

ruz bırakmaları, İbnü'l-Cevzî ve Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi Selefi âlimleri tarafından tenkit edilmelerine sebep olmuştur (*Telbîsü'İblîs*, s. 398; *Mecmû'u fetâvâ*, XI, 85).

BİBLİYOGRAFYA :

Sülemî, *Kitâbü'l-Fütüvve* (nşr. Süleyman Ateş), Ankara 1977; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, s. 321, 472-478; Herevî, *Menâzil*, tür.yer.; a.mlf., *Tabakât*, s. 739; a.mlf., *Fütüvvetnâme*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2049, vr. 149^a-154^b; Ebû Mansûr el-Abbâdî, *Şaîfînâme* (nşr. Gulâm Hüseyin-i Yûsufî), Tahrân 1347 hş.; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü'İblîs*, s. 398; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, III, 231-235; Sa'dî-i Şîrâzî, *Gülîstân*, Tahrân 1369 hş., s. 123-159; Necmeddîn-i Dâye, *Mîrşâdü'l-'ibâd* (nşr. M. Emîn Riyâhî), Beyrut 1405/1985, s. 260; Mevlânâ, *Meşnevî*, Tahrân 1307, I, 210-215; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, I, 61, 157; XI, 82-102; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-salâkât*, Kahire 1403/1983, II, 353-365; İbnü'l-Hatib, *Ravzü't-ta'rif* (nşr. M. İbrâhim el-Kettânî), Beyrut 1980, s. 475; Kal-kaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), XIII, 268-274; Ankaravî, *Minhâcû'l-fukarâ*, Bulak 1256, s. 182; Ebû'l-Alâ el-Affî, *el-Melâmiyye ve's-şüfiyye ve ehlü'l-fütüvve*, İskenderiye 1943; Ömer ed-Desûkî, *el-Fütüvve 'inde'l-'Arab*, Kahire 1951; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikrî'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1978, III, 403; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Cüstü'c der Tasavvuf-i İrân*, Tahrân 1367 hş., s. 335; Şeybî, *eş-Şıla*, I, 515; Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 240-246; M. es-Saîd Abdülmü'min, "el-Fütüvveti'l-İslâmiyye ve'l-fütüvveti's-Şafeviyye", *el-Kitâbü't-Tizkât li-nedveti'l-'allâme Ebi'n-Naşr*, Kahire 1987, s. 341-371; Ahmed Emîn, "el-Fütüvv ve fi'l-İslâm", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, VI, Bağdad 1942, s. 1-21; Habîb Zeyyât, "el-Fütüvv ve'l-fityân ve'l-fityâniyye", *el-Meşriq*, XLI, Beyrut 1947, s. 477-483; Ahmed eş-Şerebâsî, "Hâdisü'l-fütüvv fi'l-Kur'ân", *ME*, XXVII/2 (1955), s. 133-138; Mustafa Cevâd, "el-Fütüvv ve atvâruhâ", *MMİr.*, VI (1958), s. 46-81; M. Receb el-Beyûmî, "Eşerü'l-fütüvveti'l-İslâmiyye fi'l-hâdâretü'l-insâniyye", *ME*, XXXVIII/8 (1967), s. 816-822; Abdülhâfîz el-Karî, "el-Fütüvveti's-şüfiyye", *a.e.*, L/7 (1977), s. 1464-1471; Enverî Hamûdî el-Kaysî, "el-Fütüvv te'tavvüven ve delâleten", *MMİr.*, XXXIV/3 (1983), s. 173-201; M. Mustafa el-Hilâlî, "el-Fütüvv ve'l-fürûsiyyetü'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye", *el-Mevrid*, XII/4, Bağdad 1983, s. 23-43; Edîb Nâyif Ziyâb, "Cedeli'l-ez'dâd fi'l-a'vâl ve'l-makâmâtü's-şüfiyye", *Dirâsât*, XIII/4, Amman 1986, s. 195-214.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

□ TARİH. Fütüvvet kavramının tarihî gelişimini ve evrimini iyi anlamak ve takip edebilmek için Câhiliye devrinde Arap toplumundaki fetâ tipinden İslâmî dönemde kurumsallaşmış bir fütüvvet teşkilâtına, bu teşkilâtın sülûlile birleşerek tasavvufî bir nitelik kazanmasına, bu noktadan sonra da esnaf kesimiyle kaynaşarak meslekî bir mahiyet alan Ahîlik kurumuna dönüşmesine kadar uza-

nan süreci bir devamlılık olarak görmek ve birinden ötekine geçişin nasıl meydana geldiğini iyi belirlemek gerekir. Fütüvvet kurumunun, a) Câhiliye fetâsiyle bağlantılı bir şekilde İslâm'ın ilk yüzyılında belirmeye başlayan "sosyal bir kavram olarak fütüvvet"; b) IX. yüzyılda sosyal bir yapılanma halinde gençler arası içtimâî, iktisadî ve siyasî bir kurumsallaşmaya dönüşen, son Abbâsî döneminde de (XII. yüzyıl başları) resmî bir devlet kurumu haline getirilen "teşkilât olarak fütüvvet"; c) Yine IX. yüzyılda, artık ferdî yaşayış biçiminden sıyrılıp kurumsallaşmaya başlayan tasavvuf hareketine paralel olarak sülûlile iç içe geçen "tasavvufî fütüvvet"; d) Son aşama olarak da esnaf tabakasıyla bütünleşerek yine bir sülûlî kurum hüviyetini geniş ölçüde koruyan, meslekî teşekkül niteliğindeki "Ahîlik fütüvveti" şeklinde dört tarihî merhalesi olduğu söylenebilir.

Araştırmacılar, bu tarihin sürecin belirlenmesinde bazan birbirinden oldukça farklı yollardan gitmişler ve değişik fazlâzîyeler ileri sürmüşlerdir. En eskisinden günümüze gelinceye kadar fütüvvet konusu üzerinde çalışan bütün araştırmacılar, bu kurumun tarihçesine Kur'an-ı Kerim'deki ve eski Arap toplumundaki "fetâ" kavramından başlamışlardır. Kur'an'da fütüvvet kelimesi mevcut olmamakla beraber fetâ ve çoğulu fitye ve fityân kelimelerine birkaç yerde rastlanmaktadır (meselâ bk. Yûsuf 12/62; el-Kehf 18/10, 13; el-Enbiyâ 21/60; ayrıca bk. Ahmed eş-Şerebâsî, XXVII/2 [1955], s. 133-138). Ancak bu yerlerin hiçbirinde, söz konusu kelimelerin toplumda birtakım fazilet vasıflarıyla belirginleşmiş bir tipe işaret etmediği, sadece sözlük anlamıyla, yani "delikanlı, genç adam" yerine kullanıldığı görülmektedir.

İslâm öncesi Arap toplumunda fetâ şecaat, iffet, cömertlik ve diğerkâmlık gibi başlıca üstün vasıfları bir arada mütalaa eden eski asalet ve fazilet telakkisini temsil ediyordu; ancak bu, toplumda mevcut bir kurumsallaşmayı değil münferit bir kişiliği yansıtıyordu. Nitekim İslâm öncesi devirde fityân ve fitye, hatta bizzat fütüvvet kelimesine rastlanmamış olması, böyle bir kurumsallaşmanın İslâm öncesi Arap toplumunda bulunmadığını ortaya koymaktadır. Araştırmacılar, konuyla ilgili eski Arap şiirindeki malzemenin incelenmesi sonucunda, fütüvvet kurumunun Câhiliye dönemindeki fetâ kavramıyla anlam olarak bağlantısını kabul etmekle birlikte or-

ganik olarak onun gelişmiş bir devamı sayılamayacağı konusunda hemen hemen görüş birliğine varmışlardır.

İslâmî devirde muhtemelen Emevîler döneminin ortalarına doğru ortaya çıkmaya başlayan fütüvvet telakkisinin bu devirden itibaren genişleyen topraklar, temasa geçilen yeni kültürler ve bütün bunlara paralel olarak gelişen siyasî ve içtimâî değişimlerin toplumda doğduğu buhranlarla yakın ilgisi vardır. Ancak fütüvvet kavramının iffetli, cesur ve cömert gibi vazgeçilmez niteliklerini taşıyan, fakat merkezî iktidarın zayıfladığı zamanlarda toplum düzenine ve siyasî otoriteye karşı çıkan genç ve bekâr erkeklerden oluşan bir sosyal kesimi belirleyen hüviyetle tarih sahnesine çıkışı Abbâsîler döneminde olmuştur. Dönemin kronikleri bunları "fityân", bazan da yönetim çevrelerinin ve halkın adlandırdığı biçimde "ayyâr", "rind" veya "şâtır" isimleriyle anmakta, yaptıklarını anlatırken kullandıkları ifadeler, onların toplum içinde dışlanan, biraz kenarda kalan bir kesim olduklarını göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, bu gruplar arasındaki fütüvvet telakkisinin henüz sülûlî nitelikler taşımadığıdır. Bu kroniklerde söz konusu zümreler hakkında verilen bilgilerden, fityânın her zaman için belirtilen fazilet kavramlarına göre yaşayan gençler olmadıkları, hatta bir kısmının eğlenceci bir hayata pek de ilgisiz kalmadığı anlaşılmaktadır (Cahen'in, Abbâsî döneminde bu zümrelerin yol açtığı birtakım halk hareketlerine dair çok önemli bir incelemesi için bk. *Recueils de le Société Jean Bodin*, VII [1955], s. 273-288). Burada önemli olan husus, böyle kendine özgü nitelikleri ve kuralları bulunan bir sosyal kesim olarak VIII-IX. yüzyıllarda toplum içinde ortaya çıkan fityânın, daha çok göçebe bir hayat tarzının geçerli olduğu Arap yarımadasında değil eski İran kültürünün hâkim bulunduğu Irak ve İran topraklarında, üstelik şehirlerde görülmesi, yani kurumsallaşmış fütüvvetin şehirli ve gayri Arap bir kökene dayanmasıdır. Bu vâkıanın ikinci bir göstergesi, yine IX. yüzyılda ortaya çıkan sülûlilek cereyanının da fütüvvet kavramını benimseyen şehirli ve üstelik gayri Arap tabakaya (mevâlî) dayanan bir hüviyetle tarih sahnesinde belirmiş olmasıdır. Dolayısıyla IX. yüzyılda fütüvvetin sülûlilele kolayca iç içe girişi, ikisinin de aynı ortak sosyal tabandan kaynaklanmasından ileri gelmektedir.

Özellikle eski İran mistik kültürünün ocağı sayılabilecek Horasan bölgesinde IX. yüzyılda Hamdün el-Kassâr, Ebû Hafs el-Haddâd ve Ebû Osman el-Hîrî gibi büyük öncülerini tarih sahnesine çıkaran ve ileride Orta Asya ve Ortadoğu'da pek çok süfi teşekkülün geniş ölçüde etkileyecek olan Melâmetiyye cereyanı fütüvvetle iç içe gelişti. Bu Melâmetî süfîlerin hem ehl-i fütüvvet hem de esnâf tabakasına mensup olduklarına dikkat edilirse teşkilâtî fütüvvetin nasıl bir sosyal zeminde başladığı, İran ve Anadolu'da nasıl Ahîlik şekline dönüştüğü hakkında bir fikir edinilebilir.

Burada, fütüvvetin bir kurum haline dönüşmesiyle ilgili çok önemli bir noktanın açıklığı kavuşturulması gerekiyor. Fütüvvet, isim ve kavram olarak İslâm öncesi Arap toplumundan beri tanınan fetâ tipiyle alâkalı görünmekle birlikte daha önce de işaret edildiği üzere bu toplumda teşkilâtlanmış bir fütüvvet kurumunun izlerine rastlanılmamıştır. İslâm öncesi eski İran kültür ve medeniyeti uzmanlarının yaptıkları araştırmalar, Abbâsîler dönemindeki fütüvvet ehline benzeyen, bekâr ve savaşçı bir gençler teşkilâtının eski yerleşik İran kültürünün hâkim olduğu sahalarda Zerdüşť öncesi dönemde (m.ö. 1000 yılından önce) mevcut bulunduğunu ortaya koymuştur. Mairya (Sanskritçe Marya) adıyla bilinen bu gençler teşkilâtının başlangıcı Ârîler zamanına kadar uzanmaktadır. Esas inanç olarak Mitra kültüne bağlı bu gençler, üstünde bir ejderha motifi olan siyah bir bayrakla kendilerini temsil ediyorlardı. Bunlar, aynen fityânın yaptığı gibi o dönem İran toplumunda zaman zaman içtimaî ve siyasî buhranlarda etkin bir rol oynuyor, hatta bazan tedhiş faaliyetlerine bile girişiyorlardı (Widengren, s. 39-43). İslâm kroniklerinde de fityân hakkında buna benzer olaylardan bahsedilmektedir. Franz Taeschner, M. Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı, herhangi bir ayrıntıya girmemekle beraber şehirli bir kurum olan fütüvvetin büyük bir ihtimalle İran kökenli olabileceği üzerinde durmuşlardır.

Fityân gruplarının süfilikle temasının nasıl ve ne zaman gerçekleştiğinin tespiti önemli bir problemdir. Bu temas, yukarıda belirtildiği üzere, aynı sosyal tabandan gelmiş olmanın şevkiyle, doğrudan bir inisiyatifle süfi çevreler tarafından sağlanmış olmalıdır. IX. yüzyılda belirgin bir şekilde tarih sahnesinde görülen süfliğin toplumda belli bir nü-

fuzu olan fityân teşkilâtlarına ilgi duyması, o çevrelere nüfuz edebilme için fütüvvet kavramını benimseyerek ona kendi doktrin yapısına göre bir muhteva kazandırmış olması mümkündür. Bu yakın temas sonucunda, XI. yüzyıldan itibaren süfliğin yavaş yavaş kurumlaşma sürecine girmesine paralel olarak onunla iç içe geçmiş fütüvvet kurumunda da süfi nitelikler giderek ağır basmaya başlamış ve tasavvufînin benzeri bir kurumlaşma süreci onda da kendini göstermiştir. Başka bir deyişle süfilikteki kurumlaşma fütüvveti de etkilemiştir.

Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidîñillâh'ın fütüvvet müessesesini kendine bağlamak suretiyle onu devletin resmî bir kurumu yapması ve bunu ne şekilde gerçekleştirdiği konusu üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır (meselâ bk. Cahen, *Oriens*, VI [1953], s. 11-22). Kaynakların belirttiğine göre Nâsır, Bağdat'ta reisü'l-fityân olan Şeyh Abdülcebbar b. Yûsuf b. Sâlih el-Bağdâdî'nin elinden fütüvvet erkânı üzere elbise giymiş ve merasimle teşkilâta dahil olmuştur (Zehebî, vr. 11^a). Kaynaklardan, hadisenin görüldüğü gibi basit bir şekilde gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Her şeyden önce halifenin teşkilâta dahil olduğu tarih konusunda ittifak yoktur; 590 (1194), 599 (1202-1203), 601 (1204-1205) gibi muhtelif tarihler verilmektedir. Fakat asıl önemlisi, Halife Nâsır'ın İmâmîyye mezhebini benimseyerek fütüvvet kurumunu bu mezhebin temel inançlarına göre, on iki imamın her birinin adına izâfeten adlandırdığı on iki kola bölerek düzenlediği yine çağdaş bazı kaynaklarda zikredilmektedir (meselâ bk. Kâdisî'den naklen Sibt İbnü'l-Cevzî, s. 280). Halife bu kolların her birinin başına birer reis tayin etmiş, onları da kendisine bağlamıştı. Böyle bir siyasetin, halifenin otoritesini daha güçlü bir şekilde icra etmesine ve alt tabakalar üstünde fevkalâde bir hüviyetle hâkimiyet kurmasına yardımcı olduğu tahmin edilebilir. Aksi halde onları doğrudan doğruya kendine bağlayabilirdi.

Halifenin asıl amacı, o zamana kadar gayri resmî bir hüviyet taşıyan fütüvvet kurumuna resmî bir hüviyet vererek onu bir anlamda devletleştirmek ve bu suretle meşruiyet kazanan bu kurumun siyasî desteğini arkasına almaktır. Böylece o zamana kadar, merkezî yönetimin zayıfladığı zamanlarda sık sık siyasî otoriteyi tehdit eder durumlara sebebiyet

veren bu güçlü kurum devletin yanına alınmış olacaktı. Halife bu önemli işi gerçekleştiren yanında danışman olarak bulunan meşhur süfi Şehâbeddin es-Sühreverdî'den büyük bir yardım görmüş, onu hem fütüvvet kurumunun yeni yapılanmasında teorisyen olarak istihdam etmiş, hem de sahip olduğu büyük mânevî otoritesinden geniş ölçüde faydalanmıştır (meselâ bk. Taeschner, *Oriens*, XV [1962], s. 277-280).

Nâsır-Lidîñillâh, fütüvvet kurumunu resmîleştirdikten sonra ikinci adım olarak asıl gayesini gerçekleştirmeye girişmiş, diğer müslüman hükümdarlara yol aldığı elçilik heyetleri aracılığıyla onları da teşkilâta dahil ederek mânen kendi otoritesi altında toplamak istemişti. Halifenin bu çağrısı epeyce müsbet cevap aldı. Çünkü bu çağrıya olumlu bakmak ve fütüvvet teşkilâtına dahil olmak, bu hükümdarların halife nezdinde meşruiyetlerinin de tanınması demek oluyordu ve bu durum tebaalarının nezdinde kendilerinin nüfuzunu pekiştiriyordu. Meselâ halife, Anadolu Selçuklu Devleti'nin başında bulunan I. İzzeddin Keykâvus'a Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin başkanlığında bir heyetle birlikte 1214 yılında fütüvvet cihazı (kâse, şalvar) göndererek kendisini teşkilâta dahil etmişti (halifenin hangi hükümdarlara ne zaman fütüvvet cihazı gönderdiği meselesi ve bu konudaki kaynaklar için bk. Cahen, *Oriens*, VI [1953], s. 18-22). Nâsır'ın bu faaliyetleri siyasî açıdan beklenen sonuçları sağlayamadıysa da Anadolu'da Ahîlik teşkilâtının gelişip yayılmasında epeyce etkili olduğu tahmin edilebilir. Çünkü Anadolu'da Ahîliğin gelişmesi bu tarihten sonraya rastlamaktadır.

Türk tarihçileri arasında Ahîlik konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. M. Fuad Köprülü ve Abdülbaki Gölpınarlı'nın, Franz Taeschner gibi Ahîliği fütüvvet teşkilâtının Anadolu'da aldığı değişik bir biçim olarak yorumlamalarına rağmen daha sonraki bazı tarihçiler, milliyetçilik duygularının etkisiyle bunun tam aksi bir görüşle hareket ederek bu kurumun fütüvvet kurumuyla hiçbir ilgisi bulunmadığını, Ahîliğin Anadolu'da Türkler'in ortaya koyduğu özgün bir kurum olduğunu ısrarla savunmuşlardır (meselâ bk. Neşet Çağatay, "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *AÜİFD*, I [1952], s. 59-84; a.mlf. "Fütüvvetçilikle Ahîliğin Ayrıntıları", *TTK Belleten*, CLIX [1976], s. 423-488; a.mlf., *Bir Türk Kurumu Olan Ahîlik*, Konya 1981; a.mlf., *Ahi-*

lik Nedir, Ankara 1990). Bu teze göre Anadolu'da Ahîliğin kurucusu, debbâğların pîri olup XIII. yüzyılda Kırşehir'de yaşamış Ahî Evran'dır (meselâ bk. Mikâil Bayram, "Ahi Evren Kimdir? Hayatı ve Eserleri", *TK*, XVI/191 [1978], s. 18-28; a.mlf., *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, Konya 1991; Neşet Çağatay, "Anadolu'da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evran", *TTK Belleten*, CLXXXII [1982], s. 423-435; popüler nitelikli olup ikinci, üçüncü elden araştırmalara dayanılarak yapılan yayınlar burada zikredilmemiştir). İlmî görünüşte olmakla beraber tamamiyle subjektif bir bakış açısını yansıtan bu tezlerin ilmen doğrulanması çok zordur ve cevaplandırılması gereken bazı soruları beraberinde getirmektedir. Bu soruların en önemlisi, Ahîliğin neden daha önce değil de fütüvvet teşkilâtının doğuşunun ardından ortaya çıktığıdır. Bir diğer soru ise Ahîliğin kurucusu olduğu iddia edilen Ahî Evran da dahil, Anadolu'da mevcudiyetleri tarihen tesbit edilebilen eski ahîlerin XIII. yüzyıldan daha eski olmadıkları bilindiğine göre, İran'da XI. yüzyılda yaşayan -meselâ Ahî Ferec Zencânî gibi- ahîlerin nasıl açıklanacağı sorusudur.

Bu tezlerin dayanak noktalarından biri "ahî" adının bizzat kendisidir. Bu kelimenin Anadolu'nun dışında başka yerlerdeki fütüvvet çevrelerinde görülmediği ve sanıldığı gibi Arapça "kardeşim" mânâsına gelen ahî kelimesiyle değil *Dîvânü lügâti't-Türk*'te geçen "cömert, eli açık" anlamındaki Türkçe akı kelimesiyle ilgili olduğu ileri sürülmektedir. Lengüistik açıdan doğru olması muhtemel bulunan ve Jean Deny tarafından da benimsenmiş olan bu açıklama (*JA*, XVI [1920], s. 182 vd.) yalnızca lengüistik nitelik taşımakta, meselenin tarihî cephesini ihmal etmekte ve fütüvvet kurumunun tarihî gelişimini ve uğradığı değişimi göz önüne almamaktadır.

Tarihte sosyal kurumların sadece lengüistik delillerle açıklanamayacağı, özellikle modern tarih anlayışı içerisinde genel kabul gören bir gerçektir. Bu sebeple Ahîliğin fütüvvet kurumuyla bir ilişkisi bulunmadığını iddia eden araştırmacıların yukarıdaki soruları cevaplandırmaları oldukça zordur. Ayrıca 1330'lar da Anadolu'daki Ahilik hakkında verdiği bilgilerle birinci elden kaynak durumunda bulunan İbn Battûta, eserinde Ahîliğe ayırdığı bölümü "Zikrû'l-ahîyye'ti'l-fityân" şeklinde adlandırmak sure-

tiyle (*Mühezzeb Rihletü İbn Battûta*, I, 225) âdeta iki kurum arasındaki ilişkiye işaret etmektedir. Fütüvvet kurumunu ve Anadolu'daki tezahürü olan Ahilik teşkilâtını çok iyi incelemiş olan Claude Cahen fütüvvet ve Ahilik arasındaki irtibatı net bir şekilde ortaya koymuş, ayrıca ilk ahîlerin XI. yüzyılda İran'da -üstelik bu isimle- tarih sahnesinde belirdiklerini gösterdiği gibi Ahî Evran'dan daha önce yaşamış olup Türk Ahîliği'nin asıl atası sayılması gereken Ahî Türk'ün de yine İran'ın Urmiye yöresinde yaşadığına dikkat çekmiştir (*Fuad Köprülü Armağanı*, s. 81-92; a.mlf., *Pre-Ottoman Turkey*, s. 195-200; a.mlf., *La Turquie Pré-Ottomane*, s. 154-159; *El*² [İng.], III, 961-962). G. G. Arnakis de Anadolu Ahîliği'ni fütüvvet geleneğinin bir devamı olarak ele alır (*JNES*, XII [1953], s. 232-247). Ahî Evran'ın, Anadolu Ahîliği'nin kurucusu olmamakla beraber onun gelişmesine büyük katkılarda bulunmuş önemli bir şahsiyet ve aynı zamanda Ahîliğin tasavvufî nitelikli bir kurum olduğunun canlı bir delili olan büyük bir sûfî olduğu muhakkaktır.

Fütüvvet kurumu, XIX. yüzyılda onu yanlış olarak "Batı şövalyeliğinden önce doğmuş bir İslâm şövalyeliği" şeklinde niteleyen Joseph von Hammer'den itibaren şarkiyat dünyasının da ilgisini çekmiştir. Hermann Thorning, Paul Kahle, C. van Arendonk, Vladimir Gordlevski, Louis Massignon, Helmut Ritter ve özellikle Franz Taeschner ve Claude Cahen gibi Batılı; M. Fuad Köprülü, Muallim Cevdet, Abdülbaki Gölpınarlı, Neşet Çağatay gibi Türk ve Mustafa Cevâd, Ahmed Emîn, Ebû'l-Alâ el-Affî, Abdülâzîz ed-Dürî, M. Mustafa el-Hilâlî, Enverî Hamûdî el-Kaysî gibi Arap bilim adamları fütüvvet kurumu ve tarihî gelişimi üzerine ciddi araştırmalar yapmışlardır. Bunların içinde fütüvvet kurumunun büyük ve emektar araştırmacısı Franz Taeschner'in müstesna bir yeri vardır. Eski sıklıkta ve ciddiyette olmamakla beraber günümüzde de bu konudaki araştırmalar devam etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Bibliothèque Nationale, nr. 1582, vr. 11ª; Sibt İbn'ül-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* (nşr. J. R. Jewat), Chicago 1907, s. 280; *Mühezzeb Rihletü İbn Battûta* (nşr. Ahmed el-Avâmîrî — M. Ahmed Câdelmevlâ), Kahire 1933, I, 225; Cl. Cahen, "Sur les traces des premiers Akhis", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953, s. 81-92; a.mlf., *Pre-Ottoman Turkey*, London 1968, s. 195-200; a.mlf., *La Tur-*

quie Pré-Ottomane, İstanbul-Paris 1988, s. 154-159; a.mlf., "Note sur les débuts de la futuwwa d'an-Nâsir", *Oriens*, VI (1953), s. 11-22; a.mlf., "Mouvements et organisations populaires dans les villes de l'Asie musulmane au moyen âge: milices et associations de Foutouwwa", *Recueils de la Société Jean Bodin*, VII, Bruxelles 1955, s. 273-288; a.mlf. — Fr. Taeschner, "Futuwwa", *El*² (İng.), II, 961-962; G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Paris 1968, s. 39-43; Sabahattin Güllülü, *Ahi Birlikleri*, İstanbul 1977; M. es-Said Abdülmü'min, "el-Fütüvvetü'l-İslâmiyye ve'l-fütüvvetü's-şüfiyye", *Kitâbü't-Tizkâf li-nedveti'l-'allâmeh Ebi'n-Naşr*, Kahire 1987, s. 341-371; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Konya 1981; a.mlf., *Ahilik Nedir*, Ankara 1990; a.mlf., "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", *ACİFD*, I (1952), s. 59-84; a.mlf., "Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları", *TTK Belleten*, CLIX (1976), s. 423-488; a.mlf., "Anadolu'da Ahilik ve Bunun Kurucusu Ahi Evran", a.e., CLXXXII (1982), s. 423-435; Mikâil Bayram, *Ahi Evren ve Ahi Teşkilâtının Kuruluşu*, Konya 1991; a.mlf., "Ahi Evren Kimdir? Hayatı ve Eserleri", *TK*, XVI/191 (1978), s. 18-28; Jean Deny, "Fütüvvet-name et romans de chavellerie turcs", *JA*, XVI (1920), s. 182 vd.; Enverî Hamûdî el-Kaysî, "el-Fütüvve teşavvüre ve delâleten" *MMİr*, XXXIV/3 (1933), s. 173-201; Ahmed Emîn, "el-Fütüvve fi'l-İslâm", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, VI, Bağdad 1942, s. 1-21; Ebû'l-Alâ el-Affî, "el-Melâmetiyye ve's-şüfiyye ve ehl'ül-fütüvve", a.e., VII (1943), s. 10-65; Habîb Zeyyât, "el-Fütüvve ve'l-fityân ve'l-fityâniyye", *el-Meşrik*, XLI, Beyrut 1947, s. 477-483; Abdülbaki Gölpınarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İFM*, XI/1-4 (1949-50), s. 3-354; Louis Massignon, "La Futuwwa ou pacte d'honneur artisanal entre travailleurs musulmans au moyen âge", *Nouvelle Clio*, IV (1952), s. 171-198; G. G. Arnakis, "Futuwwa Traditions in the Ottoman Empire. Akhis Bektashi Dervishes and Craftsmen", *JNES*, XII (1953), s. 232-247; Fr. Taeschner, "İslâm Ortaçağında Futuwva (Fütüvvet Teşkilâtı)" (trc. Fikret İşıltan), *İFM*, XV/1-4 (1953-54), s. 6-7; a.mlf., "Eine Schrift des Sihabeddin Suhrawardi über die Futuwa", *Oriens*, XV (1962), s. 277-280; a.mlf., "İslâm'da Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu Meselesi ve Tarihi Çizgileri" (trc. Semahat Yüksel), *TTK Belleten*, XXXVI (1972), s. 205-207; Ahmed eş-Şerebâsî, "Hâdişü'l-fütüvve fi'l-Kur'an", *ME*, XXVII/2 (1955), s. 133-138; Mustafa Cevâd, "el-Fütüvve ve atvârühâ", *MMİr*, V (1958), s. 46-81; Abdülâzîz ed-Dürî, "Neş'etü'l-esnâf ve'l-hüref fi'l-İslâm", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, I, Bağdad 1959, s. 133-169; M. Receb el-Beyûmî, "Eşerü'l-fütüvveti'l-İslâmiyye fi'l-hâdâreti'l-insâniyye", *ME*, XXXVIII/8 (1967), s. 816-822; Abdülhâfız el-Karnî, "el-Fütüvvetü's-şüfiyye", a.e., L/7 (1977), s. 1464-1471; J. C. Vadet, "La Futuwwa, morale professionnelle ou morale mystique", *REI*, XLVI/1 (1978), s. 57-90; M. Mustafa el-Hilâlî, "el-Fütüvve ve'l-fürûsiyyetü'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye", *el-Mevrid*, XII/4, Bağdad 1983, s. 23-43; C. van Arendonk, "Futuwa", *El*, III, 123-124.

