silsile) kendisine irca edildiği Salmân al-Fârisî'nin Futuvva mensupları tarafından en çok hürmet edilen patronları (Pîr) olması vakıası, Massignon'a göre diğer sebepler meyanında bu hususa delâlet etmektedir. Mezkûr Salmân al-Fârisî Ktesiphon ile hususî münasebata malik olup orada medfundur. Türbesi — ki Salmân-pâk adıyla anılmaktadır — bu gün bile hassaten şi'îler tarafından çok ziyaret edilen bir mahaldir.

Futuvva birliklerinin âdatının muhtelif noktaları üzerinde de bazı temel şekiller gösterebiliriz. Bu manada, bir az evvel, *Libâs al-Futuvva*'nın en esaslı kısmını teşkil eden şalvar'ın İran'dan neş'et ettiğini işaret etmiştim. Aynı istikameti irae eden bir çok teferruatı zikretmek her ne kadar kabil ise de bunlarla uğraşmak mevzuumuzun tahammülünü aşar.

Tabiatıyla Futuvva birlik teşkilâtını ve bunun âdat ve an'anatını bütün teferrüatıyla belli temel şekillere irca etmek henüz mümkün değildir. Maamafih söylediklerimiz, bunların islâmdan evvelki Şark, bilhassa İran'daki tezahürleriyle bağlılığını belirtmek hususunda kâfi olsa gerektir.

~~X~~ Bu makalemde bahsettiğim Fityân her halde hiç istisnasız okuma yazma bilmeyenlerden müteşekkildi. Bunların muhitinden, bize düşünüş ve âdetlerini aksettiren hiç bir eser intikal etmemiştir. Bütün malûmatımızı, müverrihlerin ve diğer kaynakların dağınık haberlerinden istintaca mecbur kaldık. Bu yüzden birlik şeklindeki Futuvva bizim için yarı karanlıkta kalmaktadır. O tarihin aydınlıklarına, onu Saray muhitine uygun bir şekle sokan Abbasî halifesi an-Nâsir li-Dînillâh ile girmektedir ki, şimdi Futuvva'nın bu yeni şeklinden bahsedeceğiz.

Futuvva'nın fikrî ve içtimaî tarihî inkişaf istikametlerinin birbirine bağlılığı, Abbasî halifesi an-Nâsir li-Dînillâh'ın (hilâfeti h. 575-622 / m. 1180-1225 [36], kendi gayeleri için istimal etmek üzere Futuvva enstitüsünü benimsemesiyle hem neticeye ulaşmış ve hem de aynı zamanda bu temele istinaden yeni bir gelişme istikameti almaya başlamıştır [37]. Bu suretle Futuvva birlikleri, mahiyetlerini ancak tarafgîr müverrih haberlerinden o da natamam olarak istihraç edebildiğimiz yarı karanlıktan, bizim için nihayet tarihin tam aydınlığına dahil olmaktadır. Son Abbasî halifeleri

tarihi için baş merciimiz olan muasır müverrih İbn al-Asîr (ölm. h. 630/m. 1234) [38] bize muhtasaran, Nâsir'in Futuvva'yı kendisinden şalvar alan ve bu suretle onu baş tanıyanlar hariç olmak üzere, bütün memlekette ilga eylediğini, aynı zamanda bir çok hükümdarın da Futuvva şalvarı giydiklerini bildiriyor [39]. Diğer haberlere göre Nâsir, hilâfete irtikasından hemen bir kaç yıl sonra, h. 578/m. 1182-3 de Libâs al-Futuvva'yı giymiş yani kendisini Futuvva'ya idhal ettirmiştir. Bu merasimi o zamanın «Futuvva reisi ve şeyhi» [40] sufî şeyhi 'Abd al-Cabbâr b. Yûsuf b. Sâlih al-Bagdâdî (öl. h. 583/m.1187) iera etmiştir [41]

Nâsir bundan sonra bu isim altında yürüyen fakat müşterek bir idareye sahip olmadan birbirinden müstakil hareket eden teşkilâtları lâğvetmek ve onu kendi şahsında temerküz ettirmek suretiyle Futuvva'yı islâh ve tensik etti. Artık bundan sonra yalnız onun bizzat tevcih ettiği veya halkalarıyla kendisine müntehi olan Futuvva meşru sayıldı. Şu halde Nâsir Futuvva'yı kendi şahsında bir nevi yeniden kurmuş ve herhalde yalnız kendi şahsında başlayan yeni bir silsile tesis etmiştir, denilebilir. Halife, kendi şahsında temerküz eden bu yeni futuvva'yı islâm dünyasının bütün ülkelerinde yaymaya çalıştı; hassaten bir çok hükümdarı kendisinden Fütüvvet şalvarı almağa ve onun adına (lahu) *Ka's al-Futuvva*'dan içmeye teşvik etti. Müverrihler halife tarafından kendilerine Futuvva libası giydirilen bir çok hükümdardan bahsediyorlar. Bu zevatın tevabiinin de Futuvva birliklerine idhal edilmiş oldukları her halde kabul olunabilir.

Halifenin kendisini bir sufî şeyhi marifetiyle Futuvva'ya idhal ettirmiş ve bu suretle Futuvva'nın suffilikten müteessir kanadını muzaffer kılmağa yardım etmiş olmasının bir neticesi, Futuvva teşkilâtının suffikle ve dinî tarikat teşkilâtı Dervişlik müessesesiyle o vakte kadar sathî kalmış temasını kuvvetlendirmesi olmuştur. Bu suretle Futuvva şimdi, bütünüyle, tamamen suffi tesiri altına girmiştir.

Nâsir devrinde, bu saray'a bağlı ve aynı zamanda tamamiyle suffiliğe munsab olan inkişafı sayesinde Futuvva, o zamana kadar yalnız geçici alâka çeken muhitinden sıyrılıp umumî alâkanın merkezi haline inkılâb etmiştir. Bu da, Futuvva'nın artık teşkilât olarak hususî eserlere mevzu teşkil etmiye lâyük görülmesini intaç etti. Bundan dolayıdır ki, Nâsir devrinden itibaren Futuvva'yı bir birlik olarak da mütalâa eden hususî bir Futuvva edebiyatı mevcut olmuştur. Bu edebiyat her ne kadar müteakip devrenin felâketleri

ve bilhassa Saray'a bağılı Futuvva teşkilâtının i'tilâ devrini silüp süpüren Mogol istilâsı yüzünden yalnız kısmen bize intikal edebilmişse de, bunun bakiyesi de Futuvva teşkilâtının bünyesi hakkında daha vazıh bir fikre sahip olabilmemize kifayet etmektedir. Teşkilât üyeleri tarafından yazılmış olan bu eserlerden bilhassa, biri Ahmad b. İlyâs al-Naqqâş al-Hartbirtî'nin «*Tuhfat al-Vasâyâ*» [42] adlı, Futuvva teşkilâtını sufilik zaviyesinden tasvir, diğeri Hanbelî fakihlerinden, İbn al-'Ammâr adıyla meşhur Abû 'Abdallâh Muhammed aş-Şârim (?) in islâm fıkıh ilmine göre tanzim edilmiş bir Futuvva nizamnamesini arzeden «*Kitab al-Futuvva*» [43] sı olarak halife Nâsir zamanında Bağdad'da telif edilmiş ikisi zikredilmelidir. İbn al-'Ammâr'ın nizamnamesini, halife Nâsir'in h. 9 Safer 604/m. 4 Eylül 1207 de isdar ve Bağdad'lı müverrih İbn as-Sâ'î (öl. h. 674/m. 1275) nin bize tam metnini verdiği bir emirnamesinde bir dereceye kadar tâtbiik halinde müşahede etmekteyiz [44]. Teşkilâtın hakiyki çehresini aksettiren bu mühim vesikada halifenin, Futuvva teşkilâtının reisi sıfatıyla, muhtelif Futuvva gurupları (*Ahzâb*) mensubini arasında cereyan eden kanlı bir döğüşme dolayısıyla bu nevi hadiseleri önlemek hususunda nasıl sert tedbirlere baş vurduğunu ve kendi safında nizamı tesise ne derecede gayret sarfettiğini görmektediriz.

İbn al-'Ammâr'ın kanunnamesinden Futuvva'nın umumî teşkilâtının organizasyonu hususunda bazı teferruatı öğrenmekteyiz. Buna göre, birbirleri muvacehesinde «*kebîr*» ve «*sagîr*» veya «*ab*» ve «*ibn*», fakat hepsi de «*Rafiq*» (cemi : Rifâq) vaziyetinde bulunan (Kebîr'in Kebîr'i *ced* tesmiye olunurdu) birlik azası «*Bayt*» (cemi : Buyût)'ler içinde birleştirilerek mütalâa olunurdu. Bir kaç «*Buyût*» bir «*Hizb*» i (cemi : Ahzâb) teşkil ediyordu. Bu gurupların başında «*Za'im al-Qavm*» (yani kavmin önderi) bulunmaktaydı. Bütün bu guruplar, hepsinin reisi olan halifenin şahsında temsil edilmekteydiler. Halifenin emrinde, vazifesi muhtemelen bütün teşkilâtın masalihini yürütmek ve tarikatin başı olması hasebiyle halifenin iradesini icra etmek olan bir «*naqîb*» bulunmaktaydı.

Bütün erkekler arası birliklerde mutad olduğu üzere, Futuvva'da da tarikate duhul merasimine büyük kıymet atfedilirdi. Duhul merasimi iki kademede icra olunurdu. Her hangi bir genç, birliğe duhul arzu ettiği takdirde kendisini tecrübe için kabul edecek bir aslî azaya müracaat etmek mecburiyetindeydi. Buna «*talib*», ustasına «*matlûb*» denilirdi. Tecrübe devresinin ikmalinden sonra «*tâlib*» «*Şadd*», yani bir futa veya *hizâm* kuşatma yoluyla birliğe idhal

olunurdu. O artık «*maşdûd*» olmakla beraber hâlâ «*Murîd*» olarak kalmakta devam eder ve ancak bir zaman sonra «libâs al-Futuvva» ikası ve «Ka's al-Futuvva» dan tatmak suretiyle «*Rafîq*», yani tam hukuka sahib aza olabilirdi. Bu kabul törenini İbn al-'Ammâr «*Takmîl*», Hartabirtî ise «*Takfiya*» olarak adlandırıyor. Diğer tafsilâta girmek fazla olacaktır. Al-Hartabirtî'de bu son kabul merasimi tasvir edilmiştir. Futuvva teşkilâtları mensupları bazı müelliflere göre *Qavlî*, *Şurbî* ve *Sayfî* olmak üzere üç [45], diğer bazılarına göre ise yalnız *Qavlî* ve *Sayfî* olmak üzere iki dereceye ayrılıyorlardı [46].

Futuvva teşkilâtının bu iç hayatı hakkında müverrihler tabiatıyla ya hiç malûmat vermemekte ve yahut ancak bazı kısa telmihlerde bulunmaktadır. Buna mukabil onlar — bu sefer Fütüvvetnamalarda hiç bahsedilmeyen bir hususdan — halife Nâsir'in «*ramy al-bunduk*» [47] ve «*tuyûr al-manâsîb*» [48] (yani oluklu yayla yuvarlak taş atmak ve posta güvercini yetiştirmek) âdetlerini Futuvva ile birleştirdiğini ve bu sporu yapan herkesin, zamanının en iyi atıcısı addedilen kendisini atışlarda yad etmesini talep ettiğini haber veriyorlar. Hatta onun bütün eski posta güvercinlerini kestirerek yenilerini yetiştirip adamlarına dağıttığı ve bu suretle yeni bütün güvercin neslinin onun elinden türediği mervidir. Spor nevelerinin Futuvva ile bu acaib birleştirilmesi belki de hükümdarları teşkilâta girmeye kandırmak için faydalı olmuştur. Bunun hakiykatte böyle olduğu hakkında bir misal de rivayet edilmiştir: Sinop'un Rûm Selçukî Sultanı Keykâvus I. tarafından 1214 de zaptı esnasında, onun tabilerinden hükümdar Eşref oğlu okla bir turna kuşu vurmuş ve bu arada Halife Nâsir'i yad etmişti. Keykâvus bunun üzerine Halife'ye müracaat ederek kendisi için bir Futuvva libası reca etmişti.

Siyasî gayelerine ve bu arada Futuvva teşkilâtında istediği tadilâta ulaşmak hususunda halife Nâsir, sarayının din âlimi büyük şeyh Şihâb ad-Dîn a. Hafs 'Omar b. Muhammad as-Suhravardî (h. 539-632/m. 1145-1228) nin şahsında bir yardımcı bulmuştu. Sufî ve şafiî mezhebinde sünnî olan bu zat muhtemel Futuvva içinde, bizzat kendisinin mensup olduğu sufîlik ile sünnîlik ve mutedil şîliğinin yani imâmîye'nin yan yana yaşamalarına yardım ve Nâsir'in dinî istikameti (da'vat al-hâdiya) yi müfrit şî ismailîye'ye karşı müdafaa etmiştir [49]. Suhravardî eserlerinde, hilâfet, sufîlik ve Futuvva'nın birbirinden ayrılmaz mefhumlar olduklarına ve bunlardan her birinin diğer mefhumu da ihtiva ettiğine, buna göre şu halde Futuv-

va'nın suffliğin bir cüzünü teşkil ettiğine, suffliğin ise hilâfete tabi olduğuna dair bir nazariye inkışaf ettirmiştir. - Şiî, hasseten imamî düşünüşünü andıran bir tefekkür tarzı.

Kısaca, yukarıda bir araya getirdiğimiz bütün bu malûmattan, Nâsır'ın Futuvvası için, bütün islâm memleketlerine şamil, muhtelif asıl ve türlü hayat anlayışına sahib insanları, mağrur hükümdarlar gibi macera peşinde koşan serserileri, dünyaya sırtını çevirip hemcinsi hizmetinde kendini feda eden dindar suffî gibi cakacı kabadayıyı da içine alan, tarikat şeklinde bir cemiyet manzarası elde ediyoruz. Bütün bu anasının fevkinde ise, meşruiyetlerini ispat için hepsinin de mensubiyetlerini iddia ettikleri Halife tarikat reisi olarak bulunmaktaydı.

İmdi burada, bütün bunların ne ifade ettiği ve Halifenin gayesinin ne olduğu meselesi zuhur ediyor. Halifenin Futuvva teşkilâtına el atması hususunda ne hüküm verilmelidir? Acaba bu da yalnız bir hükümdar kaprisi miydi? Yoksa tahtında ciddî ve belki de siyasî bir gaye mi müstetir bulunuyordu?

Bu hususta ne müverrihler, ne de hususî fütüvvetnameler bir şey bildirmedikleri cihetle yalnız tahminlerle iktifa mecburiyetindeyiz. Ben, reisi sıfatiyle halifeye şahsan bağlı kalan Futuvva'nın, halifenin eli altında bulunup onun islâm memleketlerindeki nüfuz ve iktidarını temine çalışan en esaslı ve tesirli âletlerden birisi olduğunu zannediyorum. Filvaki, halife Nâsır'ın siyasetinin, Bağdad ve İrak'ı bir nevi dinî devlet halinde, ikiyüz yılı mütecaviz bir müddetten beri mevcut olan bütün diğer hakimiyetlerden kurtarmağa matuf bulunduğunu ve onun bu gayeye ulaştığını da biliyoruz. Onun Futuvva'ya el atışı da her halde bu siyasî istikamet icabından olmalıdır.

Mamafi hilâfet müessesesinin Futuvva yardımıyla sun'î bir şekilde canlandırılması istikbal için hiç bir işe yaramadı. 1258 yılında, Cengiz Han'ın torunu Hulâgu Bağdad'ı zaptedip Abbasî hilâfetine kanlı bir şekilde son verince, yeni yeni yükselmeye başlayan Futuvva teşkilâtı da bu darbeden müteessir oldu. Nâsır zamanında meydana gelen Futuvva edebiyatı, meselâ büyük ansiklopedilerde Futuvva babı altında İbn al-'Ammâr'ın eserlerinden parçalar alınmak suretiyle bir müddet daha devam etti. Fakat bu edebî idamei hayatla bağlı olarak Futuvva teşkilâtının Saray'a bağlı şeklinin de devam imkânı bulmuş olması kabul edilemeyecek kadar şüphelidir.

Saray'a bağlı Futuvva şeklinde idamei hayat bir zaman için Mısır'da, hassaten Abbasî hilâfetine Memlûk Sultanı Baybars (h. 658-676/m. 1260-1277) zamanında Mısır'a intikaline bağlı olarak, nasib olmuştur. 19 Ramazan 659/ 18 Ağustos 1261 de Dimaşq'a hareketinden evvel Baybars'a, ona iltica eden ve kendisi tarafından halife al-Mustansir II. olarak kabul edilen Abbasî şehzadesi Libâs al-Futuvva iksa etmişti [50]. Mustansir II. Mogollara karşı ademi muvaffakiyetle neticelenen seferinde şehid ve ikinci ve rivayete göre yine bir Abbasî prensi Kahire'ye gelip Baybars tarafından al-Hâkim bi-Amrillâh adıyla halife olarak kabul edilince bu sefer Baybars bu zata Futuvva libasını giydirmiştir.

Baybars gibi halefleri de bir müddet daha «Libâs al-Futuvva» ihсан edip durdular. Bunları Memlûk Emîrlerine ve hariçteki hükümdarlara tevcih ediyorlar ve bu hususa dair vesikalar tanzim ediyorlardı ki [51] al-Qalqaşandî bunlardan ikisini bize intikal ettirmiştir. Futuvva'ya dahil olan Memlûk Emîrleri bu hususu armalarında ifade ederlerdi [52]. Mamafi zamanla Futuvva'ya karşı gösterilen alâka zayıflamış görünüyor. 14. ve en geç 15. asır esnasında Mısır'da da saraya bağlı Futuvva'nın sönüp gittiği anlaşılıyor. Bu hususta malûmatımız mevcut değildir. Yalnız Qalqaşandî, *Subh al-A'sâ*'sında kısaca birliğe duhul merasimini, önlük kuşatma (şadd) seremonisini kaydetmektedir [53]. Ayrıca Futuvva aleyhine, mese-lâ meşhur Hanbelî islâhatçısı İbn Taymîya (öl. h. 728/m. 1328) gibi bazı âlimler muhitine mensub şahsiyetler tarafından bir kaç red-diye telif edilmiştir.

✠ *Futuvva* bir zamanlar yaşadığı hiç bir yerde tam manasiyle sönmemiştir. O, yalnız esnaflıkla birleşmek ve bu suretle *loncaların* nizam prensipi haline gelmek suretiyle başka şekiller almıştır. Bu istihalenin ne şekilde vuku bulduğu, islâm Şark'ın bütün ülkeleri için vuzuhla malûm değildir. Bu hususta, nisbeten en iyi şekilde Türkiye için malûmata sahip bulunuyoruz. Bu da, Futuvva'nın, Türkiye'de ve hassaten Selçuklu Anadolu'sunda, şehirlerin zenaat erbabı arasında, zahiren, teşkilâtında Futuvva mümessilinin A h î kelimesiyle adlandırılmasından tebarüz eden alâkabahş bir hususî şekil alması vakıasına bağlıdır. Bundan dolayı Anadolu'nun bu kendine mahsus Futuvva şeklini A h î lik tesmiye ediyoruz [54]. †

Saray'a bağlı Futuvva şeklinin de Anadolu'ya girmiş olduğunu müverrih İbn Bîbî'nin, Rûm Selçukî Sultanı Keykâvus I.'un h. 612/m. 1215-16 yılında, kendi müracaati üzerine halife Nâsir'den Libâs al-Futuvva aldığını bildiren haberinden bilmekteyiz [55]. Onun halefi

'Alâeddin Keyqubâd I. (h. 616-634/m. 1219-36) zamanında Nâsir'in dinî müşaviri as-Suhravardî elçi olarak Konya'ya gelmiş olup, bu hadisenin Futuvva'nın Anadolu'da intişarına yardımı dokunduğunu kabul etmek her halde yersiz olmayacaktır.

Futuvva'nın, Saray muhitinden avamî şehir esnaf zümresine nasıl intikal ettiği ve halk içinde Ahîlik Fütüvveti'nin Saray Futuvvasına dayanmadan kendi kendine mi inkişaf imkânı bulduğu hususu ilk elden cevap veremeyeceğimiz bir mesele teşkil ediyor.

✕ Evvel emirde «Ahî» kelimesi ele alınacak olursa, bunun arabca «kardeşim» manasına gelen kelime olduğu görülür. Seyahatnamesinde devrinin Ahîliği hakkında bize canlı bir tasvir veren İbn Battûta da bunu bu şekilde anlamış görünüyor [56]. Bu arada evvelâ J. Deny tarafından, eski ve orta türkçede bu kelimenin âlicenab, cömerd manasında ve «Aki» şeklinde mevcut olduğuna işaret edilmiştir. Şu halde Ahî kelimesinin aslen türkçe bir köke dayanmış olması ihtimali mevcut olmuş oluyor; halbuki bizzat Ahî'ler kelimenin arabca manasiyle iştigal etmektedirler, zira, «Uhuvvet» (= Kardeşlik) mefhumu mana itibariyle sufî anlamda Futuvva mefhumuyle akrabadır. Hiç olmazsa bir güçlüğü maruz kalmadan iki mefhum arasında bir iç akrabalık tesis edilebilir. İmdi, kısa bir zaman önce C. Cahen'in *Prof. Köprülü Armağanı*'nda tebarüz ettirdiği veçhile Ahîlik ve Futuvva'nın menşe itibariyle aynı olmaları hiç de malûm ve müsbet değildir [57]. Zira, meselâ Eflâkî ve diğerlerindeki gibi Selçukî devrine aid Ahî'lere dair haberlerde «Ahî» tesmiye edilen şahsiyetler, yardımcılarıyla zaman zaman siyasete karıştıkları, Rindân tesmiye edilen delikanlılar guruplarının reisleri olarak görünmektedirler. Bunlar, her halde, bilhassa Bağdad ve diğer şehirlerdeki 'Ayyârûn gibi, kendilerinden evvelce bahsettiğimiz, diğer islâm ülkelerindeki Fityân'a muvazi organizasyonlar olmalıdırlar. Mezkûr 'Ayyârûn gibi Ahî'lerin de Rindân'dan müteşekkil taraftarlarıyla serbest Futuvva birlikleri olmaları ihtimali bir dereceye kadar variddir. Mamafi bu mesele hakkında kat'î bir hüküm vermek henüz mümkün değildir.

Selçuk devrinin sonuna, yani 1300 yıllarına doğru Ahîlik'in Futuvva ile bağılılığı şüphe edilemeyecek derecede vazıhtır. Bu devirden, muhtevalarından Futuvva'nın suffiler tarafından hazırlanmış bütün düşünüş tarzı ve Fityân'ın bütün eski ve nevi şahsına münhasır âdatı vuzuhla tebarüz eden, Ahîler tarafından Ahîler için yazılmış ve *Fütüvvetnâme* tesmiye edilen eserlere malik bulunuyoruz. Bunlardan ikisi bilhassa zikre değer: 800 den fazla beyiti

ihtiva edip 1944 de tarafımdan neşrolunan, Anadolu şairi Nâsiri'nin (takriben 1300) *Fütüvvetnâmesi* [58] ile h. 8/m. 14. asır ortasından kalan Yahyâ b. Halîl al-Burgâzî (yahut buna benzer bir kelime) nin türkçe mensur *Fütüvvetnâmesi* [59]. Her iki eser de, her halde, henüz meydana çıkmamış olan müşterek bir asla irca olunabilirler, çünkü her ikisi de bir çok noktalarda birbirine uymaktadırlar. Yahyâ b. Halîl'in *Fütüvvetnamesi* aynı zamanda Nâsir muhiti Futuvva edebiyatından kısımlar iktibas etmiştir. Şu halde Ahîlik Futuvvası ile halife Nâsir'in Saray Futuvvası arasında, ne şekilde olursa olsun bir bağıllık var demektir.

✕ Bu arada, *Ahîler*'in eserlerinden, bunların Saray Futuvvası'na mukabil bazı hususî karakter unsurlarına sahip oldukları tebarüz etmektedir. Bu unsurların en göze çarpanı, her halde *Ahî*'nin genç ve bekâr kimselerden müteşekkil bir zümrenin reisi sıfatını haiz olması hususudur. Ahîlik fütüvvetinin teşkilâtı üç kademedden ibaret bulunmaktadır : *Yiğit*, *Ahî* ve *Şeyh*. Fakat bir taraftan bu eserlerde *Yiğit* (farsî : Terbiye, yani talebe) den ancak onun yetiştirilmesi münasebetiyle bahsolunmasına ve *Şeyh*'in rolü kat'î olarak belirtilmemiş bulunmasına rağmen, üzerinde mütemadiyen durulan şahıs daima *Ahî*'dir. *Şeyh*'in hiç de faal birliğe dahil olmadığı ve onun belki de Ahî birliği'nin kendisine iltihak ettiği her hangi nüfuzlu bir derviş olması intibai elde edilmesine mukabil *Ahî*, mahallî birliklerin başı ve gençlerin muallimidir. *Ahî*'lerin emrinde «*Fükke*» (belki de Faqih'den) tesmiye edilen bir nevi merasim âmiri bulunmaktadır ki bu, Saray Futuvvası'ndaki *Naqib*'e muadildir. ✕

Bundan başka, Ahîlik müessesesi için edebiyatlarına nazaran, *Qavlî* ve *Seyfî* olmak üzere ikiye ayrılmak hususu karakteristikdir. *Qavlî*'ler, yalnız söz vererek cemiyetin gayelerini benimseyenler, *Seyfî*'ler ise tam hukuka sahip üyelerdir. *Qavlîler*'den her halde meselâ dervişlerde, bilhassa Bektaşilerde mevcut «*Muhibb*» lerle kabili mukayese bir nevi dış muhit anlaşılmalıdır. Buna mukabil *Seyfîler* her halde aktif birliği temsil etmekteydiler. Onların bu tesmiye şekilleri, bunların bir nevi savaş cemiyeti, veya muahidler birliği oldukları fikrini uyandırıyor. Fakat bu hususta eserlerde bahis yoktur ve diğer kaynaklar da bu husus hakkında bir malûmata sahip değillerdir.

Ahîlik nıvacehesindeki vaziyetini tam manasiyle tesbit edememiş olmamla beraber bu müesseseye herhangi bir suretle yakınlığı olduğu görülen bir eserde *Qavlî* ile *Seyfî* arasında «*Şürbî*» tesmiye edilen bir üçüncü derece ayrılmaktadır, yani Ka's al-Futuv-

va'dan içmiş olanların kademesi. Buna ileride E s n a f L o n c a l a r ı 'nda da tesadüf edeceğiz.

Anadolu Ahîlik müessesesi için h. 8./m. 14. asırdan kıymetli bir şahide, takriben 1330 da Anadolu'da seyahat ve memleketin bütün şehirlerinde reisleri *Ahî* tesmiye edilen genç ve bekâr esnaf delikanlılarından mütegekkil *Ahî* cemiyetlerine tesadüf ederek onlara misafir olan, Fas'lı dünya seyyahı İbn Battûta'nın canlı nakillerinde sahib bulunuyoruz. Bu cemiyetler, İbn Battûta'nın istifade ve lâyıık olduğu derecede medhüsena eylediği büyük bir misafirperverlikle mütehallî idiler. Mahallî birliklerin reisi (bazan aynı mahalde iki cemiyet vardır) sıfatıyla *Ahîlerin* haiz oldukları mevki hakkında İbn Battûta, Fütüvvetnamelerin verdikleri malûmatı teyid etmektedir [60].

Muasır tarih eserlerinde de Ahîler ekseriya tarihin aktif şahsiyetleri olarak zikredilmektedirler. Mamafî bu zikirlerden ancak Ahîlik müessesesinin h. 7. ve 8./m. 13-14. asırlardaki kuvvetli yayılışlarını, fakat nadiren bu birliklerin teferruatını istihraç edebiliyoruz. Ayrıca bilhassa h. 8./m. 14. asırlardan kalma Ahî kitabelerine sık sık tesadüf edişimiz, bu zamanda Ahîlik'in yayılmasına ve bazan da Ahîlerin haiz oldukları yüksek mevkilere işaret etmektedir [61].

H. 8./m. 14. asrın ilk yarısı umumiyetle *Anadolu Ahîliği*'nin i'tilâ devri olmuştur. Bu geçiş devresinde Ahîler bir dereceye kadar siyasi bir rol oynamaya da muvaffak olmuşlardır. Bunların o zamanlar evvelâ ismen İran İlhanî devletine (kalede Abû Sa'îd'in 1333 yılından bir kitabesi vardır) ve İlhanîlerin sukutunu müteakip Sivas Sultanı'nın hakimiyet sahasına dahil bulunan Ankara'da bilhassa kudretli bir mevkie sahip buldukları görülüyor. Şehir bu zamanda pratik olarak kendi haline terkedilmiş olup, orada her halde bir Ahî ailesi iktidarı elinde bulunduran bir mevkie sahip olmuş olmalıdır. Kendilerini *Ahî-i Mu'azzam* tesmiye eden bu Ankara Ahîlerini, yaptıkları inşaat (Arslanhane, Cami vesaire) ve yazdırdıkları kitabelerden, zengin ve büyük beyler olarak tanıyoruz. Osmanlı hükümdarı Murad I. 1361 de Ankara'yı, müverrih Neşri'nin ifadesine göre, bunların elinden teslim almıştır [62].

Anadolu Ahîlik müessesesi, Konya Rûm Selçukî devletini çürüten aynı sebepler neticesinde nasıl gittikçe ehemmiyeye kesbetmişse, Osmanlı devletini kuvvetlendiren ve onun diğer Anadolu Beylikleri'ni yutmasını intaç eden yine aynı sebeplerle eriyip çöktü. Osmanlı hanedanının ilk hükümdarları hakkındaki haberlerde Ahîler, Murad

II. nin saltanatı başlangıcına kadar siyasî manada aktif şahsiyetler olarak zikrediliyorlar. Bunların bir kısmı, hatta hanedanın müessesisi Osman'ın doğrudan doğruya muhitine mensup imişler (mafi Osman'ın kayın pederi Şeyh Edebalı'nın, bir çokları tarafından iddia edildiği gibi bizzat Ahîlik'e mensub olduğu hususu müsbet değildir). Murad I. da 1361 de Ankara'nın alınışını müteakip, h. 767/m. 1366 tarihli bir vakfiyesinin ispat ettiği, gibi bizzat Ahî birliğine dahil olmuş görünüyor [63]. Fakat bundan sonra Ahîler hakkındaki malûmat yavaş yavaş azalıp kaybolmaktadır. Her halde Ahîlik müessesesinin sırlı mahiyeti, merkezî bir şekilde idare edilen Osmanlı memurlar devleti çerçevesine uymamış, ister tabîi bir erime, ister memurluk müessesesinin de aleyhdar hareketiyle yavaş yavaş eski şekliyle kaybolmuştur. Bu müessese bir taraftan Dervişlik enstitüsüne, bilhassa Bektaşilik tarikatına, diğer taraftan Lonca teşkilâtına sığınmıştır. İşte birlik teşkilâtı olmak sıfatıyla bu sonuncusu, yani E s n a f L o n c a l a r ı mevzuuumuzun son kısmını teşkil edecektir.

Bu Lonca müessesesi her halde islâmî Şark şehirlerinde çok eskiden beri mevcut bulunmuş olmalıdır [64]. Bunu, Şark şehirlerinde münferid san'at erbabının, Garb'da olduğu gibi şehirlerin her tarafına yayılmamış olması, bilâkis kendilerine göre adlanan çarşı mahallesinin sokaklarında müştereken ikamet etmesi vakıası teyid ediyor. Fakat Ortaçağ içinde Lonca teşkilâtının ne şekilde olduğu ve bunların eskiden beri Futuvva ile bir münasebetleri mevcut bulunup bulunmadığı hususu, vazîh kaynak haberlerinin noksanlığı dolayısıyla, kat'î olarak malûm değildir. Hususî E s n a f L o n c a l a r ı'na mahsus eserler, ancak nisbeten muahhar zamanlardan, en erken h. 9/m. 15. asırdan, yani Osmanlı devletinin, onu üç kıt'aya şamil muazzam bir imparatorluk haline getiren büyük inkişaf devrinden kalmadır. Loncalara aid edebiyatın tedkiki, bu vakıaya uygun olarak Türk edebiyatının haiz olduğu merkezî durumu ve bunun Arab edebiyatı üzerindeki tesirini tebarüz ettirmektedir.

Loncalar edebiyatından vuzuhla tebarüz eden ikinci bir husus da bunun Fütüvvet edebiyatı olmasıdır. Bunda zenaatin iktisadî tarafı hakkında hemen hemen hiç bahis mevcut olmayıp Loncalar'ın yalnız birlik cephesi mütalâa edilmektedir. Zamanımıza intikal eden pek çok miktardaki sualli cevaplı öğretim kitaplarından, imtihan edilecek talibe sorulacak sualler ile bunlara verilmesi gereken cevaplarda bizatihî zenaat hakkında hiç bir şey mevcut olmayıp bütün sualler yalnız birliği ve birliğin âdat ve an'anatına mütedair

kalmaktadır. Bir zamanki Ahîlik müessesesi âzası belki de tamamen zenaat erbabından tereküb ettiği cihetle, bu vakıanın, Loncaları Futuvva birlikleri haline getirmeye yardımcı dokunduğunu kabul etmiye her halde hakkımız vardır. Buna rağmen, zikrettiğim eserlerle bize malûm olan Ahîlik, Loncalar'ın Futuvva birlikleri haline inkılâbında yalnız başına müessir olmuş değildir. Loncalara dair eserler, diğer Futuvva gruplarının da bunlara müessir olduğunu kabul ettirecek bir çok diğer unsurlara da işaret ve telmin etmektedirler.

Lonca'ya dair eserlerin en mühimmi Seyyid Mehmed b. Seyyid Alâeddin'in 1524 tarihli, meşhur, olmuş adıyla «*Fütüvvetnâme-i Kebir*» idir [65]. Bu eserde Loncaların Fütüvvet mahsus âdetleri en ince teferrüatına kadar tasvir edilmiştir. Bundan, Lonca Fütüvveti'nin Ahîlik'in üç kademesine mukabil dokuz derece tanıdığı tebarüz ediyor : İlk üç derece olan *Nazil*, *Nim Tarîk* ve *Meyân-beste*, her halde zenaatın üç kademesini teşkil eden, fakat bu isimlerle Fütüvvetname'de geçmiyen, *çırak* (Terbiye), *Kalfa* ve *Usta*'ya tekabül etmiş olmalıdır. Bunları takip eden üç derece, yani 4-6. dereceleri merasim âmiri olan *Naqîb* üç kademe halinde, *Naqîb vekili*, *Naqîb* ve *Baş Naqîb* olarak almaktadır. En yüksek üç derece, yani 7-9. kademeleri de *Şeyh*, yine üç basamak halinde, *Şeyh Halifesi* (ki aynı zamanda *Ahî* tesmiye edilir), *Şeyh* ve *Şeyhussuyûh* olarak işgal ediyor. Şu halde *Ahî*, Lonca Fütüvveti meratib silsilesinde yedinci dereceyi işgal etmekteydi.

Bundan başka Lonca Fütüvvetnamelerinde, Ahîlikteki Qavlî ve Seyfî şeklindeki ikiye ayrılışa mukabil, Qavlî, Şürbî ve Seyfî olmak üzere bir üçe münkasemlik bildirilmektedir. Bu şekilde bir taksime, bir az evvel, kategorisini tayine imkân bulamamış olduğumuz ve Ahîlik'e yakın olmakla beraber ona mensub addedemiyeceğimiz Ortaçağ'a aid eserde de tesadüf etmiştik.

Lonca Fütüvvetinin alâka çekici hususiyetlerinden birisi de, «*Nâzil*» tesmiye olunan acemi veya çırağın birliğe dahil olurken kendisine yalnız bir «*Yol Atası*» değil, Fütüvvet yolundaki ilerlemesi esnasında kendisine yardım etmeleri için, kıdemli «*Nâzil*»ler arasından iki de «*Yol Kardeşi*» bulmak mecburiyetinde olmasıdır.

Ayrıca, Seyyid Mehmed'in *Fütüvvetnâme-i Kebir*'inin her safhesinde göze çarpan bir cihet, bunun tam manasiyle Şîî ve hasaten İsnâaşeriyeci, İmamî bir karakter taşımasıdır. Bu her halde, bu eserin telif zamanının 16. asrın başına, yani İsnâaşeriyeci Safavî Şî'a'nın, yeni İran devletinin kurulmasını intaç eden, fakat aynı zamanda Sultan Selim I.'in Şah İsmail'e karşı 1514 de Çaldıran'daki

zaferiyle bertaraf ettiği bir tehlike halinde Osmanlı toprağına da sıçramağa başladığı bir genişleme devresine isabet etmesi vakıasıyla alâkalı olsa gerektir. Bu aynı zamanda şî'i Bektâşiye tarikatının Bâlim Sultan tarafından teşkilâtlandırıldığı bir devirdir. Hatta Seyyid Mehmed'in *Fütüvvetnâme-i Kebir*'inde Bektâşilikle mümas noktalar mevcut bulunmaktadır. Onun kaydettiği, *Tercüman* tesmiye olunan ve Loncaların merasim günlerinde inşad veya tegandeki türbesinde temerküz eden sıkı bir merkezî teşkilâta sahip olmanın olunan kısa düsturlardan bir kaçı Bektâşi merasimlerini tasvir eden «*Mir'ât al-Maqasid*»de de bulunmaktadır.

Seyyid Mehmed'in *Fütüvvetnâme-i Kebir*'inin tam nüshaları pek de bol miktarda mevcut değil görünüyor. Buna mukabil bütün kütüphanelerde, ekseriyetle «*Fütüvvetnâme*» adını taşıyan, daha küçük ve Loncalara aid yazılar bulunmaktadır. Bunlardan bir çoğunu tedkik ettim ve hemen hepsinin büyük Fütüvvetnameden alınmış parçalardan ibaret buldukları kanaatine vardım. Şayan-ı dikkat olan cihet, bu hülâsa ve parçalarda, asıl eserin karakterini teşkil eden Şîi temayülünün silinmiş olmasıdır. Bu vakıada, Şîilik ve Sünnilik arasında, başlangıçta bir tereddüt devresinden sonra, Yavuz Sultan Selimden itibaren gittikçe genişleyen bir mikyasta Sünniliğin tutunması suretiyle Osmanlı devletinin dinî tarihinin bir parçası aksetmiş bulunmaktadır.

Aynı zamanda Thorning'in, Futuvva tedkikatı için çok mühim bir temel teşkil edecek surette işlediği arabca Futuvva eserlerinden bir kaçını da tedkik ederek bunların da Seyyid Mehmed'in türkçe büyük Fütüvvetnamesine istinad ettikleri ve bunun hülâsalarından yapılmış arabca tercümelere oldukları neticesine vardım [66].

Umumî ahkâmından her bir Loncanın kendisine mahsus küçük bir Fütüvvetname tanzim ettiği Seyyid Mehmed'in *Fütüvvetnâme-i Kebir*'inin cemiyet nizamnamelerini teşkil ettiği Loncaların büyük ekseriyeti içinde, Ahîlik yanında diğer Futuvva an'aneleri de yavaş yavaş giderken, Futuvva'nın doğrudan doğruya muakibi addolunması lâzım gelen bir Loncalar Gurupu da mevcut bulunmaktaydı. Bunlar Debbağlar ve Saraçlar ve Kunduracılar gibi diğer deri işleriyle uğraşan hırfet erbabı idiler. Bunlar, bizzat bir Debbağ olduğu söylenen, Kırşehir bölge Evliyası Ahî Evren'e pîrleri olarak bağlıydılar [67]. Bunlar birliklerinin nizamnamesi olarak Seyyid Mehmed'in *Fütüvvetnâme-i Kebir*'ini değil, Yahyâ b. Halîl'in eserini istimal etmekteydiler. Mamafî bunun Debbağlar muhitinden neşet eden bir çok yazma nüshalarında, okuyucuyu yeni istilahlara alış-

tırmak için yazılan bir lisan mevcut olup, bundaki istılahlar da Seyyid Mehmed'in büyük Fütüvvetnamesinden malûm olan şeylerdir. Şu halde büyük Fütüvvetnamenin temsil ettiği Futuvva an'anelerinin, Debbâğların yaşattıkları Ahî an'anelerine bir tesiri mevcut olmuş demektir.

Fakat diğer taraftan da Debbâğlar, Ahîlik an'aneleri sayesinde diğer Loncalar üzerinde nüfuz sahibi olmağa muvaffak oldular. Bu muvaffakiyet, ancak onların pîrleri olan Ahî Evren'in Kırşehir'leri ile mümkün olmuştur. Kırşehir'de, Ahî Evren'in neslinden olduğu kabul edilip *Ahî Baba* tesmiye edilen [68] ve Osmanlı devletindeki bütün Debbâğ Loncası'nın reisi addedilen bir zatın başında bulunduğu bir tekye vardı. Ancak bunun riyaseti devletin yalnız Türk eyaletlerinde, Anadolu, Rumeli, Bosna [69] ve hatta Kırım'da tanınmıyor, fakat Arab eyaletlerinde tanınmıyordu. Bu *Ahî Baba* veya *vekilî* her yıl eyaletleri dolaşır ve esas kısmını kuşak kuşatmanın teşkil ettiği, Nâzil'lerin loncaya kabul merasimini icra ederdi. Bu merasimin icrası, tabiatıyla Şeyh için bir nevi aïdat toplamağa da vesile teşkil etmekteydi. Ahî Babalar, hatta diğer Loncalarda da Nâzil'lere Kuşak kuşatmak hakkını elde etmiye muvaffak olarak eski Osmanlı devletinin esnaf muhitinde oldukça mühim bir mevki ihraz ettiler ve Ahî Evren bu suretle yalnız Debbâğların değil bütün Türk Lonca teşkilâtının *Pîr'i* haline geldi. Kırşehir Ahî Baba'larının mevkileri bir çok defa Padişah fermanları ile tasdik edilmiştir [70]. Esasen Osmanlı Sultanları, Loncaları bütün teşkilâtları ile birlikte himayeye etmekteydiler. Çünkü bunlar kendilerine bir çok cihetten faydalıydılar: Bir kere seferler esnasında orduların techizi, diğer taraftan da insan kaynağı olmak bakımından (bazı Loncalar doğrudan doğruya orduya katılmakla mükelleftiler). Loncalar eski devirlerde devletin tebaasını ihata bakımından yegâne vasıtayı teşkil etmekteydiler. Evliya Çelebi'nin Murad IV. devrinde yapılan bir tanesini tasvir ettiği ve zaman zaman yapılan *Esnaf Alayrı* bu gayeye hizmet ederdi [71].

Fakat Ulema muhitinin gerek Seyyid Mehmed'in büyük Fütüvvetnamesinin şî'i mahiyeti ve gerekse Debbâğların Ahî Evren Kültü aleyhine protestoları mevcut olmuştur. Münîrî-i Belgradî adlı bir âlim *Nisâb ül-İntisâb ve Âdab ül-İktisâb* adında bir eser [72] yazarak bunlara karşı cephe almış ve hırfet ve zenaati meşru sünnî noktai nazardan tasvir etmişti. Bu eserin tabîî hiç bir faydası olmadı, hatta muhtemeldir ki hitab ettiklerinin eline bile geçmemiş olsun.

Türk Lonca teşkilâtı 19. asır boyunca, Avrupa mamulâtının memlekete girmesi ve Avrupa iktisadî üslûbunun yayılması neticesinde içinden çürüdü ve gittikçe manasız bir vaziyete girdi. Yeni Türkiye devrinde bu müessese ilga ve yerine Esnaf Odaları Teşkilâtı ikame edilmiştir. Loncaların son bakiyeleri Türkiye Cumhuriyeti tarafından lâğv edildi. Bu suretle, gösterebilmiş olduğumu zannettiğim vechile, asırlar boyunca İslâm dünyasında pek muhtelif şekiller almış bulunan F u t u v v a da sona ermiş oldu.

NOTLAR

1) Bu manada meselâ bak. Ibn al-^cArabî, al-Futūhāt al-Makkīya, Kahire tab'ı (tarihsiz) c. 1, s. 241, str. 21.

2) Bu mefhum hakkında umumî olarak karş. EI, c. 1, s. 130, Futuwwa maddesi (C. von Arendonk); Ergänzungsband s. 81 vd. ve buna ilâveler olarak s. XIII (Bishr Farès); İA, c. 4, s. 700 vd. ve EI'nin yeni neşrinde tarafımdan yazılan aynı madde.

3) Georg Jacob ve Rudolf Tschudi tarafından neşredilen Türkische Bibliothek serisinin 16. cildi, Berlin 1913.

4) P. Kahle, Die Futuwwa-Bündnisse des Kalifen en-Nāşir (Festschrift Georg Jacob, neşr. Theodor Menzel, Leipzig 1932, s. 112-117).

5) H. Ritter, Zur Futuwwa (Der Islam, c. 10, 1920, s. 245-250).

6) Muşafâ Djewâd, La Futûwa ou la Chevalerie arabe (al-futuwwa wal-fityân qadîman), (Loghat al-^cArab, c. 8, 1930, s. 241-249).

7) Köprülüzade Mehmed Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, İstanbul 1919, bilhassa s. 237-242.

8) M. Cevdet, L'Education et l'Organisation des gens administratifs et industriels (kitabın kabında böyle, baş sahifede ise L'Education aux foyers des gens des métiers) en Asie mineure et Syrie du XII^e siècle jusqu'à notre temps (Zayl ^calâ faşl "al-aḥīya al-fityân at-turkīya, fī Riḥlat Ibn Baḫḫūḫa), İstanbul h. 1350 / m.1932.

9) F. Taeschner, Die islamischen Futuwwabünde, das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte, (ZDMG, c. 87, 1933, s. 6-49); aynı müellif, Futuwwa-Studien, (Islamica c. 5, 1932, s. 285-333); aynı müellif, Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge, (Die Welt als Geschichte c. 4, 1938, s. 383-408); aynı mlf., Das Futuwwa-Rittertum des islamischen Mittelalters, (Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft s. 340-385). Daha yeni ve meseleyi etrafıca kavrayan neşriyat arasında şunları zikrediyorum: A. Gölpınarlı, İslâm ve Türk illerinde Fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları, (İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, c. 11, No. 1-4, 1949-1950, s. 3-354) (kısaltılmış fransızca tercümesi, Les Organisations de la Futuwwet dans les Pays Musulmans et leurs Origines, aynı mecmuanın fransızca neşri, Revue de la Faculté des Sciences Economiques de l'Université d'Istanbul, 11/1-4, 1949/50, s. 5-49); Neş'et Çagatay, Fütüvvet -Ahî müessesesinin menşei meselesi, (İlâhiyat Fakültesi Dergisi c. 1, 1952,

No. 1, s. 58-68; No. 2/3, s. 61-84); L. Massignon, La «Futuwwa», ou «pacte d'honneur artisanal» entre les travailleurs musulmans au Moyen Age. (La nouvelle Clío c. 4, 1952, s. 171-198).

10) Futuvva mefhumun Emevî halifesi Mu'aviye'ye atfolunan eski bir tarifi «Futuvva yemek yedirmek ve kafa kırmaktır» (müsecca nesirle اطعام الطعام) demekle eski Arab Fata'sının bu çifte idealini bir az kaba bir şekilde ifade etmektedir, karş. F. Taeschner, (Der Islam c. 24, 1937, s. 43 n. 2).

11) Karş. Hâtim al-Ta'î maddesi (C. von Arendonk) E I. c. 2, s. 307 vd, İA c. 5, s. 371 vd.

12) Bu hadis hakkında karş. Bishr Farès, L'Honneur chez les Arabes avant l'Islam, Paris 1932, s. 26 vd. Bu daha en eski Sîret eserlerinde görülen söz mezkûr eserlerde Uhud gazvesine aid olarak kaydedilmektedir (Ibn Hişâm, s. 588, str. 7 vd.; Tabarî. nşr. de Goeje c. 1, 3, s. 1402; Farsca tercümesi, H. Zotenberg c. 3, s. 27; Ibn Sa'd'de yok); hadis muahhar Fütüvvet eserlerinde ekseriya Hunayn gazvesine irca edilir.

13) Misal olarak Ziyârî hükümdarı Keykâvus b. Iskender b. Qâbûs'un. 44 üncü yani sonuncu faslı «cuvanmerdî» yani Futuvva'ya tahsis edilmiş olan Qâbûsnâme'sini (telifi h. 475/m. 1082) zikredeceğim; neşri Tahran 1312 şemsî yıl, s. 179 vdd.; A. Querry'nin Fransızca tercümesi, Le Cabous Name, Paris 1886, s. 423 vdd.; H. F. von Diez'in türkçesinden yaptığı Almanca Tercümesi, Buch des Kabus, Berlin 1811, s. 822 vdd.; R. Levy'nin yeni metin neşri, The Naşîhatnâme known as Qâbûs-nâma, London 1951, s. 139 vdd.; ayn. mlf. tarafından ingilizce tercümesi, A Mirror for Princes, The Qâbûs Nâma, London 1951, s. 239 vdd. Eserin yeni keşfedilen bir yazma nüshası hakkında karş. R. N. Frye, The Andarz Nâma of Kâyûs b. Iskender b. Kâpûs b. Vusmgir, Serta Cantabrigiensia, Wiesbaden 1954, s. 7-21.

14) İstanbul, Ayasofya Kütüphanesi 2049 No. lu yazma, vr. 207 a, str. 16 vd.
وقد استتمت الصوفية لفظ الفتوة للتصوف لكونها مشاركة له في جميع افعالها
الا في الغرض فان غرض الفتيان استجلاب محمد [من الناس] و غرض المتصوفة استجلاب
محمد [من الله] سبحانه وتعالى .

15) Aynı eser, vr. 87b, str. 11 vd. (Sulamî tarafından § 95 de Ca'far aş-Şâdiq'a (ölm. h. 148/m. 765) atfen): الفتوة ليست بالفسق والفجور ولكن الفتوة طعام مصنوع و نأبل مبذول وبشر مقبول وعفاف معروف واذى مكفوف.

16) al-Hâriş al-Muḥāsibî'ye göre Futuvva «insaf sahibi olmak fakat başkasından insaf beklememek, vermek fakat almamak» tan ibarettir (al-Quşayrî, Risâla, Kahire 1318, s. 122, str. 30; Kahire 1367/1949, s. 103, alt str.):

الفتوة ان تنصف و لا تنتصف وتبذل و لا تأخذ.

17) Bu hususta daha fazla tafsîlât için karş. F. Taeschner, Der Anteil des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals, (Der Islam c. 24, 1937) s. 43-74.

18) As-Sulamî'nin Risâlat al-Malâmatîya'sının metni Abū'l-Alā 'Afîfî tarafından neşredilmiş bulunuyor (Kahire 1945). (Karş. Oriens 1, 1948, s. 373-379 da Fr. Meier'in bu neşir hakkındaki yazısı); Der Islam c. 8, 1918, s. 157 vdd. de R. Hartmann'ın As-Sulamî's Risâlat al-Malâmatîya adlı makalesinde eseri tahlîli (Futuvva ile münasebeti s. 191); ayn. mlf. in ZDMG c. 72, 1918, s. 193 vdd. de Futuwwa und Malâma adlı makalesi.

و سئل بعضهم من يستحق اسم الفتوة فقال من كان فيه اعتدال آدم وصلابة نوح (19) و وفاء إبراهيم و صدق اسمعيل و اخلاص موسى و صبر ايوب و بكاء داؤد و سخاء محمد صلعم و رافة ابي بكر و حمية عمر و حياء عثمان و علم على ثم مع هذا كله يزدري نفسه و يحتقر ما هو فيه و لا يقع بقلبه مما هو فيه انه شيء و لا انه حال يرى عيوب نفسه و نقصان افعاله و فضل اخوته عليه في جميع الاحوال . R. Hartmann, (ZDMG c. 72, 1918) s. 197 n. 1 ; F. Taeschner, (Der Islam c. 24, 1937) s. 63 vd.

20) Quşayrî Futuvva tariflerine üstadı Abū ‘Alī ad- Daqqāq’ın «ebediyen hemcinsinin emrinde köle olarak» bulunulması lâzım geldiği mealinde أن يكون söziyle başlar.

21) Karş. As-Sulamî’s Kitāb al-Futuwwa, (Studia Orientalia Joanni Peder- sen Dicata, Hauniae 1953) s. 340-351.

22) R. Hartmann, Al-Ḳuşchairis Darstellung des Sûfütums (Türk. Bibl. , c. 18). Berlin 1914; bundaki Futuvva babı s. 44-48 arasında tedkik edilmiştir. Neşirleri: Kahire 1318, s. 122-124; Kahire 1367/1948, s. 103-105.

23) Meselâ karşı: Ibn Ca’duvayhî’nin Mir’at al- Muruvvât (1064-1092 yılları arasında vazife başında bulunan, Selçuklu devletinin büyük veziri Nizamülmülk’e ithaf edilmiştir) adlı eserinin Futuvva babı, (Documenta Islamica Inedita) (Festschrift R. Hartmann), Berlin 1952, s. 107-119.

24) Ibn al-‘Arabî, al-Futūḫāt al-Makkīya, 42. fasıl, Kahire (tarihsiz), c. 1 s. 241-244; Bulak 1270, s. 257-261.

25) F. Taeschner, Das Futuvvetnâme des persischen Dichters Hâtifî, Festschrift Georg Jacop, Leipzig 1932, s. 304-316.

26) Bu manada karşı. Ribāḫ maddesi, E I, c. 3, s. 1242 vd. (G. Marçais).

27) The Travels of Ibn Jubayr, second ed. rev. by M. J. de Goeje. Leyden and London 1907, s. 280, str. 10 vdd; İngilizce tercümesi, R. J. C. Broadhurst. The Travels of Ibn Jubayr, London 1952, s. 292.

28) Bu hususta karşı: Gardîzî, Zayn ul-Aḫbār adlı eserinde (telifi takriben 1048) (nşr. Muḫammed Nāzım, Berlin 1928, s. 11, str. 3) Saffarî hanedanının müessisi Ya’qūb b. Lays’in macera dolu hayatında yaptığı işler arasında ‘Ayyārî’yi de saymaktadır. Fatā ve ‘Ayyār tesmiye şekillerinin müverrihler tarafından bu gayrı nizamî muharibler hakkında ne derecede çok birbirine karıştırılarak kullanıldığı hususunu W. Barthold’ün nazarı dikkate arzettiği gibi «Bayrakdarın oğlu» (= Puser-i ‘Alemdār) meselesi tebarüz ettirmektedir: bu, Gardîzî’de (Berlin tab’ı s. 64) «Semerkand ‘Ayyārlarının başı» (Ser-‘Ayyārān) tesmiye edilmiş, ‘Utbî onu Semerkand’de Fityān’ın reisi (Ra’īs al-Fityān) olarak zikrederken Narşahî (Ch. Schefer neşri, s. 225) sadece Semerkand Ordu Kumandanı (Sipahsālār) olarak kaydetmiştir. Quşayrî, Risāla, s. 123, str. 10 da bir Fityān reisini (Ra’s al-Fityān) ‘Ayyār Şāḫir («küstah serseri» ?) tesmiye etmekte, ‘Atṭār’ın Taḫkirat ul-Avliyā c. 1, s. 289, str 9 vdd. de ise aynı hikāye Yahyā b. Mu‘āz (ölm. h. 258 m. 852) tarafından ve fakat Quşayrî’de bildirilen tesmiye şekli kaydedilmeden hikāye edilmektedir. Şāḫir için karşı. Dozy, Şāḫir kelimesi; M. Canard’a göre (La Lutte chez les Arabes, Alger 1932, s. 64) Şāḫir kelimesi Bahlavān ve Muşārî’ yanında Arap romanında “Pehli- van,, manasına gelmektedir.

29) Ibn ul-Asîr, al-Kāmil, Tornberg neşri, c. 11. s. 16 vd; 24; 34; 35. 1135- 1144 yılları arasındaki ‘Ayyārūn idaresi hakkında tafsilât için benim G. Sa-

linger'in Was the Futūwa on oriental form of Chivalry? (Proceedings of the American Philosophical Society c. 94, No. 5, Oct. 1950, s. 481-93) adlı makalesi hakkındaki yazıma bakınız. (Oriens 5, 1952, s. 332-336). Burada mevzuu alâkadar eden rivayetler tercüme edilmiştir. Bu neviden Futuvva muhitlerinin hakir görülmeleri hakkında karşı. Ibn al-Cavzî, al-Nāmūs fî Tablīs Iblīs, ilk neşri Kahire 1340, s. 421 (L. Massignon tarafından Revue de Monde Musulman c. 57, 1924, s. 251, n. 1 ve Recueil de Textes inédits..., Paris 1929, s. 69, n. 1 de zikredilmiştir); ikinci neşir, Kahire 1928, s. 392.

30) Ibn al-Cavzî, ayn. yer, str. 13 vd.

31) Ibn al-Cavzî, aynı yer, str. 17 vd. Ibn al-^cAmmār (bu mühim kaynak hakkında bak aşağıda s.) vr. 79 b, son satır vd. de Fityān'ı dedikodu mevzuu olan bir kadını öldürmekten menetmiştir ki, bu da bu hususun mutad olduğu hakkında açık bir işarettir.

32) Ibn al-Cavzî, aynı yer, str. 15 (bi-^cHaqqi'l-Futuvva yemin şekli); İbn Cubayr, aynı yer, str. 13. Ibn al-^cAmmār'dan da (vr. 29 b) Futuvva üzerine yeminin (bi'l-Futuvva) halife Nāşir'in Saray Futuvvasında mevcut olduğu tezahür ediyor. Bu yemin şeklinin daha sonraları da mutad olduğu hususu h. 691/m. 1292 yılı için ^cAbdallāh b. ^cAbdazzāhir'in (va haqq al-Futuvva şeklinde yemin; karşı. F. Taeschner, Eine Futuwwa Urkunde des Mamlukensultans al-Aschraf Chalīl von 1292, Aus der Geschichte des islamischen Orients, Tübingen 1949, s. 3) ve 1387 yılı için ise, Āstarābādī'nin Bazm u Razm indeki (Kilisli Rif'at neşri, İstanbul 1928, s. 328, str. 12) rivayetlerinden belli olmaktadır (karşı. ZDMG c. 96, 1942, s. 548 ve 550). Ibn Taymiya «Futuvva Şalvarı» üstüne yemin şekline çatarak bu yemini gayri muteber addeder. (J. Pedersen, Der Eid bei den Semiten, Strassburg 1914, s. 208).

33) İleride (s.) zikredilecek olan yazısında (vr 80 b) Fityān'ın devletin nasbettiği hakimlerin himayesini kabul etmediklerine dair Ibn al-^cAmmār'ın rivayetini İbn Cubayr, (aynı yer, str. 12 vd.) teyid ediyor. ^cAvāniya ve Muşāliha istilahları hakkında karşı. F. Taeschner, Eine Futuwwa Urkunde... von 1292, s. 15 vd.; İtalyanca Avania'nın her halde menşei teşkil eden ^cAvāniya kelimesi hakkında Napoli'deki meslekdaşımız Bombaci'nin bir tedkik yazısı beklenilmektedir.

34) Ibn al-^cAmmār, vr. 81a vd. de bunların suçlu oldukları bütün işlerde birbirlerine yardım ettikleri mukayyettir. Ibn al-Cavzî (aynı yer, str. 14) de onları «insanların mallarını gasb» ile itham etmektedir.

35) L. Massignon, La «Futuwwa»..., s. 171 vdd, bilhassa s. 175 vdd.; aynı mlf., Salmān Pāk et les principes spirituelles de l'İslam Iranien (Publications de la Société des Etudes Iraniennes, No. 7), Paris 1934; aynı zamanda karşı. A. L. della Vida'nın El c. 4, s. 124 vd. de Salmān al-Fārisī maddesi.

36) Halife Nāşir hakkında tafsilât için karşı. El c. 3, s. 929 vdd, de yazmış olduğum makale.

37) Müteakip izahat hakkında evvelce s. 25 de zikretmiş olduğum bibliyografyadan bilhassa karşı. : F. Taeschner, Islamisches Ordensrittertum zur Zeit der Kreuzzüge; ayn. mlf., Das Futuwwa-Zittertum des islamischen Mittelalters, Muşāfā Cevād, La Futūwa ou la Chevalerie arabe (al-Futuvva va'l-fityān Qadīman). (Lohat al-^cArab c. 8), 1930, s. 141-249; buna Ya^cqūb Na^cim Sarkis'in aynı yer s. 374 de bir ilâvesi. Bu husustaki yeni eserler: G. Salinger'in yukarıda s. 27 n. 29 da zikredilen makalesi ile benim buna dair Oriens c. 5, 1952, s. 332-336 daki yazım; ayrıca C. Cahen, Note sur les Debuts de la Futuwa d'an-Nāşir, (Oriens c. 6); 1953, s. 18-22.

38) Tāʾrīḥ al-Kāmil, nşr. Tornberg, c. 12 s. 286 vd, (Nāşir'in ölüm yılı olan h. 622 vekayii). Bu kısmın arabca metni almanca tercümesiyle beraber Thorning'in evvelce zikredilen eserinde de (s. 207 vd.) verilmiştir. Ayrıca İbn al-Aşir'in gerek bu ve gerekse Nāşir'in Futuvva ile münasebetlerine dair rivayetleri ilk defa olarak J. von Hammer-Purgstall tarafından toplanmış ve verilmiştir: JA c. 4, 13, 1849, s. 1 vdd. ve c. 5, 6, 1855, s. 283 vdd. Diğer rivayetlerin ekserisi az veya çok İbn al-Aşir'e bağlı olmakla beraber bunda eksik olan bazı tafsilâta da bazen rastlanabilmektedir. Bu ikinci derecede mühim rivayetlerden şunları zikredeceğim: Abū'l-Fidā, Tāʾrīḥ c. 3, (Kahire tabı s. 136 = İstanbul tabı s. 142); İbn Faḍlallah al-Umarî'nin Masālik al-Absār'ının 27. cildinde verdiği malûmat Abū'l-Fidā'dan alınmıştır (metni M. Cevdet tarafından L'Education aux foyers....., s. 69 da 3429 No. lu Ayasofya Kütüphanesi yazma nüshasına göre verilmiştir): ayrıca İbn at-Tiqfaqā, al-Kitāb al-Fahrî, neşr. Derenbourg, s. 434, str. 3 vd, = Ahlwardt neşri, s. 370, str. alttan 3; İbn Ḥaldūn, Kitāb al-İbar. Bulak neşri, 1284, c. 3, s. 535 str. 18 vdd.; von Hammer, ayn. yer, c. 5,6 da ayrıca az-Zahabî ve İbn Kaşir'i zikreder.

39) İbn al-Aşir'in Tornberg neşri metnindeki «va laysa» yerine «va labisa» (Hammer, JA, c. 5, 6, 1855, s. 284, n. 1; Thorning, ayn. yer ve Kahire neşrinde böyle) okumalı,

40) az-Zahabî, Tāʾrīḥ al-İslām, Paris, Ms, ar. 1582, vr. 11a (C. Cahen tarafından aynı yer, s. 18 de kaydedilmiştir),

41) Kisvenin giyiliş tarihi yalnız Kâtip Çelebi Taqvim at-Tavarih (telifi h. 1058/m, 1648), İstanbul h. 1146/m, 1733, s. 73 de kaynak zikredilmeden verilmiştir. Bu tarihe ayrıca başka bir yerde rastlanamamıştır,

42) Ḥartabirdî'nin bu eserinden yalnız bir nüsha malûmdur ve İstanbul'da Ayasofya Kütüphanesinin 2049 No. lu yazma mecmuasının 108-117 varaklarında münderic bulunmaktadır. Eserden parçalarla tafsilât için İslâmica c. 5, 1932 de neşrolunan Futuwva-Studien I adlı makalemin 285 vdd. bilhassa 294 vdd. ve 314 vdd. sahifelerine bakınız.

43) İbn al-Ammār'ın Kitāb al-Futuvva'sı da tek nüsha olarak Tübingen Üniversite Kütüphanesinde (Ma VI 137, Kat. M. Weisweiler, s. 101, No. 134) mevcut bulunmaktadır. Bu eser üzerine ilk defa olarak H. Thorning evvelce zikredilen mühim eserinde (s. 45 vdd. ve 188 vdd.) dikkati çekerek ondan parçalar vermiştir. Eseri Nāşir devrinin bir vesikası olarak takdir ve teşhis etmek şerefi Die Futuwva-Bündnisse des Chalifen en-Nāşir adlı yazısıyla P. Kahle'ye nasib olmuştur (s. 112 vdd.) P. Kahle burada eserden mühim parçaların almanca tercümelerini de vermektedir.

44) İbn as-Sācî, al-Cāmi' al-Muhtaşar, Muşafā Cevād ve P. Anastase-Marie neşri, c. 9, Bagdad 1934, s. 221 vdd. (Emirnamenin metni Arabca al-Muqtabas Revue mensuelle....., nşr. Mohammed Kurd-Ali, c. 3, 1908, s. 98-100 de de verilmiştir.); Karş. P. Kahle, Ein Futuwva-Erlass des Kalifen en-Nāşir aus dem Jahre 604 (1207), (Aus fünf Jahrtausenden morgenländischer Kultur, Festschrift Max Frh. von Oppenheim zum 70. Geburtstag gew. (=Beiheft I zum Archiv für Orientforschung), Berlin 1933, s. 52-58.

45) Bu üç sınıfa taksim keyfiyeti Şeyh Suhrevardî yolu ile Nāşir muhitine mensup olduğunu bildiren Necm-i Zerkub adlı bir zatin her halde h. 7/m. 13. asra aid olması lâzım gelen farsca bir fütüvvetnamesinde mevcuttur. Bu eser Ayasofya Kütüphanesinde 2049 No. lu yazma mecmuanın vr. 219a vdd. da mevcut olup bu üçe taksim keyfiyeti vr 225a da yazılıdır, Eser A. Gölpınarlı tarafından İslâm ve Türk illerinde fütüvvet teşkilâtı ve kaynakları, İstanbul 1949/50, s. 135-151 de faksimile olarak neşr ve s. 235-261 de türkçeye tercüme olunmuştur.

Üçer taksim ayrıca daha muahhar ve artık saraya bağılı olmayan 15 ve 16 ıncı asrın Türk lonca fütüvvet birliklerinde de mevcuttur. (Bak. aşağıda s.) Th. Menzel (Festschrift Georg Jacob, s. 184) Bektaşılık'te de buna benzer bir taksimden bahsediyor.

46) İki sınıfa taksim yine Ayasofya Küüphanesi mecmuasında vr. 155 den itibaren kayıtlı bulunup halife Nâsir'in saray hocası Bağdadlı büyük şeyh Şihâb ad-Dîn as-Suhraverdî'ye izafe edilen farsça bir fütüvvetnamede (vr. 158b) mevcuttur. Bu taksim ayrıca 14. asır Anadolu ahîlerinde de vardır, bak. aşağıda s.

47) Bağdadlı Şair İbn al-Haccâc (ölm. h. 391/m. 1001; karş. Brockelmann, GAL I, s. 81 vd.) dan Fatâ'nın Zarbâfâna (oluklu yay) ile atışına telmihte bulunan bir mısra menkuldur (nakleden Muştafâ Cevâd, Loghat al-Arab c. 8, 1930, s. 246), Zadeğâna mahsus spor nevi olarak oluklu yayla taş atmaya Binbir Gece masallarının 11 inci gecesinde telmih edilmiştir (Bulak neşri, s. 26, Almanca tercümesi, E. Littmann c. 1, s. 131). Burada ilk dilenci derviş, şehzade iken oluklu yayla taş atma sporu yaptığını hikâye eder.

48) at-Tuyûr al-Manâsîb (Mansûb'dan cemi) istilâhı hakkında karş. Dozy c. 2, s. 665. İslâmî Şarkta posta güvercininin yetiştirilmesi hakkında karş. F. Binder, Die Briefftaube bei den Arabern in der Abbasiden- und Mamlukenzeit, Journal für Ornithologi c. 95, 1/2, 1954, s. 38-47, bilhassa Miĥâ'il Sabbâğ (ölm. 1816, bak Brockelmann, GAL, Suppl. c. 2, s. 728)a göre, Musâbaqat al-barq wal-ğamâm fî su-ċât al-ĥamam (La Colombe Messagère plus rapide que l'éclair, plus prompte que la nue: par M. Sabbagh, trad..... par A. I. Sylvestre de Sacy), Paris XIV/1805 (bizzat Nâsir hakkında s. 42-45).

49) as-Suhraverdî ve eserleri hakkında karş. Brockelmann, GAL c. 1, s. 440 vdd., Suppl. c. 1, s. 788 vdd; H. Ritter, Der Islam c. 25, 1939, s. 36-46. Suhraverdî'nin Futuvva ile münasebeti N. Çagatay tarafından tedkik edilmiştir. Suhraverdî'nin Nâsir Lidinillah ile münasebeti ve fütüvvet'e ait eserlerindeki tasavvufî-imamî unsurlar, İlahiyat Fakültesi Dergisi c. 1, 1952, sayı 2, s. 65 vdd.

50) Hıristiyan müellif al-Mufaddal b. a. 'l-Fadl'ın E. Blochet, Moufazzal İbn Abil-Fazaıl, Histoire des Sultans Mamlouks (Patrologia Orientalis c. 12, makale 3) Paris 1919, s. 426/ [84] deki rivayeti; hadiseyi Maqrizî bir az değişik bir şekilde veriyor: Chronicle of Ahmed İbn 'Alî al-Maqrizî, entitled Kitâb al-Sulûk fî ma'rifat duval al-Mulûk, ed. by M. Muştafâ Ziada, Vol. I, Part 2, Kahire 1936, s. 459 (Mufaddal rivayeti burada da n. 5 de verilmiştir).

51) F. Taeschner, Eine Futuwva-Urkunde des Mamlukensultans al-Aschraf Chalil von 1292 (F. Taeschner und G. Jäschke, Aus der Geschichte des islamischen Orients, Philosophie und Geschichte, 69), Tübingen 1949, s. 1-15; metin kısaltılmış olarak ve isim zikretmeden Qalqaşandî tarafından da verilmiştir: Şubĥ al-Aċşâ c. 12, Kahire 1336/1918, s. 274-276. İkinci bir Futuvva vesikası yine orada s. 276-279 dadır.

52) Bu hususta bak. L. A. Mayer, Saracenic heraldry, Oxford 1932, s. 19 vdd.

53) Qalqaşandî, aynı eser, s. 274 de yukarıda zikredilen 1292 yılına ait vesikaya giriş mahiyetinde.

54) Umumî olarak ahîlik, bilhassa Anadolu ahîliği hakkında karş: yeni El neşrinde yazdığım Akĥî maddesi ve ayrıca, Köprülüzade M. Fuad, Türk Edebiyatında ilk Mutasavvıflar, İstanbul 1918, s. 237-242; VI. Gordlevskij, Iz shizni Sechov v Turcii, K istoiri «achi» (Ahîlerin tarihi için Türkiyedeki lonca hayatından kısımlar), Zapiski Kolegii Vostokovedov (Mémoires du Comité des Orientalistes) c. 2, 1927/28, 2, s. 235-248; F. Taeschner, Beiträge zur Geschichte der Achis in Anatolien (14.-15. Jhd.) auf Grund neuer Quellen, Islamica c. 4, 1931, s. 1-47; M. Cevdet, L'Education ..., H. F. Turgal, Ahilere dair halktaki bilgiler, Halk Bilgisi Ha-

berleri c. 9, 1939/1940, No. s. 102, s. 152; No. 103; s. 163, No. 104, s. 200 ve No. 105, s. 215; İhsan Tarus, Ahiler, Ankara 1947; N. Çagatay, Fütüvvet-Ahi müessesesinin menşei meselesi, II. ve III. kısımlar, İlahiyat Fakültesi Dergisi c. 1, Sayı 2-3 s. 61-84; G. G. Arnakis, Futuwva Traditions in the Ottoman Empire, Akhis, Bek-tashi Dervishes and Craftsmen, Journal of Near Eastern Studies c. 12/4 oct. 1953, s. 232-247.

55) Ibn Bîbî, Selçukname, Karş. şimdilik eserin türkçe tercümesi, nşr. Houtsma, Recueil de Textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides c. 3, s. 139 ve bundan Farsça hulâsa, nşr. Houtsma, Recueil..., c. 4, s. 59; rivayet daha mufassal olarak H. W. Duda tarafından pek yakında neşredilecek olan Farsça asıl metinde mevcuttur.

56) Voyages d'Ibn Batoutah, Texte arabe, accompagné d'une traduction par C. Defrémery et le Dr. B. R. Sanguinetti c. 2, Paris 1877 (yeni tabı 1914), s. 254-354 (asıl alâkadar eden kısım s. 260 vdd.); 1322 tarihli Kahire tabı c. 1, s. 214-42.

57) Bu ve müteakip hususlarda bak: C. Cahen, Sur les traces des premiers Akhis (telifi 1950), (Mélanges Fuad Köprülü = Fuad Köprülü Armağanı), İstanbul 1953, s. 81-91.

58) F. Taeschner, Der Anatolische Dichter Nâşirî (um 1300) und sein Futuvvetname, mit Beiträgen von Wilhelm Schumacher (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes c. 29,1), Leipzig 1944. Bu eserde manzumenin metni verilmiş (s. 0-0 v), muhtevastı incelenmiş (s. 5-31) ve buna istinaden ahilik umumî çizgilerle tasvir edilmiştir.

59) Yukarıda zikredilen Zur Geschichte der Achis adlı eserimdeki ahilik müessesesine dair ilk tasvirim Yahyâ b. Halîl'in Fütüvvetnamesine dayanmaktaydı (Islamica c. 4, 1931). Bu fütüvvetnamenin yazılış tarihi hakkında orada s. 5, not 4 e bakınız; muhtevastı hakkında tafsilât aynı yer s. 37-42 dedir. Eserin yazma nüshaları hakkında bak. Islamica c. 5, 1932, s. 323-325.

60) Ibn Baṭṭūṭa, s. 261, str. 4 vd.

61) Mübarek Galib, Ankara c. 2, s. 15 vd. No. 20; Islamica c. 4, 1929, s. 44, No. 3b. Ahmed Tevhid'e göre (TOEM c. 4, 1329, sayı 10, s. 1202 vd.) Ankara ahilerinin bir silsilesini ihtiva eden bir tomar Ankara'da Ahî Şerefeddin Camiinde bulunmaktadır. Bunun hakkında Halil Edhem de TOEM c. 7, 1332, sayı 41. s. 314 vd. de malûmat verir. Mübarek Galib'e göre (Ankara c. 1, s. 49) bu tomar sonradan kaybolmuştur.

62) Gihānūmā, die altosmanische Chronik des Mevlānā Meḥmed Neschrî, nşr. F. Taeschner, Leipzig 1951, s. 52, str. 12-14; Mehmed Neşrî, Kitab-i Cihannūma, Neşrî Tarihi, F. R. Unat ve Dr. M. A. Köymen neşri c. 1, s. 190, str. 19, s. 192, str. 1.

63) Faksimile olarak ve yeni harflere çevrilmiş şekliyle Tahsin Öz tarafından verilmiştir: Tarih vesikaları c. 1, 4, 1941, s. 1 vd.; karş. F. Taeschner, War Murad I. Grossmeister oder Mitglied des Achibundes?, (Oriens c. 6, 1953, s. 23-28).

64) İslâmî loncalar (aşnâf) hakkında karş: L. Massignon, Guilds, Islamic, Encyclopaedia of the Social Sciences c. 4, London 1937, s. 214-216; aynı Mlf'in EI c. 4, s. 468 vd. deki şinf maddesi; B. Lewis, The Islamic Guilds, The Economic History Review c. 8, 1937/38, s. 20 vd. Hususî olarak Türk Esnaf lonca müessesesi için karş: Osman Nuri (Ergin), Mecelle-i Umur-ı Belediye c. 1, İstanbul 1338/1922, 6. fasıl: Esnaf teşkilâtı ve Ticaret Usulleri, s. 479-768; Âfet İnan, Aperçu général sur l'histoire économique de l'Empire Turc-Ottoman, İstanbul 1941, 9. fasıl: L'organisation du travail, s. 54-67; ayrıca F. Taeschner, Das Zunftwesen in der Türkei, (Leipziger Virtelfahrsschrift für Südosteuropa, c. 5, 1941, s. 172-188).

65) Seyyid Mehmed Alâ'eddin el-Hüseynî er-Rizâvî'nin asıl adı Miftâh ad-dağâ'iq fî Bayân al-Futuvva va'l-Ḥaqâ'iq olan büyük fütüvvetnamesinden (Fütüv-

vetname-i Kebir) bir parçayı Evliya Çelebi Seyahatname'sinin c. 1, s. 487 vdd. de 1638 tarihindeki büyük loncalar alayının tasvirine giriş olarak vermektedir. Eserden bazı parçalar lâtin harfleri ile Cevad Hakkı Taım tarafından (Kırşehir tarihi üzerinde araştırmalar c. 1, Kırşehir 1938, s. 144-157) ve Abdülbakî Gölpinarlı ve Neşet Çağatay'ın evvelce bahsedilen eserlerinde verilmiştir. Türk lonca teşkilâtının baş kaynağı olmak sıfatıyla büyük ehemmiyet taşıyan bu eser daha esaslı bir inceleme-ye lâyıktır.

66) Bu husus Thorning'in mühim eserinin dayandığı malzeme için de variddir.

67) Ahî Evren üzerine mevcut bibliyografya tarafımdan *Islamica* c. 4, 1934, s. 31-34 ve yeni EI neşri Akhi Evran maddesinde toplanmıştır. Karş. ayrıca: F. Taeschner, *Gülschehris Mesnevi auf Achi Evran, den Heiligen von Kischehir und Patron der türkischen Zünfte*, Wiesbaden 1955. Ahî Evren'in Kışehir'deki türbesi W. Ruben tarafından *Bulleten* c. 11, Ankara 1947, s. 616-638 de tasvir edilmiş ve evliya hakkında diğer malûmat da verilmiştir. Aynı işi H. C. Tarım da *Kırşehir Tarihi'nde* (Kırşehir 1938), s. 114 vd. yapmıştır. Türbedeki kitabeler Halim Baki Kunter tarafından *Vakıflar Dergisi* c. 2, Ankara 1942, s. 434 vd; No. 8-14 de verilmiştir. Ayrıca karşı: V. Gordievskij, *Les Derviches de l'ordre d'Akhi Evran et les corps de métier en Turquie* (Rusça), *Izvestija Akademii Nauk SSSR* (Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS), 1927, No. 15-17, s. 1171-1194; F. Taeschner, *Legendenbildung um Achi Evran, den Heiligen von Kırşehir*, (Die Welt des Islams, Sonderband, Festschrift F. Giese, 1941, s. 60-71 ve c. 23, s. 90 vd.).

68) Benim yeni EI neşrinde Akhi Baba maddesine karşı.

69) Bosna'daki esnaf loncaları hakkında Hamdiya Kreslevljakovic'in arşiv tedkiklerine dayanan mükemmel eserlerine malik bulunuyoruz: *Esnafi i Obrti u Bosn-Hercegovini* (1463-1878) (= Bosna ve Hersek'te esnaf ve loncalar), I Sarajevo (Zbernik za Narodni zivot i obicade juznih Slavena XXX, I), Zagreb 1935; II Mostar, Zagreb 1951 (I. kısım için karşı, F. Taeschner, *Das bosnische Zunftwesen zur Türkenzeit*, *Byzantinische Zeitschrift* c. 44, 1951, s. 531-559).

70) M. Cevdet'in zikredilen Arapça yazılmış eseri (*L'Education...*) objektif olarak esnaflık noktaî nazarından değil de bilâkis fütüvvetin birlik idealini tanıtmaya gayesiyle tanzim edilmiş büyük miyasta vesaik malzemesi vermektedir. Ahî Baba lehine isdar edilmiş bir Padişah fermanı misel olarak tarafımdan yayımlanmıştır: *Ein Zunft-Ferman Sultan Mustafas III. von 1773*, (Wesötstliche Abhandlungen, Festschrift Rudolf Tschudi, İnş. Fritz Meier, Wiesbaden 1954, s. 331-337); buna benzer bir vesikanın resmi *Âfet Nisan, Apeçü, Pl. XVIII*, muhtevası Pl. XIX, vermiştir. Babası tarafından getirilen bir çırağın bir loncaya kabulü sahip bulunduğum 17. asra ait bir Türk minyatüründe tasvir edilmiştir. (karş., *Der Islam* c. 6, 1916, s. 169 vdd.; F. Taeschner, *Alt-Istambuler Hof und Volksleben*, Hannover 1925, resim 24).

71) Evliya Çelebi, *Seyahatname*, c. 1, İstanbul h. 1314, s. 506 vdd.; eksikle ri olan bir yazmadan dikkatsiz ve natamam bir şekilde J. von Hammer tarafından ingilizceye tercüme edilmiştir: *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the seventeenth Century* by Evliyâ Efendi, Vol. I, Part II, London 1850, s. 104 vdd.; kısaltılmış olarak ayn. Mif. in Konstantinopolis und der Bosphorus, II, Pesth 1822, s. 399 vdd., de tekrar edilmiştir; Ch. White, *Three Years in Constantinople* I, s. 171 vdd., bilhassa 186 vdd. (Almancası: *Hausliches Leben der Türken*, Nach dem Englischen übersetzt von Reumont, Berlin 1844, c. 1, s. 166 vdd., bilhassa 178 vdd.) de Hammer'in bu eserinden istifade ve onu ikmal etmiştir. Constance Sutcliffe'in *Turkish Guilds* (*The Fortnightly Review* c. 60, London 1896, s. 820 vdd.) adlı makalesi büyük kısmıyla bu esere dayanır. Gerek İstanbul tabına ve gerekse Hammer'in tercümesine esas tutulan yazma nüshalar (Hammer'in şimdi Londra'da Royal Asiatic Society'ye ait bulunan nüshası üstelik eksiktir) kusurlu oldukları ve İstanbul tabına da ayrıca itimat caiz olmadığı cihetle zikredilen tercüme ve parçalar ancak büyük teyakkuzla istifadeye salihlerdir.

72) Münîrî adı ile tanınan İbrahim b. Iskender Belgradî hakkında karşı: *Bursalı Mehmed Tahir, Osmanlı müellifleri* c. 2, s. 25 vd, Bu zatın loncalara ait sünni eseri Nişâb ül-intisâb ve âdâb ül-iktisâb adını taşımakta olup bu eser de esaslı bir inceleme-ye lâyıktır.

Almancadan tercüme eden:
Doçent Dr. Fikret İşıltan