

CORPORATISME ET SOUFISME EN TERRES ANATOLIENNES

Luminița Munteanu

La problématique rattachée au système corporatif anatolien (*Âhîlik*) a éveillé assez tard l'attention des savants par rapport à d'autres aspects de la civilisation turque inchoative, vu le nombre insuffisant des sources relatives à sa structure, de même que l'opacité qui l'a caractérisé par endroits et qui l'a voué à une revalorisation tardive, pas dépourvue de surprises. Cependant, il est évident que sans approfondir ses données fondamentales, sans établir des connexions nécessaires entre le paradigme existentiel qu'il circonscrit et d'autres institutions et formes de cristallisation sociale, des séquences de temps importantes et des événements en quelque sorte étranges dans l'Anatolie médiévale restent obscurs ou bien exposés à des commentaires risqués, voire invraisemblables. En soulignant le rôle essentiel de cette association d'artisans dans la genèse et la consolidation de l'Empire ottoman, Fuad Köprülü a suggéré, au fond, une voie d'investigation très féconde, qui ne cesse de susciter l'intérêt et qui implique, de par sa nature, la corrélation de plusieurs domaines de recherche, que les approches de type classique seraient tentées de considérer divergents.

La première question soulevée par toute démarche analytique dans ce dessein découle de la définition même du terme de référence, puisque le cheminement historique des *Âhî* est loin d'être homogène d'une époque à l'autre; bien au contraire, il se distingue par une remarquable mobilité, suivant de près l'effervescence de la société et assurant la coagulation indubitable des agglomérations anatoliennes, au-delà des troubles inhérents aux commencements. Cette mobilité se fait remarquer par la variété des rôles assumés, par un véritable "jeu de masques" aux finalités souvent équivoques, qui justifie la diversité déconcertante des jugements formulés à son égard. Le statut de l'*Âhîlik*, ainsi que celui des personnes qui en faisaient partie, était, d'ailleurs, assez peu particularisé au début. Cette caractéristique, qui pourrait passer pour une ambiguïté essentielle, était en outre alimentée par la double appartenance de certains individus à l'*Âhîlik* et aux ordres mystiques de l'Asie Mineure ou aux associations guerrières des *Alpler/Gâzîler*, que l'on estime antérieures à l'établissement des *Oghuz* en Anatolie¹.

Sans doute, l'enchevêtrement initial de la *futuwwa* et de certaines *tariqa* du Proche-Orient n'est pas à négliger dans toute hypothèse heuristique. Le premier statut de la *futuwwa* fut rédigé par Šihâb ad-Dîn 'Abû-Hafs 'Umar bin 'Abd Allâh as-Suhrawardî (1145-1234), adepte éminent du soufisme, qui imposa, par ses données personnelles et son savoir, les principes essentiels du *tasawwuf* et une vision qui ne resta pas sans conséquences pour l'agencement ultérieur des alliances chevaleresques dans le monde musulman. Rappelons aussi que la *futuwwa* de cour comme telle était connue en Anatolie bien avant la manifestation de l'*Âhîlik*; l'adhésion des sultans seldjoukides Qaika'ûs I et Kaiqubad I à ses fondements est une réalité historique qui ne saurait être niée. Les idéaux héroïques des chevaliers turcs allaient trouver une motivation sociale plus profonde à l'époque de la colonisation anatolienne avec des Turcomans nomades ou semi-nomades disloqués du Turkestan, du *Hurasan* et de l'Afghanistan, suite à l'invasion mongole. La fondation de l'*Âhîlik* allait assurer non seulement

1. Fuad Köprülü (1959, p. 85) atteste l'existence d'une association des *Gâzî* en Transoxiane, au X^e siècle.

la structuration primaire des nouvelles communautés, extrêmement hétérogènes du point de vue ethnique, social, éducationnel, religieux, et l'affrontement des formes de concurrence professionnelle mises en œuvre par la population autochtone – largement majoritaire dans certaines régions –, mais aussi la sédentarisation plus rapide des colons.

Pour ce qui est de l'*Âhîlik*, la plupart des savants qui ont étudié les sources du système corporatif turc sont enclins à soutenir l'antériorité de ses principes par rapport à l'exode des Turcs vers l'Asie Mineure, en les considérant soit un écho de la *futuwwa* arabe (Taeschner 1986b; Massignon 1963), soit une structure originale à laquelle s'ajoutèrent ensuite les inévitables influences arabo-iraniennes (Çağatay 1981; 1989). Au zénith de leur existence, les *Âhî* arrivèrent à s'imposer comme une classe nantie, ayant des ambitions politiques évidentes, qui tâchait souvent de dissimuler son identité réelle sous l'apparence modeste, dénuée d'ostentation. Leurs rapports privilégiés avec les *Bektâşî*, qui nous paraissent fort intéressants, étaient soutenus non seulement par le vecteur turcoman citadin – signalons, en outre, la similitude frappante des trajets anatoliens attribués à Âhî Evren/Evran (*Ahî* Ewren Şayh Nasir ad-Dîn 'Abû-l-Hakâ'iq Mahmûd bin Ahmed) et à Hâcî Bektâş Velî (Hajî Baktâş Walî) –, mais aussi par la position-clef assignée au calife 'Alî dans les chaînes initiatiques de basse époque, dont le modèle semble se placer en milieu shi'ite.

Néanmoins, les membres des corporations anatoliennes affiliées à l'*Âhîlik* fréquentaient des ordres mystiques différents, orthodoxes ou hétérodoxes, et finissaient par en être plus ou moins visiblement marqués. L'appartenance d'un *usta*, “maître”, à l'une ou l'autre des confraternités spirituelles semblait exercer une emprise décisive sur l'option personnelle de ses apprentis (ou “fils adoptifs”). Quant à l'attachement traditionnel de certaines corporations à des ordres soufiques déterminés, dont parle Robert Mantran (1962, p. 113), il relève plutôt d'une évolution tardive, influencée, sans doute, par les penchants et les affinités des leaders qui imposaient un rattachement confessionnel solidaire ou, parfois, par l'orientation doctrinale du saint patron de la corporation (*pîr*). L'exemple le plus réputé en est celui des tisserands stanbouliotes, groupés dans le quartier de Kırkçeşme, qui passaient pour des adeptes zélés de la *Malamatiyya* (tr. *Melâmetiye/Melâmîlik*).

Au sujet de l'ordre chronologique des chaînes initiatiques shi'ites, soufiques et corporatives, Louis Massignon (1963, p. 402) avait certainement raison de souscrire à l'affirmation d'Ibn Haldûn (1332-1406) quant à l'antériorité des initiations shi'ites par rapport à celles soufiques. En effet, le shi'isme s'avère dépourvu de substance sans l'idée de *walayât*, “amitié, protection”, qui renvoie au rôle propédeutique de l'*imam*, et sans les chaînes initiatiques (*isnâd, silsila*) par lesquelles se transmet “le sens caché”, la “science secrète”, la gnose, acquise sous la surveillance conséquente d'un maître spirituel suivant l'acception traditionnelle consacrée du mot (Corbin 1964, pp. 43-52). Concernant les initiations corporatives, il y en avait sans conteste un noyau bien avant l'avènement de l'Islam, non seulement dans le monde arabe ou iranien, mais aussi dans celui turc, sans toutefois exiger un lignage documenté comme tel.

Soulignons, une fois de plus, la précellence du calife 'Alî – le personnage initiatique emblématique de l'Islam –, qui constitue le repère obligé de toute chaîne initiatique. Par cette qualité maîtresse, il devient un véritable “maillon” reliant les options et les hypostases existentielles les plus diverses des hommes de l'Islam; la différenciation de ces options intervient non pas au niveau des principes, mais surtout à celui des détails et des objectifs pourchassés. La célèbre expression *La fata illa 'Alî wa la sayf illa Dû-l-Faqâr*, “il n'y a pas de brave gars sauf 'Alî, il n'existe pas d'épée sauf Dû-l-Faqâr” – qui, d'après une tradition (*hadîth*) islamique, aurait été lancée par l'archange Gabriel lors de la bataille de 'Uhud – a bien justifié, au reste, l'appropriation du calife 'Alî par les associations de la *futuwwa* arabe. L'épée remise par Muhammad à 'Alî, pareillement au froc évoqué dans une histoire ésotérique, sanctionnait précisément l'initiation de ce dernier, alors que le geste du Prophète ne faisait que jeter les

bases d'une généalogie initiatique et, de manière implicite, d'une tradition aux suites fort importantes pour le shi'isme, le soufisme et les différentes branches du corporatisme musulman. Toujours est-il que le parrainage exercé par 'Alî place, dès le début, toute une série d'options existentielles, parfois apparemment divergentes, dans une remarquable relation de contiguïté, qui relativise tout discours exclusivement catégoriel et éveille des doutes majeurs sur l'opportunité ou le caractère opérant des démarches du type disjonctif.

On ne saurait ignorer, d'autre part, du moins au sujet des influences tardives, le rôle rempli par les janissaires dans la société ottomane et les formes d'initiation qui leur étaient propres, mais qui ne faisaient pas figure de forte originalité dans un univers aux éléments étroitement entrelacés. Sans entrer en détails ayant trait à la chronologie et sans insister sur les controverses à ce sujet, observons, quand-même, la liaison indubitable qui s'est établie, le long du temps, entre ce corps militaire fermé, élitare, se trouvant au service d'un État sunnite, et l'ordre mystique des *Bektâşî*, défini comme hétérodoxe et affichant, en réalité, une vision assez originale, sinon syncrétique de l'Islam; de fait, on se trouve confronté à un patronage spirituel complexe exercé par l'ordre dont la fondation est attribuée à Hacı Bektâş Velî. N'empêche que le véritable créateur des janissaires est censé être le sultan Murâd I (1359-1389), qui était aussi membre de l'*Âhîlik* (Çağatay 1989, p. 98). De toute évidence, l'insertion d'un adolescent non-musulman aux rangs de cette infanterie régulière supposait une initiation. Provenus d'abord des prisonniers de guerre et enlevés ensuite à leurs familles par la méthode de "conscription" spécifiquement ottomane (*devşirme*), les futurs fantassins d'élite étaient, premièrement, "domptés" dans le *acemî ocağı*, "foyer des novices" – sorte d'institution d'accueil qui s'en chargeait pour du moins six ans. Ils passaient par la suite un stage déterminé à la campagne, auprès des paysans turcs, afin de s'habituer à la langue et aux mœurs de leur pays d'adoption. L'assimilation des arcanes de l'Islam empruntait la forme classique d'une incontestable initiation à l'intention de ces jeunes hommes allogènes, qui provenaient de civilisations et de milieux très différents.

Il y avait, donc, une interpénétration constante des configurations initiatiques, ce qui explique assez bien non seulement les influences réciproques, mais aussi certains phénomènes de contagion ou de fusion. L'adhésion des janissaires aux corporations, de plus en plus fréquente vers la fin du XVII^e siècle et massive au XVIII^e siècle, annonçant et accompagnant la dégradation évidente de ce groupe redoutable, est en outre une réalité bien connue. Certains auteurs ottomans précisent, quant à cette période tardive, que nombre de corps de métiers côtoyaient déjà les détachements des janissaires, habitant les "casernes des célibataires" (*bekâr odaları*) mentionnées par Evliyâ Çelebi (Ewliyâ bin Darwiş Mehmed Zilli, 1611-1684)². Le croisement des deux formes d'initiation était raffermi par l'engagement de maintes corporations – rattachées, par la nature du métier qu'elles pratiquaient (la production des tentes, fournitures, armes, et ainsi de suite) à l'armée –, dans les campagnes militaires; celles-ci composaient les "corporations militaires" (*ordu esnâfi*). De même, on ne saurait omettre le fait qu'aux premiers siècles de colonisation, des derviches appartenant à plusieurs ordres mystiques, y compris les *Bektâşî*, accompagnaient les expéditions militaires, se faisaient remarquer par l'intense activité de prosélytisme déployée en Roumélie et dans les Balkans et se trouvaient en contacts assidus avec d'autres catégories de participants aux guerres de conquête.

Enfin, certains corps de métiers ou, disons plutôt, réseaux corporatifs ont fini par fusionner avec ou se dissoudre dans les *tarîqa* qu'ils fréquentaient auparavant. L'établissement *Âhî* de Kırşehir, remontant au temps d'Âhî Evren même, a survécu, dans ce contexte précis, jusqu'à l'aube du XX^e siècle, comme *tekke Bektâşî*. En outre, l'un de ses *şeyh* les plus renommés, le poète Gülşehrî, n'hésita pas de présenter, en 1317, dans son adaptation turque de l'ouvrage allégorique *Mantiq at-Tayr*, "Le langage des oiseaux", par Farîd ad-Dîn 'Attâr, les

2. Voir *Evliyâ Çelebî Seyahatnâmesi* (éd.: Reşad Ekrem Koçu) I, Istanbul 1953, pp. 109-175.

Âhî comme tenants du soufisme; il enrichit sa version d'un passage portant sur la composition et les règles de conduite de leur association (Taeschner 1991b)³.

Revenons, à ce point, à la dimension socio-religieuse de l'*Âhîlik*, plus frappante encore que son aspect guerrier, qui renvoie manifestement aux *'ayyarûn* et aux *fityan*, mais qui s'est illustré surtout dans sa première étape représentant, à notre avis, plutôt une adaptation fortuite aux impératifs historiques immédiats qu'une vocation réelle. C'est de cette dimension que découle sa relation équivoque avec les tendances fondamentales de l'Islam, ses oscillations permanentes entre le *zâhir*, "l'exotérique" et le *bâtin*, "l'ésotérique", de même que ses alliances, plus ou moins circonstanciées. Halime Doğru (1991, p. 21) remarque à juste titre que, durant les dernières années des Seldjoukides de Rûm, les autorités encourageaient le nichement des mystiques sunnites et l'édification des grands établissements aux mêmes inclinations dans les villes, alors que les ordres "hétérodoxes" déambulaient dans les régions isolées, la campagne, les montagnes ou les carrefours des grandes routes. C'est pourquoi une *tariqa* tellement populaire que celle des *Bektâşî* plaçait ses *zâviye* notamment dans le milieu rural et dans les bourgades, plus fréquentés par ses alliés "naturels", les Turcomans. Bien au contraire, l'*Âhîlik* avait plutôt un caractère urbain (Ibn Battûta retient cette particularité dès le XIV^e siècle), comptait des individus de toutes les couches sociales, y inclus des sultans (Orhân Gâzî, Murâd I), ayant plusieurs orientations religieuses et venant de tous les coins de l'ancien monde turc.

De toute façon, une forme première d'association des personnes pratiquant un métier difficile ou hasardeux existait même en Asie Centrale, à la veille des grandes migrations, tant parmi les nomades que parmi les sédentaires. Aussi Tuncer Baykara (1985, pp. 99-105) arrive-t-il à identifier deux phases distinctes dans l'organisation du travail et des artisans de la ville seldjoukide de Konya, soit celle des *Iğdiş/Ikdiş* et celle des *Âhî* proprement dite, qui auraient récupéré des éléments traditionnels, tout en leur conférant une teinte islamique. Les *Iğdiş*, dont l'existence est attestée dans plusieurs villes anatoliennes (Konya, Ankara, Aksaray, Ereğli, İskilip, Kayseri, Malatya, Sivas) dès la fin du XII^e siècle, comptaient pour une catégorie sociale prospère, qui jouissait d'un grand prestige, contrôlait la vie commerciale des centres urbains et veillait à la levée des impôts. Elle aurait été remplacée, peu à peu, par l'*Âhîlik*, qui ajouta à l'activité marchande prépondérante des *Iğdiş* la production des biens réclamés par la population récemment colonisée. Mais tous les chercheurs ne s'accordent pas au sujet du status des *Iğdiş* dans la société seldjoukide. Selon Faruk Sümer (1980, p. 163), c'était une catégorie sociale à prérogatives plutôt militaires, dont la tâche essentielle était la défense des cités; ce groupement, qui allait disparaître complètement vers la fin du XIII^e siècle, ne détenait point une position privilégiée, puisque sa mention dans les sources de haute époque ne survient que rarement et de manière assez confuse. D'après l'historien turc, l'appellation d'*Iğdiş* (*litt.* "hybride, bâtard") pourrait suggérer que la classe de personnes en débat appartenait à un autre groupe ethnique que le noyau majoritaire. Claude Cahen, qui place cependant ce corps spécial dans la catégorie de l'aristocratie citadine, se range à la même opinion, avançant de plus qu'il s'agissait d'un équivalent des "pouloï" byzantins⁴. Il reste que les tâches "militaires", plus ou moins librement assumées, n'étaient pas étrangères à l'*Âhîlik* non plus. D'autre part, le glissement de l'*Iğdişlik* vers des attributions strictement

3. De fait, le bref *mesnevî* (167 *beyit*, en mètre du type *remel*) attribué au même Gülşehrî et concernant *Âhî Evren* (*Keramât-i Âhî Ewran taba tarahu*) est étroitement lié à *Mantiq at-Tayr*, tant du point de vue idéatique que purement formel.

4. "On s'est demandé, mais il est impossible de le prouver, non plus d'ailleurs que le contraire, si, sous l'appellation d'*Ikdiş*, il n'y aurait pas aussi des indigènes convertis purs et simples, ou, à la manière de ce qui sera le cas des janissaires sous les Ottomans, des jeunes gens d'origine chrétienne prélevés sur la population pour y être élevés en soldats musulmans" (Cahen 1988, p. 151).

défensives pourrait, en effet, refléter sa faillite sociale et illustrer son étape de déchéance finale.

Le bond historique des *Âhî* semble étroitement lié aux aléas qui, accompagnant l'invasion mongole, ont mené à un exode massif des populations turcophones et persanophones du Turkestan et du *Hurasân* vers l'Asie Mineure, notamment vers les centres urbains florissants des Seldjoukides. La deuxième vague de migrations, qui survint après 1225, allait entraîner, à part les tribus nomades, un grand nombre de citadins disloqués des centres civilisés du *Hurasân*, y inclus des savants et des gens de métier, ainsi que des Turcs sédentaires de l'Asie Centrale ou des régions circonvoisines. Aussi, l'affirmation de Claude Cahen, selon laquelle "il est peu douteux qu'ils [les *Âhî*] aient été, comme tous les citadins, par principe hostiles aux Turcomans" (1988, p. 317), nous paraît-elle quelque peu risquée, car être Turcoman, même à l'époque de la colonisation anatolienne primitive, ne signifiait pas forcément être nomade. Toujours est-il que les circonstances historiques ont favorisé une certaine évolution des *Âhî* et ont fini par influencer sur leur caractère plurivalent, tellement difficile à qualifier. Toute empreinte qu'elle fût des idéologies similaires du Proche- et Moyen-Orient, l'organisation des *Âhî* portait peut-être, enfermées dans sa coquille, les traces des alliances chevaleresques ou de métiers cristallisées dans les villes et les bourgades de l'ancien espace turc, dont l'histoire, souvent éphémère, reste encore à retracer.

Il est à observer que, dans sa première phase, l'*Âhîlik* se composait uniquement de dévôts musulmans (*mü'min*). Plus tard, lorsque le fondement religieux commença à s'affaiblir, vu l'épanouissement des confréries soufiques et de l'esprit conventuel, les non-musulmans furent, eux aussi, acceptés dans les corporations initiales, d'autant plus que l'exercice de certains métiers (le commerce du vin et des boissons alcooliques, par exemple) était interdit aux musulmans; les nouveaux venus, pour la plupart Grecs, Juifs et Arméniens, allaient s'intégrer dans le système préexistant et adopter les mêmes formes d'organisation que les Turcs. Ce processus s'accrut durant le deuxième règne de Mehmet II (1451-1481), après la conquête de Constantinople. Ainsi qu'il ressort des observations d'Evliyâ Çelebi, certaines corporations étaient entièrement, ou presque entièrement dominées, au XVII^e siècle, par les Grecs et les Juifs (donc par les non-musulmans), alors que d'autres, traditionnelles en milieu turc (les tanneurs, les bourreliers, les lutteurs), restaient musulmanes et closes, fidèles aux commencements, qu'elles continuaient à remémorer. Plus que la langue ou l'habitus, avec son cortège complexe de connotations symboliques, l'appartenance confessionnelle constituait, de fait, la marque identitaire la plus lourde de sens au niveau commun.

La portée religieuse de l'*Âhîlik* et ses liaisons originaires avec les confraternités mystiques anatoliennes sont indiquées par les dignités de *şeyh* et de *du'âci* (cette dernière rappelant le soi-disant *du'âhân* ou *du'âgû*, "préposé à la prière" des *tekke* soufiques), qui se retrouvaient dans ses hiérarchies. Le *du'âci* récitait la prière à l'occasion des cérémonies de réception corporative, de même que le *gülbânk/gülbenk*⁵ solennel invoquant le saint patron (*pîr*) de la corporation et les notables de son histoire (Gölpnarlı 1977, p. 103; Uludağ 1991, p. 146; Doğru 1991, p. 14). La laïcisation graduelle des corporations s'associa à la déchéance dramatique de ces catégories de personnages. Robert Mantran (1962, pp. 363-365) constate une diminution constante du rôle du *şeyh* au XVI^e siècle, de sorte que sa présence aux cérémonies publiques restait peu ou prou symbolique, soutenue plutôt par la force de la tradition que par sa représentativité réelle. Un processus semblable allait marquer l'évolution

5. Le *gülbânk* (*gülbenk*, *gülbâng*) – vocable d'origine persane, au sens de "prière" – se retrouvait dans les rituels de certaines confréries, telles les *Bektâşî* et les groupements apparentés ou les *Mawlawî*, ainsi que dans les cérémonies des janissaires; en milieu ottoman, ce mot désignait aussi l'appel à la prière (ar. *adân*, tr. *ezân*) et le cri de guerre, sur le champ de bataille. À la différence d'autres prières, le *gülbânk* était prononcé en turc et constitué, d'habitude, de propositions courtes, faciles à scander.

du *du'âca* qui occupait une position négligeable au XVI^e siècle, à savoir la direction de la prière collective matinale et de certaines prières dans les mosquées situées à la proximité des échoppes – ordinairement groupées par métiers, dans les mêmes quartiers ou ruelles. En dépit de leur déclin social manifeste, le *şeyh* et le *du'âca* continuaient à escorter les dirigeants des corporations, lors des grandes parades ou fêtes.

Revenons à notre remarque initiale sur les relations des *Âhî* avec certains ordres mystiques anatoliens, d'inspiration notamment *Kalenderî*, pour constater, au premier chef, que celles-ci n'étaient pas dépourvues d'équivoque, mais qu'elles reposaient sur un ensemble de règles et pratiques semblables, sinon identiques. Par exemple, l'admission formelle dans les *tarîqa*, de même que dans les “loges” des *Âhî*, supposait une cérémonie d'initiation, qui succédait à une période spéciale de préparation et d'épreuves. Chez les *Bektâşî*, la phase d'apprentissage auprès du maître spirituel paraît assez dissemblable d'un individu à l'autre, quoique les ouvrages hagiographiques fassent parfois mention de quarante ans ou, incidemment, de quarante jours⁶. Chez les *Âhî*, la période de préparation impliquait, deux étapes distinctes, soit celles de *yamaklık* (deux ans) et de *çırâklık* (trois ans)⁷. C'était uniquement au bout de cet intervalle, à l'occasion de la promotion au degré de *kalfa*, “apprenti”, que le futur artisan acquérait le droit de porter la ceinture (*şed*) ou le tablier (*peştemâl*) spécifiques à la corporation⁸.

À part le soubassement turcoman (et, peut-être, *Kalenderî*), qui ne saurait être sous-estimé, d'autres traits communs des *Âhî* et des *Bektâşî* sont dignes d'intérêt: la correspondance entre l'idéal moral des *Âhî*, exprimé par le vocable *feta* (ar. *fata*), et celui des groupes soufiques, voire des *Bektâşî*, rendu par le concept de *kâmil insân* (ar. *al-'insân al-kâmil*), “homme parfait”, dont l'étalon était le calife 'Alî – parangon des vertus héroïques et chevaleresques dans les terres de l'Islam; la présence immanquable de Salmân le Pur dans les généalogies initiatiques (*isnâd, silsila*); des éléments vestimentaires et accessoires analogues, tels le froc (*hırka*), les détails de la coiffe, la ceinture porte-lame (*tığ-bent*), les amulettes en pierre (*teslîm taşı* et *palhenk taşı*); la double hâche (*teber*) chez les *Bektâşî* et le gros couteau (*saldırma*), dépassant un mètre chez les *Âhî*; l'expression itérative *sâhib az-zamân*, “le maître du temps”, désignant l'*imâm* eschatologique *al-Mahdi*, d'inspiration shi'ite tardive; l'invocation courante des douze *imâm* shi'ites, toujours de date plus récente; le symbolisme répétitif attaché au nombre dix-sept; des poètes et des thèmes d'inspiration littéraire partagés; des pratiques rituelles quasiment similaires (la purification de l'enceinte cérémoniale au début et à la clôture des assemblées; les prières de seuil et de consécration; la posture corporelle du maître et du néophyte durant la cérémonie d'initiation; la valeur morale assignée au repentir; la suggestion d'outrepasser la *Şarî'a*; l'ingurgitation finale de sorbet ou de *helva*; la communion alimentaire).

Irène Mélikoff (1980, pp. 156-157) apprécie que l'évolution relativement solidaire des *Âhî* et des *Bektâşî* était déjà fait accompli à l'époque de Selîm I (1512-1520), lorsque plusieurs

6. Le nombre quarante, on le sait fort bien, suggère l'attente, la préparation, l'épreuve, mais aussi l'accomplissement d'un cycle, le passage à une autre étape, le changement. Saül, David et Solomon ont régné quarante ans, Moïse et Muhammad ont été “appelés” par Dieu et ont assumé leur mission “apostolique” à l'âge de quarante ans, Jésus-Christ a prêché quarante mois, alors que l'Ascension s'est produite au bout de quarante jours, et ainsi de suite. Le même symbolisme se retrouve dans quelques ouvrages turcs islamiques et même préislamiques, ainsi que dans les contes de fées traditionnels.

7. Le *yamak* et le *çırâk* étaient une sorte d'apprentis/ouvriers, le premier non-payé, le deuxième payé.

8. Dans les premiers statuts “techniques” concernant la structure et le fonctionnement de cette association, y compris celui anatolien de Yahya bin Halil bin Çoban al-Burğazi, on évoque généralement trois degrés, à savoir ceux de *yiğit*, *âhî* et *şeyh* (Çağatay 1989, p. 37). Au fur et à mesure que le temps passe, le nombre d'étapes permettant l'accès au secret du métier s'accroît considérablement, de sorte que les statuts deviennent de plus en plus élaborés; un phénomène semblable serait à constater quant aux traités soufiques tardifs.

membres des corporations (qui s'étaient situés du côté des *Kızılbaş* et, plus généralement, des Safavides iraniens durant le conflit avec l'autorité centrale ottomane⁹) se sont réfugiés parmi les *Bektâşî*, afin de se faire perdre la trace et se soustraire aux persécutions; c'est justement cette mésaventure historique qui expliquerait la contamination des cérémonies *Bektâşî* par des éléments caractéristiques aux cérémonies corporatives, qui allaient accroître l'aspect déjà éclectique de l'ordre. Cette fusion justifierait également le puisage de certains thèmes ou personnages particulièrement prisés dans les milieux *Âhî*, ainsi qu'il advint, par exemple, avec 'Abû-Muslim – le meneur de la grande révolte anti-abbaside de 747, dont l'histoire se déroule grandement dans les cercles *Âhî* de Hurasân¹⁰.

Il est donc fort probable que l'*Âhîlik* de première génération se soit dissous dans les structures du *Bektâşîlik*, dont il partageait l'éthique utilitariste, sinon la propagande peu ou prou “délétère”, alors que ses successeurs, tout en héritant des traditions solidaires de haute époque, ont fini par constituer le système corporatif tardif, beaucoup plus prudent dans ses rapports avec un État ottoman maintenant consolidé. Tant soit peu voilée, l'étape assez louche et turbulente des commencements était dorénavant dépassée, bien que non pas définitivement oubliée. À part le caractère *bâtinî*, “ésotérique” initial des associations *Âhî*, qui se trouva renforcé par les implications shi'ites des XV^e-XVI^e siècles, l'apport de ce que l'on pourrait appeler la “*futuwwa* turcomane”, faisant pendant à un “soufisme turcoman”, n'est point à négliger. Bien que sujettes à caution, faute de documents plus précis, les relations des *Âhî* et des *Bektâşî* avec les milieux turcomans et avec les formules anciennes de solidarité tribale restent un thème de réflexion incontournable.

Ainsi qu'il est connu, à partir du XV^e siècle, les informations sur les *Âhî* deviennent de plus en plus éparées et finissent par disparaître presque complètement; pourtant, les traditions de la *futuwwa* populaire allaient survivre, sous une forme plus ou moins dégradée, au sein de quelques corporations turques, notamment celle des tanneurs, qui tâchèrent de maintenir ses idéaux premiers. Or, il s'agit justement de l'époque de la rédaction de *Vilâyetnâme-i Hacı Bektâş-ı Velî* ou *Manâkib-i Hacı Bektâş-ı Velî*, la “vita” de Hacı Bektâş, que l'on s'accorde à attribuer à Uzûn Firdevsî (Firdewsi-i Rûmî), mort après 1508. Cet ouvrage hagiographique s'efforce ostensiblement d'attirer l'attention sur les liens de très ancienne date entre les *Âhî* et les *Bektâşî*, par l'intermédiaire des histoires sur les entretiens réguliers réunissant, dans la proximité de Kırşehir, les saints patrons hautement révéérés des deux organisations, à savoir *Âhî Evren* et Hacı Bektâş Velî¹¹. À vrai dire, les deux santons gardent entièrement leur mystère. Bien que théoriquement plus connu, ou mieux dit populaire, Hacı Bektâş Velî n'est guère mentionné par les sources contemporaines, alors que les hagiographes le placent parmi les *halîfe* éminents de Bâbâ Ilyâs, ce qui pourrait indiquer qu'il n'était pas célèbre de son

9. Les Safavides n'ignoraient point la tradition *Âhî*; parmi les compagnons de Safî ad-Dîn Ardabilî (1252-1334) se trouvaient plusieurs membres des corporations, par le biais desquels allait se consolider, à partir du XV^e siècle, l'infiltration shi'ite de la doctrine et des rites. L'emprise shi'ite sur les *Bektâşî* remonte probablement à la fin de la même époque. Ce type de suggestions semble influencer principalement sur les mêmes milieux, à savoir ceux de filiation turcomane, dont les réseaux de solidarité et loyauté restaient d'essence fondamentalement tribale.

10. Le faible pour ce personnage, tué finalement sur les ordres du calife 'Abû-Ja'far al-Mansûr en 755, est à constater dans tous les milieux hétérodoxes (ésotériques) de l'Islam. À l'intérieur des groupes *Bektâşî*, il fera constamment figure de preux, grâce à l'apport idéatique des *Âhî* qui trouvèrent ici leur refuge; le héros en question est également mentionné dans le *Vilâyetnâme*. Irène Mélikoff souligne “le rôle important occupé par Abû-Muslim dans la tradition épique et légendaire des corporations de métier: le champion des Abbasides fut non seulement adopté comme patron par les *Ahîs*, mais le succès de son roman fut tel que ses compagnons devinrent à leur tour les patrons de différentes corporations” (1962, p. 83). Il faudrait y ajouter qu'il s'agit plutôt d'une préférence manifeste de la *futuwwa* populaire et non pas de la *futuwwa* de cour pour ce personnage, perçu comme un champion de la lutte contre la tyrannie et l'oppression.

11. Voir, à cet égard, le *Manâkib-i Hacı Bektâş-ı Velî* (éd.: Abdûlbâki Gölpınarlı), pp. 49-62.

vivant ou qu'il faisait plutôt figure de santon local; de plus, à l'encontre de son entourage, il ne s'est pas impliqué dans la grande révolte turcomane qui allait précipiter la chute des Seldjoukides (Ocak 1996, pp. 173-181). Quant à la personnalité d'Âhî Evren, son auréole légendaire reste encore plus difficile à dissiper.

Les histoires concernant les rapports amicaux des deux animateurs étaient peut-être présumées justifier un apport Âhî massif du temps de la rédaction du corpus ou, tout aussi bien, s'inspiraient d'une collaboration de très ancienne date entre les Âhî et les *Bektâşî*, sans renvoyer pourtant à un isomorphisme, mais plutôt aux siècles d'heur et de malheur partagés. De source incertaine, elles étaient destinées à consolider une relation aux connotations idéologiques et aux finalités politiques transparentes, dans un moment délicat pour la synthèse en train de s'accomplir à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle, qui semble marquer un véritable tournant pour les deux collectivités: c'est l'époque où, bon gré mal gré, se produit la fusion de (certains?) groupes Âhî avec les *Bektâşî*; c'est par ailleurs la période durant laquelle une certaine "séparation des eaux" advient, suite à la conquête de Constantinople et aux mesures sociales et économiques de Mehmet II; c'est aussi le siècle de l'organisation des corporations, qui fonctionneront dorénavant surtout à base professionnelle et non pas religieuse ou idéologique¹²; enfin, c'est le siècle de l'imprégnation shi'ite des rites.

Insistons un peu sur la cérémonie de réception dans l'Âhîlik et sur l'incertitude qu'elle suscite au sujet des rapports engagés par les corporations avec les congrégations musulmanes, notamment les *Bektâşî*. Il est à constater, tout d'abord, que les Âhî, de même que les *Bektâşî*, prescrivaient le rasage et la coupe des cheveux (*tırâş, makas alma*) à l'occasion des rites d'initiation (Noyan 1987, p. 118; Çağatay 1989, pp. 25, 160). Ainsi qu'il est connu, les derviches *Kalenderî* avaient couramment recours à cette pratique, se rasant non seulement la tête, la barbe et la moustache, mais aussi les sourcils et provoquant souvent la stupeur par l'apparence excentrique, bizarre, accentuée par un accoutrement à la mesure de l'aspect physique. De même que d'autres gestes au substrat symbolique, voire ésotérique, le rasage était accompagné, chez les *Bektâşî*, de prières spécialement conçues à l'intention de ce moment (*tırâş tercemânî*)¹³. Les cheveux et les poils symbolisent, tout comme les ongles, la force vitale, ils représentent, en quelque sorte, un épitomé de la vitalité, d'où la conviction qu'en agissant sur eux, on influe sur le corps tout entier. La coupe des cheveux évoque donc l'idée de sacrifice, de renonciation à ses propres facultés ou vertus, à sa personnalité profane; d'ici, la règle de sacrifier ses cheveux lors de l'adhésion au monachisme.

L'enjeu ésotérique de l'Âhîlik et du *Bektâşîlik* est mis en évidence par l'existence, dans le premier cas, d'un secret du métier (dévoilé petit à petit à l'apprenti) et, dans le deuxième cas, d'un secret de l'ordre (murmuré à l'oreille du postulant, de la même manière que la formule islamique d'appel à la prière est soufflée à l'oreille du nouveau-né). Bien que de façon moins fréquente, le "soufflement à l'oreille" est également attesté dans les initiations corporatives (Anadol 1991, p. 100). En ce qui concerne les *Alevî* – terme moderne, désignant la branche soi-disant rurale des *Bektâşî* –, le candidat à l'initiation aura, dans ce cadre, les yeux bandés durant un rituel qui ne marque pas sa réception officielle dans un ordre (car les enfants appartiennent de naissance à la confession-cible), mais l'acte d'acquiescer consciemment à la religion de ses parents, le renouvellement d'un engagement spirituel *a priori*. Évidemment, parcourir les degrés spirituels, faire tomber les voiles qui dissimulent la Réalité divine et finir

12. Ce n'est pas par hasard que les *fütüvvetnâme* purement techniques se multiplient à partir du même siècle.

13. Le vocable *tercemân* (*tercümân*) désigne une prière courte et souvent rimée. Voici un exemple de *tırâş tercemânî*, "prière de rasage": *Tırâş olduk minnet Hüdâ'ya / Tevellâmız Muhammed Mustafa'ya / Teberrâ kılmanız bir hariciye / Esir olduk Aliyyel Murtaza'ya / Tırâş olduk bugün elhamdülillâh / Hüdânın birliğine şüküllâh!* (Uluçay 1992, p. 38) – "On s'est rasé aujourd'hui, Dieu merci, / On se prosterne devant Muhammad Mustafa, / On a repoussé un sortant, / On est devenu esclave de 'Alî le Bien-aimé, / On s'est rasé aujourd'hui, Dieu soit loué, / Gloire à l'unicité de Dieu!"

par s'unir à elle supposent de longues années d'efforts, de privations et de quêtes sans répit, d'allégeance inconditionnée au "père" spirituel, les issues de ces démarches restant longtemps incertaines, suivant les confessions des grands auteurs mystiques. Les difficultés, les doutes, les sentiments de frustration dont s'accompagnent toujours les "pérégrinations" du disciple sont dévoilés sans ménagements par ce véritable mystagogue qui est le *şeyh*, à l'occasion du rituel d'initiation; à ses avertissements s'ajoutent des conseils comportementaux du respect desquels dépend la qualité même de membre de la communauté.

Voici un exemple de *telkîn tercemânî*¹⁴, litt. "prière de suggestion", renfermant des repères symptomatiques de ce type d'approche: "Eh bien, aspirant, ne mens pas. Ne médis pas. Ne sois pas débauché. Ne sois pas orgueilleux et rancunier. Ne convoite pas le bien d'autrui. Cache ce que tu vois. Ne dis pas ce que tu n'as pas vu. Ne touche pas de ta main ce que tu n'as pas mis toi-même [dans un certain endroit]. Ne tends pas la main là où ta main ne peut pas toucher. Ne parle pas là où ton mot n'a pas de crédit. Prête attention aux exemples. Parle doucement. Fais montre de grandeur envers les humbles, mets-toi au service des grands. Consens de bon cœur. Sache que la Vérité existe en toi-même. Renseigne-toi sur tous les secrets des saints. Transforme ton Soi en pas ferme sur le chemin. Ton maître est Muhammad, ton guide est 'Alî. Ta secte est [celle de] Ja'far as-Sâdiq. Ton groupe est sauvé. Ton saint fondateur est Hâcî Bektâş Velî"¹⁵.

Il est à mettre en évidence, tant dans les *telkîn tercemânî* des *Bektâşî* que dans les statuts (*fütüvvetnâme*) des *Âhî*, la répétition, avec de menues variations, des formules du type *eline*, *diline*, *beline sâhip/kavî ol* (Noyan 1987, pp. 183-184, 258, 291), "sois maître de ta main, de ta langue, de tes reins", *gözü kapalı, dili bağlı, beli bağlı olmalı* (Uluçay 1992, p. 46), "son œil doit être fermé, sa langue nouée, sa taille ceinturée", etc. Ces rites verbaux et d'autres exhortations similaires livrées aux postulants invitaient à la discrétion et à la décence, à un bon sens reflétant, sans doute, une morale commune aux milieux auxquels ces sociétés de serment s'adressaient de préférence.

Les formules de "suggestion" en question n'étaient pas sans sous-entendre, par endroits, des codes de l'honneur et déontologiques bien antérieurs à l'avènement de l'Islam, dont l'apprentissage et la stricte observance imposaient une initiation graduelle, du type (quasi-) mystérique. Du reste, comme toute société archaïque, empreinte de surcroît de pratiques chamaniques ancestrales, les Turcs anciens n'ignoraient point les significations profondes de l'initiation. L'initié était une personne qui avait accès aux secrets de nature céleste, se trouvait dans une posture spéciale par rapport au sacré, se plaçait au-dessus de la masse ignorante par le simple fait qu'elle "savait", en absence de laquelle certaines activités quotidiennes ou rituelles ne pouvaient être accomplies. L'initiation revêtait, elle aussi, des formes multiples et plurivoques, usuelles dans les sociétés primitives (voir les rites de passage d'une classe d'âge à l'autre dans *Dede Korkût Kitâbı*, "Le livre de Dede Korkût"), plus particulières dans le cas du *kam*, "chamane". La confection, mais aussi le maniement des armes, surtout de l'épée (depuis les temps les plus reculés, les Turcs Célestes étaient renommés en tant que forgerons)

14. La harangue prononcée par les *imâm* à la tombe après l'enterrement des morts porte toujours le nom de *telkîn* (ar. *talqîn*), dans le sens d'"enseignement ou instruction spirituels" (car, suivant la foi islamique, cette pratique permettra au défunt de répondre convenablement aux anges qui l'interrogent sur sa piété et sur la qualité de son existence terrestre). Intentionnée ou non, la coïncidence signalée est lourde de sens pour le scénario universel de toute initiation, à savoir mort symbolique, suivie de résurrection.

15. *Ey tâlip, yalan söyleme. Gybet etme. Şehvet-perest olma. Kibr ü kin tutma. Kimseye hacet etme. Gördüğünü ört. Görmediğini söyleme. Elinle komadığın şeye yapışma. Elin ermediği yere el uzatma. Sözün geçmediği yere söz söyleme. İbretle bak. Hilm ile söyle. Küçüğe izzet, büyüğe hizmet eyle. İkrarını saf eyle. Hakkı özünde mevcut bil. Her esrâr-ı erenlere âgâh ol. Özünü tarikatta sabit kadem eyle. Mürşidin Muhammed, rehberin Ali'dir. Mezhebin imâm Ca'fer Sâdik. Güruhun nâcî. Pîrin Hünkâr Hâcî Bektâş Velî'dir* (Uluçay 1992, p. 44; cf. Noyan 1987, p. 258, qui offre des variantes semblables).

comportaient certainement une “initiation”. Il est à soupçonner que les associations chevaleresques de l'Asie Centrale (*Alpler*) – malheureusement, assez peu connues de nos jours – avaient, à leur tour, un certain code de l'honneur et des cérémonies spécifiques. Dans toutes ces situations, l'initiation impliquait la transmission de certains secrets dangereux, sacrés, dont la préservation devait assurer l'équilibre du monde, en accord avec la loi divine. Par conséquent, tout acte de prévarication, susceptible de péricliter l'ordre préétabli était sans délai et rudement puni.

S'y ajouta, ensuite, le cachet facilement reconnaissable de l'Islam. Prenons la préférence montrée par les *Âhî* pour le déroulement des rites initiatiques ou d'avancement au degré supérieur les jours de vendredi (Çağatay 1989, p. 141), suggestifs non seulement pour les moments de communion, d'émotion participative qu'ils offrent à tout musulman, mais aussi parce que ce jour marque le début de la révélation coranique, il y a quatorze siècles. D'autre part, la promotion de l'apprenti (*kalfa*) au rang de maître (*usta*) avait lieu le printemps (Çağatay 1989, p. 138), ce qui fait penser à une correspondance avec les fêtes anciennement vouées à l'accueil du printemps dans l'Asie Centrale; de même que le printemps, elle entraînait une modification d'état, un épanouissement, une renaissance, ce qui expliquerait ce type d'analogies rituelles.

Une étape importante dans les cérémonies d'initiation spécifiques au corporatisme survenait au moment où le jeune homme était muni de la ceinture (*şed*) ou du tablier (*peştemâl*) de la corporation qu'il allait rejoindre. La première cérémonie de ce type se déroulait lors de la promotion du simple ouvrier au rang d'apprenti (*kalfa*), occasion à laquelle le candidat endossait le vêtement distinctif de la corporation. La cérémonie du deuxième degré accompagnait l'attribution du titre de maître (*usta*); le rituel accompli à cette occasion, beaucoup plus fastueux, impliquait, à part d'autres séquences, le remplacement de la ceinture ou du tablier de *kalfa* avec celle/celui de *usta*. Un épisode similaire marquait la cérémonie de réception dans la confrérie des *Bektâşî*, le sujet de celle-ci étant ceinturé d'un cordon de laine colorée¹⁶. La ceinture (*tîğ-bent*), placée au début de la cérémonie autour du cou du novice (*tâlîp*), était passée ensuite autour de sa taille par le chef spirituel de la communauté (*şeyh*, *bâbâ*), après avoir été nouée trois fois (allusion au fait que l'initié était tenu de devenir “maître de sa main, sa langue et ses reins” – *eline*, *diline*, *beline sâhib*). Dans les deux cas, le ceinturage était béni de prières conçues en vue de ce moment précis (*tercemân-ı tîğ-bent* et *tekbîr-ı tîğ-bent*, chez les *Bektâşî*).

Le symbolisme de la ceinture est, lui aussi, fort ancien et particulièrement complexe; la ceinture évoque l'attachement et la fidélité – d'où son surnom de *vefâ şeddi*, “ceinture de fidélité” –, l'appartenance à un certain cercle, le vœu de chasteté, de continence (n'oublions pas le cordon ou la ceinture que comportent les différentes variantes de vêtements monacaux), mais aussi l'épargne de la vigueur physique, afin d'accroître sa capacité de concentration mentale. Suivant la tradition islamique, Adam avait été ceinturé jadis par l'archange Gabriel afin de rester loyal à Dieu et ne pas se laisser duper par Satan; cette action revêtait la signification d'une initiation, d'une investiture au titre de premier prophète envoyé par Dieu sur la terre. D'après une autre tradition islamique, Dieu aurait ceinturé Muhammad par l'intermédiaire du même archange Gabriel, en jetant, de cette façon, les fondements d'une initiation aux connotations gnostiques évidentes (Çağatay 1981, p. 39, n. 68). Des indices similaires peuvent être déchiffrés dans l'histoire des dix-sept personnages légendaires (*on yedi kemer-beste*) auxquels le calife 'Alî aurait octroyé la ceinture mystagogique; ils sont régulièrement invoqués dans les prières collectives des *Bektâşî*. Un sens initiatique plus que prégnant se rattache à la ceinture de Salmân le Pur, le chef de file des dix-sept privilégiés susmentionnés. Selon Louis Massignon (1963, p. 405), Salmân était un double porteur de

16. La laine devait provenir du mouton sacrifié dans le dessein de ce rituel par le postulant.

ceinture (en qualité de chrétien, il portait le *zunnâr*, marque vestimentaire spécifique, tandis qu'en qualité de circonciseur il était doué d'un ceinturon porte-lame, *tîğ-bend*), d'où le sémantisme symbolique de la ceinture employée dans l'initiation corporative. D'autre part, Abdülbâki Gölpınarlı (1977, pp. 313-314, 338) suggère que la ceinture (*tîğ-bent*) des *Bektâşî*, de même que celle des *Mawlawî* (*alif nemed*), trouvent leur source d'inspiration dans le type de ceinture propre à la *futuwwa* classique.

On ne saurait oublier, dans ce contexte, ni les nombreuses histoires hagiographiques sur des santons turcs aux aspirations missionnaires qui auraient été ceints d'épées en bois par leurs maîtres; évoqué de manière insistante, à même de renforcer son extension symbolique, ce geste revient au sens d'un véritable sacre¹⁷. Qui plus est, il pourrait renfermer, au-delà de sa portée allégorique, des réminiscences des rites marquant la réception dans les associations chevaleresques (*Alp*) du monde turc ancien. À cette dimension primitive vinrent s'ajouter peut-être les légendes tissées par l'imaginaire musulman autour de l'épée à la pointe bifurquée (*Dû-l-Faqâr*), concédée par Muhammad à 'Alî.

Remarquons, par ailleurs, la ressemblance entre les prières récitées à l'occasion des cérémonies *Âhî*, d'une part, et les hymnes religieux (*nefes*) des *Bektâşî*, d'autre part. De fait, vu la codification islamique de l'existence, ainsi que la composante religieuse évidente de l'*Âhîlik*, bon nombre d'incantations rituelles étaient fréquemment véhiculées dans les circonstances et les milieux les plus divers, renvoyant à une manière caractéristique de percevoir le sacré.

Toujours au sujet des traits communs, il n'est pas à négliger le lien affectif rattachant le maître à son apprenti ou disciple, lien qui semblait l'emporter sur le droit de tutelle, puisque le postulant était autorisé à choisir librement son père spirituel. Or, le choix implique toujours des affinités plus ou moins structurales avec l'objet d'élection. La conscience ou l'intuition de ces affinités essentielles déterminaient, dans notre cas, non seulement l'acte du choix, mais aussi la soumission totale du néophyte, conformément à un pacte librement consenti, qui n'était pas sans évoquer l'idée du pacte prééternel (*mitâq*), en tant que paradigme fondamental de l'éthologie musulmane.

Consignons également le rôle du sel et de l'eau, tant dans les rituels initiatiques des corporations que dans ceux des *Bektâşî* (Çağatay 1989, p. 124; Anadol 1991, p. 99). Il est à remémorer, à ce sujet, une histoire incluse dans plusieurs statuts corporatifs, selon laquelle le Prophète aurait tâché de démontrer à un groupe d'adeptes la relation d'interdépendance qui relie la *Şarî'a*, la "loi canonique" de l'Islam, la *Tarîqa*, la "voie mystique" et la *Haqîqa*, la "vérité", la "réalité", à l'aide d'un gobelet à l'eau où il avait dissous du sel; des variantes de cet épisode anecdotique se retrouvent, d'ailleurs, aussi dans les cercles soufiques. D'autre part, chez les Turcs anciens, le sel gemme passait pour un minerai à valences divines, d'où son emploi universel pour sceller les pactes et les serments. Davantage, dans les établissements *Bektâşî* on goûtait du sel tant après la prière récitée au début de chaque repas (*sofra tercemânî*) qu'après celle qui le clôturait; le repas même était investi d'un sens sacré, les participants étant obligés d'observer une tenue bienséante, de ne pas fumer et parler sans la permission expresse du supérieur spirituel, etc. (Noyan 1987, pp. 82, 233). L'absorption de sel pendant les cérémonies d'initiation s'explique, selon toute apparence, par ses vertus lustrales et prophylactiques. Le goût du sel est indestructible et inaltérable, il conserve et met en valeur d'autres sensations (par exemple, celle de sucré, de doux), mais en même temps réveille, appelle à des sensations nouvelles. L'acte d'avaler l'eau salée acquiert souvent la signifiante

17. Hâci Bektâş Velî aurait confirmé de cette manière les quarante saints de Hurasân – *Kırk Horâsân eri* – en leur demandant de se rendre en Roumélie et d'en soutenir activement la conquête. Ahmed Yesevî aurait ceint d'une épée en bois le petit Emirçîn Otmân Bâbâ et l'aurait ensuite envoyé en Chine, afin de tuer un dragon célèbre dans la contrée, etc.

d'une communion, d'une alliance, mais aussi le sens d'accès, de participation à un secret transcendant; tout comme les larmes, l'eau salée nettoie, purifie, ouvre les "canaux" de la perception théophanique. Le sel dissous dans l'eau évoque aussi la disparition, la résorption du Soi dans l'océan infini de l'Unité divine, le rétablissement d'une unité primordiale sans brisure, qui constitue le but déclaré de toute démarche mystique.

Ni les *Bektâşî*, ni les *Âhî* n'admettaient parmi eux les chasseurs (*avcı*) et les bouchers (*kasap*), dont les métiers passaient pour dégoûtants et impurs (*mekrûh*). En fait, les statuts corporatifs anatoliens faisaient ordinairement état de douze catégories de personnes dont l'origine et les occupations les excluaient des corps de métiers classiques, à savoir les non-musulmans (*kâfir*), les intrigants, les comploteurs, les mal-pensants, les hypocrites (*münâfik*), les devins et les astrologues (*remil atan, münecim*), les "buveurs de vin" (*şarâb içen*), les masseurs (*dellâk*), les courtiers (*dellâl*), les tisserands (*çulha*), les bouchers (*kasâp*), les chirurgiens (*cerrâh*), les chasseurs (*avcı*), les commerçants de gros (*mâdrâbâz*)¹⁸. Nonobstant, vu les détails fournis par Evliyâ Çelebi, on peut facilement conclure que ces interdictions étaient largement tombées en désuétude au XVII^e siècle, et même auparavant.

Les interdictions suscitées renvoient, sans doute, à une situation similaire du monde arabe musulman. Selon Louis Massignon (1963, pp. 398-399), l'apparition, dans l'espace arabe, des premières associations initiatiques placées sous l'égide de Salmân al-Farisî avait constitué une réaction à l'isolement social imposé aux personnes qui pratiquaient des métiers humbles, "susceptibles d'entacher la pureté des Croyants". Leur essence initiatique s'est donc précisée à l'ombre du ban public, en tant que fruit des groupes marginaux ou excommuniés et non pas des élites socialement privilégiées de l'Islam, ce qui explique la rétractilité qui les caractérisait.

Pour ce qui est des formes d'exclusion communautaire, aux inévitables finalités défensives, il est à signaler que l'ordre des *Bektâşî* admettait uniquement des personnes se trouvant dans la plénitude de leurs facultés physiques et mentales – autrement dit, "saines et sauvées". Plus que cela, l'attention prêtée à l'aspect extérieur et à l'intégrité corporelle des postulants était manifeste. Les individus aux défauts congénitaux étaient repoussés dès le début, en tant que proscrits divins; ceux ayant souffert, durant leur existence terrestre, des formes légères d'infirmité pouvaient bénéficier, à la rigueur, d'une dispense et avoir accès, par la suite, aux degrés de *mûhip* et de *dervîş*, sans jamais parvenir à celui de guide spirituel – *mürşit* ou *şeyh* (Noyan 1987, p. 65). Ce type d'intransigeance n'était pas étranger aux *Âhî* non plus.

À part les critères de sélection transparents, les fautes impardonnables attiraient toujours la réaction prompte du groupe, en vertu d'une éthique communautaire strictement observée, qui informait toute démarche professionnelle et rituelle. Pour exemplifier, chez les *Âhî*, la révolte ou le comportement inadéquat par rapport aux principes de la *futuwwa* déterminaient la fermeture temporaire de l'échoppe du malhonnête et sa remontrance, son rappel à l'ordre devant l'assemblée de la corporation; si l'accusé se repentait publiquement dans l'intervalle des trois jours suivants, il obtenait la permission de rouvrir sa boutique. La personne se trouvant dans cette situation était obligée de sacrifier un mouton dans le couvent de l'ordre soufique dont elle faisait partie. Celui qui persistait dans l'inconduite et ne faisait pas son mea-culpa devant la communauté était jugé d'après la *Şarî'a* (Çağatay 1989, pp. 90, 98). Les fautes graves, telles que les crimes, menaient à l'exclusion des rangs de la corporation, au

18. Voir Çağatay 1989, pp. 9-10. Cf. Massignon: "L'interdit salmaniyan transmis aux Akhiler anatoliens du XIV^e s. exclut non seulement les pécheurs publics, mais les devins, taverniers, masseurs [...], crieurs publics, tisserands, bouchers, chirurgiens, chasseurs, douaniers, monopoleurs de denrées [...]. Ces professions «décrites» s'étaient groupées dans une coalition artisanale rivale, sunnite, celle des B. Sasan avec, comme patron légendaire, Damri; recrutées dans le petit peuple, surtout hanbalite, elles étaient aussi frondeuses que les métiers shi'ites étaient devenus dissimulés" (1963, p. 408).

bannissement et à l'isolement social du coupable, ces châtiments constituant, maintes fois, un trauma psychique extraordinaire dans un monde aux ressources puissamment interdépendantes. L'impossibilité de pratiquer son métier et de gagner son pain quotidien, associée au blâme social, déterminait souvent les proscrits à prendre la route de l'errance.

Quant à la confrérie des *Bektâşî*, les prévaricateurs de ses principes moraux, plutôt particuliers qu'affreusement sévères, étaient soumis au jugement de la communauté toute entière, dans la soi-disant "réunion pour le déchu" (*düşkün meydânı*). Si leur conduite s'avérait malséante, ils étaient condamnés à l'isolement durant quarante jours; dans l'intervalle, personne n'était autorisé à leur parler ou à les visiter (un traitement similaire étant appliqué aux membres de leurs familles) et même le bétail de l'indigne n'était pas accepté au pâturage à côté des autres troupeaux. Au bout de cette période, le puni était réintégré dans la société à la suite d'une cérémonie (*mürüvvet*¹⁹ *meydânı*, "réunion de la maturité") assimilable à un rite d'"agrégation"; en outre, le dédommagement des gens lésés par ses actions était parfois prévu.

Mettons aussi en relief une coutume aux possibles racines préislamiques, qui expliquerait, selon Abdülbâki Gölpınarlı (1977, pp. 270-272), des expressions turques telles que *pabuç çevirmek*, "tourner les pantoufles/chaussures", et *pabucu dama atılmak*, litt. "se faire jeter les pantoufles/chaussures sur le toit". La première de ces formules, au même sens que l'expression *seyyah vermek*²⁰, "rendre [quelqu'un] voyageur", était spécifique aux milieux soufiques et faisait allusion à l'habitude des visiteurs d'ôter leurs chaussures au seuil d'une chambre, en les rangeant la pointe vers l'intérieur, de manière à ne pas tourner le dos au maître de la maison, lors du départ; quand ils retrouvaient leurs chaussures la pointe vers l'extérieur, ils devaient comprendre que leur présence n'était plus agréée. La deuxième expression renvoie à une pratique des *Âhî*; le prévenu était soumis, dans ce cadre, au jugement collectif, ainsi que nous venons de le préciser et, si la faute qui lui était mise en charge s'avérait réelle, on enlevait ses chaussures et on les jetait sur le toit de son échoppe. Le geste en question annonçait la fermeture temporaire de celle-ci ou, suivant le cas, la suspension du droit de libre pratique, désignant l'ingrat à la vindicte publique.

À la différence de la relation des *Âhî* avec les *Bektâşî*, celle entre les *Âhî* et les *Mawlawî/Mevlevî* paraît beaucoup plus capricieuse, déconcertante, sinon ouvertement tendue parfois; de plus, elle remonte à une date plus ancienne. Les prémices en ont été peut-être moins heureuses, vu les dissensions, signalées par certaines sources, entre les maîtres fondateurs, *Âhî Evren/Ahî Ewren* et *Mawlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî*. La nature exacte et surtout l'ampleur du conflit opposant ces deux personnalités sont loin d'être éclaircies jusqu'au bout, vu non seulement l'insuffisance des documents de haute époque, mais aussi le reflet incomplet ou partisan des événements dans ceux connus à présent. Ce qui est à retenir, c'est que le noyau des *Âhî* de Konya était puissant et jouissait d'une influence réelle; par conséquent, les pérégrinations d'*Âhî Evren* dans ces contrées n'avaient rien d'accidentel. Ainsi qu'il est connu, *Çelebi Husâm ad-Dîn* – sur l'exhortation duquel *Mawlânâ* aurait rédigé son *Matnawî* et qui nota la majeure partie du texte, sous dictée, pour devenir par la suite son successeur spirituel, conformément au désir testamentaire du maître – avait été éduqué dans l'esprit de l'*Âhîlik* et

19. Rappelons que le vocable arabe *muruwwa* renvoie aux qualités maîtresses de la maturité, par opposition à *fata*, qui évoque la fougue de la jeunesse.

20. Cette forme semble s'originer dans une coutume et une expression spécifiques aux *Mawlawî*: les adeptes qui commettaient de mauvaises actions et devenaient, par conséquent, indésirables dans le couvent *Mawlawî* dont ils faisaient partie (le signal d'une telle situation étant le changement de la position de leurs chaussures, la pointe vers l'extérieur de l'édifice, accompli par le *aşçıbaşı* "cuisinier en chef", qui secondait le *şeyh* dans la hiérarchie), se voyaient obligés à quitter la *tekye* et à errer en quête d'un autre établissement qui accepte de leur faire grâce et les recevoir. Les personnes éloignées de cette manière devenaient des *seyyah*, "voyageurs", "errants", alors que l'action d'excommunication suivant les normes communautaires était désignée par l'expression *seyyah vermek*, "rendre voyageur, errant" (Gölpınarlı 1977, p. 292).

surnommé *Âhî* Türkoğlu, du fait que son père, *Âhî* Muhammed (surnommé *Âhî* Türk), était le leader des organisations professionnelles de Konya. À la mort prématurée de ce dernier, *Çelebi* Husâm ad-Dîn se retrouva à la tête de l'association en cause (Önder 1986, p. 86; 1990, p. 127).

D'autre part, *Salâh* ad-Dîn Zarqûbi – le confident et compagnon préféré de *Mawlânâ*, après la mort de *Šams-i Tabrîzî* (*Šams* ad-Dîn Muhammad bin ‘Alî bin Malikdâd-i Tabrîzî) – était bijoutier-joaillier et, de ce fait même, membre potentiel de l'organisation des *Âhî* de Konya; à son tour, *Šams-i Tabrîzî* était, disait-on, tisserand et, suivant les commérages, adepte des *Âhî* (Noyan 1987, p. 490). Dans ce cas, sa rencontre avec *Âhî* Evren à Konya semble plus que probable, bien que les sources *Mawlawî* contemporaines n'en fassent pas mention. Les conceptions de *Šams-i Tabrîzî*, placées à la base d'une branche distincte de la *Mawlawiyya*, contrastaient de fait violemment avec le modèle de vie équilibré, pragmatique étalé par les *Âhî*, ce qui pourrait expliquer, à la rigueur, un éventuel désaccord avec *Âhî* Evren. *Šams-i Tabrîzî* fut-il perçu comme un obstacle au rapprochement entre *Mawlânâ* et certains groupes *Âhî*? On n'ignore pas le fait que, sous l'influence du mystique iranien, celui-ci avait totalement abandonné ses anciennes occupations, y compris celle de *mudarris*, pour se retirer de la vie sociale. Or, les *Âhî* avaient revendiqué très tôt le contrôle sur tous les types d'activités humaines déployées dans les villes et les villages anatoliens qu'ils habitaient et dont ils tâchaient de raffermir les réseaux de solidarité interne, non pas les points de fracture. Un malentendu comportemental pourrait justifier la possible participation d'*Âhî* Evren au meurtre de *Šams*, à côté du benjamin de *Mawlânâ*, ‘Alâ’ ad-Dîn *Çelebi*, et son exécution ultérieure à *Kırşehir*, par l'émir de la ville, *Nûr* ad-Dîn *Jâja* (tr. *Nureddin Câca*), ancien disciple du maître, selon les ouï-dire. Citant les conclusions de *Mikâil Bayram* à ce sujet, *Bedri Noyan* (1987, pp. 503-504) considère que l'exécution de *Kırşehir*, qui aurait eu lieu le 28 rabi‘ II 659 (1^{er} avril 1261), n'aurait pas pu se dérouler à l'insu de *Mawlânâ*. Les documents de l'époque sont plus que discrets à ce sujet, le silence sur la mort du mystique de *Tabrîz* étant destiné, semble-t-il, à épargner la douleur et à détourner l'attention du maître de cet épisode tragique. Certains détails au sujet du déroulement des incidents, incomplets eux aussi, susceptibles d'offrir une image déformée, ou du moins retouchée de la réalité, ressortent des *Manâqib* de *Šams* ad-Dîn *Ahmad al-Aflâkî*, qui rédigea son ouvrage peu après la mort de l'auteur du *Matnawî*, du vivant du fils aîné et du neveu de celui-ci, à savoir *Sultân Bahâ’ ad-Dîn Walad* et *Ulu ‘Arîf Çelebi*.

Au-delà des disputes personnelles, les désaccords entre les *Âhî* et les *Mawlawî* étaient en premier lieu des désaccords de principe, aiguës par la position différente des deux groupements au cours des aléas du XIII^e siècle, qui menèrent à la chute de l'Empire seldjoukide de Rûm. *Nešet Çaçatay* fait mention de l'appui que l'organisation des *Âhî* aurait assuré aux indomptables nomades turcomans, de sa possible implication dans la tentative d'évincement du sultan *Kaihusraw II* et de l'emprisonnement de quelque douze mille *Âhî*, en guise de représailles, suite à l'échec de cette entreprise. De même, les *Âhî* et les *Mawlawî* se seraient situés dans des camps opposés durant la lutte de succession entre les fils de *Kaihusraw II*. Les *Âhî* auraient également été irrités par les tentatives de *Mawlânâ* de convaincre l'entourage du commandant mongol *Bayju Noyan* que celui-ci était un *walî* et par le fait que, dans *Fêhi-mâfihî*, *Gengis Han* était présenté de la même manière (*Çaçatay* 1989, pp. 230-232). En outre, l'historien turc *Faruk Sümer* (1973, p. 43) apprécie que l'attitude (pour certains, outrageusement bienveillante) de *Mawlânâ* envers la dynastie mongole découlait de sa conviction inéluctable que la grande invasion et tous les événements qui s'en suivirent représentaient simplement la volonté divine en acte, et que toute opposition aurait été une impiété. C'est cette même position qui a caractérisé le comportement de ses descendants envers les Mongols. Il est vrai qu'après l'invasion, les Turcomans sont restés presque les seuls à combattre inlassablement l'envahisseur mongol dans l'Asie Mineure (mais ils combattaient par ailleurs toute initiative centralisatrice); les défaites et les massacres auxquels ils furent soumis

par la suite étaient dûs notamment à l'incapacité des derniers sultans seldjoukides de mettre en valeur leurs données tempéramentales et leurs qualités de guerriers, de s'en servir afin de constituer une armée véritable. Les *Âhî* participaient, à leur tour, aux luttes de défense (pouvant ainsi se croiser par endroits avec les Turcomans) et se chargeaient de la gestion des cités dont ils faisaient partie lorsque l'autorité étatique s'en écroulait. Une telle situation fut rapportée à Konya, à la fin du XIII^e siècle, pendant la domination des Ilhân, lorsque la résistance des *Âhî* fut difficilement annihilée, grâce aux incursions répétées du prince de Karamân (Baykara 1985, p. 30). D'une manière semblable, en 1243, lorsque les Mongols entourèrent et assiégèrent la ville de Kayseri, l'association locale des *Âhî* s'impliqua profondément dans sa défense, occasion à laquelle beaucoup de ses membres furent tués ou faits prisonniers et leurs échoppes réduites en cendres²¹.

Mais, d'autre part, le célèbre auteur mystique Sadr ad-Dîn Qûniyawî/Sadreddîn Konyavî fut non seulement le confident de Mawlânâ, mais également l'ami d'Âhî Evren, qu'il encouragea, dit-on, dans ses démarches. Il est donc significatif d'observer que Mawlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî et Âhî Evren fréquentaient apparemment les mêmes cercles, étaient soumis aux mêmes épreuves historiques et se confrontaient aux mêmes dilemmes; leurs options différentes étaient déterminées par les milieux socio-culturels auxquels ils étaient attachés et par les particularités ou les aspirations de ces milieux, par leurs expériences antérieures, par l'attitude à l'égard de la société et, pas en dernier lieu, par leurs propres traits de personnalité.

La froideur qui semble avoir jalonné le commerce des deux pôles spirituels s'est tout naturellement répercutée sur les rapports établis entre les membres des communautés à la tête desquelles ils se trouvaient, devenant, probablement, une espèce de réflexe mental hérité d'une génération à l'autre. Toutefois, ce phénomène n'a pas eu lieu partout où les deux formes d'association se trouvèrent en contact. Cemal Anadol (1991, p. 73) signale le rôle que le cheikh *Mawlawî* Süleymân Türkmânî – qui enseignait les fondements de son ordre dans la madrasa de Kırşehir et s'était fait bâtir la *tekye* dans la proximité de celle-ci – a joué dans le caractère positif des relations entre les *Âhî* et les *Mawlawî* du pays. D'autre part, Merih Baran (1991, pp. 5, 9-15, 17-18, 91), dans sa monographie dédiée à Âhî Emir Ahmet, qui a vécu à Sivas dans la deuxième moitié du XIII^e siècle et la première moitié du XIV^e siècle, constate que celui-ci avait nourri, dès son enfance, une vive admiration pour Mawlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî, devenant ensuite son disciple; qu'après la mort du maître il s'était lié d'amitié avec Sultân Walad et son fils, Ulu 'Ârif Çelebi; que son nom se retrouve dans le *dîwân* de Bahâ' ad-Dîn Walad, dans les poèmes voués aux *Âhî* (Aflâkî lui-même en fait mention d'une manière détaillée). On ne saurait omettre non plus les informations sur la pratique de la danse extatique (*samâ'*), rendue célèbre par les *Mawlawî*, dans les *zâviye* des *Âhî* (Çağatay 1989, pp. 27-28; Noyan 1987, p. 274; Doğru 1991, p. 16).

Nombre d'adeptes *Âhî* étaient engagés dans les *tekye Mawlawî* (bien des miniaturistes, calligraphes, compositeurs turcs prestigieux provenaient de ces milieux), ce qui facilitait non seulement la libre circulation des idées, mais aussi l'émergence de certains traits communs. On est loin d'ignorer l'importance attribuée, dans les couvents de plusieurs confréries soufiques, à l'activité, la tentative d'établir un rapport aussi équilibré que possible entre l'effort physique et les occupations intellectuelles, de même que l'intérêt des maîtres spirituels pour

21. "Les *Akhis* n'étaient pas pour autant favorables aux Mongols, mais plutôt des *patriotes locaux* [n.s.]; pas question de solidarité turque", opine Claude Cahen (1988, p. 318), au sujet des conflits opposant les *Âhî* au Karâmanides. Quant à la "solidarité turque", elle aurait supposé une construction identitaire cohérente, systématique, dont la notion même dépassait l'esprit flou de l'époque. L'idée de solidarité relève, d'autre part, d'un centre coagulant, animé d'une volonté inébranlable d'outrepasser les différences – centre qui se trouvait jadis un peu partout et nulle part.

l'instruction complexe des jeunes gens désireux de se marier et renoncer à l'existence conventuelle.

L'exhortation attribuée à Hacı Bektâş Velî, à savoir *Gündüz şevk ile dünya işine, gece aşk ile âhiret işine* (Noyan 1987, p. 63), “le jour, avec fougue, pour les affaires de ce monde, la nuit, avec amour, pour le Jour du Jugement”, qui suggérait la nécessité d'une vie sage, dépourvue de tout excès, au cours de laquelle le travail et les autres activités diurnes étaient censés alterner avec les pratiques spirituelles, la méditation et la prière nocturne, exprimait, elle aussi, une profession de foi qui a, sans conteste, influé sur le comportement des *Âhî*.

Pour conclure, Claude Cahen avait probablement raison d'affirmer que “s'il y a évidemment une *futuwwa* en général, il n'en résulte pas forcément unité complète ni d'organisation ni d'esprit” (1988, p. 317), et que la manière d'agir des membres ordinaires ne coïncidait pas toujours avec celle des chefs *Âhî*, d'où la sensation permanente d'inconséquence, voire même d'incohérence au niveau des attitudes et des comportements, des sympathies et des inimitiés. Il est évident que, le plus souvent, la vie des *Âhî*, qui déployaient une activité bien définie durant la journée et se réunissaient les soirs dans les établissements de leurs *esnâf* afin de s'instruire, se divertir et prier ensemble, n'était pas trop différente de celle menée par les derviches qui assuraient, par leur peine, la survivance et la prospérité des *tekye* soufiques. Tout comme chez les *Âhî*, les derviches mariés pouvaient rentrer le soir auprès de leurs familles, sans être tenus de vivre en reclus, ainsi qu'il advient souvent chez les moines chrétiens, et pas seulement²².

D'après ce que l'on peut constater, l'*Âhîlik* est apparu et s'est développé en étroite liaison avec les ordres soufiques anatoliens, une mention spéciale en ce sens valant les *Bektâşî*, tellement attachés aux valeurs essentielles de la civilisation turque. Malgré la différenciation ultérieure de leur fonctionnalité et de leurs objectifs sociaux, les deux options sont restées profondément solidaires, tout en constituant une expression éloquente du besoin d'harmonie, d'équilibre dont témoignent les quêtes des communautés anatoliennes. Nous estimons que l'*Âhîlik* s'est mieux plié à la mentalité turque traditionnelle, sans omettre d'y ajouter la religion et les valeurs ontologiques de l'Islam, à l'intention évidente de parvenir à une symbiose; il a représenté une alternative rationnelle – par cela même, beaucoup plus attrayante – à un certain type d'expérience proposé par le soufisme, voire à la vie “monacale”, et est parvenu à créer non seulement une nouvelle motivation, mais aussi un nouveau prototype social, lourd de conséquences pour la société ottomane.

22. Les *Bektâşî* se sont divisés en deux branches rivales, dont chacune contestait la légitimité de l'autre: *çelebiler kolu*, faction qui prétendait descendre directement de Hacı Bektâş Velî, se déclarait l'unique successeur de droit à la direction de la confrérie, et *bâbâlar (bâbâgan) kolu* qui, rejetant l'idée d'un éventuel mariage du santon, mais aussi le principe héréditaire de succession à la tête de l'ordre, considérait que la dignité de “père spirituel” devait revenir à un soi-disant *yol evlâdı*, litt. “fils du chemin”. La deuxième branche comportait, à son tour, des personnes mariées (*müte'ehhil*) et des célibataires (*mücerred*) qui vivaient dans les *tekye* de l'ordre, étant liés par un vœu de chasteté, et qui portaient dans l'oreille droite, en guise de signe distinctif, une boucle d'oreille métallique (*mengûş*); cette dernière sous-branche allait acquérir une importance tout à fait particulière à partir du XVI^e siècle, à la suite des réformes de Bâlm Sultân.

Bibliographie orientative

- Anadol, Cemal 1991 — *Türk-Islâm Medeniyetinde Âhîlik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler*, Ankara.
- Baran, Merih 1991 — *Ahî Emir Ahmed*, Ankara.
- Baykara, Tuncer 1985 — *Türkiye Selçukluları Devrinde Konya*, Ankara.
- Beldiceanu-Steinherr, Irène 1991 — “Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XV^e-XVI^e siècles)”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 81, pp. 1-79.
- Brunschvig, R. 1962 — “Métiers vils en Islam”, *Studia islamica* 16, pp. 41-60.
- Cahen, Claude 1988 — *La Turquie pré-ottomane*, Paris.
- Cahen, Claude 1991 — “Futuwwa”, *The Encyclopaedia of Islam* II, n. éd., Leyde, p. 965.
- Corbin, Henry 1964 — *Histoire de philosophie islamique I (Des origines jusqu'à la mort d'Averroës, 1198)*, Paris.
- Cunbur, Müjgân [1973] — “Mevlâna'nın Eserlerinde Türk Boyları ve Türk Kelimesinin Değerlendirilmesi”, *Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, Ankara, pp. 55-93.
- Çağatay, Neşet 1976 — “Fütüvvetçilikle Ahiliğin Ayrıntıları”, *Belleten* 40, 159, pp. 423-438.
- Çağatay, Neşet 1981 — *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, II^e éd., Ankara.
- Çağatay, Neşet 1989 — *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, [éd. revue et augmentée], Ankara.
- Çalışkan, Yaşar / İkiz, M. Lütfi 1993 — *Kültür, San'at ve Medeniyetimizde Ahilik*, Ankara.
- Doğru, Halime 1991 — *XVI. Yüzyılda Sultanönü Sancağında Ahiler ve Ahi Zaviyeleri*, Ankara.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1962 — *Kaygusuz Abdal. Hatayî. Kul Himmet*, Istanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki 1977 — *Tasavvuf'tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, Istanbul.
- Gölpınarlı, Abdülbâki (éd.) [s. a.] — *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî. “Vilâyet-nâme”*, Istanbul.
- Gülerman, Adnan / Taştekil, Sevda 1993 — *Ahi Teşkilatının Türk Toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri*, Ankara.
- Koçu, Reşad Ekrem (éd.) 1953 — *Evlîya Çelebi Seyahatnâmesi I*, Istanbul.
- Köprülü, [Mehmed] Fuad 1959 — *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, Ankara.
- Köprülü, Mehmed Fuad 1991 — *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara.
- Mantran, Robert 1962 — *Istanbul dans la seconde moitié du XVII^e siècle*, Paris.
- Massignon, Louis 1963 — “La «futuwwa» ou «pacte d'honneur artisanal» entre les travailleurs musulmans au Moyen-Âge”, *Opera Minora I*, Beirut, pp. 396-411.
- Mélikoff, Irène 1962 — *Abû Muslim. Le «Porte-Hache» du Khorassan dans la tradition épique turco-iranienne*, Paris.
- Mélikoff, Irène [1973] — “Les Babas Turcomans contemporains de Mevlâna”, *Mevlâna'nın 700. Ölüm Yıldönümü dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, Ankara, pp. 268-274.
- Mélikoff, Irène 1980 — “Un ordre de derviches colonisateurs: les Bektachis. Leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans”, *Mémorial Ömer Lütfi Barkan*, Istanbul.
- Noyan, Bedri 1987 — *Bektaşîlik Alevîlik Nedir*, Ankara.
- Ocak, Ahmet Yaşar 1996 — *Babailer İsyanı Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, II^e éd., Istanbul.
- Oral, Zeki 1958 — “Anadolu Köylerinde Gençler Derneği yahut Ahiliğin Devamı”, *Türk Etnografya Dergisi* 3, pp. 60-66.
- Önder, Mehmet 1986 — *Mevlâna Celâleddin-i Rumî*, Ankara.
- Önder, Mehmet 1990 — *Mevlâna Jelaleddin Rumî*, Ankara.
- Sertoğlu, Midhat 1958 — *Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, Istanbul.

- Sümer, Faruk [1973] — “Mevlâna ve Oğullarının Türkmen Beyleri ile Münasebetleri”, *Mevlâna'nın 700. Ölüml Yüldönümü dolayısıyla Uluslararası Mevlâna Semineri, 15-17 Aralık 1973*, Ankara, pp. 42-54.
- Sümer, Faruk 1980 — *Oğuzlar*, İstanbul.
- Şeker, Mehmet 1993 — *Ibn Batuta'ya Göre Anadolu'nun Sosyal-Kültürel ve İktisadî Hayatı ile Ahilik*, Ankara.
- Taeschner, F. 1972 — “İslâmda Fütüvvet Teşkilâtının Doğuşu”, *Bellekten* 36, 142, pp. 203-236.
- Taeschner, Fr. 1986a — “Akhi Ewran”, *The Encyclopaedia of Islam* I, n. éd., Leyde, pp. 324-325.
- Taeschner, Fr. 1986b — “Akhi”, *The Encyclopaedia of Islam* I, n. éd., Leyde, pp. 321-323.
- Taeschner, Fr. 1991a — “Futuwwa”, *The Encyclopaedia of Islam* II, n. éd., Leyde, pp. 966-969.
- Taeschner, Fr. 1991b — “Gülsheri”, *The Encyclopaedia of Islam* II, n. éd., Leyde, p. 1138.
- Tschudi, R. 1986 — “Bektashiyya”, *The Encyclopaedia of Islam* I, n. éd., Leyde, pp. 1161-1163.
- Türkdoğan, Orhan 1995 — *Alevi-Bektaşî Kimliği. Sosyo-Antropolojik Araştırma*, İstanbul.
- Uluçay, Ömer 1992 — *Gülbang. Alevilikte Dua*, Adana.
- Uludağ, Süleymân 1991 — *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.