dergâh yayınları
Tarih Dizisi



Ahmet Yaşar Ocak

# BABAÎLER İSYANI

## Alevîliğin Tarihsel Altyapısı

Yahut
Anadolu'da İslâm - Türk
Heterodoksisinin Teşekkülü

dergâh yayınları

# BABAÎLER İSYANI

## Alevîliğin Tarihsel Altyapısı

Ahmet Yaşar Ocak

*Babaîler İsyanı*'nın yayın hakları Dergâh Yayınları'na aittir.

Dergâh Yayınları: 72
Sertifika No: 14420
Tarih Dizisi: 4
ISBN: 978-975-7462-90-3
1. b. Aralık 1980, 2. b. Şubat 1996, 3. b. Temmuz 2000, 4. b. Ekim 2009
5. Baskı: Ekim 2011

Kapak resmi: E. J. Grube, *Islamic Paintings from eleventh to 19. century in the collection of Hans P. Kraus*, New York, 1972

Basım Yeri: Ana Basın Yayın Gıda İnş. Tic. A.Ş.
Beysan Sanayi Sitesi Birlik Cad. Yayıncılar Birliği Sitesi
No: 32 Kapı No: 4G Yakuplu – Büyükçekmece / İstanbul

Cilt: Güven Mücellit & Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.
Devekaldırımı Cad. Gelincik Sok. Güven İşhanı No: 6
Mahmutbey – Bağcılar / İstanbul

Dağıtım ve Satış: Ana Yayın Dağıtım
Molla Fenari Sok. No: 28 Yıldız Han Giriş Kat
Tel: [212] 526 99 41 (3 hat) Faks: [212] 519 04 21
Cağaloğlu / İstanbul

Ahmet Yaşar Ocak

# BABAÎLER İSYANI

## Alevîliğin Tarihsel Altyapısı
## Yahut
## Anadolu'da İslâm-Türk
## Heterodoksisinin Teşekkülü

DERGÂH YAYINLARI

Klodfarer Cad. No:3/20 34112 Sultanahmet / İstanbul
Tel: [212] 518 95 79-80 Faks: [212] 518 95 81
www.dergahyayinlari.com / bilgi@dergahyayinlari.com

# İÇİNDEKİLER

BİRİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ/IX
İKİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ/X1
ÜÇÜNCÜ BASKININ ÖNSÖZÜ/XIX
KISALTMALAR /XXI
KRONOLOJİK TABLO/XXV

GİRİŞ
KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR/1
I- KAYNAKLAR/3
II- MODERN İNCELEME VE ARAŞTIRMALAR /20

I. BÖLÜM
BABAîLER (BABA RESUL) İSYANININ SEBEPLERİ/35
I- TEMEL SEBEPLER/37
A) İktisadî olanlar/37
B) İçtimâî ve psikolojik olanlar/41
II- KOLAYLAŞTIRICI SEBEPLER/45
A) Elverişli dînî şartlar/45
B) Siyasî ortamın uygunluğu/48

II. BÖLÜM
BABAîLER İSYANININ SOSYAL TABANI VE İDEOLOJİSİ/53
I- İSYANIN SOSYAL TABANI/55
A) Katılanlar/55
1. Konar-göçer Türkmenler ve köylüler/55
2. Mâceraperestler ve yağmacılar/62
B) Yönetenler: Heterodoks şeyhler ve dervişler/62
1. Anadolu'ya vukûbulan derviş göçleri/62
2. Heterodoks derviş zümreleri ve tarikâtları/66

a) Kalenderîler/66
b) Yesevîler/69
c) Haydarîler/73
d) Vefâîler/75
II- İSYANIN İDEOLOJİSİ: MESİYANİK (MEHDİCİ), SENKRETİK (BAĞDAŞTIRMACI) VE MİSTİK HETERODOKS İSLÂM/77

III. BÖLÜM
BABAîLER İSYANI/85
I- İSYAN ŞEFİ BABA RESÛL'ÜN KİMLİĞİ MESELESİ/87
II- BABA İLYAS-I HORASÂNî/94
A) Baba İlyas'ın biyografisi/94
B) Baba İlyas'ın mistik-tasavvufî hüviyeti/95
1. Baba İlyas'ın karizmatik şahsiyeti ve misyonu: "Resûl", "velî","mehdî"/98
2. Baba İlyas ve Dede Garkın/108
3. Baba İlyas, Tâcu'lş Arifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ Bağdadî ve Vefâîlik/110
III- BABAîLER, YAHUT "BABA RESÛL" İSYANI/114
A) İsyanın Hazırlıkları/114
1. Propaganda safhası/114
2. Baba İlyas tarafından isyan propagandası için kullanılan vâsıtalar/115
3. Propaganda sâhaları/117
B) Baba İshak ve isyandaki rolü/122
1. Baba İshak kimdi?/122
2. Baba İshak'ın isyandaki konumu ve rolü/124
C) İsyanın başlaması ve gelişmesi/126
1. Baba İlyas ile II.Gıyâseddîn Keyhusrev'in arasının kesin olarak açılması/126
2. İsyanın fiilen Baba İshak tarafından başlatılması ve faaliyetleri/128
3. Amasya savaşı ve Baba Resûl (Baba İlyas)'ün ölümü/131
D) İsyanın bastırılması: Malya savaşı ve Baba İshak'ın ölümü/135

IV. BÖLÜM
BABAîLER İSYANININ TAHLİLİ/141
I- İSYANIN TOPLUMSAL YÖNÜ: KÖYLÜ AYAKLANMASI MI, MESİYANİK BİR TÜRKMEN İSYANI MI?/144

II- İSYANIN SİYASİ YÖNÜ: BABAîLER'İN AMACI İKTİDARI ELE GEÇİRMEK MİYDİ?/146
III- İSYANIN DİNİ YÖNÜ: HETERODOKSİ'NİN ORTODOKSİ'YE KARŞI KOYUŞU MU?/148
A) Babaîler isyanı Şîî bir hareket değildir/148
B) Babaîler isyanı dinî değil, siyasî-sosyal bir harekettir/150
C) Babaîler isyanı, heterodoksinin ortodoksiye savaş ilânı değil, göçebeliğin yerleşikliğe ve siyasî otoriteye karşı çıkışıdır/153
IV- BABAîLER İSYANI VE DAHA ÖNCEKİ BENZER İSYANLAR/154
V- BAβAîLERĀ İSYANI VE DAHA SONRAKİ BENZER MESİYANİK HAREKETLER: ŞEYH BEDREDDîN KIYAMI VE XVI. YÜZYIL ORTA ANADOLU İSYANLARI/157

V. BÖLÜM
İSYANIN SONRASI: DİNî-MİSTİK BİR AKIMIN DOĞUŞU: BABAî HAREKETİ VE TÜREVLERİ/161

I- İSYANIN DEVAMI/163
A) Muhlis Paşa'nın faaliyetleri ve Karamanoğulları/163
B) Babaîler ve Cimri isyanı/167
II- BABAî HALİFELERİ VE BABAî HAREKETİNİN DOĞUŞU/168
A) Baba İlyas'ın halifeleri ve faaliyetleri/168
1. Şeyh Osman, Aynuddevle (Ayna Dola), Hacı Milıman ve Bağdın Hacı/169
2. Şeyh Balı/170
3. Şeyh Edebalı/170
4. Emircem (Emirci) Sultan yahut Şerefeddîn İsmail/176
5. Hacı Bektaş-ı Velî/177
B) Muhlis Paşa'nın halifeleri/186
III- DİĞER BABAî ŞEYHLERİ VE FAALİYETLERİ/187
1. Sarı Saltık/187
2. Barak Baba/193
3. Aybek Baba (Aybeği Şeyhi)/197
4. Baba Merendî (Buzağu Baba)/199
5. Tapduk Baba (Tapduk Emre)/200
6. Şeyh Süleyman-ı Türkmânî/203

IV- İKİNCİ VE ÜÇÜNCÜ KUŞAK BABAÎ ŞEYHLERİ: RUM ABDALLARI (ABDÂLÂN-I RÛM)/204
1. Geyikli (Âhûlu) Baba/207
2. Abdal Musa (Musa Baba)/208
3. Kumral Abdal (Kumral Baba)/212
4. Abdal Murad/ 213
V- RUM ABDALLARI VE İLK OSMANLI BEYLERİ/215
VI- BABAÎLİĞİN TÜREVLERİ/215
A) Babaîler ve Bektaşîlik/215
B) Babaîler ve Alevîlik/217
SONUÇ/219
EKLER (METİNLER, HARİTA VE TABLOLAR)/221
BİBLİYOĞRAFYA/239
İNDEKS/257

## *BİRİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ*

Memleketimizde son birkaç yıldan beri yapılan bir kısım tarih yayınlarında, gerçeklerin ideolojik amaçla ve maksatlı olarak saptırıldığı esefle görülmektedir. Özellikle bazı ideolojik çevrelere mensup amatör araştırıcıların, Türk kültürünün değerli birer unsurunu teşkil eden *Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî* ve *Yunus Emre* gibi tarihî şahsiyetleri veya *Babaîler ayaklanması, Şeyh Bedreddin kıyamı* gibi bir takım tarihî olayları, genellikle ana kaynaklara dayanmadan metotsuz bir şekilde ele alarak kendi ideolojileri doğrultusunda yorumlayan yayınlar yaptıkları müşahede olunmaktadır. Söz konusu tarihî şahsiyetleri, olayları veya benzerlerini kendi devirlerinden ve şartlarından tecrit ederek günümüzün bazı ideolojik kalıplarına zorla uydurmaya çalışmak ve bu yolda yayın yapmak süretiyle tarihi -üstelik düzelttikleri iddiasıyla- çarpıtmak memleket ilim ve kültürüne fayda yerine daima zarar vermiş ve vermektedir. Fakat bugün bu tip yayınlar eğer çoğalmağa başlamışsa bunun sorumluluğu her halde büyük çapta, gerçekten ilmî zihniyete sahip meslekten araştırıcıların üzerine düşmektedir demek pek yanlış bir hüküm olmasa gerektir. Zira onların yayınlarını dar çevreler içine hapsetmeleri, yahut da bu gibi konulara pek eğilmemeleri, meydanı sözü edilen ideolojik yayınlara bırakmaktadır.

Araştırmanın konusunu teşkil eden Babaî isyanı, Anadolu'nun hem siyasî, hem de dînî-içtimâî tarihinde önemli bir yer işgal ettiği kadar, Türkiye tarihindeki halk hareketlerinin sağlıklı bir biçimde incelenmesi ve anlaşılması konusunda da bir hareket noktası niteliğini taşımaktadır. Sadece bu husus bile, XIII. yüzyılın ilk yarısında Selçuklu Türkiyesi'nde geçen bu olayı dikkatle incelemeğe yeterli bir sebeptir sanıyoruz.

Günümüze kadar bir kısım yerli yabancı tarihçilerce zaman zaman ele alınmasına rağmen etraflıca incelenmemiş ve yeteri kadar açıklığa kavuşturulmamış bu konunun hayli çetin ve karmaşık bir karakter taşıdığını burada hemen itiraf etmek gerekir. Şüphesiz ki bunda devrin kaynaklarının yetersiz kalışının büyük rolü vardır. Bu sebepledir ki bu araştırma, konuyu

mükemmel bir şekilde aydınlatan bir inceleme olmak iddiasıyla yapılmamış olup belki Baba Resul yahut Babaî isyanının XIII. yüzyıl Türkiye tarihindeki yerini ve Anadolunun islâmlaşmasındaki rolünü açıklamaya çalışan bir teşebbüs mahiyetindedir. Ümid edilir ki, gelecekte yapılacak olan araştırmalar konunun daha da mükemmel ve yeterli bir biçimde aydınlanmasına yardım eder.

Bu araştırmada önce olayın çeşitli sebepleri eldeki imkânlar nisbetinde incelenmeğe çalışılmış, isyanın gerçek liderının teşhisine gayret gösterilmiş ve onun şahsiyetinin ve olayların tahlili suretiyle isyanın mahiyeti ortaya konulmaya uğraşılmıştır. Araştırmanın orijinal nüshasında giriş kısmında bulunan, konuyla ilgili kaynakların tenkidî tanıtımı hacmi fazla kabartmamak amacıyla bu tercümeye alınmamış, sadece bu güne kadar yapılan araştırmalar hakkında kronolojik bilgi verilmiştir. Ayrıca, bugünkü bilgilerimize göre konunun durumu kısaca özetlenmeye çalışılmıştır.

Burada, araştırmayı hazırlarken kıymetli tavsiyeleriyle yol gösteren Prof. Claude Cahen, Prof. Osman Turan (merhum), Abdülbaki Gölpınarlı ve nihayet her türlü yardım ve kıymetli teşvikleriyle bizi cesaretlendiren Prof. Irène Mélikoff'a teşekkürlerimi sunmayı kıymetli bir vazife sayıyorum.

A.Yaşar Ocak

## *İKİNCİ BASKININ ÖNSÖZÜ*

*Babaîler İsyanı*'nın bu ikinci baskısının *önsöz*'üne, birinci baskının önsözünde olmayan, konunun seçiliş sebebini açıklamakla başlamanın uygun olacağını düşündük. Evet, neden *Babaîler İsyanı*?

Aslında bu kitabın hikâyesi, bugün Yozgat kasabasının hemen güneyinde, merkeze bağlı Osmanpaşa Tekkesi köyüne 1971 yazında yaptığımız tamamen tesadüfî bir ziyaretle başladı. Bölgede çok ünlü bir ziyaretgâh olup köye adını veren ve halk arasında Osman Paşa denilen velînin türbesini de ihtiva eden tekkeyi ziyaret esnâsında türbedarla yapılan sohbette, tekkeye ait eski belgelerin bulunduğu öğrenildi. Adı geçen zatın soyuna mensup bulunduğunu bildiren türbedarın izniyle söz konusu belgeleri görme imkânı çıktı. Yaptığımız kısa inceleme sonunda mevcut belgelerin, Yıldırım Bayezit döneminden Cumhuriyet'in başlarına kadar uzun yüzyılları içine alan geniş bir zaman dilimini kapsadığı ve türbede yatan zatın söylendiği gibi Osman Paşa değil, Emirce Sultan adında bir başkası olduğu anlaşıldı. XIV. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar olan yedi asırlık bir döneme yayılan ve muhtelif *icazetnâme, şecerenâme, berat, tahrir* ve *evkaf defterleri* sûretleri, *hüccet* ve *ilâmlar, siyâdetnâmeler, muhasebe kayıtları,* bölge yöneticilerinin tekke şeyhlerine yazdıkları *mektuplar, tezkireler, vakfiyeler* vs.den oluşan ve her zaman rastlanamayacak cinsten mükemmel bir zâviye arşivi ile karşı karşıya olduğumuzu büyük bir sevinçle gördük. Bunun üzerine türbedeki sandukayı kaldırıp altındaki mezar kitabesini bizzat görmeyi istedik. İşte o zaman hiç beklemediğimiz bir sürprizle karşılaştık: Güzel bir Selçuklu sülüsüyle yazılmış kitabe, gerçekten Osman Paşa'nın değil, asıl adı Şerefuddîn İsmail b. Muhammed olan Emirce Sultan'ın vefat kitabesiydi ve Zilhicce 637 / Haziran -Temmuz 1240 tarihini taşıyordu. Bu tarih, Babaî isyanının vukû bulduğu zamana rastlıyordu.

Bu heyecan ile, doktora tezi olarak bu belgeler üzerinde çalışmak suretiyle Emirce Sultan'ı ve tekkesinin tarihini araştırmaya karar verdik. Çalışmalarımız ilerlemeğe başlar başlamaz, adı geçen zatın bir babaî şeyhi

olduğu ve aynı zamanda hem Baba İlyas-ı Horasanî'nin halifesi, hem de onun bir başka halifesi olan Hacı Bektaş-ı Velî ile sıkı alâkası bulunduğu ortaya çıktı. Emirci Sultan, geniş bir Türkmen ailenin reisi olup, bu ailenin aynı zamanda bölgeyi ilk iskân eden bir Türkmen şeyh ailesi olduğu anlaşıldı. Belgelerdeki kayıtlar, aile mensubu öteki şeyhlerden bazılarını "şehid" olarak zikrediyordu. Bu ibareler, kaynaklardan birinde bu havalide Selçuklu kuvvetleriyle Babaîler arasında bir muharebe yapıldığı haberiyle birleştirilince, Emirci Sultan'ın kendisi de dahil olmak üzere, onların bu muharebede öldüklerini tahmin ettiriyordu.

Bu gelişmelerden sonra, araştırmalarımızdan edindiğimiz izlenim bizi, Babaî isyanının ve hareketinin dönemin Anadolu'sunda ve daha sonraki devirlerde halk sûfiliğini geniş ölçüde etkileyen ve sonraki bir takım dinî-sosyal hareketlere öncülük eden büyük bir hadise olduğu kanaatine ulaştırınca, tez konusu olarak bu isyanı ve hareketi ele almayı daha uygun gördük. Kısacası, bu kitap böyle meydana gelmiş oldu. Emirci Sultan ve tekkesi ise belgelerle beraber ayrı bir monografi olarak yine tarafımızdan yayımlandı ("Emirci Sultan ve zâviyesi : XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu (Bozok) da bir babaî şeyhi, Şerefuddîn İsmail b. Muhammed", *TED*, 9 (1978), ss. 129-208).

Bunları bilimsel bir araştırmanın sıradan bir hikâyesini anlatmak için değil, şunun için yazma gereğini duyduk: Bugün Anadolu'da benzeri saha araştırmaları yapıldığı takdirde, halk arasında *evliyâ* olarak hürmet gören Emirce Sultan benzeri belki daha başka bir takım şeyhlerin bulunacağına ve böylece Babaî hareketinin kapsamının daha belirgin bir biçimde anlaşılacağına, ayrıca, Türkiye din tarihinde ne ölçüde mühim bir yer işgal ettiğinin daha iyi görüleceğine şüphe yoktur. Çünkü bu hareket, ileriki tarihlerde benzerleri görülecek olan sıradan bir ayaklanma hareketi olarak kalmamış, Anadolu'da bir İslâm heterodoksisinin temelini atmıştır.

*

Bu kitabın birinci baskısı bundan tam on beş yıl önce yapıldı. Bu birinci baskı aslında, *önsöz*'ünde de belirtildiği gibi, orijinal adı *La Révolte de Baba Resul: Un Mouvement Socio-religieux dans la Première Moitié du XIIIe Siècle en Anatolie* (Strasbourg 1978) (*Baba Resul İsyanı: XIII. Yüzyılın Birinci Yarısında Anadolu'da Dinî-Sosyal Bir Hareket*) adını taşıyan, Strasbourg Üniversitesi Beşerî Bilimler Fakültesi'ne bağlı Türkoloji Araştırmaları Enstitüsü'nde Prof. Dr. Irène Mélikoff yönetiminde hazırlanmış bulunan söz konusu doktora tezinin çok kısa zamanda yapılmış kısaltılmış bir çevirisiydi. Kısaltılmış diyoruz, çünkü bu baskıda da

görüleceği gibi, konuya ilişkin ana kaynakların tanıtımına ait kısım çeviriye alınmadığı gibi, dipnotlar da kısaltılmış, sayısı azaltılmış, içlerindeki arapça ve farsça metinler çıkarılmıştı. Ayrıca, Sarı Saltık, Barak Baba vs. gibi, Babaî hareketine bağlı bir takım şeyh ve dervişlerin biyografileri ile, *Rum Abdalları* (*Abdalân-ı Rûm* ) tâbir edilen Abdal Musa, Geyikli Baba vs. gibi, erken Osmanlı devrinde Babaî geleneğini sürdüren, *ilk Bektaşîler* diyebileceğimiz mühim şahsiyetlerin biyografileri de bu çeviriye konulmamıştı. Böylece tez, yaklaşık 1/3 nisbetinde kısaltılarak çevrilmiş oluyordu. Tezin orijinalinin Paris'te "Librarie Orientaliste" isimli bir yayınevi tarafından basımı kararlaştırıldığı halde (bu husus çevirinin 1980 basımının *önsöz*'ünde de vurgulanmıştı), bu maalesef - artık yaşamayan birinin arkasından konuşmuş olmamak için açıklamak istemediğimiz- bir takım sebeplerle gerçekleşemedi. Maamafih daha sonra bazı rötuşlarla *La Révolte de Baba Resul ou la Formation de l'Hétérodoxie Musulmane en Anatolie au XIIIe Siècle (Baba Resul İsyanı Yahut XIII. Yüzyıl Anadolusunda İslâm Heterodoksisinin Teşekkülü )*başlığıyla -ve kanaatimizce muhtevaya çok daha uygun bir isimle- yine fransızca olarak 1989 yılında Türk Tarih Kurumu tarafından tam metin halinde yayımlandı.

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, bu kitap 1974-1978 yılları arasında aslında bir doktora tezi olarak hazırlandığı için, niteliği gereği, esas itibariyle bilim çevrelerine hitap edecek biçimde kaleme alınmıştı. Bu sebeple popüler, yahut ta konunun yabancısı olan okuyucu kitlesinin bilmek isteyeceği bir takım meseleleri ya atlamış veya çok kısa kesmişti. Bundan başka, şunu da çekinmeden itiraf edelim ki eser, mesleğinin henüz başında bulunan genç bir araştırıcı sıfatıyla - ve kanaatimizce çok tabii olarak- bu alanın büyük ustası Fuad Köprülü'nün geniş ölçüde etkisini taşıyordu. Ayrıca *Babaîler isyanı* adıyla 1980 yılında yayınladığımız çeviri, yukarıda belirttiğimiz şekilde bir kısaltılma işlemine de tâbi tutulduğu için, hiç şüphe yok ki bazı bakımlardan yetersiz kaldı; bazı meseleler gerektiği biçimde açıklık kazanamadı; bazı zühuller vukû buldu, veya üslup yetersizliği yüzünden, okuyucuda aslında bizim hiç de kastetmediğimiz bir takım yanlış anlamalara sebebiyet verdi. Ne var ki, bütün bu kusurlarına rağmen, ana çizgi itibariyle isyanın sebepleri, mahiyeti, cereyan ediş biçimi, sonuçları itibariyle ortaya koyduğu tez doğruydu, sağlamdı ve bugün de bu konuda her hangi bir şey değişmiş değildir.

Yayınlandığı tarihten bu yana *Babaîler isyanı*'nın, Türkiye'de *tarih* kavramından ne anlaşıldığını veya ne anlaşılamadığını (özellikle tarihçilik formasyonundan gelmeyip tarihçiliği ideolojilerinin propagandası için çok basite alan bir kesimin amatör tarihçi-yazarları tarafından), tarihe nasıl

bakıldığını, tarihin nasıl ideolojik saptırmaların kurbanı edildiğini, kısacası, modern bir bilimsel tarih anlayışının bu bilimle uğraşıyor görünen çevrelerin bile bir kısmında henüz yerleşemediğini gösteren çok ilginç bir mâcerası oldu.

Türkiye'nin dinî-kültürel tarihiyle uğraşıyor oldukları halde, bunun bilimsel formasyonunu edinemeyen, metodolojisini kavrayamayan; özellikle bu gibi dinî-sosyal tarih problemlerinin analiz ve sentezinde sosyal tarih disiplininin haiz bulunduğu önemden haberdar olmayan; İslâm ile İslâm'ın tarihinin, İslâm ile müslümanların aynı şeyler olmadığı, İslâm'ın kaynağı belli din olarak bir tane, ama müslümanlar tarafından algılanış ve yaşanış biçiminin, yani "müslümanlık"- ların çok çeşitli olduğu, Türk tarihi çerçevesinde Sünnîliğin dışında da birbirinden çok farklı İslâm anlayışları ve yaşayışları bulunduğu gerçeğini kavıayamayan bir takım kalem sahipleri, bir *heterodoks müslümanlık,* hele de Türk tarihinde bir heterodoks müslümanlık olabileceği gerçeğine bir türlü ısınamadılar. Bu onlara İslâm'a ihanet, müslümanlara hıyanet gibi göründü. Bir kısmı da terimin Hıristiyan teolojisindeki özel ve teorik anlamına takılıp kaldı. Çünkü onlar sosyal tarih perspektifine yabancıydılar ve bu gibi meselelere yalnızca ilâhiyat perspektifinden bakıyorlardı. Bir de terim Batılı olduğu için, muhtemelen onlarda allerji yaratıyordu. Bu sebeple kimileri, en ufak bir tarihsel kritik kavramından habersiz eleştiriler yazdılar, kimileri sözde eleştirilerini hakarete, hatta techile ve istiskale kadar götürdüler. Kimileri ise, *Babaîler isyanı'nı* yok saydılar, çalışmalarında gerekli yerlerde bile kullanmadılar. Kullananlar, bizim görüşlerimizi kendilerininmiş, verdikleri bilgiler kendi sağladıkları bilgilermiş gibi naklederken kitaba referans vermediler, ancak eleştirecekleri veya hakaret edecekleri yerleri vurgulamak istediklerinde referans olarak gösterdiler (Bunu başka kitaplarımız için de yaptılar). Bu arada, kitaba hak etmediği kadar değer yükleyenler, sarfolunan mesaîyi takdir edenler, ortaya koyduğu sonuçları paylaşanlar ve araştırmalarında kullananlar da oldu ve oluyor. İşte bunlar, Türkiye'de Sünnî aydın, yazar ve bilim adamı kesimin tepkileriydi.

Kitabın bir de 1990'dan itibaren bir kimlik patlaması olayı yaşayan ve hâlâ da yaşamaya devam eden Alevî-Bektaşî kesimindeki yankılarından söz etmek gerekir. İşte o zaman insan, Türkiye'deki bilim adamı ve aydınların, hangi etnik kökene mensup olurlarsa olsunlar, hangi inancı, hangi siyasî veya dinî ideolojiyi benimsemiş bulunurlarsa bulunsunlar, esas itibariyle aynı ortak karakteri taşıdıklarını çok daha iyi görüyor. Evet, *Babaîler isyanı*'nın Alevî-Bektaşî aydın ve yazar kesimindeki tepkisi de, Sünnî aydın kesimindekinin simetrik yöndeki benzeri oldu. Tıpkı Sünnî kesimdeki gibi

profesyonel tarih eğitimi almamış olup, bu defa hukukçu, edebiyatçı, felsefeci, öğretmen, doktor, gazeteci vb. mesleklerden gelmelerine rağmen, bu konudaki toplumsal cehalet ortamından yararlanarak, Alevîlik ve Bektaşîlik gibi çok karmaşık ve çok yönlü büyük bir tarihsel ve aktüel problem üzerinde kolay tarihçiliğe soyunan ve müthiş bir ideolojik propaganda kampanyası başlatan bir kısım Alevî-Bektaşî yazarlar, Babaî isyanını, Alevîliğin tarihsel temeli olarak algıladıkları için, kitaplarında bu konuya hep yer verdiler. İşte meselenin bu noktasında onların da yukarıdakine benzer bir takım tutumlarını izlemek bizim için çok ilginç ve öğretici oldu. Kimisi bizim çalışmamızı takdirle andı; bazı noktalarına katıldı; katılmadığı noktaları kibarca eleştirdi. Kimisi eleştiri yaptığını zannederek yığınla spekülasyon üretti; kimisi cümlelerimizden bizim hiç kastetmediğimiz anlamlar çıkararak hiç de kibar olmayan, bilimsel temelden yoksun, ideoloji kokan hakaretlerde bulundu. Kimisi, bizim fikirlerimize bilimsel yolla karşı çıkmak yerine alay etmeyi, hattâ aşağılamayı, yahut küçümsemeyi tercih etti. Kimisi, hafif cümle değişiklikleriyle bol bol kendi kitabına aşırmalar yaparken bir tek defa bile *Babaîler isyanı'nı* referans göstermediği gibi, bibliyografyasına koymak dürüstlüğünde dahi bulunmadı. Kimisi ise, tıpkı bazı Sünnî yazarlar gibi, yalnızca eleştirdiği noktalarda referans verdi. Kimisi de, yine bazı Sünnî yazarlar gibi, içindeki fikir ve görüşleri beğenmediği için, kitabı büsbütün yok saydı ve artık bilim dünyasında eskimiş çalışmaları ve eski görüşleri kullanmağa devam etti, ve hâlâ da ediyor. Bizim kullandığımız arapça, farsça veya modern Batı dillerinde yazılmış kaynaklara ve araştırmalara erişmeleri ve kullanmaları mümkün olmayan kimi Alevî yazarları da, o kaynakları ve araştırmaları *Babaîler isyanı*'ndan aşırıp bizzat kendileri görmüş gibi kitaplarına koydular, koyuyorlar. Kısacası, bütün bu saydıklarımız, Türkiye'deki "araştırmacılık ahlâkı"nın nasıl yozlaştığını insana üzüntü veren boyutlarda sergiledi.

*Babaîler isyanı*'nın başına gelen bütün bu olup bitenleri izlemek, hangi kesime mensup olursa olsun, özellikle de demokratlık, çağdaşlık, özgürlük, dürüstlük kavramlarını dillerinden düşürmeyen, ama hareket ve tavırları propagandacılığını yaptıkları bu kavramlarla en ufak bir şekilde bile örtüşmeyen bu kendilerine "aydın" ve "yazar" sıfatını yakıştıranları gördükçe, maalesef bizi fevkalade hayal kırıklığına uğrattı. Bu, Türkiye'de araştırmacılık ahlâkının çok zayıf olduğunu gösterdikten başka, bir şeyi daha gösterdi: Çok iyi niyetle çalışan ve gerçekten bilimsel metotlarla hareket edenler müstesnâ, Alevîlik ve Bektaşîliğin tarihinin, üç beş kitabı alıp onlardan yaptıkları alıntıları ve kendi yüzeysel gözlemlerini yalan yanlış bir şekilde -üstelik yükseklerden atıp tutarak- alt alta sıralamakla

yazılamıyacağını; bir takım ideolojik saplantılardan kaynaklanan spekülasyonları tarihsel ve bilimsel yorum diye ortaya atmakla Alevîlik ve Bektaşîliğin tarihinin açıklanmış olamıyacağını; ve nihayet, bunları yapanların bu çok önemli ve anlaşılması bir o kadar da karmaşık olan ve güçlü bir bilimsel altyapı isteyen bu tarihi aydınlatmaktan, çözümlemekten çok, büsbütün karmaşıklığa ve çözümsüzlüğe doğru sürüklediklerini ortaya çıkardı.

***

*Babaîler isyanı*'nın yol açtığı tepkilerle ilgili bu zorunlu tesbitlerimizi aktardıktan sonra, yeni baskının özelliklerinden de bahsetmek gerekiyor. Her şeyden önce, "*neden yeni baskı?*" sorusuna cevap vermek icap ediyor. Bir defa şunu söyleyelim ki, birinci baskıdan bu güne kadar geçen süre içinde, yöneltilen haklı haksız eleştiriler, kitaptaki bazı bahislerin ve meselelerin daha açıklayıcı ve daha iknâ edici bir biçimde yeniden yazılması gerektiğini gösterdi. "Heterodoksi" ve "senkretizm" problemini buna örnek gösterebiliriz. Ayrıca, aradan geçen zaman içinde, bazı fikir ve kanaatlerimiz daha bir belirginlik, daha bir şahsiyet kazandı, bazıları tashih gördü. Bunlardan başka, Türkiye'de ve dışarıda az da olsa konuya ilişkin bir takım yayınlar oldu; bunları dikkate almak gerekti. Üstelik, birinci baskıda hiç yer almayan bazı meselelerin, bazı konuların ilâve edilmesi zarureti ortaya çıktı. Bütün bunların ötesinde, yukarıda anlattıklarımız, kitabın Alevîlik ve Bektaşîlik'le ilgili yayınlarda ne ölçüde bir referans kaynağı haline geldiğini ortaya koydu. Bu ise, en azından Babaî isyanının Alevîlik ve Bektaşîlik'le ne ölçüde ilgili olup olmadığını bir problem olarak ele almak ve tartışmak lâzım geldiğini gösterdi. İşte bu defa bütün bunlar yapılmaya çalışıldı.

Bu baskıda yer alan bir başka yenilik ise, Babaîler isyanıyla ilgili temel kaynakların arapça, farsça ve lâtinceden yapılmış çevirilerinin, türkçe olanların ise yeniharfli çeviri-yazılarının kitabın sonuna eklenmiş olmasıdır. Bunu yapmanın şu iki açıdan şart olduğu, iki baskı arasında geçen zaman içinde ortaya çıkmıştır. 1) Bu kaynakları hiç kullanmayan, veya kullansalar da onlar üzerinde profesyonel bir tarihçi olarak ciddî bir şekilde çalışmadan spekülatif yorumlara sapanların yanılgılarını sergilemek, 2) Bundan sonra yapılacak araştırmalarda, bu dilleri bilmeyen araştırıcılara kolaylık sağlamak.

İşte bütün saydığımız hususlar ve daha başkaları ve bir de kitabın piyasada mevcudunun kalmamış bulunması, *Babaîler isyanı*'nın gözden geçirilmiş, önemli ölçüde genişletilmiş ve yeniden düzenlenmeye tâbi tutulmuş yeni bir baskısının yapılmasını gerekli kıldı. Okuyucu, *Babaîler*

*isyanı*'nın âdeta yeniden yazılmış bu ikinci baskının birincisine kıyasla daha farklı, belki daha doyurucu olduğunu görecektir. Bununla beraber, yine de yeterince açık ve doyurucu olmayan kısımlar, hattâ isabetsiz, yanlış görüş ve fikirler, yorumlar bulunabilir. Bu takdirde ehlinin ciddî ve yerinde eleştirilerle bunların düzeltilmesine yardımcı olması, ciddî temennimizdir.

Bu vesileyle burada, *Babaîler isyanı*'nın bu yeni baskısını yine kendilerinin yapmasını isteme nezâketini gösteren Sayın Ezel Erverdi'ye ve onun şahsında Dergâh Yayınevi'ne ayrıca indeksi hazırlama zahmetine katlanan değerli meslektaşım Fahri Unan'a, sayfa ve mizanpaj düzenlemesini yapan Türk Tarih Kurumu Bilgisayar Operatörü Yusuf Öztürk'e teşekkürlerimizi sunmaktan zevk duyduğumuzu ifade etmek isteriz.

Ağustos 1995, Ankara Ahmet Yaşar Ocak

## *ÜÇÜNCÜ BASKI İÇİN*

*Babaîler İsyanı*'nın ilk baskısı bundan tam 20 yıl evvel, yani 1980 yılında gerçekleşmişti. 1996 yılındaki genişletilmiş ve hattâ yeniden yazılmış ikinci baskısının çıkabilmesi için 16 yıl beklenmişti. Oysa bu defa ikinci baskısının arkasından dört yıl geçmeden *Babaîler İsyanı* yeni bir baskıyla tekrar okuyucusunun karşısına çıkmaktadır.

Okuyucu, aradan geçen dört yıl içinde, konuyla ilgili olarak yapılan bazı dikkate değer yeni yayınlar sebebiyle bu baskıda da gerek metin, gerek dipnotlar, gerekse bibliyoğrafyada bir takım güncelleştirmeler yapıldığını görecektir. Alacağımız yapıcı eleştiriler, ileriki baskılarda bizim için yol gösterici olacaktır.

Mart 2000, Ankara — Ahmet Yaşar Ocak

## KISALTMALAR

| | | |
|---|---|---|
| Abu'l- Farac | : | Gregory Abu'l-Farac, *Abu'l-Farac Tarihi*, İngilizceden çev. Ö.R. Doğrul, Ankara 1945-1950, 2 cilt, TTK. Yay. |
| Akdağ | : | Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin ıktisadî ve ıçtimaî Tarihi*, I. cilt, İstanbul 1973. |
| Âlî | : | Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-Ahbar*, V. cilt, İstanbul 1285, |
| *AO.* | : | *Archivum Ottomanicum*, Paris. |
| Âşıkpaşazâde | : | *Âşıkpaşazâde Tarihi*, nşr. Alî Beğ, İstanbul 1332. |
| *AÜDTCF.* | : | Ankara Ün. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi. |
| *AÜİFD.* | : | Ankara Üniversitesi *İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara. |
| Baldırzâde | : | Baldırzâde Mehmed, *Ravza-i Evliyâ*, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp., nr. 4560. |
| Beliğ | : | İsmail Beliğ, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan*, Bursa 1302. |
| Birge | : | J. Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937. |
| Bursalı | : | Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, III. cilt, İstanbul 1342. |
| Cenâbî | : | Mustafa Cenâbî, *el-Aylemu'z-Zâhir*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3033. |
| Cahen, *La Syrie* | : | Claude Cahen, *La Syrie du Nord à l'Epoque des Croisades*, Paris 1940. |
| *PO. Turkey* | : | *Pre-Ottoman Turkey*, London 1968. |

| | | |
|---|---|---|
| "Baba Ishaq" | : | "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Turcica*, I (1969). |
| *La Turquie* | : | *La Turquie Pré-ottomane,* Istanbul-Paris 1988. |
| *CHM.* | : | *Cahier d'Histoire Mondiale*, Paris. |
| *DEFM.* | : | *Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası,* İstanbul. |
| Deny | : | Jean Deny, "Sary Saltyq et le nom de la ville de Babadaghı", *Mélanges Emil Picot*, II. cilt, Paris 1913. |
| *DTCFD.* | : | *Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara. |
| Eflâkî | : | Ahmed Eflâkî, *Menâkib al-Ârifîn,* nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959 - 1961, 2 cilt, TTK. Yay. |
| *EI1, EI2.* | : | *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden 1913-1938, 1.bs, 1954-, 2.bs. |
| Elvan Çelebi | : | Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l - Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, nşr. İsmail E. Erünsal-A. Yaşar Ocak, Ankara 1995, 2. bs., TTK. Yay. |
| GMS. | : | Gibb Memorial Series, London. |
| Gordlevski | : | V. A. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti*, çev. Âzer Yaran, Ankara 1988. |
| Gölpınarlı, *Yunus Emre* | : | A. Gölpınarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961. |
| *Nefesler* | : | *Alevî - Bektaşî Nefesleri,* İstanbul 1963. |
| Hatîb-i Fârisî | : | Hatîb-i Farisî, *Manâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî*, nşr. T. Yazıcı, Ankara 1972, TTK. Yay. |
| Hilmi Ziya | : | Hilmi Ziya (Ülken), "Anadolu tarihinde dinî rûhiyat müşahedeleri", *MM*, 13-14 (1340). |
| *Histoire* | : | *Histoire des Seldjoukides d'Asie Mineure d'après l'Abrégé du Seldjouknâmeh d'Ibn Bîbî*, nşr. Th. Houtsma, Leiden 1902. |

| | | |
|---|---|---|
| Hoca Sâdeddîn | : | Hoca Sâdeddin Efendi, *Tâcu't-Tevârih*, İstanbul 1279-1280, 2 cilt. |
| *İA.* | : | *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1942-198 |
| İbn Bibi | : | İbn Bîbî, *el-Evâmiru'l-Alâiyye fî'l-Umûri'l-Alâiyye*, faks. nşr. A. Sadık Erzi, Ankara 1956, TTK. Yay. |
| İbn Dokmak | : | İbn Dokmak, *Nüzhetu'l - Enâm*, X. cilt, Kahire (tarihsiz) |
| İbn Hacer | : | İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*, I. cilt, Haydarabad 1348. |
| İbn Tağribirdî | : | İbn Tağribirdi, *el-Menhelu's-Sâfî*, Topkapı Sarayı Müzesi ( III. Ahmed) Ktp., nr. 3018. |
| İbnu'l-Hatîb | : | Mahmud b. el-Hatîb, "*Fustatu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana*", nşr. O.Turan, *Fuad Köprülü Armağanı*,İstanbul 1953. |
| İÜEF. | : | İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. |
| *JA.* | : | *Journal Asiatique*, Paris. |
| Kafesoğlu | : | İbrahim Kafesoğlu, *Hârizmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1956. |
| Kâtip Çelebi | : | Kâtip Çelebi, *Kesfu'z-Zunûn*, nşr. Ş. Yaltkaya R. Bilge, İstanbul 1972, MEB. Yay., 2. bs. |
| Köprülü,*İlk mutasavvıflar* | : | F. Köprülü,*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* Ankara 1966, 2. bs. |
| *Influence* | : | *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul 1929. |
| *Kuruluş* | : | *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, Ankara 1972, 2. bs. |
| Lâmiî | : | Lâmiî Çelebi, *Nefehâtu'l - Üns Tercemesi*, İstanbul 1270. |
| Lâtifhî | : | *Tezkire-i Lâtifî*, İstanbul 1314. |

| | | |
|---|---|---|
| *MAYSB* | : | *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri* (26-27 Eylül 1991, Ankara), Ankara 1992, Kültür Bak. Yay. |
| Mecdî | : | Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakayık,* İstanbul 1269. |
| Mehmed Süreyya | : | Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî* , III. cilt, İstanbul 1315. |
| Mélikoff | : | Irène Mélikoff, *Abu Muslim, Le Porte-hache du Khorassan,* Paris 1962. |
| *MM.* | : | *Mihrab Mecmuası*, İstanbul. |
| Müneccimbaşı | : | Müneccimbaşı Ahmed, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III. cilt, İstanbul 1283. |
| Neşrî | : | Mehmed Neşrî, *Kitab-ı Cihannümâ,* nşr. F. Taeschner, Leipzig 1951-1955, 2 cilt. |
| *OA.* | : | *Osmanlı Araştırmaları* (The Journal of Ottoman Studies), İstanbul. |
| Oruç Beğ | : | *Tevârîh-i Âl-i Osman,* nşr. F. Babinger, Hanno-ver 1925. |
| *REI.* | : | *Revue des Etudes Islamiques*, Paris. |
| *RHR.* | : | *Revue d'Histoire des Religions*, Paris. |
| Sibt | : | Sibt İbnu'l -Cevzî, *Mir'âtu'z-Zaman fî Târihi'l-A'yân,* Türk-İslâm Eserleri Müzesi Ktp., XV. cilt, nr. 2138. |
| S. de St.-Quentin | : | Simon de Saint-Quentin, *Historia Tartarorum*, nşr. Jean Richard, Paris 1965. |
| *SI* | : | *Studia Islamica,* Paris. |
| Sümer | : | Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, İstanbul 1980, 3. bs. |
| *TAD.* | : | AÜDTCF. *Tarih Araştırmaları Dergisi,* Ankara. |
| Tanyu | : | Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967, AÜİF Yay. |

| | | |
|---|---|---|
| *TD.* | : | İÜEF. *Tarih Dergisi,* İstanbul. |
| *TDED.* | : | İÜEF. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,* İstanbul. |
| *TED.* | : | İÜEF. *Tarih Enstitüsü Dergisi,* İstanbul. |
| *TFA.* | : | *Türk Folklor Araştırmaları,* İstanbul. |
| *THEA.* | : | *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi,* 1. fasikül, İstanbul 1935. |
| *TK.* | : | *Türk Kültürü,* Ankara. |
| Togan | : | A. Zeki Velidî Togan, *Umûmî Türk Tarihine Giriş,* İstanbul 1970, 2. bs, İÜEF. Yay. |
| *TM.* | : | İÜ. Türkiyat Enstitüsü, *Türkiyat Mecmuası,* İstanbul. |
| Trimingham | : | S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam,* London 1971, 2. bs. |
| *İTSD* | : | ÜEF. *Tarih Semineri Dergisi,* İstanbul. |
| TTK. | : | Türk Tarih Kurumu. |
| Turan, *"Le droit terrien"* | : | Osman Turan, "Le droit terrien sous les Seldjoukides de Turquie", *REI,* XVII (1948). |
| *Selçukular Tarihi* | : | *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti,* Ankara 1965, TKAE. Yay. |
| *Türkiye* | : | *Selçuklular Zamanında Türkiye,* İstanbul 1971. |
| *TY.* | : | *Türk Yurdu,* İstanbul. |
| Vâsıtî | : | Şihâbeddîn Vâsıtî, *Tezkiretu'l-Muttekîn ve Tabsıratu'l-Muktedîn,* Bibliothèque Nationale, De Slane, ara. nr. 2036, 2 cilt. |
| *VD.* | : | Vakıflar Genel Müdürlüğü, *Vakıflar Dergisi,* Ankara. |

| | | |
|---|---|---|
| *Vilâyetnâme* | : | *Vilâyetnâme* (Manâkib-i Hünkâr Hacı Bektaş-ı Velî), nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958. |
| Vryonis | : | Speros Vryonis Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and The Process of Islamisation*, Berkeley-Los Angeles-London 1971. |
| Werner | : | Ernst Werner, "Sozial religiöse Strömungen in Welt des Islam" *Fetschrift Walter Baetke*, Weimar 1966. |
| *WZKM.* | : | *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Viyana. |
| Yazıcızâde | : | Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, Topkapı Sarayı Müzesi (Revan) Ktp., nr. 1390. |

## *KRONOLOJıK TABLO*

1219 İslâm dünyasında Moğol istîlâsının başlaması Anadolu'ya doğru derviş göçlerinin başlangıcı

1220 I. Alâeddîn Keykubad'ın tahta çıkışı, Belh'in Cengiz Han tarafından zaptı ve Horasan'ın yağmalanışı

1230 Hârezmşah'ın I. Alâeddîn Keykubad tarafından yenilmesi ve Hârezm Türklerinin sultanın hizmetine girişi

1237 I. Alâeddîn Keykubad'ın ölümü ve II. Gıyâseddîn Keyhusrev'in tahta çıkışı

1239 Baba Resûl (Baba İlyas) un Türkmenler arasında Selçuklu Devleti'ne karşı propagandaya başlaması Baba İshak'ın Kefersud taraflarında ayaklanışı ve Türkmenler ile hükûmet kuvvetleri arasında ilk çatışma

1240 Baba Resûl (Baba İlyas)un Amasya kalesine sığınması ve yakalanıp idam edilmesi,Malya savaşı ve Baba ıshak'ın öldürülmesi

1243 Anadolu'da Moğol işgalinin başlangıcı

1246 II. Gıyaseddîn Keyhusrev'in ölümü, Selçuklu hânedan üyeleri arasında mücadelelerin başlangıcı

1256 Karamanoğulları'nın tarih sahnesine çıkışı

1261 Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa'nın Mısır'dan dönüşü, Türkmenlerin IV. Rükneddîn Kılıçarslan'a karşı ayaklanmaları

1273 Muhlis Paşa'nın Konya'da geçici hükümeti, Mevlânâ Celâleddîn'in ölümü

1277 Mısır sultanı Melik Zâhir Baybars'ın Anadolu seferi

1293 Sarı Saltık'ın ölümü

1299 Osman Gazi'nin aşiret beyi oluşu

1307 Barak Baba'nın öldürülmesi

1318 Anadolu Selçuklu devletinin dağılışı Osmanlı beyliği dahil Anadolu beyliklerinin bağımsızlığa kavuşmaları

1355 İlhanlı devletinin yıkılışı ve Anadolu'da Moğol hâkimiyetinin kesin olarak sona erişi

# *GİRİŞ*

## *KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR*

## I- KAYNAKLAR

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki, XIII. yüzyılın ortalarına doğru Anadolu Selçuklu devletini büyük bir sarsıntıya mâruz bırakmış ve önemli içtimâî buhranlara ve dînî çalkantılara sebebiyet vermiş olan Babaîler yahut Baba Resûl isyanının, farsça yazılmış bir Türk, ve biri lâtince diğeri süryanice iki hıristiyan kaynağının dışında, sayısı zaten fazla olmayan çağdaş kaynaklarda güçlü bir iz bıraktığını söylemek zordur. Bazı Arap vekayinâmeleri bu olaya sadece birkaç satırlık bir yer verirken, bazıları da, Anadolu Selçukluları'na dair sayfalar dolusu mâlumatı muhtevi oldukları halde, Babaî isyanından tek kelime bile etmezler[1]. Buna rağmen zikredilen üç kaynağın verdiği bilgiler oldukça değerli olup onlar sayesinde bu olayı nisbeten doğru tahlil ve teşhis edebilme imkânına sahip bulunmaktayız. Diğer yandan ikinci elden kaynaklarda ise, bu birincilerine göre daha bol mâlumata tesadüf edilebilmekte, bunların bir kısmı, muhtemelen bugün kaybolmuş çok eski eserlerden alıntılanmış olmaları dolayısıyla bizim için hayli değerli görünmektedirler.

İşte burada, Babaîler isyanını incelemeye geçmeden önce, olaya çağdaş olsun olmasın, doğrudan doğruya ondan bahseden birinci ve ikinci elden kaynakları ve isyandan hemen sonra teşekkül ederek dînî bir mâhiyet kazanan, *Babaî hareketi* dediğimiz hareketi anlatanları sırayla gözden geçirip tahlile tabi tutmaya çalışacağız.

### A) BABAÎLER İSYANININ KAYNAKLARI

#### a- Çağdaş (birinci el) kaynaklar :

1. *İbn Bîbî (Nâsıreddîn Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Câferî):* ***el-Evâmiru'l - Alâiyye fî'l-Umûri'l-Alâiyye***

Daha çok, bir "müneccime" olan annesi dolayısıyla İbn Bîbî diye anılan yazar, Fars asıllıdır. I. Alâeddîn Keykubâd zamanında Konya'ya gelerek

---

[1] Babaîler isyanından bahsetmeyen fakat ona çağdaş olan kaynaklara misal olarak şu Arap vekayinâmelerini zikredebiliriz: Kemâleddin b. el-Adîm, ***Buğyetu't -Taleb fî Târih'i Haleb*** , nşr. E. Blochet, Paris 1900; İbn Şeddad, ***el-A'lâku'l-Hatîra fî Zikr'i Ümerâi'ş-Şam ve'l-Cezîra***, nşr. S. ed-Dahhân, Dımaşk 1963, 2. bs.

Selçuklu devletinin hizmetine giren bir ailenin çocuğudur.[2] Sarayda *münşîlik* görevini ifa eden İbn Bîbî, 1284 yılında vefat etmiştir.[3]

Eseri, 588/1192'den 679/1280 yılına kadar olan hâdiseleri ihtiva eden bir yarı vekayinâme, yarı pragmatik tarih niteliğindedir. Zikredilen dönemin ana kaynağı olması sebebiyle değeri büyüktür. Çağın üslûplu edebî farsçasıyla yazılmış olan *el-Evâmir* 'in en önemli kısmı, yazarın saraya girdiği tarih olan 1232'den itibarenki olayları anlatan parçasıdır; çünkü bu kısım onun bizzat şahidi olduğu, yahut belgelerini gördüğü vak'aların hikâyesidir[4]. Ancak kendisinin zaman zaman tarafsızlığı elden bıraktığını da unutmamak icabeder. Meselâ Babaîler isyanından bahsederken zamanın bütün bürokratları gibi, Türkmenler'e karşı düşmanlığını gizlemeyen satırlar kullanır. Bununla beraber olayın en tafsilâtlı hikâyelerinden birini kendisine borçluyuz. Yazar bizim için hayli kıymetli bilgiler vermektedir.

*El-Evâmir* bize şu üç farklı nüsha halinde ulaşmıştır :

a) III. Gıyâseddîn Keyhusrev için yazılmış olup Süleymaniye (Ayasofya) Kütüphanesi'nde bulunan tam nüsha[5],

b) Yazıcızâde Ali'nin 1436-7'de tamamlayarak II. Murad'a ithaf ettiği *Selçuknâme* adındaki eserine koyduğu türkçe özet nüsha[6],

c) İbn Bîbî'nin kardeşi emir Nâsıreddîn Yahya tarafından farsça olarak özetlenmiş nüsha[7].

### 2. *Simon de Saint-Quentin:* ***Histoire des Tartares (Historia Tartarorum)***

Yazar hakkında, eserinde verdiği bilgilerden başka hemen hemen hiç bir şey bilinmemektedir. Kendisinin naklettiğine göre, Moğollar'la temasa geçerek onları hıristiyanlaştırmak isteyen Dominiken misyonerler grubuna da-

---

[2] H.W. Duda, "İbn Bîbî", *EI2.*

[3] ***A.g.m.***, aynı yerde.

[4] Nejat Kaymaz, ***Pervâne Muînü'd-din Süleyman*** , Ankara 1970, s.12.

[5] Bu tam nüsha faksimile olarak A Sadık Erzi tarafından yayınlanmış olup (Ankara 1956, Türk Tarih Kurumu Yay. İsyan için bk. ss. 498-504) H. W. Duda tarafından almancaya çevrilmiştir (***Die Seltschukengeschichte des Ibn Bîbî***, Copenhagen 1959).

[6] Th. Houtsma tarafından yayımlanmıştır (***Histoire des Seldjoukides d'Asie Mineure d'après l'Abrégé du Seldjouknâmeh d'Ibn Bîbî***, Recueil des Textes Relatifs à l'Hstoire Seldjoukide, IV. cilt. Leiden 1902; İsyan için bk., ss. 227-231). Ayrıca türkçe tercümesi de M. Nuri Gencosman tarafından yapılmıştır (***İbn Bîbî'nin Muhtasar Selçuknâmesi***, Ankara 1941).

[7] Bu nüsha Topkapı Sarayı Müzesi (Revan) Kütüphanesinde 1391 numarada kayıtlı olup aynı serinin III. cildini teşkil etmektedir . İsyan bu yazma nüshada vv. 313a-316a arasında anlatılmaktadır.

hildi. Doğu dillerini çok iyi bildiği için bu vazifeye seçilmişti. Anadolu'da bu maksatla birkaç yıl kalmış ve burasını dolaşarak bilhassa Türkmenler ve Moğollar hakkında pek çok görgüye dayalı bilgi toplamış ve eserine kaydetmiştir.

Eserin asıl metni, yani yazarın bizzat kendisi tarafından kaleme alınmış lâtince nüsha halen kaybolmuş olup, XV. yüzyıl Fransız tarihçilerinden Vincent de Beauvais, bu nüshanın pek çok parçasını aynen *Speculum Historiale* adındaki kitabına koymuştur[8]. Jean Richard, uzun ve yorucu bir çalışmadan sonra metin inşâsı usûlüyle adı geçen eserden, Simon de Saint-Quentin'in lâtince metnini yeniden meydana çıkarmış ve yayınlamıştır[9].

*Historia Tartarorum* (Tatarlar'ın Tarihi), XIII. yüzyıldaki Selçuklu Anadolusu ve özellikle Babaîler isyanı hakkında çok önemli haberler vermektedir. Yazarın kendi müşahedelerinin dışında, Babaîler'le yapılan savaşlara katılan paralı Frank askerlerinden topladığı bilgileri de ihtiva etmesi itibariyle bu eser, konumuz için çok değerli ve birinci dereceden bir kaynaktır. Babaîler isyanına dair burada verilen bilgileri başka hiç bir kaynakta bulmak mümkün değildir.

*3. Barhebraeus (İbnu'l - İbrî, Ebü'l-Ferec Gregory) :* ***Chronography***

Daha ziyade Barhebraeus diye tanınan ve baba tarafından yahudi olan tarihçi, kendi zamanında Süryanî edebiyatının en önde gelen isimlerinden biriydi. 1225'de Malatya'da doğmuştu. Babası bir Moğol generalinin hizmetinde çalışan Barhebraeus'un[10], bilhassa felsefe, ilâhiyat ve tıp tahsili yapmış ve bunlarda hayli maharet kazanmış biri olduğu biliniyor[11]. Birçok Orta Doğu şehrinde dînî görevlerde bulunduktan sonra 1286'da Merağa'da ölmüştür.

Tarihçi, geniş lisan bilgisi sayesinde çok değişik kaynaklardan topladığı mâlumatla muhtelif dallarda otuz kadar eser kaleme almıştır[12]. Fakat asıl şöhretini, süryanice olarak yazdığı *Chronography* adındaki büyük tarihî eserine borçludur[13].

---

[8] Bu eser J. de Vigny tarafından fransızcaya çevrilmiş ve 5 cilt halinde yayınlanmıştır (Paris 1495).

[9] *Histoire des Tartares (Historia Tartarorum)*, "Documents Relatifs à l'Histoire des Croisades" serisi içinde, Paris 1965. Babaîler isyanı için bk. ss. 62-65.

[10] J. B. Segal, "Ibn al-Ibrî", *EI2.*

[11] *Abu'l-Farac Tarihi,* çev. Ö.R. Doğrul, Ankara 1945, giriş bölümü, ss. 9-11.

[12] Abu'l-Farac, s.30. Burada eserlere dair geniş bilgi verilmektedir.

[13] *Chronography*, Ernst A. Wallis Budge tarafından ingilizceye çevrilmiş, bu nüshadan da yukarıdaki notta gösterildiği üzere türkçeye tercüme edilmiştir. Bu çalışmada bu türkçe çeviri kullanılmıştır (İsyan için bk. ss. 539-540).

Bir tarih kitabından çok ansiklopedi mahiyetini gösteren bu eser, özellikle Doğu Kilisesi'nin tarihi denebilecek üçüncü kısmıyla ayrı bir önem kazınır. Bu önem, Anadolu Selçukluları hakkında verdiği bilgilerle daha da artar. Çünkü bu konudaki haberlerinin büyük bir kısmı kendi müşahedelerine ve görgü şahitlerinin ifadelerine dayanmaktadır. Tarihçi hayatının önemli bir kısmını Malatya'da geçirdiği için Babaî isyanı sırasındaki olayları yakından takip etme imkânına sahipti. Babaî isyanı hakkında verdiği bilgiler bu sebeple hem detaylı, hem de çok önemli olup değerli ipuçları ihtiva etmektedir. Bu itibarla konumuz açısından birinci sınıf bir kaynaktır. Eserin bir de bizzat yazarı tarafından yapılmış, *Târihu Muhtasari' d-Düvel* adını taşıyan arapça bir özeti mevcuttur[14].

*4. Sibt ibnu'l-Cevzî (Şemseddîn Abdulmuzaffer Yusuf b. Kızoğlu):* ***Mir'âtu'z-Zaman fî Târihi'l-A'yân***

Tarihçi, Abbasî sarayına mensup azadlı bir Türk kölenin oğlu olup[15] Bağdad'lı meşhur ibnu'l-Cevzî'nin de kızdan torunudur. Bu yüzden yukarıdaki şekilde meşhur olmuştur. Şam'a yerleştikten sonra Eyyubî hükümdarlarından Melik Muazzam ile yakınlık tesis etmiş, bu sayede eserinde kullanacağı pek çok mâlumatı birinci elden zaptetme imkânına sahip olmuştur[16]. Sibt ibnu'l-Cevzî 1256'da Şam'da vefat etmiştir[17].

Müellifin kitabı, bir çok tarihçinin ittifakla belirttiği üzere, İslâm tarih yazıcılığının temel eserlerinden biridir[18]. *Mir'âtu'z-Zaman* bize birbirinden biraz farklı iki nüsha halinde intikal etmiş olup muhtemelen yazarının elinden çıkmış bulunan birincisi[19], bazı boşluklar ihtiva etmekle birlikte en geniş nüshadır[20]. Öteki ise, Kutbeddîn Musa b. Yûnînî'nin hülâsa ettiği ve 1313 tarihlerine kadar gelen bir ilave yaptığı nüshadır[21].

Eserin asıl geniş nüshası, dünyanın yaratılışından 1253 yılına kadar gelen genel bir tarihtir. Bunun yanında, bilhassa XIII. yüzyıl Şam havalisinin

---

[14] Bu eser ilk defa orijinal metin olarak Antoine Salhani tarafından yayınlanmıştır (Beyrut 1890).

[15] Claude Cahen, *La Syrie du Nord à l'Epoque des Croisades*, Paris 1940, s. 64; aynı yazar, "Sibt İbn al-Djauzî" *EI2*.

[16] Cahen, *La Syrie*, aynı yerde.

[17] Kâtip Çelebi, *Keşf el Zünûn*, nşr. Ş. Yaltkaya - R. Bilge, İstanbul 1972, 2. bs. II, 1947.

[18] "Sibt İbn al-Djauzi", *EI 2*.

[19] *La Syrie*, s. 65.

[20] Msl. bk. Türk-İslâm Esereleri Müzesi Kütüphanesi, nr. 2138, 15 cilt (isyan için bk. XV, 165a.); Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine) Kütüphanesi, nr. 2907-2920, 14 cilt

[21] Kâtip Çelebi, II, 1947.

en önemli kaynaklarından biridir. Bu mühim eser ne yazık ki Babaîler isyanı konusunda küçük bir pasaj ihtiva eder. *Mir'âtu'z-Zaman* kısım kısım birkaç defa yayınlanmıştır[22].

### b- Sonraki (ikinci el) kaynaklar

### I. Menâkıbnâmeler

#### *1-Elvan Çelebi:* ***Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye***

Bu eserin Babaî isyanı açısından önemi ilk defa Abdülbaki Gölpınarlı tarafından belirtilmiştir[23]. Elvan Çelebi, Babaî isyanından bir asırdan fazla bir zaman sonra yazılmış olmasına rağmen, bu konuda en önemli kaynaklardan birini teşkil eden bir eserin yazarıdır. O, Babaî isyanının kahramanlarından Baba İlyas-ı Horasânî'nin dip torunudur. Babası XIV. yüzyıl Türk tasavvuf edebiyatının ileri gelen simalarından meşhur Âşık Ali Paşa'dır. Yazarın kendisi de aynı şekilde devrinin tanınmış bir mutasavvıfıdır[24]. Hayatını Çorum - Mecidözü arasında kendi adını taşıyan köydeki zâviyesinde geçirmiş[25] ve muhtemelen 1360'lardan sonra burada vefat etmiştir.

Elvan Çelebi'nin zikredilen eseri bizim bu araştırmamızdan önce hemen hemen hiç incelenmemiş ve kaynak olarak kullanılmamıştır denilebilir. Halbuki ortaya çıkarılması ve ilim âlemine tanıtılmasının tarihçesi bir hayli eskidir (1957)[26]. Eser tamamiyle Babaî isyanının hikâyesine, Baba İlyas ve oğullarının, torunu Âşık Paşa'nın hayat hikâyeleri ve menkabelerine ve bu sayılanların halifelerinin tanıtımına hasredilmiştir. Bu suretle eser, Babaî hareketini temsil eden ve başka hiç bir kaynakta zikredilmeyen pek çok şeyh ve faaliyetleri hakkında bilgi vermekle, bu hareketi daha sezilebilir ve dönemin Anadolu'sunda alanı tâyin edilebilir hale getirmiş ve büyük bir boşluğu doldurmuştur. Bu itibarla bizce kıymeti yalnız bu açıdan bile fev-

---

[22] Msl. bk. J.R. Jewat, Chicago 1907; Ali Sevim, Ankara 1968 (Selçuklular'la ilgili 12. cilt)

[23] Bk. *Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara 1972, III, 417-420. Gölpınarlı burada eserin iyi bir tarihî tenkide tabi tutulduktan sonra bir numaralı kaynak haline geleceğine dikkati çekmektedir.

[24] F. Köprülü, "Âşık Paşa", *İA*.

[25] Semavi Eyice, "Çorum"un Mecidözü'nde Âşık Paşa oğlu Elvan Çelebi zâviyesi", *TM*, XV (1969), ss. 212 vd.

[26] Eseri ilk olarak Mehmet Önder şu makalesiyle ilim âlemine tanıtmıştı: "Eine neuendeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien", *WZKM*, LV (1959), ss. 84 - 88.

kalâde yüksektir. *Menâkıbu'l-Kudsiyye* ilk defa bu araştırmada geniş çapta kullanılmış olup, tarafımızdan yayımlanmıştır[27].

*2- Ahmed Eflâkî:* ***Menâkıbu'l-Ârifîn***

Mevlânâ'nın tanınmış biyografı Ahmed Eflâkî'nin bu eseri, Babaî isyanından tek kelime bile bahsetmemesine rağmen, bilhassa Hacı Bektaş-ı Velî ve Baba Resûl arasındaki münasebeti haber veren kaynak olması ve bu birincisi hakkında dikkate değer bir menkabe nakletmesi dolayısıyla önem arzetmektedir. Eser Türkiye'de Prof. Tahsin Yazıcı tarafından gerek farsça metin, gerekse türkçeye çeviri olarak yayınlanmış olup, daha önce ünlü Fransız şarkıyatçısı Cl. Huart'ın yayınladığı fransızca tercümesi de vardır[28].

*3- Şihâbeddîn Vâsıtî (Ahmed b. Abdulmün'im):* ***Tezkiretu'l-Muttekîn ve Tabsıratu'l-Muktedîn***

Bu eser doğrudan doğruya Babaî isyanı ile alâkalı olmamasına rağmen, Baba İlyas'ın şahsiyetinin aydınlanmasında büyük ölçüde katkıda bulunan çok önemli bir kaynaktır. Bu önemine rağmen daha önce dikkat çekmemiştir. Eserin yazarı, XIV. yüzyılda yaşamış bir Vefâî dervişidir. Yazar, XI. yüzyılın ünlü şeyhlerinden olup, Türkiye tarihi bakımından da büyük bir önemi hâiz olan Vefâiyye tarikatının kurucusu Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ Bağdâdî (öl. 1107-8)'nin hayat hikâyesi ve menkabelerine tahsis ettiği bu eserini, 1371 de kaleme almıştır. Şeyhin ölümünden iki buçuk asırdan fazla bir zaman sonra yazılmasına rağmen, o ölmeden yazılan ve biri *Kitâbu Devhat'i ulî's-Safâ fî Menâkıb'ı Seyyid Ebi'l-Vefâ* adını taşıyan iki esere dayanılarak yazıldığı için değer kazanmaktadır[29]. Aslı arapça olan bu

---

[27] Bk. *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarih*, nşr. İsmail E. Erünsal - A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984, İÜEF. Yay. Genişletilmiş ve gözden geçirilmiş ikinci baskı : Ankara 1995, TTK. Yay. Burada inceleme kısmında eser ve yazarı hakkında geniş bilgi ve bibliyoğrafya bulunmaktadır. Eserin Babaîler isyanı açısından arzettiği tarihî kıymet, daha önce de tarafımızdan şu makalelerde açıklanmaya çalışılmıştı: A. Yaşar Ocak, "Les Menâkıbu'l-Kudsîya fî Menâsıbi'l-Unsîya : Une source importante pour l'histoire religieuse de l'Anatolie au XIIIe siècle", *JA.*, CCLXVII (1979), ss. 345-356; "XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu Türk tarihi bakımından önemli bir kaynak: Menâkıbu'l-Kudsîye fî Menâsıbi'l-Ünsîye", *TD (Uzunçarşılı Hatıra Sayısı)*, 32 (1979), ss. 89-102.

[28] *Manâkib al-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959 - 1961, 2 cilt (Baba Resûl için bk. I, 381); *Ârifîlerin Menkıbeleri*, trc. T. Yazıcı, İstanbul 1964-1966, 2 cilt; *Les Saints des Derviches Tourneurs*, Paris 1918-1922, 2 cilt.

[29] Bk. *Tezkiretu'l-Muttekîn*, Bibliothèque Nationale, De Slane, ara. nr. 2036, 2 cilt.

menâkıbnâmenin Osmanlı döneminde yapılmış türkçe çevirileri de bulunmaktadır. Bunlardan biri II. Bayezid zamanında yapılmıştır[30].

*4- Ebû'l - Hayr-ı Rûmî : **Saltıknâme***

Yazar hakkında bütün bilinenler eserinde kendisi hakkında verdiği birkaç satırlık mâlumattan ibarettir. Buna göre, kendisi Cem Sultan'ın maiyyeti erkânındandır. 1473 de Fatih Sultan Mehmed, Uzun Hasan üzerine sefere çıktığı zaman Cem Sultan'ı yerine Edirne'de kaymakam bırakmıştır. Genç şehzâde gezileri esnasında Babaeski'deki Sarı Saltık'ın türbesini ziyâret etmiş ve buradaki dervişlerden menkabelerini dinlemiş, bunlar son derece ilgisini çektiği için, Ebû'l - Hayr-ı Rûmî'den Sarı Saltık hakkında bir eser kaleme almasını istemiştir. Bunun üzerine müellif yedi yıllık bir araştırma sonucu derlediği Sarı Saltık menkabelerini, bugün artık kaybolmuş daha eski iki *Saltıknâme* ile birleştirerek kendi *Saltıknâme* 'sini meydana getirmiştir[31].

Aslında bu eserdeki parçaların büyük bir çoğunluğu, daha önce XIII. yüzyılda teşekkül etmiş ve yazıya geçirilmiş *Battalnâme* ve *Dânişmendnâme* gibi destanî romanlardan alınıp Sarı Saltık'a uyarlanmıştır. Bu itibarla içinde Sarı Saltık'a ait asıl menkabeler belki eserin üçte biri kadar ancak yer tutar.

*Saltıknâme* 'nin bizim için önemi, Babaî hareketine mensup bir derviş olarak Sarı Saltık'ın menkabelerinden bahsetmesinden kaynaklandığı kadar, Babaî isyanının bir kaç yüzyıl boyunca deforme olmuş, menkabeleşmiş hikâyesinin hayli uzun bir versiyonunu ihtiva etmesinden ileri gelmektedir. Bu hikâye, bu önemli olayın iki buçuk asır gibi çok uzun bir müddet sonra halk hâfızasında nasıl menkabevî ve destanî bir biçim aldığının çok ilgi çekici bir belgesidir[32]. Bu bakımından son derece dikkate şâyandır.

---

[30] Bu çevirinin *Terceme-i Menâkıb-ı Tâcu'l-Ârifîn* adı altında birçok nüshasına tesadüf etmek kabildir. Bir örnek olarak Süleymaniye (Hâlet Efendi) Kütüphanesindeki 2427 numaralı nüsha gösterilebilir. Bu mühim eserin arapça nüshasıyla karşılaştırmalı tenkitli bir metni, Ebu'l-Vefâ ve Vefâîlik hakkında geniş bir inceleme ve tahlil kısmıyla birlikte Prof. Kemal Sılay ile birlikte tarafımızdan yayına hazırlanmaktadır.

[31] Eserin bir nüshası, "Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine) Kütüphanesi, nr. 1612 de bulunmaktadır. Bazı parçaları da Millî Kütüphane ile Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. Fahir İz Amerika'da 1972 yılından itibaren *Saltuknâme*'nin tıpkı basımını sonunda bir de inceleme olmak üzere yayınlanmıştır. Eserin lâtin harfleriyle tenkitli metni Şükrü Haluk Akalın tarafından yayımlanmıştır (bk. *Saltuk-nâme*, Ankara 1987-1990, 3 cilt, Kültür Bak. Yay.). Eser üzerinde tarihî ve folklorik bir inceleme için bk. Kemal Yüce, *Saltuk-nâme'de Tarihî, Dînî ve Efsânevî Unsurlar*, Ankara 1987, Kültür Bak. Yay. Ayrıca eserin Sarı Saltık'ın biyografisi açısından tarihî tenkidi için bk. A. Yaşar Ocak, "Sarı Saltuk ve Saltuknâme", *TK*, sayı:197, Mart 1979. ss. 266-275.

[32] Araştırmamızın ilk versiyonunu hazırlarken, *Saltıknâme*'nin metnini tamamen okuma imkânını bulamadığımızdan, daha önce başka araştırıcıların da dikkatini çekmeyen ve Topkapı Sarayı Müzesi nüshasında vv. 112a-118b arasında bulunan bu pasajın mevcudiyetinden haberimiz olmamıştı.

## II. Diğer muhtelif kaynaklar

*1- Kadı Ahmed Nigidî :* ***El-Veledu'ş-Şefîk***

XIV. yüzyılın önemli yazarlarından olan Kadı Ahmed, Anadolu'nun asil bir ailesine mensuptur. Hayatı hakkında fazla bir şey bilinmeyen ve nisbesinden Niğde'li olduğu anlaşılan yazar, adı geçen eserini farsça olarak İlhanlı hükümdarı Ebû Said Bahadır Han adına kaleme almıştır[33]. Eserde bir cümle ile isyandan bahsedilmekle beraber[34], o devrin dînî hareketlerini anlamaya yarayacak değerli malzemeyi ihtiva ettiği için konumuz açısından önem kazanmaktadır.

*2- Taşköprülüzâde Ahmed :* ***eş-Şakayıku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye***

XVI. yüzyılın tanınmış âlimlerinden olan yazarın en meşhur eseri budur. Osmanlı devleti'nin kuruluşundan kendi zamanına kadar yetişmiş ve ün yapmış şeyhler ile âlimlerin biyografilerini ihtiva eden bu eser, Baba İlyas'ın da hayatını anlatmakta ve bu arada isyan olayına kısaca temas etmektedir[35]. Onun da tıpkı, aşağıda bahsedilecek olan Oruç Beğ gibi, Elvan Çelebi'nin eserinden faydalanmış bulunduğu anlaşılıyor.

## III. Vekayinâmeler

### *a) Arap vekayinâmeleri*

Bu kısmın başında da söylendiği gibi, ne yazık ki arap vekayinâmelerinde Babaî isyanına ait bilgiler birkaç satırdan öteye geçmemektedir. Bunların çoğu da olaydan en az bir asır sonra yazılmışlardır. Meselâ Şemseddîn Ahmed Zehebî (öl. 1348)'nin *Târihu'l-İslâm*'ı böyledir[36]. Yirmi bir ciltten müteşekkil bu büyük kompilasyon eserinde Babaî isyanına sadece iki satır tahsis edilmiştir. Bir başka misal de, çok ünlü Arap tarihçisi Takıyyeddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî (öl. 1442)'nin *Kitâbu's-Sülûk* adındaki meşhur eseridir. Burada da hadise çok kısa bir biçimde yer almakta-

---

[33] F. Köprülü, "Anadolu Selçukluları tarihinin yerli kaynakları", *Belleten*, VII (1943), s. 391.

[34] Bk. Kadı Ahmed, *el-Veledu'ş-Şefîk*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 4518, v. 296b.

[35] Burada eserin Edirneli Mecdî tarafından yapılan türkçe tercümesi kullanılmıştır. (*Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269. İsyan için bk. s. 23.).

[36] Bunun da muhtelif İstanbul kütüphanelerinde nüshaları vardır. Fakat hemen hiç birisi tam değildir. Meselâ Süleymaniye (Ayasofya) Ktp.'nde 3005-3015 numaralar arasında bazı ciltleri mevcuttur (İsyan için bk. VIII, 253a ). Bizzat Zehebî tarafından yapılmış 2 ciltlik bir hülâsası da yayınlanmıştır (Haydarabad, 1333).

dır[37]. Son olarak aşağıda kendisinden bahsedilecek olan Cemâleddîn Yusuf b. Tağribirdî (öl. 1469)'nin *el-Menhelu's-Sâfî* isimli kitabından söz etmeliyiz. Bunda da olaya iki satırlık bir yer verilmiştir[38]. Aslında bu son sözünü ettiklerimizin hepsi esas olarak Sibt ibnu'l-Cevzî'nin *Mir'âtu'z-Zaman* 'ındaki kayıtları bir kaç kelime değişikliği ile aynen tekrarlamışlardır. Bu bakımdan konumuz açısından her hangi bir orijinal yanları yoktur.

### *b) Osmanlı vekayinâmeleri*

#### *1 - Oruç b. Âdil el - Kazzaz : **Tevârih-i Âl-i Osmân***

Yazar, Neşrî ve Âşıkpaşazâde ile birlikte XV. yüzyılın en önemli tarihçilerindendir. II. Mehmed ve II. Bayezid devirlerinde yaşamıştır. Hakkında fazla bir şey bilinmemektedir[39]. Eseri, Osmanlı devleti'nin kuruluş dönemi için en iyi kaynaklardan biridir. Anadolu Selçuklu devleti'nin de kısa bir tarihçesini vererek II.Bayezid'in saltanatının ilk yıllarına kadar gelir[40]. Bilindiği üzere *Tevârih-i Âl-i Osmân* adı, bu dönemin hemen hemen bütün vekayinâmelerinin genel adıdır.

Oruç Beğ'in eseri, Babaî isyanı konusunda oldukça dikkat çekici bilgiler verir ve olayı İbn Bîbî'den tamamen farklı bir biçimde anlatır. Bu bakımdan yazarın, Elvan Çelebi'nin eserini görüp kullandıktan başka, bugün kaybolmuş bazı diğer eski kaynaklardan da faydalanmış olabileceği kuvvetli bir ihtimaldir. Her halü kârda onun versiyonu Elvan Çelebi'ninkiyle büyük benzerlik gösteriyor.

#### *2- Kemâlpaşazâde (Şemseddîn Ahmed b. Süleyman) : **Tevârîh-i Âl-i Osman***

Aslen Tokat'lı olan müellif daha çok din âlimi olarak şöhret yapmıştır. Gençliğinde önce askeriyeye intisap ettiği halde, sonradan ilmiye mesleğini seçmiştir. Müderrislikten itibaren çeşitli kademelerden geçtikten sonra 1526'da Zembilli Ali Efendi'nin yerine şeyhülislâm tayin edilmiştir. 1534'te vefat eden Kemâlpaşazâde, bilhassa fıkıh ve kelâm ilminde derinleşmişti[41].

---

[37] Bk. el-Makrîzî, *Kitâbu's-Sülûk li-Ma'rifet'i Düveli'l-Mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyade, Kahire 1936, I/2, 307-308.

[38] Bk. İbn Tağribirdî, *el-Menhelu's-Sâfî*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp., nr, 3018, v. 174a.

[39] Hayatına dair en geniş bilgi şurada bulunmaktadır : *Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*, nşr. F. Babinger, Hannover 1925, giriş kısmı. (İsyan için bk. I, 11; II, 86).

[40] Eser ilk defa F. Babinger tarafından orijinal metin olarak yayınlanmış olup (bk. yukariki not), sadeleştirilmiş türkçe bir neşri de N. Atsız tarafından yapılmıştır (*Oruç Beğ Târihi*, İstanbul 1973).

[41] *Tezkire-i Lâtifî*, İstanbul 1314, s.79; Kâtip Çelebi, 1, 257; İ. Parmaksızoğlu, "Kemâlpaşazâde", *İA*.

Kemâlpaşazâde'nin dînî alanda epeyce eseri bulunmakta olup bunlar daha ziyâde risâleler halindedir[42]. Fakat tarih sâhasında da *Tevârih-i Âl-i Osmân* adıyla on defter tutan mühim bir eser yazmıştır. Bu eser, her cildi bir padişaha dair olmak üzere, Osmanlı devleti'nin başlangıcından 1526'ya kadar gelen bir Osmanlı tarihidir. Son cildi Mohaç savaşına tahsis edilmiştir[43]. Babaîler isyanı ikinci ciltte yer alır. Burada oldukça geniş bir şekilde ve muhtemelen Oruç Beğ'e ve Elvan Çelebi'ye ve başka kaynaklara dayanarak isyanı ve ondan sonra gelişen hadiseleri anlatır. İlk cildinde ise, Osmanlı devletinin kuruluş dönemindeki şeyhler ve dervişlerden bahiste bulunmaktadır. Bilhassa *Rum Abdalları* denilen Babaî hareketi mensubu şeyh ve dervişler hakkında verdiği bilgiler konumuz açısından dikkate değer niteliktedir.

### 3- *Cenâbî (Ebû Muhammed Mustafa b. Hasan el-Hüseynî):* ***el-Aylemu'z-Zâhir fî Ahvâli'l-Evâil ve'l-Evâhir***

Amasyalı olan tarihçi, ailesiyle birlikte yerleştiği Bursa'da meşhur Ebussuûd Efendi'nin talebesi olmuş ve ondan dînî ilimleri tahsil etmiştir. Daha sonra kadılık mesleğine geçerek Haleb'e tayin edilmiş ve 1590 da ölünceye kadar orada yaşamıştır[44].

Cenâbî eserini arapça yazmıştır. *El-Aylem,* klâsik İslâm vekayinâmeleri geleneğine uyarak yaratılıştan kendi zamanına gelinceye kadarki olayları nakleden genel bir tarih mâhiyetindedir. Tabiatıyla en önemli kısmı Osmanlı imparatorluğu ile ilgili olanıdır[45]. İki büyük yazma cilt halinde bulunan eser, hâlâ yayımlanmamıştır[46]. Cenâbî bizzat kendisi bunu kısaltarak türkçeye çevirmiştir.

*El-Aylem*'de konumuzla ilgili kısa bir parça bulunmakla beraber bu parça hayli dikkate şayandır; çünkü aşağı yukarı *Abu'l-Farac Târihi*'ndeki ifadelerle paralellik arzetmekte, dolayısıyla İbn Bîbî'den ayrılmaktadır. Bu bakımdan yazarın, bugün bizim bilmediğimiz bazı kaynakları görmüş olması muhtemeldir.

---

[42] Bu konuda bk. *a.g.m. İ.A.*

[43] Eserin 1., 2. ve 7. ciltleri Şerafettin Turan tarafından (Ankara 1970, 1983, 1991, TTK. Yay.) yayınlanmıştır (İsyan için bk. II, 65-67). Son cildi ise *Mohacnâme* adıyla bilinmekte olup çok daha eskiden Pavet de Courteille tarafından fransızca tercümesiyle birlikte basılmıştır (Paris 1859).

[44] Bursalı Mehmed Tahir , *Osmanlı Müellifleri,* İstanbul 1342, III, 39.

[45] F. Rosenthal, "al-Djannabî", *EI 2.*

[46] Eserin nüshaları bazı kütüphanelerde mevcuttur. Bu arada mesela Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3033 (isyan için bk. v. 474a ) ile Nuruosmaniye Ktp., nr. 3099-3100 sayılabilir.

*4- Müneccimbaşı (Derviş Ahmed Dede b. Lutfullah):* ***Câmiu'd-Düvel***

İstanbul'a yerleştikten sonra burada müneccimlik tahsil etmiş ve kazandığı ün sayesinde saraya girebilmiştir. Aynı zamanda Mevlevî tarikatı şeyhlerindendir. IV. Mehmed'in müneccimbaşılığını yaptığı için bu lâkapla şöhret bulan tarihçi, yirmi yıl kadar bu hizmette kalmış, müteakiben Hicaz'a yerleşmiştir. 1702'de ölünceye kadar Mekke mevlevîhânesininin şeyhliğini yapmıştır[47].

Müneccimbaşı'nın arapça yazılmış eseri, en iyi Osmanlı tarihlerinden kabul edilir. Bu eser, yaratılıştan 1672 yılına kadar gelen büyük bir genel tarihtir[48]. En önemli kısmı tabiatıyla Osmanlılar'a ait olanıdır. Yazar bir kısmı kaybolmuş pek çok kaynağı kullanmıştır. *Câmiu'd-Düvel,* III. Ahmed zamanında, başında meşhur şâir Nedim'in bulunduğu bir heyet tarafından *Sahâifu'l-Ahbâr* adıyla türkçeye tercüme edilmiştir[49]. Babaîler isyanı hem arapça orijinal nüshada, hem de zikredilen türkçe çeviride İbn Bîbî'den yapılan bir özet halinde yer almaktadır.

## B) BABAÎ HAREKETİNE MENSUP ŞEYHLERİN FAALİYETERİNE DAİR KAYNAKLAR

### a. Arap Vekayinâmeleri

*1- Birzâlî (Alemeddin Ebû Muhammed Kasım b. Muhammed) :* ***Târih***

Hem tarihçi hem hadis bilgini olan müellif, XIII. yüzyılın sonlarıyla XIV. yüzyılın ilk yarısı içinde yaşamış hatırı sayılır âlimlerden biridir. 1340 da vefatına kadar memleketi olan Şam medreselerinde hadis dersleri vermiştir[50].

---

[47] Bursalı, III, 142; M. Tayyip Gökbilgin, "Müneccimbaşı", *İA.*

[48] *Câmiu'd-Düvel*'in arapça orijinal nüshası iki büyük cilt halinde Nuruosmaniye Ktp.'nde nr. 3171-3172'de bulunmaktadır. Ayrıca Bayezıt Ktp. nr. 5019-5020'de de bir nüshası mevcuttur (İsyan için bk. I, 1175-1176).

[49] *Sahâif'u'l-Ahbâr*, İstanbul 1283, 3 cilt (isyan için bk. II, 567-568). Fakat bu tercüme bazı boşluklar ihtiva etmektedir. Bu bakımdan mümkün olduğu kadar arapça nüshayı kullanmak daha doğru olacaktır. Eserin bugünkü türkçeye tam tercümesine İsmail Erünsal tarafından başlanmış ve kısmen yayınlanmıştır (*Müneccimbaşı Tarih*, İstanbul 1974, 2 cilt). Arapça metni ile birlikte bir başka çevirisi şudur: Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah, *Câmiü'd-Düvel*, Osmanlı Tarihi (1299-1481), haz. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1995, İnsan Yay.

[50] Cahen, *La Syrie*, s. 81; F. Rosenthal, "al-Birzâlî", *EI 2.*

Birzâlî'nin eseri görüldüğü gibi sadece *Târih* adını taşımaktadır. Aslında bu eser olayları kronolojik sıraya göre anlatan bir vekayinâme olmaktan ziyâde, kronolojik bir biyografi kitabıdır[51]. Takiyyeddin b. Râfi' adında birisi tarafından hülâsa edilerek 1335 yılından sonraki kısma da bir ek yapılmıştır[52].

*Târih*, konumuz itibariyle bilhassa Barak Baba'nın biyografisi üzerine verdiği önemli bilgiler açısından değer taşımakta olup, XIII. yüzyılın bu meşhur Türkmen babası ve faaliyetleri hakkında bilgi ihtiva eden en eski kaynaklardan biridir.

*2- İbn Dokmak (Sârimeddîn İbrahim b. Muhammed el-Mısrî):* ***Nüzhetu'l-Enâm***

Mısır'ın ortaçağda yetiştirdiği en büyük tarihçilerindendir. 1406'da ölen yazarın aşırı bir hanefî olduğu söylenir[53]. Hakkında bundan fazla şey bilinmemektedir. Tarihe dair iki eser yazdığı mâlum olan İbn Dokmak'ın en tanınmış kitabı, bu zikredilendir. Bu eser 1377 yılına kadar gelebilen bir vekayinâmedir[54]. Burada da Barak Baba'ya dair bir hayli mâlumat bulunmakla beraber mahiyet itibariyle Birzâlî'nin eseriyle aynıdır denilebilir.

*3- İbn Hacer (Şihâbeddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî) :* ***ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mieti's-Sâmine***

İbn Hacer de Birzâlî gibi hem muhaddis hem tarihçidir. Her iki sâhada da büyük şöhreti vardır. Mısır'da muhtelif medreselerde hadis eğitimi ile meşgul olmuş olup 1449'da ölmüştür[55]. Hadîse dair eserleri bulunduğu gibi tarih sâhasında da bilhassa *ed-Düreru'l-Kâmine* isimli eseriyle tanınmıştır. Bu eser, alfabetik sıraya göre düzenlenmiş olup XIII-XIV. yüzyılların ünlü şahsiyetlerinin biyografilerini ihtiva eden önemli bir kaynaktır[56]. Celâleddîn Süyûtî ve İbnu'l-Müberred tarafından kısaltılarak yeniden yazılmıştır[57]. *ed-Dürer,* Barak Baba'ya dair çok ilgi çekici ve mühim bilgiler vermektedir.

---

[51] *Tarih*'in Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp. nr. 2951 de bir nüshası bulunmaktadır.

[52] Kâtip Çelebi, I, 287.

[53] *A.g.e.*, II, 102; I. Pedersen, "Ibn Dukmak", *EI 2.*

[54] *Nüzhetu'l-Enâm*, Kahire (tarihsiz), 12 cilt.

[55] Rosenthal, "Ibn Hadjar", *EI 2.*

[56] *ed-Düreru'l-Kâmine,* Haydarabad 1348-1350, 4 cilt. 171; Rosenthal, aynı yerde.

[57] Kâtip Çelebi, I, 287.

*4- İbn Tağribirdî (Ebü'l-Mehasin Cemâleddîn Yûsuf) :* ***el-Menhelu's-Sâfî ve'l-Müstevfî ba'de'l-Vâfî***

Kahire'li olan müellif, Tanrıverdi adında azatlı bir Türk kölenin oğlu olması dolayısıyla İbn Tağribirdî diye tanınmıştır[58]. Meşhur âlim Makrîzî'nin de talebesindendi. Muhtelif konularda ve bu arada tarih sâhasında pek çok eser yazdıktan sonra 1469 yılında vefat etmiştir[59]. Tarihçi özellikle *el-Menhel* ve *en-Nücûmü'z-Zâhire* adındaki iki büyük eseriyle ünlüdür. *El-Menhel*, Mısır'ın XIII-XV. yüzyıllarda yaşamış önemli kişilerinden tam üç bin kadarının hayat hikâyelerini içine alan ansiklopedik bir kaynaktır[60]. Bu biyografilerinden biri de Barak Baba'ya dairdir.

*5- Aynî (Bedreddin Mahmud b. Ahmed) :* ***'Ikdu'l-Cumân fî Târih'i Ehli'z-Zamân***

Ayıntab (Gaziantep)li asil bir aileye mensup olan yazar, tahsilini tamamladıktan sonra Kahire'ye yerleşmiş ve burada önemli mevkiler elde etmiştir. Son zamanlarda sıkıntıya düşmüş, yine Kahire'de 1451'de ölmüştür[61]. Hem dînî ilimlerde, hem de tarih konusunda büyük bir âlimdi.

Aynî'nin *'Ikdu'l-Cumân* adını alan eseri, yaratılıştan 1446 yılına gelen genel bir tarihtir. On dokuz büyük ciltten teşekkül eden bu dev kompilasyon eseri, bir çoğu kaybolmuş pek çok sayıda kaynaktan yararlanılarak meydana getirilmiştir[62]. Şüphesiz en orijinal kısmı, kendi zamanına ait olanıdır. Aynî burada siyasî olaylara olduğu kadar sosyal ve ekonomik hâdiselere de yer vermiştir. Eser aynı zamanda biyografik bilgiler bakımından da önemli bir kaynak olup Barak Baba'ya dair olan kısmı bizim için çok değerlidir.

*6- Safedî (Salahaddîn Halil b. Aybek):* ***Târîhu A'yâni'l - Asr ve A'vâni'n-Nasr***

Mısır'da doğmuş Türk asıllı bir Arap tarihçisidir. Safed, Halep ve Rahba'da kâtiplik görevlerinde bulunduktan sonra Şam'a yerleşmiş ve orada 1363'de ölmüştür[63]. Bir çok eseri olmakla beraber daha ziyâde iki biyogra-

---

[58] W. Popper, "Ibn Tağribirdî", *EI 2* .

[59] J. Sauvaget, *Historiens Arabes* (Initiation à l'Islam : V), Paris 1946, s.171.

[60] *El-Menhelu's-Sâfî*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp., nr. 3018; Nuruosmaniye Ktp., nr. 3248-3429, 2 cilt.

[61] Âdile Âbidin, "Aynî'nin *'Ikdu'l-Cumân* 'ında Osmanlılara dair verilen mâlumat", *TSD*, II (1938), ss. 117-132.

[62] *İkdu'l - Cuman*, Bayezit (Veliyyüddin Efendi) Ktp., nr. 2377 - 2396, 20 cilt.

[63] F. Krenkov, "al-Safadî", *EI 1*.

fik eseriyle tanınmıştır. Bunlardan ilki *el-Vâfî bi"l-Vefeyat* adını taşımakta olup ondört bin kişinin tercemei halini ihtiva eden otuz ciltlik çok büyük bir eserdir[64]. Yukarıda zikredilen ikincisi ise, yine aynı mâhiyette olup bilhassa bizim için Barak Baba'nın hayat hikâyesi açısından önemlidir[65]. Aslında her iki eser de daha eski kaynaklardan toplanan bilgilerden meydana gelmiş olmakla beraber yazarının kendi müşahedelerini ihtiva eden kısımlar da vardır.

### b. Osmanlı vekayinâmeleri

#### *1- Âşıkpaşazâde (Derviş Ahmed b. Şeyh Yahya) :* ***Âşıkpaşazâde Târihi (Tevârih-i Âl-i Osmân)***

Baba İlyas sülâlesinden gelme bir şahıs olan tarihçi, Âşık Paşa'nın torunu olup Mısır ve Hicaz'da tahsil yaptıktan sonra tasavvufa sülûk ederek Elvan Çelebi zâviyesine şeyh olmuştur[66]. Âşıkpaşazâde hayatında ne mutasavvıf, ne de tarihçi olarak tanınmıştır denilebilir. Devrinin hiç bir kaynağında kendisinden bahsedilmez. Bu sebeple hayatı hakkında bilinenler sırf eserinde kendi verdiği bilgilerden ibarettir. 1502'den sonra vefat etmiştir[67].

Müellifin eseri, kaybolmuş bazı eski kaynaklara dayanmakla birlikte, kendi müşahedelerini de ihtiva etmekte olup XV. yüzyıla kadar Osmanlı devletinin tarihi için en önemli kaynaklardan birisidir[68]. Bilhassa Osmanlı devletinin kuruluşu sırasında faaliyet gösteren Babaî hareketi menşe'li şeyh ve dervişler (*Abdâlân-ı Rûm* ) hakkında çok kıymetli bilgiler vermesi sebebiyle konumuz açısından birinci sınıf bir kaynak olmaktadır.

#### *2- Neşrî (Mehmed):* ***Kitâb-ı Cihannümâ***

XV. Yüzyılın en tanınmış tarihçilerindendir. II. Bayezid'in hizmetinde çalışmış, daha sonra Bursa medreselerinde dersler vermiştir. II. Bayezid kendisini, Osmanlı tarihini de içine alan bir genel tarih yazmakla görevlendirmiştir. Müellif Bursa'da 1520 yılında vefat etmiştir[69].

---

[64] Bu eserin 1. cildi H. Ritter tarafından (İstanbul 1931), 2-4. ciltleri Sven Dedering tarafından (Dımaşk 1949-1959) yayınlanmıştır.

[65] *Târîh'* in iyi bir nüshası şurada bulunmaktadır : Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 2965- 2970, 10 cilt.

[66] Bk. *Osmanlı Tarihleri*, nşr. Nihal Atsız, İstanbul 1949, s. 79; F. Köprülü, "Âşıkpaşazâde", *İA.* ; F. Taeschner, "Âshikpashazâde", *EI 2.*

[67] *A.g.e.*, aynı yerde.

[68] Eser önce Âlî Beğ tarafından (İstanbul 1332), daha sonra F. Giese tarafından (Leipzig 1929) yayınlanmış olup lâtin harfleriyle neşrini ise N. Atsız gerçekleştirmiştir (bk. yukarıda not 57).

[69] Bursalı, III, 150; Ş. Tekindağ, "Neşrî", *İA.*

Neşrî'nin, padişahın emriyle kaleme aldığı tarihi *Kitâb-ı Cihannümâ* adını taşımakta olup aslında altı büyük kısma ayrılan bir genel tarih kitabıydı. Bunun ilk beş kısmı kaybolmuş, fakat asıl bize gerekli olan Anadolu Selçukluları ile Osmanlılar'a ait bölümü varlığını koruyabilmiştir[70]. II. Bayezid devrinin sonlarına kadar gelen eser, bilhassa ilk Osmanlı hükümdarları çevresindeki derviş ve şeyhlerin biyografileri ve faaliyetleri bakımından bizim için önem taşır.

*3- Hoca Sâdeddin Efendi:* ***Tâcu't-Tevarih***

Isfahan menşe'li bir ailenin mensubu olup babası I. Selim'in nedimlerinden Hasan Can'dır. Yazar birçok medreselerde müderrislikte bulunmuş, 1573'te II. Selim'in oğlu şehzâde Murad (III. Murad)'a hocalığa tayin edilmiştir. Bu sebeple "Hoca" diye şöhret kazanmıştır. 1597'de şeyhülislâmlığa getirilen Hoca Sâdeddin Efendi, Haçova zaferinin kazanılmasında büyük bir rol oynamıştır. Vefatı 1599'dadır[71].

Hoca Sâdeddin, Osman Gazi'den I. Selim'in saltanatının son yıllarına kadar gelebilen bir Osmanlı tarihi yazmıştır. Eser çok tanınmış olup, *Hoca Târihi* diye de bilinir[72]. Yine Osmanlı ilk devir şeyh ve dervişlerinin faaliyetleri itibariyle bizim için önem kazanmaktadır.

*4- Âlî (Gelibolulu Mustafa b. Ahmed) :* ***Kunhu'l-Ahbâr***

Gelmiş geçmiş en büyük Osmanlı tarihçilerinden sayılır. Kıbrıs fatihi Lala Mustafa Paşa'nın kâtipliğinde bulunmuş, müteakiben Anadolu'da ve dışarıda pek çok vazifeler görmüştür. 1600'de Cidde mutasarrıfı iken ölmüştür[73].

Âlî'nin en büyük eseri, yukarıdaki adı taşıyan ve dört büyük kısımdan ibaret olup yaratılıştan kendi zamanına kadar genel bir dünya tarihidir[74]. Tabiatıyla en değerli kısmı Osmanlı dönemine dair olandır. Matbû kısmının beşinci cildinde Selçuklular zamanından beri yaşamış şeyhler ve dervişler, dolayısıyla *Rum Abdalları* hakkında değerli bilgiler verilir.

---

[70] Bu kısım iki defa basılmıştır : F.R. Unat - M. Altay Köymen, Ankara 1949-1952, 2 cilt; F. Taeschner, Leipzig 1951-1955, 2 cilt.

[71] Kâtip Çelebi, 1, 269; M. Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, İstanbul 1315, III, 18; Bursalı, III, 67; Ş. Turan, "Sâdeddin", *İA.*

[72] *Tâcu't-Tevârih,* İstanbul 1279-1280, 2 cilt. Eserin Banoti adında biri tarafından italyancaya da çevrildiği söylenir (bk. Bursalı, aynı yerde).

[73] Bursalı, III, 85-86 ; K. Süssheim-R. Mantran, "Alî", *EI 2.*

[74] Eserin ilk üç kısmı ile dördüncüden bir miktar, beş cilt halinde basılmış bulunmaktadır (İstanbul 1277).

### c. Diğer değişik kaynaklar

*1- Uzun Firdevsî (Hızır b. İlyas):* ***Vilâyetnâme (Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî )***

Adı geçen zatın *Vilâyetnâme*'nin yazarı olup olmadığı bazı araştırıcılar tarafından vaktiyle münakaşa edilmiş, bir kısmı yazarın o olduğuna kanaat getirmiştir[75], ki şahsî düşüncemiz de böyledir. Şuarâ tezkireleri, *Vilâyetnâme* 'nin yazıldığı dönem olan XV. yüzyılın ikinci yarısında Uzun Firdevsî'nin yaşadığını ve tarihle meşgul olduğunu bildirmektedirler[76].

Aslında tipik bir Bektaşî menâkıbnâmesi olan bu eser, *Menâkıbu'l-Ârifîn* 'deki kayıtlar müstesna tutulursa, Baba Resûl'ün ileri gelen halifelerinden Hacı Bektaş'ın hayatına dair geniş bilgi veren hemen hemen yegâne kaynak durumundadır. İhtiva ettiği menkabe unsurlarına rağmen hem Hacı Bektaş ve faaliyetleri, hem de onun çevresindekiler hakkında çok değerli bir takım bilgileri sergilediği bir gerçektir[77]. Bu itibarla bu konuda temel kaynaklarımızdan birini teşkil eder.

*2- Ebü'l-Hayr-ı Rûmî:* ***Saltıknâme***

Daha yukarıda kendisinden bahsedilen bu eserde, Babaî hareketi menşe-'li bir Türkmen babası olan Sarı Saltık'ın faaliyetlerine dair bir takım menkabeler bulunmaktadır. Bunlar kısmen tarihsel haberlerle uyuşmakla beraber, Sarı Saltık'ın tarihsel şahsiyeti konusunda bilinenlere ve öteki kaynaklardaki mâlumata fazla bir şey ilâve etmez[78].

*3- Lâmiî Çelebi (Şeyh Mahmud b. Osman):* ***Terceme-i Nefehâtu'l-Üns***

XV-XVI. yüzyıl Osmanlı mutasavvıf şâirlerinin en tanınmışlarından olan Lâmiî Çelebi, Nakşibendîliğe sülûk etmiş ve Emir Ahmed Buhârî'nin müridlerinden olmuştu. Eserlerinin bolluğu sebebiyle XV. yüzyılın meşhur İranlı sûfîsi Abdurrahman-ı Câmî'den kinâye olarak Câmî-i Rûm diye anılırdı. Lâmiî Çelebi ömrünü Bursa'da geçirmiş ve 1531'de orada ölmüştür[79].

---

[75] Esat Coşan, *Hacı Bektaşı Velî, Makalât,* İstanbul (tarihsiz, 1986?), s. XVII .

[76] Âşık Çelebi, *Meşâiru'ş-Şuarâ,* faks. nşr. Meredith-Owens, London 1971, v. 188a; *Lâtifî,* s.261.

[77] *Vilâyetnâme,* nşr. A.Gölpınarlı, İstanbul 1958. Eser Eric Gross tarafından vaktiyle Almanca olarak da yayınlanmıştır. (*Das Vilâjet-nâme des Hağği Bektasch,* Leipzig 1927).

[78] *Saltıknâme*'nin bu açıdan tahlili için bk. A. Yaşar Ocak, "Sarı Saltuk ve Saltuknâme", *TK,* sayı: 197, Mart 1979, ss. 266-275.

[79] Lâtifî, s. 290; Mehmed Süreyya, IV, 86; A. Karahan, "Lâmiî", *İA.*

Lâmiî Çelebi'nin en önemli eserlerinden biri, ve şüphesiz asıl bizi ilgilendirecek olanı, kısaca yukarıdaki isimle tanınan, asıl adıyla *Fütûhu'l-Mücâhidîn li-Tervîh'i Kulûbi'l-Müşâhidîn* isimli sûfî tabakatına dair kitabıdır. Bu eser aslında yukarıda adı geçen ünlü İranlı mutasavvıf Abdurrahman-ı Câmî (öl. 1492)'nin yazdığı *Nefehâtu'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds* isimli tasavvufî tabakat kitabının türkçeye tercümesidir. Ancak Lâmiî Çelebi bunu sadece tercüme ile yetinmemiş, Anadolu'da yaşamış mutasavvıfların hayat hikâyelerini de ekleyerek eseri daha değerli hale getirmiştir. Burada, başta Hacı Bektaş-ı Velî olmak üzere, Babaî hareketine mensup bir kısım şeyhler hakkında önemli bilgiler mevcuttur[80].

*4- Taşköprülüzâde Ahmed:* ***eş-Şakayıku'n-Nu'mâniyye***

Daha önce kendisinden bahsedilen bu eser, aynı zamanda Babaî hareketine mensup bütün ileri gelen şeyhlerin biyografilerini de ihtiva etmektedir. Müellif Taşköprülüzâde, eserinde Osmanlı devletinin kuruluşu sırasında ilk Osmanlı sultanlarının etrafındaki bütün simaları çok yüceltici vasıflarla bezemiş ve onları, XVI. yüzyılda gücünün ve şanının doruğuna çıkmış bir imparatorluğa yakışır kişiler olarak takdim etmiştir. Bu arada Baba İlyas-ı Horasânî'ye ve onun çevresindeki bütün şahsiyetlere de aynı üslûbu uygulamıştır. Biz şahsen Taşköprülüzâde'nin bu konuda verdiği bilgilerin ihtiyatla karşılanması gerektiği kanaatindeyiz.

*5- Evliyâ Çelebi :* ***Seyahatnâme***

Bütün Osmanlı döneminin en meşhur şahsiyetlerinden birisidir. Fakat bu şöhret çok kısa bir geçmişe dayanır; çünkü Evliyâ Çelebi ancak XIX. yüzyılın başlarında keşfedilmiştir. Hayatı hakkında bütün bilinenler, eserinde anlattıklarından ibarettir[81].

Hayalci kafası ve gerçeklere câzip menkabeleri tercih eden mizacıyla tanınan müellif, bu sayede bize çok değerli bir hayli malzeme vermiş olmaktadır. Onun eseri sayesinde[82], Anadolu Selçuklu devleti zamanından beri Anadolu'da ve daha sonra Osmanlılar devrinde muhtelif yerlerde yaşamış pek çok evliyâ hakkında yığınla menkabe ve bilgiye sahip bulunmaktayız.

---

[80] *Terceme-i Nefehâtu'l-Üns,* İstanbul 1270.

[81] Hayatı hakkında bk. C. Baysun "Evliyâ Çelebi", *İA.* ; J. H. Mordtmann - H.W. Duda, "Evliyâ Çelebi", *EI 1,2.*

[82] Evliyâ Çelebi'nin eseri bir bütün halinde ilk defa İstanbul'da basılmıştır: I-VI, 1314-1318; VII-VIII, 1928; IX, 1938. Eserin kısmen veya tamamen bazı batı dillerinde de tercümeleri olduğunu biliyoruz.

*6. İsmail Belîğ :* ***Güldeste-i Riyâz-ı İrfân***

Müellif Bursa'lı olup XVII-XVIII. yüzyılda yaşamıştır. XVIII. yüzyılın başlarında kaleme aldığı eseri, Bursa ve civarında yaşamış bir takım şeyh ve dervişlerin tercemei halini ihtiva eder. Verdiği bilgilerin çoğu şifahî rivâyetlerin toplanmasından meydana geldiği için ayrı bir önemi hâizdir[83].

## II. MODERN İNCELEME VE ARAŞTIRMALAR

Bir kaç makalenin dışında, bugüne kadar Babaîler isyanını bütün yönleriyle ele alan, ne Türkiye'de, ne Türkiye dışında komple bir bilimsel araştırma yapılmış değildir. Ancak Türkiye'de, esas kaynaklara dayanmaktan çok, türkçe yazılmış veya türkçeye çevrilmiş bir takım üçüncü elden kaynaklara yahut araştırmalara dayalı olarak, popüler nitelikli ve daha ziyade belirli bir ideolojik perspektifi yansıtan değişik bir takım yazılar ve bir iki kitap yayınlanmıştır. Bu yazıların çoğunluğu, eski marksist kesime mensup bazı Alevî kökenli yazarlar tarafından Alevîlik ve Bektaşîliğe dair kaleme alınmış eserlerde bulunmaktadır. *Önsöz* 'de de değinildiği üzere, özellikle 1989'dan itibaren giderek sayıları artan bir şekilde ortaya konulan bu yayınlarda, Babaîler isyanına özel bir önem verilmiş ve bu isyan, sözü edilen kitapların vazgeçilmez kısımlarından birini oluşturmuştur.

Biz burada bu yayınları aşağıdaki gibi üç kategoride ve herbirini kendi içinde kronolojik olarak ele almanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

### A) Değişik eserlerde bulunan Babaîler isyanına dair pasajlar:

Babaî ayaklanmasından ilk defa bahseden Joseph von Hammer olmuştur. *Osmanlı İmparatorluğu Târihi* adındaki ünlü eserinin birinci cildinde bu Avusturyalı tarihçi, olayın kısa bir özetlemesini yapar[84]. Bu özet, daha çok Cenâbî'nin eseri *el-Aylemu'z-Zâhir* 'in verdiği bilgilere dayanmaktadır.

Daha sonra, *Amasya Târihi* ismiyle tanınan eserinde, konuyu nisbeten daha teferruatlı bir şekilde ele alan, Hüseyin Hüsâmeddin (Yasar) olmuştur[85]. Yazar görünüşe göre, bugün bizce bilinmeyen -belki de bazıları kaybolmuş- bir takım kaynaklardan faydalanmış görünüyor. Eserinin ilk iki cildinde, İbn Bîbî'nin dışında hemen hiç bir kaynak zikretmeksizin, isyanı

---

[83] *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, Bursa 1302. Eseri bastıran Kasapzâde Eşref faydalı notlar ilâve etmiş, bu suretle kitabı çok kullanışlı bir hale getirmiştir.

[84] *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1835, I, 43-44.

[85] İstanbul 1327, I, 180-182, 223-240; İstanbul 1330, II, 362-374.

incelemektedir. Birinci ciltte Amasya'daki Hânikah-ı Mes'ûdî'den bahsederken, bu hânikahın XIII. yüzyıldaki şeyhleri arasında Baba İlyas ve Baba İshak'ı da göstermektedir. Bu iki şahsiyet arasındaki münasebetler ele aldıktan sonra, Baba İshak'ın dînî inanç ve fikirleri hakkında şüphe ile karşılanacak bilgiler verir, pek bir kaynak belirtmeksizin önemli yorumlar yapar. İkinci ciltte, daha çok askerî ve siyasî cephelerine dokunduğu olayın meydana geliş şekliyle meşgul olur. Her hâlü kârda yazarın bazı doğru bilgi ve yorumlarının yanında, pek de sağlam bir temele dayanıyor görünmeyenleri de bulunur.

Babaîler isyanıyla asıl meşgul olan Fuat Köprülü olmuştur. Köprülü muhtelif eser ve makalelerinde konuyu ele almıştır. O bu olaydan ilk olarak, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı kitabının Yunus Emre'ye ayrılan ikinci kısmında söz eder[86]. XIII. Yüzyılda Anadolu tasavvuf hayatını incelerken, çok kısa olarak isyanla ilgili olayları özetlemiş, bilhassa bu vak-'anın Türkiye din tarihi açısından önemini ortaya koymuştur. Daha sonra da, değişik kaynaklardan alınmış bazı kayıtları nakletmiştir. Bu küçük özetlemede Köprülü ilk defa olarak, Osmanlı imparatorluğunun ilk dönemi boyunca bu isyanın sonraki etkilerini ve sonuçlarını tartışmıştır.

Yazar aynı konuyu, fakat bu defa daha geniş ölçüde olmak üzere, *Anadolu'da İslâmiyet* adındaki ünlü makalesinde yeniden ele almıştır[87]. Bilindiği gibi bu makale, Franz Babinger'in aynı adı taşıyan makalesini düzeltmek ve tamamlamak üzere kaleme yazılmıştı[88]. Bu makalede Köprülü, özellikle Türkmen babalarının dînî inanç ve fikirlerine, İslâm anlayışlarına değindiği gibi, isyanın sosyo-ekonomik ve dînî sebeplerini de özetlemiştir. Aynı zamanda, Baba İlyas ve Baba İshak'ın dînî şahsiyetlerine ve Karamanoğulları beyliğinin kuruluşu konusuna da dokunur. Ayrıca, Osmanlı imparatorluğunun kuruluşunda ve Bektaşîliğin teşekkülünde Babaî hareketinin etkisine de dikkat çeker.

F. Köprülü hemen hemen aynı fikirleri *Bektaşîliğin Menşe'leri* adındaki[89] makalesinde yeniden ileri sürer ve fazla olarak, bir Babaî şeyhi sıfa-

---

[86] Ankara 1966, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2. basım, ss. 177-179.

[87] Bk. *DEFM.* 4-6 (1338-1340), ss. 303-311

[88] Franz Babinger, "İslam in Kleinasien". *ZDMG* 'de çıkan bu makale R. Hulusi tarafından *"Anadolu'da İslamiyet"* adıyla tercüme edilmiş ve *DEFM*, III (1338) ss. 188-199'da yayınlanmıştır .

[89] *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris 1925 II, 397-407. Aynı makalenin *"Bektaşiliğin Menşe'leri "* adıyla türkçe tercümesi için bk. *TY*, III/7 (1341), ss. 121-140.

tıyla Hacı Bektaş-ı Velî'yi -bu defa *İlk Mutasavvıflar*'dakinin tersine bir bakış açısıyla- inceler.

F. Köprülü'nün araştırmaları Abdülbaki Gölpınarlı'nınkilerle devam etmiştir. Daha ziyade Mevlevîlik ve Bektaşîlik hakkındaki çalışmalarıyla tanınan Gölpınarlı, isyanının bilhassa dînî yönü ile ilgilenmiş, iki önemli eserinde Baba İshak'ın dînî şahsiyetini ve fikirlerini ele almıştır[90].

Eserlerinde ciddî bir şekilde Babaîler (yahut Baba Resûl) isyanına yer veren bir başka bilim adamı da ünlü Selçuklu tarihçisi Osman Turan'dır. O, Anadolu Selçukluları'nın siyasî tarihiyle olduğu kadar, sosyal, dînî ve kültürel meseleleriyle de uğraşmıştır. Konuyu önce *İslâm Ansiklopedisi*'ne yazdığı bir makalesinde[91], sonra da *Selçuklular Zamanında Türkiye* isimli tanınmış eserinde incelemektedir[92]. Yazar meseleyi temel kaynaklara dayanarak ele alır ve olayların akışıyla birlikte isyanın iktisâdî, içtimâî ve dînî sebeplerini açıklamaya çalışır. Onun, bu isyanın lideri sıfatıyla Baba İshak'ın şahsiyetinin analizine büyük bir önem verdiği dikkati çekiyor.

Bunlardan başka, eserlerinde Baba Resûl isyanını tetkik etmelerine rağmen sadece Hüseyin Hüsâmeddin, Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı vb. gibi yazarların araştırmalarına dayanarak konuyu ele alan bazı araştırmacılar da vardır ki, Tahir Harimi Balcıoğlu[93], Cevat Hakkı Tarım[94] ve daha başkaları sayılabilir.

Ünlü Rus türkologu W.A. Gordlevski de, Anadolu Selçuklu devletinin tarihine tahsis ettiği kitabında, Babaîler isyanına oldukça geniş bir yer vermiştir. Türkmen ve köylü düşmanlığı yaptığını söylediği İbn Bîbî'yi eleştirmekle beraber, daha ziyade ona ve Osmanlı tarihçisi Cenâbî'ye dayanmaktadır. Tipik marksist yaklaşımı kullanan Gordlevski, "Baba İshak isyanı"nın, Selçuklu feodalizminin zulmüne karşı geliştirilmiş bir köylü ayaklanması olduğunu vurgular[95].

Daha sonra Babaîler isyanı konusunun üstünde genişçe ve çok ciddî bir şekilde duran bilim adamlarından biri de, Osmanlı öncesi Türkiye tarihinin

---

[90] *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1959, 3. basım, ss. 6-8; *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, ss. 46-47.

[91] Bk. "Keyhusrev", *İA*.

[92] İstanbul 1971, ss. 421-424.

[93] *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, İstanbul (tarihsiz), ss. 151-154.

[94] *Tarihte Kırşehri-Gülşehri*, İstanbul 1948, 2. basım, ss. 94-102.

[95] Bk. Gordlevski, *Gosudartsvo Seldzukidov Maloj Agii* , Moskva 1960, 2. bs. I, 120-129. Türkçesi için bk. Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti* , çev. Âzer Yaran, Ankara 1988, ss. 176-183.

büyük âlimlerinden Claude Cahen'dir. Cl. Cahen, Anadolu Selçukluları tarihini bütün yönleriyle ele alan ilk geniş kapsamlı sentetik bir çalışma olan *Pre-Ottoman Turkey* adlı eserinde, Babaîler isyanına genişçe yer vermiş ve olayın mahiyetini irdelemiştir. Bu eserin yirmi yıl sonra yayımlanan gözden geçirilmiş fransızca versiyonunda da meseleyi biraz daha genişçe ele almıştır[96]. Bundan başka günümüz tarihçilerinden ve Anadolu'nun islâmlaşmasıyla ciddî bir şekilde meşgul olmuş bilim adamlarından Speros Vryonis Jr.'dan da bahsetmemiz gerekir. Tarihçi meseleye Anadolu'nun islâmlaşma konusu çerçevesinde yer vermiş ve daha çok F. Köprülü'ye dayanmıştır[97].

Aşağı yukarı aynı yıllarda yapılmış olmakla beraber çok sonra yayımlanmış bir çalışmadan da, özelliği sebebiyle burada söz etmek lâzımdır. M. Râmi Ayas tarafından gerçekleştirilen bu kısa çalışma, Türkiye tarihindeki ilk tarikat oluşumlarını, yani Anadolu Selçukluları dönemindeki ilk tarikat zümrelerini din sosyolojisi açısından incelemektedir. Yazar bu eserinde Babaîler isyanını tamamiyle değişik bir yaklaşımla ele almakta, bunun peygamberlik iddiası taşıyan heterodoks bir isyan değil, yalnızca Selçuklu yönetiminin baskı rejimine karşı düzenlenmiş bir "harekât" olduğunu ileri sürmektedir[98]. Onun bu yaklaşımı, daha ileriki yıllarda, kendisi ve Mikâil Bayram gibi ilâhiyatçı araştırıcıların yaklaşımının da ilk örneğini oluşturmuştur.

Yukarıdan beri sıralanan bu çeşitli araştırmaların klâsik yaklaşım tarzlarının, Türkiye'de Marksist ideolojinin yükseliş ve yarattığı kavgaların bulanık ortamında, yerlerini 1970'li yıllardan itibaren yepyeni bir yaklaşıma bıraktıklarını söylememiz gerekir. Türk tarihindeki halk ayaklanmaları, Marksizm'e Türkiye'de tarihsel bir arka plan yaratmak amacıyla belki ilk defa Marksist ideoloji açısından incelenmeye başlandı. Bu doğrultuda çalışan ve bazıları tarihçi olmayan bir kısım araştırmacıların yüzeysel çalışmalarını da eklemek gerekir.

Sayıları gittikçe artma eğilimini gösteren bu tip çalışmalar arasında zikre değer bir örnek olarak Çetin Yetkin'in eserini zikredebiliriz[99]. Türk ta-

---

[96] Bk. *Pre-Ottoman Turkey*, London 1968, ss. 136-137,221-222, 241 vs.; krş. *La Turquie Pré-ottomane*, İstanbul-Paris 1988, ss. 95, 97, 181, 182, 200, 219 vs.

[97] *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and The Process of Islamisation*, Berkeley 1971, ss. 134, 244,245,267, 274,370,371,376.

[98] Bk. Mehmet Râmi Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından bir Araştırma*, Ankara 1991, ss.39-43.

[99] *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, İstanbul 1974, 2 cilt. Eser, Büyük Selçuklular'dan Osmanlı İmparatorluğu'nun sonuna kadar çok geniş bir dönemi kapsamaktadır. Babaîler isyanıyla ilgili pasajlar için bk. *a.g.e*, I, 82-88.

rihindeki halk hareketlerinin toplu bir incelemesine dair eserinin ilk cildinde yazar Babaîler isyanına da yer vermiştir. Burada önce XIII. yüzyılda Türkmenler'in içtimâî, iktisadî ve dînî durumlarına temas eden Yetkin, Baba İshak'ı Selçuklu burjuvazisi tarafından sömürülen Türkmen kitlelerini kurtarmak için ayaklanan bir halk lideri olarak takdim eder. Ona göre Babaî isyanı emperyalizme karşı Anadolu'da yapılan ilk ihtilaldir[100]. Yetkin'in bu eseri, daha sonraki tarihlerde Alevî kesiminden gelen yazarların ana perspektivini tayin etmede bir yol gösterici rolünü oynamıştır denebilir.

Bu sayılanlardan başka belki bu kısımda ikinci bir kategori olarak ele almamız gereken, yukarıda genel olarak işaret ettiğimiz, Alevîlik ve Bektaşîlik'le ilgili olarak 1989'dan bu yana, Sünnî ve Alevî-Bektaşî kesiminde yayınlanan kitaplardaki pasajlardan bahsetmemiz gerekir. Bu pasajlar, Türkiye'de Alevîliğin ve Bektaşîliğin tarihsel temeli olarak gördükleri Babaîler isyanına eserlerinde ayrı başlık altında yer vermişlerdir. Bu pasajlara toplu bir bakış yapıldığında, Alevî yazarların çoğunlukla marksist yaklaşımı benimsedikleri, bu sebeple daha çok sosyo-ekonomik sebepler üzerinde durarak, bu büyük isyanı Anadolu'da sömürücülüğe karşı ilk önemli ve geniş kapsamlı halk hareketi olarak değerlendikleri görülür.

Ana kaynaklar üstünde çalışmadıklarından ve tarihçilik mesleğinden gelmediklerinden, bazan çok açık teknik ve tarihsel yanlışlar yapan, bazan anakronizme düşen bu yazarların bir kaçının oldukça objektif yaklaşımına rağmen, hemen çoğunluğunun, ideolojik spekülasyona dayalı, tarihçilik açısından hiç de titiz olmayan yüzeysel yorumları tercih ettikleri dikkati çeker. Ana perspektif, tipik "ezen-ezilen" mücadelesidir. Bu pasajlarda özellikle üzerinde vurgu yapılan konular, (Köprülü'nün ve Hüseyin Hüsâmeddin'in etkisiyle) lider olarak Baba İshak, isyanın heterodoks karakteri, yalnız Türkmenler'in değil, Anadolu'daki her kesimden halkın katılmış olması, dolayısıyla isyanın tipik bir köylü hareketi olduğu, Selçuklu yönetiminin sömürücülüğü, vb. konulardır[101].

---

[100] A. Tekin, *Babalılar Ayaklanması*, Ankara 1979.

[101] Kronolojik bir sıralamayla bu eserlerden bazılarını şöyle zikredebiliriz: Cemal Şener, *Alevîlik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, İstanbul 1989, ss. 111-115; Atillâ Özkırımlı, *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi: Alevîlik-Bektaşîlik*, İstanbul 1990, ss. 55-76; Fuat Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul 1990, ss. 14-29; Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevîlik*, İstanbul 1990, ss. 46-70; Rıza Yörükoğlu (takma isim), *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır: Tarihte ve Günümüzde Alevîlik*, İstanbul 1990, ss. 169-176; Burhan Kocadağ, *Doğu'da Aşiretler, Kürtler, Aleviler*, İstanbul 1991, ss. 79-81; Şakir Keçeli, *Alevîlik: Bozkırda Yanan Ateş*, Ankara, tarihsiz (1994 ?), ss. 158-182. ve daha başkaları. Bu kitapların daha sonraki baskıları da hemen hiç bir muhteva değişikliği gerçekleştirilmeden yapılmıştır. Burada diğerlerinden ayrılan bir özelliği, her şeyi Kürt uygarlığına bağlayan bakış açısı dolayısıyla dikkati çeken Cemşid

Sünnî kesime mensup yazarların kitaplarındaki Babaîler isyanına dair pasajlar ise, tıpkı yukarıdakiler gibi, profesyonel bir tarih perspektifinden bakmayan yarı ideolojik pasajlardır. Genelde Selçuklu yönetiminin zulmünü, isyanın haklı sebebi olarak değerlendirmekte, bu yüzden de Türkmenler'in yanında yer alan bir yaklaşım sergilemektedirler. Ancak onların Alevî yazarlardan farkı, olayın inanç boyutunun kesinlikle bir heterodoksi olarak görülemiyeceği şeklindedir[102].

## B) Özel olarak Babaîler isyanına hasredilmiş monografiler

### *1- Makaleler*

Bu konuda ilk önemli monografik makale diyebileceğimiz araştırma, tanınmış doğu Alman marksist tarihçi Ernst Werner'inkidir[103]. E. Werner, makalesinin birinci kısmında devrin Anadolu tasavvufuna genel bir bakış yaptıktan sonra, kendi tercih ettiği terimle, "Baba İshak isyanı"na yönelir ve özellikle Rus türkologlarının çalışmalarına dayanarak olayın iktisadî sebepleri üzerinde durur. Bir kaç nokta hariç genellikle Gordlevski ve Novicev'in marksist yorumlarını paylaşır. Her halü kârda bu, konuyu oldukça geniş olarak ele alan ilk önemli bir kaç monografik araştırmadandır.

Bu mesele üzerinde E. Werner'den sonra makale temelinde monografik çalışma yapanlardan biri de, Cl. Cahen olmuştur. O, yukarıda sözünü ettiğimiz tanınmış kitabı *Pre-Ottoman Turkey*'inden daha evvel, iki monografik makalesinde genişçe durmuştur. Bunlardan biri, *Encyclopédie de l'Islam*'ın ikinci baskısına yazdığı "Babaî" maddesidir[104]. Bu makalede yazar, kısa fakat özlü ve esaslı bir şekilde, kaynaklara ve araştırmalara dayanarak bütün içtimaî, iktisadî ve dinî cepheleriyle Babaî isyanını incelemektedir. Bu yazı, F. Köprülü'den sonra hemen hemen konuyla ilgili bütün problemlere temas eden ilk çalışmadır denebilir. İkinci monografik makalesinde ise tarihçi, Babaî isyanının üç önde gelen şahsiyetiyle ilgilenmiştir[105], ki bunlar Baba

---

Bender (takma isim)'in kitabındaki kısımdan bahsetmek gerekir. Yazar, *Kürt Uygarlığında Alevîlik* (İstanbul 1991) adındaki ilginç eserinde, öteki Alevî yazarların perspektifini paylaşmakla beraber, Alevîliği bir Kürt kültür hadisesi olarak değerlendirmkte, buna paralel olarak da, Babaî isyanına, sömürüye karşı çıkmış bir kürt isyanı şeklinde yaklaşmakta ve liderlerini Kürt büyükleri olarak takdim etmektedir ( a.g.e, ss. 57-68).

[102] Bk. Yaşar Nuri Öztürk, *Tarih Boyunca Bektaşîlik*, İstanbul 1990, ss. 48-84; Ethem Ruhi Fığlalı, *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik*, Ankara 1990, ss. 118-129.

[103] "Sozial Religiöse Strömungen in Welt der İslam: Baba Ishaq", *Fetschrift Walter Baetke*, Weimar 1966, ss. 368-379.

[104] Bk. "Babaî", *EI 2* .

[105] "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Turcica*, I (1969), ss. 53-64.

İlyas -Baba İshak- Hacı Bektaş üçlüsüdür. Yazar bu üç ünlü Türkmen babasını birbiriyle mukayeseli ve ilgili bir şekilde inceler ve olaydan bahseden kaynakların tenkidiyle birlikte bu kişiler arasındaki münasebete ve Babaî isyanıyla ilgilerine dair önemli yorumlar yapar.

Babaîler isyanı Japon türkologlarının da dikkatini çekmekte gecikmemiştir. Fujio Mitsuhashi bu olaya tahsis ettiği bir makalesinde meseleleri yeniden ele almış ve Baba İlyas ile Baba İshak arasında bir münasebet aramışsa da bilinenlere fazla bir şey eklememiştir[106].

Türkiye'de yapılan araştırmalara gelince, bu konudaki monografik makaleler genellikle profesyonel tarihçi olmayan araştırıcıların kaleminden çıkmıştır denebilir. Bunlardan ilki, bir edebiyatçı olan Atillâ Özkırımlı'nın daha önce gözümüzden kaçan bir makalesidir. Babaîler isyanını, Selçuklu Anadolusundaki sınıf çatışmasından kaynaklanmakta olup heterodoks bir dînî ideoloji kullanan bir halk hareketi şeklinde yorumlayan ve ikinci elden kaynaklara istinat eden bu makalede, ağırlıklı olarak isyanın ekonomik sebepleri üzerinde durulur[107].

Ahîlik ve Ahî Evran üzerinde yaptığı araştırmalarında yöneldiği değişik bakış açısıyla dikkat çeken Mikâil Bayram'ın makalesine gelince, esasında bazı kaynaklarla bir kısım araştırmalara dayanmakta olan bu makale, sağlam bir tarihsel yaklaşıma sahip değildir. Makale, Babaîler isyanını, Türkmenler'e düşmanca davranan Selçuklu yönetiminin, onları imha etmek için bahane yaratmak üzere uydurduğu bir iftira olarak değerlendirir. Baba İshak'ı Selçuklu zulmüne karşı koymaya çalışmış bir şahsiyet olarak değerlendiren Bayram, Babaîler isyanının, Türkmenler'in Sünnî inanç sahibi oldukları halde, hükûmetin, onlara saldırısını meşrûlaştırmak için Râfızî olarak takdim edildiği kanaatindedir[108]. M. Bayram'ın bu yaklaşımı, yukarıda söz konusu edilen öteki Sünnî yazarlar tarafından paylaşılmaktadır.

Hiç şüphesiz Babaîler konusunda bugüne kadar yayınlanmış monografik makaleler içinde en yeni iki tanesi, Osmanlı sosyo-ekonomik tarihinin tanınmış titiz araştırıcılarından Irène Beldiceanu-Steinherr'indir. 1487 tarihli *Hüdâvendigâr Livâsı Tahrir Defteri*'nde Göynük'le ilgili kayıtlarda rastladığı

---

106 "13-Seiki Anatoria ni okeru Babai Un dô to sono Kiketsu" (13. yüzyılda Anadolu'da Babaî hareketi ve sonuçları), *Oriento*, XVII/2. (1975), ss. 129-142.

107 "Babahlar ayaklanması", *Birikim*, sayı: 8, sene: 1975, sayı: 14, sene: 1976. Aynı yazı daha sonra yazarın şu kitabında, bizim çalışmamızı eleştiren bir notla birlikte yeniden yayımlanmıştır: Atillâ Özkırımlı, *Edebiyat İncelemeleri: Yazılar 1*. İstanbul 1983, ss. 11-42.

108 "Baba İshak harekâtının gerçek sebebi ve Ahî Evran ile ilişkisi", *Diyanet Dergisi*, XVIII/2 (1979), ss. 69-78.

bir Babaî cemaati üzerine kaleme alınmış ilk makale[109], Babaîler isyanının, Anadolu'daki bir sürü isyan arasından rastgele biri olmadığını, bir çok boyutuyla yüzyılların içinden önemli etkiler yarattığını arşiv kayıtlarına dayanarak göstermek istemekte ve olaya yeni bir boyut kazandırmaya çalışmaktadır. İkinci makale ise, başlığından da anlaşılacağı üzere[110], Babaîler isyanının amacını sorgulamaya tahsis edilmiş izlenimi bırakmakla beraber, yine Osmanlı tahrir defterlerindeki bazı verilerden hareketle isyanla ilgili birkaç önemli konuda mütalaalar ileri sürmektedir, ki bunlar kitabın ilgili yerlerinde değerlendirilecektir.

Burada son olarak, Alevîlik ve Bektaşîlik konusunun ünlü uzmanı Irène Mélikoff'un 1980'li yıllarda yayımlanmış olup, doğrudan doğruya Babaîler ile ilgili olmamakla beraber, Babaîler'in inanç dünyalarını tanıma konusunda önemli ölçüde aydınlatıcı bir seri makalesini mutlaka zikretmeliyiz. Bu makaleler, dönemin Anadolu'sundaki heterodoks inançların tahlili, bunların menşe'leri, Orta Asya ve diğer bölgeler, inançlar ile bağlantıları ve özellikle de bağdaştırmacı (syncrétique) özelliklerini ortaya koyan, bir çok mühim noktaya dikkat çeken önemli araştırmalardır[111]

### *2- Kitaplar*

Babaî ayaklanmasına hasredilen, Türkiye'de yayınlanmış ilk kitap, Abdullah Tekin adlı araştırmacının kaleminden çıkan amatör bir eserdir[112]. Yazar kitabını, Türkiye'de üniversite gençliği arasında devrimci marksist ideolojinin yükseliş yıllarını yaşadığı bir dönemde yayınlamıştır. Çok tabiî olarak Babaîler isyanını marksist ideoloji açısından yorumlamakta, bu isya-

---

[109] "Göynük, ville réfuge des communautés baba'î", *Itinéraires d'Orient : Hommage à Claude Cahen*, Res Orientales VI, Leuven (Belgique) 1994, ss. 241-255.

[110] "La "révolte" des Baba'î en 1240, visait-elle vraiment le renversement du pouvoir seldjoukide?", *Turcica*, 30 (1998), ss. 99-118. Bu makalesinin sonunda yazar, olaya çağdaş bir Ermeni kroniğinde yer alan, bugüne kadar kimsenin kullanmadığı, Babaîler isyanına dair tek cümlelik bir kaydı da eklemek suretiyle bir yenilik getirmektedir. Bilinenlere herhangi bir katkı sağlamayan bu kaydın, bu kitabın *Ekler* kısmında çeviri metnini verdiğimiz Arap kroniklerindeki kısa kayıtlara çok benzediği dikkati çekiyor.

[111] Msl. bk. "Recherches sur les composants du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica, Memoriae Alexii Bombaci Dicata,* Napoli 1982, ss. 379-395; "L'Islam hétérodoxe en Anatolie", *Turcica,* XIV (1982), ss. 142-154; "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica,* XX (1988), ss. 7-18. Bu yazıların hemen tamamı şurada yeniden yayımlanmıştır: Irène Mélikoff, *Sur les Traces du Soufisme Turc: Recherches sur l'Islam Populaire en Anatolie*, İstanbul 1992, İsis Yay. Bu kitabın türkçeye çevirisi için bk. : Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1993, Cem Yay.

[112] Abdullah Tekin, *Babalılar Ayaklanması*, Ankara, tarihsiz (1979?), Karacan Matbaası.

nın, gittikçe iranlılaşarak Türk halkına yabancılaşan Selçuklu devletini devirmek için ilk anti-emperyalist ihtilal olduğu tezini savunmaktadır. A. Tekin, eserinde isyan sırasında Anadolu'nun içinde bulunduğu bozuk siyasî, sosyal, ekonomik ve dînî ortamın tasvirine önem vermiştir. Ayrıca Hacı Bektaş-ı Velî'yi de bu bozuk düzeni değiştirmek isteyen, isyanda en önemli rollerden birini oynamış aktif bir devrimci halk lideri olarak sunar[113]

Babaîler isyanını konu edinen ikinci kitap, bizim *Babaîler İsyanı*'nın yayımlanmasından tam on yıl sonra, yalnızca onu eleştirmek maksadıyla yayımlandığı yazarının dolaylı ifadelerinden ve kitabın muhtevasından anlaşılan bir eserdir[114]. Aslında, Reha Çamuroğlu'na ait bu kitabın yaklaşık üçte birini teşkil eden son kısmı, Babaîler isyanına dair olup ilk bölümleri, adından da anlaşılacağı üzere, "tarih" ve "heterodoksi" kavramlarının tartışılmasına tahsis edilmiştir. Yazar, Babaîler isyanına katılan heterodoks Türkmen dervişleri, belki hiç bir zaman sahip olmadıkları bir kişilikle, idealist ve filozofça bir zihniyetin temsilcileri olarak takdim eder. Ayrıca isyanın sebeplerini tartışır, sonuçlarını kısaca irdeler[115].

### C) Babaî hareketine mensup şeyhlere dair çalışmalar:

Babaîler isyanı, belli bir tarihte başlayıp bitmiş bir olay olarak kalsaydı, belki de o kadar önemli olmayacaktı. Fakat bu olayı diğerlerinden ayıran şey, isyanın bitiminden sonra, özellikle konar-göçer Türkmen zümreleri ile, onların da ötesinde kırsal kesimde yerleşik bir sûfî hareket olarak, uzun yüzyıllar kalıcı bir etkiye ve kendi içinden yeni dînî-sosyal bir takım hareketlere kaynaklık etmiş olmasıdır. Bunu biz *Babaî hareketi* olarak adlandırıyoruz. Osmanlı imparatorluğunun teşekkülü devresinde, ilk beyleri çevreliyen ve kendilerine *Abdâlân-ı Rûm* denilen Türkmen babaları hemen tamamiyle bu hareketin içinden geliyorlardı ve Türkmen muhitlerinde büyük bir etkiye sahiplerdi. Bu etki aynı zamanda, Anadolu Selçuklu devletinin dağılmasından sonra ortaya çıkan muhtelif Türkmen beyliklerine de yayılmıştı. Babaî hareketine mensup bir sürü Türkmen babası, bu beyliklerdeki ahali ile devamlı temas halindeydi.

Bu konuyla ilgili hemen hiç bir müstakil araştırma mevcut değilse de, F. Köprülü ve A. Gölpınarlı'nın çeşitli eser ve makalelerinde, ayrıca George

---

[113] Bk. *a.g.e.*, ss. 53-61.

[114] Bk. *Tarih, Heterodoksi ve Babaîler*, 1. bs. İstanbul 1990, Der Yay.; 2. bs. İstanbul 1992, Metis Yay.

[115] Bu eserde yazar, bazan bizim cümlelerimizde hiç kastetmediğimiz anlamları kendince onlara yükleyerek oldukça sert bir üslûp içinde, marksist tarih anlayışından hareketle *Babaîler İsyanı*'na eleştiriler yöneltir.

Jacob, Jean Deny, John Kingsley Birge, Paul Wittek ve Aurel Decei gibi bazı batılı tarihçilerin makale ve kitaplarında önemli bilgiler bulmak mümkündür. Bu yazarlar bir kısım ünlü Türkmen babalarını ve başta, sonradan Anadolu Türk heterodoksisinin temel ve merkez şahsiyeti konumunu kazanacak olan Hacı Bektaş-ı Velî olmak üzere, Abdal Musa ve bilhassa Sarı Saltık, Barak Baba ve Geyikli Baba'yı tedkik etmişlerdir. Özellikle Sarı Saltık, Balkanlar'la da ilgili olması bakımından çok ilgi çekmiş, ve üzerinde oldukça kabarık sayıda inceleme yayınlanmıştır. Meselâ ünlü Fransız türkoloğu Jean Deny, Sarı Saltık'a tahsis ettiği bir makalesinde, çağdaş kaynaklara göre bu esrarengiz şahsiyetin kimliğini ve faaliyetlerini aydınlatmaya çalışmış, ona ait menkabelerin tahlilini denemiştir[116].

Diğer taraftan Rumen tarihçi Aurel Decei, yine Sarı Saltık konusuna uzunca bir makale ile tekrar eğilmiş ve özellikle onun XIII. yüzyılın ikinci yarısında Dobruca'ya yönettiği bir Türkmen göçünü ele almıştır[117].

Barak Baba ile Geyikli Baba'ya gelince, onlar da H. Ziya Ülken tarafından iki makalesinde inceleme konusu edilmişlerdir[118]. Bu makalelerde yazar onları özellikle din psikolojisi açısından tetkike tabi tutmaktadır. Yazık ki günümüze kadar bu tip çalışmalar pek rağbet görmemiş ve söz konusu makaleler bu alanda hemen ilk ve son örnek olmuşlardır.

Bunlardan başka, Bektaşîliğin teşekkülünde çok büyük bir rolü olan Abdal Musa, Fuat Köprülü'nün önemli bir makalesinin konusudur. Ayrıca F. Köprülü'nün "Abdal" lakabını taşıyan bazı Türkmen babalarına hasrettiği bir incelemeler serisi de bulunmaktadır, ki bunlar edebî bir ansiklopedide yayınlanmıştır[119]. Bu seride F. Köprülü, Abdal Kumral, Abdal Mehmed, Abdal Murad gibi, ilk Osmanlı sultanları ile temas halinde olan Babaî hareketi mensubu *Rum Abdalları* 'nı incelemektedir.

*Rum Abdalları* 'nın mâhiyetleri, Babaî hareketiyle ilgileri ve özellikle de ilk Osmanlı sultanlarıyla münasebetleri üzerine, Irène Mélikoff'un çok önemli bir yazısını mutlaka zikretmek gerekir. Bu yazıda *Rum Abdalları*'nın mâhiyetleri ve Osmanlı sultanları ve çevreleriyle olan sosyal faaliyetleri çok

---

[116] "Sary Saltyq et le nom de la ville de Babadaghi", *Mélanges Emile Picot*, Paris 1913, II,1-15.

[117] "Le problème de la colonisation des Turcs dans la Dobrogea au XIIIe siècle", *TAD.*,VI (1968), ss. 85-111

[118] "Anadolu tarihinde dînî rûhiyat müşahedeleri", *MM.* 13-14 (1340), ss. 434-448.

[119] "Abdal Kumral", "Abdal Mehmet", "Abdal Murat" ve "Abdal Musa" maddeleri, *THEA*, İstanbul 1935, I. fasikül. Burada yarım kalmış olan "Abdal Musa" makalesi, Orhan Köprülü tarafından tamamlanarak önce *Köprülü'den Seçmeler* (Ankara 1972, ss. 109-123) de, sonra da *TK.* |sayı 123 (1974), ss. 198-207| da olmak üzere iki defa yayınlanmıştır.

iyi bir biçimde açıklanmıştır[120]. Aynı meseleyle ilgili olarak tarafımızdan kaleme alınan bir yazıyı da buna ekleyebiliriz[121].

Kısmen 1970'li yıllarda, fakat daha çok Alevî-Bektaşî kimliğinin gündeme geldiği 1990'larda, Hacı Bektaş-ı Velî bir çok eserde ya bir bölüm olarak, ya da müstakil monografiler halinde, yukarıda vurgulamaya çalıştığımız ideolojik çerçevede inceleme konusu olmuştur. Sünnî veya Alevî kökenli araştırmacıların kaleminden çıkan bu monografilerin çoğu, ne yazık ki bilimsel bir tarih yöntemine dayanmaları şöyle dursun, sağlam bir tarihî tenkit kavramından da yoksun çok açık birer *saptırılmış tarih* (histoire déformée) örneği olup, birbirine zıt kimlikler altında kendi Hacı Bektaş-ı Velî'lerini yaratmaya çalışmaktadırlar[122].

Bütün bunların arkasından, Bektaşîliğin çok önemli uzmanı I. Mélikoff, yakınlarda Hacı Bektaş-ı Velî ve onunla bağlantılı olarak Bektaşîlik ve Alevîlik üzerine önemli bir kitap yayımladı[123]. I. Mélikoff bu kitabında Hacı Bektaş-ı Velî'yi ve bu çerçevede Bektaşîlik ve Alevîliği geniş ölçüde eski şamanist teori çerçevesinde ele almakta, gerek bu konularda, gerekirse Hacı Bektaş-ı Velî hakkında tartışmalı bir takım meselelerle ilgili önemli görüşler, hipotezler ve yorumlar ortaya koymaktadır.

## II. BİLGİLERİMİZİN ESKİ DURUMU VE BAZI MESELELER

Babaîler, veya Baba Resûl isyanı -yahut da çoğu defa söylendiği gibi Baba İshak isyanı- F. Köprülü tarafından daha seneler önce, Anadolu'nun

---

[120] Bk. "Un ordre de derviches colonisateurs: les Bekatchis, leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans", *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan,* Inst. Fran. d'Etudes Anatol., Paris 1980, ss. 149-157.

[121] "Les milieux soufis dans les territoires du Belicat ottoman et le problème des 'Abdalan-ı Rum'(1300-1389)", *The Ottoman Emirate (1300-1389),* ed. Elisabeth Zachariadou, Institut for Mediterranean Studies, Rethymnon 1993, ss. 145-158.

[122] Alevîlik-Bektaşîlik'le ilgili bir takım kitapların içinde Hacı Bektaş Velî'ye tahsis edilmiş olup bu tür bilimsel olmayan yakalşımları yansıtan pasajlar bir hayli fazladır. Biz burada yalnız kitap halinde olanlardan bazılarını zikredeceğiz: Msl. bk. Ali Sümer, *Anadolu'da Türk Öncüsü Hacı Bektaş-ı Velî*, Ankara 1970 (3. bs. 1990); Hacı Bektaş Turizm Derneği, *Hacı Bektaş Veli, Bildiriler-Denemeler-Açıkoturumlar*, Ankara 1977; Adil Gülvahaboğlu, *Hacı Bektaş Veli: Lâik-Ulusal Kültür,* Ankara, tarihsiz (1988?); Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Vakfı, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî*, Ankara 1988; İ. Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Velî,* İstanbul 1989; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş Velî ve Bektaşîlik,* İstanbul 1991, 3. bs.; Lütfi Kaleli, *Alevi-Sünni İnancında Mevlânâ-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği,* İstanbul 1993 ve daha başkaları.

[123] *Hadji Bektach: Un Mythe et ses Avatars: Genèse et Evolution du Soufisme Populaire en Turquie*, Leiden 1998 (Türkçe çevirisi: *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, çev. Turan Alptekin, İstanbul 1998.). Kitap hakkında eleştirel bir tanıtım için bk. A. Yaşar Ocak, *Belleten,* 236 (Nisan 1999), ss. 275-278.

dînî-sosyal tarihi açısından arzettiği büyük öneme işaret edilmesine rağmen, görüldüğü gibi az sayıda özel araştırmaya konu teşkil etmiştir. Şüphesiz ki bunda, kaynakların nicelik ve nitelik olarak yetersizliği, bunlarda mevcut kayıtların katiyetsizliği temel sebebi teşkil eder. Ekseri durumlarda araştırıcılar, isyanın bilhassa siyasî yönü ile ilgilenmişlerdir. Bununla beraber, F. Köprülü, Cl. Cahen ve O. Turan gibi, dînî -içtîmaî tarafını da nazarı dikkate alanlar bulunmuştur. Adları geçen bilim adamları özellikle ve haklı olarak, olayın cereyan ettiği devirde Türkmen çevrelerinin dînî ve sosyo-ekonomik şartlarını ortaya koymağa gayret göstermişlerdir.

Burada eğer, konunun kendi birliği içinde genel vaziyetine bir göz atılacak olursa, aşağıdaki biçimde özetlemek mümkündür: 1237 yılında, II. Gıyâseddîn Keyhusrev babası I. Alâeddîn Keykubâd'ın zehirlenerek ölmesinden sonra Anadolu Selçuklu tahtına geçmiştir. Babasının zamanında doruk noktasına erişen memleketin siyasî, içtimâî ve iktisadî nizamı, yeni genç sultanının beceriksiz ve kötü idaresi yüzünden hızla alt üst olmaya başladı. Bilhassa veziri Sâdeddîn Köpek'in kendi ikbalini ve iktidarını daha da yükseltmek için işlediği siyasî cinayetler ve gayri meşru bir takım faaliyetleri, halkın hayatında büyük krizler meydana getirdi. Bu arada göçebeler ve köylü ahali bu kötü yönetimden son derece zarar gördü. İşte bu genel rahatsızlık yüzündendir ki, 1240 yılında bir ihtilal patlak verdi.

Önce Güney Doğu Anadolu mıntakalarında, sonra da Orta Anadolu'da iyice yayılan bu ihtilalin merkezi Amasya idi. Önceleri Kefersûd taraflarında otururken Amasya'ya gelip yerleşen Baba İshak adındaki bir Türkmen babası, peygamberliğini ilân ederek Selçuklu yönetimine karşı ayaklandı ve bu ayaklanma gittikçe büyüdü. Baba İshak etrafına toplanan gözüpek Türkmenler'le etrafı yağmalamaya başladı. Baba İshak'ın emrindeki bu Türkmen ordusu, kadınlı erkekli, çocuklu ihtiyarlı yenilmez bir kitle halinde peşpeşe başarılar kazandı. Selçuklu hükûmeti, bir çok defa isyancılar üzerine kalabalık kuvvetler gönderip bu büyük tehlikeyi bertaraf etmeyi denedi ise de bu, başarıya ulaşamadı. Nihayet 1240 yılında son bir teşebbüsten sonra Baba İshak Amasya'da bastırılıp yakalandı ve idam edildi. Daha sonra, Malya ovasında vukû bulan korkunç bir çarpışmayı müteakip, yenilgiye uğratılan Türkmenler'in büyük bir çoğunluğu katliâma tâbi tutuldu. Ücretli Frank askerlerinin gözüpekliği sayesinde Selçuklu hükûmeti bu korkunç tehlikeyi böylece savuşturmuş oldu. Fakat bununla beraber çok pahalıya mal olan bu zafer, Anadolu Selçuklu devletini Moğol istîlâsına uğramaktan kurtaramadı.

Yukarıda kısaca yakın zamana kadar geçerli olan bilgilerimize göre özetlenmeye çalışılan olaylar, dikkat edilirse, üzerinde uzmanların değişik ve

farklı yorumlar yaptığı bir takım problemler ortaya koymaktadır. Bu cümleden olmak üzere şunlar sıralanabilir:

Olayın gerçek sebepleri nelerdir? Ekonomik faktörler mi, yoksa sosyal faktörler mi daha ağırlıklıdır? Veya yönetim ile Türkmenler arasındaki inanç ayrılığından kaynaklanan dînî bir ayaklanma mı söz konusudur? İsyanın ideolojik bir yanı var mıdır, varsa bu ideolojinin mahiyeti nedir? Babaîler nasıl bir inanç sistemine sahiptiler? Bazı araştırıcıların ileri sürdükleri gibi, bu bir sünnî hareket miydi, yoksa bir heterodoks isyan mıydı? Yahut bir Alevî isyanı mıydı? İsyanın ideolojisinde Şîî faktörlerden söz edilebilir mi? vs. Bu soruları daha da çoğaltmak mümkündür.

Ayrıca isyanın liderinin, yahut liderlerinin kimlikleri de ayrı bir problem olarak gündeme gelmektedir. Kaynakların bazılarında, Baba İshak'ın yanında Baba İlyas adında ikinci bir kişiye rastlanmaktadır. Şimdiye kadar bu şahsın hakkında birbirine zıt şeyler söylenmiştir. Hatta adının Karamanoğulları beyliği'nin kuruluşuna da karıştığı görülüyor. Bu konu, hiç de az sayıda olmayan incelemeler yapılmış olmasına rağmen, yine de önemli bir mesele teşkil ediyor. Liderin Baba İlyas veya Baba İshak olması neyi değiştirir? Yahut değişen bir şey olmaz mı? Sonra Türkmenler, bu cömert, samimi ve basit yaşayışlı insanlar niçin sarsılmaz bir şekilde bu babalara bağlanmışlardı? Hangi gaye için onlar uğrunda kendilerini, kadınlarını, çocuklarını ve mallarını feda ediyorlardı?

Diğer yandan, bu ayaklanmanın böyle çok geniş bir alanda bu kadar kısa bir zamanda yayılması da hayli anlamlı ve düşündürücüdür. Selçuklu ordularının, bu gayri muntazam ve teşkilâtsız kitleler karşısındaki sürekli yenilgisi şaşırtıcı değil midir? Bu yenilgiler nereden kaynaklanıyordu?

Bütün bu sorulardan sonra, çok daha önemli başka bir mesele gündeme geliyor: Babaî hareketi menşe'li geniş bir derviş ve şeyhler kitlesinin XIV. yüzyılın ortalarına kadar, yani Osmanlı İmparatorluğunun ilk teşekkül dönemi boyunca yoğun faaliyetleri, isyandan sonra bir dînî-sosyal hareketin oluştuğunu göstermektedir. *Babaî hareketi* dediğimiz bu hareketin, Anadolu'da bir İslâm -Türk heterodoksisinin teşekkülüne yol açıp açmadığı, Bektaşîliğin ve Alevîliğin teşekkülündeki rolü de çok ciddî ve önemli bir tartışmanın konusudur. Ayrıca, daha sonraki yıllarda Şeyh Bedreddîn ayaklanması, yahut XVI. yüzyıldaki Anadolu ayaklanmaları ile alâkası ise aynı derecede mühim bir meseledir.

Son olarak sırayı, Babaîlik (*Babaiyye* ) adında bir tarikatın gerçekten var olup olmadığı ve Baba İlyas ile Baba İshak'ın bununla ilgisi meselesi alıyor. Şimdiye kadar, yerli olsun yabancı olsun hemen hemen bütün araştı-

rıcılar -muhtemelen merhum Köprülü ve Gölpınarlı'nın etkisinde kalarak- böyle bir tarikatın mevcudiyetine ve bunun Baba İlyas tarafından kurulduğu konusunda âdeta fikir birliği sağlanışlardır. Buna rağmen hareket dikkatle gözden geçirildiğinde bu konuda akla bir yığın şüpheler gelmekte, böyle bir tarikatın varlığını kabul ettirecek herhangi bir ipucuna rastlanmamaktadır.

Her ne olursa olsun. Babaîler, yahut Baba Resûl isyanı ve nihayet onun oluşturduğu Babaî hareketi, Türkiye'nin sosyal ve dînî tarihini daha iyi kavrayabilmek, sonraki bir takım dînî yapılanmaları yeterince anlayabilmek için yakından ve özenle incelenmeye değer bir olaydır. İşte bu araştırmamızda biz de bunu deneyeceğiz. Ancak şunu hemen belirtelim ki, bu çok mühim olayın gerçekte olduğu gibi tam olarak kavranıldığı, bütün yönleriyle aydınlığa çıkarılabildiği, bugün bile hâlâ kolay kolay iddia edilebilecek durumda değildir. Bizim yapmaya çalıştığımız şey, elden geldiğince, kaynakların imkân verdiği ölçüde gerçeğe olabildiği kadar yakın bir tarihçe sunabilmektir.

## *BİRİNCİ BÖLÜM*

## *BABAÎLER (BABA RESÛL) İSYANININ SEBEPLERİ*

## I- TEMEL SEBEPLER

### A) İktisadî olanlar

Babaîler veya Baba Resûl isyanının muhtelif sebepleri arasında, XIII. yüzyılda, özellikle de bu yüzyılın ortalarına doğru Anadolu'nun içinde bulunduğu iktisadî sıkıntılar, daha baştan itibaren araştırıcıların dikkatini çekmiştir. Genellikle, bu olayda halkın içinde bulunduğu kötü hayat şartlarının baş rolü oynadığı belirtilmiş, özellikle Rus türkologlar işin bu yönü ile yakından ilgilenmişlerdir. Meselâ W.A. Gordlevski Baba Resûl isyanını sadece iktisadî sebeplere bağlı olarak ele alır ve bunun bir köylü ayaklanması olduğunu iddia eder[1].

Nitekim olay baştan sona kadar dikkatle incelendiğinde, gerçekten de Baba Resûl isyanının meydana gelmesinde iktisadî şartların hatırı sayılır bir yeri olduğu, bu hususun belirgin olarak kendiliğinden meydana çıktığı görülür. Ancak her tarihsel olayda olduğu gibi, böyle geniş kapsamlı ve etkileri yüzyıllarca devam eden bir olayı da tek sebeple açıklamak mümkün değildir. Bununla beraber, meselenin ağırlık noktasında iktisadî sebeplerin önemli bir yeri olduğu gözlenebiliyor. Konuya yakından bakıldığında bunların, Anadolu Selçuklu devletinin toprak rejiminin o devirdeki durumuyla oldukça yakından ilgili bulunduğu anlaşılmaktadır.

Daha Anadolu'da yaptıkları ilk fetihlerden itibaren Selçuklular, vaktiyle Horasan'a indiklerinde zengin toprak sahipleriyle halk kitleleri arasında gördükleri büyük uçurumu, Bizans aristokrat toprak sahipleriyle yerli ahali arasında da gördüler[2]. Bu sebeple her hangi bir sosyal krizden sakınmak maksadıyla, kendi geleneklerine de uygun olan mîrî toprak rejimi ile askerî iktâlar sistemini uygulamaya başladılar. Hatta XIII. yüzyıla kadar feodal sistemin oluşmasına da engel olabildiler. Fetholunan bütün topraklar, İslâm hukuku gereğince doğrudan doğruya devletin malı telakkî ediliyordu.

---

[1] Gordlevski, *Anadolu Selçuklu Devleti* , ss. 180-181.

[2] O. Turan, "Le droit terrien sous les seldjoukides de Turquie", *REI*., XVI (1948), s. 47; aynı yazar, *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul 1971, s. 21-22.

Maamafih bazı şartlar altında özel mülkiyet de kabul olunmuştu, ama bu tip mülkiyet önemli bir miktar teşkil etmiyordu. Özel mülkiyet bahçeleri, bağları ve şehirlerle köylerin yakınlarında bulunan buğday ve arpa tarlalarını içine alıyordu[3]. Bu özel mülkiyetin yanında başka bir çeşit mülkiyet daha vardı ki, devlet hizmetindeki bazı şahıslara hükûmetçe verilmişti. *Dîvanî mâlikâne* diye adlandırılan bu çeşit toprak mülkiyeti ne satılabilir, ne bağışlanabilir ne de miras yoluyla intikal edebilirdi[4].

Yukarıda belirtildiği gibi, Anadolu Selçukluları'nda toprak rejimi askerî iktâ sistemine dayanıyordu. Bu iktâları hükûmet bazı askerî sınıfların temsilcileri olan Türkmen beyleriyle devlet memurlarına vermekteydi[5]. Üzerinde bir çok köylülerin ve bu arada Türkmen boylarının yaşadığı bu iktâlar, mîrî arazinin büyük çoğunluğunu teşkil ediyordu. Buralarda yaşayan müslim ve gayri müslim ahali, her yıl iktâ sahibine belli miktarlarda vergi ödüyordu. Duruma göre *öşür* veya *haraç* adını alan bu vergiyi ödeyenler, karşılık olarak üzerinde oturdukları ve işledikleri toprakların sadece tasarruf hakkına sahiptiler.

Yerleşik olsun göçebe olsun Türkmenler, topraklarının tasarruf hakkını eski müşterek kabile mülkiyeti esaslarına uygun olarak kullanıyorlardı[6]. Yani, kendi beylerinin iktâ arazilerini, ona yıllık bir vergi ödemek suretiyle tasarruf edebiliyorlardı. Onlar bu arazilerden, hayvanları için otlak ve kendileri için kışlak şeklinde faydalanıyorlardı. Tarım için ayrılanlar da aynı müşterek mülkiyet esasına tabi idi[7].

İşte kısaca özetlenmeğe çalışıldığı gibi, XIII. yüzyılın başlarında Anadolu'da toprak rejimi aşağı yukarı bundan ibaretti. Moğol istîlâsından sonra gelen Türkmen boylarını da Selçuklu hükûmeti yine kendi kabile geleneklerine uygun bir şekilde memleket içine yerleştirdi ve onlara topraklar verdi. Bunlar da yine müşterek mülkiyetin yürürlükte olduğu arazilerdi.

Selçuklulardaki bu toprak rejiminin zaman zaman sarsıntılara uğradığı müşahede edilmektedir. Nitekim 1192'de II. Kılıçarslan'ın ölümünden sonra, memleket yıllar boyunca saltanat mücadelelerine sahne oldu[8]. Daha bunun

---

[3] Aynı yazar, "*Le Droit terrien* ", ss. 37-38; aynı yazar, *Selçuklular Tarihi*, s. 274.

[4] Aynı yazar, "*Le Droit terrien* ", s. 39.

[5] *A.g.m.*, ss. 46-47; Cl. Cahen, "Le régime de la terre et l'occupation turque en Anatolie", *CHM.*, II (1955), ss. 572-575; aynı yazar, *PO. Turkey*, ss. 179-181.

[6] Cahen, "*Le Régime de la terre* ", s. 571.

[7] Turan, "*Le Droit terrien* ", ss. 43-45.

[8] Msl. bk. İbn Bîbî, s. 22; ayrıca bk.Cahen, *PO. Turkey*, ss. 114-117; Turan, *Türkiye*, ss. 225-229, 237-247.

doğurduğu ârızalar silinmeden I. Gıyâseddîn Keyhusrev'in ölümüyle oğulları I. İzzeddîn Keykâvus ve I. Alâeddîn Keykubâd arasındaki yeni bir seri mücadelenin, memleketin ekonomik durumuna oldukça zarar ve ziyan verdiği tahmin ediliyor. Herhalde bütün bu mücadeleler esnasında, daha doğrusu bu mücadelelerin sebep olduğu bir takım nüfuz kazanma endişelerinin yol açtığı kötü kullanmalar yüzünden toprak rejimi önemli ölçüde zedelenmiş ve sistem bozulmuş olmalıdır.

Muhtemelen XIII. yüzyılın ilk çeyreğinden sonra, devletin siyasî, ekonomik ve kültürel bakımlardan en parlak bir dönemde bulunmasına rağmen, toprak rejimi bozulmaya ve özel mülkiyet veya vakıflar, konar-göçerler için hayatî önemi hâiz müşterek mülkiyet aleyhine gelişmeye başladı. Bu bozulma, köylerde de hatır sayılır özel mülklere sahip bir toprak aristokrasisinin çıkmaya başlaması şeklinde görüldü[9]. Bu toprak aristokratları köylüleri ırgat olarak kullanıyordu. Böylece, köylülerle devlet arasında bu büyük toprak sahiplerinden ibaret bir aracı sınıf meydana geldi[10].

Aynı dönemde bu birincisi kadar önemli ikinci bir değişiklik de, askerî iktâların vakıf haline dönüştürülmesidir. Bazı sipahiler ve bir kısım emîrler, iktâlarını *evlâtlık vakıf* haline getiriyorlar, böylece onların gelirini çocuklarına bırakmanın yolunu bulmuş oluyorlardı[11]. Aslında bir iktâın sahibi öldüğü zaman, devlet o iktâın küçük bir kısmı hariç geri kalanına el koyuyordu. İşte buna engel olmak için, yani iktâın gelirini bir bütün halinde aile içinde muhafaza edebilmek amacıyla bu tedbir alınıyordu. İktâların bu sûretle vakıf haline getirilmesi de, Türkmenlerin yaşadığı kollektif arâzilerin miktarının büyük çapta azalmasına ve bu hususta bir darlık ve sıkıntının doğmasına sebebiyet vermiş olmalıdır.

Netice olarak denebilir ki, toprak rejimindeki bu değişikliklerin doğurduğu arâzi sıkıntısı gibi hayatî bir tehlike önünde Türkmenler, gittikçe hayvanlarını otlatacak mer'a ve kışı geçirecek kışlak bulma konusunda güçlüklerle karşılaşmaya başladılar. Bu da tabiatıyla onların günlük yaşantılarında esaslı bir kriz yaratıyordu.

Burada, Türkmenlerin hayat şartlarını ağırlaştıran önemli bir faktörü, demografik etkeni unutmamak gerekir, ki bu da toprak konusundaki bu sıkıntılara rağmen bir de, XIII. yüzyılın başından beri Anadolu'ya devamlı sûrette vukû bulan göçlerle aralıksız büyüyen Türkmen nüfusundaki artıştır.

---

9 Msl. bk.Köprülü, *Kuruluş*, ss. 100-101.

10 *A.g.e.*, aynı yerde.

11 Msl. bk. M. Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, İstanbul 1979, 2. basım. I, 36-37.

İlk göçler süresince Selçuklu yönetimi, yeni gelen boyları yerleştirme meselesinde hemen hiç bir güçlüğe uğramıyordu. Çünkü Orta Anadolu'nun geniş bozkırları boş denecek kadar tenha idi. Yerli ahalinin büyük bir kısmı, yıllarca Bizans yönetiminden ve toprak aristokrasisinden çektiği ağır ıztıraplar sebebiyle yeni gelenler karşısında fazla direnmek lüzûmunu hissetmeyip batıya doğru çekilmişti. Bu itibarla Selçuklu hükûmeti, boş arâziyi kendi mülkiyet hakkını kullanarak göçmenlere dağıtıyordu. Bu sebepledir ki ilk zamanlarda göçler, yönetimi her hangi bir güçlükle karşı kaşıya bırakmadı[12]. Oğuzlar ve öteki Türk boyları, Sivas, Tokat, Amasya, Çorum Kayseri, Bozok, Kırşehir, Çankırı ve Eskişehir'i içine alan Anadolu bozkırlarını dolduruyorlardı. Üstelik Bizans sınırı boylarına yerleşmiş olan Türkmen boyları, zaman zaman sınırların ötelerine yaptıkları akınlarla devlete hizmette bulunuyorlardı. Bazı boylar giderek göçebeliği bırakıp yerleşik hayata geçmek sûretiyle hem boş arâzileri şenlendiriyorlar, hem de tarıma katkıdan geri kalmıyorlardı[13].

XIII. yüzyılın başlarına, hattâ ilk çeyreğine gelinceye kadar durum bu merkezdeydi. Fakat, bu devirden itibaren, Moğol istîlâsınınkiler de dahil olmak üzere yeni göç dalgaları, yeni nüfus artışı sebebiyle eskiden gelip hayatlarını düzene sokmuş olanların bu düzenini büyük bir ihtimalle alt üst etti. Arâzi muhtemelen yetersiz hale geldiğinden hükûmet yeni gelenleri yerleştirme hususunda zor durumda kalmıya başladı[14]. Ayrıca, yerleşik hayata geçip buna alışanlar, ellerindeki ekili arazileri yeni gelenlerle mer'a veya kışlak olarak paylaşmaya razı olmuyorlardı. Tabiatıyla bu da yenilerle eskiler arasında geçimsizliğe yol açıyordu. Bu tip kavgalar, hayvanlarına mer'a arayan ve hükûmetin talimatını dinlemekten çok kendi bildiği gibi hareketi tercih eden Türkmenler arasında, Baba Resûl isyanından önce beliren genel memnuniyetsizliğin artmasında hatır sayılır bir etken oluşturmuş olmalıdır. Bu yüzden isyanın temelinde, bu basit ve sade insanların, her ne pahasına olursa olsun, yüzyıllardan beri alıştıkları konar-göçer hayatlarını sürdürme yolundaki sarsılmaz azimlerini aramak ve bunu önemli bir faktör olarak kabul etmek gerekir. Onlar kendilerini yerleşik hayat yaşayan kardeşlerinin arasında çok rahatsız hissediyorlardı.

O halde isyanın gelişip kısa zamanda geniş bir alana yayılmasının sebeblerinden birini, söz konusu bu nüfus yoğunluğunda aramak her halde doğru olacaktır.

---

[12] Turan, *"Le Droit terrien "* ss. 47-48.

[13] Köprülü, *a.g.e.*, ss. 99-100; Akdağ, I, 431-432.

[14] Msl. bk. P. Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu*, çev. G. Yalter, İstanbul 1971, s. 30; Turan, *Selçuklular ve İslâmiyet*, s. 89-90.

Sebeplerden bir diğeri, belki de en önemlisi, bizce Türkmenlerin takip ettikleri hayat tarzının bizzat kendisi olmalıdır. Bilindiği gibi onların temel iktisadî faaliyetleri hayvan yetiştirmekten ibaretti. Kendilerinin koyun, at ve hattâ deve sürüleri vardı. Bu sürüler onları her yaz yaylaya çıkıp gerekli mer'aları aramaya ve kışın da soğuktan korunmak için düze inmeye mecbur kılıyordu. Büyük sürülerle ve kalabalık insan kitleleriyle kışlaktan yaylaya, yayladan kışlağa vukû bulan bu devamlı gidiş ve gelişler, yerleşik halkın hayatında sarsıntılara sebep oluyordu. Bu gidiş gelişler esnasında, sürülerin tarlalarda ve bağlarda hasıl ettiği ağır zarar ve ziyanlar yüzünden, köylüler ile aralarında bazan hükûmetin müdahalesini bile gerektirecek büyük kavgalar çıkıyor, bazan da Türkmen boyları kışlak ve mer'a yüzünden kendi aralarında geçimsizliğe düşüyorlardı.

Bütün bunlara bir de Türkmenler'in bazan yolları üstünde bulunan şehir ve kasabalara, köylere yaptıkları yağma akınlarını eklemek gerekir. Onlar bu yağma hareketlerini kendi bazı kaçınılmaz ihtiyaçlarını temin için yapıyorlardı ve bu arada kervanlara da hücumdan geri durmuyorlardı[15]. Bu yağma hareketlerine engel olmak için şayet hükûmet araya girerse, o zaman da hükûmet kuvvetleri ile Türkmenler arasında kavgalar çıkıyordu. Devrin kaynakları Türkmenler'in bu tip yağma hareketlerinden örneklerle doludur[16]. İşte gerek köylüler, gerekse şehirli ahali ile yaptıkları bu sürekli çatışmalar, onların yerleşik nüfus ile aralarında doldurulmaz bir boşluk yaratmıştı. Bu boşluk, birbirinden tamamen farklı bir hayat tarzı sürdüren bu iki zümre arasında, belki bizim bugün yeterince kavrayamadığımız bir sosyal zıtlaşma meydana getiriyordu.

### B) İçtimâî ve psikolojik olanlar

Konar-göçer Türkmenler'le yerleşik hayata geçmiş Türkler'in hayat tarzları arasındaki bu ayrılıklar ve bunların sebep olduğu sosyal zıtlaşma, iki zümre arasında karşılıklı bir hor görme ve düşmanlığa yol açıyordu. Şehirli Türkler, tıpkı kendileri gibi Türk olan fakat eski geleneklerinden hiç bir şey yitirmemiş bulunan bu konar-göçer hemcinslerini aşağılıyorlardı; hattâ onları kendilerinin hasmı olarak görüyorlardı[17]. Devrin müellifleri Türkmenler'i belirlemek ve şehirlilerden ayırt etmek için meselâ *Etrâk-i bî-*

---

[15] Wittek, *a.g.e.*, s. 25; Köprülü, *a.g.e.*, s. 94. Ayrıca bk. Akdağ, I, 29-30; Turan, *Türkiye*, ss. 420-421.

[16] Msl. bk. Kemaleddîn b. el-Adîm, *Zübdetu'l-Haleb*, nşr. S. ed-Dahhan, Dımaşk 1968, III, 257-259; Barhebraeus, *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ö. R. Doğrul, Ankara 1950, II, 439-440, 447-448.

[17] Msl. bk. Cahen, "Le problème ethnique en Anatolie", *CHM.*, II (1954), ss. 355-356.

*idrak* (akılsız Türkler)[18], *Etrâk-i Mütegallibe* (zorba Türkler)[19], *Etrâk-i nâ -bâk* veya *nâ -pâk* (korkusuz, yahut temiz olmayan, pis Türkler)[20] ve bilhassa *Etrâk-i Hâricî* veya *Etrâk-i Havâric* (İsyancı, dinsiz Türkler)[21] gibi hakaret dolu terimler kullanıyorlardı. Buna karşılık olarak Türkmenler de şehirli ırkdaşları için *Yatuk* (tembel) gibi kelimeler sarfetmek sûretiyle[22], onlara karşı besledikleri kini ve aşağılamayı ifade ediyorlardı.

Diğer yandan Selçuklu hükûmeti devlet işlerinde Türkmenler'e sırt çevirerek özellikle İranlı unsurları tercih etmek sûretiyle âdeta şehirli Türkler'in duygularını paylaşıyordu. Bürokrasideki yüksek kademeleri işgal eden İranlılar da Türkmenler'e karşı iyi davranmıyorlardı[23].

Öyle görünüyor ki, devletin ana demografik gücünü oluşturan Türkmenler, kendilerini kendi topraklarında ve kendi devletlerinin sınırları içinde "istenmeyen vatandaş" gibi hissediyorlar ve bunu hazmedemiyorlardı. İşte belki de özellikle bu hor görülme ve aşağılanma, başka bir ifadeyle bu sosyal çatışma, Türkmenler'in merkezî otoriteye karşı çıkmalarında en önemli faktörlerden birini oluşturmakta, belki de en baş rolü oynamaktaydı.

Böyle bir durumun benzerini, XII. yüzyılda İran'da Büyük Selçuklular zamanında görmekteyiz. O zamanlar Oğuzlar, bizzat kendilerinin kurduğu devletin İranlılar tarafından yönetildiğini ve bunun hem siyasî hem de ekonomik olarak aleyhlerine neticeler doğurduğunu gördüler. Oğuzlar, Selçuklu yönetiminin, devletin kuruluşunda büyük hizmetleri dokunmasına rağmen, kendilerini devlet hizmetinde kullanacak yerde, *raiyyet* yazıp ağır vergilere tabi tutuğunu görünce çok kızdılar ve ayaklandılar. Sultan Sancar, üzerlerine asker gönderip vergileri tahsile zorladı. Oğuzlar, üzerlerine gelen komutana çok ağır olan vergiyi vermeye razı olduklarını söylemelerine rağmen, arzuları yerine getirilmedi ve üstelik yurtlarından sürülmek istendiler. Bunun üzerine yine ayaklandılar. Hükümdar bizzat büyük bir kuvvetle üzerlerine yürüdü. Oğuzlar tekrar ona baş vurarak bütün vergi taleplerini yerine getire-

---

[18] Bu deyim son zamanlara kadar Osmanlı döneminde de kullanılmıştır.

[19] Msl. bk. Kerîmeddîn Aksarâyî, *Müsâmeret'ül-Ahbâr*, nşr. O. Turan, Ankara 1944, TTK. Yay., s. 71.

[20] Bk. *a.g.e.*, aynı yerde.

[21] *A.g.e.*, aynı yerde; Sultan Veled, *Divan*, nşr. Kilisli Rifat Bilge, Ankara 1941, s. 225; Bu sonuncu terim hakkında bk. I. Mélikoff, *Abu Muslim: Le Porte-Hache du Khorassan*, Paris 1962, ss. 62, 73 not 4.

[22] Bk. F. Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları*, İstanbul, 3. bs., s. 41.

[23] Devrin kaynaklarında İranlı isimleri ve nisbeleri taşımakta olup hükûmetin yüksek makamlarını işgal eden pek çok kimseye rastlamak mamkündür (msl. bk. Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, s. 90).

ceklerini bir kere daha söylemelerine ve yalvarıp yakarmalarına rağmen , Sancar'ın şiddetle reddi üzerine ona tuzak kurdular. Olayların cereyan ediş biçimi, Oğuzlar'ın en son raddeye kadar yine de sultanla çatışmaya girmekten kaçındıklarını ve bu hususta ellerinden gelen gayreti sarfettiklerini, ancak sultanın onların üstüne üstüne gittiğini gösteriyor.

Böylece 1153 yılında Sultan Sancar'a karşı artık isyan etmekten başka çıkar yol göremiyen Oğuzlar, yani Türkmenler, sultanı tuzağa düşürdüler. Sancar bu isyanı bastırmayı başaramadı ve esir düştü. Oğuzlar sultanı iki yıl esir tuttular ve bu arada yağma hareketlerine devam ederek önlerine çıkan bütün kasaba ve köyleri, şehirleri elden geçirdiler. Sultan Sancar iki yıl sonra öldü[24]. Nihayet 1155 yılında Selçuklu devleti gücünü kaybetmeye başladı ve bu süreç Hârezmşahlar tarafından yıkılıncaya kadar devam etti.

Bu isyan sosyal niteliği itibariyle, kendisine yabancılaşmış, kendisini horlayan devletine karşı konar-göçer Türkmen kitlesinin psikolojisini anlama bakımından çok iyi bir yol göstericidir. O zamanki bu büyük Oğuz (Türkmen) isyanında da, tıpkı Babaîler isyanındaki gibi, ağır vergiler ve aşağılanma, önemli bir sebep teşkil etmiştir. Bu isyanda Babaîler isyanındaki gibi dînî bir ideoloji kullanılmamakla beraber, her iki harekâtın da tamamiyle aynı toplumsal psikolojiden kaynaklandığı meydandadır[25].

Bu iki olayı mukayese ederek bazı sonuçlar çıkarmak gerekirse görülecektir ki, İran'daki Oğuzlar'la, Anadolu'dakilerin hükûmetlerine karşı tavırlarında ve bu tavırları oluşturan motiflerde büyük benzerlikler vardır. 1153'teki Oğuz ayaklanmasında da idarenin ve İranlı unsurun Türkmenler'e karşı yukarıdan bakan tutumları önde gelen sebepler arasındadır. İşte aşağı yukarı bir asır sonra, yine böyle bir ayaklanmanın, vaktiyle Büyük Selçuklular'ın Hârezmşahlar tarafından yıkılmasına sebebiyet verdiği gibi, bu defa da Anadolu Selçukluları'nın Moğollar tarafından hâkimiyet altına alınmasına müncer olduğu, yahut daha doğru bir ifadeyle, bu hâkimiyeti kolaylaştırdığı görülecektir. Şurası işaret edilmeye değer ki, Anadolu Selçuklu yönetimi, Moğol tehdidi karşısında Türkmenler'i bir araya toplayıp yanına alarak bir türlü istilâya karşı koyamamıştır. Moğollar Anadolu'ya girdikten sonra, Türkmenler bir yandan onlarla mücadele ederken, bir yandan da

---

[24] Oğuzlar'ın Horasan'daki bu büyük isyanına dair bk. İ. Kafesoğlu, *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1956, TTK. Yay., ss. 44-73; M. Altay Köymen, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı", *DTCFD.* V (1947), ss. 159-173; Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara 1965, ss. 180-181; Sümer, *a.g.e.*, ss. 113-117 vd.

[25] İki olay arasındaki bu benzerliğe ilk dikkati çeken, M. Râmi Ayas'tır. Ayas haklı olarak bu iki isyan harekâtını birbiriyle karşılaştırmaktadır (bk. *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, s. 41.).

Selçuklu hükûmetiyle uğraşmışlardır. Bu durumda da yine Türkmenler'in devlete olan küskünlükleri şüphesiz baş rolü oynuyordu.

Burada son olarak bir de hükûmetin Türkmenler üzerindeki baskılarından söz etmek lâzımdır. Bu baskılar bilhassa II. Gıyâseddîn Keyhusrev zamanında kendini göstermiye başlamıştır. 1237'de tahta geçen bu genç sultan, rivayetlere göre Gürcü karısının etkisiyle kendini sefahete vermiş ve av partileri, içki meclisleri tertip ederek yaşamaya başlamıştır[26]. Devlet işlerinden tamamiyle elini çekerek yetkilerini bir anlamda veziri Sâdeddîn Köpek'in üstüne devrettiğini bütün kaynaklar yazar. Bu vezir ve maiyyetindekiler, memleketi kendi siyasî menfaatleri doğrultusunda idare ediyor, devlet memuriyetlerini ve bir takım yüksek mevkileri rüşvet karşılığında sanki peşkeş çekiyorlardı[27]. Bu otorite boşluğundan ve denetimsizlikten yararlanan mültezimler, halkı yüksek vergilerle eziyorlardı[28].

Bu sûretle bir kaç yılda memleketin normal akıp giden sosyal düzeninde bozukluklar başgöstermeye başladı. Bu durum tabiatıyla diğer ahalinin hayatında olduğu gibi Türkmenler'in hayatında da sarsıntılar meydana getirmişti. Fakat Türkmenler'in takip ettikleri yaşayış tarzı, yüzünden onları bu sarsıntılar yerleşik kesimden çok daha fazla etkiliyordu. Çünkü yeterli mer'a ve kışlak bulamamaktan dolayı zaten zorlukla hayatlarını sürdürmekte olan bu insanlar, çoğu zaman ödemeye alışmadıkları vergilere zaten olumsuz bakıyorlardı. Böyle olunca, bir de müsamahasız vergi memurlarının ağır vergi tekliflerinin getirdiği ilâve yük karşısında , iktisaden büsbütün güçsüz duruma düşüyorlardı. Sonuçta hayatlarını sürdüremez hale geldiler. İşte Tükmenler'i çileden çıkaracak olan zor noktası burada başlamış olmalıdır. İster istemez yaşayabilmek ve hayatî ihtiyaçlarını giderebilmek için, zaten zaman zaman yaptıkları yağma hareketlerini daha da artırdılar ve sonunda yönetimle ipleri kopardılar. Nitekim bu durum, isyanın başlangıcından itibaren yapılan şiddetli yağmalarla kendini gösterecektir.

Görüldüğü gibi, şahsen bizim Babaîler isyanının temel sebepleri olarak değerlendirmekte olup yukarıda açıklamaya çalıştığımız ekonomik, demogra-

---

[26] Msl. bk. İbn Bîbî, ss. 483-485; Abu'l-Farac, II, 537; ayrıca bk. Turan, *Türkiye*, s. 415.

[27] Sâdeddîn Köpek'in faaliyetleri hakkında İbn Bîbî'de teferruatlı bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca şunlara da bakılabilir: Cahen, *PO. Turkey*, ss. 133-136; Turan, *a.g.e.*, ss. 405-415.

[28] İleride Baba İshak'ın da böyle yüksek bir vergi talebi karşısında kalıp ayaklanmayı başlattığına dair bir rivayeti göreceğiz. Buna benzer bir başka olayın, Osmanlı döneminde XVI. yüzyılda Bozok'ta Bozoklu Celal'in isyanına sebep olduğu, dönemin kaynaklarında yazılıdır.

fik, sosyal ve psikolojik sebepler, aslında birbirinin sebep ve neticesi ve birbirinden ayrılamaz faktörlerdir.

## II- KOLAYLAŞTIRICI SEBEPLER

### A) Elverişli dînî şartlar

Türkmenler'le yerleşik ahali arasında mevcut olduğuna işaret edilen farklılıklardan biri de dînî inanç, yahut daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, İslâm anlayışı alanındadır.

Şu'ası çok tabiîdir ki, daha IX. ve X. yüzyılda İslâmiyet Orta Asya'da değişik bölgelerdeki Türk zümreleri arasına girmeye başladığı zaman, birbirinden farklı iki sosyo-kültürel ortama göre nitelik kazandı. Şehirli ahali tabiî olarak bir yerde devamlı oturmaları sebebiyle, medreselerde işlenen ve öğretilen, ve tabiatıyla kitabî esaslara daha sadık bir İslâm anlayışını, başka bir deyişle, ayrıca devletin resmî desteğini de sağlayan Sünnî müslümanlığı benimsemişti. Konar-göçer Türkler ise, kendilerine önce İranlı, sonra da Türk sûfîler tarafından getirilen tasavvuf ağırlıklı bir mistik müslümanlık anlayışını benimsediler. Kısa zamanda geleneksel inanç yapılarının rengini alan bu müslümanlık, Sünnî müslümanlıktan bir çok bakımlardan farklılaştı. Bizim *heterodoks İslâm* dediğimiz bu müslümanlık tarzı[29], Türk göçleriyle beraber XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya da girdi ve bir takım popüler sûfî çevreleri temsil eden Türkmen babaları etrafında odaklaştı.

İşte Anadolu'ya göç etmiş bulunan Türkmenler, bir çok yönüyle Sünnî İslâm'a, dolayısıyla şehirli ve bir kısım köylü yerleşik halkın İslâm anlayışına uymayan böyle bir müslümanlık anlayışını taşıyorlardı. Onlar medrese çevreleriyle yok denecek kadar az ve yetersiz bir temas halindeydiler. Zira sürdürmekte oldukları devamlı seyir halindeki hayatları, bu teması çok azalttığı gibi, kitabî müslümanlığın gereklerini kavramaya ve dolayısıyla yerine getirmeye de müsait değildi. Bu yüzdendir ki onlar, yukarıda da belirtildiği gibi durmadan vukû bulan göçlerle yenilenen ve kuvvetlenen heterodoks bir müslümanlık anlayışını normal olarak sürdürüyorlardı[30].

---

[29] İleride Baba Resûl isyanının dînî-ideolojik yönünü tartışırken, birinci baskıda yeterince açıklanmayan, bu yüzden de mahiyetine iyi nüfuz edilemediğini gördüğümüz bu *heterodoks İslâm* meselesini biraz genişçe açıklamaya gayret edeceğiz.

[30] F. Köprülü, *Influence,* ss. 10-11; A. İnan, "Müslüman Türkler'de Şamanizm'in kalıntıları", *Makaleler ve İncelemeler,* yayına haz. Hikmet Tanyu, Ankara 1968, TTK. Yay., ss. 463-464; ayrıca bk. Cahen, *"Le Problème ethnique en Anatolie"*, s. 352. Bu konuda özellikle I. Mélikoff'un giriş kısmındaki dipnotlarda zikredilen makalelerine bakmak yerinde olacaktır.

Büyük bir çoğunluğu okuma yazma bilmeyen, sade zihniyetli ve yaşantılı, fakat o nisbette güç hayat şartları içinde bulunan bu insanlar, Sünnî İslâm'ın karmaşık ve anlaması güç bir takım inanç esaslarını ve abdest alarak günde beş vakit namaz kılmak, yahut Ramazan ayında bir ay oruç tutmak gibi , ancak yerleşik hayatın sağlayabileceği bir intizam gerektiren şer'î ibadetleri pek de önemsemiyorlardı.

Bu sebepledir ki, çoğu zaman İslâm'ın ince ve karmaşık teolojik konularıyla hiç ilgilenmeyen, ama güçlü bir mistik cezbenin hâkimiyetindeki, çoğunluğu okuma yazma dahi bilmeyen Türkmen babalarının geleneksel hurafelerle karışık, kendilerine daha uygun gelen, tasavvufun basitleştirilmiş fikirleriyle yorumlanmış müslümanlık anlayışına yöneliyorlardı. Ama onlar kendilerini çok samimi bir şekilde İslâm'a adamışlar ve ona bağlanmışlardı. Sünnî müslümanlık geleneğinin kadın ve erkeğin bir arada oturmasını hoş görmeyen eğilimine karşılık bu babalar, yaşadıkları hayat icabı sabahtan akşama kadar kadın erkek bir arada bulunan Türkmenler'in, kökü çok eski devirlere dayanan kadın-erkek toplu bir şekilde icrâ edilen cezbe dolu müzikli ve rakslı dînî ayinlerini yönetiyorlardı. Esaslarından biri bu tür âyin yapmak olan Yesevîlik'in Türkmenler arasındaki yayılma başarısını bir bakıma burada aramak icap eder.

Anadolu Selçuklu devri müelliflerinden olan Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledu'ş-Şefîk* adlı çok önemli ansiklopedik eserinde, XIII. yüzyılda Orta Anadolu'daki göçebe Türkmen boylarının dînî hayatlarına dair, somut ve ilgi çekici bilgiler verir. Ona göre, Niğde ve Luluva (Ulukışla) mıntakalarında oturan *Gökbörüoğulları, Turgutoğulları, İlminoğulları* ve daha başka Türkmen boylarının hiç birinin islâmî bir hayatla alâkası yoktu. Bunlar birtakım "mülhid"ler olup Mazdek'in inançlarını taşıyor ve sonsuz bir cinsî serbestlik uyguluyorlardı[31].

Kadı Ahmed'in verdiği bu bilgilerin bir gerçeği mi, bir gerçeğin deforme olmuş yüzeysel söylentisini mi ifade ettiğini, yoksa bir Selçuklu âlimi olarak, yukarıda açıklamaya çalıştığımız tipik tavrın sonucu, Türkmenler'e duyduğu tiksintinin bir eseri mi olduğunu, veya başkalarının kendine naklettiği dedikodulardan mı ibaret bulunduğunu belki hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Ama bu bilgilerin, şehirde oturanların, Türkmenler'in müslümanlık anlayışını nasıl bir gözle gördüklerinin belgesi olduğunu ve temelde Türkmenler arasındaki *heterodoks İslâm* anlayışının belki biraz küçümseme ve hakir görme ile karışmış bir algılanış biçimi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

---

[31] Bk. Kadı Ahmed Nigidî, *el-Veledu'ş-Şefîk*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 4518, v. 574a.

Burada bir noktaya daha dikkat etmemiz gerekiyor. Heterodoks bir müslümanlık tarzının sadece konar-göçer kesime mensup Türkmenler'e münhasır olduğunu düşünmek pek doğru görünmüyor. Bazı kasaba ve köylerde, hattâ şehirlerde yerleşmiş olan Türkmenler'de de benzer bir hayat tarzı görülüyordu. Meselâ dönemin bir kısım kaynakları, bazı şehirlerdeki Türkmen halkın dînî kaidelere karşı lâkayt davrandıklarını yazıyorlardı. XIV. yüzyılın İranlı tarihçilerinden Zekeriya Muhammed Kazvînî'nin *Âsâru'l-Bilâd* adındaki tanınmış eserinde kaydedildiğine göre, halkının çoğu Türkmenler'den oluşan Sivas'ta camiler genellikle boş idi. Halk ticaretle meşgul oluyor, fakat dîni ihmal ediyor, hattâ şarap içmekte hiç bir sakınca görmüyordu. Müslümanlığa karşı bu lâkaytlığı anlamayan İranlı tarihçi, Sivaslıları bu vasıfları dolayısıyla ayıplamaktadır[32].

Bu arada, sözünü ettiğimiz, Türkmenler arasındaki bu heterodoks İslâm anlayışında, o dönemde bütün Orta Doğu müslüman bölgelerinde güçlü bir nüfuzu bulunan İsmâilî (Bâtınî) propagandasının bir payının mevcut olup olmadığı meselesine de temas etmek gerekir. Çünkü bu propagandanın mevcut olup olmadığının tesbiti, Baba Resûl isyanının ideolojik yönü açısından çok önemlidir.

Aslına bakılırsa, bütün Türkmenler arasında olmasa bile, özellikle Güney Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye'de yaşayan Türkmenler arasında böyle bir propagandanın mevcut olabileceği, ilk anda pekâlâ tahmin edilebilir. Zira onların zaten daha XII. yüzyılda İran'da İsmâilîler'le temas halinde olduğu düşünülürse[33], bu tahmin pek yabana atılmaz gibi görünüyor. Baba Resûl isyanının mayalandığı merkezlerden biri olan Kuzey Suriye, takriben bir asırdan beri İsmâilîler için çok elverişli bir propaganda alanı haline gelmişti. Türkmen boylarının sürüleriyle dolaştıkları bu bölgede bir çok İsmâilî kalesinin bulunduğu ve söz konusu propagandalara üs vazifesi gördükleri bilinmektedir[34]. Nitekim bazı çağdaş arap kaynakları, İsmâilîler'in buralarda, Türkmenler'e hiç de yabancı olmayan bir takım kadın-erkek karışık dînî âyinler yaptıklarını yazıyorlardı[35]. XI. yüzyılın sonlarından XIII. yüzyılın ilk yarısına kadar geçen uzun zaman içinde Türkmenler'in, pekâlâ

---

[32] Bk. *Âsâru'l-Bilad ve Ahbaru'l-İbad*. Beyrut 1960, s. 537.

[33] Bk. Alâeddîn Cuveynî, *Tarih-i Cihangüşay*, nşr. M. Zekeriyya Kazvînî, Leiden 1937, GMS : III, 335.

[34] Msl. bk. İbn Şeddad, *el-A'lâk'ul-Hatîra fî Zikr'i Ümerâi'ş-Şam ve'l-Cezîre*, nşr. S. ed-Dahhan, Dımaşk 1956, s. 140. Yazara göre 520/1126 yılında, ünlü İsmâilî dâîsi Hâce Behram, Artuklu Necmeddîn İlgazi ile temas halindeydi ve bu hükümdar, adı geçen dâînin faaliyetlerine topraklarını açmıştı.

[35] Msl. bk. İbnu'l-Adîm, *Buğyatu't-Taleb fî Târih'i Haleb*, fr. çev. E. Blochet, Paris 1900, ss. 215-220.

bu propagandalardan etkilenmiş olabileceği ve hattâ İsmâilî kalelerinde yetişen Türkmen kökenli dâîlerin onlar arasında bu propagandaları yürütmüş bulunabileceği pek de uzak bir ihtimal sayılmaz.

Bu İsmaîlî propagandasına, Moğol tahribatından kaçan ve yine Kuzey Suriye ile Anadolu'ya sızan dâîlerin yürüttükleri yeni safhayı da eklemek gerekir[36]. Nitekim bazı İsmâilî *dâî*lerinin Moğol istîlâsından sonra bir kısım tarikatlere nüfuz ederek gizlendikleri ve sûfî hüviyetine büründükleri biliniyor[37]. O halde XIII. yüzyılda Anadolu'da faaliyet gösteren tarikatlerin bazılarının mensubu olarak bilinen ve aslında birer İsmâilî dâîsi olan dervişler ve şeyhler, Türkmen babaları, yazın Suriye'ye, kışın da Orta Anadolu yaylalarına gidip gelen Türkmenler arasında, İsmâilîlik'le karışmış bir tasavvuf anlayışını mükemmel bir surette yayabilecek ortam bulabiliyorlardı[38]. Bu sebepledir ki, sıkışık zamanlarda "gaipten zuhur edecek ilâhî bir kurtarıcı" (mehdî) nin gelmesi gibi daha çok Şîîliğe yaraşır bir inancın, Baba Resûl tarafından kolayca Türkmenler arasında yayılmış olması, aslında pekâlâ düşünülebilir. Her hal ü kârda, şu söylenebilir ki, Baba Resûl'ün fikirleri dînî alanda da Türkmenler'in yabancısı değildi ve onlar tarafından hararetle benimseniyordu.

Görülüyor ki Türkmen babalarının isyana yönelik propagandaları için bu çevreler gayet elverişli idi ve Baba Resûl'ün adamları bu ortamda kolayca her an ayaklanmaya hazır kimseler buluyorlardı. Nitekim Baba Resûl'ün propagandaları kısa zamanda süratle Türkmenler arasında yayıldıysa, bunda, yukarıda temas edilen iktisadî ve içtimâî alandaki genel memnuniyetsizliğin itici gücü kadar, bu heterodoks Türkmen müslümanlığının önemli bir rolü olduğunda şüphe yoktur.

### B) Siyasî ortamın uygunluğu

İsyanı kolaylaştıran siyasî şartların başında gelen II. Gıyâseddîn Keyhusrev'in kötü yönetimine, memleketin içinden ve dışından gelen bir takım tahrikleri de bir hipotez olarak belki hesaba katmak icap eder. Bir defa, her ne kadar bugün elimizde bir belge yoksa da, Selçuklu sultanının ve vezirinin yönetiminden zarar gören bir takım devlet adamlarının veya

---

[36] Cahen, "Baba Ishaq", s. 54.

[37] Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964, ss. 138-140; Cahen, "Le Problème du Schiisme dans l'Asie mineure pré-ottomane", *Le Shiisme Imamite*, (Colloque de Strasbourg en 1968), Paris 1970, ss. 118-119; S. Hussein Nasr, "Le Shiisme et le Soufisme", *a.g.e.*, s. 227.

[38] F. Mitsuhashi de Baba Resûl'ün müridleri arasında İsmâilîler'in bulunduğunu söylemektedir. Ona göre bu İsmâilîlik Şamanist bir yorumdan geçmiş ve tamamen Türkmenler'in malı olmuştu (bk. *"13-Seiki Anatoria"*, ss.132-133).

bazı menfaat gruplarının,Türkmenler'in durumunu ve hoşnutsuzluklarını dikkate alarak, bu durumdan kendileri hesabına yararlanmak için gizliden gizliye onları isyana teşvik etmiş olabilecekleri, en azından düşünülmeye değer bir ihtimaldir. Bu menfaat grupları zaten isyan etmeye kararlı olan Baba Resûl'le ve öteki Türkmen reisleriyle pekâlâ gizlice anlaşmış olabilirler. Tabiî böyle bir şey olmayabilir de. Bu tür siyasî kombinezonları, gerçekten vukû bulsalar bile, her zaman için ispat edebilmek mümkün değildir.

İkinci olarak, o sıralarda Anadolu'da ve Kuzey Suriye'de yağma hareketlerine girişen Hârezm Türkleri'nin kışkırtmaları akla geliyor. Bilindiği üzere, Hârezmşahlar devletinin Moğollar tarafından yıkılmasından hemen sonra, Kanglı ve Kıpçak boylarına mensup Hârezmli bir kısım Türkler, 1231 yılında Anadolu'ya sığınmışlardı. Doğu Anadolu'ya kadar Moğollar tarafından kovalanan bu Türkler iki guruba ayrılmışlar, bir grubu Suriye'ye giderek Eyyubîler'in himayesine girmiş, diğeri de I. Alâeddîn Keykubâd'a hizmet arzetmişti[39]. Adı geçen sultan onları Orta Anadolu'ya yerleştirmiş, buna karşılık da Hârezmliler sultanının ölümüne kadar ona sadık kalmışlardı[40]. Fakat II. Gıyâseddîn Keyhusrev zamanında durum değişti. Yeni sultan etrafındaki bazı kimselerin tesiriyle, isyan edecekleri korkusu yüzünden, Hârezmliler'in reisi Kayır Han'ı yakalattı ve Zamantı kalesine hapsetti. Kayır Han burada zindanın ağır şartlarına dayanamayarak çok geçmeden öldü. Reislerinin bu şekilde ölümü ve sultan tarafından maruz kaldıkları baskı, aslında hiç de isyana niyetli olmayan Hârezmliler'i ayaklanmaya sevketti. Bunun üzerine Orta Anadolu'yu bırakarak önlerine çıkan şehir ve köyleri yağmalaya yağmalaya Malatya havalisine girdiler[41]. Yaptığına pişman olan sultan, arkalarından adam göndererek onları geri çağırdı ise de, bu boşuna oldu[42]. Hârezmliler bütün Güney Doğu Anadolu mıntakasını yağmaya devam ettiler. İşte tam bu sırada yetmiş bin kadar bir Türkmen kuvveti kendilerine katıldı; Urfa, Harran ve Suruç bölgeleri bu kuvvetler tarafından tamamen yağmalandı[43].

---

[39] İbn Bîbî, ss. 430-435; Abu'l-Farac, II, 530; ayrıca bk. Turan, *Türkiye*, s. 378.

[40] Hacı Bektaş-ı Velî'nin *Vilâyetnâme*'sinde, hemen tamamiyle bu olaya tetabuk eden ve I. Alâeddîn Keykubâd ile Kâvus Han (?) arasında geçen bir hikâye yer almaktadır (bk. ss. 42-44). Şimdiye kadar dikkati pek çekmeyen bu hikâyenin, bahis konusu hadisenin menkabeleşmiş şekli olması kuvvetle muhtemeldir.

[41] İbn Bîbî, ss. 468-470; bundan başka bk. Turan, *Türkiye*, s. 407.

[42] İbn Bîbî, ss. 485-487; Abu'l-Farac, II, 537. Ayrıca bk. Turan, *a.g.e.*, ss. 407-408.

[43] Çağdaş arap kronikleri, çok fazla zarar vermiş olmalarından olsa gerek, Hârezm Türkleri'nin yaptıkları bu yağmaların hikâyesine uzun sayfalar ayırmışlardır. Bir örnek olarak msl. bk. İbnu'l-Adîm, *Zübdetu'l-Haleb*, III, 247-259.

İşte tam bu sırada idi ki, Baba Resûl isyanı patlak verdi. Her iki olayın aynı zamana rastlaması, ister istemez Baba Resûl ile bu Hârezmliler arasında bir ittifakın bulunabileceği ihtimalini akla getiriyor[44]. Öyle görünüyor ki, Hârezmliler'in Güney Doğu Anadolu'da çıkarttıkları huzursuzluklar, Baba Resûl'ü isyan etme konusunda cesaretlendirmiştir. Hatta onun Hârezmliler'le temasa geçip anlaşarak onların yardımını teminat altına aldıktan sonra harekete geçmiş olduğuna dair bazı kayıtlar vardır ki, bunu ileride göreceğiz.

Muhtemel dış tahriklere gelince; hemen akla, Selçuklular'la Eyyubîler arasındaki, daha XII. yüzyılın sonlarından beri Güney Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye üzerindeki mücadeleler geliyor. Bu bölgeleri, sahip oldukları iktisadî avantajlar sebebiyle ele geçirme arzusundan doğan bu mücadeleler, özellikle I. İzzeddîn Keykâvus (1211-1220) zamanında daha da kızıştı. Adı geçen bölgeler II. Gıyâseddîn Keyhusrev (1237-1246)'in devrine kadar Selçuklular'la Eyyubîler arasında el değiştirip durdu. Halep, Âmid (Diyarbakır) ve Mardin gibi, Orta Doğu'nun önemli ticaret merkezlerinden bazılarını barındıran bu mıntaka, I. Alâeddîn Keykubâd zamanında Melik Kâmil'in elinde bulunuyordu. Fakat Anadolu'da sağlam bir idare kuran Selçuklu sultanı, 1234'de Eyyubîler'i buradan çekilmeye mecbur etti[45]. Onun ölümünden sonra II. Gıyâseddîn Keyhusrev Güney Doğu Anadolu'da Zengî prensi Melik Nâsır ile birlikte Melik Kâmil'e karşı bir ittifak meydana getirdi. Ama bu sonuncusu bir türlü kaybedilen topraklardan vazgeçmediği için, Selçuklu sultanına karşı sefer hazırlıklarına girişti ise de, 1238 yılında ölümü buna engel oldu[46]. Bununla beraber halefleri aynı siyaseti takipten geri kalmadılar. Şu halde, 1238'de yarım kalan bir seferden aşağı yukarı bir yıl sonra Baba Resûl isyanının başlaması, dikkati çekiyor ve ister istemez olayın teşviki konusunda Eyyubîler'in bir rolü olup olmadığı akla geliyor. Zira Eyyubîler'in, Güney Doğu Anadolu'yu tekrar ele geçirmek için kullanmak üzere buradaki Türkmenleri isyana kışkırtmış olabilecekleri, çok uzak bir ihtimal değildir.

Bu türden son bir ihtimal olarak bir de Moğol tahriki üzerinde düşünülebilir. Öyle tahmin edilir ki, daha Alâeddîn Keykubâd zamanından beri Anadolu'yu işgal niyetini besleyen Moğollar da Türkmenler üzerinde teşvik

---

[44] Köprülü, *Kuruluş*, s. 97; Cahen, *PO. Turkey*, ss. 136-137.

[45] Selçuklular ve Eyyubîler arasındaki bu mücadelelere dair, *Zübdetu'l-Haleb* ve *Mir'ât'uz Zaman*'da bir hayli malumat vardır. Ayrıca şunlara da bakılabilir: Cahen, *La Syrie*, ss. 627-628, 645,646; aynı yazar, *PO. Turkey*, ss. 129-132; Turan, *Türkiye*, ss. 379-383.

[46] Msl. bk. Turan, *a.g.e.*, ss. 405-407.

edici bir rol oynamış olsunlar[47]. Lâkin yukarıda da söylediğimiz gibi, bu saydıklarımız, ispatı mümkün olmayan, ama vukû bulmuş olma ihtimali de söz konusu olabilecek olan durumlardır.

Bütün bunlardan sonra sonuç olarak denilebilir ki, yukarıda açıklanmaya çalışılan iktisadî ve içtimâî bir takım etkenler, buna ilâve olarak Baba Resûl'ün propagandalarını tereddütsüz kabule yarayacak elverişli dînî ortam ve nihayet muhtemel bazı iç ve dış siyasî teşvik ve tahrikler, Türkmenler'i mâruz bulundukları zorlukları değiştirmek veya siyasî iktidarı ele geçirerek devlete bizzat sahip olmak, yahut da onu zorlayarak istekleri doğrultusuna getirmek maksadıyla bir ayaklanmaya girişme konusunda cesaretlendirmiştir.

---

[47] Köprülü, "Bektaşiliğin Menşe'leri", s. 135; aynı yazar, "Anadolu'da İslâmiyet", ss. 305-306.

## *İKİNCİ BÖLÜM*

## *BABAÎLER İSYANININ SOSYAL TABANI VE İDEOLOJİSİ*

## I- İSYANIN SOSYAL TABANI

### A) Katılanlar

#### *1. Konar-göçer Türkmenler ve köylüler*

Babaîler isyanının cereyan tarzını incelemeye girişmeden önce, başından sonuna kadar bu olayı tarih sahnesine koyan zümrelerin Selçuklu Türkiyesi'nde nasıl bir sosyal taban oluşturduğunu bilmek gerekecektir. Böylece Türkiye tarihinin bu büyük sosyal-dînî hareketinin hangi insan unsuruna dayandığını anlayabilmek mümkün olacaktır. İsyanın sosyal tabanı ifadesiyle, esas ana kitle olarak bu büyük içtimaî patlamada yer alan, muhtelif Türkmen zümreleri başta olmak üzere, diğer müslim, gayri müslim, köylü vs. halk kesimleriyle, onları yöneten derviş zümrelerini kastediyoruz. Ancak şu kadarını söyleyelim ki, bu kesimlerin tam ve detaylı analizlerini yapmamıza yardımcı olacak yeterli malzemeye sahip bulunmadığımızı itiraf etmeliyiz. Kaynaklarımızda bu kesimler hakkında verilen bilgiler son derece kısıtlı ve yüzeyseldir. Bu itibarla söylenecek olanların bir kısmı ister istemez farazî (hipotetik) nitelik taşıyacaktır[1].

Gerek demografik üstünlük, gerekse isyana fiilen katılan ve onu tatbik safhasına geçiren esas kitle olarak, söz konusu zümrelerin başında konar-göçer Türkmenler gelmektedir. Bugüne kadar, ortaçağlar Anadolu'sundaki Türkmen zümrelerinin genel durum ve yapıları, sosyal, ekonomik, dînî ve kültürel durumları hakkında yeterince araştırma yapıldığını pek söyleyemeyiz. Bununla beraber, Ahmed Refik'in vaktiyle XVI. yüzyıl *mühimme* kayıtlarından derlemek suretiyle meydana getirdiği Anadolu'daki konar-göçer Türk zümrelerine dair eseri[2], Faruk Sümer'in, yine büyük çapta XVI. yüzyıl arşiv belgelerine dayanan Oğuzlar (Türkmenler)'ın tarihleri, boy teşkilat-

[1] Hal böyle iken, son zamanlarda Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine yapılan bir takım popüler yayınlardaki Babaîler isyanına dair kısımlarda, isyana katılan kitleler hakkında temelsiz bir takım spekülasyonlar yapılmakta, bunlar tarihî gerçek olarak sunulmaktadır. Bu tür bilgiler, bu yayınlarda birbirlerinden aktarılmak suretiyle, bir süre sonra başka araştırıcılar tarafından tarihî gerçeklermiş gibi tekrarlanarak büyük yanlışlara düşülmektedir.

[2] A. Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200)*, İstanbul 1989, 2. bs., Enderun Kitabevi.

ları ve sosyal ve kültürel hayatları üzerine yayınladığı tanınmış hacimli kitabı[3], ve nihayet Rudi Paul Lindner'in XV. ve XVI. yüzyıllar Osmanlı Anadolusu'ndaki konar-göçer zümreler hakkında kaleme aldığı önemli araştırması[4], bize büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Bunlar her ne kadar esas itibariyle Osmanlı dönemi belgelerinden ve kaynaklarından yola çıkmış olsalar da, bu konar-göçer zümrelerin özelliklerinin temelde fazla bir değişikliğe uğradığını söylemek zordur. Bu itibarla XVI. yüzyıldaki Anadolu Türkmen zümrelerinin, XIII. yüzyıldaki atalarından çok farklı bir durumda olmadıkları söylenebilir.

Mâlumdur ki Türkler Anadolu'ya yoğun bir şekilde 1071 Malazgirt savaşından sonra girmeye başladılar. Askerî akınların bu savaştan en az bir yirmi yıl kadar önce başlamasına rağmen, o zamanlar devamlı bir yerleşme söz konusu değildir[5]. 1071'den sonra başlayan Türk göç dalgaları hemen hemen aralıksız XIV. yüzyıla kadar devam etti. Göç eden bu kitleler arasında büyük çoğunluk Mâverâünnehir, Hârezm, Horasan, Âzerbaycan ve Erran menşe'li idi[6].

Bu göçlerin tafsilatı bizi burada doğrudan ilgilindermemekle beraber, hem konar-göçer Türk boylarının, hem de heterodoks derviş zümrelerinin Anadolu'ya akın ettikleri iki göç safhasına bir göz atmak faydalı olacaktır.

1) XIII. yüzyılda başlarında, Karahıtaylar'la Hârezmşahlar arasındaki mücadeleler sebebiyle Fergana'daki şehirlerin çoğu tamamiyle harap bir hale gelmiş ve ahali bu mıntakayı kesin olarak terketmek zorunda kalmıştı[7]. Bu ahalinin büyük bir çoğunluğu Anadolu'ya göç etti[8]. Hemen hemen aynı dönemde Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun Hârezmşahlar tarafından yıkılmasından sonra, yine bazı Türk göç dalgaları, bu arada özellikle Oğuzlar, yani Türkmenler Anadolu'ya yerleştiler[9]. Üstelik bu göçler, İranlı yerleşik Türk unsurun Anadolu'ya girmesi bakımından ayrı bir önemi hâizdir. Her

---

[3] F. Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları*, İstanbul 1980, 3. bs., Ana Yay.

[4] R. P. Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington 1983.

[5] Anadolu'ya ilk Türk göçlerine dair msl. bk. M. Halil Yinanç, *Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944, ss. 166-169; Cahen, "La première pénétration turque en Asie Mineure", *Byzantion*, XVIII (1948), ss. 68-69; aynı yazar, *PO. Turkey*, ss. 143-154; Turan, *Türkiye*, ss. 1-44, 213-216; Sümer, *a.g.e.*, ss. 92-137, 156-175 vs. Aslında bu konuda daha başka incelemelere de bakılabilir.

[6] Bk. Sümer, 92-137.

[7] Msl. bk. Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, Beyrut 1956, II, 45. Yazar burada Mâverâünnehr'in güzel şehirlerinin Hârezmşah Muhammed b. Tökiş tarafından tahrip edildiğinden şikâyet etmektedir.

[8] Turan, *Selçuklular Tarihi* , s. 189.

[9] Yinanç, *a.g.e.*, s. 168; Sümer, ss. 127-122. Hârezmşahlar'la Selçuklular arasındaki mücadeleler için bk. İ. Kafesoğlu, *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*, ss. 73-108.

ne kadar çoğunluk Oğuzlar'a ait olsa da, bu göçmenler arasında *Karluklar, Halaçlar, Kıpçaklar* ve bazı öteki Türk boyları da vardı[10].

2) İkinci ve aynı zamanda en önemli safha, Moğol istîlâsının hemen arifesinde ve istîlâ esnasında vukû bulan göçlerin oluşturduğu safhadır. Moğollar'ın ilk önce Mâverâünnehir'de başlayan istîlâsı, oradaki birçok kalabalık göçebe ve yarı göçebe Oğuz (Türkmen) ve Karluk Türkleri'nin, Cengiz'in orduları önünden kaçarak bir koldan Hindistan istikametine giderken, diğer koldan Horasan'a akın etmelerine yol açtı. Bir kısım Kıpçaklar da aynı şekilde bu müthiş istîlâya mâruz kalarak Anadolu'ya doğru göçe mecbur oldular. Kısa bir müddet sonra da Hârezmşahlar devletinin gürültülü yıkılışı, özellikle Babaîler isyanı açısından ayrı bir önem taşıyan bir sürü Hârezmli Türkler'in Anadolu Selçukluları'na sığınmasına sebep oldu. Nihayet son olarak, bütün Horasan, Âzerbaycan ve Erran mıntakalarının Moğollar tarafından kesin bir şekilde zaptı, yine birçok Türk kabilelerini batıya, yeni vatanlarına sevketti[11].

Bu hadise aslında, yalnız Türk tarihi bakımından değil, Orta Doğu'nun tarihi bakımından da çok büyük bir önem taşır. Çünkü bu yoğun göç dalgaları, âdet ve gelenekleri tamamiyle farklı, hayat tarzları, dünya görüşleri çok değişik kalabalık bir konar-göçer nüfusun, bir daha geri gitmemek üzere buraya taşınması demekti. Sayıları hakkında hiç bir zaman kesin bilgi sahibi olmamakla beraber, belki bir iki milyon civarında oldukları muhtemel bulunan bu insanların, yüzlerce yıldan beridir yaşadıkları, yaşamağa alıştıkları toprakları bırakıp, kadın ve çocuklarıyla, bütün eşyaları, çadırları ve geçim kaynakları olan hayvan sürüleriyle, uzun mesafeleri bir kaç günde değil, aylar süren çok meşakkatli bir yolculuk sonunda aşarak bu yeni topraklara gelmelerinin ne demek olduğu üzerinde çok iyi düşünmek gerekir.

İşte esas olarak bu iki büyük göç dalgasıdır ki, XIII. yüzyıl Anadolu'sunun içtimâî, iktisadî, dînî ve kültürel hayatının geniş ölçüde değişmesine sebebiyet vermiştir. Bu yüzyılın ilk yarısında Anadolu Selçuklu devleti hemen hemen her yönden önemli gelişmeler kaydetmiştir. Değişik içtimâî tabakalara mensup Türk ve İranlı göçmenler, bu gelişmeye katkıda bulunmuşlardır. Özellikle İranlı aydınlar, Anadolu şehirlerindeki dînî ve kültürel hayatın inkişafında önemli roller oynadılar[12]. Ancak Mâverâün-

[10] Köprülü, *Kuruluş*, s. 86.

[11] Moğol istîlâsının sebep olduğu göçler konusunda yukarıda zikredilen eserlerde yeterli bilgi bulunmaktadır.

[12] Bu göçlerdeki İranlı unsurlar için bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 164-166; aynı yazar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1926, s. 284; aynı yazar, *Kuruluş*, ss. 87-86; Yinanç, *a.g.e.*, s. 172.

nehr'in, Horasan'ın ve Âzerbaycan'ın büyük şehirlerinden göç etmiş şehirli Türkler'in de bu hususiaki büyük paylarını asla unutmamak gerekir[13]. Fakat biz burada bilhassa göçebe ve yarı göçebe Türkmen kitleleriyle meşgul olacağız; zira geniş çapta ele alındığı zaman, Anadolu'nun asıl iktisadî, içtimâî ve dînî tarihini, birincisi Baba Resûl isyanı olan birçok dalgalanmalarla etkileyen onlar olmuştur.

Henüz eski dinlerinden ve atalarına ait inançlarından çok şeyler muhafaza eden bu Türkmenler, İran kültüründen uzak kalmışlar, Anadolu'yu kalabalık kitleler halinde doldurmuşlardır. Oğuzlar, Karluklar, Halaçlar, Kanklılar, Kıpçaklar ve hattâ Uygurlar, bütün geleneksel kabilevî teşkilat, örf ve âdetleriyle bu yeni vatanlarının doğu ve orta kısımlarına yayıldılar. Çağın Selçuklu hükûmeti, her hangi muhtemel bir huzursuzluktan sakınmak maksadıyla, onları Doğu ve Orta Anadolu'nun bozkırlarına küçük üniteler halinde dağıttı[14]. Bunun sonunda Türkmenler, Artuklu, Dânişmendli, İnallı (Eynelli) gibi, kendilerini yöneten ailenin veya şeflerin adını taşıyan yeni yeni oymaklar meydana getirdiler.

Türkmenler Anadolu bozkırlarında, buraya göç etmeden önce yaşadıkları şartlara benzer özellikleri taşıyan mıntakalarda yaşamayı tercih ediyorlardı. M. H. Yinanç, F. Köprülü, O. Tu-ran ve F. Sümer gibi bilim adamları, Erzincan'dan Kütahya'ya, Canik'ten Toroslar'a kadar bütün toprakların, miktarları daha o zamandan yerli ahaliyi geçen Türkmenler'le kaplandığı görüşün-dedirler[15]. Claude Cahen gibi Batılı tarihçiler ise, gelenlerin epeyce kalabalık olduklarına şüphe bulunmamakla beraber, yerli ahaliye nisbetinin bilinemiyeceği, Anadolu'daki asıl Türk nüfu-sunun daha sonraki yıllarda kalabalıklaştığı kanaatini taşırlar[16].

Anadolu'dan başka, Irak, el-Cezîre ve Suriye'ye de geniş ölçüde Türkmen yerleşmesi vukû buldu. Buradaki Türkmenler, özellikle Musul ve Halep havalisinde yaşıyorlardı[17]. Bunların da Anadolu ile, yazın buradaki yaylalara gelmek suretiyle, devamlı olarak bağlantılarının bulunduğunu biliyoruz. Bu bağlantılar Baba Resûl isyanı esnasında mevcut olduğu gibi, çok

---

[13] Göçmen şehirli Türkler konusunda bk. F. Sümer, "Anadolu'ya yalnız göçebe Türkler mi geldi?", *Belleten*, XXIV (1960), ss. 567-595; aynı yazar, *Oğuzlar*, ss. 41-42.

[14] Bk.Yinanç, *a.g.e.*, s. 173. Nitekim böyle bir ayaklanmanın Sultan Sancar zamanında 1153 yılında vukû bulduğuna ve hükümdarın iki yıla yakın Oğuzlar'ın elinde esir olarak kaldığına yukarıda değinilmişti.

[15] Msl. bk. Yinanç, *a.g.e.*, aynı yerde; Sümer, ss. 134-138.

[16] Bk. Cahen, *PO. Turkey*, ss143-154; krş., aynı yazar, *La Turquie*, ss.101-113.

[17] Sümer, ss. 132-134. Bunların mensup oldukları boylar ve siyasî faaliyetleri için burada bilgi vardır.

sonraları, XVI. yüzyılda Osmanlı döneminde de mevcuttu[18]. Baba Resûl isyanına katılanların mühim bir kısmı da bu bölgelerin Türkmenler'i idi.

Bu Türkmen boylarının veya öteki konar-göçer Türk zümrelerinin tamamının, kelimenin gerçek anlamıyla göçebe olduklarını, yani yalnızca çadırlarda yaşayıp hayvan sürülerinin peşinden durmadan mer'adan mer'aya çok uzun mesafeler katederek yer değiştirdiklerini düşünmek büyük çapta yanıltıcı olur. Oysa, bu boyların içinde belki böyle olanlarının bulunduğu var sayılabilir. Bununla beraber, tamamının bu tarz bir göçebelik sürdürdüğü kesinlikle söylenemez[19]. Büyük bir çoğunluğu, kışlak ve yaylak hayatı yaşamaktaydı. Yani kışın, özellikle, Kızılırmak yayının içleri de dahil olmak üzere bütün Orta Anadolu'nun, el-Cezîre ve Suriye'nin kuytu, soğuktan korunulabilecek vadilerinde basit evlerden oluşan kışlaklarında yaşıyorlar, yazın ise hayvan sürülerinin peşinden, Toroslar'a, Orta ve Doğu Anado-lu'nun yaylalarına gidiyorlardı. Bununla beraber kışlaklarda, civardaki küçük çaplı ziraî faaliyeti sürdürecek belli bir kesim kalıyordu. Dolayısıyla bunların sosyal yaşantılarını ifade etmek için, *göçebe* (nomade) den ziyade *yarı-göçebe* (semi-nomade) veya *konar-göçer* terimleri bizce daha uygun düşmektedir.

Bu zümrelerin, sıkı tabiat şartlarıyla boğuşmak zorunda kalınan zor bir hayat sürdürdükleri, yağmaların dışında, genellikle geçimlerinin ana kaynağını, besledikleri at, deve ve koyun sürülerinin oluşturduğu, bu sebeple de bu sürüleri çok iyi bir şekilde doyurmak için ellerinden gelen her şeyi yapmaya hazır oldukları biliniyor. Onların, bu hayat tarzının oluşturduğu çok güçlü bir geleneksel sosyal yapıları vardı. Bu yapı içinde kendilerini yöneten ve bir anlamda geleceklerinin garantisi olarak gördükleri beylerine ve dînî reislerine sarsılmaz bir bağla bağlı idiler. Bunun sonucunda da sıkı bir gelenek, âdet ve örf ağı içinde yaşıyorlardı. İşte bu çok sıkı geleneksellik ve tam yerleşik bir hayata soğuk bakmaları yüzünden, sosyal ve kültürel seviyelerinin, Anadolu Selçukluları zamanından Osmanlı döneminin neredeyse sonlarına kadar pek fazla bir değişiklik ve gelişme göstermediği söylenirse, bu kesinlikle mübalağalı sayılmamalıdır.

Bu konar-göçer Türk zümreleri Mâverâünnehir'den bu yana, bu sert geleneksel yapı yüzünden, onları gerek yerleşik hayata geçirmeye, gerekse bir zaptu rapt altına almağa çalışan bütün merkezî yönetimlere ve kendilerine hor bakan yerleşik kesimlere karşı kolay kolay uzlaşmaz bir psikoloji içinde yaşamayı sürdürüyorlardı. Meselâ merkezî yönetimlerin kendilerine

[18] Bk. A. Refik, *a.g.e.*, ss.58, 63, 108, 117 ve daha pek çok yerde.; ayrıca bk. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı* , İstanbul 1987, 2. bs., ss.57-70.

[19] Bk. Cahen, *PO.Turkey*, ss. 146-147; *La Turquie*, ss. 104-105.

tahsis ettikleri yerleşim merkezlerine gitmiyorlar[20], gittikleri zaman orada kalmayarak kaçıp tekrar eski yerlerine geliyorlar[21], devletin istediği hizmetleri ya ağırdan alıyorlar[22], yahut hiç yapmıyorlar[23], savaş zamanı çağrıldıklarında seferlere katılmayıp kaçıyorlar[24], hattâ başka boylara saldırıyorlar[25], merkezî yönetimin kendilerini düzene sokmak için uyguladığı baskı karşısında hemen ayaklanıyorlardı. Bu sebeple merkezî yönetime karşı ayaklandıkları zaman da her zaman yaptıkları şey, özellikle vergi vermekten şiddetle imtina etmek[26] ve şehirleri, kasabaları, köyleri çok ağır bir şekilde yağmalamak idi[27]. İşte bütün bu davranışları, bu tavırları Baba Resûl isyanı boyunca da aynen gözlemek mümkün olacaktır.

Tabiî ki meseleyi burada yalnız merkezî yönetim açısından değil, Türkmenler'in hayat şartları, sosyal ve psikolojik alışkanlıkları açısından da düşünmek gerekir. Onların yaşamaya alıştıkları, şartlarına uyum sağladıkları bölgelerden, yerlerinden haklı veya haksız, şu veya bu sebeple ikide bir ayrılmak zorunda bırakılmaları, çoluk çocukları, hayvan sürüleriyle oralardan kaldırılıp, kilometrelerce uzakta, belki daha kötü hayat şartları olan bölgelerde ikamete mecbur tutulmaları, hiç şüphe yok ki kendilerini çok huzursuz ve tedirgin ediyor, kızdırıyordu. Aynı durumun, XIX. yüzyılda Kuzey Amerika'da devlet tarafından Kızılderililer'e uygulanan iskân ve baskı politkaları sonucunda yaşandığını, pek çok Kızılderili kabilesinin buna karşı çıkarak isyan ettiklerini, bu isyanların bazan çok kanlı bir biçimde bastırıldığını, mağlup olanların ise, avlanmaya elverişli olmayan, otlaklardan ve temiz sudan yoksun vadilerde hastalıktan kırıldığını çok iyi biliyoruz. Hiç şüphesiz Anadolu'da Selçuklu ve Osmanlı döneminde meydana gelen hadiseler de her halde, bazan buna benziyordu.

Biz, Baba Resûl isyanının asıl büyük kitlelerini teşkil eden ve böyle bir sosyal yapı sergileyen bütün bu Türkmen zümrelerinin, hangi boylara mensup olduklarını tam olarak tesbit imkânından maalesef yoksunuz. Ama F. Sümer'in çalışmalarına bakılacak olursa, geleneksel kabule göre O zamanlar Anadolu'da mevcut 24 Oğuz (Türkmen) boyundan bir kısmının bu

---

[20] Msl. bk. Ahmet Refik, *a.g.e.*, ss. 97, 178, vs.

[21] *A.g.e.*, ss. 117-171 vs.

[22] *A.g.e.*, ss. 17, 22 vs.

[23] *A.g.e.*, ss. 9, 24 vs.

[24] *A.g.e.*, ss. 37, 90 vs.

[25] *A.g.e.*, ss. 47, 58 vs.

[26] *A.g.e.*, ss. 134 vs.

[27] *A.g.e.*, s. 61-63, 127 vs. Bu konuda çok çarpıcı örnekler için bk. Sümer, *a.g.e.*, pek çok yerde.

isyanda bulunduğu varsayılabilir[28].Ancak bunların bir kısmının, Karamanoğulları'nın mensubu bulunduğu Avşar oymağıyla[29], Çepni oymağı gibi, önemli ve büyük oymaklardan ibaret bulunduğunu biliyoruz, ki meşhur Hacı Bektaş-ı Velî de Çepni boyunun mensubu, hattâ ileride görüleceği gibi, muhtemelen bu boyun bir kolu olup kendi adını taşıyan Bektaşlu oymağının reisi idi.

Baba Resûl isyanına katılanlar yalnız bu konar-göçer Türkmenler ve diğer Türk zümreleri mi idi? Şüphesiz ki hayır. Her ne kadar bu konuda kesin kayıtlar yoksa da, kaynaklardaki bazı ifadelerin altından, yerleşik kesime, özellikle köylü kesimine mensup bir kısım insanların, gerek isyana yürekten inandıkları için, gerekse yağmalardan faydalanmak amacıyla katılmış oldukları istidlal edilebiliyor. Orta Anadolu'da Amasya, Çorum ve şimdiki Yozgat bölgesinden bazı köylerin ve Güney Doğu Anadolu'nun da bir kısım köylerinin katılmış olmaları ihtimal dahilindedir. Hatta bir kısım hıristiyan köylüleri için de aynı durum pekâlâ söz konusudur.

Bunlara bir de, isyan mıntakalarındaki gayri memnun bir takım başka zümreleri eklemek mümkündür. Nitekim o sıralarda muhtelif şehirlerde işsiz kalmış bir çok kimseler mevcuttu. Çeşitli *Fityan* zümrelerine mensup olanlar da devrin kötü iktisadî şartlarından olabildiğince zarar görmüşlerdi ve zaman zaman bir takım karışıklıklara meydan vererek şehirlerdeki genel nizamı bozuyorlardı[30]. Hatta silahlı ayaklanmalar bile tertip ediyorlardı[31]. Baba İlyas'ın isyan hazırlıkları onlar için de iyi bir fırsat teşkil etmiş olmalıdır. Üstelik sadece edindikleri savaş ganimetleri ile geçimlerini sürdünen *Gaziler* takımının böyle bir fırsatı kaçırmak istemeyecekleri düşünülmelidir[32]. Nihayet bu gayri memnunlar zümresine, iktisadî krizlerden etkilenen bir kısım çiftçileri de eklemek yanlış olmayacaktır[33].

---

[28] Bu boyların tarihleri ve Anadolu'daki durumları hakkında geniş bilgi için, F. Sümer'in adı geçen eserine bakılmalıdır.

[29] Bk. Cahen, "Les tribus turcs d'Asie occidentale", *WZKM.,* 51 (1948-52), pp. 181-182.

[30] Msl bk. Köprülü, *Kuruluş*, s. 115; Akdağ, I, 69; ve bilhassa orta çağda muhtelif İslâm ülkelerinde *Fityan*'ın iştirak ettiği halk hareketleri hakkında bk. Cl. Cahen, "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans les villes musulmanes du Moyen Age", *Arabica*, VI (1959), ss. 31-56, 233-244.

[31] Köprülü, *a.g.e.*, aynı yerde; Akdağ, aynı yerde.

[32] *Gaziyan* zümresi için bk. P. Wittek, "Deux Chapitres de l'Histoire des Turcs de Rum II: Les Gazis dans l'histoire ottomane", *Byzantion*, XI (1939), ss. 302-319; Köprülü, *a.g.e.*, ss. 146-152.

[33] Werner, "*Sozial Religiöse* ", ss. 377-378.

### *2. Mâceraperestler ve yağmacılar*

Hemen dünyanın her yerinde ve benzeri hadiselerde olduğu gibi, Babaîler isyanına da, asıl kitlelerin yanında, bir takım mâceraperestlerin, fırsat düşkünlerinin ve yağmacıların katıldığını varsaymak kesinlikle gerçek dışı değildir. Özellikle XIII. yüzyıl Anadolu'sunun, karmaşık bir siyasî ve sosyal ortamda, çok çeşitli memleketlerden gelmiş değişik insanların yığınla dolaştığı bir ülke olduğu düşünülürse, pek çok fırsat düşkünü ve yağmacının da bu ayaklanmanın çeşitli safhalarında yer aldığı muhakkaktır. Bilhassa isyanın gelişmesine paralel olarak yol üstündeki bir takım köy ve kasabaların şiddetle yağmalanmasında bunların hiç şüphesiz katkıları normalden daha fazla olmuştur. Nitekim kaynaklar bu yağmaları dehşet ifadeleriyle naklediyorlar.

## B) Yönetenler : Heterodoks şeyhler ve dervişler

### *1. Anadoluya vukû bulan derviş göçleri*

Babaîler isyanının üzerinde geliştiği sosyal tabanın ikinci önemli ögesi, isyanın hazırlanmasından propaganda safhasının yürütülmesine, teşkilâtlanmasından yönetilmesine kadar bütün aşamalarında birinci derecede rol alan heterodoks derviş zümreleridir. Bu derviş zümreleri, yukarıda kısaca sözü edilen iki büyük göç dalgası ile Selçuklu Anadolusu'na geldiler. Zaten bu iki dalgadan sonradır ki, Anadolu'da tasavvufun temelleri atılmıştır.

Aşağıda görüleceği gibi, bu dervişler esasında, görünürde değişik tarikatlara mensup olmalarına rağmen, temelde aynı tasavvuf anlayışından kaynaklanan benzer ve ortak bir çok görüşleri paylaşıyorlardı. Bu şahıslar için Anadolu, Moğol istîlâsından kaçtıktan sonra hem sükûnet ve emniyet bulmayı ümid ettikleri bir memleket, hem de kendi dînî fikirlerini rahatça yayabilecek gayet elverişli bir ortamdı.

Mâverâünnehr'in, Hârezm'in, Horasan ve öteki memleketlerin gelişmiş kültür çevrelerinden gelen şeyhler ve dervişler tabiatiyle şehirlerde yerleşmeyi uygun buluyorlardı. Çoğunluğu *Vahdet-i Vücud* mektebi, Şihâbeddîn Sühreverdî mensupları, Necmeddîn Kübrâ taraftarları olan bu kimseler, görüldüğü gibi çok değişik bir takım tasavvuf mekteplerini temsil ediyorlardı. Onlar kendi tasavvuf sistemlerini daha çok yüksek bürokratlar ve aydın tabakalar arasında yayıyorlardı. Yüksek zümreye hitap eden bu tasavvuf mektepleri incelendiğinde, iki ana guruba ayrıldıkları görülür: Ahlâkçı ve faal karakteriyle hemen dikkati çeken ilki, Anadolu'da bütün devirlerin en ünlü mutasavvıflarından biri olan Muhyiddîn-i Arabî (öl. 1241) ve evlâtlığı Sadreddîn-i Konevî (öl. 1274) ile müritleri tarafından temsil olunmuştur. Birincisine taban tabana zıt ruhu, daha müsamahacı ve estetik karakteriyle

kendini gösteren ikincisi ise, temsilcilerini, *Kübrevîlik* ve *Sühreverdîlik* diye anılan iki büyük tarikatın mensupları arasında bulmuştur[34].

Tabiî olarak eski İran hikmetinin damgasını taşıyan bu iki tarikat, faaliyetlerini Orta Anadolu'nun Konya, Kayseri, Tokat ve Amasya gibi önemli kültür merkezlerinde icra ediyordu. Necmeddîn Râzî (Dâye) (öl. 1256), Bahâeddîn Veled (öl. 1228) ve halifesi Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî (öl. 1240) ve müritleri tarafından temsil edilen *Kübrevîlik*, aynı zamanda bir kalender olan Evhadeddîn-i Kirmânî (öl. 1237) ve taraftarlarınca benimsenen *Sühreverdîlik*, çağın Anadolu'sunun önemli yerleşme merkezlerindeki halkın dînî hayatında hiç de ihmal edilmeyecek bir üstünlük elde etmişlerdi[35]. Nihayet, yukarıda sözü edilen bu ahlâkçı ve estetikçi iki mektebin karşılaşması, XIII. yüzyılın ikinci yarısında meşhur Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 1273) tarafından ortaya konacak olan bağdaştırmacı (syncrétiste) bir tasavvuf sistemi ortaya çıkardı ve daha ileriki tarihlerde bir tarikat haline gelerek Osmanlı İmparatorluğunun en büyük ve en nüfuzlu tasavvufî teşkilatlarından birini teşkil edecek olan *Mevlevîlik*'in temellerini attı.

Tasavvuf, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda, göçebe ve yarı göçebe çevrelerde de kuvvetli temsilciler buldu. Bozkırlarda göçebe, yarı göçebe bir hayat süren Türkmenler'le birlikte bulunan ve eski kam-ozanlara benzeyen *babalar*, medrese menşe'li fakihlerin öğrettiklerinden daha basit ve sade bir İslâmiyet anlayışı yayıyorlar ve bu arada Anadolu'nun şartlarına uygun bir halk tasavvufunu da oluşturuyorlardı. Bu yüzden Türkmen babalarının telkin ettiği Müslümanlık, bu çevrelerde münhasıran sade ve hurafelere yatkın bir sûfîlik biçiminde görüntüleniyordu. Bu bir çeşit *halk İslâmı* idi ve bu halk İslâmı, daha ileride tartışacağımız üzere, Sünnî nitelik taşımaktan çok, heterodoks bir niteliğe sahipti. Çünkü bu babaların hitap ettiği Türkmen boyları, henüz sathî bir şekilde islâmlaşmış olduklarından, eski şaman inançlarını ve atalarıyla ilgili bir takım kültleri muhafaza etmekteydiler. Şehirli İran kültürünün her türlü etkisinden beride kalan ve türkçe konuşan bu

[34] Kübrevîlik üzerine msl. bk. Henri Corbin, *L'Homme de Lumière dans le Soufisme İranien*, Paris 1971, 2. basım, ss. 95-147; Marijan Molé, "Les Kubrawis entre Sunnisme et Shiisme aux VIIIe et IXe siècle de l'Hégire", *REI.*, XXIX (1961), ss. 61-142; E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1956, II, 491-494; ayrıca bk. Mustafa Kara, *Necmüddin Kübrâ, Tasavvufî Hayat*, İstanbul 1980, Dergâh Yay., ss. 11-27; Sühreverdîlik için ise bk. Helmuth Ritter, "Die vier Suhravardi", *Der Islam*, XXV (1938), ss. 36-38; S. Van den Bergh, "al-Suhravardi" *EI 1.*

[35] Bu mutasavvıflar XIII. yüzyılda, ileriki devirlerde muhtelif tarikatlar şeklinde Osmanlı İmparatorluğunun her tarafını kaplayan ve sosyal hayatın önemli çehrelerinden birini oluşturan tarikatların temelini meydana getirecek olan o devir Anadolu'sundaki yüksek tasavvuf ortamının teşekkülünde önemli roller oynamalarına rağmen, günümüze kadar çok az araştırmaya konu olmuşlardır. İlgili kaynakların bir kısmı hâlâ incelemeyi beklemektedir. Bu konu kanaatimizce özel bir monografik çalışmaya değecek kadar önemlidir.

ahali, *abdal, baba* veya *dede* unvanlarını taşıyan söz konusu bu şahsiyetlerin vaazlarını heyecanla dinliyor ve söylediklerini uyguluyorlardı[36]. Bu unvanları taşıyan muhtelif heterodoks gruplara mensup olan bu göçmen halk mutasavvıfları ayrıca, mensubu bulundukları cezbeci sûfî mektebin vatanı olan Horasan bölgesine nisbetle, *Horasan Erenleri* şeklinde daha genel bir unvanla da anılıyorlardı[37]. Halk sûfîliğinin geleneksel yazılı metinlerinde bu terimin, söz konusu bütün dervişlerin Anadolu'ya Horasan'dan göçtüğünü ima eder bir anlamda kullanıldığını biliyoruz. Nitekim çoğu evliyâ menâkıbnâmesinde Anadolu'ya göç ettiğinden söz edilen her derviş, hangi tarikate mensup olursa olsun, mutlaka Horasan'dan göçme, yani *Horasan Erenleri*'nden idi. Böylece esasında bu terimin çoğrafî anlamda anlaşılmaması gerektiği görülüyor. Nitekim bugün artık *Horasan Erenleri* teriminin, IX. yüzyıldan itibaren Horasan'da meydana çıkan Melâmetîlik dediğimiz büyük bir tasavvuf anlayışının etkilediği muhtelif heterodoks tarikatlare mensup ve Asya'nın değişik mıntakalarından gelen dervişleri ifade ettiğini çok daha iyi biliyoruz[38].

Çağın resmî kaynakları, yani vekayinâmeler ise, bu geleneksel sûfî kaynaklarının tam aksine, *Melâmetiyye* akımına mensup bu göçmen halk sûfîlerini nitelemek için, onların Sünnîlikle bağdaşmayan inançlar taşıdıklarını, yani heterodoks kesime mensup olduklarını vurgulamak maksadıyla *Hâricî* ve *Râfızî* şeklinde iki terim kullanırlar. Bu terimler, aralarında hiç bir fark gözetilmeksizin bütün heterodoks eğilimli şeyhler ve dervişleri toptan ifade etmek için kullanılıyordu[39].

İşte muhtelif menşe'li bu dervişler, kendilerince münasip gördükleri yerlere aileleri, müridleri, ve hattâ bazan kabileleri ile yerleşiyor ve zâviyeler açıyorlardı. Burada bugüne kadar bu heterodoks dervişlerin çoğunun sahip bulunduğu, gözden kaçan ve üzerinde pek durulmayan bir özelliği vurgulamak gerekiyor. Bu özellik bilhassa Babaîler isyanının organizasyonunu, yayılışını ve kapsamını anlamak bakımından bizim için son derece önem

---

[36] Bk. Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet "*, ss. 296-297; aynı yazar, *"Bektaşiliğin Menşe'leri "*, ss. 133-134; Iréne Mélikoff, "Les Babas Turcomans contemporains de Mevlânâ", Mevlânâ'nın 700. *Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri Bildirileri (15-17 Aralık 1973),* yay. M. Önder, Ankara 1973, s. 269.

[37] F. Köprülü, "Baba", *İA.* Burada *Baba* terimine dair geniş bilgi vardır.

[38] *Horasan Erenleri* terimi hakkında geniş bilgi için bk. Köprülü, *a.g.m.,* s. 295, not 2; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik,* İstanbul 1953, s. 186; Bu iki yazarın öteki eserlerinde de bu konuda bazı aydınlatıcı bilgiler bulunmaktadır.

[39] Msl. bk. İbn Bîbî, s. 498; Turan, "Selçuklu Türkiyesi din tarihine ait bir kaynak: *Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana*", *Fuat Köprülü Armağanı,* İstanbul 1953, ss. 546-547; Bu terimler hakkında şimdilik bk. Mélikoff, *Abu Muslim,* ss. 62, 73 not 4; A. Yaşar Ocak, "Türk heterodoksi tarihinde *zındık, hâricî, râfızî. mülhid* ve *ehl-i bid'at* terimlerine dair bazı düşünceler", *TED. (Prof. Tayyib Gökbilgin Hatıra Sayısı),* 12 (1981-1982), ss. 507-520

arzetmektedir, ki o da bu şeyhlerin, tıpkı Orta Asya'da bazı şamanlar gibi, aynı zamanda kabile şefleri olmalarıdır. Yani bunlar, mensubu bulundukları kabilenin hem şefi , hem de dînî reisleri idiler. Her biri geniş ailelere başkanlık ediyorlardı. İleride göreceğimiz gibi, Baba İlyas, Hacı Bektaşşı Velî, Emirci Sultan ve daha bir çokları böyle idiler. Son bir takım araştırmalar bu noktayı daha belirgin olarak ortaya koymuşlardır. Bu keyfiyet, Türkmen babalarının, o kadar kalabalık kitleleri nasıl olup da kolayca harekete geçirebildiklerindeki sırrı ortaya koyuyor. Çünkü bu şeyhler, mensubu bulundukları kabileler üstündeki nüfuzlarını bu hem dünyevî, hem de dînî konumlarına borçlu idiler.

İşte aynı zamanda birer kabile şefi olan bu şeyhler, açtıkları zâviyelerde, çevrelerindeki hayatın bütün maddî ve mânevî yönleriyle meşgul oluyorlardı. Zâviyeleri, devlet tarafından resmen tescil edilmiş vakıf arâzileri üzerinde bulunuyordu[40]. Yeni fethedilen boş arâzilerin iskânını temin için devlet onlara ayrıca vergi muafiyeti gibi önemli bir imtiyaz da tanıyordu[41]. Bazı kaynaklarda bilhassa I. Alâeddîn Keykubâd'ın göçmen dervişlere gösterdiği yakınlığa dair kayıtlar vardır[42].

Böylece şehir ve kasabalarda, köylerde veya elverişli bir arâzide zâviye açarak oraya yerleşen ve tesis edilen vakıflara tasarruf eden şeyhler zaman içinde büyük, zengin ve mahallî bir güç haline gelen aileler oluşturuyorlardı. İşte bu şekildedir ki XIII. yüzyılın sonlarında, Anadolu'nun birçok mıntakalarında maddî ve mânevî kudrete sahip yüzlerce şeyh ailesi ortaya çıktı[43]. Bunların pek çoğu, Selçuklular ve Beylikler dönemlerini aşıp bütün Osmanlı asırları boyunca da varlıklarını koruyarak günümüze ulaştılar. Böylece Osmanlı hanedanından bile hem daha eski, hem de daha uzun ömürlü oldular.

---

[40] Bu konuyu çok iyi işlemekte olup hâlâ önemini koruyan ve artık klâsikleşen şu makaleye bk. Ö. Lutfi Barkan, "İstilâ devrinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler", *VD.*, II (1942), ss. 292 vd.

[41] Bu konuda Barkan'ın zikredilen makalesinden başka ayrıca bk. A. Yaşar Ocak, "Zâviyeler: Dînî, sosyal ve kültürel tarih açısından bir deneme", *VD.*, XII (1978), ss.247-270; A. Y. Ocak- Süreyya Faruki, "Zâviye", *İA.*

[42] Msl. bk. Oruç Beğ, *Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch (Tevârîh-i Âl-i Osman)* , nşr. Franz Babinger, Hannover 1925, s. 11: "Ol zamanda çok ulular ve şeyhler var idi zira Sultan Alâeddîn şeyhlere muhip olduğiçün kamu ânın memleketine gelmişleridiŞ".

[43] Söz konusu bu ailelerden üç örnek (Mevlânâ, Hacı Bektaş-ı Velî ve Ahî Evran aileleri) üzerinde çok iyi bir araştırma için bk: Suraiya Faroqhi, "XVI.-XVIII. yüzyıllarda Orta Anadolu'da şeyh aileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler, Tartışmalar,* (8-10 Haziran 1973), Ankara 1975, ss. 197-226; ayrıca çok ilginç bir başka örnek için ise şuna bk. A. Yaşar Ocak, "Emirci Sultan ve Zâviyesi", *TED.*, IX (1978), ss. 136-161.

İşte XIII. yüzyıl ortalarında, Baba Resûl isyanına tekaddüm eden yıllarda, sözünü ettiğimiz bu heterodoks şeyh ve dervişlerin başlıca dört ana tarikata bağlı olduklarını görüyoruz. Bunlara sırayla şöylece genel bir bakış yapabiliriz:

### *2. Heterodoks derviş zümreleri ve tarikatları*

#### *a) Kalenderîler*

İlk defa yaklaşık X. yüzyılda Orta Asya ve İran'da, Horasan Melâmetîliği'nden kaynaklanan, henüz teşkilatlanmamış büyük bir sûfîlik akımı olarak ortaya çıkan Kalenderîlik, XII. yüzyılın sonunda Cemaleddîn-i Sâvî (öl. 1232-1233) adlı İranlı bir sûfînin gayretiyle teşkilatlanmaya kavuştu ve *Kalenderiyye* veya *Cavlakiyye* adıyla Orta Doğu'da ve Orta Asya'da heterodoks bir tarikat olarak geniş taraftar topladı[44]. Ayrıca bazı başka heterodoks tarikatların oluşmasına da geniş ölçüde katkıda bulundu, ki aşağıda ele alacağımız bu tarikat zümreleri, bazı bakımlardan farklılıklar gösterseler de, temel sûfîlik anlayışları ve pratikleri bakımından, esas itibariyle bu büyük sûfî akımının bir parçası sayılmalıdırlar. Bizim burada söz konusu edeceğimiz Kalenderî dervişleri, bu büyük sûfî akımla aynı adı taşıyan, Cemaleddîn-i Sâvi'nin kurduğu *Kalenderiyye tarikatı* mensuplarından olanlardır.

Kalenderî dervişleri, tıpkı öteki tarikat mensupları gibi Moğol istîlâsının önünden kaçarak kalabalık guruplar halinde Anadolu'ya girdiler[45]. Dönemin kaynaklarının rivâyetlerine bakılırsa, bunların bir kısmını, aslında gerçek anlamda bir tasavvuf tefekküründen yoksun mâceraperestler olarak algılamak lâzım geliyor[46]; hattâ daha ziyade Hint menşe'li bir takım fikir ve

---

[44] Turan, "*Selçuklu Türkiyesi din tarihine ait bir kaynak*", s. 542. Cemaleddîn-i Sâvî'nin biyografisi için bk. Hatîb-i Fârisî, *Manâkib-i Camâl al-Dîn-i Sâvî*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, giriş kısmı.

Kalenderîlik hakkında günümüze kadar pek az inceleme yapılmış olup bunlar arasında belli başlı şunları sayabiliriz; F. Köprülü'nün "*Anadoluda İslâmiyet*"indeki kısımdan başka, Clément Huart, "Kalender", *EI 1*.; F. Babinger, "Kalenderî", *EI 1*.; T. Yazıcı, "Kalandariyya", *EI 2*.; Sadettin Kocatürk, "Kalenderiye tarikatı ve Hatîb-i Fârisî'nin Kalendernâmesi", *İran Şehinşahlığının 2500. Yıldönümüne Armağan*, İstanbul 1971, ss. 221 vd.; Richard Gramlich, *Die Schiitischen Der Wischorden Persien*, Wiesbaden 1965, ss. 74-78. Kalenderîliğin oldukça geniş bir tarihçesi ve Selçuklu ile Osmanlı devirlerindeki aldığı biçimler, uğradığı değişimler tarafımızdan şurada geniş olarak ele alınmıştır. Bu itibarla burada Selçuklu dönemindeki durumu için daha fazla tafsilata girişilmemiştir: A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler*, Ankara 1992, TTK. Yay.: ayrıca bk. Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervishs Groups in the Islamic Middle Later Period 1200-1550*, Univ. of Utah Press, Salt Lake City 1994.

[45] Msl. bk. Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 298; aynı yazar, "*Bektaşiliğin menşe'leri*", s. 132; A.Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 149.

[46] Köprülü, *Kuruluş*, ss. 167-168.

inançlar taşıyan gezgin dervişler oldukları görülüyor[47]. Bu mâcerâcı, serseri, tek başlarına veya guruplar halinde Anadolu köy ve kasabalarında yiyeceklerini dilenerek dolaşan Kalenderîler'in yanında, Ebûbekr-i Niksarî ve Şems-i Tebrizî gibi yüksek bir tasavvuf düşüncesine mensup Kalenderî şeyhleri de bulunuyordu[48].

Köylü ve göçebe halk arasında rağbetle karşılanan Kalenderîler'in, çağın tarih kaynaklarında *Tâife-i İbahiye, Tâife-i Zenadika, Cevâlika, Kalenderân* ve *Tâife-i Abdâlân* gibi değişik isim ve ünvanlarla anıldıkları görülüyor. Bu sıralamada gayet açık olarak belirdiği üzere, ilk ikisi resmî kaynakların onlara verdikleri isimlerdir; ötekileri ise bizzat kendilerinin kullandıkları adlardır. Kalenderîler tarafından en çok kullanılan ünvan *Abdal* kelimesidir, ki şüphesiz temelde tasavvuftaki ilk anlamıyla ilgilidir[49]. Bu anlamda kelime Mevlânâ tarafından da kullanılmıştır[50]. İranlı yazarlar bu kelimeyi daha XII. yüzyıldan itibaren daha ziyade heterodoks dervişleri belirlemek için kullanıyorlardı. Bu yüzyılın sonuna doğru bilhassa Anadolu'da artık sadece Kalenderî ve Haydarî dervişlerinin bu unvanı taşıdıklarını biliyoruz[51]. Nitekim XIII. yüzyılda Cemaleddîn-i Sâvî ve Kutbeddîn Haydar gibi ünlü Kalenderî ve Haydarî şeyhleri, *Abdal* ünvanını taşıyorlardı[52].

Kaynaklardaki rivâyetler, bu birinci grubu temsil edenlerin çoğunluğunun, bekâr yaşadığını, zamanın ve mekânın ahlâkî kurallarına ve şer'î kaidelere riayet etmediklerini, acaip kıyafetlerle gezdiklerini[53], ve bilhassa, saçla-

---

[47] Gerek hayat tarzları gerekse düşünüş biçimleri bakımından Kalenderîler'le Budist rahipler arasında yakın benzerliklerin bulunması ilgi çekicidir (Bu benzerlikler için msl. bk. André Bareau, *Les Religions de l'Inde (Bouddhisme)*, Paris 1966, III, 14-15 ve birçok yerde; G. Widengren, *Les Religions de l'Iran*, Paris 1968, s. 84.

[48] Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet* ", ss. 298-300; aynı yazar, *Türkiye Tarihi*, İstanbul 1927, s. 199; aynı yazar, *Kuruluş*, ss. 167-168; Şuna da bakılabilir: Vryonis, s. 368.

[49] İslâm ezoterizminde *Ricâlu'l-Ğayb* (gayb erenleri) denen görünmeyen bir kısım evliyâ vardır ki, bunlar birbirlerine bir mertebeler sistemi ile bağlı olup kâinatın düzenini idare etmektedirler. Bunlardan *Abdal* unvanını taşıyanlar, bu silsilede beşinci yeri işgal ederler. Sayıları kırk kadardır. *Abdal* kelimesi *Bedel*'in çoğulu olup, onun yerine bazan *Bedîl*'in çoğulu *Budalâ* da kullanılır. Bu konuda geniş bilgi için bk. E. Blochet, "Etudes sur l'ésotérisme musulman", *JA.*, XX/I (1902), ss. 528-530; I. Goldziher, "Abdal", *EI 2.*; Ayrıca bk. Louis Massignon, *Essai sur le Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris 1968, 3. basım, ss. 112-113.

[50] Bk.Eflâkî, I, 548.

[51] Bk. Köprülü, "Abdal", *THEA.*

[52] Bk. Hatîb-i Fârisî, s. 32 ve bir çok yerde; Devletşah, *Tezkiratu'ş-Şuarâ*, nşr. M. Abbas, Tahran (tarihsiz), ss. 212-213. XV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar Bektaşîler ve Halvetîler'in de buna katıldıkları anlaşılıyor (bk. H. J. Kissling, "Abdal", *EI 2* ).

[53] Kalenderîler'in kıyafetleri konusunda Arap kaynaklarında, meselâ *Târihu Birzâlî*, *el-Menhelu's-Sâfî* gibi kronik ve biyografi kitaplarında bol tasvirler bulunmaktadır. Kalenderîler'in kıyafetleriyle şamanlarınki arasında benzerlikler için bk. Köprülü, *Influence*, s.17; Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les Tecniques Archaïques de l'Extase*, Paris 1974, 2. basım, ss. 131-132.

rını, sakallarını, bıyık ve kaşlarını tamamiyle kazıttıklarını kaydediyorlar[54].Bu kayıtlara inanmak gerekirse, Kalenderîler'in çoğunluğunun, genellikle aşağı tabaka mensupları olduğunu tahmin etmek icap ediyor. Daha ziyade bu yüzden ve ikinci olarak da toplumsal kuralları, islâmî kaideleri pek dikkate almayan tavırları yüzünden şehirlerde hiç de iyi karşılanmıyorlar, hattâ kovuluyorlardı[55]. Nitekim kaynaklar, Kalenderîler için Osmanlı döneminde de benzer durumları naklederler. Ebü'l-Hayr-ı Rûmî'nin *Saltıknâme*'sine göre I. Alâeddîn Keykubâd böyle serseriyane dolaşan Kalenderî dervişlerini toplatıyor ve buğday tarlalarında, yahut taş ocaklarında çalıştırıyordu[56].

Mahmud b. el-Hatîb adında bir Selçuklu müellifinin *Fustat'ul-Adâle fî Kavâidi's-Saltana* adlı eseri, devrin Anadolu'sundaki *Cavlakî* de denilen Kalenderî dervişlerinin inançları ve faaliyetlerine dair bir hayli bilgi verir. Ulemâ kesimine mensup olup onlardan çok nefret ettiği anlaşılan yazar, Kalenderîler için *ibâhiyye* (helal haram tanımayan) ve *zenâdika* (dinsiz) terimlerini kullanır ve daha da ileri giderek kendilerini eski İran'daki *Hurremîler*'e ve *Mazdekîler*'e benzetir[57]. Oysa onlar kendilerine *Cevâlika* demektedirler[58]. Yazara göre Kalenderîler, şeriat ve ahlâk kanunlarına riayet etmedikleri gibi, dînî yasakları da tanımıyorlar, namaz kılmıyorlar, fakat şarap içip esrar kullanıyorlardı; hattâ aralarında homoseksüeller de bulunuyor ve bu işi hiç bir utanç duymadan yapıyorlardı[59]. Aynı yazar, bunların özellikle tecrübesiz gençleri kandırıp aralarına aldıklarını da ilâve ettikten sonra, eserinin bir çok yerinde, devletin ve ulemânın bütün bu kötülükler karşısında son derece lâkayd kaldığını ve bu ağlanacak duruma hiç müdahelede bulunmadığını yakınarak anlatır[60]. İbnu'l-Hatîb, Kalenderîler'in bu durumdan yararlanarak camilere bile köpekleriyle girip orada açıkça esrar kullanmaktan

---

[54] Bk. Hatîb-i Fârisî, s. 32 ve daha bir çok yerde; ayrıca bk. yukarıda 26 nolu notta geçen eserler. Bu tıraş olmak işine *Cihar darp* denmekte olup , Kalenderlik vasıtasıyla bazı öteki heterodoks tarikatlara da girmiştir. (bk. A. Gölpınarlı, *Mevlevî Âdâp ve Erkânı*, İstanbul 1963, s. 146).

[55] Köprülü, *Kuruluş*, s. 167.

[56] Bk. Topkapı Müzesi (Hazine) ktp. nüshası , nr. 1612, vv. 322b-323a.

[57] Bk. İbnu'l-Hatîb, v. 50a.

[58] *A.g.e.*, v. 51a. *Cevâlika* ve *Cavlakiyan* kelimeleri, Kalenderîler'in giydiği bir çeşit elbisenin adı olan *cavlak*'dan yapılma ve *Kalenderî* anlamına gelen *cavlakî* kelimesinin arapça ve farsça çoğullarıdır.

[59] İbnu'l-Hatîb, vv. 50b-54b. Eflâkî'ye göre Mevlânâ oğlu Bahaeddîn Veled'i Şems-i Tebrizî'ye mürid olarak verdiğinde "Oğlum ne esrar kullanır, ne de livâta yapar" derken (Eflâkî, II, 633), bir kısım Kalenderîler arasında yaygın olan bu âdetlere îmada bulunmuştur.

[60] İbnu'l-Hatîb, v. 50a ve bir çok yerde. *Vecd* haline gelebilmek için uyuşturucu kullanma âdetinin Şamanizm, Zerdüştîlik ve Hint dinlerinde çok eski zamanlardan beri yaygın olduğuna dair bk. Eliade, *a.g.e.*, ss. 313-314; Widengren, *a.g.e.*, ss. 90-91.

geri durmadıklarını da yazıyor[61]. Yazara göre bunlar kendilerinin derviş olduklarını iddia etmelerine rağmen, aslında tabiata, suya, aya ve güneşe tapmaktadırlar[62].

İşte İbnu'l-Hatîb tarafından verilen bütün bu bilgiler eğer gerçeği yansıtıyorsa, bir dereceye kadar bize, XIII. yüzyılın ilk yarılarında ve hattâ daha sonraları halk arasında henüz tam anlamıyla islâmlaşmamış zümreler bulunduğunu düşündürüyor. Bu da bir bakıma normal sayılmalıdır; çünkü durmadan devam eden göçler, Anadolu'ya aralıksız yeni İslâm öncesi inanç unsurlarının girmesine ve böylece heterodoks zümrelerin takviyesine sebep oluyordu. Her ne kadar Sünnî ulemâ, yazarın dediği kadar duruma lâkayd değilse de, Konya'da bile, Ebûbekr-i Niksâri gibi bir Kalenderî şeyhinin büyük saygı görmesi dikkati çekiyor. Bu zat müridleriyle birlikte vaktiyle Konya'ya gelip yerleşmiş ve bir zâviye açmıştı. Müridleri her yıl ona para ve kıymetli hediyeler takdim ederlerdi[63]. Eflâkî'ye göre Ebûbekr-i Niksarî'nin Mevlânâ ile çok iyi münasebetleri vardı[64]. Bu durum adı geçenin yüksek zümreye mensup bir Kalenderî şeyhi olduğu izlenimini uyandırıyor.

İşte Orta Asya'dan vukû bulan göçler süresince Anadolu'ya gelmiş bulunan Kalenderîler, Türkmen çevrelerinde büyük bir çoğunluk meydana getiriyorlar ve onlar arasında buldukları geniş müsamaha ortamında serbestçe fikir ve inançlarını yayıyorlardı. Baba Resûl isyanına katılan dervişlerin bir kısmı, belki asıl büyük çoğunluğu, bunlardan oluşuyordu.

### *b) Yesevîler*

Büyük şeyh Hâce Ahmed-i Yesevî (öl. 1167) tarafından Mâverâünnehr'de yine Horasan Melâmetiyye mektebinin bir türevi olarak kurulan bu Türk tarikatı, kısa zamanda konar-göçer Türk boylarının sosyo-kültürel yapılarına uyarlanmış ve eski Türk inanç ve gelenekleriyle karışmış bir mahiyet kazandı. Kurulduğu günden zamanımıza kadar Orta Asya'da önemli roller üstlenen Yesevîliğin, Anadolu'da aynı konumu kazandığını söylememiz pek mümkün değildir. XII. yüzyılın ortalarından itibaren Türkmen muhitlerine uygun, karmaşık sûfiyane doktrinlere sahip olmayan

---

[61] İbnu'l-Hatîb, v. 51.a.

[62] *A.g.e.*, v. 53b.

[63] *A.g.e.*, v. 52b.

[64] Bk.Eflâkî, II, 596.

basit ve pratik yapısı, sadeliği ve Türkler'e uygun gelen cezbeci karakteri sayesinde çabucak yayıldı[65].

Yukarıda işaret olunduğu gibi, daha menşeinde Ahmed-i Yesevî'nin şeyhi Hâce Yûsuf-ı Hemedânî (öl. 1140) vasıtasıyla Horasan Melâmetîliği'nin etkisini taşıyan Yesevîlik, yukarıda belirtildiği gibi, kısa zamanda Türkmen boylarının yaşayış ve düşünce biçimlerine adapte oldu[66]. Ayrıca bu tarikatın, bir müddet sonra , Batı Türkistan'da o sıralar oldukça yayılmış bulunan İsmâilî cereyanlarının etkisinde de kalmış bulunabileceği kuvvetle muhtemeldir[67]. Nitekim bazı kaynaklarda, Türkistan'ın birçok kalelerinde İsmâilî dâîsi olarak faaliyet gösteren bir takım Türkler'in bulunduğuna dair kayıtlara rastlanması, bu ihtimali kuvvetlendiriyor[68]. Bu propagandacılar aracılığıyla bazı göçebe Türk boylarının böylece İsmâilî inançlara yabancı kalmadıkları aynı şekilde kuvvetli bir ihtimaldir.

İşte bu senkretik fikirler ve tasavvuf telakkîleriyle yüklü *Baba, Dede* veya *Ata* unvanlı Yesevî dervişleri, islâmî inançları sathî ve basit bir biçimde yorumluyarak müritlerine sunuyorlardı. Bu sebepledir ki Yesevîliği, sanıldığı gibi Sünnî eğilimli bir tarikat kabul etmek mümkün değildir[69]. Hattâ o, daha ilk teşekkülünde bile, Mâverâünnehr'in büyük kültür merkezlerindeki güçlü Sünnî öğretilerin aksine bir istikamette gelişmiş ve XIV. yüzyılın ikinci yarısında, tam anlamıyla Sünnî eğilimli bir tarikat olan Nakşibendîliğin doğuşundan ve Orta Asya'da yayılmasından sonra dahi bazı kollarıyla bu yapısını korumuştur. Köylerde ve göçebe çevrelerde bu belirtilen yönde gelişmesini sürdürmüştür. Buralarda onun hiç bir zaman *Vahdet-i Vücud* mektebinin derin ve karmaşık fikirleriyle ilgisi olmamış,

---

[65] Ahmed-i Yesevî ve Yesevî tarikatı için F. Köprülü'nün *İlk Mutasavvıflar*'ı ve *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki "Ahmed Yesevî" maddesi hâlâ temel kaynak olma durumunu muhafaza etmektedir. Orta Asya Türk Cumhuriyetleri ile 1990'larda başlatılan siyasî, ekonomik ve kültürel ilişkiler sonucu, müteakip yıllarda çeşitli üniversite ve kuruluşlarca Ahmed-i Yesevî üzerine bir takım milletlerarası veya Türkiye çapında bilimsel toplantılar yapılmış olup, bunların zabıtları yayımlanmıştır. Fakat çok azının dışında, bunlarda yer alan yazıların yeni katkılar getiren bilimsel araştırmalar olmaktan uzak, yüzeysel ve hamasî nitelik taşımaktan öte bir özellikleri olmadığını belirtmek gerekir. Bunların içinde oldukça önemli yazıları ihtiva eden ve Yesevîliğin gerek geçmişine, gerekse bugününe dair önemli bilgileri gündeme getiren iki kitap şudur: *Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu (Ankara 26-27 Eylül 1991) Bildirileri,* Ankara 1992, Kültür Bak. Yay.; *Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu (26-29 Mayıs 1993)*, Erciyes Üniv., Kayseri 1993 .

[66] Bk. Köprülü, "Ahmed Yesevî", *İA.* ve *Influence*, s. 7; ayrıca bk. Mélikoff, s. 61; aynı yazar, "Ahmet Yesevî ve Türkler'de İslâmiyet", *MAYSB.*, ss. 61-68;

[67] Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 292 ve "Ahmed Yesevî", *İA.*

[68] Msl. bk. Alâeddîn Cuveynî, *Târih-i Cihangüşay*, III, 335.

[69] Bk. Körülü, *a.g.m.*, aynı yerde.

fakat göçebe Türkmen çevrelerine adapte olmuş sade ve içten bir halk tasavvufu haline gelmiştir[70].

İşte bu sade karakteri sayesinde Yesevîlik önce Mâverâünnehr'de kolayca yayılabilmiş, sonra da Hârezm'de gelişerek islâmî halk kültürünün Özbek Türkleri arasında kuvvetlenmesine yardımcı olmuştur. Hârezmşahlar devrinde Kıpçak ve Oğuz kabilelerinin bir çoğunda Yesevî dervişleri öteki tasavvuf mensuplarına, bu arada Kübrevîler'e çok daha üstün bir durumdaydılar[71]. Horasan'da da Türkmenler'le meskûn hemen bütün mıntakalarda rahatça faaliyetlerini yürütebiliyorlardı[72].

Yesevî babalarının Anadolu'ya ilk girişleri, XIII. yüzyılın başlarında, Hârezmşahlar'la Karahıtaylar arasındaki mücadeleler yüzünden vukû bulan göçlerle olmuştur, ki bu mücadeleler bir çok Türk boyu ile birlikte Yesevî babalarını da Mâverâünnehr'i terke mecbur etmiştir. Fakat asıl Moğol istîlâsından sonradır ki Cengiz orduları önünden kaçan Yesevî babaları Anadolu'ya sığındılar[73]. Mâverâünnehr'den, Hârezm ve Horasan'dan, Âzerbaycan'dan gelen bu dervişler yeni vatanlarında tarikatlarını yaymaya devam ettiler. Kendileriyle birlikte Ahmed-i Yesevî ile alâkalı bütün sözlü gelenekleri de getirmişlerdi. Onun ve halifelerinin tasavvufî fikirlerini yine aynı sadelik içinde öğrettiler. İşte bu sözlü gelenekler aracılığıyladır ki, *kuş donuna girmek, taşları ve kayaları harekete geçirmek, ejderha öldürmek* gibi, daha sonraki dönemde Anadolu'da kaleme alınan evliyâ menâkıbnâmelerinde ve özellikle de Hacı Bektaş etrafında toplanan menkabelerde sık sık görülen inanç motifleri Orta Asya'dan Anadolu'ya taşındı[74].

Hâlâ eski kam-ozanlara çok yakın benzerlikler gösteren bu babalar, dedeler ve atalar özellikle konumuz açısından mühim olan bir kimlik taşıyorlardı: Onlar, içlerinde yaşadıkları ve yönettikleri kabilelerinin başında, din adamı, büyücü, hekim ve şâir kimliğini bir araya toplayan fevkalâde önemli reisler konumundaydılar[75]. Bundan başka, belki aynı derecede önemli bir

---

[70] Aynı yazar, *İlk Mutasavvıflar*, s. 100.

[71] Aynı yazar, *Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 240; A. Zeki Velidi Togan, "Yesevîliğe dair bazı notlar", *Fuat Köprülü Armağanı*, s. 525; Kafesoğlu, *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*, ss. 291-292.

[72] Bk. Köprülü, *a.g.e.*, s. 228.

[73] Msl. bk. aynı yazar, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 39, 47; krş. aynı yazar, *Kuruluş*, s. 166; Kafesoğlu, *a.g.e.*, aynı yerde.

[74] Sözü edilen bu mühim mesele, vaktiyle tarafımızdan müstakil bir monografinin konusu edilmişti, ki ileride görüleceği gibi, Babaî isyanına katılan ve sonra da Babaî hareketini meydana getiren dervişlerin inanç sistemleri de bunlardan farklı değildi (Bk. A. Yaşar Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983, Enderun Kitabevi).

[75] Mélikoff, ss. 40-41.

başka rolleri daha vardı: İslâm öncesi eski efsaneleri islâmî evliyâ menkabeleri şekline dönüştürerek onların muhafızlığını yapıyorlar, Ahmed-i Yesevî ile ilgili bu menkabeleri Anadolu halkı arasına da yayıyorlardı[76]. Ne yazık ki eldeki belgelerin yetersizliği yüzünden bugün Anadolu'daki Yesevî metinlerine ancak XV. yüzyıldaki şekilleriyle rastlıyabiliyoruz. *Vilâyetnâme* (Hacı Bektaş-ı Velî menâkıbnâmesi) bunlardan bir kısmını ihtiva etmektedir.

XVI. yüzyılın sonlarına doğru Gelibolulu Mustafa Âlî, *Vilâyetnâme* 'de bulunmayan uzunca bir Yesevî menkabesi nakleder[77]. Bozok mıntakasında bugünkü Yozgat'ın hemen yakınındaki Osman Paşa tekkesinde oranın şeyhinin ağzından zaptedilmiş olan bu menkabe, Yesevî menkabelerinin bir çok tipik unsurlarını ihtiva etmesi bakımından çok önemlidir. Anadolu'daki Yesevî geleneğinin tipik bir kalıntısı olması itibariyle çok mühim bu menkabede, XIII. yüzyılın başlarında Anadolu'ya göç edip Bozok'ta işaret olunan zâviyeyi kurmuş olan Emir-i Çin Osman (Emirci Sultan) adındaki bir Yesevî -aynı zamanda Babaî- şeyhi anlatılır[78].

Nihayet XVII. yüzyılda Evliyâ Çelebi, ünlü *Seyahatnâme* 'sinde, Anadolu'daki bir çok Yesevî babasından bahseder. Yazar eserinin çoğu yerinde Anadolu'ya göç etmiş bu Yesevî şeyhlerinin isimlerini, ziyâretgâhlarını, kısa hayat hikâyelerini ve bazılarının menkabelerini anlatır. Çoğu defa, geniş bir hayal gücüne ve kolay inanır bir yaratılışa sahip olmakla itham olunan bu müellif, en azından bu konuda, halk arasında ağızdan ağıza nakledilerek çok eski devirlerden o zamana intikal etmeyi başarabilen Yesevî menkabelerini toplamaktan başka bir şey yapmıyordu.

Evliyâ Çelebi tarafından zikredilen bu Yesevî dervişlerinden bazıları şunlardı: Merzifon'da yerleşerek orada bir zâviye açmış olan Pîr Dede, meczup bir şeyh idi ve genellikle hamamlarda yatıp kalkardı[79]. Şeyh Nusret, Ahmed-i Yesevî'nin halifelerinden olup Horasan'dan göç ettikten sonra Zile'ye yerleşerek orada bir tekke kurmuştu[80]. Yukarıda bahsi geçen Emir-i Çin Osman, Ahmed-i Yesevî'nin yedinci halifesi idi ve Türkistan'dan gele-

---

[76] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 39-47. Anadolu Türk sûfîliğinde Yesevîliğin yeri, biraz daha geniş olarak şu iki makalede ele alınmağa çalışılmıştır: A. Yaşar Ocak, "Anadolu Türk sûfîliğinde Ahmed-i Yesevî geleneğinin teşekkülü", *MAYSB.*, ss. 75-84; aynı yazar, "Anadolu sûfîliğinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik", *Türk Dili*, sayı: 504, Aralık 1993, ss. 581-587.

[77] Bk. Mustafa Âlî, *Kunhu'l-Ahbâr*, İstanbul 1285, V, 58-61.

[78] Önsöz'de de kendisinden bahsettiğimiz bu önemli şahsa ileride biraz daha genişçe dönülecektir.

[79] Bk. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul 1314, II, 398, Buradaki menkabesine göre şeyh, bizzat Ahmed-i Yesevî'nin emriyle Anadolu'ya gelmiştir. Evliyâ Çelebi onun zâviyesini ve içinde yaşayan dervişleri de tasvir eder.

[80] *A.g.e.*, III, 238.

rek Bozok'ta Hüseyinâbâd (Çorum'a bağlı bugünkü Alaca) yakınındaki bir köye yerleşmişti[81]. Gajgaj Dede ise büyük bir Yesevî şeyhi idi ve Tokat'a gelerek orada bir zâviye açmıştı[82]. Evliyâ Çelebi, Davud Baba[83] ve Pertev Sultan[84] adlı iki şeyhten daha bahseder, ki bunların da Yesevî tarikatına mensup olması kuvvetle muhtemeldir. Müellif bunlardan başka tarikatını belirtmeden daha birçok baba ve dedenin adını ve menkabelerini -Tokat,, Amasya, Sivas, Çankırı vs. de bulunan zâviyeleriyle birlikte- kaydeder ki, aralarında bir takım Yesevî şeyhlerinin bulunması yine ihtimal dahilindedir.

Bugün Türkiye'de bir yığın dede ve babanın adını taşıyan ve onlardan bazılarının türbelerini barındıran yüzlerce köy bulunmaktadır[85]. Çok muhtemeldir ki bunların bir kısmı da, kuruluşlarını bu fedakâr ve mütevazı Yesevî dervişlerine borçlu olsunlar[86].

*c- Haydarîler*

XIII. yüzyılda Anadolu'da en faal heterodoks tarikatlardan biri de Haydarîlik'tir. Aslında bu tarikat, Yesevîliğin Kalenderîlik'le karışımından doğmuştur[87] ve ikincisine daha yakın olduğu için onun bir kolu olarak da telakkî edilebilir[88]. Kutbeddîn Haydar (öl. 1221'den sonra) isimli bir Türk şeyhi tarafından kurulan Haydarîlik, Türkmen muhitlerinde süratle yayıldı[89]. Zâve'de büyük bir zâviyesi olan Şeyh Kutbeddîn Haydar, çok şöhretli bir şahsiyetti[90]. Onun müridleri Moğol istîlâsının başlamasına kadar Orta Asya'da ve İran'da faaliyet gösteriyorlardı. İstîlânın başlamasıyla onlar da bir

---

[81] *A.g.e.*, III, 237.

[82] *A.g.e.*, V, 60.

[83] *A.g.e.*, II, 52.

[84] *A.g.e.*, III, 194.

[85] Bk. Dahiliye Vekâleti, *Köylerimiz,* Ankara 1933, birçok yerde.

[86] Yesevîliğin XIII. yüzyıl Anadolusundaki durumu, yukarıda 55 numaralı dipnotta gösterilen makalelerde geniş olarak ele alındığından burada daha fazla tafsilâta girişilmeyecektir.

[87] Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 199; aynı yazar, "Abdal", *THEA.*, s. 37.

[88] Bk. Aynı yerlerde; ayrıca bk, Ocak, *Kalenderîler*, ss. 113-115.

[89] Köprülü, *Türkiye Tarihi,* s. 200. Kutbeddîn Haydar'ın tercüme-i hali için bk. Muîneddîn-i Asfirâzî, *Ravzatu'l-Cennât,* Tahran 1338 şh., s. 299. Bu eserde şeyhten büyük bir saygı ile bahsolunmaktadır.

[90] İlhanlı tarihçisi Hamdullah Müstevfî-i Kazvînî'nin anlattığına göre Zâve, İran'da XIV. yüzyılda elli kadar köyü ihtiva eden zengin bir mıntaka idi (bk. *Nüzhetu'l-Kulûb*, ing. trc. G. Le Strange, GMS. : XXIII, Leiden 1919, s. 152). Kutbeddîn Haydar hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. Ocak, *Kalenderîler*, ss. 40-43 ; Karamustafa, *God's Unruly Friends*, ss.44-46.

koldan Hindistan içlerine, bir koldan da Anadolu'ya sığındılar ve ülkenin islâmlaşmasına önemli katkılarda bulundular[91].

Anlaşıldığına göre Haydarî dervişleri Kalenderîlerle aynı inanç ve fikirleri paylaşıyorlardı. Bunlar da benzer kıyafetleri kullanmakta, yalnız boyunlarında *Tavk-ı Haydarî* denilen, demirden yapılmış bir halka taşımaktaydılar[92]. Bu onların dünyevî arzulardan tecerrüd sembolüydü.

Eflâkî'nin verdiği bilgiye göre, XIII. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da Haydarîler'in iki ünlü şeyhi bulunuyordu. Bunların ilki olan Hacı Mübârek-i Haydarî, Konya'daki zâviyesinde yaşıyordu. Ahmed Eflâkî gibi ileri gelen bir mevlevînin onu büyük bir saygıyla ve *Mefharu's-Sulahâ* (sâlihlerin iftiharı) unvanıyla anmasına bakılırsa, bu şeyhin o devirde Konya gibi, devletin başkenti olan büyük bir şehirde bile bir hayli şöhret ve nüfuz sahibi bulunduğunu gösterir[93]. Eflâkî'ye göre Hacı Mübârek-i Haydarî, Mevlânâ ile çok iyi münasebet içindeydi ve onun yakınlarından olmuştu; hattâ bu zatın yaptığı dînî toplantılara yüksek tabakaya mensup kimseler bile geliyorlardı[94]. İkinci ünlü şahsiyet ise, bir bahçivan olup Hacı Mübârek'in yakın dostu Şeyh Muhammed-i Haydarî idi[95].

Nihayet Kutbeddîn Haydar'ın *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektaş-ı Velî ile çok sıkı alâkadar gösterilmesi, Bektaşîliğin teşekkülünden sonra bile, bu tarikat içinde Haydarîliğin hatırasının muhafaza edildiğini göstermesi bakımından dikkate değer[96]. Haydarîlik hem Anadolu Selçukluları hem de Osmanlılar devrinde çok önemli roller oynamış mühim bir tarikattır. Yalnızca Bektaşîlik'le alâkası bile bu ehemmiyeti göstermeğe yeterlidir[97].

Haydarîler bu devirde Anadolu'da olduğu gibi Suriye, Mısır ve hattâ Libya'da bile varlıklarını gösteriyorlardı. XV. yüzyıldan itibaren ise, hemen hemen bütün Orta Doğu'da Haydarîler'e rastlanıyordu[98].

---

[91] Kaynaklarda, Selçuklu dönemi Anadolu'sunda Kalenderîler hakkındaki bilgilerin bolluğuna karşılık, Eflâkî'deki bir iki pasaj hariç tutulursa, maalesef Haydarîler'e dair, hemen hemen hiç bir kayda rastlanılmaz. Belki de bu bir dereceye kadar, birbirine çok benzeyen bu zümreler arasında kaynakların hiç bir ayırım yapmadan bilgi vermelerinden ileri gelmektedir. Haydarîler hakkındaki bilgilerimiz Osmanlı döneminde daha fazlalaşır.

[92] Bk. Muîneddîn -i Asfirâzî, *a.g.e.*, aynı yerde.

[93] Bk. Eflâkî, I, 215.

[94] *A.g.e.*, aynı yerde. Her ne kadar yazar bu zatı Kutbeddîn Haydar'ın halifesi olarak zikrederse de, aradaki zaman farkından dolayı bu mümkün değildir.

[95] Bk. *a.g.e.*, II, 773.

[96] Bk. *Vilâyetnâme*, s. 9. Eserde Kutbeddîn Haydar, Ahmed-i Yesevî'nin nefes evladı olarak gösterilir, ki bu, Haydarîliğin Yesevîlik'le alâkasını ima etmektedir.

[97] Bu konuda geniş bilgi için bk. Ocak, *Kalenderîler*, ss.205-215.

[98] Köprülü, *Türkiye Tarihi*, s. 200; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 243.

*d) Vefâîler*

İleride Baba İlyas-ı Horasânî'den bahsedilirken de görüleceği üzere, kanaatimizce Babaî isyanının asıl yönetici kadrosunun, Baba İlyas'ın kendisi ve halifesi Baba İshak başta olmak üzere, Vefâiyye tarikatı mensuplarından müteşekkil olduğunu söylemek gerekiyor. Baba İlyas-ı Horasânî'nin Vefâiyye tarikatıyla bağlantısı Köprülü'den ve Gölpınarlı'dan beri az çok bilinmekle beraber, belki Baba İlyas'ın Babaî isyanı içindeki rolünün tam kestirilememesi sebebiyle, belki de hakkında yeterli kaynak bulunmadığı için, bu tarikatın dönemin Anadolu'sundaki öneminin bugüne kadar yeterince kavrandığı söylenemez. Oysa, değil yalnız Selçuklu Anadolusu'nda, Osmanlı devletinin kuruluş döneminde bile, ilk Osmanlı sultanları etrafında gördüğümüz bir kısım Rum abdalının dahi Vefâiyye tarikatına mensup bulunması, bu tarikatın en azından XV. yüzyıla kadar çok etkili bir rol oynadığını gösterir. Ancak, XIII. yüzyılın kaynaklarına bakıldığında, o devirde Anadolu'da bu isimde bir tarikatın mevcudiyetini vurgulayan hiç bir kayda rastlanmaz. Meselâ *Menâkıbu'l-Ârifîn* 'de Rifâîler'den, Kalenderîler ve Haydarîler'den bahsedildiği halde, ne Vefâiyye tarikatının, ne de herhangi bir Vefâî derviş veya şeyhinin adı geçer. Diğer kaynakların da durumu aynıdır.

Buna rağmen, XV. yüzyıl Osmanlı kaynaklarından bazılarında, XIV. yüzyılda Bursa havalisinde yaşamış olup son bölümde kendisinden söz edilecek olan Geyikli Baba dolayısıyla Vefâiyye tarikatından ilk defa bahis geçmektedir. Âşıkpaşazâde ve Neşrî'de nakledildiğine göre bu zat, "Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ tarikinden" olduğunu söylüyordu[99]. Bizzat Âşıkpaşazâde de, büyük dedesi Baba İlyas'ın Ebü'l-Vefâ'nın halifelerinden olduğunu eserinin mukaddimesinde kendini tanıtırken açıkça vurgulamaktadır[100].

Hal böyle olunca, her ne kadar XIII. yüzyıl kaynaklarında adı geçmese de, o dönem Anadolu'sunda Vefâiyye tarikatının mevcudiyetine ve hattâ başında Baba İlyas'ın bulunduğuna hükmetmek lüzumlu hale geliyor. Bu tarikat, aşağıda tercemei hali verilecek olan Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ

[99] Âşıkpaşazâde, s. 46; Neşrî, *Kitâb-ı Cihannümâ*, nşr. Franz Taeschner, Leipzig 1951, I, 47

[100] Bk. Âşıkpaşazâde, s. 1.

Bağdâdî (öl. 1107) tarafından kurulmuştur. Çoğu zaman XV. yüzyılda yaşamış Ebü'l-Vefâ Hârizmî ile karıştırılan bu zatın tarikatının Irak ve Suriye'de Türkmenler arasında yayıldığı bilinmektedir[101]. Vefâîliğin, Ahmed er-Rifâî (öl. 1182) tarafından kurulan Rifâiyye'den ayrı bir mâhiyet taşımadığı ve bu sonuncunun teşekkülünden sonra kendi içinde eritildiği öne sürülmüş ise de[102], göçebe Türkmen kabileleleri arasında heterodoks bir mâhiyet aldığı görülmektedir. Ne yazık ki, Baba İlyas çevresinin dışında XIII. yüzyılda bu tarikatın diğer temsilcilerini tanıma imkânına sahip değiliz. XV. yüzyıla kadar bile varlığını sürdürmüş olduğu anlaşılan Vefâiyye tarikatının, bu yüzyılda Bektaşîliğin teşekkülüyle onun, ve daha büyük bir ihtimalle XVI. yüzyılın başlarından itibaren Alevîliğin içinde içinde eridiğini düşünmek gerekiyor[103]. Bugün özellikle Doğu Anadolu'da bazı Alevî dedelerinin elindeki icazetnâmelerinin Tâcü'l-Ârifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ'ya dayanması bu hipotezi destekler gibidir. Hattâ burada şu fikri de ileri sürebileceğimizi sanıyoruz: XV. yüzyılın son yıllarında ve XVI. yüzyıl başlarında Anadolu'da Safevî propagandası büyük bir ihtimalle bu eski Vefâî çevrelerinin yardımını görmüş olmalıdır. Şah İsmail'in özellikle Anadolu'daki Kürt aşiretleri içindeki Vefâî şeyhlerini seyyidlik kurumu çerçevesinde görevlendirdiği ve kendine bağladığı kuvvetle muhtemeldir. Zira Doğu Anadolu'da bugünkü Alevî dedelerinin ellerindeki Vefâî silsilenâmelerini başka türlü açıklamanın mantığı yoktur[104]. Bu ise bize, Safevî propagandasının münhasıran neden bu bölgede daha başarılı olduğu sorusunun da bir ölçüde cevabının vermiş olmaktadır.

---

[101] Bk. aşağıda bundan söz edilecektir.

[102] Msl. bk. Esat Coşan, *Hacı Bektaş-ı Velî, Makalât*, İstanbul 1986, incelemeler kısmı, s. xxxıı, dipnot 09.

[103] Vefâîlik hakkında, Elvan Çelebi'nin *Menâkıbu'l-Kudsiyye* isimli eserinin ikinci baskısında daha geniş bilgi bulunmakta olup, burada tekrardan kaçınmak için daha fazla bilgi verilmesi uygun görülmemiştir. Tafsilat için oraya bakılabilir (Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, haz. İsmail E. Erünsal - A. Yaşar Ocak, Ankara 1995, 2. bs., TTK. Yay., inceleme kısmı, ss. 26-27).

[104] Bundan birkaç yıl önce bu sisilenâmelerden birkaçını bizzat gördüğümüzü ve daha başka benzer silsilenâlemelerin bulunduğunu işittiğimizi burada belirtelim.

## II- İSYANIN İDEOLOJİSİ :

## *MESİYANİK* (MEHDİCİ), *SENKRETİK* (BAĞDAŞTIRMACI) VE *MİSTİK* HETERODOKS İSLÂM

Babaîler isyanını doğru anlayabilmek için dayandığı sosyal ve dînî tabanın analizi ne kadar büyük bir önem arzediyorsa, buna paralel olarak bu tabanı harekete geçiren ideolojiyi analiz etmek de o derece önemlidir. Aksi halde isyanın mahiyetini, sebeplerini, amaçlarını, cereyan ediş biçimini ve sonuçlarını olabildiği ölçüde doğru kavramamız mümkün değildir.

Babaîler isyanının yukarıdan beri tahlile çalıştığımız sosyal ve dînî tabanının, yani konar-göçer Türkmen ve köylü zümrelerinin, bunları kendilerine bağlayan, yukarıda kısaca tanıtmağa çalıştığımız dört tarikata mensup heterodoks şeyh ve dervişlerin, nasıl bir ideolojinin peşinden gittikleri üzerinde bugüne kadar muhtelif görüşler ortaya konulmuştur. Bunların en eskisi, F. Köprülü'nün çeşitli eser ve makalelerinde ileri sürdüğü, büyük bir araştırıcı çoğunluğu tarafından paylaşılan -bizim de tamamiyle katıldığımız- konar-göçer Türkmen zümrelerinin yapılarına uygun bir *heterodoks İslâm* anlayışı olduğu üzerinde yoğunlaşan görüştür. Bizce de bu isyanı yürüten ideoloji, aşağıda açıklamaya çalışacağımız bu *heterodoks İslâm* inancına dayanıyordu.

Bununla beraber, özellikle 1970'li ve 80'li yıllardan itibaren, Türkiye'de bu meseleye dair yazan bazı araştırıcılar tarafından bu görüşe, "Türkmenler'in aslında Sünnî İslâm'a mensup bulundukları, ancak onları horlayıp ezen Selçuklu yönetiminin ve ortaklarının, haklı olarak ayaklanan Türkmen-ler'i mahkum etmek maksadıyla kendilerini "sapık" inançlı olmakla itham ettikleri" şeklinde özetlenebilecek bir görüşle itiraz edildi[105]. Bu itiraz, *önsöz'de* de belirttiğimiz üzere, bir defa temelde Orta Asya'da İslâm'ın tarihsel süreç içinde şehirlerle konar-göçer çevrelerde anlaşılış ve görüntüleniş farklarını, bu farkları yaratan sosyo-ekonomik ve dînî faktörleri dikkate almamaktan ve dolayısıyla meseleyi sosyal tarih perspektifinden değil, yalnız ve

[105] Msl. bk. M. Râmi Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri,* ss. 39-43 (Babaî isyanı ile ilgili araştırmalar kısmında ele aldığımız bu çalışma yeni basılmış olmasına rağmen, aslında 1970 yılında yapılan bir doktora tezidir ve daha sonra Mikâil Bayram tarafından ileri sürülecek yaklaşımın ilk sahibidir); Mikâil Bayram, "Baba İshak harekâtının gerçek sebebi ve Ahî Evran ile ilişkisi", *Diyânet Dergisi,* XVIII/2 (1979), ss. 69-78. E. Ruhi Fığlalı da Mikâil Bayram'ın görüşünü kabule yatkın görünmektedir (bk. *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik,* Ankara 1990, ss. 120-121).

yalnızca ilâhiyat perspektifinden değerlendirmiş olmaktan ileri gelmektedir[106].

Her hâlü kârda, konar-göçer Türkmenler'i, bir kısım köylü zümreleri ve yukarıda saydığımız derviş zümrelerini ortak bir tabanda birleştiren, bu *heterodoks İslâm*'ın, yahut başka bir ifadeyle *Türkmen müslümanlığı*'nın mâhiyeti, özellikleri ve karakteristikleri neydi? Onu oluşturan unsurlar, temel inançlar nelerdi, bu inançlar hangi kaynaklara dayanıyordu? İşte yalnız XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolusu'nun değil, ama, sonuçları ve etkileri, sonraki dînî-sosyal bir takım oluşumlara sebebiyet vermesi itibariyle belki Osmanlı dönemi de dahil, Türkiye tarihinin en büyük dînî-sosyal nitelikli halk hareketi olan bu isyanın doğru anlaşılması bakımından, Türkmenler'in bu *he-*

---

[106] Buna ek olarak, *heterodoksi* (hétérodoxie) terimi bu araştırıcılar tarafından yanlış olarak, *heretik* (hérétique) yani *sapkın* terimiyle eş anlamlı kabul edildiği için, *sapkın* şeklinde anlaşılıyor. Oysa bu terim sözlükte *sapkın* anlamını değil, kabul edilmiş resmî inancın dışında olan inanç anlamını taşıyan bir terimdir. *Heterodoksi* kelimesi bir teoloji terimi olarak dahi *sapkın* anlamını değil, "kabul edilmiş resmî din anlayışına, yani *ortodoksi* (orthodoxie) ye karşıt, aykırı olan din anlayışı"nı ifade etmektedir. Kaldı ki, bu terim yalnız bir teoloji terimi değil, aynı zamanda bir sosyal tarih terimi olarak da uzun zamandan beri kullanılmaktadır. Bizim kullanışımız da, bir sosyal tarih terimi sıfatıyladır. Bu sıfatla kullanıldığı zaman, heterodoksi teriminin birbiriyle bağlantılı üç boyutu kastedilir:

1) *Siyasî boyut:* Bu yönüyle *heterodoksi,* siyasî iktidarın desteğindeki ortodoksi (resmî din) nin aksine, bir siyasî iktidar desteğinden yoksundur.

2) *Sosyal boyut:* Ortodoksinin sosyal tabanı, tepede siyasî iktidar olmak üzere, bürokrasi ve şehirli yerleşik halktır. Oysa heterodoksinin sosyal tabanı, özellikle Türk tarihi söz konusu olduğunda, köylüler ve konar-göçer ahalidir. Yani sosyolojik bir ifadeyle, genelde ortodoksi merkezin, heterodoksi çevrenin din anlayışını temsil eder. Ancak bu bütünüyle her zaman böyle olmayabilir. Türk tarihinde olduğu gibi, çevrede de ortodoksiye mensup kesimler olabilir. Meselâ Osmanlı devletinde ortodoksi Sünnîlik tarafından temsil edilirken, Safevî devletinde ortodoksi Oniki İmam Şîîliği tarafından, heterodoksi ise Sünnîlik tarafından temsil olunuyordu. Görülüyor ki, burada *gerçek din-sapık din* gibi sübjektif bir değerlendirme söz konusu değildir.

3) *Teolojik boyut:* Ortodoksi genellikle, daha baştan belirlenmiş, sınırları tesbit edilmiş bir teolojiye dayanır. Halbuki heterodoksi, daha ziyade *senkretik,* yani çok çeşitli inançların bağdaştırılmasından oluşan bir yapı sergiler. Türk tarihi için heterodoksinin bir başka özelliği daha vardır: Türk tarihinde heterodoksi, yani heterodoks İslâm, bir takım teolojik tartışmalar ve ihtilaflar sonucunda teşekkül etmiş olmayıp, konar-göçer zümrelerin şifahî kültüre dayalı İslâm öncesi sosyal ve dînî inanç gelenekleri tarafından oluşturulduğu için, hem şifahî hem de mitolojiktir. Bu mitolojik şifahî teoloji, geniş ölçüde İslâm öncesi eski tabiat kültleri, şamanist uygulamalar ve özellikle Budizm, Zerdüştîlik, Maniheizm ve Mazdeizm gibi dinlerin kalıntılarının zaman ve mekân içinde bağdaşmasından oluşmuştur.

İşte bütün bu saydığımız üç kategorideki özellikleri göz önünne alındığı zaman, konar-göçer Türk boylarının kendi yapılarına uyarladıkları İslâm anlayışının, Sünnî bir İslâm olmadığını kabul etmemek için bir sebep yoktur. Nitekim Osmanlılar zamanında buna *Râfızîlik* denmekteydi. Gerek resmî devlet kaynakları, gerekse Sünnî halk çevreleri bu terimi kullanıyordu. Sonra F. Köprülü ve A. Gölpınarlı gibi bir takım Türk bilim adamları, *Bâtınî* terimini kullandılar. Halbuki gerek *Râfızî,* gerekse *Bâtınî* terimlerinin İslâm tarihindeki anlamları bizde kullanılışından çok farklıdır. Bu meselenin daha geniş bir açıklaması ve özellikle *heterodoksi* terimi üzerindeki tartışma için bk. A. Yaşar Ocak, "Türk heterodoksi tarihinde *zındık, hâricî, râfızî. mülhid* ve *ehl-i bid'at* terimlerine dair bazı düşünceler", *TED.,* 12 (1981-1982), ss. 507-520).

*terodoks İslâm*'ının analizi, bizim için burada birinci derecede bir önem kazanmaktadır.

O halde yukarıdaki soruları birlikte göz önüne aldığımız zaman, bu isyanın ideolojisini teşkil eden *heterodoks İslâm* hakkında ne söyleyebiliriz? Hangi kaynaklardan yararlanabiliriz? Bir defa şunu ilk başta hemen belirtelim ki, eğer bugün elimizde Babaîler, daha doğrusu heterodoks dervişler tarafından kaleme alınmış kaynaklar bulunsaydı, böyle bir problemimiz olmayacaktı.

Bu kaynaklar belki hiç bir zaman olmadı. Okuma yazmanın pek bilinmediği, güçlü bir şifahî din geleneğinin hüküm sürdüğü konar-göçer bir toplumda böyle teolojik kaynakların kaleme alınabileceğini varsaymak imkânsıza yakın derecede zor görünüyor[107]. Bir farkla ki, bu kaynaklar o zaman belki yazılmadılar ama, daha sonra, XV. ve XVI. yüzyıllarda, onların bütün geleneklerine vâris olan *Rum Abdallan, Kalenderîler* (sonraki isimleriyle *Bektaşîler* ), Babaîler arasında mevcut inançların menkabeler haline dönüşmüş biçimlerini toplayıp kaleme aldılar ve bize kadar ulaştırdılar. Ama bugün Alevî-Bektaşî muhitlerinde itibar gördüğü için *Bektaşî menâkıbnâmeleri* diye adlandırdığımız bu eserlere biz "Babaî şeyhlerinin *post mortem* eserleri" diyebiliriz. Çünkü sözü geçen menkabeleri toplamak suretiyle *menâkıbnâme* veya *velâyetnâme* denilen bu kompilasyonların çoğu anonim olan yazarları, bu inançları XV. yüzyılda birden yaratıvermediler, kökleri uzun bir geleneğin kendilerine intikal etmiş ürünleri olarak yazıya geçirdiler. Bunlarda yer alan inançlar, gelişmiş yerleşik bir toplumun yazılı teolojisi gibi, bir takım kurallar, prensipler, dogmalar haline getirilmiş değillerdi; söz konusu zümrelerin İslâm anlayışının karakteristiği olan sûfîliğin kalıplarına dökülmüş bir şekilde, yani evliyâ menkabeleri halinde idiler. İşte bunları analiz etmek sûretiyle, Babaîler isyanına katılan Türkmen zümrelerinin ve onları yöneten şeyhlerin inançlarını, dolayısıyla heterodoks Türkmen inançlarını gerçeğe oldukça yakın bir biçimde ortaya koyabilimenin mümkün olduğunu düşünüyoruz[108].

Babaî isyanın cereyan ediş biçimi, isyan liderinin karizmatik şahsiyeti ve kendine biçtiği misyon ile, peşinden gelenlerin onu algılayış ve değer-

---

[107] Bugünün Türkiye'sinde dahi, köylerde faaliyet göstermekte olup yaşlı kuşağa mensup bir kısım okuma yazma bilmeyen tarikat şeyhlerinin bulunduğu, daha yakın zamanlara kadar sık rastlanan bir hadise iken, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda üstelik konar-göçer bir hayatın zor şartları içinde Türkmen babalarının okuma yazma bildiklerini ve bir takım eserler kaleme aldıklarını varsaymak, imkânsız değilse de çok zordur. Onlar bir kültür aktarma aracı olan yazının yerine çok köklü ve yoğun sözlü kültür geleneğini kullanarak bu açığı kapatıyorlardı.

[108] Böyle bir çalışma, yedi adet Bektaşî menâkıbnâmesi üzerinde tarafımızdan vaktiyle gerçekleştirilmeye çalışılmıştı (Bk. *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm öncesi İnanç Motifleri,* İstanbul 1983, Enderun Kitabevi). *Babaîler İsyanı*'nın ilk baskısının yayımlanmasından sonra, Babaîler'in inanç yapıları hakkında bu analiz metoduyla yaklaşık bir fikir edinilebileceği kanaati bizde hasıl olmuş, bu araştırma o maksatla yapılmıştı. Bu kanaatimizi bugün de aynen muhafaza etmekteyiz.

lendiriş biçimleri bu eserlerdeki menkabelerde ortaya çıkan inançlarla bir arada düşünüldüğü zaman, bu heterodoks İslâm'ın başlıca üç ana karakteristiğinin bulunduğu görülür:

1) ***Mesiyanik (mehdîci) karakter*** : Bu İslâm anlayışı, çok güçlü bir *mesiyanik* (messianique) karakter sergiler. Yani ezilmiş, horlanmış kitleleri bu durumdan kurtarmakla görevlendirilmiş, ilâhî yetki sahibi, karizmatik bir şahsiyet inancına büyük bir yer verir. Bu sebeple bu inancın hâkim olduğu kitleler, sürekli bir "ilâhî kurtarıcı" beklentisi içindedirler[109]. Bu inanç genel çizgileriyle evrensel bir yaygınlık göstermekle beraber, eski dünyadaki ana merkezinin Mezopotamya ve o temel üzerinde oluşan Yahudi mesiyanizmi olduğu konusunda genel kabul görmüş bir kanaat vardır, ki Mezopotamya mitolojisi bizce bunun çok iyi bir göstergesidir[110].

Mesiyanik inançların İslâm'dan önceki dönemde de Türk zümreleri arasında belli ölçüde tanınmakta olduğuna dair bir takım ipuçları vardır. Ancak bu inançların Zerdüştîlik, Maniheizm ve Mazdekizm gibi İran dinleri vasıtasıyla Türkler arasına girdiği muhakkak gibidir. James Darmesteter ve E. Blochet gibi şarkiyatçılar, İslâm dünyasının bu doğu kesimindeki mesiyanik inançların kaynağının, kesinlikle Sasanî İranı olduğu kanaatini haklı olarak ileri sürerler[111]. Zaten daha ileride, Babaîler isyanının İslâm dünyasındaki daha önce vukû bulmuş benzer isyan hareketleriyle kısa mukayesesini yaparken, Türkler'in daha müslüman olmadan önce, İran'ın çeşitli yerlerinde Abbasî yönetimine karşı girişilen pek çok *mehdîci* isyan hareketine katıldıkları görülecektir. Nitekim Türkler müslüman olduktan sonra da bu mesiyanik inançlarını bu defa *mehdîlik* biçiminde sürdürdüler. Bu mesiyanik karakter, Türkler arasında heterodoks İslâm teşekkül ederken, onun ayrılmaz karakteristiği olarak yerini aldı. O kadar ki, Osmanlı dönemi de dahil olmak üzere, İslâmî dönem Türk tarihindeki merkezî yönetimlere karşı

---

[109] Mesiyanizm üzerinde tarihî, sosyolojik ve etnolojik açılardan Batı'da pek çok araştırma yapılmıştır. Meseleyi dünya genelinde böyle bir metotla ele alan iyi bir çalışma şudur: Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Réforme et Révolution Dans les Sociétés Traditionnelles: Histoire et Ethnologie des Mouvements Messianiques*, Paris 1968. Bu eser, özellikle Babaîler isyanı açısından bir takım sosyolojik tahlillere imkân vermesi bakımından oldukça faydalıdır. Ayrıca, Emevîler'den Safevîler'e kadar uzanan geniş bir zaman diliminde İslâm dünyasındaki önemli mesiyanik (mehdîci) hareketlerin derli toplu bir tarihçesini görmek ve Babaîler isyanının tarihî arkaplanını kavramak bakımından şu iki esere bakmak da çok yararlı olacaktır: Edgar Blochet, *Le Messianisme Dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris 1903; G. H. Sadıghi, *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et IIIe Siècle de l'Hégire*, Paris 1938.

[110] Bu konuda bk. E. O. James, *Mythes et Rites Dans le Proche-Orient Ancien*, Paris 1960, Payot, ss. 183-194; Mircea Eliade, *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses I: De l'Age de la Pierre aux Mystères d'Eleusis*, Paris 1976, Payot, ss. 68-96; S. H. Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi*, çev. Alâeddin Şenel, Ankara 1991, ss. 19-66, 185-188.

[111] Msl. bk. Blochet, *a.g.e.*, önsöz, s. VII.

girişilen hemen bütün heterodoks hareketler, istisnâsız bu mesiyanik karakteri çok açık bir biçimde sergilerler. Bütün bu göstergeler, mesiyanizmin heterodoks Türk İslâmı'nın en bariz karakteristiği olduğunu, şüpheye yer bırakmayacak kadar açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

Bu karakter, Babaî isyanında çok güçlü bir şekilde belirmiştir. Bu itibarla ileride, gerek isyanın lideri Baba Resûl'ün gerekse bizzat isyanın değişik açılardan tahlilini yaparken de görüleceği gibi, bu karakter Babaî isyanını orta ve yeni çağlarda gerek Türkiye, gerekse Avrupa'da gördüğümüz diğer isyanlardan, özellikle de köylü isyanlarından ayırır. Bu bakımdan Babaî isyanı daha çok Avrupa'da ve dünyanın başka yerlerinde de rastlanılan mesiyanik karakterli öteki isyanlarla karşılaştırılmalıdır.

***2) Senkretik (bağdaştırmacı) karakter*** : Türkçe'de *bağdaştırmacılık* şeklinde kullanılan *syncrétisme* terimiyle burada kastettiğimiz, bu heterodoks İslâm'ın uzun yüzyıllara yayılan bir zaman ve Orta Asya'dan Anadolu'ya kadar uzanan bir mekân süreci içinde, muhtelif Türk zümrelerenin İslâm dışındaki diğer çok değişik dînî ve mistik kültürlerin kalıntılarını bağrında saklamış olmasıdır[112].

Eski tabiat ve atalar kültlerinden Şamanizm'e, Şamanizm'den Budizm ve Zerdüştîliğe, Zerdüştîlik'ten Maniheizm ve Mazdekizm'e ve hattâ Hıristiyanlığa ve Yahudîliğe varıncaya kadar Türkler arasında yayılan dinlerin ve mistik kültürlerin inançları ve bir takım pratikleri, bir dinden ötekine geçerken, sürekli eskisinin yenisi içinde devamı suretiyle katlana katlana ve yeni kalıplara girerek İslâm'ı kabul dönemine kadar gelmiştir[113]. İslâm X. yüzyılda Türkler arasına girmeye başladığı zaman, çoğunlukla konar-göçer bir toplumsal hayat tarzına dayalı ve bütün bu sayılan dinlerin bakiyelerini bağrında saklayan şifâhî bir kültür geleneğiyle uzlaşmak zorunda kaldı. Eski kam-ozanlar, yeni derviş ve şeyhler oldular. Onlar bu uzlaşmayı, Türkmenler'i hiç sarsmadan sağladılar. İşte *heterodoks Türk İslâmı*

[112] Çalışmalarını uzun yıllardan beri bu mesele üzerinde yoğunlaştıran I. Mélikoff'un şu makalelerinde, söz konusu bu heterodoks İslâm'ın iyi bir analizi yapılmaktadır: "L'Islam hétérodoks en Anatolie", *Turcica*, XIV (1982), ss. 142-154; "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dicata*, Napolie 1982, ss. 379-395. Bu makalelerden ilkinde bu bağdaştırmacı (senkretist) heterodoks İslâm'ın, Alevî, Bektaşî, Yezidî ve Ehl-i Haklar'da nasıl benzer yönler ortaya koyduklarını karşılaştırmalı örneklerle açıklamakta, ikincisinde ise, bu İslâm anlayışının konar-göçer Türkmen zümreleri tarafından oluşturulan bir sosyal zeminde nasıl geliştiğini, sahip bulunduğu temel inançları (ruh göçü ve Tanrı'nın insan bedeninde zuhuru gibi) yine bol örneklerle ele almaktadır.

[113] Msl.bk. Mélikoff, *a.g.makaleler*, aynı yerlerde; ayrıca bk. Ocak, *Bektaşî Menâkıbnâmeleri* . Burada söz konusu dinlerin Türk zümreleri arasında ne zaman ve nasıl yayıldıkları, ne biçimler sergiledikleri ve ne tür inançları getirdikleri konusunda bir hayli bilgi verilmeye çalışılmıştır.

dediğimiz Türk halk müslümanlığı, doğarken bu *bağdaştırmacı* (senkretik) yapı ile doğdu. Babaîler isyanının ideolojisini teşkil eden bu İslâm tarzı, unsurlarının büyük çoğunluğunu daha Orta Asya'da iken böyle bir bağdaştırmacılık içinde şekillendirdi. Dolayısıyla bu bağdaştırmacılığın temeli, daha Orta Asya'da iken atılmış oldu[114].

Bu, görüldüğü gibi, özel bir takım sosyo-ekonomik ve kültürel şartların, teologlar arası tarşımaların oluşturduğu yüksek bir teolojinin değil, tabiî olarak kendiliğinden oluşan, mistik öğeleri ağır basan, hurafeci bir *bağdaştırmacı* (syncrétique) müslümanlık tarzıydı.

***3) Mistik (Sufiyane) karakter:*** Türk heterodoks İslâmının üçüncü mühim karakteristiği, çok güçlü bir mistik karaktere sahip bulunmasıdır. Bunun sebebi, İslâm öncesinde Türkler arasında hakim olan Şamanizm gibi majik sistemlerin, Budizm, Maniheizm gibi dinlerin güçlü bir mistik yapı sergilemeleridir. Buna ilaveten İslâm'ın da Türk zümreleri arasında yayılması, yine İranlı sûfîler, veya İran sûfîliğinden yetişmiş Ahmed-i Yesevî ve benzeri Türk sûfîleri aracılığıyla olduğundan, ister istemez tasavvufî bir yapı içinde vukû buldu. Bu sûfîler, bu İran mistik İslâmı'nı eski mistik yapının üzerine bina etmekte fazla zorluk çekmediler. Bu yüzden Türk halk İslâmı, ister Sünnî kesimiyle, ister heterodoks kesimiyle olsun, güçlü bir *evliyâ kültü* etrafında gelişti. Bu kült her iki kesimde de ortaktır. Önemli bir farkla ki, Sünnî halk İslâmı, tasavvufî bir organizasyon şekline dönüşmediği halde, heterodoks halk İslâmı, Bektaşîlik olsun, Alevîlik olsun, çok kuvvetli bir tasavvufî organizasyon halinde oluştu.

İşte Bektaşîlik ve Alevîliğin bir *heterodoks İslâm* (Islam hétérodoxe), bir *halk İslâmı* (Islam populaire) olduğunu ileri sürerken, buraya kadar ancak kaba hatlarıyla özetleyebildiğimiz şu üç karakteristiği ve bunların Sünnî halk İslâmı'yla heterodoks halk İslâmı arasında meydana getirdiği bu çok ince nüansı gözden uzak tutmamakta yarar vardır.

İşte bu heterodoks müslümanlık tarzı, Babaî isyanına en az bir yarım asır kadar tekaddüm eden yıllarda başlayan yukarıda özetlenen göçlerle gelen Türk zümreleri tarafından Anadolu'ya intikal ettirildi. Bu Türk zümreleri arasında yaklaşık bir yüzyıl kadar önce müslümanlığa geçmiş olanlar bulunduğu gibi, bu dine henüz girenler, budist veya maniheist olarak gelenler,

---

[114] Bk. Mélikoff"Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica*, XX (1988), ss. 7-18; Ocak, *a.g.e.*, ss. 18-68.

hattâ hıristiyan olanlar mevcuttu[115]. Kısacası İslâm, onların pek çoğu için henüz yeni bir olaydı.

Bu heterodoks halk İslâmı'nın üç ana karakteristiğini böylece belirlemeye çalıştıktan sonra, şimdi onun Anadolu Selçuklu dönemindeki göçlerle Anadolu'ya intikal eden belli başlı inançlarının neler olduğunu görebiliriz.

Bu heterodoks İslâm'ın, onu hem Sünnî, hem de Şîî İslâm'dan çok bariz bir surette ayıran başlıca üç ana inancı vardı ki, bunlar büyük bir ihtimalle aynen Babaîler isyanına katılan Türkmenler'in inançlarını oluşturuyordu ve bize göre, onlardan da Babaîler hareketinin türevleri olan Bektaşîler'e ve Alevîler'e geçmek suretiyle günümüze kadar geldi:

1) *Hulûl* (incarnation) yani Allah'ın insan sûretinde tecellî etmesi,

2) *Tenasüh* (Métempsycose), yani ruhun öldükten sonra bir başka bedende yeniden doğması,

3) *Don değiştirme* (métamorphose), yani ruhun sağken bir biçimden başka bir biçime, yahut bir kalıptan başka bir kalıba geçmesi. İşte bugün de Alevî ve Bektaşîler'de ve bu çevrelere ait menâkıbnâmelerde ve nefeslerde bol bol örneklerini bulduğumuz bu üç inanç, kanaatimizce aynen Babaîler'de mevcut bulunuyordu. Aksi halde bunların, adlarını zikrettiğimiz bu zümrelere hangi vasıta ile ulaşabildiğini ispat etmek lâzım gelir. Türk-İslâm heterodoksisinin bu üç temel inancı, bir başka yerde yeterince tahlile tabi tutulduğu ve yazılı örneklerle açıklandığı için burada daha fazla tafsilata girmeyeceğiz[116].

Babaîler isyanının temel ideolojik motivasyonu rolünü üstlenen Türkmenler'in ve Türkmen babalarının bu heterodoks İslâm anlayışının yanında, herhalde, isyana katılan hıristiyan köylülerin de ideolojik yanlarına temas etmek gereklidir. Bu konudaki bilgilerimiz de maalesef yeterli olmamakla beraber, şu kadar söylenebilir ki, bu hıristiyan köylüler, Ortodoks mezhebine mensup olanlardan ziyade, aynen Türkmenler'de olduğu gibi,

---

[115] Bu gayri müslim Türk zümrelerine XVI. yüzyılda bile rastlanmaktadır. Bazı tahrir defterlerinde, *Aydoğmuş, Tanrıverdi, Gündoğdu* vb. isimlerle *karye-i gebrân* başlığı altında kaydedilen pek çok kişi vardır. Tahrir defterlerinde kısaca bu şekilde dînî kimliği belirlenen bu insanların tamamının gerçekten hıristiyan mı yoksa budist veya maniheist mi olduğunu belki hiç bir zaman bilemiyeceğiz. Bildiğimiz şu ki, vergi toplamak maksadıyla düzenlenen bu defterleri meydana getirenlerin, herhalde fazla ince eleyip sık dokumadan, bu kişileri kolay yoldan *gebr* diye bir kalem altında toplamış olabilecekleri, uzak bir ihtimal değildir.

[116] Bk. Ocak, *a.g.e.,* ss. 133-171.

Orta, Doğu ve Güney Doğu Anadolu topraklarında yaşamakta olan, "ilâhî bir kurtarıcı" inancı etrafında oluşmuş heterodoks bir hıristiyanlık yorumu idi[117]. Özellikle Baba İshak gibi, Anadolu hıristiyanlığı tarihinde en aşırı heterodoks yorumlar ve hareketleri üreten Samsat kökenli bir lider yönetiminde girişilen bu mesiyanik propaganda, sözü edilen bölgelerin fakir hıristiyan köylü halkını epeyce derinden etkilemiş olmalıdır.

[117] Bu heterodoks hıristiyanlığın mahiyeti ve çeşitli verisyonları hakkında bir sonraki bölümde yer alan "propaganda sâhaları " isimli kısma bk.

## *ÜÇÜNCÜ BÖLÜM*

## *BABAÎLER İSYANI*

## I- İSYANIN ŞEFİ BABA RESÛL'ÜN KİMLİĞİ MESELESİ

Baba Resûl yahut Babaîler isyanının cereyan tarzını incelemeye başlamadan önce, şimdiye kadar genellikle "Baba İshak isyanı" adıyla bilinen bu ayaklanmanın gerçek liderinin kimliğini teşhis meselesini burada tartışmak ve bu meseleyi mümkün olduğu kadar açıklığa kavuşturmaya çalışmak icap eder. Bir kaç istisnânın dışında, başta F. Köprülü, H. Hüsâmeddîn ve O. Turan olmak üzere eski ve yeni hemen bütün araştırıcılar bu isyanın lideri olarak, İbn Bîbî'nin şehadetine dayanmak suretiyle, Kefersûd (bugünkü Adıyaman yakınlarında)'lu bir şeyh olan Baba İshak'ı göstermişlerdir[1]. Fakat, Baba İlyas-ı Horasânî'nin torunlarından, XIV. yüzyılın mutassavvıf şâiri Elvan Çelebi'nin, varlığı bilinmekle beraber çok az tanınmış bir eseri, belki bu olay hakkında en yetkili bir kaynak olması sebebiyle bizi, bu konuda bugüne kadar yazılmış olanları tekrar gözden geçirmeye zorlamaktadır. Bahis konusu bu eser, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Unsiyye* adını taşımakta olup Baba İshak'la birlikte sahneye asıl kendi büyük dedesini, yani Baba İlyas'ı koymaktadır[2].

Gerçekte olayda bu iki şeyhin yanyana mevcudiyeti daha baştan beri bilinmekteydi. Şu var ki, mevhum bir Babaîlik tarikatının kurucusu olduğu söylenen Baba İlyas'ın, Baba İshak'la olan yakın ilişkisine rağmen, isyan hadisesiyle alâkası bulunmadığı ve bu hadisenin tamamiyle dışında olduğu, ayaklanmayı asıl çıkaran ve yöneten Baba Resûl'ün, Baba İshak idiği ısrarla

---

[1] Babaîler İsyanı'nın ilk baskısında buradaki dipnotta "Profesör Irène Mélikoff'un şifahî rivayetine göre Cl. Cahen daha 1950 yıllarında, isyanın gerçek liderinin Baba İlyas olabileceğini sezmiş bulunuyordu. Fakat yazarın o tarihten bu yana çıkan yazılarında bu hususata herhangi bir işarete rastlanmamıştır." şeklinde bir ifade bulunmaktaydı (bk. Babaîler İsyanı, İstanbul 1980, s.83). Ne var ki müteveffa profesör hakikatte, gerek daha sonraki bazı makalelerinde (bk. "A propos d'un article récent et des Baba'is", JA., CCLXVIII (1980), ss. 69-70), gerekse *Pre-ottoman Turkey*'in fransızca versiyonunda (*La Turquie*, s. 334) eski kanaatini sürdürmeye devam etmiştir.

[2] Elvan Çelebi'nin bu eseri, İsmail E. Erünsal ile tarafımızdan geniş bir inceleme ve tahlil kısmıyla birlikte 1984 yılında yayımlanmıştı (bk. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Unsiyye : Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi*, İstanbul 1984, İÜ. Edebiyat Fak. Yay.). Eserin, birtakım ilaveler ve tashihlerle birlikte gözden geçirilmiş ve ayrıca orijinal metnin tıpkıbasımı da eklenerek gerçekleştirilmiş ikinci baskısı için bk. a.g.e., Ankara 1995, TTK. Yay.

belirtiliyordu. Mesele günümüze kadar bu haliyle gelmiştir. Yalnız, ilk defa Cl. Cahen bu konuyu bir makalesinde, ikisi arasındaki ilişkinin mahiyeti konusunda her hangi kesin bir ayırım yapmaksızın aralarındaki münasebeti isyan olayı çerçevesinde tartışmıştır[3].

Elvan Çelebi'nin eseri yakından incelenip diğer bazı çağdaş kaynaklarla karşılaştırılarak ele alındığında, İbn Bîbî hariç hiç bir kaynakta asıl adı verilmeyip yalnızca lakabıyla zikredilen ve kaynakların ifadesiyle, kendini "peygamber ilân ederek"(*idda'â en-nubuvva*) Türkmenler'i II. Gıyâseddîn Keyhusrev'e karşı ayaklandırdığı anlatılan Baba Resûl'ün, Baba İlyas olduğu anlaşılmaktadır[4]. Her ne kadar Elvan Çelebi, son peygamberin Hz. Muhammed olduğu pekâlâ bildiğine göre, dedesi Baba İlyas'ın böyle bir dâvaya kalkışmıyacağını söyleyerek onu savunursa da, bu arada "peygamberlik iddiası ile ortaya çıkma iftirası"na Baba İshak'ın değil, Baba İlyas'ın muhatap olduğunu dolaylı olarak ortaya koymuş olur[5]. Yazarın, dedesini müdafaa için gösterdiği bütün gayrete rağmen, bu "peygamberlik"iddiasını

---

[3] Yazar bu makelede, Babaîler isyanı çerçevesinde, biri Baba İlyas'a öteki Baba İshak'a ait olmak üzere birbirine yakın nitelikte iki mistik ortam kabul etmenin doğru olacağını ileri sürmüştür (bk. "Baba Ishaq", s. 60). Daha sonra "Le problème du Shiisme dans l'Asie Mineure préottomane" (*Le Shiisme Imamite* : Colloque de Strasbourg (1968), Paris 1970, PUF., ss.122-124) adlı yazısında, diğer araştırıcılar gibi isyanı Baba İshak'a malederek Baba İlyas'ın bu işle ilgisine dair bir şey söylemeden aynı fikri ileri sürer .

[4] Bk. Elvan Çelebi, v. 26b:

Kim gelübdür bu sûretâ bir er
Kim halâyıkdur ana Peyğamber
Salavât adına virür anbûh
Ademî vü Perî çü deşt ü çü kûh

Bu kıt'anın ikinci mısrâında Elvan Çelebi'nin Peygamber'i Baba İlyas'ın halayıkı olarak vasıflandırmasına dikkat etmek gerekir. Bu ifade onun büyük dedesini ne kadar yücelttiğini açıkça gösteriyor.

Ayrıca bk. v. 28a:

Tahtuma tâcuma nazar kılmış
Kendûyi hem resûl-i Hakk bilmiş

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin ikinci baskısındaki transkripsiyonlu metindeki varak numaraları birincisiyle aynı olduğundan , Babaîler İsyanı'nın birinci baskısında verilen referansların değiştirilmesine gerek görülmemiştir.

[5] Bk. Elvan Çelebi, aynı yerde:

Ol niçün didire resûlem ben
İns ü cin gönlüne kabûlem ben

Baba İshak'a yüklememesi ve onun, sadece dedesinin en ileri gelen halifesi olduğunu kaydetmesi çok anlam taşımaktadır[6].

Baba Resûl isyanını bize nakleden çağdaş vekayinâmeler gözden geçirildiği zaman, Elvan Çelebi'nin olayla ilgili olarak verdiği bilgilerin yalnız kalmadığı, aksine desteklendiği görülür. Şöyle ki: İsyan sırasında Malatya'da ikamet etmekte bulunan Süryanî tarihçisi Barhebraeus (Ebü'l-Ferec Gregorius) (öl. 1286), olayı Elvan Çelebi'nin ifadelerine paralel yönde anlatır. Ona göre, Amasya yakınlarında oturan bir Türkmen şeyhi, kendisini "peygamber"(Resûlullah) ilân etmiştir. Adı *Baba* olan bu zat kendine *Resûl* dedirtiyordu. Müridi Şeyh İshak'ı, Türkmenler arasında kendi fikirlerini yaymak üzere Hısn-ı Mansur'a göndermişti[7].

Ebü'l-Ferec'in, gayet açık olup Baba Resûl ile Şeyh İshak'ı birbirinden ayıran bu kayıtlarının, şimdiye kadar nazarı dikkate alınmaması gerçekten şaşırtıcıdır. Çünkü Ebü'l-Ferec'in bu şehadeti bizce bir kaç noktadan güvene lâyık görünmektedir. Bir defa o eserini, isyanın patlak verdiği mıntakalardan biri olan Malatya'da yazmış ve olaya çağdaş olmuştur. İkinci olarak da tıpkı Elvan Çelebi gibi, isyan olayında iki liderin varlığını ortaya koymakta, Baba Resûl ile Şeyh İshak'ı hiç bir şüpheye yer vermeyecek bir biçimde ayırmakta, üstelik Şeyh İshak'ı Baba'nın müridi olarak göstermektedir.

Bu meselede kaynakları karşılaştırırken bir nokta üzerinde durmak gerekir ki o da şudur: İbn Bîbî'nin dışında Baba Resûl'ün adı olarak Baba İshak hiç bir kaynakta geçmez. Hıristiyan vekayinâmeleri onu *Papa* veya *Paperroissole* şeklinde, müslüman (Arap ve Türk) vekayinâmeleri ise yalnızca *Baba* veya *Baba Resûlullah* biçiminde anarlar. Bunların hepsi de, bir Türkmen şeyhinin kendini "Allah'ın elçisi"ilân ederek Türkmenler'i ayaklandırdığından söz ederler. Meselâ isyandan ilk olarak haber veren ve olayın geçtiği sırada Anadolu'da bulunan Dominiken rahibi tarihçi S. de St.-Quentin, Baba Resûl'den, bu kelimenin lâtince telaffuza uydurulmuş biçimiyle *Paperroissole* diye bahseder[8]. Başka bir çağdaş tarihçi olan Sibt b. el-Cevzî (öl. 1250), onu sadece *el-Baba* diye anar; ayrıca faaliyet merkezinin Amasya olduğunu belirtir ve Kefersûd'dan hiç söz etmez[9].

---

[6] *A.g.e.*, vv. 30b, 31b:

[7] Bk. Abu'l-Farac, II, 539.

[8] S. de St.-Quentin, s. 62.

[9] Sibt, XV, 165a.

Görüldüğü gibi sadece İbn Bîbî Baba Resûl'ün adı olarak Baba İshak'ı verir. Buna karşılık Baba İlyas'ın ismine onun eserinde bir kere bile rastlanmaz. Görünüşe göre tarihçi Baba İlyas'ı hiç tanımamaktadır. Böyle olunca, bizce İbn Bîbî'nin bu iki ismi birbiriyle karıştırmış olabileceği ihtimali çok güçleniyor. Nitekim bu ihtimali tarihçinin eserinde bulunan bir pasaj da kuvvetlendirmektedir. Şimdiye kadar pek dikkati çekmeyen ve meselenin aslına vâkıf olunmadığı için bazı ilgisiz ve spekülatif yorumlara yol açan bu pasaj türkçeye şöyle çevrilebilir:

*"Kefersûd"daki hanikahında yaşayan Baba İshak, birden ortadan kayboldu ve aradan bir müddet geçtikten sonra Amasya yakınlarındaki bir köyde ortaya çıktı"*[10].

Burada bahsi geçen, Baba İshak'ın Kefersûd'dan ani kayboluşu hikâyesini nasıl açıklamak gerekir? İşte kanaatimizce İbn Bîbî'nin hikâyesinin tutarsızlığı burada çok açık bir biçimde beliriyor. Neden Baba İshak durup dururken uzun zamandır yaşadığı bu yeri birden terkedip Amasya'da görünmek lüzumunu duymuştur? Neden Amasya'ya, İbn Bîbî'nin dışındaki Baba İlyas'tan bahseden kaynakların açıkça belirttiği gibi, Baba İlyas'ın yaşadığı bu yere gelir ve üstelik İbn Bîbî Baba İlyas'tan hiç bahsetmez?

E. Werner gibi bazı marksist tarihçiler, Baba İshak'ın İbn Bîbî'deki bu kayboluş hikâyesini ve Amasya'ya gelip yerleşmesine kadar geçtiği farzedilen zamanı, tipik marksist bir yaklaşımla, "onun bir ağanın yanında çalışmış olabileceği"ihtimali ile yorumlarlar[11]. Bir kısım tarihçiler de bu kayboluş hikâyesi ile hiç ilgilenmemiştir. Oysa bu hikâye, yukarıda da işaret olunduğu üzere, kanaatimizce İbn Bîbî'nin, Baba İlyas ile Baba İshak'ı birbirine karıştırdığının en açık delillerinden biri sayılabilir. Zira daha ileride de görüleceği gibi, Baba İlyas'tan bahseden bütün kaynaklar onun Amasya'da oturduğunu ve *Baba* unvanı ile ünlü olduğunu ittifakla kaydederler. Bunların en başında, onun torunu Elvan Çelebi'nin eseri gelir. Şu halde demek oluyor ki Amasya'da faaliyet gösteren Baba İshak değil, Baba İlyas'tır[12].

Bu konuda üzerinde durulması gereken bir başka nokta da, *Baba* ünvanı ile ilgilidir. Hem İranlı hem de Türk sûfîlerinin kullandıkları bu ünvan[13], sıradan derviş ve şeyhlerin değil, en üst kademedeki şeyhlerin ünvanıydı. Bu bakımdan Baba İshak'ın şeyhi olduğu bütün kaynaklar tarafından

---

[10] İbn Bîbî, s. 499.

[11] E. Werner, *"Sozial religiöse Strömungen"*, s. 376.

[12] Bk. Elvan Çelebi, v. 13b.

[13] Baba ünvanı hakkında geniş bilgi için bk., Köprülü, "Baba", *İA.*

kabul edilen Baba İlyas'ın, büyük şeyh olarak bu ünvanı taşıdığına ve bu ünvanla çağında tanındığına hiç şüphe olmamalıdır. Zaten yukarıda da belirtildiği gibi, İbn Bibi'nin dışındaki kaynaklar, "kendini peygamber ilân eden"şahsın *baba* ünvanı ile meşhur olduğunu naklediyorlar. Yine aynı kaynaklar, iki kişinin adının karıştığı bir tek isyan olayından bahsediyorlar. Elvan Çelebi ise Baba İlyas'ı özellikle "*el-müştehir bi-Baba*"(Baba diye meşhur) şeklinde anıyor[14]. Baba İshak ise, bir tek İbn Bîbî tarafından *Baba* ünvanıyla zikredilmekte, Elvan Çelebi onu İshak-ı Şâmî, diğer tarihçiler ise ya Şeyh İshak veya doğrudan doğruya İshak diye anmaktadırlar[15]. Böyle olunca, Arap tarihçilerinin de belirttiği üzere, Amasya'da ayaklanan Baba'nın, yani Baba Resûl'ün, yalnızca Baba İlyas olması gerekir.

O halde İbn Bîbî'nin kayıtlarını nasıl yorumlamalıdır? Bize göre tarihçi, ya Baba İlyas ile Baba İshak isimleri arasındaki berzerlik, veya daha büyük bir ihtimalle, kaynak olarak kullandığı rivayetlerdeki karışıklık yüzünden iki ismi birbirine karıştırmış, bu yüzden de biri Kefersûd'da öteki Amasya'da bulunan bu iki babayı bir tek Baba İshak'ın şahsında birleştirerek onu Baba Resûl yapmıştır. Ayrıca, Amasya'daki Baba probleminin yarattığı uyuşmazlığı ise, Baba İshak'ı bir ara ortalıktan kaybedip sonra Amasya'ya yerleştirmek suretiyle halletmek istemiştir.

İşte tarihçinin bu yanılgısı kanaatimizce, dönemin ve olayın geçtiği mekânın tek kaynağı sıfatıyla, başta Fuat Köprülü olmak üzere, İbn Bîbî'yi temel alan yerli yabancı hemen bütün bilim adamlarını yanıltmış, Baba Resûl olarak Baba İshak'ı kabul eden araştırıcılar, aslında farkına varmadan Baba İshak adı altında Baba İlyas'ı incelemişlerdir[16]. Baba İshak'a gelince, hem Ebü'l-Ferec hem de Elvan Çelebi, onun Baba İlyas'ın baş halifesi ve Güney Doğu Anadolu'da ve Şam diyarında propagandacısı olduğunu belirtmek suretiyle gerçeğe daha çok yaklaşmışlardır. Böylece Baba İshak'ın, isyanının bir anlamda ikinci lideri olduğu meydana çıkmaktadır.

Aslında adı geçen bu iki yazarı, yani Ebü'l-Ferec ile Elvan Çelebi'yi, çok geç bir devrin (XVI. yüzyıl) tarihçisi olmasına rağmen, Osmanlı tarihçisi Mustafa el-Cenâbî'nin ifadeleri de, desteklemektedir. Cenâbî'ye göre, Selçuklu sultanı II. Gıyâseddîn Keyhusrev zamanında Amasya'da ikamet etmekte olup *Baba* adını taşıyan bir şahıs, kendini "Resûlullah"ilân etmiş

---

[14] Bk. Elvan Çelebi, vv. 8b-9a : "Bâb-ı devvum: Âğâz-ı kıssa-i Hazret-i Şeyhu'l-Kâmilu'l-Mükemmil Ebu'l-Bakā Şeyh İlyas el-müştehir bi-Baba...".

[15] Msl. bk. a.g.e., birçok yerde; Abu'l-Farac, II, 539.

[16] Böyle olunca, hem İbn Bîbî tarafından verilen bilgileri, hem de ona dayanan bütün modern araştırıcıların Baba Resül üzerine yaptıkları tahlilleri Baba İlyas'ı düşünerek değerlendirmek gerekecekir.

ve ayaklanmıştır. Sultan üzerine ordu göndererek onu yakalatmış ve halifesi İshak ile birlikte öldürtmüştür[17]. Cenâbî'nin şu ifadelerine bakılırsa o, isyan hakkında İbn Bîbî'nin rivayetini kabul etmeyip daha başka bir kaynağa veya kaynaklara başvurmuş ve bizce de gerçeği yansıtmıştır.

Babaîler isyanındaki bu Baba İlyas - Baba İshak ikiliğinin ve bağlantısının, yukarıda zikredilen kaynaklardan çok daha değişik nitelikteki bir XV. yüzyıl Osmanlı kaynağında da görülmesi, bizim tesbitimizi güçlendiren bir başka noktadır. Bu kaynak, Cem Sultan'ın maiyyet erkânından Ebü'l-Hayr-ı Rûmî'nin *Saltıknâme* adıyla bilinen ünlü eseridir. Yarı destanî-yarı menkabevî bir eser olan *Saltıknâme*'de, Babaîler isyanını anlatan, yukarıdan beri sıralanmaya çalışılan delilleri takviye eder mahiyette çok ilginç bir pasaj bulunmaktadır. *Saltıknâme* müellifi, olayı iki buçuk asır sonra halk ve sûfîler arasındaki şifahî rivâyetlerden destanlaşmış yahut menkabeleşmiş şekliyle tesbit etmiştir. Bu son derece ilginç destanî menkabe, bir defa isyanı Şîî bir ideoloji çerçevesinde takdim ettiği gibi, -ileride görülceği üzere- bir yönüyle S. de St.-Quentin'in, bir yönüyle İbn Bîbî'nin, bir yönüyle de Elvan Çelebi'nin versiyonlarını hatırlatır. Burada her ne kadar coğrafî mekânlar, şahıslar ve hattâ olayın çeşitli safhaları zaman zaman birbirine karışmış ise de, biraz dikkat edildiğinde, isyanın ana tarihsel çizgisini yakalamak hiç de güç değildir. Bu eserde de, *seyyid* oldukları iddiasıyla ortaya atılarak bir ayaklanma başlatan İshak ve İlyas adında iki "râfızî"ile, peygamberlik iddiasıyla bir başka ayaklanma çıkaran Muhsin isimli bir başka "râfızî"nin mâcerası hikâye edilmektedir.

Daha önce hiç bir yerde sözü edilmemiş ve yayınlanmamış bulunması ve bizce konumuz açısından bir hayli dikkate değer görülmesi sebebiyle, *Saltıknâme*'deki söz konusu pasajı burada özetleyerek kaydetmenin faydalı olacağını sanıyoruz. Esere göre olay aynen şöyle cereyan etmiştir: Sebzevar'lı bir râfızînin, Mâzenderân'lı Mervan neslinden birisinin kızıyla evliliğinden bir oğlu olur. Adını *İshak-ı Mâzenderânî* koyarlar. Bir gün İshak'a Şeytan görünür ve kendisini Hızır Aleyhisselam diye tanıtır. Şeytan, İshak'ı dünyadaki adaletsizliğe son vermekle görevlendirir ve ona *Dâdger* (adaleti yerine getiren) lâkabını vererek çok yakında dünyaya hâkim olacağını müjdeler. Buna inanan İshak, başına yeşil sarık sarıp kızıl alâmet takarak kendini *seyyid* ilân eder. Şeytan'dan sihir ve büyü öğrenir. Yine Şeytan'ın kandırdığı Estervâye beyi Mirza ile anlaşıp onu kendine vezir yaparak hurûç etmeğe karar verir. Şeytan Boz At'a binmiş Hızır kılığında yine gelerek bunlara nasıl hareket edecekleri hususunda gerekli talimatı verir

---

[17]Bk. Cenâbî, *el-Aylemu'z-Zâhir fî İlmi'l-Evâil ve'l-Evâhir* Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3033, v. 474a.

ve hutbeden ilk üç halifenin adını kaldırtmalarını öğütler. İshak, öğrendiği sihirleri halka kerâmet ve mûcize diye gösterir; bütün civar vilâyetleri ele geçirir. Sultan İzzeddîn, İshak'ın üstüne asker gönderirse de, bu beriki onları mağlup eder. Bu sırada Baycu komutasındaki Moğollar da İshak'a katılırlar. O arada Gîlân'da *İlyas* adında biri daha zuhûr ederek İshak'a iltihak eder. O da kendini *seyyid* ilân etmiş ve bütün Râfızîler'i etrafına toplayarak her tarafı birbirine katmıştır. Şeytan buna da *Çetmur* (veya *Çenmur*) lâkabını verir.

Bu esnâda Meş'as meliki rüyasında Cebrail olduğunu söyleyen birini görür ve ondan kendisine peygamberlik verildiği haberini alır; ayrıca, ayaklandığı takdirde, Dâdger ve Çetmur'un kendisine uyacaklarına dair tâlimatla desteklenir. Böylece "peygamberlik"iddiasıyla ortaya atılır. Bu adamın adı *Muhsin* 'dir. Şâirlik san'atını iyi bilen Muhsin, Kur'an'a benzeyen bir şeyler yazıp ona ilave eder. Sonra Dâdger'e bir adam yollayarak kendine itaat etmesini isterse de, Dâdger bu daveti reddederek adamı öldürtür. Aynı tepkiyi Çetmur'dan da alınca, bu defa peygamberlik davasından vazgeçip *mehdî* olduğunu ilân eder.

İşte tam bu sırada Sarı Saltık işe karışır ve Sultan İzzeddîn'in ricasıyla Râfızîler'le savaşa başlar. Önce Dâdger'in üzerine giderek onu yener ve başını keser. Sonra Çetmur'un üzerine hücum eder. Çetmur Şirvan'da bir kaleye çekilip kendini savunmaya çalışırsa da, fazla mukavemet edemez ve yakalanıp kafası kesilir. Böylece olay sona erer[18].

Bizce bu destanî menkabe de, Baba İlyas ile Baba İshak arasındaki işbirliğini göstermekte, hattâ Muhsin adı altında, Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa'nın faaliyetlerine atıfta bulunmaktadır. Burada "peygamberlik"iddiası, bu üçüncüsünün üzerinde görünüyor. Tabiatıyle bir destanî menkabede bu kadar tahrifi normal karşılamak gerekir.

İşte kaynakların buraya kadar yapmaya çalıştığımız tahlilinden çıkan sonuç, Amasya'da Selçuklu hükûmetine karşı "kendini peygamber ilân etmek sûretiyle"ayaklanan Baba Resûl'ün, Baba İshak değil, Baba İlyas-ı Horasânî olduğudur.

---

[18] Bk. Ebu'l-Hayr-i Rûmî, *Saltıknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp., nr. 1612, vv. 112a-118b. Babaîler isyanı ile ilgili bu araştırmamızı ilk hazırladığımız yıllarda, Saltıknâme'yi başından sonuna kadar okuma imkânımız olmamıştı. Ancak Babaîler İsyanı yayımlandıktan sonra bu fırsatı bulduğumuzda, yukarıda özetlemeğe çalışılan pasajı tesbit ettik. Bizce Babaîler isyanını anlatan Saltıknâme'nin bu çok mühim destanî-menkabevî versiyonu, pek çok bakımlardan üzerinde ciddî bir tahlil yapmağa değer niteliktedir. Bu belki ayrı bir yazının konusu olabilir.

Bu neyi değiştirir? İsyan liderinin Baba İlyas veya Baba İshak olmasıyla isyanın niteliğinin bir ilgisi olabilir mi? Bir defa, hiç bir şey değişmiş olmasa bile bu tarihsel yanlışlığın düzeltilmesinin bilimsel bir gereklilik olduğu ve bu yapılmadığı takdirde, tâbir câizse sultan mevkiine vezirin, vezir mevkiine sultanın konulmuş olacağı bir yana, bu iki şahsiyetin çok farklı köken ve kişilikleri, karakterleri sergilemeleri açısından da gerçeğin yerine konulması önem kazanmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki soruların cevabı, aşağıda onların şahsiyet tahlilleri ile ilgili kısımlarda kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

## II- BABA İLYAS-I HORASÂNÎ

### A) Baba İlyas'ın biyografisi

Tam adı Ebü'l-Bakã Şeyh Baba İlyas b. Ali el-Horasânî olup, çok muhtemel olarak, Moğol istîlâsı sırasında Hârezm-şahlar devletinin yıkılışını takiben Anadolu'ya sığınarak Selçuklu sultanı I. Alâeddîn Keykubâd'ın emrine girmiş bulunan Hârezm-li Türkler'den bir Türkmen babasıdır[19]. İsyandan ve ayrıca Baba İlyas'tan bahseden kaynakların hiç birinde, onun Anado-lu'ya göç etmeden önceki hayatı hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Sadece Elvan Çelebi, şeyhin Anadolu'ya nasıl geldiği ve Amasya'ya nasıl yerleştiği hususunda biraz bilgi vermektedir.

Elvan Çelebi'ye göre Baba İlyas, Rum diyarına Dede Garkın adındaki bir başka Türkmen şeyhinin halifesi sıfatıyla gelmiş ve Amasya yakınlarında bulunan Çat köyüne (bugünkü İlyas Köyü) yerleşerek burada bir zâviye açmıştır[20]. Yazar her ne kadar kesin bir tarih vermese de, eserde mevcut bir parça, bu yerleşmenin I. Alâeddîn Keykubâd zamanında olduğunu açıkça gösteriyor. Bu parçaya göre Sultan Alâeddîn şeyhi ziyarete gelmiş ve onunla görüşmüştür[21]. Baba İlyas buradaki zâviyesinde faaliyete ve fikirlerini yaymaya başlamıştır. Selçuklu sultanı ile yakın münasebetler kurmuş ve zaman geçtikçe müridleri çoğalmaya başlamıştır[22]. Maalesef kitabında hiç

---

[19] Cl. Cahen de Baba İlyas'ın Anadolu'ya Hârezmliler'le birlikte gelmiş olabileceği kanaatindedir (bk. "Baba Ishaq", s. 59)

[20] Bk. Elvan Çelebi, a.g.e., vv. 11b-13b. Baba Resûl'ün Amasya yakınındaki bir köye gelerek köyün yanında bir zâviye (savma'a) bina ettiğini İbn Bîbî de yazıyor (bk. s. 499; krş., *Histoire*, s. 228; Yazıcızâde, v. 313b). Biz 1977 yılı yazında bu köyde (eski Çat, bugünkü İlyas Köyü) hemen Baba İlyas'ın türbesi yakınında söz konusu zâviyenin temel izlerini tesbit etmiştik. Fakat 1991'deki ziyaretimizde burada yeni düzenlemeler yapıldığını ve bu temel izlerinin kaybolduğunu gördük.

[21] *A.g.e.*, vv. 19b-20b.

[22] *A.g.e.*, aynı yerde.

bir kaynak zikretmeyen H. Hüsâmeddîn'e göre ise Baba İlyas, 628/1230 tarihinden isyana kadar Amasya'daki Hânikah-ı Mes'ûdî'nin şeyhliğini yapmıştır[23]. Onun bu ifadesi yukarıda nakledilen Elvan Çelebinin ifadesiyle uyuşmuyor[24].

İşte Baba İlyas hakkında isyan olayından evvelki hayatına dair bütün bilinenler bundan ibarettir. Onun ne menşeine, ne yetişmesine, ne de ailesine dair hiç bir bilgiye sahip değiliz. Ancak Elvan Çelebi'nin eseri sayesinde Ömer Paşa, Yahya Paşa, Mahmud Paşa, Hâlis Paşa ve Muhlis Paşa adında beş oğlu olduğunu öğreniyoruz[25].

### B) Baba İlyas'ın mistik- tasavvufî hüviyeti

Baba İlyas'ın biyografisi konusundaki bu bilgi yetersizliğine karşılık, onun karizmatik şahsiyetine ışık tutacak bazı bilgilere sahip bulunmaktayız. İbn Bîbî'ye bakılırsa Baba Resûl -ona göre Baba İshak, fakat aslında Baba İlyas- Amasya yakınlarında yerleşmiş olduğu köyde oranın davarlarını güdüyor, yaptığı işe karşılık hiç bir ücret almıyor, karın tokluğuna çalışıyordu. Çok az yemek yiyor ve münzevî bir hayat geçiriyordu. Burada kısa zamanda halkın saygısını ve sevgisini kazanmayı başardı. Köyün yakınındaki bir tepe üstüne bir zâviye inşa etti ve müridlerini kabule başladı. Hem oturduğu köyün hem de civar köylerin sakinleri onun müridi oldular. Baba Resûl köylülere bir çok hizmetlerde bulunarak onların güvenini elde etti. Köylüler, şeyhin üstün bir kudrete sahip olduğuna inanıyorlardı. Gerçekten de o, yazdığı muskalarla hastaları iyileştiriyor, geçimsiz çiftlerin arasını buluyordu[26]. Bu arada, kaynakların çoğunun, onun sihirbazlık bildiğini naklettiklerini de belirtelim[27]. Bu da Baba Resûl'ün Türkmenler'e ve köylülere gösterdiği iddia edilen kerâmetlerinin mahiyetini tartışma konusu yapmaya yetecek bir sebeptir.

İbn Bîbî'nin verdiği bu bilgiler ve eserinde Türkmenler hakkında takındığı tavır, onun devletin resmî bir tarihçisi veya yüksek bir bürokratı olarak bir ölçüde kendisini yanlı hale getiriyor. Nitekim tarihçi, birbiriyle

---

[23] Bk. H. Hüsâmeddîn, *Amasya Tarihi,* I, 235.

[24] Krş. Elvan Çelebi, v. 22b. ; Oruç Beğ, s. 11.

[25] Elvan Çelebi v. 17a. H. Hüsâmeddîn eserinde, ikisi Elvan Çelebi'nin kaydettiklerinden tamamiyle farklı üç isim zikrediyor ki bunlar Şemseddîn Mahmud Tuğrâî, Fahreddîn Ali ve Muhlis Paşa'dır (bk. *Amasya Tarihi,* I, 224).

[26] Bk. İbn Bîbî, s. 99; aynı zamanda bk. İbn Bîbî'nin Houtsma tarafından neşredilen kısaltılmış farsça nüshası, ss. 227-228; Yazıcızâde Ali, *Selçuknâme,* v. 313a-b. Burada bir defa daha, İbn Bîbî'nin Baba İshak'ın Amasya'ya yerleştiğinden itibaren verdiği bilgileri Baba İlyas'a ait olarak kabul etmek gerektiğini hatırlamak lâzımdır.

[27] İbn Bîbî, aynı yerde; ayrıca bk. Abu'l-Farac, II, 539; Cenâbî, v. 474a; Müneccimbaşı, *Sahâif'ul-Ahbâr,* II, 567.

taban tabana zıt dünya görüşünü temsil eden araştırmacılar tarafından eskilerden günümüze kadar bu yönde eleştirilmiştir. Meselâ V. Gordlevski, İbn Bîbî'yi "köylülüğün sınıfsal düşmanı"olmakla suçlarken[28], günümüzde bir kısım ilâhiyatçı araştırmacılar ise, tarihçinin Türkmenler'e karşı menfi vaziyet takınarak onları küçümsediği, yahut onlara karşı beslediği düşmanlık sebebiyle, hiç de öyle bir durum söz konusu olmadığı halde Baba Resûl'e "peygamberliğini ilân etti"diye iftirada bulunduğu şeklinde yorumlara girişmişlerdir[29].

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, İbn Bîbî'nin Türkmenler'i sevmediği ve onlara yukarıdan baktığı muhakkak olmakla beraber, onun bu tavrını "sınıfsal köylü düşmanlığı"veya Baba Resûl'e iftira etmek noktasına vardırmanın pek yerinde olduğu kanaatinde değiliz. Tarihçinin bu tavrı, bizce Babaîler isyanı hakkında anlattığı hikâyeyi tarihçilik açısından büsbütün geçersiz bir yalandan ibaret saymak için kesinlikle yeterli bir mazeret sayılmamalıdır. Nitekim olayın dikkatlice incelenmesi, belki Baba Resûl'e izafe ettiği "peygamberlik iddiası"şimdilik bir yana, bize göre oldukça doğru bir hikâyenin karşısında olduğumuzu gösteriyor; çünkü diğer yabancı kaynaklar da bu ana çizgiyi takip eden kayıtlar sunuyorlar. Özellikle Baba Resûl'ün mistik şahsiyetine dair İbn Bîbî'nin tasviri, bir defa çok başka vesileler ve çok değişik kaynaklar vasıtasıyla tanıdığımız diğer Türkmen babalarının tipik çizgisine uyduğu gibi, ondan sonra Anadolu'da ortaya çıkmış benzeri ayaklanma lideri Türkmen şeyhlerinin de ana çizgisini yansıtıyor. Bu itibarla olayı yalnız İbn Bîbî'nin ve Babaîler isyanının çerçevesinde değil, daha geniş bir çerçevede mütâlâa etmek isabetli olur inancındayız.

Her hâlü kârda gerek İbn Bîbî'deki bu bilgilerin ışığı altında, gerekse Türkmen babalarının eskiden beri tanıdık tipik şahsiyet çizgileri göz önüne alınarak, hiç tereddüt etmeden Baba İlyas'ın, İslâmî kimliğinin altında, çok derinlerde kalmış tipik bir şaman olma hüviyetini henüz kaybetmemiş bir Türkmen babası olduğunu söyleyebiliriz. O bu yüzden, sihir ve büyü ile uğraşma gibi, çok eski bir şaman geleneğini sürdürüyordu[30]. Nitekim şa-

---

[28] Gordlevski, s. 176.

[29] Msl. bk. M. Rami Ayas, *İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, s. 41; M. Bayram, "Baba İshak harekâtı", ss. 68-79.

[30] Eserlerinde Baba Resûl'ün yaptığı buna benzer sihir ve büyüleri, "evliyâ kerâmeti" olarak yorumlayan bazı araştırıcılara, Türkiye'de şehirleşme hareketlerine paralel olarak artık köy ve kasabalardan büyük şehirlere de taşınmış olup halk arasında "hoca" diye tanınan ve karı-koca arasını bulmak için muhabbet muskası yazıp gaipten haber veren, hastalıkları nefesiyle iyileştiren, kayıp eşyaları bulan kişileri nasıl değerlendirdiklerini sormak gerekir.

manların aynı zamanda hem din adamı hem de sihirbaz oldukları ve büyü ile uğraştıkları, çok eskilerden beri, özellikle de Fuat Köprülü, Abdülkadir İnan, Mircea Eliade ve Jean-Paul Roux'nun araştırmaları ile çok iyi bilinmektedir[31]. Ayrıca W. Radloff'un vaktiyle verdiği bilgiler, ve modern Rus etnologu Vladimir Basilov'un Orta Asya'daki günümüz şamanlarına dair yaptıkları gözlemler[32], bu bilgilerimizi takviye etmektedir. Şamanlar din adamı sıfatıyla dînî merasimleri yönetiyorlar, sihirbaz-hekim sıfatıyla da hastaları tedavi ediyorlardı. Bu sebepledir ki sihirbazlık Türkmen babalarının hayatında vazgeçilmez bir mevki işgal etmekteydi[33]. Bu onların temsil ettikleri mistik şahsiyetin ayrılmaz bir parçasıydı. Bu sebeple, İslâmiyet'in sihiri yasaklamasına rağmen Türkmenler ondan vazgeçmemişlerdi.

Baba İlyas'ın, yüksek bir mertebeye ulaşmış bir şeyh olmakla beraber, güçlü Türkmen gelenekleri içinde halkın kendisinden beklediği bu fonksiyonu icrâ etmesi kadar tabiî bir şey olamazdı. Bu mevki onu, asırların içinden gelen bu güçlü şamanist geleneğin çok tabiî bir vârisi yapıyordu, ve herhalde o da bunu yadsımıyordu. Baba İlyas'ın bu hüviyeti, onun "peygamberliğini ilân etmesi"meselesi göz önüne alındığı zaman kendini daha iyi gösterecektir.

Baba İlyas'ın mistik kimliği ile ilgili olarak işaret edilmesi gereken diğer bir nokta da, Elvan Çelebi'nin haber verdiğine nazaran onun *Hızır* ile özdeş telâkkî edildiği hususudur. *Menâkıbu'l-Kudsiyye* 'den alınan şu mısralar bu intıbaı uyandırıyor:

*Arş duraklu yeşil alemlü şeyh*
*Boz buraklu vü nur amâmelü şeyh* [34].
*Kendü pîr, atı boz, donu yeşil*
*Şol kim halîl itdi anı Celîl* [35].

---

[31] Bk. Köprülü, *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans,* İstanbul 1929; A. İnan, *Târihte ve Bugün Şamanizm,* Ankara 1972. 2. bs. TTK. Yay.; M. Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, Paris, Payot, 1974, 2. bs.; J.-P. Roux, *La Religion des Turcs et des Mongols,* Paris, Payot, 1984 (Türkçesi : *Türkler'in ve Moğolların Eski Dini* (J.-P. Roux), çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul 1994, İşaret Yay.).

[32] Bk. W. Radloff, *Sibirya'dan,* çev. Ahmet Temir, İstanbul 1954-1957, 2 cilt; V. H. Basilov, *Şamantsvo u Narodov Srednei Azii i Kazakstana* (Orta Asya ve Kazakistan Halklarında Şamanlık), Moskva 1992.

[33] Bk. Hilmi Ziya, "Orta Asya'da Türkmen Dini", *MM.,* 10 (1340), s. 340; F. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları,* Ankara 1966, ss. 57-58; A. İnan, *Târihte ve Bugün Şamanizm,* s. 80.

[34] Bk. Elvan Çelebi, v. 14b.

[35] *A.g.e.,* v. 55a. Bu mısrâlar tarafımızdan daha önce, Baba İlyas'ın Şîî eğilimli bir seyyid olabileceği şeklinde yorumlanmıştı (bk. Babaîler İsyanı, 1. bs., s. 102) . Oysa müteakiben Hızır üzerine yaptığımız araştırmalardan sonra, bu yorumumuzu yukarıdaki şekilde değiştirme gereği ortaya çıktı.

Bu mısrâlardaki, "yeşil alem", "boz burak", "boz at", "nur (beyaz) amâme"ve "yeşil don"kelimeleri özellikle dikkati çekiyor. Bunlardan bilhassa yeşil bayrak (yeşil alem), İranlı Şîî seyyid sülâlelerinin de alâmeti olmuştur[36]. Mesela XVI. yüzyıl İran kaynaklarına göre Şah İsmail de yeşil bayraklar kullanıyordu[37]. Yeşil bayrak aynı zamanda Bektaşîler'in de bayrağı idi[38].

Bununla beraber bunlar daha ziyade, gerek halk inançlarında, gerekse tasavvufta Hızır'ın kıyafetleri olarak çok yakından bilinir ve onun "Boz"bir ata binmiş olarak seyahat ettiğine inanılır[39]. Nitekim Elvan Çelebi tarafından işaret edilen Baba İlyas'ın Hızır'la bu özdeşliği, XVI. yüzyılda, Elvan Çelebi Zâviyesi'ni ziyaret eden Avrupalı seyyahlar tarafından da, zâviyedeki dervişler ve halk arasında aynen tesbit edilmiştir[40].

### 1. Baba İlyas'ın karizmatik şahsiyeti ve misyonu: "Resûl", "velî", "mehdî"

Buraya kadar, Babaîler veya Baba Resûl isyanının kimliği en tartışmalı şahsiyeti olan Baba İlyas'ın, başta biyografisi ve mistik kimliği olmak üzere, mensubu bulunduğu tarikat çevreleri üzerinde durulmağa çalışıldı. Şimdi ise, onun bu isyanın asıl lideri ve İbn Bîbî'nin hikâyesinde Baba İshak için kullanılan *Baba Resûl* veya *Baba Resûlullah* unvanının gerçek sahibi bulunduğu ortaya çıktığına göre, gerek İbn Bîbî'nin, Ebü'l-Ferec'in, Simon de Saint-Quentin'in ve daha sonraki bir kısım kaynakların zikrettiği bu unvanı, gerekse Makrîzî hariç (O *Baba Resûlullah* ifadesini kullanıyor) iki Arap kaynağında geçen *Baba Veliyyullah* unvanını tartışmak, böylece Baba İlyas'ın bu isyanı oluşturan karizmatik şahsiyetini ve misyonunu belirlemeye çalışmamız gerekmektedir. Bu itibarla burada şu soruları sormak icap ediyor:

---

[36] F. Köprülü, "Bayrak", *İA.*; J. David Weill, "Alam", *EI2.*

[37] F. Köprülü, *a.g.e.*, aynı yerde.

[38] Bk. Vilâyetnâme, s. 100; ayrıca bk. Burhan Abdal, *Das Vilajet-nâme des Hadschim Sultan,* nşr. R. Tchudi, Berlin 1914, ss. 7-8.

[39] Baba İlyas'ın Hızır ile özdeşliği meselesi, şurada tarafımızdan geniş bir şekilde ele alınmış ve tartışılmıştır : A. Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara 1990, 2. bs., TKAE. Yay., ss.138-140; ayrıca bk. aynı yazar, "XIII.-XV. yüzyıllarda Anadolu'da Türk-hıristiyan dînî etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) kültü", *Belleten*, 214 (1991), ss. 661-673).

[40] Bk. *a.g.e.,* ss.134-138; krş. Elvan Çelebi, *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, Ankara 1995, 2. bs., inceleme kısmı, s. xxix.

1) Baba İlyas gerçekten, İbn Bîbî, Simon de Saint-Quentin, Ebü'l-Ferec, Makrîzî ve Cenâbî'nin anlattığı gibi, "peygamberliğini ilân"ederek mi ortaya atıldı? Müridleri mi bu yüzden kendisine *Baba Resûl* veya *Baba Resûlullah* diyorlardı, veya -bazı kaynakların dediği gibi- kendisi mi onlardan böyle denmesini istemişti?

2) Yoksa iki Arap kaynağında nakledildiği gibi, kendisine *Baba Veliyyullah* mı deniyordu?

3) Yahut da bunların hepsi Selçuklu yönetiminin ve -müslüman olsun, hıristiyan olsun- dönemin resmî kaynaklarının "iftira"sı mıydı? Onlara bu "iftira"yı yaptıracak sebep ne idi?

4) Veya bunların hiç biri değil de, Baba İlyas *mehdîlik* iddia ederek mi, yahut bizzat bu kelimeyi kullanmasa bile, esas itibariyle böyle bir misyonla mı ortaya çıkmıştı?

Bizce bu soruların cevapları tartışılmağa değerdir. Ancak burada tartışılmaya gerek bırakmayacak bir tek olay vardır, o da şudur: Bir defa, ister müslüman, ister hıristiyan, kaynakların tamamı -kullandıkları terim (*Resûlullah* veya *Velîyyullah*) hangisi olursa olsun- bu olayda şu temel çizgi üzerinde anlaşmaktadırlar: *Türkmenler'in başı olan Baba, karizmatik ve ilâhî bir misyon ile Selçuklu yönetimine karşı bir isyan hareketine girişmiştir ve bu hareket bizzat kendisi ve yakın bir adamı tarafından fiilen yürürlüğe konulmuştur.* Baba'nın, kendisine *Baba Veliyyullah* denmesini istediğini yazan Arap kaynakları da onun nübüvvet iddiasıyla ayaklandığını belirtiyorlar[41].

İşte kanaatimizce olayın, "iftira, sınıfsal düşmanlık, Türkmen düşmanlığı, hükûmet yanlılığı vb."bir takım gerekçelerle reddi mümkün olmayan gerçeği budur[42]. Dikkat edilirse, bu ana çizgi, o sırada Anadolu'da yaşayan, veya yakın bölgelerde bulunan, İbn Bîbî gibi hükûmet görevlisi olan veya

---

[41] Bk. Sibt, XV, 165a ; Zehebî, VIII, 253a ; İbn Tağribirdî, v. 174a.

[42] Bazı araştırıcılar, kaynakların bu müttefik ifadelerini, yazarların Türkmenler'e karşı takındıkları menfî tutumun bir sonucu şeklinde değerlendirmekte, dolayısıyla Baba Resûl'ün peygamberlik dâvasında bulunmuş olamayacağını iddia etmektedirler (msl. bk. Ayas, Türkiye'de ilk tarikat zümreleşmeleri, s. 44. Ayas, Baba Resûl ünvanındaki Resûl kelimesinin, kaynakların kastettiği peygamberlik anlamında değil, Anadolu'da köylerde günümüzde de sık kullanılan bir isim olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Ayas burada Baba Resûl kelimesinin bir isim değil, Baba İlyas'ın unvanı olduğunu unutuyor); M. Bayram, "Baba İshak harekatının gerçek sebebi", ss. 69-78). Kanaatimizce bu, kaynakların kullandığı "Resul" kelimesi üzerindeki spekülasyonlar yüzünden olmaktadır. Oysa Baba Resûl isyanı da, geçmiş yıllarki pek çok örnekleri gibi bir mesiyanizm hareketinden başka birşey değildir. Bu sebeple kaynakları iftiracılıkla suçlamak, basitçi bir yaklaşımdır.

Arap tarihçileri gibi, Selçuklu hükûmetiyle hiç bir bağlantısı bulunmayan, müslüman olan veya olmayan, Katolik veya çok farklı bir başka hıristiyan mezhebinden olan çağdaş tarihçiler tarafından ortaya konmaktadır[43].

Burada tartışmamız gereken bir başka problem, yukarıdaki soruların cevaplarıyla, yani Baba İlyas'ın yukarıda işaret ettiğimiz karizmatik misyonunun nicelik ve niteliği, yani *resûllük* mü, *velîlik* mi, yoksa *mehdîlik* iddiasıyla mı ortaya çıktığı hususu ile ilgilidir.

Bir kere bu sonuncusuna, yani mehdîlik iddiasına dair kaynaklarda herhangi bir kayıt yoktur; *mehdîlik* iddiası ile ilgili veya onu telmih eden her hangi bir ifade kullanıldığına rastlanmamıştır. Ancak isyanın, aşağıda olayın tahlili kısmında da görüleceği üzere, Baba Resûl isyanından daha önce ve daha sonra da İslâm dünyasında benzerine sık rastlanılan tipik bir "mehdîci"(mesiyanik) mahiyet arzettiği bir gerçektir.

*Resûllük*, yani peygamberlik iddiasına gelince, bunu, hepsi de eserlerini Anadolu'da yazmış ve olaya çağdaş olmuş bulunan tarihçiler, yani, S. de St.-Quentin, Ebü'l-Ferec, İbn Bîbî ve XIV. yüzyıl kaynaklarından Ahmed Eflâkî, XVI. yüzyılda da Cenâbî söylüyorlar. Bir XVI. yüzyıl kaynağı olmasına rağmen bu sonuncusu önem arzediyor; çünkü bugün bize ulaşmayan bazı kaynaklara dayanmakta ve değişik bir versiyon anlatmaktadır. Baba Resûl'den yalnızca isim olarak bahsedip hadiseye dair bir şey söylemeyen Eflâkî hariç tutulursa, bu sayılanların hepsi, Baba Resûl'ün yahut Baba Resûlullah'ın "peygamberlik iddia ederek ayaklandığını"kaydederler[44]. Hattâ İbn Bîbî onun yalnızca peygamberlik iddia ederek ayaklandığını ve müridlerinin ona "Baba Resûlullah!"dediklerini söylerken, Ebü'l-Ferec daha da ileri giderek Baba Resûl'ün, asıl peygamberin kendisi olduğunu, Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olmadığını iddia ettiğini ileri sürüyor[45].

S. de St.-Quentin ise, isyanın bastırılmasına katılan ücretli Frank askerlerinden dinlediği bir hikâyeyle, bütün bunlardan daha tafsilatlı olarak olayı ortaya koyuyor. Olayı en teferruatlı biçimde bize ilk nakleden kaynak olması sebebiyle S. de St.-Quentin'in bu konudaki ifadeleri özet olarak şöyledir: Baba bir gün ormanda gezerken Tanrı'nın meleği bir köylü sure-

---

[43] Bunların hangisinin ifadesini hangi gerekçelerle reddetmek mümkün olacaktır? Bizce bu gayretler, bilimsel yaklaşımlardan çok, muhtelif hissî, ideolojik ve spekülatif yaklaşımların sonucudur.

[44] Krş. S. de St.-Quentin, ss. 62-64; Abu'l-Farac, II, 539; İbn Bîbî, ss. 499-500; Eflâkî, I, 381; Cenâbî, v. 471a.

[45] Bk. Abu'l-Farac, aynı yerde.

tinde kendisine görünür. Köylü, ormanda bir kurdun kapmış olduğu oğlunu kurtarmasını ondan rica eder. Bu ricayı kabul eden Baba, kurdu yakalayıp öldürür ve oğlanı kurtararak köylüye teslim eder. Bunun üzerine köylü bu hizmetine karşılık kendisinden bir dilekte bulunmasını, dileğinin mutlaka yerine getirileceğini bildirir. Baba da "sultan"olmak istediğini söyler. O zaman köylü kimliğini açıklar ve Tanrı'nın habercisi olduğunu ifade ederek hemen dönüp gördüklerini ve Tanrı'dan melek vasıtasıyla aldığı haberi ilan etmesini emreder. Bu suretle *Baba*, *Baba Resûl* (*Paperroissole*) olur ve bu ilâhî misyon gereği sultana isyan eder[46].

İşte S. de St.-Quentin'in hiç şüphesiz olayın şahitlerinin ağzından duyup eserine koyduğu Baba Resûl'un "kendini peygamber ilân edişinin"hikâyesi budur. Görülüyor ki yazarın naklettiği bu hikâye, Baba Resûl'ün torunu Elvan Çelebi'nin, dedesine yakıştırılan "peygamberlik ilânı"nın bir iftira olduğunu, onun böyle bir şeyi asla yapmadığını bildirmesine karşılık, hayli kuvvetli görünüyor[47]. Zaten öteki çağdaş kaynakların ve İbn Bîbî'nin kayıtları da, Baba Resûl'ün peygamberlik iddiasıyla ortaya atıldığı görüşünü kuvvetlendiriyor.

Sibt b. el-Cevzî ve ez-Zehebî gibi çağdaş Arap tarihçilerine gelince, isyanın vukû bulduğu mekândan epeyce uzak yerlerde oturan ve eserlerinde olayı bir iki satırla çok kısa olarak kaydeden bu tarihçiler, *Baba Resûl* veya *Baba Resûlullah* yerine, *Baba Veliyyullah* ifadesini kullanmışlar ve Baba'nın, kendisine *Baba Veliyyullah* demelerini müridlerinden bizzat istediğini yazmışlardır[48]. Kendi memleketlerinde vukû bulmayan bu isyan olayı ile çok az ilgilendikleri ve haberini bir iki satırla geçiştirdikleri bir yana, epeyce uzak bir diyarda (Mısır) oturdukları için de, isyan hakkında tam ve doğru bilgilenme şansının birincilere göre her halde çok daha az olduğunu ileri sürmek yanlış olmaz. Bu sebeple *Baba Resûlullah* yerine *Baba Veliyyullah* terimini kullanmış olmaları, onun peygamberlik iddiasında bulunduğunu kabul etmedikleri anlamına alınamaz. Kaldı ki bu Arap tarihçileri de, yukarıda söylendiği gibi, Baba'nın *nübüvvet* iddia ettiğini (*idda'â an-nubuvva*) açıkça yazmaktadırlar.

Bu *velîlik* iddiası meselesiyle ilgili ikinci mühim bir nokta ise, peygamberliğin, yani *nübüvvet*in bir dâva, bir iddia gerektirdiği, yani peygamber olanın bunu ilân etmesi icap ettiği, velînin, yani *velâyet* sahibinin ise böyle bir dâvada bulunamıyacağı, dolayısıyla Baba İlyas'ın *velâyet* iddi-

---

[46] S. de St.-Quentin, ss. 62-63.

[47] Elvan Çelebi, v. 28a.

[48] Krş. Sibt, XV, 165a; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, v. 253a.

asıyla ortaya atılmasının da mantıken mümkün bulunmayacağıdır. Peygamberler tarihi çok iyi göstermektedir ki, peygamberlik (*nübüvvet*) daima bir dâva konusudur; oysa tasavvuf tarihinde velîlerin *velâyet* dâvası ile ortaya atıldıkları aslâ görülmemiştir. Çünkü *nübüvvet* açıklanmayı, *velâyet* gizlenmeyi gerektirir. Bu sebeple biz, olayın çok uzağındaki Arap tarihçilerinin, birinci kaynaklara nazaran daha az güvenilir oldukları şeklindeki kanaatimizin yerinde olduğunu düşünüyoruz.

Bununla beraber, *velâyet* kavramı bir başka noktayı çağrıştırıyor, ki o da velâyetle çok yakından bağlantılı olan *Kutb* kavramıdır. Bilindiği gibi *kutb*, tasavvufun temel doktrinini oluşturan *velâyet* teorisi ile sıkı sıkıya bağlantılı çok önemli bir kavramdır. Bu kavramın ilk bahis konusu edildiği yerlerden biri, XI. yüzyılın sûfî müelliflerinden Hucvîrî'nin, *Keşfu'l-Mahcûb* adındaki ünlü eseridir. Hucvîrî burada *velâyet* teorisini tartışırken, büyük mutasavvıf Hakîm-i Tirmizî'nin (öl. 908) sözleriyle *kutb* kavramını da bahis konusu eder[49].

Bazan *Ğavs* (yardım) ile aynı anlamda kullanılmakta, bazan da, *sâhibu'l-vakt* veya *Sâhibu'z-zamân* (*Sâhib-zaman*) kelimeleriyle ifade edilmekte olup *İnsân-ı kâmil* kavramıyla da özdeş kabul edilen bu terim, daha sonraki tasavvuf kaynaklarında da uzun uzadıya açıklanmıştır. Menşei itibariyle her halde İslâm öncesi İran mistik kültürü ve muhtemelen Yeni-eflâtuncu telâkkilerin etkisiyle tasavvuf düşüncesinde teşekkül etmiş olması gereken *kutb, velâyet* teorisine göre, bu kâinatın yönetiminden sorumlu olup aşağıdan yukarıya doğru, sayıları giderek azalmak suretiyle bir mertebeler silsilesi meydana getiren "velîler pramidi"nin tepe noktasındaki şahsiyettir. Kâinatta maddî mânevî her türlü tasarruf yetkisine sahip, kısaca "Allah'ın adına kâinatı idare eden en büyük velî"dir. Bu konuda klâsik tasavvuf kaynaklarındaki açıklamalar, teferruat söz konusu olduğunda bazı değişiklikler, bir takım farklı izahlar ortaya koyarlar. Kimine göre her *velî* hiyerarşisinin kendine mahsus bir *kutb*u vardır, kimine göre ise hepsinin üstünde *kutbu'l-aktâb* (kutblar kutbu) denilen bir tek *kutb* bulunur[50].

Bu tartışmalar tahlil edildiği zaman, İslâm dünyasında *velâyet* teorisinin zaman içerisindeki gelişim çizgisine paralel olarak *kutb* telâkkisinde de kısmen bir değişimin söz konusu olduğu anlaşılıyor. Öyle görünüyor ki, tarikatların XI. yüzyıldan itibaren iyice üstünlük kazanmasından sonra, her

---

[49] Bk. Ali b. Osman Cüllâbî el-Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb* (Hakikat Bilgisi), çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982, Dergâh Yay., s. 330.

[50] Kutb teorisinin gelişimi ve mahiyeti hakkında geniş bilgi ve meseleyle ilgili kaynaklar için bk. M. E. Blochet, "Etudes sur l'ésotérisme musulman", JA, XX/2 (Juillet-Août 1902), ss. 61-110; F. de Jong, "Qotb",*EI2*.

tarikat çevresi, kendi şeyhini *kutb*, hattâ *kutbu'l-aktâb* kabul etmeye başlamıştır. Çok muhtemeldir ki Baba İlyas da bir Vefâî şeyhi olarak kendinin *kutbu'l-aktâb* olduğuna inanıyordu ve müridleri de bu inancı paylaşıyorlardı. Bu inancın bazı tarikat çevrelerinde kutbun "hem bu dünyanın hem öbür dünyanın sultanı"olduğu şeklinde ileri bir yorumla algılandığı bilinmeyen bir şey değildir. Bu algılayış ister istemez kutb inancına siyasal bir muhteva kazandırmakta, özellikle heterodoks tasavvuf çevrelerinde bu inanç, kutbu aynı zamanda siyasal otoritenin de gerçek sahibi olarak görmekle sonuçlanmaktadır. Bu ise kutb telâkki edilen kişinin eninde sonunda siyasal otoriteyi ele geçirmek üzere ayaklanmasına yol açmaktadır. Bunun daha yakın tarihteki örnekleri Hurûfîlik'te ve Bayrâmî Melâmiliğinde çok belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır[51]. Böyle siyasallaşmış bir kutb telâkkisi, biraz aşağıda tartışacağımız *mehdîlik* ile de özdeş hale gelmektedir.

Şimdi bu tahlillere dayanarak Baba İlyas-ı Horasânî'nin isyandaki karizmatik misyonunu bir değerlendirmeye tabi tutacak olursak, şu sonuca varmamız mümkün olabilecektir: Bizce o, kendini Türkmenler'e, onları Selçuklu hükûmetinin zulmünden kurtaracak ve doğru dürüst bir hayat yaşama imkânı sunacak ilâhî bir şahsiyet olarak kabul ettirmiştir; Öyle ki kadın erkek her Türkmen, canını ve malını gerçek bir peygamber ve bir ilâhî kurtarıcı diye gördüğü bu adamın uğrunda feda etmeyi büyük bir şeref saymıştır. O derecede ki, öldürüldüğü zaman bile ölümüne inanmamışlardır. Selçuklu askerleri bile, ileride görüleceği üzere, Malya savaşı sırasında çok iyi gözlemlendiği gibi Baba'nın mûcize ve kerâmetlerine dair söylentilerin etkisi altında kaldıkları için bir türlü hücuma geçmek isememişlerdir[52]. Hatta Ebü'l-Ferec'e göre, Franklar dahi haç işareti çıkarmak gereğini duymuşlardır[53]. Bütün bu davranışlar Baba Resûl'ün sade müslüman askerler üzerinde değil gayri müslim askerler üzerinde bile ne derece derin etkiler bıraktığını ve dînî şahsiyetinin gücünü gösterecek durumdadır.

Baba İlyas onların kafasındaki bu imajı kolaylıkla yaratmamıştır. İbn Bîbî'nin anlattıkları, onun uzunca bir müddet toplumdan uzak bir mağarada inziva hayatı yaşadığını, bununla Türkmenler arasında çok büyük bir saygıya mazhar ve takdis duygusu ile karışık bir çekinmeye ve korkuya konu olduğunu gösteriyor. Baba İlyas'ın sürdürdüğü bu münzevî hayat tarzı ve Türkmenler'e, köylülere yaptığı iyilikler, gaipten haber vermeler, bir takım kerâmetler göstermeler vs., pekâlâ onlar tarafından onun ilâhî bir şahsiyet

---

[51] Bu konuda geniş bilgi için bk. A. Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler Yahut Dairenin Dışına Çıkanlar*, İstanbul 1999, 2. bs., ss. 258-265.

[52] S. de St.-Quentin, s. 64; Abu'l-Farac, II, 540.

[53] *A.g.e.*, aynı yerlerde.

olarak değerlendirilmesine yeterli olabilmiştir. Okuma yazma bilmeyen, Allah hakkında, Peygamber ve peygamberlik hakkında İslâm teolojisinin ince fikirlerinden haberdar olmayan ve çoğu henüz İslâm'a girmiş olan bu insanların, belki yalnız adını duydukları peygamberlik vasfını, çok hâlisane ve safiyane bir davranışla, kendilerini "zulümden kurtaracak"bu saygı değer, "kutsal insan"için kullanmakta bir sakınca görmemiş olmaları, bizce hiç de uzak bir ihtimal değildir[54]. Baba İlyas'ın kendisi kendisi hakkında böyle bir kelimeyi belki bizzat kullanmamış olabilir. Ancak isyan için Anadolu'nun kaynamakta olduğu bir dönemde ona bağlananların kendisine *Baba Resûl* veya *Baba Resûlullah* demeğe devam etmeleri, değişik kesimlerden tarihçilerin beyanıyla yeterince sabittir[55]. Kanaatimizce, Baba İlyas'ın resûllüğü meselesini böyle mütâlâa etmek,

a) olaya sebebiyet veren kötü şartlar,

b) Türkmenler'in İslâm anlayışları ve

c) Baba İlyas'ın onların gözündeki kutsal imaji

bir arada düşünüldüğünde, sosyal tarih yaklaşımı açısından daha doğru ve daha mantıklı görünmektedir.

Baba İlyas veya çevresindekiler bu karizmatik misyonu nasıl ve hangi kelimelerle adlandırırlarsa adlandırsınlar, bizce esas olarak üzerinde durulması gereken vâkıa, bu misyonun açıklanış, gerekçeleştiriliş, icrâ ediliş tarzı ile, ona inanıp davetini kabul edenlerin, bunu nasıl bir zihniyet ile kabullendikleridir. Çünkü isyanın iyi anlaşılabilmesi için şu iki nokta da özellikle önem taşımaktadır:

1) Baba İlyas'ın karizmatik bir misyon yüklenip bunu propaganda etmesi

---

[54] Orta Asya'da henüz müslüman olmuş bir Oğuz beyinin, X. yüzyılın ünlü Arap seyyahı İbn Fadlan'a "Rabbimizin karısı var mı ?" diye aynı safiyane tavırla sorması ne kadar tabiî ise (bk. *Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslâm Seyyahı :İbni Fazlan Seyahatnâmesi,* haz. Ramazan Şeşen, İstanbul 1975, ss. 31-32), Türkmenler'in de kendilerine mutlu bir hayat, bir dünya cenneti vâdeden Baba İlyas'a Peygamber gözüyle bakmış olmaları da bizce o kadar tabiîdir.

[55] Bu beyanlarda bulunan birbirinden farklı nitelikteki bu tarihçilerin, nasıl olup da Baba İlyas'a ve Türkmenler'e düşmanlık motifi üzerinde birleşebileceklerini (üstelik hangi iknâ edici sebeplerle?), hatta daha da ileri giderek onlara iftira etmek için yine hangi motiflerle ağız birliği edebileceklerini, bu görüşü ileri sürenlerin daha ciddî gerekçelerle ispat etmeleri gerekiyor. Bizce bu tür görüşleri ileri süren ve hiç biri profesyonel tarihçilik formasyonundan gelmeyen bu araştırıcıların, dönemin Anadolu'sunun sosyo-ekonomik, kültürel ve dînî yapısını, özellikle Türkmenler'in yaşantılarını ve bunlar arasındaki senkretik inanç sistemlerini ve tasavvuf cereyanlarını, profesyonel tarih anlayışı ve tarihî kaynak kritiği esprisi içerisinde, sosyal tarih perspektifi ile bir kere daha gözden geçirmeleri gerekir.

2) Buna hararetle ve samimi bir şekilde inanan bir kitlenin bulunuşu

Önce bu birinci nokta üzerinde durmak gerekirse şöyle bir tesbit yapmak mümkündür: Baba İlyas'ın, ister S. de St.-Quentin'in yazdığı gibi "Tanrı'nın meleği vasıtasıyla"olsun, isterse başka herhangi bir şekilde olsun, O'nun mesajını aldığına samimi bir şekilde inandığı görülüyor. Ayrıca Tanrı'nın kendisine, zulme karşı girişeceği mücadelede zafer vaadettiğine inanmaktadır ve anlaşıldığına göre bunu etrafındakilere söylemektedir. O halde o, kendisini hem maddî hem de mânevî bir iktidara sahip görmektedir. Bu iktidar onun ve çevresindekilerin nazarında ilâhî bir temele dayanmaktadır. Bu, daha önce de gerekçesiyle belirttiğimiz üzere, sosyolojik genel çerçevede Baba İlyas'ın tipik bir *mesiyanik* motivasyon, yahut daha özelde İslâm dünyası çerçevesinde -kendisi isterse iddiasını bu kelimeyle ifadelendirmesin- bir *mehdî* hüviyetiyle hareket ettiğini gösteriyor. Bu, İslâm'da Sünnîlik'ten çok Şîî inançlara ve doktrine yaraşan bir hüviyyettir[56]. Zira tarihe bakıldığı zaman İslâm dünyasında mesiyanik isyan ve hareketlerin, çok belli bir kaç örneğin dışında, çoğunlukla doğrudan doğruya Şîî çevrelerin, veya bu çevrelerin etkisini taşıyan kesimlerin değişik versiyonlarında taban bulmuş olması, bunu ispat eder[57]. Gerçekten mehdîlik fikri Şîîlik'in iki büyük kolu olan Oniki İmamcılığın (*İmâmiyye*) ve İsmâilîliğin (*İsmâiliyye*) temel inançlarından olup[58], esas itibariyle kökü eski Mezopotamya'ya dayanır. Bununla beraber, Baba İlyas'ın bu mehdî hüviyetini yukarıda kısaca açıklamaya çalıştığımız *kutbiyyet* vasfıyla da sıkı sıkıya bağlantılı görmek yanlış olmaz.

Bu takdirde karşımıza bu defa, Baba Resûl'ün yani Baba İlyas'm, İmâmiyyeden ziyade bilhassa İsmâilîlik ile münasebeti olup olamayacağı

---

[56] Biz burada mesiyanizm terimini, içinde İslâm dünyasındaki mehdîlik kavramının da bulunduğu evrensel çerçevede kullanıyoruz. Zira Mehdîlik, bu evrensel hareketin İslâm dünyasına mahsus şartlar çerçevesinde daha özel boyutları olan bir kavramdır. Mehdîlik konusunda bk. D.B. Macdonald, "Mahdî", *EII* ; Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964, Gallimard, s. 102-104; Cahen, "Le Problème du Shiisme ", s. 123. Ayrıca bk. E. Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası,* Ankara 1984, ss. 133-136, 140-149; aynı yazar, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, Ankara (tarihsiz), 3. bs., ss. 161, 178, 269 vd. Bu konu çok daha geniş olarak vaktiyle E. Blochet tarafından ele alınmış ve İslâm âleminde tarih boyunca bilhassa Sünnîlik dışı zümrelerde görülen mehdîlik inanç ve hareketleri geniş bir şekilde ana kaynaklara dayanılarak incelenmiştir.Yazar bunların menşeinde eski İran'ı görmektedir (bk. *Le Messianisme dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris 1903). Kanaatimizce bu hareketlerin hemen hemen büyük çoğunluğunun İran yahut İran kültürü etkisinde kalmış sâhalarda cereyan etmesi de Blochet'nin bu tesbitinin doğruluğunu gösterir.

[57] Bu konuda biz tekrar, E. Blochet'nin ve G. H. Sadıghi 'nin daha önce zikredilen eserlerine bakılmasını teklif edeceğiz.

[58] Corbin, *a.g.e.*, s. 102-104, 130, 135.

meselesi çıkıyor. Bizce onun, bizzat bir İsmâilî olmasa bile, İsmâilî inançlarından etkilenmiş bulunabileceğine dair yukarıda ileri sürülen ihtimali tamamiyle yabana atmamak gerekir. Fakat mesele bu kadarla bitmemektedir. *Histoire des Tartares* 'daki bir pasaj, Baba İlyas'ın tipik bir şaman gibi hareket ettiğini de çağrıştıran bir hadise anlatıyor: Baba Resûl, Amasya önündeki savaşta yenildiği ve yaralandığı zaman, taraftarlarının bazıları kendisine hesap sorduğunda aynen şu cevabı veriyordu: "*Yarın hepinizin huzurunda Tanrı ile konuşacağım ve neden bu talihsizliğin başımıza geldiğini soracağım*"[59].

Bu cevapta, kendinin gerçekten resûl olduğuna inanan birini teşhis etmek mümkün olduğu gibi, kendini seyredenlere yönelerek Gök Tanrı ile temasa geçeceğini bildiren ve buna hazırlanan bir şaman edası da sezilebilmektedir. Nitekim bu, vaktiyle Cengiz Han zamanında baş şaman Gökçe, yahut öteki adıyla Teb-Tengri'nin Gök Tanrı ile temasa geçtikten sonra, Cengiz Han'a yeryüzünün tek hâkimi olacağını söylediği sahneyi hatırlatıyor. Bilindiği üzere Teb-Tengri dağlarda, sahrâlarda kış yaz yarı çıplak dolaşan bir şamandı. Moğollar tarafından çok tutulurdu. Kaynaklar onun bir gün Cengiz Han'a gelerek "Tanrı ile konuştum. Bana, bütün yeryüzünün hâkimiyetini Timuçin'e ve oğullarına verdim ve adını Cengiz koydum dedi"demişti[60]. Bu şekilde Tanrı ile zaman zaman konuştuğuna inanan bir başka şahsiyeti daha tanıyoruz. Bu, XV. yüzyılın meşhur Kalenderî şeyhlerinden olup Bektaşîler'ce de takdis edilen Otman Baba'dır. O da böyle zaman zaman Tanrı ile konuştuğunu söylüyordu[61].

Bu tesbitlerden sonra, Baba İlyas'ın, büyük bir ihtimalle, İsmâilî Şîîliği'nin etkilerini de taşıyan, henüz kökleşmemiş yüzeysel bir islâmî cilâ altında, asıl eski Türk inançları ve bilhassa Şamanizm'le karışık fikirler telkin eden senkretist bir Türkmen şeyhi olduğu sonucuna varılabilir[62]. Bir Türkmen babası olarak, ondan, bunun dışında bir kimlik temsil etmesi de zaten beklenmemelidir.

---

[59] Bk. S. de St.-Quentin, s. 63.

[60] Alâeddîn Cüveynî, *Târih-i Cihanküşây Tercemesi,* çev. S. M. Okbatan, Ankara 1938, I, 14; J. A. Boyle, "Ortaçağ'da Türk ve Moğol şamanizmi", çev. O. Ş. Gökyay, TFA, sayı: 297, Nisan 1974, s. 6943.

[61] Küçük Abdal, *Vilâyetnâme-i Otman Baba,* Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi, nr. 495, v. 108 a-b (bu "Tanrı ile söyleşme" konusu, tarafımızdan şurada geniş olarak ele alınmıştı: *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri,* ss. 109-111).

[62] O. Turan, Baba Resûl'ün fikirlerinde kısmen Şîîlik etkisi görmekle beraber onu devrin Anadolu'sunun yeni dînî ortamıyla şekillenmiş bir şaman olarak kabul eder ki (bk. *Türkiye,* s. 424), bunda büyük ölçüde gerçek payı vardır.

Burada ayrıca, Baba İlyas'ın karizmatik misyonuyla bağlantılı son mühim bir noktayı daha vurgulamak gerekiyor: Bizim şahsî kanaatimiz odur ki, Baba İlyas kesinlikle bir sahtekâr değildi. O, Bağdad'da 850 yılında korkunç işkenceler altında yavaş yavaş ölümü tatmasına rağmen dâvasından vazgeçmeyecek kadar insanüstü bir direnç gösteren Bâbek el-Hurremî gibi, misyonunun ve kendi kimliğinin gerçekliğine derinden inanmış, güçlü bir mistik ve karizmatik kişiliğe sahipti. Nitekim kendisinin fikir ve tâlimatının derin etkisi ve taraftarlarının sayıca çokluğu gözönüne alınırsa, bu noktayı mutlaka kabul etmek lâzım gelir. Aksi takdirde bir sahtekârın o kadar kalabalık kitleleri böyle derinden etkilemesinin ve onları ölümü hiçe saydıracak kadar kendine bağlamasının izahı çok güç olacaktır. Bu husus bizi ikinci noktaya getiriyor:

XIII. yüzyıl Selçuklu Türkiyesi'ni alt üst eden Baba Resûl isyanından söz eden kaynakların hemen tamamının, yukarıda görüldüğü üzere, isyanın başının peygamber gibi algılandığında, başka bir deyişle, başına toplananların da buna samimi olarak inandıklarında müttefik olduklarını gördük. Bu, onun karizmatik misyonunun büyük bir kitle, daha doğrusu muhtelif kitleler tarafından tereddütsüz kabul gördüğünü gösteriyor. Hiç şüphesiz özellikle de Türkmenler'in Baba Resûl'ün kişiliğine ve temsil ettiğini kabullendikleri ilâhî misyona olan inançlarını takviye eden bir takım etkenler vardır. Bir defa, Baba İlyas, onların yeni tanıdıkları biri değildir. Hârezm'den birlikte geldikleri gibi, çok muhtemelen de dînî reisleri olmaktan ötede, aynı zamanda kabile şefleridir. Ayrıca zâviyesinde yaşadığı uzlet ve inzivâ hayatının, bu arada gösterdiği fevkalâde hallerin ve Türkmenler'e, köylülere yaptığı iyilik ve yardımların büyük etkisi olmalıdır. Başta sultan olmak üzere, Selçuklu yöneticilerinin menfî tavır ve baskıları, vergi memurlarının eziyetleri, hiç şüphesiz bu imajı güçlendiren bir başka etken olmuştur.

Belki en az bunlar kadar, gerek Türkmenler, gerekse köylüler arasında böyle bir ilâhî misyonla ilgili olarak çok uzun asırlar öncesine giden bir inanç altyapısının, yani mesiyanik karakter arzeden heterodoks bir İslâm anlayışının ve daha önceki benzer olayların geleneksel rivayetlerinin de çok mühim rolü bulunduğunu hesaba katmak gerekiyor[63]. Bizce asıl bu nokta, Baba İlyas'ın misyonunu kabullenmeleri konusunda söz konusu kitleleri belki yukarıdaki maddî faktörlerden daha fazla etkilemiş olmalıdır. Aksi halde, bu kitleler arasında bu tür yeni bir inancı yerleştirebilmek ve hele tatbik alanına koyabilmek, yalnız Baba İlyas'ın değil, kimin olursa olsun, harcı değildir.

---

[63] Bk. İsyanın ideolojisi ile ilgili kısım.

Bu suretle Baba İlyas-ı Horasânî'nin mistik kişiliğini tahlile çalıştıktan sonra, onun bu kişiliği geliştirdiği tarikat çevresini tesbite geçebiliriz. Baba İlyas bu çerçevede ele alındığı zaman, kaynaklarımızdaki bilgiler, kendisinin, iki büyük şeyhin tarikat çevresiyle bağlantısını ortaya çıkıyor:

1) Dede Garkın,

2) Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ Bağdâdî.

Bunlardan birincisiyle bağlantısını Elvan Çelebi, ikincisiyle olan ilişkisini ise tarihçi Âşıkpaşazâde tesbit ediyor. Şimdi bu iki bağlantının nicelik ve niteliğini incelemek suretiyle, bu defa da Baba İlyas'ın, başka bir deyişle, Baba Resûl'ün tasavvufî kimliğini ortaya çıkarmak gerekiyor.

### *2. Baba İlyas ve Dede Garkın*

Kaynakların hiç biri Baba İlyas'ın Dede Garkın adlı bir şeyh ile olan münasebetlerinden bahsetmez. Yalnız Elvan Çelebi onu, adı geçen şeyhin baş halifesi olarak gösterir. *Menâkıbu'l-Kudsiyye* müellifine göre, Dede Garkın kendi halifeleri arasından *Hacı Mihman, Bağdın Hacı, Şeyh Osman* ve *Ayna Dola* (*Aynuddevle*) adlarındaki dört şahsı seçerek Baba İlyas'ın emrine vermiş ve onları Rum diyarını (Anadolu) irşad etmekle vazifelendirmiştir[64]. Rum diyarına gelen Baba İlyas, maiyyetindeki bu dört halifeyi muhtelif yerlere göndermiş ve yerleşmelerini sağlamıştır[65].

Elvan Çelebi'nin bu kayıtları, Dede Garkın'la Baba İlyas'ın aynı çevrenin ve tasavvuf mektebinin mensupları olduğunu göstermesi bakımından çok önemli bir ipucudur. Bugüne kadar Dede Garkın üzerine bütün bilinenler, *Vilâyetnâme* 'deki bir pasajdan ibaretti[66]. Üstelik Elvan Çelebi'nin adı geçen şeyhe dair verdiği bilgiler hem *Vilâyetnâme*'den daha eski, hem de onu tamamlayıcı mahiyette olduğundan hayli kıymet ifade eder. Çünkü bu sayede, bugüne kadar hüviyeti tamamen meçhul kalmış bulunan bu Türkmen babasının kim olduğunu belki biraz daha aydınlığa çıkartmak mümkün olacaktır.

*Menâkıbu'l-Kudsiyye*'ye nazaran Dede Garkın -çok muhtemel olarak Moğol istîlâsı yüzünden- kendi müridleriyle Anadolu'ya gelerek yerleşmiştir. Zamanla büyük bir şöhret kazanarak müridlerinin sayısını çoğaltmıştır. Devrin -I. Alâeddîn Keykubâd olması kuvvetle muhtemel bulunan- sultanı,

---

[64] Bk. vv. 10b-12a.

[65] *A.g.e.*, vv. 12b-13a. Dördüncü bölümde bu dört halifeden bahsedilecektir.

[66] Bk. s. 22. Ne yazık ki Dede Garkın'dan bahseden bu kısım başından bir miktarı kopmuş olması sebebiyle, bugün eksiktir. Muhtemeldir ki Elvan Çelebi bu kopuk kısımda Dede Garkın ve çevresi hakkında kıymetli bazı bilgiler vermiş olsun.

bu zatın meziyetlerini görerek onunla dostluk kurmuş ve bunun sonucu kendisine on yedi köyü vakıf olarak vermiştir[67]. Dede'nin yerleştiği yerin *Vilâyetnâme* yardımıyla Elbistan olduğunu tahmin edebilmek mümkündür. Dede Garkın burada yıllar boyu fikirlerini yaymış ve müridlerinin sayısı gittikçe kalabalıklaşmıştır. Elvan Çelebi'nin hikâyesine göre, Baba İlyas ile Rum'a gidenler de dahil olmak üzere, kendisinin dört yüz kadar halifesi vardı[68].

Eğer bu bilgiler değerlendirilirse, Baba İlyas'ın Dede Garkın ile daha önceden bir arada olduğu, Anadolu'ya beraber geldikleri ve aynı tasavvuf çevresine mensup oldukları anlaşılır. Muhtemelen Elbistan dolaylarına yerleşmiş bulunan bu tasavvuf çevresinin, Hârezm Türkleri ile birlikte Anadolu'ya gelmiş olması, daha önce de belirtildiği gibi, kuvvetle muhtemeldir. Hattâ Baba İlyas'ın Kefersûd'lu Baba İshak ile de -iki mıntakanın birbirine yakınlığı düşünülürse- burada iken münasebet kurduğu farzedilebilir. Her halü kârda, bu konuda kesin bir fikir ortaya koymak şimdilik mümkün görünmüyor. Ancak Dede Garkın'ın, meselâ burada bir zâviyesinin olması gibi, XIII. yüzyılın ilk yarısında Elbistan mıntakasında yaşamış olduğu hususunu güçlendiren bazı ipuçları vardır[69].

Bu durum muvacehesinde Baba İlyas'ın Çat köyüne gelmeden evvel Elbistan'da bulunduğu istidlal olunabilir. Nitekim bir dereceye kadar *Vilâyetnâme* de bu ihtimali teyid edebiliyor. Bu eserde Hacı Bektaş-ı Velî'nin, Rum diyarında Zülkadir İli (Bozok mıntakası) ne gelmeden evvel Elbistan'da bulunduğu kayıtlıdır[70]. Aynı eser bize bütün bu verileri birbiriyle bağlantılı kılacak değerli bir ipucu sunuyor, ki o da Hacı Bektaş-ı Velî'yi Dede Garkın ile irtibatlandırmasıdır. *Vilâyetnâme*'ye göre Hacı Bektaş'ın İbrâhim Hacı adında bir müridi vardır ve Hacı Bektaş ona geyik

---

[67] Bk. Elvan Çelebi, vv. 5a-5b.

[68] *A.g.e.*, vv. 6b-7a.

[69] Nitekim XVI. yüzyılda Göksun'da onun adını taşıyan bir zâviyenin varlığı biliniyor. Fakat muhtemelen aynı yerde olması gereken mezarı tanınmıyor (bk. Sümer, s. 313.) Diğer yandan, bugün Anadolu'nun muhtelif bölgelerinde Dede Garkın'a izafe olunan ve hâlâ ziyaret edilen bir takım mezarlara rastlamak mümkündür. Bunlar arasında Konya'ya bağlı Çumra yakınındaki Dede Kırı (bk. Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresindeki Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967, s. 267) ve Mardin'e bağlı Dede Köyü (bk. Nejat Göyünç, XVI. *Yüzyılda Mardin Sancağı*, İstanbul 1969, ss. 25-26) anılabilir.

Bunlardan başka bizzat Dede Garkın adını taşıyan köyler de vardır (meselâ, Mardin'e bağlı Birecik yakınlarındaki Garkın ile Hacıbektaş - Mucur arasındaki Dede Garkın gibi). Bunların ilki, XVI. yüzyılda oldukça büyük ve zengin bir köy idi ve 36.500 akçelik bir yıllık gelire sahipti (bk. Göyünç, a.g.e., aynı yerde). Alman seyyahı C. Niebuhr 1706 yılında Ayıntab yöresinde dolaşan Dede Garkın adlı bir Türkmen boyuna rastladığını kaydetmektedir (bk. aynı yerde).

[70] Bk. *Vilâyetnâme*, s. 29.

derisinden yapılma bir başlık vermiştir. Onun ölümünden sonra bu başlık, evlâtları ile Dede Garkın müridleri arasında bir anlaşmazlığa yol açmıştır; zira onlar da aynı tip başlık kullanmaktaydılar. Mücadelenin sonunda Dede Garkın müridleri geyik derisinden yapılma başlığı sadece kendilerinin giyebileceğini kabul ettirmişlerdir. Çünkü bu başlık onların tarikatının alâmetidir[71].

İşte *Menâkıbu'l-Kudsiyye* 'nin ve *Vilâyetnâme* 'nin verdiği bilgilerin ışığı altında, bütün bu verilerden hareketle şu sonuca varabiliriz: Dede Garkın'ın, onun halifesi Baba İlyas-ı Horasânî'nin, ve onun halifesi Hacı Bektaş-ı Velî'nin aynı Türkmen çevrelerine, ve dolayısıyla aynı tasavvuf ortamına mensup olduğu anlaşılıyor[72].

Ne var ki, asıl problem işte bu noktada ortaya çıkıyor: Söz konusu olan bu tasavvuf ortamı, Yahut tarikat hangi tarikattı? Dede Garkın'ın hangi tarikatın mensubu bulunduğu konusunda, ondan bahseden iki kaynakta da herhangi bir bilgi verilmiyor. Belki bu bilgi *Menâkıbu'l-Kudsiyye* 'nin baş taraftaki kopuk kısmında mevcuttu.

Bununla beraber, aşağıda görüleceği üzere, Baba İlyas'ın Vefâîlik'le bağlantısı şüphesiz olduğuna göre, Dede Garkın'ın da bir Vefâî şeyhi olduğu dolaylı olarak istidlal edilebilir.

### 3. *Baba İlyas, Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ Bağdâdî ve Vefâîlik*

Baba İlyas'ın tasavvufî kimliğinin bizce en az birincisi kadar önemli bir diğer bağlantısını, aynı soydan gelen tarihçi Âşıkpaşazâde kurmaktadır. Üstelik o, yalnız bu bağlantıyı kurmakla kalmıyor, ait olduğu tarikatın adını da veriyor. Âşıkpaşazâde'ye bakılırsa, Baba İlyas, XI. yüzyılın ünlü mutassavvıflarından ve *Vefâiyye* tarikatının kurucusu Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ Bağdâdî'nin de halifelerinden, daha doğrusu onun tarikatına mensup halifelerden biri olmaktadır[73]. Kanaatimizce böylece, Baba İlyas'la

---

[71] *A.g.e.,* aynı yerde.

[72] I. Mélikoff "Les Babas Turcomans contemporains de Mevlânâ" adındaki makalesinde, Baba Resûl'ün Dede Garkın ile olan münasebetlerine imada bulunmak ve Dede Garkın'ın kurmuş olabileceği bir tarikatın varlığını düşünmek suretiyle bizim bu hipotezimizi takviye etmektedir (*Uluslarası Mevlânâ Semineri,* s. 273). Ancak biz, Elvan Çelebi'nin ifadelerine dayanarak, Dede Garkın'ın ayrı bir tarikat kurduğunu değil, Baba İlyas ve Hacı Bektaş'la aynı tarikatın mensubu bulunduğunu düşünüyoruz.

[73] Bk. Âşıkpaşazâde, s. 1: "Ben ki fakîr Derviş Ahmed Âşıkî'yem İbn Şeyh Yahya İbn Şeyh Süleyman ve İbn Bâlî Sultan'ul-Âlî Âşık Paşa'yem ve İbn Mürşid'il-âfâk Muhlis

aynı sülâleye mensup bu iki "şeyh"torunun, Elvan Çelebi ile Âşıkpaşazâde'nin verdikleri -ve bizce aile mensubu oldukları için doğruluğundan şüphe edilmemesi gereken- bilgileri birleştirdiğimizde, hem Dede Garkın'ın hem de halifesi Baba İlyas(Baba Resûl)'ın *Vefâiyye* tarikatı mensubu olduklarını söylememiz gerekir. Ayrıca, erken Osmanlı döneminde de bu tesbiti güçlendiren bir başka tarihî şehadete sahibiz: Osmanlı kroniklerine göre, XIV. yüzyılda yaşamış olup Orhan Gazi ile yakın ilişkileri bulunan, *Abdâlân-ı Rûm* zümresinden Geyikli Baba da, Baba İlyas'ın müridlerinden ve bu zatın, yani Seyyid Ebü'l-Vefâ'nın tarikatından olduğunu söylemiştir[74]. Osmanlı kroniklerindeki bu kayıtlar, Baba İlyas'ın Seyyid Ebü'l-Vefâ ile olan alâkasına kesinlik kazandırmaktadır. Bu durumda, 501/1107'de ölen bu şeyh ile, Baba İlyas'ın doğrudan doğruya bir halifelik ilişkisi bulunduğu, aradaki uzun zaman farkı sebebiyle, elbette düşünülemez. Ancak Baba İlyas'ın, Anadolu Selçukluları zamanında adı geçen şeyhin tarikatını temsil eden bir halife olduğu muhakkaktır[75].

Seyyid Ebü'l-Vefâ hakkında bugün için fazla bilgimiz yoktur. Şimdilik ana bilgi kaynağı olarak elimizde, *Tezkiretu'l-Muttakîn* (veya *Menâkıb-ı Tâcu'l-Ârifîn*) adını taşıyan ve 773/1371 yılında kaleme alınan bir menâkıbnâmesi mevcuttur[76]. şihâbeddîn Ahmed el-Vâsıtî adında, XIV. yüzyılda yaşamış bir Vefâî şeyhi tarafından, çok daha önceki tarihlere ait iki menâkıbnâmeye dayanılarak yazılmış olan bu eser, içindeki bilgiler ve özellikle Baba İlyas'ın Anadolu'da temsilciliğini yaptığı *Vefâiyye* tarikatı açısından çok önemli görünmektedir[77].

Bu esere göre Seyyid'in asıl adı Muhammed b. Muham-med'dir ve hem annesi hem babası tarafından Kürt asıllı olduğu söyleniyor. Irak'ta Kûsan rmntakasında doğmuştur. İlk tahsilini Bağdad'da tamamlayarak

---

Paşa'yem ve İbn Kutb'id-devrân Baba İlyas halîfet'is-Seyyid Ebi'l-Vefâ Tâci'l-Ârifîn nevverallâhu kabrehum". Ayrıca bk. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, London 1971, s. 70.

[74] Msl. bk. Neşrî, I, 47; Âşıkpaşazâde, s. 46.

[75] A. Gölpınarlı'ya göre, Âşıkpaşazâde'nin Baba İlyas'ı doğrudan Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın halifesi olarak takdimi, ikisinin arasında kalan öteki halifeler o kadar şöhretli olmadıkları sebebiyledir (bk. *Yunus Emre ve Tasavvuf*, s. 48).

[76] Çok önemli bir takım bilgiler ihtiva eden bu menâkıbnâme, 1970'lere kadar dikkati pek çekmemişti. Alya Krupp bu menâkıbnâme üzerinde çalışarak Seyyid Ebu'l-Vefâ'nın biyografisine dair bir inceleme yayımlamıştır: *Studien zum Menâqybname des Abu l-Wafâ*, München 1976.

Menâkıb-ı Tâcu'l-Ârifîn'in Türkçeye tercümeleri muhtelif İstanbul ve Ankara kütüphanelerinde bulunmaktadır (msl. bk. Süleymaniye (Hâlet Efendi.) Ktp., nr. 2427; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar nr. 1560).

[77] Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Krupp, a.g.e., ss.6-18, 19-25.

Buhara'ya gitmiş ve orada dînî ilimleri öğrendikten sonra tekrar Bağdad'a dönerek Ebû Muhammed Abdullah b. Talha eş-Şunbukî adındaki bir şeyhin hizmetine girmek suretiyle tasavvufa intisab etmiştir. Zaten "Ebü'l-Vefâ"lâkabını da, Vâsıtî'nin anlattığına göre, kendisine bu şeyh vermiştir[78]. *Seyyid* ünvanı ise, yine menâkıbnâmeye göre, Peygamber sülâlesine mensup olmasından ileri geliyordu[79].

Ünlü sûfî biyografı eş-Şa'rânî'ye göre, Seyyid Ebü'l-Vefâ, devrinde Irak'ta çok büyük bir ün kazanmış ve zamanının en ileri gelen şeyhlerinden sayılmaya başlamıştı[80]. Menâkıbnâme, şeyhin fıkha dair bir risalesiyle, tasavvufa ait *Hulâsatu't-Tevhîd* adında bir eserinden bahsetmektedir[81].

Seyyid Ebü'l-Vefâ'nın aşağı yukarı bütün sosyal tabakalara mensup birçok müridi olmuştu. Nitekim Vâsıtî, Abbasî halifesi el-Kãim bi-Emrillah'ın (1031-1075), şeyhin gittikçe büyüyen şöhretinden korkup belki de hilâfet makamını ele geçirir endişesiyle hareket ettiğini yazıyor[82]. Yazara göre, halife bu korkunun sevkiyle, sapık inançlar yaydığı iddiasiyla kendisini saraya çağırtıp devrin ulemâsının huzurunda imtihana tabi tutmuştu. Fakat Seyyid bütün sorulara uygun cevaplar vererek hazırlanan tuzağa düşmemişti. Böylece aleyhine çıkartılan dedikoduların asılsızlığını da ortaya koymuş oluyordu[83].

Menâkıbnâmede nakledilen bu hikâye, Elvan Çelebi'nin Baba İlyas hakkında anlattığı -ileride geçecek olan- hikâyeye çok benziyor. Burada Vâsıtî her ne kadar Seyyid Ebü'l-Vefâ'yı müdafaa etmek amacını güdüyorsa da, menâkıbnâmedeki diğer pasajlar, gerçekte onun heterodoks bir şeyh olduğu intıbaını kuvvetlendirecek niteliktedir. Nitekim menâkıbnâmedeki ilgi çekici bir anekdot bunu doğruluyor. Buna göre, bir gün halife hizmetkârlardan biriyle şeyhe bir mektup ve bir şarap kadehi gönderir. Mektubu alan şeyh, onu açmadan önce kadehin gönderilişinin sebebini sorar. Hizmetkâr mektubu açıp okumasını, cevabın orada yazılı bulunduğunu söyler. Şeyh mektubu açar ve şu satırlarla karşılaşır: *"Huzurunda kadın ve erkekleri bir araya toplayarak âyin yaptığın zamanlarda, bu kadehle onlara şarap sunmak*

---

[78] Bk. Vâsıtî, *Tezkirat'ul-Muttakîn*, I, 4b,8b; II, 86a-88b, Şeyh Şunbukî hakkında bk. *a.g.e.*, I, 6b.

[79] *A.g.e.*, II, 85b. Tâcu'l-Ârifîn Ebu'l-Vefâ'nın hayatı ve tarikatı hakkında Alya Krupp'un eserine bakılmalıdır: *Menâqybnâme des Abu'l-Wafâ'*, ss. 26-56.

[80] Bk. Abdulvahhab eş-Şa'rânî, *Tabakâtu'l-Kübrâ* , Kahire 1360, I, 107.

[81] Vâsıtî, II, 85b.

[82] *A.g.e.*, I, 45b.

[83] *A.g.e.*, aynı yerde.

*sana çok yakışacaktır...*"[84]. Bu pasaj, aslında bize, Seyyid Ebü'l-Vefâ'nın kadın ve erkekleri bir araya toplayan içkili âyinler yaptığını göstermektedir. Tıpkı Ahmed-i Yesevî'nin Mâverâünnehr'de yaptığı kadınlı erkekli âyinler sebebiyle Seyyid Ebü'l-Vefâ gibi çevresinden aldığı ağır tenkitleri hatırlatıyor[85].

Burada üzerinde durulması gereken bir başka mesele de, menâkıbnâmesinde Kürt soyundan geldiği bildirilen bu zatın gerçekten Kürt olup olmadığı hususudur. Çünkü bir defa, Seyyid Ebü'l-Vefâ'nın menâkıbnâmede adları geçen ileri gelen bütün haliferinin Türk asıllı oldukları görülüyor, ki bunlardan bazıları şunlardır:

1. Şeyh Boğa b. Batu
2. Şeyh Muhammed Türkmânî
3. Şeyh Turhan
4. Şeyh Tekin
5. Şeyh Muhammed b. Belikısa[86].

Hatta yukarıda görüldüğü gibi bunlardan birinin "Türkmânî"nisbesini taşıması, bizce en azından, Seyyid Ebü'l-Vefâ'nın tarikatının Türkmenler arasında da yayıldığını göstermeye tek başına bile yeterlidir. İkinci olarak da şurası unutulmamalıdır ki, çağın hemen bütün Arap müellifleri Kuzey Suriye ve Irak-ı Acem'de yaşayan bütün göçebeleri ifade etmek için, hiç bir ayırım yapmaksızın "Kürt"kelimesini kullanıyorlar, daha doğrusu bu kelimeyi "göçebe"karşılığı olarak alıyorlardı. Bununla beraber, gerçekten Kürt menşe'li olması da pekâlâ mümkün görünüyor. Zira bugün İran'da Kürtler arasında yaygın bir heterodoks mezhep mensubu olan Ehl-i Haklar, Seyyid Ebü'l-Vefâ'ya büyük takdis ve tâzim hisleriyle bağlıdırlar. Ebû'lş Vefâ bu mezhepte, büyük bir takdis konusu olan *Heftevâne* yahut *Heft Ten* denilen *Yedi Vücud* 'tan üçüncüsü olarak kabul edilmektedir. Ehl-i Haklardaki inanışa göre bu Yedi Vücud'u oluşturan kutsal şahıslardan her biri, belli periodlarla belli bir takım şahısların bedeninde yeniden dünyaya gelirler. İşte Ebü'l-Vefâ Kürt Ehl-i Haklar'da böyle bir inancın konusudur[87].

İşte Baba İlyas-ı Horasânî, genellikle XV. yüzyılda yaşamış Ebü'l-Vefâ Hârezmî ile karıştırılan bu Ebü'l-Vefâ Bağdâdî'nin kurduğu *Vefâiyye* veya

---

[84] *A.g.e.,* 1, 46b-47a.

[85] Bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 23.

[86] Vâsıtî, I, 53b-54a-b.

[87] Bk. Heshmetullah Tabibi, "Influences of the Seven Amshasepand on the religious beliefs of the Ahl-e Haqq Kords", *Barrasiha-ye Tarikhi,* VI/3, s. 98.

*Vefâîlik* tarikatına mensup idi[88]. Her ne kadar kaynaklar XIII. yüzyılda Anadolu'da *Vefâîlik* diye bir tarikatın varlığından söz etmezlerse de, buraya kadar anlatılanlar, bu tarikatın Anadolu'da mevcudiyetini ispat edebilecek durumdadır. Ancak burada bir problem daha dikkat çekiyor: *Menâkıbu'l-Kudsiyye* 'deki bir parça, Baba İlyas'ın tertip ettiği anlaşılan kadın erkek karışık zikir meclislerini tasvir eder[89]. Bu, yukarıda belirtildiği gibi *Vefâîlik*'te tatbik olunan bir âyin şekli olduğu gibi, Yesevîliğe de yabancı değildir. Üstelik, Hârezm'de Yesevîliğin yaygın bulunduğu ve Dede Garkın ile Baba İlyas'ın Hârezmli Türkler'den oldukları ihtimalinin yüksekliği düşünülürse, Baba İlyas'ın Yesevîlik'le bağlantısı bulunup bulunmadığı, bir mesele olarak gündeme geliyor. Böylece iki tarikat arasında bir kısım benzerliklerin bulunduğu ortaya çıkıyor. Ayrıca Anadolu'daki Türkmenler arasında her iki tarikata mensup çevrelerin birbiriyle yakın temas içinde bulunduğu ihtimalini de kuvvetleniyor. O takdirde Baba İlyas'ın bir ihtimalle Yesevî çevreleri ile de bağlantısını hesaba katmanın gereği ortaya çıkar, ki, böyle bir ihtimal oldukça güçlü görünüyor. Üstelik Baba İlyas'ın fikirlerinden çok şeyler alarak teşekkül eden Bektaşîlik'te Yesevî geleneklerinin korunması, bu ihtimali bizce daha da güçlendiriyor.

## III- BABAÎLER, YAHUT "BABA RESÛL" İSYANI

### A) İsyanın Hazırlıkları

#### *1. Propaganda safhası*

Bütün bunlardan çıkan netice, Baba Resûl'ün, yani Baba İlyas'ın, II. Gıyâseddîn Keyhusrev'in idaresine karşı bir peygamber sıfatıyla veya bir ilâhî kurtarıcı hüviyetiyle ortaya atıldığı ve bu maksatla, çok geniş bir propaganda faaliyeti yürüttüğüdür[90]. Öyle görünüyor ki o, memlekette hü-

---

[88] Seyyid Ebu'l-Vefâ tarafından kurulan bu tarikat, genellikle onun şeyhinin adıyla birlikte, Vefâiyye-Şunbukiyye şeklinde de bilinmektedir (bk. Trimingham, s. 281). Baba İlyas ve Vefâîlik tarikatı konusunda daha geniş bilgi için, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'nin 2. baskısına (ss. xxvı-xxvıı, xLvı-xLvıı) bakılmalıdır.

[89] Bk. Elvan Çelebi, v. 15a-b:

Üçyıl oldu tamam inâs ü zükûr
Birbirinden ne nâr buldu ne nûr
Yetmiş iki bin er adedlü mürîd
Her biri Bâyezîd belki mezîd
Kalmaz ayruk bularda lezzet-i nefs
Mihnete kalbolur mahabbet-i nefs
Er ü avret birbirin bilmez
Bu ne sırdur bu sırra akl irmez

[90] Bk. İbn Bîbî, s. 500; Histoire, s. 228; Yazıcızâde, v. 313b.

kim süren siyasî, içtimâî ve iktisadî düzensizliklerden bütün teferruatıyla haberdardır ve bunu kendi lehine kullanmasını çok iyi bilmektedir.

Kaynaklara göre, propagandasında en çok üzerinde durduğu hususlar, sultanın bir sefih ve zâlim olması, devlet adamlarının halka zulmetmesi idi. Ayrıca devamlı olarak, sultanın vaktini devlet işleri yerine içki meclislerinde geçirdiği, devlet adamlarının da kendisine uyduğu, dolayısıyla Allah'ın yolundan uzaklaştıkları ve artık peygamberin ve halifelerin yolunu takip etmedikleri fikirleri işleniyordu[91]. Baba'nın bütün bu yolsuzluk ve zulümlere son vermek üzere bizzat Allah tarafından vazifelendirildiği, zaferin kendisine nasip olacağı telkin ediliyordu[92].

İbn Bîbî'ye bakılırsa, Baba Resûl propagandalarında, elde edilecek mal ve ganimetlerin isyana katılanlar arasında ortaklaşa pay edileceğini, isyana katılmayanların ise hiç acımadan öldürüleceğini özellikle vurguluyor ve bu mesajın herkes tarafından duyulmasını sağlıyordu. Hatta, "filan ayın filanca günü harekete geçin"şeklinde ayaklanmanın tarihini de belirlemişti[93]. Baba İlyas Türkmenler arasına gönderdiği halifeleri aracılığıyla onların memnuniyetsizlik duygularını tahrik etmekten de geri kalmıyordu. Yıllardan beri Türkmenler arasında sürdüğü zâhidâne hayatın, onun sözlerini etkili kılmakta büyük faydası ve rolü vardı. O, bu sûretle müslüman halkı etkilediği gibi fakir hıristiyanları da nüfuzu altına almasını biliyordu.

### 2. *Baba İlyas tarafından isyan propagandası için kullanılan vasıtalar*

İsyanın Türkmenler arasında niçin süratle ve geniş çapta yayıldığını anlayabilmek için Baba İlyas'ın kimlerden faydalandığını bilmek gerekir. O, ilk elde bizzat Vefâiyye tarikatı mensubu olan kendi halifelerinden bu hususta yararlanıyordu. Vaktiyle Türkmenler'den ve diğer değişik kesimlerden edindiği müridlerini, halife sıfatıyla muhtelif yerlere, özellikle onların kendi eski çevrelerine gönderiyordu. Bu halifeler gittikleri yerlerde bir takım fevkalâde haller de gösteriyorlar, bu sayede çok etkili oluyorlardı[94]. Böylece Türkmenler ve köylüler Baba'nın fikirlerini tanıdıkları ve güvendikleri kimselerin ağzından öğrendikleri için daha kolayca bağlanıyorlardı. Gordlevski, bu müridlerin yaptığı propagandanın, toplumsal adaleti savunan bir doktrine

---

[91] İbn Bîbî, ss. 499-500; *Histoire*, aynı yerde; Yazıcızâde, aynı yerde; H. Hüsâmeddîn, II, 372; Turan, *Türkiye*, s. 422.

[92] S. de St.-Quentin, s. 64.

[93] Bk. İbn Bîbî, s. 500; *Histoire* , s. 228.

[94] İbn Bîbî, ss. 499-500; *Histoire*, s. 228; Yazıcızâde, v. 313b.

dayandığından ve bunda muhtemelen eşitlikçiliği savunan Mazdek öğretisinin yankısı olabileceğinden bahsediyor[95].

İkinci olarak da Baba Resûl, yine çeşitli Türkmen muhitlerinde faaliyet gösteren ve belirli bir nüfuz ve etkiye sahip olan Kalenderî, Yesevî ve Haydarî tarikatlarına mensup Türkmen babalarından yararlanıyordu. Eğer adı geçen bu dört gruba bağlı dervişlerin bütün bir XIII. yüzyıl boyunca Anadolu'da gösterdikleri yaygınlık göz önüne alınırsa[96], Baba İlyas'ın propagandasının kazandığı genişlik tasavvur edilebilir. Birbirine çok yakın bir takım fikir ve görüşler ihtiva eden bu dört tarikata bağlı dervişlerin, Baba İlyas için Türkmenler'i isyana hazırlamak hususunda en uygun kimseler olduğunu söylemek hiç de zor değildir[97]; zira Baba İlyas'ın telkin ettiği dînî fikir ve düşüncelere hiç bir şekilde yabancı değillerdi. İbn Bîbî'ye göre onlar, halkı isyana teşvik hususundaki sözlerini ve telkinlerini kabul ettirebilmek için, cahil tabaka arasında çok geçerliliği bulunan büyü usullerine başvuruyorlardı[98].

Ayrıca çok önemli bir faktör de, Türkmen boylarının geleneksel yapısının bu boyları Baba İlyas'ın etrafında toplamaya büyük ölçüde yardımcı olmuş olmasıdır. Başka bir deyimle Türkmen boyları içindeki kabile asabiyeti, Baba İlyas'ın çok işine yaramıştır. Çünkü onlar boy beyinin sahip olduğu otorite sayesinde kendi geleneksel teşkilatlarını sımsıkı bir şekilde muhafaza ediyorlardı. Her boy kendi beyine kayıtsız şartsız bağlı olduğu gibi, onlar da aşiret reislerine bağlıydılar. Ayrıca, daha önce de temas edildiği üzere, bir çok Türkmen babasının, aynı zamanda kabile şefi olduğunu, bunun Baba İlyas'ın işine çok yaradığını da unutmamak gerekir.

Bu boylarda yürürlükte olan tek kanun, kendi öz geleneklerine dayanan kabile düzeni idi. Bu sebepledir ki Selçuklu hükûmeti daha başlangıçta Türkmen boylarının yarı bağımsızlıklarını kabul etmekten başka çıkar bir yol görmemişti. İşte bütün bu özellikleri kendi de bir Türkmen olması dolayısıyla çok iyi bilen Baba İlyas, çoğu aynı zamanda kendi kabilesinin reisi olan Türkmen babaları[99] vasıtasıyla bu boyları emrine almış ve kalabalık bir vurucu kitle meydana getirmişti. Bu da onun Türkmenler arasındaki kabile dayanışmasını çok iyi kullandığını ortaya koyar.

---

[95] Bk. Gordlevski, s. 180.

[96] Bk. yukarıda ikinci bölüm.

[97] Köprülü, "Bektaşîliğin Menşe'leri ", s. 134; aynı yazar, *Kuruluş*, s. 166; Cahen, "Babaî", *EI2*.

[98] İbn Bîbî, s. 499.

[99] Ö.L. Barkan, "Kolonizatör Türk Dervişleri", s. 295.

Bu Türkmen babalarının, Baba İlyas'ın şeyhi Dede Garkın veya bizzat kendi halifesi Hacı Bektaş gibi, aynı zamanda Türkmen boylarının boy başkanları ve dînî şefleri olması bu hadise itibariyle çok büyük bir önem arzeder. Bu şeflerin emirlerinden çıkmayan Türkmenler, yukarıda açıklamaya çalışılan bir takım maddî ve manevî etkenlerin sevkiyle Baba İlyas'ın ilâhî misyonunu icraya hazır hale gelmişlerdi. Bu Türkmen boylarının savaşçılık sanatında ne kadar mahir olduklarını, 1153 yılındaki büyük Oğuz isyanı dolayısıyla çok iyi biliyoruz. Nitekim Türkmen babalarının kendileri ve müridleri de savaşçı dervişlerdi.

### *3. Propaganda sâhaları*

Söz konusu bu propagandacıların faaliyet sâhalarına gelince, bu sâhaların rastgele seçilmediği, hem konar-göçer hem de köylü Türkmen nüfusunun en yoğun olduğu bölgelerin dikkate alındığı, ayrıca ekonomik yönden zayıf ve dînî cereyanlar bakımından da en karmaşık yapıların bulunduğu yerlerin seçildiği dikkati çekiyor. Bu da Baba İlyas'ın ve halifelerinin Anadolu'nun yapısını çok iyi bildiklerini gösteriyor. Bu propaganda ve faaliyet sâhalarını şu iki ana bölge çerçevesinde mütâlâa etmek mümkündür:

1. Asıl faaliyet merkezi olarak, Baba İlyas'ın bizzat kendi zâviyesinin bulunduğu Amasya başta olmak üzere, Tokat, Çorum, Sivas, Çorum ve şimdiki Yozgat (Bozok) bölgesi[100],

2. Esas olarak Hısn-ı Mansur [Adıyaman], Maraş, Kefersûd[101], Malatya ve Elbistan'ı içine alan Güney Doğu Anadolu ile Kuzey Suriye bölgesi. Aslına bakılırsa, bu iki bölge de esas itibariyle içtimâî ve iktisadî yönden birbirinden bazı farklarla ayrılıyordu.

*1) Orta Anadolu :*

Bu bölge, şehirlerde belli ölçüde yerleşik hayat hakim olmakla beraber, esas olarak büyük bir Türkmen nüfusunu barındırıyordu. Özellikle I. Alâeddîn Keykubâd devrinde gelişen ticarî faaliyetler sayesinde şehirler oldukça ileri bir seviyede idiler[102]. Göçlerle gelen yerleşik Türkler daha çok Orta Anadolu'da iskân edilmiş ve hattâ yeni bir takım köyler kurmuşlardı. Üstelik, bir miktar göçebe nüfus da tarımın gelişmesi sayesinde, yıllar geç-

---

[100] H. Hüsâmeddîn, II, 368.

[101] İbn Bîbî, s. 500; *Histoire*, s. 228; Yazıcızâde, v. 313b.

[102] Akdağ, I, 91.

tikçe yerleşik hayata geçmişti[103]. Bununla beraber, durmadan göçlerle gelen konar-göçer Türkmen nüfusu, bu bölgenin bütün kışlak ve yaylalarını doldurmuştu. II. Gıyâseddîn Keyhusrev devrine kadar oldukça müreffeh bir dönem yaşamış bulunan bu mıntaka, gerek adı geçen sultan zamanındaki kötü idarenin sebep olduğu bir takım içtimâî ve iktisadî bozukluklar, gerekse yeni gelenlerin yarattığı bir takım sıkıntılar yüzünden eski düzenini kaybetmeğe başladı.

Ayrıca, isyana olan katkısı sebebiyle burasının dînî yönden arzettiği bir özelliğe de temas etmek gerekir. Şöyle ki: bu bölgenin, özellikle Lâdik (Laodicée), Niksar (Néocésarée) ve Divriği (Tephriké) yi ihtiva eden Yukarı Kızılırmak havzasını içine alan kesimi, M.S. VIII. ve IX. yüzyıllarda, müslüman kaynaklarda *Beyâlıka (Pavlakîler)* denilen, Maniheizm ile hıristiyanlığın karışımı düalist bir mezhebe mensup Pavlosçular (Paulicienler)ın yaşadıkları bir yer idi[104]. Konunun Henri Grégoire gibi uzmanlarının araştırmalarına göre, Arsamosat yahut Ermenistan Samosatı denilen ve Erzincan-Erzurum arasında yer alan bir kasabaya mensup Pavlos (Paul) adındaki bir şahıs tarafından kurulan[105] ve kendi ismine izafeten Pavlosçular mezhebi diye anılan bu mezhep, Marcion'a veya Mani'ye bağlı daha eski hetorodoks cereyanlardan etkilenmiş bir hıristiyanlık mezhebi idi[106].

Bu mezhebin konumuz itibariyle çok mühim olan temel doktrini, "iyilik"ve "kötülük"güçlerinin mücadelesine dayanan dualist bir mahiyet arzetmekte olup, günün birinde *Semâvî Peder*'in yeryüzündeki kötülüğü ve zulmü ortadan kaldırmak için bir kurtarıcı göndereceğine inanmaktan ibaretti[107]. Mezhep daha VIII. yüzyıldan itibaren Ermenistan'dan Trakya'ya kadar yayılmıştı[108]. Lâdik, Divriği ve Niksar üçgeninin oluşturduğu bir merkezde odaklanan mezhebin, bölgenin öteki şehirlerinde de kendine mahsus kiliseleri vardı[109].

---

[103] *A.g.e.*, I, 432; Köprülü, a.g.e., ss. 99-100.

[104] Msl. bk. Henri Grégoire, "Les sources historiques des Pauliciens", *Bull. de l'Acad. Roy. de Belgique*, XXII (1936), s. 95; aynı yazar, "Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens", *a.g.e.*, XXXIII (1947), ss. 293-297; aynı yazar, "Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens", *Travaux et Mémoires*, Paris 1970, IV, 3-207. Ayrıca bk. Vryonis, ss. 61-63; Son yıllarda Avrupa'da Paulicienler'e ve Bogomilizm'e dair epeyce yeni yayımlar yapılmıştır.

[105] Bk. H. Gregoire, "Précisions" s. 297.

[106] Bk. Aynı yazar, "Les sources", s. 95. v.d.

[107] Louis Brehier, *La Civilisation Byzantine*, Paris 1970, 2. basım, s. 123.

[108] H. Gregoire, "Les sources", s. 95.

[109] *A.g.e.*, s. 103.

Bu mezhebin yayılmasını tehlikeli gören Bizans imparatorları I. Mihael (811-813) ve Leon (813-820), Pavlosçular'ı büyük çapta katliama tabi tuttular[110]. Bu zulümden kaçan Pavlosçular, Malatya ve havalisindeki Abbasîler'e bağlı müslüman emirlere sığındılar. İnançları itibariyle biraz müslümanlara benzeyen bu kimseleri emirler civara yerleştirdiler. Bundan sonra Pavlosçular, müslümanlarla ittifak ederek Bizans'a karşı taarruzlarında onları desteklediler. Böylece güç kazanan bu zümre Anadolu'da inançlarının yayılmasına rahatça devam etti[111]. Fakat daha sonra 975 yılı civarında bunların çoğu Balkanlar'a sürgün edildi. Görüldüğü gibi bu mıntakanın eski sakinleri , daha Türkmenler gelmeden çok yüzyıllar önce de, Baba İlyas'ın propaganda ettiği doktrine benzer bir biçimde,"Tanrı tarafından bir kurtarıcının gönderileceğine"inanıyorlardı. Buralarda oturan hıristiyan köylülere de Baba İlyas'ın vaaz ettiği doktrin hiç yabancı gelmiyordu[112]. Baba Resûl'ün böyle bir mıntakayı seçmekle ne kadar isabet ettiği çok iyi anlaşılmaktadır.

*2) Güney Doğu Anadolu* :

İkinci sâhaya gelince, olayların incelenmesinden burasının da Babaî isyanı için elverişli bir bölge olduğu anlaşılıyor. Burası birinci sâhadan tamamiyle ayrı bir içtimaî-iktisadî karakter arzediyordu. Her şeyden evvel bu bölge bir asra yakın bir zamandan beri Eyyubîler'le Selçuklular arasında çeşitli mücadelelere sahne olduğundan, halkın istikrarlı bir hayatı yoktu. Diyarbakır, Urfa ve Mardin gibi bir kaç şehir hariç tutulursa, bölgede göçebelik hakim bir vaziyetteydi ve tıpkı Kuzey Suriye'de olduğu gibi, İran ve Anadolu arasında göçler için bir köprü görevini yapıyordu.

Güney Doğu Anadolu'da göçebeliği devam ettiren Türkmen boyları arasında Döğerler, Bayatlar ve Ağaçeriler hatırı sayılır bir demografik üstün-

---

[110] Aynı yazar, "Précisions" s. 319; Georges Ostrogorsky, *L'Histoire de l'Etat Byzantin*, Paris 1977, 2. basım, s. 250.

[111] S. Runciman, *Le Manichéisme Médiéval*, Paris 1949, s.37-47; H.-, "Le Manichéisme", *Histoire des Religions* 2, Paris 1972, s. 630-631. XIII. yüzyılda yazıya geçirilen Battal Gazi destanî romanı, bu tarihi olayın akislerini yansıtan pek çok hikâye ile doludur (bk. *Menâkıb-ı Gazavât-ı Seyyid Battal Gazi*, İstanbul (tarihsiz), taş basması.)

[112] Biz şahsen bugün Tunceli bölgesindeki Alevîliğin, bu tarihî altyapı üzerinde teşekkül ettiği kanaatindeyiz. Eminiz ki, bölgede yapılacak araştırmalar, bu iki halef selef kesim arasındaki bağlantıyı ortaya koyacak ipuçlarını ve gerekli verileri sağlayacaktır.

lüğe sahiptiler[113]. Bu mıntakaya göç etmiş en eski kabilelerden biri olan Ağaçeriler (muhtemelen bugünkü Tahtacılar'ın ataları), merkezi Maraş ve Elbistan olan ve Malatya'dan Kilikya'ya kadar yayılan sınır bölgelelerini işgal ediyorlardı[114]. Kuzey Suriye'de ise, büyük çoğunluğunu Halep ve Şam bölgelerinde yaşayan Yıva (veya Yarukî) lerin teşkil ettiği Türkmen boyları yaşamaktaydı[115]. Bunlar yaz geldiği zaman sürüleri ile birlikte Orta Anadolu'nun yaylalarına göç ediyorlardı[116]. Dolayısı ile buradaki Türkmen boylarıyla daima temas halindeydiler.

Burası da Bizans devrinde, tıpkı Orta Anadolu'da olduğu gibi, Ortodoksluğa karşı çeşitli heterodoks dînî cereyanlara sahne olmuştur. Bu mıntakada ilk defa II. yüzyıl ortalarında, daha Maniheizm'in doğmasından bir müddet önce, Marcion adında bir dînî lider ortaya çıkmıştı. Gnostikler'den ve Zerdüş-tîlik'ten büyük ölçüde etkilenen Marcion, tıpkı Pavlos gibi, ortodoks Hristiyanlığa karşı, "iyilik"ve "kötülük" prensip-lerine dayalı ilk düalist (ikici) heterodoks hareketi meydana getirdi[117].

Marcion'dan kısa bir zaman sonra, II. yüzyılın ikinci yarısında ise, Urfa'da Bardesan adında bir başkası, yeni bir heterodoks hareketin doğmasına sebeb oldu. Bu defaki hareket, liderinin ateşli bir propagandacı olmaktan ziyâde âlim hüviyetini göstermesi sebebiyle fazla sürmedi; fakat Mani'nin yetişmesinde önemli ölçüde rolü oldu[118].

Nihayet, zikredilen bu iki dînî cereyan ve bilhassa Pavlosçular'ın etkisiyle IX. yüzyılda Doğu Anadolu'da yeni bir düalist heterodoks hareket doğdu, ki bu, merkezi Van Gölü' nün kuzeyindeki Aladağ civarı olduğu için, bu dağın ermenice adı olan Thondrak'a nisbetle *Tondrakîlik* diye biliniyordu. Kurucusu Sembat ismindeki bir Ermeni idi. Bu zat doktrinini geniş çapta eski İran dinlerinin ve hıristiyanlığın karışımından oluşturmuştu ve kendisini *Mesih* (mehdî) ilân ederek propaganda yürütü-

---

[113] Bu Türkmen boylarına dair geniş bilgi için bk. Cahen, "Les tribus turques d'Asie occidentale pendant la période seldjoukide", *WZKM.*, LI (1948-52), ss. 180-184; Sümer, ss. 133-134 ve 165-166. Bunlardan başka Cl. Cahen'in şu makelelerinde de geniş bilgiler vardır: "Quelques textes négligés concernant les Turcomans de Rum au moment de l'invasion mongole", *Byzantion*, XIV (1939), ss. 131-139; aynı yazar, "Le problème ethnique en Anatolie", *CHM.*, II (1954), ss. 347-362; aynı yazar, "Seljukides, Turcomans et Allemands au temps de la troisième Croisade", *WZKM.*, LVI (1960), ss. 21-31.

[114] Aynı yazar, "Les Tribus Turques", s. 184; Sümer, "Ağaç Eriler", *Belleten*, XXVI (1960), ss. 521-523.

[115] Cahen, a.g.e., aynı yerde; Sümer, *Oğuzlar*, s. 165.

[116] Akdağ, I, 88.

[117] Peuch, *Le Manichéisme Médiéval*, ss. 14-16.

[118] *A.g.e.*, s. 20 vd.

yordu[119].Tondrakîler Doğu ve Güney Doğu Anadolu'da hayli başarı kazandılar. Bunlar IX. yüzyıldan XI., hattâ XII. yüzyıla kadar zikredilen yerlerde varlıklarını korudular. O devirde Ermenilerin çoğunun bu mezhebe mensup bulunduğu bilinmektedir[120].

Bu bölgenin İslâmî devirdeki özelliği ise, İsmâilî etkileri tanımış olmasıdır. Özellikle XI-XIII. yüzyıllarda Kuzey Suriye mıntakası İsmâilîler'in yoğun propagandalarına sahne oldu. Çeşitli bölgelerde çok sayıda İsmâilî kalesi yapıldı. Bu itibarla buralarda dolaşan ve bilhassa Şam, Halep, Musul, Lazkiye dolaylarında bulunan Türkmenler'in, İsmâilî propagandalarının her zaman için muhatabı olduklarını hiçbir zaman unutmamak gerekir[121].

Bu ikinci sâhanın özellikleri özetlenecek olursa, şu iki bakımdan Baba Resûl'ün propagandaları için bir hayli elverişli olduğu görülür:

1. Türkmen boylarının yoğun oluşu,
2. Dînî inançlar yönünden elverişli vasıflar göstermesi

Bu iki özelliğe, bir de o sıralarda oralarda yağmacılık ile uğraşan Hârezm Türkleri'nin faaliyetleri eklenebilir. Onlar Selçuklu sultanı tarafından kovulduklarından beri devamlı yağma hareketleri ile uğraşıyorlardı[122]. Böylece hem Selçuklu topraklarında, hem de Eyyubî arazisinde huzursuzluklara sebep oluyorlardı. Yukarıda da bir nebze temas edildiği gibi, Baba Resûl'ün, adamlarını göndererek Hârezmliler'le anlaşma yolunu denemiş olması[123], onların da kendilerini kovan Selçuklu sultanından intikam almak için bu çağrıya müsbet cevap vermeleri, her halde uzak bir ihtimal olmamalıdır.

O halde bütün bu noktalar göz önüne alındığı takdirde denebilir ki, Güney Doğu Anadolu ve Kuzey Suriye mıntakası, her bakımdan isyan çıkarmak için çok elverişli bir durum arzediyordu ve Baba Resûl bundan

---

[119] *A.g.e.*, ss. 52-58. Tondrakîler'in inançları hakkında geniş bilgi için özellikle 53-54. sayfalara bakılmalıdır.

[120] *A.g.e.*, s. 58.

[121] Bk. yukarıda birinci bölüm, "Kolaylaştırıcı sebepler". Hiç şephe yok ki, bilgilerimizin bugünkü durumunda bu etkileri kesin çizgileriyle belirlemek mümkün değildir. Fakat yine de gerek tarihî gerekse mantıkî açıdan bunları inkâr etmek de doğru olmaz. Nitekim F. Köprülü ve Gordlevski gibi araştırıcılar, bu etkileri daima göz önünde bulundurmuşlardır (bk. Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", s. 302 not 2; Gordlevski, s. 178 vd.; ayrıca bk. Turan, *Türkiye*, s. 421.

[122] Bk. yukarıda birinci bölüm, "Siyâsî ortamın uygunluğu".

[123] İbn Bîbî, s. 499; *Histoire*, s. 228; Yazıcızâde, v. 313b.

faydalanmasını çok iyi bilmişti[124]. Onun bu mıntakada bütün işleri yürütmek üzere görevlendirdiği çok önemli bir halifesi vardı ki, bu Baba İshak (İshak-ı Şâmî, yahut Şeyh İshak) idi.

### B) Baba İshak ve isyandaki rolü

#### *1. Baba İshak kimdi ?*

Gerek S. de St.-Quentin, gerekse İbn Bîbî'nin Baba İlyas-ı Horasânî ile Baba İshak arasındaki münasebete dair hiç bir şey söylememelerine rağmen, Ebü'l-Ferec ve Elvan Çelebi'nin açık ve kesin kayıtlarından, Baba İshak'ın Baba İlyas'ın baş halifesi olduğu sonucu açıkça ortaya çıkmaktadır. Ebü'l-Ferec'e göre Baba İshak (o Şeyh İshak diyor), Baba Resûl yani Baba İlyas tarafından Hısn-ı Mansur (Adıyaman)'a halkı şeyhinin peygamberliğine inandırmak ve onları isyana hazırlamak üzere gönderilmişti[125]. Elvan Çelebi ise onun Şam vilâyetinde Baba İlyas'ın baş halifesi sıfatıyla bulunduğunu yazıyor[126].

İbn Bîbî, fazla açıklayıcı olmamakla birlikte, Baba İshak hakkında biraz bilgi veriyor. Bu bilgilere göre, Baba İshak (o Baba İshak-ı Hâricî diyor), Sümeysat (Samosat) kalesine bağlı Kefersûd bölgesindendi. Daha gençliğinden beri bir zâviyedar (zâviye sahibi) olmak[127] ve pek çok mürid edinmek hevesinde idi. Hatta hokkabazlık ve sihirbazlık sanatında da maharet kazanmıştı. Bununla cahil halkı ve özellikle Türkmenler'i kolayca kandırıyordu[128].

İşte İbn Bîbî'nin deyimiyle Baba İshak-ı Hâricî, Elvan Çelebi'ye göre İshak-ı Şâmî, yahut Ebü'l-Ferec'in adlandırmasıyla Şeyh İshak hakkında bütün bilinenler bundan ibarettir. Bu bilgiler ise daha ziyade onun Baba İlyas yanındaki konumu ile ilgilidir. Bunun dışında, kendisinin kim olduğu, ailesi, yetişmesi vb. konularda hiç bir bilgi sahibi değiliz. Baba İshak

---

[124] *A.g.e.*, aynı yerde.

[125] Bk. Abu'l-Farac, II, 540.

[126] Bk. Elvan Çelebi, v. 30b., 31b.

[127] İbn Bîbî'de zâviyedar yerine revânedar, Histoire'da ise rivâyedar kelimeleri kullanılıyor. Ancak bunların bir istinsah hatası olduğunu, doğrusunun zâviyedar olması gerektiğini söyleyebiliriz. Zaten hemen arkasından gelen müridşikârî (mürid avcılığı) terimi de bunun böyle olması gerektiğini gösteriyor.

[128] Bk. İbn Bîbî, s. 498; *Histoire*, s. 227; Yazıcızâde, v. 313a.

hakkında çok değişik ve dikkat çekici bilgiler, Hüseyin Hüsâmeddin'in *Amasya Târihi* 'nde bulunuyor.

H. Hüsâmeddîn Baba İshak'ı ilginç bir hüviyetle tanıtmaktadır. Hiç bir kaynak zikretmeden verdiği bilgilere göre Baba İshak gerçekte bir Rum dönmesidir. Asıl adı İsaak olup Komnenos hanedanına mensuptur. Amacı Amasya'da bir Rum İmparatorluğu kurmaktır. Başarısını teminat altına alabilmek için sözde müslüman olmuş, gerçekte ise, müslümanlıkla hıristiyanlığın karışımı olan bir doktrin geliştirmek istemiştir. Baba İlyas'a intisap etmeden evvel İran'da bulunmuş ve Hvând Alâeddîn Muhammed adında bir İsmâilî dâisinden Bâtınîliğin esaslarını da öğrenmiştir. Daha sonra Amasya'ya gelip Baba İlyas'a intisap ederek gözüne girmeye muvaffak olmuş ve baş halifeliği kadar yükselmiştir. Baba İlyas sonra kendisini Kefersûd'a yollamıştır. Fakat Baba İshak burada görünürde şeyhinin fikirlerini yaymakta, fakat aslında, demin sözü edilen kendi karma doktrinini yaymağa çalışmaktaydı[129].

Gordlevski bu doktrinde, yukarıda da belirtildiği gibi, Mazdek'in mutlak eşitlikçiliğe ve adalete dayalı öğretisinin etkisini görmekte ve Baba İshak'ın ayrılıkçı bir protestanlık temeli taşıdığını belirtmektedir[130]. Bu ünlü Rus âlimi, H. Hüsâmeddîn'in bu fikirlerini dayanaksız bulduğu için şüphe ile karşılamakta, ama bununla birlikte, bazı hıristiyan tarihçilerin verdiği bilgilere bakarak Baba İshak'ın uzaktan hıristiyanlıkla ilgisi bulunduğunu da kabul etmektedir. Gordlevski'ye göre Baba İshak'ın dedeleri, aslen Süleymaniye (Irak)'li olup Nesturî mezhebine mensuptular. Sonradan müslüman olmuşlar ve Samsat (Samosat)'a yerleşmişlerdi[131].

Gerçekten Kuzey Irak ve Suriye'de, özellikle Abbasîler'in buraları ellerine geçirmelerinden sonra, pek çok doğulu hıristiyanın, gerek bir takım ekonomik endişelerle, gerekse çeşitli hıristiyan cemaatleri arasındaki sürtüşme ve rekabetten usanarak yoğun bir şekilde müslümanlığa geçtikleri biliniyor[132]. İbn Bîbî'de aslen Kefersûd'lu olduğu kaydedilen Baba İshak'ın, böyle bir mühtedî ailesine mensup bulunması çok muhtemel görünüyor.

---

[129] H. Hüsâmeddîn, II, 263-364, 365-373. Babaîler İsyanı'nın bundan önceki baskısında, yazarın hiç bir kaynak göstermeden Baba İshak hakkında verdiği bu bilgileri dikkate almanın doğru olmayacağını, çünkü başka hiç bir kaynakla kontrol etme imkânının bulunmadığını yazmıştık (bk. ss. 113-114). Oysa sonraki bir takım izlenimlerimiz, yazarın verdiği bu bilgiyi en azından tartışmak gerektiği kanaatini uyandırmıştır.

[130] Bk. Gordlevski, s. 178.

[131] *A.g.e.*, aynı yerde.

[132] Msl. bk. Claude Sélis, *Les Syriens Orthodoxes et Catholiques*, Bruxelles 1988, s. 31.

Kefersûd, Anadolu hıristiyanlık tarihinde çok değişik ve biri biri peşine çıkan bir takım heterodoks mezheplerin ocağı durumunda olan Samsat 'ın çok yakınındadır. Baba İshak'ın bir mühtedî olarak böyle bir özelliği olan bu mıntakadaki bu hareketlerden ve doktrinlerinden etkilendiğini farzetmek yanlış olmaz[133]. Böylece onun, Gordlevski'nin dediği gibi, her halde Hıristiyanlık, Mazdekizm ve Müslümanlık karışımı bir doktrinin propagandasını yürüttüğü tahmin edilebilir. Her halü kârda, Baba İshak'ın da en az şeyhi kadar karizmatik bir yapıya sahip bulunduğu ve bu sebeple de propagandalarında çok etkili olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Baba İlyas ile, böyle bir mühtedî kökene sahip Baba İshak arasındaki ilişki tıpkı, Şeyh Bedreddîn ile halifeleri Börklüce Mustafa ve Torlak Kemal arasındaki münasebete benzemektedir. Bilindiği gibi, Torlak Kemal bir yahudi mühtedîsi olup, şeyhi Bedreddîn adına hareket etmekteydi ve 1416'da Manisa taraflarında bir ayaklanma çıkarmıştı. Dede Sultan denilen Börklüce Mustafa'nın ise, Baba İshak benzeri Müslümanlık, Musevîlik ve Hıristiyanlık karışımı bir doktrin propaganda ettiğini biliyoruz[134].

Baba İshak'ın güçlü karizmatik şahsiyeti ve bölgedeki mevcudiyeti sırasında gösterdiği faaliyetler ve özellikle bu senkretik öğretisi, zamanında bölgede çok önemli yankılar uyandırmış olmalıdır. Bugün Ehl-i Hak mezhebinin takdis ettiği kutsal şahsiyetler arasında yer alan Sultan Sâhak yahut Sultan Sohak'ın, büyük bir ihtimalle bu Baba İshak olduğu düşünülebilir[135]. Sohak veya Sâhak'ın, İshak'ın ermenice telaffuzu olduğu bilinince[136], bu ihtimal daha da güçleniyor.

### *2. Baba İshak'ın isyandaki konumu ve rolü*

Kaynaklara topyekûn bakıldığında, Baba İshak'ın diğer halifeler arasında çok güçlü ve belirgin yeri kendini hemen göstermektedir. *Menâkıbu'l-Kudsiyye* bunu bizzat vurgulüyor[137]. Baba İlyas'ın, ayaklanmanın teşkilat-

---

[133] Samsat'ın da içinde bulunduğu Anadolu'nun bu mıntakasının, bahsedilen özellikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Sélis, *a.g.e.*, ss. 148-160.

[134] Bu konuda bk. Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. Vl. Mirmiroğlu, İstanbul 1956, ss. 67-68.

[135] Bu konuda msl. bk. Heshmetullah Tabibi, "Influences of the Seven Amshasepand" s. 98; Klaus E. Müller, *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1965, s. 122; Martin Van Bruinessen, "Haji Bektash, Sultan Sohak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall", *Turcica*, XXII-XXIII (1991), ss. 55-70. M. Mokri, "Notes sur la généalogie..." *JA*, CCLXXXII/1 (1994), ss. 44-48.

[136] Bk. K. E. Müller, *a.g.e.*, aynı yerde.

[137] Bk. Elvan Çelebi, v. 31b:

lanması konusunda ona güvendiği muhakkaktır. Elvan Çelebi'ye göre, Baba İlyas Baba İshak'ı (o İshak-ı Şâmî diyor), Şam diyarına yollamış ve ona kendi adına serbestçe hareket edebilme ve her şeyi yapabilme yetkisini verdiği gibi, halktan da ona kayıtsız şartsız itaat etmelerini istemiştir[138]. Ayrıca bu yetkiye bir alâmet olmak üzere de bizzat kendi sarığını bu gözde halifesine vermiştir[139]. Kanaatimizce Güney Doğu Anadolu gibi, gayri müslim köylü nüfusunun da fazla olduğu bir bölgeye Baba İshak'ın yollanması dikkat çekicidir. Muhtemeldir ki bu seçimde, onun Kefersûd'lu olmasının yanında, mühtedî bir aileden gelmesinin, dolayısıyla bölge hıristiyanlarıyla rahat bir ilişki kurabileceği varsayımın da rolü bulunmuş olsun.

Görünüşe göre Baba İshak buradaki görevini başarıyla tamamladı ve halkı Baba İlyas'ın isyana dair fikirlerine ikna ederek kendilerini ayaklanmaya hazırlamaya başladı. Türkmenler silah temin edebilmek için her şeylerini sattılar[140]. İbn Bîbî'ye inanmak gerekirse, Baba İshak Türkmenler'i Baba Resûl'ün dâvasına iyice ikna edebilmek için büyücülük yoluna başvurmakta ve bu kabiliyetini onlara kerâmet olarak sunmaktaydı[141]. Buna ilâve olarak da, ayaklanma galibiyetle sonuçlandığı zaman bunun sonunda ele geçecek ganimetleri eşit olarak paylaştıracağını belirtmeye özellikle dikkat ediyordu[142]. Kısacası Baba İshak, şeyhi Baba Resûl'ün ayaklanma için tesbit ettiği tarihte isyan bayrağını açmak üzere hem Türkmenler'i hem de öteki gayri memnun zümreleri mükemmel bir şekilde hazırladı. Bütün yapılanlar, Baba İshak'ın çok becerikli bir teşkilâtçı biri ve şeyhinin itimadına lâyık olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim isyanı da şeyhi adına fiilen o başlatacaktır.

---

Hem bu İshak halîfe yolluyidi
Hulefâ ortasında belliyidi

[138] *A.g.e.*, vv. 32a-32b:

Türk ü şehrî kamû ana uyalar
Şehri vü kal'a kamû sizün diyeler
Kancaru kim varurise bellü
Anı idine her biri ulu ulu

[139] *A.g.e.*, 31b:

Ne ki maksudise kamû bulalar
Bu nişandan anı beni bileler

[140] Abu'l -Farac, II, 540.

[141] Elvan Çelebi, v. 30b.

[142] İbn Bîbî, s. 500.

## C) İsyanın başlaması ve gelişmesi

### *1. Baba İlyas ile II. Gıyâseddîn Keyhusrev'in arasının kesin olarak açılması*

Babaî isyanını nakleden çağdaş kaynakların hemen tamamı, olayların, Baba İshak tarafından Maraş ve Elbistan mıntakasında girişilen faaliyetlerle başladığını haber verirler. Halbuki bazı XV. ve XVI. yüzyıl Osmanlı kaynaklarındaki kayıtlar, şüphesiz daha eski kaynaklara dayanarak, ilk teşübbüsün, Baba İlyas üzerine ansızın saldırmakla Selçuklu sultanından geldiğini belirtirler. Onlara göre sultan, birkaç zamandan beri Baba İlyas'ın müridleriyle birlikte bir ayaklanmaya girişeceğinden şüphelendiği için, şeyhin hareketine meydan vermeden askerlerini onun üzerine saldırtmıştır[143]. Hatta XIX. yüzyıl tarihçilerinden Hayrullalı Efendi, ortalıkta Baba İlyas'ın Selçuklu tahtını ele geçirmek maksadıyla harekete geçeceğine dair dedikodular dolaştığını duyan sultanın Amasya'ya saldırı düzenlediğini yazmaktadır[144].

Osmanlı kaynaklarının bu olaya ait verdiği bilgiler yakından incelenirse kanaatimizce temelde Elvan Çelebi'nin eserine de dayandıkları anlaşılır. Gerçekten de, *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de sultanla Baba İlyas arasındaki anlaşmazlığa ve bunun sebeplerine dair hayli tafsilatlı kayıtlar yer almaktadır. Elvan Çelebi'ye göre, II. Gıyâseddîn Keyhusrev Amasya'da yerleşmiş bulunan Baba'nın gün geçtikçe büyüyen şöhretinden ve çoğalan müridlerinden endişelenmeye başlamıştır. Ortada bir çok dedikodular dolaşıyordu. Baba İlyas'ın hasmı olup, sultandan bir takım menfaatler uman Çat köyü kadısı Köre Kadı bu dedikoduların hasıl ettiği uygun ortamdan yararlanmak istemiş, sultanla şeyhin arasını iyice açmıştır. Baba İlyas'ın çok güzel, cins bir beyaz atı vardır[145]. Sultana bu atı şeyhten kendisine satmasını istemesini öğütler. Aslında şeyhin ata olan düşkünlüğünü ve hiç bir zaman satmayacağını iyi bilmektedir; fakat niyeti sultanı Baba İlyas'a karşı kışkırtacak bir fırsat yakalamaktır[146]. Diğer yandan da Baba'ya atı satması için devamlı baskıda bulunur. Sonunda, Elvan Çelebi'nin ifadelerine göre, Köre Kadı sultanı Baba İlyas'ın gerçekten isyan etmek niyetinde olduğunu, yoksa atını hediye etmekte hiç bir mahzur görmeyeceğini söylemek suretiyle iknâ

---

[143] Oruç Beğ, s. 86: "Akibet bir sebep ucundan Baba İlyas'dan havf idüb leşker gönderdi"; Mecdî, s. 23: "Sultan Gıyasuddîn ol tâifenin hurûcunu ihtimal verüb sôfîlerini katliâm eyledi".

[144] *Hayrullah Efendi Tarihi*, İstanbul 1273,I, 105: "Babaîler tarafdarı çoğalub hükûmet ve emâret husûsunda bazı mertebe kîl ü kal tekevvün".

[145] Bk. Elvan Çelebi, vv. 20a-22b. S. de St.-Quentin'in de bu beyaz attan bahsetmesi çok ilgi çekicidir (bk. s. 62).

[146] Elvan Çelebi, aynı yerde.

eder. Üstelik ona göre Baba İlyas, müridlerini ayaklanmaya ikna edebilmek maksadıyla sihirbazlık yapmaktadır. Kadı'nın sözlerine kanarak hareket eden sultan, kumandanlarına ansızın Çat köyünü basmalarını emreder[147]. Selçuklu askerlerinin üstüne geldiğini haber almağa muvaffak olan Baba İlyas yanına en yakın müridlerini alarak köyü ve zâviyesini terkedip o zamanlar Haraşna denilen Amasya kalesine sığınır[148].

Elvan Çelebi'nin, II. Gıyâseddîn Keyhusrev ile Baba İlyas'ın arasının açılmasına sebep olduğunu söylediği olaylar kısaca bu şekilde özetlenebilir. Böylece -Elvan Çelebi'nin genel üslûbundan anlaşıldığına göre- Baba İlyas hiç bir suçu olmadığı halde, Köre Kadı'nın fitnesi yüzünden âsi mevkiine düşmüş, bir takım iftiraların kurbanı olmuştur.

Bundan çıkarılabilecek olan sonuç kanaatimizce şu olabilir: Elvan Çelebi'nin, dedesinin mâsumiyetini ispat sadedindeki bu ifadelerine rağmen, gerçekte Baba İlyas isyana hazırlanmaktaydı. Aşağıda görüleceği gibi Baba İshak'ı bir takım talimatlarla Kefersûd bölgesine yollaması, bunu gösteriyor. Fakat her halde o, daha ileri bir zamanı beklemenin yararlı olacağını düşündüğü için hazırlıksız yakalanmıştı. Hiç şüphesiz Baba İlyas'ın bölgedeki faaliyetlerini takip etmekte olan Selçuklu yönetimi, onun bu niyetini sezer sezmez, Çat köyünde ayaklanmaya hazırlanan Baba İlyas'ın üzerine derhal asker sevkederek olayın büyümesine engel olmak istemişse de Baba İlyas kaçmayı başarmış ve Amasya kalesine sığınmıştır. Nitekim öteki kaynaklar da Baba Resûl'ün Amasya kalesine kaçtığını tasrih ediyorlar.

### 2. *İsyanın fiilen Baba İshak tarafından başlatılması ve faaliyetleri:*

Baba İshak'ın, Kefersûd veya Adıyaman, yahut da Şam vilâyetinde, bütün hazırlıklarını tamamlamış olduğu halde, uygun bir fırsat arayarak Baba İlyas tarafından isyan için belirlenmiş tarihi beklediği anlaşılıyor. Ayaklanmanın başlangıç tarihi konusunda kaynaklarda 637/1239-1240 ve

---

[147] *A.g.e.*, v. 28b:

Varın eyle bulara ğâret idün
Şöyle kim vardıur hasâret idün
Bunlara kimse mâni olmasun
Eyle varun kimesne bilmesün
Eyle kim câdûlarımış bunlar
Bilse sizi kırarımış bunlar.

[148] *A.g.e.*, vv. 29a-30b. Dânişmendnâme gibi bir takım eski kaynaklarda Haraşna (veya Harşana) kalesinin Amasya kalesi olduğu yazıyor ( bk. I. Mélikoff, *La Geste de Melik Danişmend*, Paris 1960, I, 151-152). Fakat Irène Beldiceanu-Steinherr bunun doğru olmadığı kanaatindedir. O, kaynaklarda Haraşna ile ilgili kayıtları inceleyerek Haraşna'nın yerini tayine çalıştığı makalesinde, yine Amasya kalesinin bulunduğu bölgede olmak üzere, başka bir yer teklif etmektedir (bk. "Charsianon Kastron: Qal'e-i Harsanos", *Byzantion*, LI (1981), ss. 410-429).

638/1240 olmak üzere iki tarih karşımıza çıkıyor. Elvan Çelebi ve Cenâbî hariç, diğer kaynaklar genellikle hicrî 638/1240 yılını isyanın tarihi olarak gösterirler[149]. Olayın en geniş hikâyelerinden birini anlatmasına rağmen İbn Bîbî'de her hangi bir tarih zikredilmemesi tuhaftır. Osmanlı kaynakları da her hangi bir tarih vermezler.

Elvan Çelebi eserinde, isyanın başlangıcı olması gereken bir tarihi çok ilgisiz bir yerde veriyor. Ebced hesabıyla düşülen bu tarih[150], problem yaratmaktadır. Burada hicrî seneyi belirten kelime HLZ okunduğu takdirde -ki ilk bakışta öyle görünüyor- tarih 10 Muharrem 637 Çarşamba olup tam olarak 12 Ağustos 1239 gününe rastlıyor[151]. Ama bu gün de Çarşamba değil Cuma'dır. Burada bir çelişki ortaya çıkıyor ve bu tarih, öteki kaynaklarla uyuşmuyor. I. Beldiceanu, 637'ye takabül eden HLZ kelimesinin önünde bir elif harfi olduğunu, bunu kimsenin farketmediğini söyleyerek onu da hesaba katmakta, böylece 638 tarihini elde etmeyi teklif etmektedir[152]. Beldiceanu'nun bu teklifi kabul edildiği takdirde, isyanın tarihi tam olarak 10 Muharrem 638/ 1 Ağustos 1240 Çarşamba gününe tesadüf etmektedir. Bu tarih diğer kaynaklarla da uyuşmaktadır. Bu durumda doğru tarihin şimdilik Beldiceanu'nun teklif ettiği tarih kabul edilmesi uygun gibi görünmektedir.

Elvan Çelebi eserinin daha başka bir yerinde İshak-ı Şâmî (Baba İshak)nin isyanı başlatması hikâyesini de tafsilatlı bir şekilde anlatıyor. Elvan Çelebi'ye göre Baba İshak, şeyhinin Amasya'da başına gelenleri haber alır almaz sultanın bir vergi memurunun kendisine yaptığı haksızlığı ve

---

[149] Msl. bk. Sibt, XV, 165a. Zehebî, İbn Tağribirdî ve Makrîzî de Sibt'a uyarak aynı tarihi kabul ederler. Ayrıca bk. S. de St.-Quentin, s. 62; Abu'l-Farac, aynı yerde.

[150] Bk. Elvan Çelebi, vv. 18b-19a:

Çünki tarih-i Ahmed-i Muhtar
Hılz oldı görün ne fitne kopar
Çiharşenbe Muharremün onı
Hükm-i Allah resm-i gerdunı

İlgisiz bir yerde, Sultan Alâeddîn Keykubâd'ın, veziri ile birlikte tebdili kıyafet etmiş olarak Baba İlyas'ı ziyarete geldiğini anlatmadan önceki kısımda verildiği için, daha önce bu tarihe bir anlam verememiş ve isyanın anlatıldığı bölümde ise hiç bir tarih zikredilmediğinden, birinci baskıda Elvan Çelebi'nin isyan tarihi hakkında bir şey belirtmediğini yazmıştık (bk. s. 120). Ancak daha sonraki incelemelerimizde, bu tarihin isyanın başlangıç tarihi olduğuna karar verdik. Nitekim bir başka araştırıcı , Ümit Tokatlı da aynı fikirdedir (bk. "Elvan Çelebi'nin eseri: (El-) Menâkıbu'l-Kudsiyye fî (l-) Menâsıbi'l-Ünsiyye", *Erciyes Ün. Sosyal Bilimler Dergisi,* I (1987), s. 239). Belki bu tarihin ilgisiz gibi duran bir yerde olması, eldeki yazma nüshanın düzensizliğinden kaynaklanmış olabilir. *

[151] Biz bu kitabın 2. baskısında bu şekilde düşünmüş ve söz konusu tarihin diğer kaynaklarla uyuşmadığını belirtmiştik (bk. s. 126).

[152] Bk. *"La "révolte" des Baba'î"*, ss. 103.Ancak bu defa da başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki: Gerçekten Elvan Çelebi'nin eserinin ilgili sayfasında HLZ kelimesinin önündeki elif harfi gibi bir dikey çizgi bulunmaktadır. Bu takdirde kelime HLZ değil, EHLZ olur. Ne var ki, bu elif harfi, yazma nüshanın diğer yerlerindeki elif harflerine hiç benzememekte, normalden çok uzun olup daha ziyade, sayfayı ortasından dikey olarak ikiye ayıran çizginin bir parçası gibi durmaktadır.

hakaretleri bahane ederek ayaklanmayı başlatmıştır[153]. Elvan Çelebi'nin isyanın başlangıcı için verdiği tarih, herhalde bu olayın tarihi olmalıdır.

İbn Bîbî ise, Baba Resûl'ün tesbit ettiği isyan gününe kadar Türkmenler'in, tam iki sene boyunca, hazırlıkla meşgul olarak isyan işaretini beklediklerini, haber gelir gelmez de "karıncalar ve eşek arıları gibi" her köşeden çıkarak, evvelâ içinde yaşadıkları kendi bölgelerinden ve buralardaki köylerden başlamak suretiyle, etraflarını yaka yıka ilerlemeye başladıklarını yazar. Baba İshak ve büyük çoğunluğu Türkmenler'den teşekkül eden ordusu önce Kefersûd'u işgal ettiler[154], sonra da Hısn-ı Mansur (Adıyaman), Gerger ve Kâhta'yı ele geçirdiler[155]. Yollarının üstüne çıkan her yeri ve her şeyi yağmalayarak Malatya'ya doğru ilerlediler. Yine İbn Bîbî'ye göre, Baba İlyas'ın peygamberliğine inanmayan ve kendilerine katılmayı kabul etmeyen herkesi öldürüyorlardı; çünkü şeyhlerinden aldıkları kesin talimat bu yolda idi[156]. Bu sebeple belki korkudan mecbur olanların ve bir de yapılan çapullardan faydalanmayı amaçlayan başıbozukların katılmasıyla sayıları gün geçtikçe artıyordu[157]. *Histoire des Tartares*, yalnız Baba Resûl'ün yanında çarpışanların üç bin civarında bulunduğunu kaydeder[158].

---

[153] *A.g.e.*, vv. 31a-31b:

Adanur şîr-i merd idi İshak
Nâgehan tâliine irdi muhak
Vakt-i hırmende hâkim-i sultan
Buna hürmet çü kılmaz ol hayvan
Bu dakı hükmine mutî olmaz
Ol bunı bu ânı göze almaz
Fitne eyler bu ortada Şeytan
Arz ider hükmi hâkim-i sultan
.....
Yan virürler bu hükme vü hakeme
Kalur İshak cemâtıyla heme
Gayret-i merd uş ider İshak
Bir nice gün ider temam yarak
Bir gice pes basar bulara kırar
Terk ider Şâm'ı Rûm'a çıkar

[154] İbn Bîbî, s. 500; *Histoire*, s. 229; Yazıcızâde, v. 314a.

[155] Abu'l-Farac, II, 540.

[156] *A.g.e.*, aynı yerde; İbn Bîbî ve diğerleri, gösterilen yerlerde.

[157] *A.g.e.*, aynı yerde. Kaynaklara göre Türkmenler'in miktarı değişir.

[158] Bk. S. de St.-Quentin, s. 64.

Büyüyen tehlikenin kendilerine yaklaştığını gören Malatya valisi Muzaffereddîn Alişîr, Selçuklu askerlerinden ve bir kısım hıristiyan ahaliden topladığı kuvvetlerden ibaret birlikleriyle Baba İshak kuvvetlerine karşı koymaya uğraştı[159]. İki taraf arasında geçen korkunç bir savaştan sonra Muzaffereddîn Alişîr'in birlikleri yenilerek techizatlarını savaş alanında terkedip kaçtılar[160]. Vali Malatya'ya dönerek yeniden bir müdafaa tedbiri almak üzere hazırlandı. Kürtler'den ve Germiyanlılar'dan yeni kuvvetler meydana getirdi. Bunlarla Baba İshak'ı geriletmeyi denedi ise de üstünlük yine karşı tarafta kaldı. Malatya yakınlarında Elbistan'da cereyan eden bu savaşta kazanılan başarıdan sonra Baba İshak kuvvetleri, yeni taraftarların katılmasıyla sayısını bir hayli artırdı[161].

Bu arada Baba İlyas'a gelince, o sığındığı Amasya kalesinden Baba İshak ile temasa geçmeyi denedi. Onun Amasya'ya doğru yöneldiğini işitince, yakın adamları ile haber göndererek Amasya'ya değil Canik taraflarına gitmesini istedi[162]. Belki amacı olayın daha fazla büyümesini engellemek, belki Selçuklu kuvvetlerinin Baba İshak'ın peşinden gitmesini sağlamak suretiyle kendi hayatını selâmete çıkarmak istiyordu. Belki de isyanın zamansız başlatıldığını düşünüyor, hattâ başarıya ulaşamayacağından korkuyordu. Belki de girişiminden pişmanlık duymaya başlamıştı. Her hâlü kârda Baba İlyas'ın bu harekâtta, Baba İshak kadar kararlı ve atak olmadığı söylenebilir. Yine de bu noktalar hâlâ karanlıkta kalıyor.

Baba İshak'ın, şeyhin haberine rağmen Amasya'ya gelmekte ısrar ettiği görülüyor[163]. Hatta Elvan Çelebi, Baba İshak'ın, kendini uyarmak için gelen şeyhin adamlarını öldürttüğünü de yazıyor[164]. Burada dikkati çeken, Elvan Çelebi'nin isyanın bütün sorumluluğunu Baba İshak'ın üstüne yıkarak dedesini temize çıkarmak gayretinde oluşudur. Bu yüzden ifadesinde, Baba İshak'ı şeyhine karşı gelmiş bir âsi mürid durumunda göstermektedir. Ona göre eğer Baba İshak Amasya'ya gelmeseydi, fitne bu kadar büyümeyecekti[165].

Aslında Baba İshak'ın Amasya üzerine yürümesinde sadece kendi arzusunun rol oynamadığı, daha çok Türkmenler'in, peygamber olduğuna yürek-

---

159 *A.g.e.*, aynı yerde; Abu'l-Farac, aynı yerde.

160 *A.g.e.*, aynı yerde; İbn Bîbî, s. 501 ve diğerleri

161 *A.g.e.*, aynı yerde ve diğerleri.

162 Bk. Elvan Çelebi, v. 32b.

163 *A.g.e.*, v. 33a.

164 Bk. *A.g.e.*, v. 33a-b.

165 *A.g.e.*, aynı yerde.

ten inandıkları ve kendilerini selâmete kavuşturacak olduğunu kabul ettikleri Baba Resûl'ü görme arzusunun hakim olduğu anlaşılıyor[166]. Bu yüzden Baba İshak'ın belki bu baskı yüzünden, belki Baba İlyas'ı kurtarabilmek ümidiyle, belki her iki amaçla birden, belki de inisiyatifi bizzat eline almak ve olayları kendi tarafına çekebilmek maksadıyla, ne pahasına olursa olsun Amasya'ya doğru yürüyüşe devam ettiği görülüyor.

### *3. Amasya savaşı ve Baba Resûl (Baba İlyas)'ün ölümü*

Amasya istikametinde ilerleyen Babaîler, öncü kuvvetleri Sivas'a yolladılar. Şehrin sakinleri surların yakınında kendilerini müdafaa etmek üzere hazırlandılar. Fakat bütün çabalarına rağmen yenilmekten ve ağır kayıplar vermekten kurtulamadılar. Sivas iğdişbaşısı Hurremşah ve bazı asil tabakaya mensup kimseler savaş meydanında hayatlarını kaybettiler[167].

Selçuklu hükûmetine karşı kazanılmış bu yeni zafer, Baba İshak ve taraftarlarını büsbütün canlandırdı. Yolları üstündeki her yeri yağmalayarak Amasya'ya yaklaştılar. O zamana kadar henüz fiilî olarak isyana katılmamış bir kısım gayri memnun halk ve özellikle yörenin Türkmenler'i de kendilerine katıldı. Bunlar arasında ilk akla gelen o sıralarda o mıntakalarda yaşayan Çepniler'dir[168]. İkinci olarak, yine o sıralarda Sivas dolaylarında bulunan Karamanlılar ve onların mensup olduğu Avşar boyu hatıra geliyor[169]. Bunlardan başka, tıpkı isyanın ilk çıktığı sıradaki gibi, Orta Anadolu'nun bir kısım çapulcuları da, sırf ganimetlerden faydalanmak için Babaîler'e katıldılar. Böylece Amasya'ya yaklaştıkları zaman Babaîler sayıca çok kalabalık bir miktara ulaşmış bulunuyorlardı.

Tokat'tan geçtikten sonra Babaîler, Amasya bölgesine girdiler. Onların peşpeşe kazandıkları beklenmedik başarılardan ürken ve tahtını kaybedeceğinden korkan II. Gıyâseddîn Keyhusrev, tam bu sırada Konya'yı terkederek Kubadabad'a sığındı ve bir yandan da Hacı Mübârizeddîn Armağanşah'ı büyük bir Selçuklu ordusunun başında Amasya üstüne gönderdi[170]. *Amasya Târihi*'ne göre, bu esnada Amasya'da, başlarında Bedreddîn İbrahim al-

---

[166] Abu'l-Farac, II, 540.

[167] İbn Bîbî, s. 501.

[168] Msl. bk. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", s. 308 not 3; Sümer, s. 327. Köprülü'ye göre Çepniler isyandan seneler önce Canik mıntakasında yerleşmişlerdi. Olaydan bir asır sonra da İbn Batuta aynı bölgede onlara rastlamıştır (bk. *Voyages d'Ibn Batuta*, ed. C. Defréméry - B. R. Sanguinetti, Paris 1854, II, 352-353).

[169] E. Werner, "Sozial Religiöse" s. 378. Daha sonraki tarihlerde Karamanoğulları Baba İlyas'ın oğlu Muhlis Paşa ile işbirliği yapmışlardır. Bunlar isyandan sonra Ermenâk ve Lârende bölgelerinde yerleşmişlerdi.

[170] İbn Bîbî, s. 501.

Kaymarî ve Tâceddîn Yûsuf-ı Tebrizî gibi asillerin bulunduğu Amasyalılar kendilerini savunmaya hazırlandılar[171].

Bütün bunlar olup biterken Baba Resûl hâlâ Amasya kalesinde bulunuyordu. Üstüne gelen kuvvetlere karşı savunma tedbirleri alırken Hacı Mübârizeddîn Armağanşah kendisini bastırdı. Baba Resûl ve adamları şiddetle karşı koydular. Simon de Saint-Quentin bu savaşı şu dikkat çekici ibarelerle naklediyor[172]:

> "O (Baba Resûl) kendi taraftarlarını hiç bir şeyden korkmamaları ve şiddetle çarpışmaları için teşvik ediyordu. Onlar arasından hiç birinin düşmanın silâhlarıyla yaralanmayacağını kendilerine telkinde bulunuyordu. Ancak taraftarları, aralarından sekiz kişinin öldürüldüğünü ve bir çoğunun da yaralandığını görünce büyük bir endişe ve ürküntüye kapılarak Baba Resûl'e sordular: Neden bizi ve ötekileri aldattın'? Sen de tıpkı o ölenler gibi öleceksin. Bunun üzerine o, yeminler ederek Tanrı'nın meleğinin kendisine zafer vaadettiğini söyledi. Bu defa karşısındakiler: Seni aldatan Şeytan'dır, cevabını verdiler. Bu söz karşısında Baba Resûl bir bahane arayarak şöyle dedi: Ey Tanrı'm, ne yaptın'? Yoksa uyuyor musun'? Ve karşısındakilere dönerek: Yarın Tanrı ile konuşacağım ve sizin hepinizin huzurunda size ve bana bu talihsizliğin neden eriştiğini soracağım. Ertesi günü bir hücum daha yaptı ve bu esnada kürek kemiklerinden ölümcül derecede yaralandı; ölümünün farkedilmemesi için bir kenara çekilerek saklandı..."

Bu hikâye, gerek Baba Resûl'ün, gerekse taraftarlarının, kendilerine düşmanın hiç bir şekilde zarar veremeyeceğine başlangıçta samimi bir şekilde inandıklarını gösterdiği kadar, ilk ölüler ve yaralıları görünce de nasıl paniğe kapıldıklarını anlatıyor. Yine hikâye bize, bizzat kendisi de yaralanan Baba Resûl'ün, müridlerinin kendine olan imanlarını sarsmamak için onların gözü önünde değil, görülmeyeceğinden emin olduğu bir yere (muhtemelen kaledeki pek çok mağaradan birinin içine) çekilerek tek başına ölmeyi tercih ettiğini gösteriyor. Nitekim bunun bir süre faydası olmuş ve S. de St.-Quentin'in anlattığına göre, Baba Resûl'ü aralarında göremeyen Babaîler onun, meleklerin yardımını temin etmek üzere Tanrı katına gittiğini sanmışlardı[173]. Böyle bir inancın ve beklentinin pek çok örneğine, daha eskiden Ebû Müslim-i Horasânî'nin öldürülmesinden sonra

---

[171] Bk. H. Hüsâmeddîn, II, 374.

[172] S. de St.-Quentin, ss. 63-64.

[173] *A.g.e.*, s. 64; krş. Abu'l-Farac, II, 540.

Mâverâünnehir, Horasan ve Âzerbaycan'da çıkan benzer isyanlarda da rastlamaktayız[174].

Baba İlyas'ın ölümü konusunda Elvan Çelebi'nin hikâyesi de en az S.de St. Quentin'inki kadar dikkate değer ve ilgi çekicidir. Onun anlattığına göre, Baba İlyas yakalanıp Amasya kalesinde bir zindana kapatılmıştı. Onunla aynı hücrede bir de keşiş (kıssîs) bulunuyordu. Baba İlyas orada tam kırk gün kaldı ve bu arada keşişi müslüman ederek kendine mürid yaptı. Kırkıncı günün sonunda hücrenin duvarı yarıldı, Baba İlyas'ın Boz At'ı ortaya çıktı. Atına binen şeyh müslüman keşişe, bu dünyadaki hayatının artık sona erdiğini söyleyerek göğe doğru havalandı ve kayboldu.

Baba İlyas'ın bu kayboluş sahnesi, yahut da başka bir deyimle Elvan Çelebi'nin tasvir ettiği bu "at üzerinde göğe çıkış sahnesi"nin bir taraftan yerel hıristiyan menkabeleri, bir taraftan da eski şamanist Türk inançlarıyla yakından bir bağlantısı olmalıdır. Amasya bölgesinde yaşadığı kabul edilen Saint Théodore ile Saint Georges'un da öldürülme hikâyeleri Baba İlyas'ınkine çok benzer[175]. Ayrıca Baba İlyas'ın bu göğe çekiliş sahnesi, şamanların Gök Tanrı'yla buluşmak üzere at üstünde göğe çıkışlarını da çok hatırlatıyor[176].

Bu hikâye kanaatimizce, dedesinin ölümünü esrarengiz ve mistik bir motifle süsleyerek onu ne ölçüde takdis ettiğini göstermek isteyen torununun, belki bu iki gelenekten istifade ederek dedesine lâyık gördüğü ilâhî bir sonu anlatmak üzere düzenlenmiş olmalıdır. Tıpkı vaktiyle Babaîler'de

---

[174] Msl. bk. Blochet, *Les Mouvements Messianiques*, muhtelif sayfalar; G. H. Sadıghi, *Les Mouvements Religieux*, muhtelif sayfalar.

[175] Bk. Elvan Çelebi, v. 38b-39a. Baba İlyas'ın macerası ve ölümü hikâyesinin, daha önce yine Amasya civarında yaşadığı kabul edilen Saint Théodore ve Saint Georges'un hikâyelerine çok benzemesi dikkate şâyandır. Saint Théodore, putpereset ve zâlim Amasya hükümdarına karşı çıktığı için yakalanıp işkence ile idam edilmiş, fakat cesedi dirilerek göğe çıkmıştır. İkincisi ise yine aynı şekilde Roma imparatorunun zâlim valisi Dacius'a karşı gelmiş, yakalanıp hapse atılmıştır. Hapiste Hz. İsa kendisine görünmüştür. Sonuçta üç defa öldürülmesine rağmen tekrar dirilmiş ve üçüncüsünde Hz. İsa tarafından göğe kaldırılmıştır (Bk. Hippolyte Delehaye, *Les Légendes Grecques des Saints Militaires*, Paris1909, s. 20-21, 51-52). Bizce bu benzerlik, bölgesel mitolojik unsurların, üzerlerinde yaşayanlar her ne kadar yer veya din değiştirseler de, çok güçlü bir şekilde yeni ortamda da hayatiyetlerini devam ettirdiklerini göstermesi bakımından çok dikkate değerdir.

[176] Bu konuda bk. Hilmi Ziya, "Orta Asya'da Türkmen Dini", s. 338; F. Köprülü, *Influence*, s. 18; Bunlardan başka özellikle bk. Eliade, *Le Chamanisme*, s. 155. Bu boz at üstünde göğe yükselme sahnesi ufak bir farkla Vilâyetnâme' de de Hacı Bektaş için anlatılır. Burada Hacı Bektaş öldüğü gün boz bir atın üstünde kaybolur (bk. s. 90). Bu kadar çok sayıda örnek, daha çok Şamanist geleneklerle bağlantılı bulunan bu inancın Türkmenler arasında ne kadar köklü bir şekilde yerleşmiş olduğunu gösteriyor.

olduğu gibi, o da Baba İlyas'ın öldüğünü kabul etmek yerine, göğe çekilmiş olduğunu, olaydan hemen hemen bir asır sonra eserinde böyle ifade ediyor.

Tekrar Baba Resûl'ün ölümüne dönecek olursak, böylece Baba Resûl gerçekte, Hacı Mübârizeddîn'in elinden kurtulamamış ve savaş alanında hayatını kaybetmiştir[177]. Onun ölümü hakkında, S. de St.-Quentin'in ve Elvan Çelebi'nin dışındaki kaynaklar ise daha değişik bilgiler verirler. İbn Bîbî'ye göre o, Amasya kalesinde idam edilmiş ve surlardan aşağı sallandırılmıştı[178]. Ebü'l-Ferec ise savaş esnasında Selçuklu askerlerinin Baba Resûl'e pusu kurduklarını, onu pusuya düşürmeğe muvaffak olmak suretiyle ancak öldürebildiklerini anlatır[179]. *Amasya Târihi* 'ne göre ise, Baba Resûl'ün cesedi gün boyunca surlarda asılı kaldı. Daha sonra Hacı Mübârizeddîn onu parçalara ayırttı. Maksadı, onun hiç de sanıldığı gibi insan üstü kuvvetlere sahip ilâhî bir varlık olmadığını taraftarlarına göstermekti. Gece olunca Baba Resûl'ün müridleri onu asıldığı yerden indirip Amasya yakınlarında bir yere, sonradan bir ara Ambarlı Evliyâ Türbesi denilen mezara defnettiler[180].

Aslında bütün bu rivayetler ve hikâyeler birleştirilebilir ve Baba Resûl, yani Baba İlyas'ın savaş alanında yaralandıktan sonra, sığındığı mağarada yakalanarak Amasya burçlarından idam olunduğu söylenebilir. Fakat onun, İbn Bîbî'nin yazdığı gibi Malya savaşında değil, onun dışındaki bütün

---

[177] *A.g.e.*, aynı yerde; Abu'l-Farac, II, 540; İbn Bîbî, ss. 501-502 ve diğerleri.

[178] *A.g.e.*, aynı yerde.

[179] Abu'l-Farac, aynı yerde.

[180] Bk. H. Hüsâmeddîn, I, 182. Bugün de Amasya bölgesinde yaşayan rivayetlere göre, Baba İlyas Amasya-Turhal arasında 10. km. de bulunan İlyas Köyü (eski Çat) denilen yerde gömülüdür. Türbesi Sarılık Evliyâsı adıyla tanınmakta, sarılık hastalığına tutulanların burayı ziyaret ettikten sonra iyileşeceklerine inanılmaktadır. Baba İlyas'ın soyundan geldiklerini söyleyen Piroğulları adındaki bir aile bugün Çorum-Mecidözü'ne bağlı Kalecik köyünde yaşamaktadır (bk. C. Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarihine Dair Araştırmalar*, Kırşehir 1938, ss. 99-100). Tarihî şahsiyeti tamamiyle unutulmuş olan Baba İlyas bugün, kâfirlerle çarpışırken şehit düşen bir Selçuklu paşası hüviyetiyle civar halkın hafızasına yerleşmiştir. Yine de bu mahallî efsânede onun bir savaşta öldürüldüğü gerçeğinin yer almış olması dikkate değer.

Yukarıda da bahsedilen, XVI. yüzyılda Anadolu'ya gelen bir takım Batılı gözlemcilerin dahi tesbit ettikleri, Baba İlyas'ın Hızır'la özdeşliği gibi yüzyıllar öncesine dayanan bir inanç sebebiyle her yıl 6 Mayıs günü mezarının yanında Hıdrellez şenlikleri yapılmaktadır. İlyas Köyü'nün etrafında bugün, Baba İlyas'ı hürmetle yadeden bir takım Alevî köyleri de bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi Baba İlyas'ın mezarı bilinmekte olmasına ve uzun yüzyıllardan beridir ziyâretgâh olarak kullanılmasına rağmen, dikkate şâyandır ki, Baba İshak'ın durumu böyle olmamıştır. 1977 yılında Baba Resûl isyanının cereyan ettiği mıntakaları dolaşırken, epeyce soruşturup araştırmamıza rağmen, onun bir mezarı olup olmadığını dahi öğrenememiştik.

kaynakların belirttiği gibi burada, yani Amasya'da öldürüldüğü kesindir. Malya savaşında öldürülen ise, aşağıda görüleceği gibi, halife Baba İshak'tır.

Hal böyle iken Baba İlyas bazı yazarlarca isyan olayının tamamiyle dışında tutulmuştur. Görünüşe göre bu eğilim önce H. Hüsâmeddîn tarafından benimsenmiş ve daha sonrakilerce takip olunmuştur. Bu yazara göre Baba İlyas hiç bir zaman Baba İshak'ın yaptıklarını tasvip etmemiş ve sonuna kadar halifesine karşı koymuştur. Hatta âsilerin Amasya'ya hücumu sırasında onlara şiddetle karşı koyan da yine gûya Baba İlyas olmuştur[181]. Malya savaşından sonra Çat köyüne uğrayan Selçuklu askerleri, çok iyi bir müslüman olan Baba İlyas'a burada oturma müsaadesini vermişlerdi[182]. Baba İlyas burada, 657/1259 yılındaki ölümüne kadar Selçuklu hükûmetiyle çok iyi münasebetler tesis etmişti[183].

*Amasya Târihi* yazarının nereden aldığını göstermeden verdiği bu bilgiler, görüldüğü gibi, yukarıda anlatılanlar ve diğer kaynaklar karşısında hiç bir tarihî esasa istinat etmediği gibi, hiç bir kaynakta Baba İlyas'ın isyandan sonra 1259 yılına kadar yaşadığına dair en ufak bir kayıt bulunmamaktadır. H. Hüsâmeddîn ya Elvan Çelebi'yi kullanarak onun Baba İshak karşısındaki tavrını isyan aleyhdarlığı şeklinde yorumlamış, ya da bilmediğimiz başka bir kaynağa dayanarak böyle yazmaktadır. Ama diğer kaynakların ortak beyanları, yazarın bu konudaki ifadelerini doğru olarak kabul etmemize en azından şimdilik engeldir.

### D) İsyanın bastırılması: Malya savaşı ve Baba İshak'ın ölümü:

Baba Resûl'ün öldürülmesinden kısa bir müddet sonra Amasya'ya gelen Baba İshak komutasındaki Babaîler, burada Hacı Mübârizeddîn Armağanşah'dan Baba Resûl'ün ölümünü haber aldılar. İbn Bîbî'nin söylediğine göre âsiler bu habere inanmadılar; onun ölümsüz olduğunu ve meleklerin yardımını getirmek üzere Tanrı katına gittiğini söyleyerek teslim olma teklifini reddettiler. Daha sonra "Baba Resûlullah! Baba Resûlullah!"diye bağrışarak kadın erkek bütün güçleriyle Selçuklu askerlerinin üstüne saldırdılar[184]. Korkunç bir mücadeleden sonra Babaîler Selçuklu kuvvetlerini bir kere daha yenerek komutan Hacı Mübârizeddîn

---

[181] H. Hüsâmeddîn, II, 374.

[182] *A.g.e.*, II, 374 ve 379.

[183] *A.g.e.*, II, 395-396.

[184] İbn Bîbî, s. 502 ve diğerleri; Abu'l-Farac, II, 540.

Armağanşah'ı öldürdüler[185]. Bu zaferin sarhoşluğu ve Selçuklu sultanına olan kinlerinin verdiği çoşkunluk hisleriyle dolu oldukları halde başkent Konya'ya doğru yürüyüşe geçtiler.

Ordusunun başına geleni öğrenen II. Gıyâseddîn Keyhusrev derhal, sınırları korumakla görevli Erzurum'daki garnizonu yardıma çağırdı. Sıkı bir yürüyüşle yola çıkan yeni Selçuklu kuvvetleri, altı gün içinde Sivas'a ulaştılar ve son hazırlıklarını tamamlayarak Kayseri'ye hareket ettiler[186]. Bu arada Babaîler de Kayseri mıntakasına gelmişlerdi. Elvan Çelebi'ye göre, burada Ziyaret adı verilen bölgede Selçuklular'la onlar arasında bir muhabere geçti[187]. İbn Bîbî'nin meskût geçtiği bu muharebeden S. de St.-Quentin de bahsetmektedir. Ona göre, bu muharebe, ölümünden sonra isyanı yönetmek üzere, daha hayattayken Baba Resûl tarafından seçilen bir liderin yönetiminde Kayseri yakınlarında vukû bulmuştur[188]. Her iki yazarın da aynı savaşı kastettikleri ortadadır ve işaret olunan lider Baba İshak'tan başkası değildir.

Bu muharebeyi de kazanan Babaîler, yeni zaferlerinden sonra büyük bir coşku içinde, hedef Konya olmak üzere Kırşehir istikametinde ilerlemeye devam ettiler ve Türkmenler'in kadınları, çocukları, bütün ağırlıkları ve sürüleri de dahil olmak üzere Malya ovasında toplandılar[189]. Babaîler'in Malya'da toplandıklarını öğrenen Selçuklu ordusu, Emir Necmeddîn komutasında Kırşehir'e yöneldi. Kaynakların rivayetine göre bu orduda Türkler'den başka Kürtler, Gürcüler ve ücretli Frank askerleri bulunuyordu[190]. Emir Necmeddîn durumu tahkik etmek üzere, Behramşah Candar, Gürcü menşe'li Zahîreddîn Şîr ve Franklar'ın şefi Ferdahala (Frédéric ?) yö-

---

[185] İbn Bîbî, aynı yerde ve diğerleri.

[186] *A.g.e.*, aynı yerde.

[187] Elvan Çelebi, v. 35a.

[188] S. de St.-Quentin, s. 64. Yazar her ne kadar isim zikretmese de, Baba Resûl tarafından lider olarak seçilen bu zatın Elvan Çelebi'ye dayanarak Baba İshak olduğu söylenebilir; zira Elvan Çelebi Baba İshak'ın Malya savaşında hazır olduğunu açıkça kaydediyor.

[189] İbn Bîbî, s. 502. Günümüzde Malya Çölü diye bilinen Malya Ovası, Kırşehir'in hemen kuzey-doğusunda yer alan çok geniş bir düzlüktür. Kuzeyden güneye aşağı yukarı 35 km., yaklaşık bir o kadar da doğudan batıya genişliği olan bu arazide, bugün birçok köy ve bir devlet üretme çiftliği bulunmaktadır.

[190] S. de St.-Quentin, aynı yerde; İbn Bîbî, aynı yerde; Abu'l-Farac, aynı yerde.

Tarafların Malya savaşındaki sayıları hususunda kaynaklar müttefik değildir. Hepsi de değişik rakamlar verirler. Bu rakamlara göre Türkmenler 3000 ilâ 6000, Selçuklular 300 yahut 1000'i ücretli Frank askerleri olmak üzere 12000 ilâ 60000 arasında değişmektedir. Yalnız İbn Bîbî ve Elvan Çelebi bu hususta hiç bir rakam zikretmezler.

netiminde bir öncü kuvveti yollandı. Asıl ordu öteki komutanlarla arkadan geliyordu[191].

Nihayet, 1240 yılının muhtemelen Kasım'ı başlarında iki tarafın kuvvetleri Malya ovasında savaş nizamı aldılar[192]. Bütün teşviklere rağmen Selçuklu ordusundaki Türk askerleri bir türlü hücuma geçmeye istekli görünmüyorlardı. Çünkü Baba İshak'ın kudretine, Türkmenler'in gözü pekliğine ve savaştaki maharetlerine dair kulaklarına gelen haberlerin etkisi altındaydılar[193]. Durumun nezaketini kavrayan ve eğer yenilirlerse bu defa işin biteceğini anlayan Emir Necmeddîn, ordunun önüne çelik zırhlı Frank askerlerini yerleştirdi. Ancak Franklar da Baba İshak'ın kerâmetlerinin şöhreti karşısında haç çıkarmaktan kendilerini alamamışlardı.

Nihayet muharebe Türkmenler'in canhıraş feryatlarla hücuma geçmeleriyle başladı. Bu herhalde görülmeğe değer bir sahne olmalıdır. Tıpkı muntazam, mükemmel silahlı ve donanımlı Romalı lejyoner taburlarının karşısında perişan kılıklı, derme çatma silahlarla başıbozuk birşekilde karşı koymaya çalışan Spartaküs'ün kuvvetleri gibi, bir yanda aldıkları ücret için savaşan muhtelif milletlerden oluşturulmuş profesyonel bir muntazam ordu, öbür tarafta ise, her şeylerini yanlarında taşıyan, kendilerini mutlu bir hayatın beklediğine olan inançlarıyla buralara kadar gelmiş, varlarını yoklarını bu isyanın başarı ümidine bağlamış büyük bir başıbozuklar kalabalığı, çoluk çocuk, kadın erkek, yürüyen bir insan seli. Bu şiddetli hücum, Frank askerlerinin çelik zırhları karşısında Türkmenler'in ok ve mızraklarını etkisiz kılması sonucu neticesiz kaldı[194]. Bu durumdan birden bire cesaretlenen Selçuklu ordusunun öteki askerleri, Franklar'la birlikte karşı hücuma geçtiler. Çok şiddetli olan bu hücum karşısında aylardır hasımlarını yenmeye alışmış olan Babaîler, birden şaşkınlığa uğradılar ve ağırlıklarının arkasına sığınarak müdafaada bulunmağa çalıştılarsa da bu faydasız oldu. Savaş Selçuklu ordusunun Franklar sayesinde kazanılan kesin zaferiyle sonuçlandı. Türkmenler'in büyük bir kısmı (İbn Bîbî'ye göre 4000 kişi), kadınlar ve çocuklar hariç olmak üzere kılıçtan geçirildi[195]. Malya ovasındaki bu cesetler denizinin içinde, Babaîler isyanını aylardan beri fiilen yöneten, buraya kadar defalarca Selçuklu kuvvetlerine galebe çalan ve Baba Resûl'ün en ileri

---

[191] İbn Bîbî, aynı yerde.

[192] Kaynaklar Malya savaşının tarihi konusunda da kesin birşey söylemezler. Ancak S. de St.-Quentin isyanın tam iki buçuk ay sürdüğünü ifade eder (bk. s. 65).

[193] İbn Bîbî'nin sükûtuna rağmen öteki kaynaklar Selçuklu askerlerinin hücuma kalkma konusundaki korkularını belirtirler. Her halde İbn Bîbî devletin resmî memuru olması dolayısıyla bu meseleyi sükûtla geçiştirmeyi daha uygun bulmuş olsa gerektir.

[194] İbn Bîbî, s. 503.

[195] *A.g.e.*, aynı yerde.

gelen, en gözde halifesi sıfatını taşıyan Baba İshak da bulunuyordu. Elvan Çelebi onun muharebedeki gözü pekliğini ve becerikliliğini anlatırken, sultanlıkta gözü bulunduğunu da kaydeder. Yazar, bir yandan dedesinin felâketine sebep olduğu için kızdığı ve isyanın bütün sorumluluğunu üstüne yüklediği Baba İshak'ı, diğer taraftan da bu savaştaki kahramanlığı konusunda olduğu gibi, her vesileyle takdirden geri kalmaz[196].

Bu kanlı savaş sonunda ele geçirilen esirler II. Gıyâseddîn Keyhusrev'in yanına sevkedilip elde edilen ganimetler de askerler arasında paylaştırıldı[197]. Sultan, Frank askerlerine ifa ettikleri hizmete mükâfat olmak üzere üç bin altın dağıttı[198]. Aynı şekilde komutanları da mükâfatlandırdı. Miktarları Elvan Çelebi'ye göre altı yüzü bulan esirler ise, derhal idam edilmek istenmişler, ancak vezir Celâleddîn Karatayî'nin araya girmesiyle affa nail olabilmişlerdi[199].

Bu isyana katılan Türkmenler'e artık Babaîler deniyordu. Bunların kurtulabilenlerinin, Anadolu'nun, özellikle de Beylikler döneminde Orta, Batı ve Kuzey Batı Anadolu'nun muhtelif yerlerine gittiklerini biliyoruz. Ancak bunların yalnız kırsal kesimde değil, kasabalara bile yerleştiklerini, Irène Beldiceanu bir makalesinde ortaya koydu. 1487 tarihli Hüdâvendigâr Livâsı tahrir defterindeki Göynük'le ilgili kayıtlara dayanarak gerçekleştirilen bu ilginç makalede, adı geçen kasabadaki toplam yedi mahalleden ikisinin "Mahalle-i Babaîler"adını taşıdığı görülüyor[200]. Yazar, aynı kasabada Şeyh Bedreddîn kıyamından arta kalanların da iskân edildiklerini, böylece iki isyanın birbirine bağlandığını da kaydediyor[201]. Tahrir defterlerine dayalı ileride yapılacak bu tür başka çalışmalar, pek muhtemeldir ki, Babaîler'in yerleştikleri daha başka yerlerin de ortaya çıkmasına yardımcı olacaklardır.

İşte yaklaşık üç buçuk dört ay boyunca Anadolu Selçuklu devletini şiddetli bir şekilde sarsan ve hükümdarını tac ve tahtından ümit kestirecek

---

[196] Bk. Elvan Çelebi, v. 36a-b:

Ok dokunmaz kılıç kesmez anı
Oldu çün muhibb-i sultânî
Eserin bulmadılar İshak'un
Bu inayet kamûsu Hallak'un

[197] İbn Bîbî, aynı yerde.

[198] S. de St.-Quentin, s. 64.

[199] Elvan Çelebi, vv. 36b-37b.

[200] Bk. Irène Beldiceanu-Steinherr, "Göynük, ville réfuge des communautés baba'is", *Itinéraire d'Orient, Hommage à Claude Cahen*, Res Orientales VI, Leuven 1994, ss. 241-255.

[201] Bk. *a.g.m.*, ss. 240-241.

kadar korkutup başkentten kaçıran bu büyük isyan, Türkiye tarihinin bu müthiş halk hareketi, bu şekilde şimdilik sona erdi.

Daha önce peşpeşe kazandıkları zaferlerden sonra, tam hedefe ulaşacaklarını sandıkları çok kritik bir safhada Malya savaşındaki bu ağır yenilgi, Türkmenler'e çok pahalıya mal oldu. Oysa Türkmenler, Selçuklu kuvvetleri karşısında buraya kadar hep başarı kazanmışlar, Selçuklu gücünün zayıflığını defalarca ortaya koymuşlardı. S. de St.-Quentin'in kaydına bakılırsa, Türkmenler tam oniki defa Selçuklu ordularını yenmişlerdi[202]. Şüphesiz bu galibiyetlerde ana faktör, Türkmenler'in bu isyanı bir ölüm kalım meselesi olarak görmeleri ve galip gelirlerse doğru dürüst bir hayat sağlayacaklarına olan inançlarıdır. Bununla beraber şu etkenleri de hesaba katmak lazımdır:

Babaîler'in ilk baştaki bu başarılarını etkileyen bir başka faktör de hiç şüphesiz, Baba İlyas'ın feodalizme karşı bir içtimâî düzen sağlayacağı iddiasıdır. O, Türkmenler'e kendi göçebelik zihniyetine çok iyi uyan bir çeşit müşterek mülkiyet sistemi vaadediyordu. Zaferden sonra ele geçecek ganimetleri eşit paylarla bölüştüreceği haberini bilhassa yaymaya dikkat ve özen göstermişti.

Öte yandan, Malya savaşı her ne kadar Selçuklu yönetiminin zaferiyle sonuçlanmış ve kaynakların anlattığı gibi, Selçuklu sultanı tehlikenin bertaraf edildiğinden emin olduktan sonra Konya'ya dönüp tekrar eğlenceli hayatına başlamış ise de[203], bu zafer Anadolu Selçuklu devletinin saadetini değil, felâketini hazırlayan faktörlerden biri oldu. Çünkü Babaîler isyanı, devletin gerçekte ne kadar zayıf olduğunu, dış görünüşündeki parlaklığa rağmen, siyasî, idarî , toplumsal ve ekonomik , hattâ özellikle askerî bir takım zaaflarının bulunduğunu çok net bir şekilde gösterdi. O zamana kadar saldırmak için kapı önünde bekleyen Moğollar, bu durumu fark ederek, daha üç beş yıl önce, I. Alâeddîn Keykubâd zamanında saldırmaya cesaret edemedikleri Anadolu'yu, isyanı bastırmak için çağrılan Erzurum garnizonunun bıraktığı boşluktan girmek suretiyle 1243 yılından itibaren istilâya başladılar.

---

202 S. de St.-Quentin, s. 65.

203 İbn Bîbî, aynı yerde.

## *DÖRDÜNCÜ BÖLÜM*

## *BABAÎLER İSYANININ TAHLİLİ*

## I- İSYANIN TOPLUMSAL YÖNÜ: *KÖYLÜ AYAKLANMASI* MI, *MESİYANİK BİR TÜRKMEN İSYANI* MI?

Bugüne kadar Babaîler isyanına dair yazı yazan bilim adamları, bu isyanın sosyal niteliği konusunda değişik görüşler ileri sürmüşlerdir. Genellikle marksist tarihçiler veya onların yorumunu benimseyen yerli bir takım yazarlar, bu olayın bir "köylü isyanı" olduğu tezini savunmuşlardır. Meselâ Gordlevski, Babaîler isyanını (o buna Baba İshak isyanı diyor), Selçuklu feodalizmine karşı ayaklanan köylü sınıfının bir mücadelesi, başka bir ifadeyle, zalim feodallerle mazlum köylüler arasındaki sosyal zıtlıklardan kaynaklanan bir "sınıf mücadelesi" olarak değerlendirir ve *"Köy kente yürüdü"* ifadesiyle bunu vurgular[1]. Tarihçi isyanın başarısızlığını, zenaatkârlar sınıfından kopuk bir ayaklanma olması ile açıklıyor. Ona göre eğer bu isyana sözü edilen sınıfın da katılması sağlanabilseydi başarı muhakkaktı[2].

Babaîler isyanı gerçekten bir köylü ayaklanması mıdır? Vâkıa, yukarıda isyanın çeşitli safhaları anlatılırken de görüldüğü gibi, Babaîler'in içinde müslüman ve hıristiyan fakir köylüler de bulunuyordu. Ama burada unutulmaması gereken önemli nokta şudur : Bu isyan esas itibariyle Selçuklu yönetimi ile bir çok problemi olan konar-göçer, yahut yarı göçebe Türkmenler'in giriştiği, onların sahneye koyduğu bir ayaklanmadır. Köylü zümreleri esas kitle değil, ikincil unsurdur. Baba İshak istisna edilirse, Baba Resûl'ün bizzat kendisi başta olmak üzere, isyanı düzenleyen kadro ile, onların çevresindekilerin, çok büyük nisbette konar-göçer Türkmen kesimine mensup bulunduğunu gözden uzak tutmamalıdır. Bu Türkmen zümrelerinin kışı, kışlak olarak kullandıkları köylerde geçirmeleri onların kelimenin tam anlamıyla köylü sayılabilmesi için yeterli sebep değildir. Üstelik Türkmenler'in köylerdeki ikametleri, mevsimliktir ve esas itibariyle yarı göçebe bir hayat tarzı sürmektedirler; asıl işleri yaylacılıktır. Bu yüzden onları ortaçağ Avrupa'sındaki köylülere benzetmek yanlış olur. Çünkü

---

[1] Bk. Gordlevski, ss. 180-182.

[2] Bk. *a.g.e.*, s.183.

ortaçağ Avrupa'sında köylülüğün gösterdiği karakteristikleri bu konar-göçer Türkmenler arasında göremeyiz.

Selçuklu Anadolusu'ndaki toprak sistemi, Avrupa feodalitesindekinden çok değişiktir. Türkmenler'in toprakla bağlantıları, onu ekip biçme, ürün istihsal etme şeklinde değil, -çok az nispette bu tür bir tarımsal faaliyet olsa da- genellikle hayvan sürüleri için kollektif otlak ve yaylak olarak kullanma şeklindedir. Ayrıca merkezî otorite ile ilişkiler açısından da büyük farklılıklar vardır. Üstelik Babaîler isyanı, orta çağlarda ve yeni çağlarda gerek Rusya'da gerekse Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde ortaya çıkan köylü isyanları ile, hattâ bunların mesiyanik karakterli olanlarıyla bile karşılaştırıldığı zaman dahi, bu konar-göçer Türkmen faktörü sebebiyle aralarında pek çok farklar bulunduğu görülecektir[3].

Bizce bu olay, esas itibariyle konar-göçer Türkmen kitlelerinin merkezî otoriteye karşı bir ayaklanma hareketi olduğu için, birinci bölümde bir miktar temas edilen Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda vukû bulan 1153'teki Oğuz isyanı ile karşılaştırıldığında, asıl mahiyeti anlaşılmış olur. Çünkü Babaî isyanı da tıpkı bu Oğuz isyanı gibi, temelinde, devleti kuran esas tabakanın, onu ele geçiren ve bütün nimetlerinden faydalanan yabancı (İranlı)laşmış bir hükûmete karşı duyduğu nefret hissinden kaynaklanır. Bu yüzden olay çok geniş bir tabana yayılmış ve bastırılması, aynen Oğuz isyanında olduğu gibi[4], çok güç ve uzun vadeli olmuştur. Oğuz isyanının sonunda nasıl Büyük Selçuklu İmparatorluğu hızlı bir zayıflama sürecine girerek Hârezmşahlar tarafından yıkıldıysa, Babaî isyanı sonunda da Anadolu Selçuklu devleti aynı şekilde hızla zayıflayarak Moğol boyunduruğu altına girmiştir. Çünkü bu geniş tabanlı isyan, Anadolu'nun sosyal yapısını tamamiyle sarsmış ve pek çok insan kaybına sebebiyet vermiştir. Ayrıca önemli siyasî ve idarî krizlerin doğmasına da yol açmış olduğu tahmin edilebilir.

Kanaatimizce her iki olayda da aynı motifin rol oynadığı görülüyor: Bu ortak motif, Orta Asya'dan beri her hangi bir siyasî otoritenin gölgesinde yaşamayı pek sevmeyen, devletin idarî ve malî tedbirlerini pek kaale almayan, vergi vermeden serazad yaşamağa alışmış göçebe ruhunun, gele-

---

[3] Orta ve yeni çağlarda Avrupa tarihinde rastladığımız köylü isyanları konusunda iyi bir fikir edinmek ve bir karşılaştırma yapabilmek için özellikle şu iki esere başvurmak faydalı olacaktır: Rodney Hilton, *Les Mouvements Paysans du Moyen Age*, fr. çev. Catherine Cazier, Paris, Flammarion, 1979; Perez Zagorin, *Rebels and Rulers (1500,1660): Soceity, States, and Early Modern Revolution, Agrarian and Urban Rebellions*, I. cilt, Cambridge Un. Press, 1982.

[4] Msl bk. Kafesoğlu, *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*, ss. 44-73; Köymen, "*Oğuz İsyanı* ", ss. 159-173.

neklerine sımsıkı bağlı göçebe karakterinin, bu geleneklerden ayrılarak kendine yabancılaşmış bulunan aristokrat zümreye karşı beslediği düşmanlıktır. Şu var ki Oğuz isyanı sadece siyasî bir mahiyet arzederken Babaî isyanı çok güçlü mesiyanik bir karakterle karşımıza çıkmaktadır. Türkmen boylarının maruz kaldığı içtimâî ve iktisadî rahatsızlıklar, çok iyi düzenlenmiş bir propaganda faaliyetiyle yaygınlaştırılan, Baba İlyas tarafından geliştirilmiş senkretik bir dînî ideolojinin oluşturduğu bir ayaklanmaya dönüştürülmüştür. Ayrıca Kürtlerin ve hıristiyanların fakir zümrelerinin de desteğinin sağlanmış olması dikkati çekiyor. Nitekim bu hadiseden yaklaşık yüz yetmiş beş yıl sonra, Şeyh Bedreddîn de Baba İlyas'ınkine benzer senkretik bir dînî ideolojiyle, bu defa Osmanlı yönetimine karşı böyle bir harekete girişecektir.

Babaîler isyanının bir köylü isyanı olmadığını belirttikten sonra, onun asıl karakteristiği olan *mesiyanik* yanına değinmemiz gerekiyor. Bu isyan kelimenin tam anlamıyla *ihtilalci mesiyanik* bir ayaklanma (*messianisme révolutionnaire*)dır. Baba İlyas-ı Horasânî'nin şahsiyetini incelediğimiz bölümde de vurgulandığı gibi, Baba Resûl her ne kadar *mehdî* olarak değil, çoğu kaynakların kaydettikleri üzere, Resûl olarak ortaya atılmış ise de, olay başından sonuna kadar hem onun, hem de katılanların açısından bu mehdîci hüviyeti yansıtmaktadır. Başka bir ifadeyle Baba Resûl'ün resûllüğü, İslâm ilâhiyatındaki, vahye dayalı bir kitap temelinde şekillenen bir dinin tebliğcisi niteliğinde resûllük iddiası değildir; o tam anlamıyla bir *mesi* (messie) , yahut *mehdî* hüviyetinde ortaya çıkmaktadır.

Bununla beraber sosyologlar ve özellikle din şosyologları, mesi'leri "peygamber" (prophète) statüsüne sokarlar. Onlara göre mesi'ler, tıpkı ümmetleri içindeki peygamberler gibi, bir takım özellikler ve karizmatik vasıflarla yakınlarından ve müridlerinden ayrılırlar. Ayrıca, tıpkı ümmetlerine bir takım mûcizeler göstererek onları misyonlarına inandıran peygamberler gibi, müridlerine bir takım kerâmetler, fevkalâde haller göstermek zorundadırlar. Bunu yapamayan mesi'ler, inandırıcı olamazlar[5]. İşte Baba İlyas (Baba Resûl) bu özelliklerin hepsini göstermektedir.

Mesiyanik hareketlerin bütün dünya genelinde tesbit edilmiş bir ana gelişim çizgileri vardır. Bu çizgiler genellikle şu noktalardan oluşurlar ve şu sırayı takip ederler[6]:

---

[5] Bk. De Queiroz, *Réforme et Révolution*, ss. 297-298.

[6] Bk. *a.g.e.*, ss. 7, 19-20, 297, 298.

1) Her mesiyanik hareket mutlaka bir "gayri memnunlar" veya "ezilmişler", "haksızlığa ve zulme uğramışlar" zümresine dayanır.

2) Bu zümrelerde, kendilerini ezilmişlikten kurtarıp selâmete kavuşturacak "ilâhî görevli"nin geleceğine dair çok kuvvetli bir inanç vardır. Bu inanç hiç bir zaman son bulmaz. Bu ilâhî görevli, zulüm düzenini devirecek ve yerine adalet düzenini kuracaktır. Hareketin temel amacı budur. Bu amaca sahip olmayan, daha doğrusu mevcut sosyal düzeni değiştirmek üzere ihtilalci (révolutionnaire) bir nitelik taşımayan her mesiyanik hareket, eksiktir.

3) Bu ilâhî görevlinin, zulme uğramış zümrelerin beklentilerini hem bu dünyada hem öbür dünyada tahakkuk ettireceğine, başka bir deyişle onları hem bir "dünya cenneti"ne, hem de bir "âhiret cenneti"ne kavuşturacağına inanılır. Bu inanç, hareketin başarıya ulaşması halinde dahi sona ermez; aksine her zaman mevcudiyetini korur.

4) Söz konusu bu inanç, ezilmiş zümrelerde, beklenen "ilâhî görevli" ile ilgili bir mitin (mythe), bir menkabenin yaratılmasına yol açar. Bu mit, yahut menkabe, bir anlamda ilâhî görevlinin özelliklerini, takip edeceği yolu, ihtilali nasıl gerçekleştireceğini hikâye eder. Başka bir deyimle bu mit bir anlamda, ezilmiş zümrenin toplumsal şuurunun beklentisinin seslendirilmiş şeklidir.

İşte Baba Resûl isyanı, bütün safhaları ve liderinin nitelikleriyle ihtilalci bir mesiyanik hareketin bütün bu sıralanan belirtilerini sergilemektedir.

## II- İSYANIN SİYASÎ YÖNÜ: BABAÎLER'İN AMACI İKTİDARI ELE GEÇİRMEK MİYDİ?

Aşağı yukarı bütün kaynaklar, Baba Resûl'ün ayaklanmada siyasî bir amaç taşıdığı konusunda müttefiktirler. Bu nokta, kaynakların her birinde değişik üsluplarla vurgulanır. Hatırlanacağı üzere, S. da St.-Quentin onun, Tanrı'nın meleğinden kendisini "sultan yapmasını" istediğini bildirir[7]. Amasya önlerindeki savaşta, yaralanmadan az evvel yanındakilere, Tanrı'nın zaferi kazanıp memleketi ele geçirme hususunda kendilerine yardım vaadettiğini müjdeler[8]. Bu kayıtlar onun siyâsî maksadını ortaya çıkarmaları itibariyle bilhassa dikkate değer. Elvan Çelebi'nin bile, zımnen de olsa, Baba İlyas'ın "sultanın tac ve tahtını ele geçirmek" niyetinde olduğunu saklama-

---

[7] S. de St.-Quentin, ss. 62-63.

[8] *A.g.e.*, s. 64.

dığı -bunu reddeden bir ifade kullanmasına rağmen- görülür[9]. Ayrıca, Baba İshak'ın Amasya'dan Kırşehir yakınlarına kadar takip ettiği yol göz önüne getirilirse, isyanın amacına uygun olarak onun da Selçuklu başkenti Konya'ya yürüdüğü ve burasını zaptetmek maksadını taşıdığı anlaşılır. Nitekim isyan sırasında Baba İlyas'ın yakınlarından Nûre Sûfî 'nin liderliğinde Babaîler'in saflarında Selçuklular'a karşı çarpışan Karamanoğul-ları'nın, bu olaydan yaklaşık otuz küsur sene sonra, Konya'yı zaptederek kendi adlarına bir beyliğin temelini attıklarını unutmamalıdır.

Bununla beraber, Baba İlyas'ın ve Babaîler'in, Selçuklu saltanatını ele geçirme arzusuyla kıyam etmelerinin, sırf siyasî iktidar sahibi olabilmek amacına yönelik basit bir hareket olduğunu düşünmek yanlıştır. Bu onlar için bir amaç değil, belki daha ziyade, kurmak istedikleri adaletçi ve eşitlikçi düzeni gerçekleştirecek bir araç olarak görünüyordu.

Baba İlyas'la, daha önce sözü edilen Cengiz Han'ın şamanı Teb-Tengri arasında bu noktada da hayli benzerlik bulunmaktadır. Teb-Tengri de aynı siyâsî motifle hareket ederek dînî nüfuzu sayesinde etrafına topladığı büyük bir taraftarlar kitlesiyle Cengiz Han'a karşı ayaklanmış, ancak bir eğlence sırasında öldürülerek bertaraf edilmişti[10].

Bu benzerlik gerçekten üzerinde durulmaya değecek niteliktedir. Çünkü her ikisinde de "Tanrı ile temas kurarak iktidarın kendisine verileceğine dair söz alan" ve bu misyonu yüklendiklerine gerçekten inanan iki mistik şahsiyet bahis konusudur. Şamanlardaki bu durumun başka örnekleri de görülmektedir. XII. yüzyılda orman Moğolları'nda, yani Tayiciut, Merkit ve Oyratlar'da siyasî iktidarı ellerinde bulunduranlar, şamanlardır. Şamanlar bizzat iktidar olamadıkları zaman, bir başkasının hükümdar olarak tahta çıkmasında rol oynamışlardır. Böyle durumlarda bu hükümdarlar, üzerlerinde hâkimiyet kuran şamanların nüfuzundan kurtulmak için onları öldürtmek zorunda kalmışlardır. Cücenler'de de bu tür örneklere rastlamaktayız[11].

Şamanların zaman zaman mânevî güçlerine dayanarak iktidarı ele geçirme teşebbüsleri şöyle açıklanmaktadır: Orta çağ Türk ve Moğol toplumlarında şamanlar çoğu defa, daha önce de açıklandığı gibi, aynı zamanda kabile şefleriydiler. Zira şefin her şeyi bilmesi, gizli güçler ve ataların ruh-

---

[9] Elvan Çelebi, v. 28a. Yazar II. Gıyâseddîn Keyhusrev'in ağzından Baba İlyas için şöyle söyletiyor:

*Tahtuma tâcuma nazar kılmış*
*Kendüyi hem resûl-i Hakk bilmiş*

[10] Cüveynî, *Târih-i Cihanküşây Tercemesi,* aynı yerde.

[11] Jean-Paul Roux, "La religion des Turcs de l'Orkhon", *RHR,* 1 (1962), ss. 10-11.

larıyla temas kurması gerekiyordu. Bunu ancak şamanlar yapabiliyorlardı. Beyaz elbise giyip beyaz ata binen şamanlar (tıpkı Baba İlyas gibi), bu sebeple bozkır aristokrasisini teşkil eden yöneticiler durumandaydılar. İşte onlar, sahip oldukları bu imtiyazlar sâyesinde, ara sıra kendilerini kuvvetli hissettikleri vakit merkezî otoriteyi sarsına ve yönetimi, dolayısıyla iktidarı kendi ellerinde toplama teşebbüslerinde bulunuyorlardı[12].

Bu vâkıanın çok daha belirgin bir örneği de, Safevî şeyhleridir. Bilindiği gibi Erdebil'deki tekkelerinde oturup çok büyük bir nüfuza ve müridler kitlesine sahip olan Safevî şeyhleri, Şah İsmail'in dedesi Şeyh Haydar'dan itibaren böyle bir siyasî emelin peşine düşmüşler ve bu emeli Şah İsmail zamanında gerçekleştirerek bilindiği gibi Safevî devletini kurmuşlardı[13].

Son tahlilde, Babaîler'in kendi dünya cennetlerine ulaşmanın yolunun, Selçuklu iktidarını elegeçirmekten geçtiğine inandıklarını, bunu da kutb-mehdî inancı çerçevesinde düşündüklerini söyleyebiliriz[14].

## III- İSYANIN DİNÎ YÖNÜ: *HETERODOKSİ*'NİN *ORTODOKSİ*'YE KARŞI ÇIKIŞI MI?

### A) Babaîler isyanı Şîî bir hareket değildir

Babaîler isyanı, bazı araştırıcıların sandığı gibi Şîî bir hareket midir? Bu sorunun cevabını en iyi şekilde olayın ideolojik yönüne bakarak verebiliriz. İkinci bölümde incelemeye çalıştığımız bu ideolojik boyutta, mehdîci motifin dışında, kesin ve belirgin Şîî motiflere rastlandığını söyleyemeyiz.

---

[12] G. Tucci - W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie,* Paris, Payot, 1973, s. 351.

[13] Safevîler'in bir tarikat şeyhliğinden hükümdarlığa giden değişim süreçleri için yalnızca şu esere bakmak bile yeterlidir: Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın millî Bir Devlet Haline Yükselişi,* çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara 1948, TTK. Yay.

[14] I. Beldiceanu, Giriş kısmında bahis konusu edilen "La révolte des Baba'î" isimli makalesinin son kısmında Babaîler'in asıl niyetlerinin Selçuklu iktidarını ele geçirmekten ziyade, kendilerine yerleşecek yeni topraklar aramaktan ibaret olduğu yolunda bir görüş ortaya koymaktadır. Herhangi bir karineye dayanmadan ileri sürülen bu görüşe, yukarıdaki açıklamalarımıza dayanarak biz katılmıyoruz. I. Beldiceanu yalnız bu meselede değil,zikredilen makalesinde (bk. ss. 99-114) Babaîler'le ilgili olarak temas ettiği hemen her konuda, sadece ve sadece Osmanlı tahrir defterlerindeki kayıtlara dayanarak fikir yürütmekte, Türkmenler'in ve bu arada Babaîler'in psikolojik dünyalarını, inanç yapılarını ve özellikle onlar için son derece hayatî önem taşıyan mitolojik değerlerini hiç hesaba katmamaktadır. Oysa bu insanlar için mistik ve mitolojik inançlar hayatlarının en önemli belirleyici unsurlarından biridir. Bu itibarla burada, sadece demografik, toponimik ve sayısal verilerden yola çıkarak Babaîler'in inanç dünyalarını ihmal etmenin önemli bir eksiklik olacağını belirtmekte yarar gördüğümüzü söylemeliyiz..

Gerçi asırlar boyu İsmâilî kaleleriyle temas halinde yaşayan göçebe Türk boylarının, onların propagandalarının bir ölçüde etkisi altında kalmış olmalarının çok muhtemel bulunduğuna daha önce temas edilmişti. Ancak bu etkilerin hangi alanlar ve konularda olduğunu tesbit etmek mümkün görünmüyor. Bununla beraber her ne kadar XIII. yüzyılda Anadolu'da sistemli bir takım Şîîlik hareketlerinden bahsetmek pek mümkün olmuyorsa da[15], Şîî inançlarla ilgili bazı unsurların varlığına da rastlanabiliyordu. Nitekim XIII. yüzyılda yaşamış bir Arap seyyahı olan al-Cevberî, hatıralarında Anadolu'nun bazı bölgelerinde Şîîliğe benzer inançların varlığına dair bir takım işaretler veriyor. O, seyahati sırasında uğradığı bazı yerlerde halkın, kendisini Hz. Ali'nin mazharı (ruhunun tezahür ettiği beden) olarak telakkî ettiklerini yazıyordu[16].

Bununla beraber, bütün dikkatimize rağmen, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda belirgin bir Şîî çevrenin varlığını ve Şîî motifleri tesbit edebilmek mümkün olmuyor. Bunun bir başka göstergesi de o devirde Anadolu'da Şîîlik ve Sünnîlik arasında normal olarak zuhur etmesi gereken bir çatışmaya rastlanmamış olmasıdır. Böyle bir çatışma ne siyasî, ne sosyal, ne de teolojik alanda dönemin eserlerinde mevcut görünmüyor.

Sonuç olarak, belki bir dereceye kadar bazı Şîî inanç unsurlarını -Şamanizm kalıntılarını da unutmamak kaydıyla- hesaba kattığımız takdirde, Baba İlyas'a tabi olan Türkmenler arasında Mehdîlik inancının kuvvetle yerleşmiş bulunmasını, dolayısıyla Baba İlyas'a sarsılmaz bir şekilde bağlanılmasını anlamak kolaylaşır. Fakat bu Baba Resûl isyanını tam anlamıyla Şîî bir hareket olarak kabul etmek için kesinlikle yeterli bir gerekçe değildir. Eğer Baba Resûl isyanı Şîî bir hareket olsaydı, taşıması gereken güçlü Şîî motifler hem isyanın ideolojisine, hem Türkmenler arasındaki propagandaya yansıyacak, dolayısıyla kaynaklarda da mutlaka akis bulacaktı.

Ayrıca burada ayırdedilmesi gereken ince bir nokta da şudur: XIII. yüzyıl Anadolu'sunda şurada burada, vaktiyle İsmâilîler'le temas sonucu bazı etkilere rastlanması, Anadolu'da İsmâilî Şîîliği'nin bulunduğu anlamına gelmez. Nitekim o tarihten bugüne kadar böyle bir tesbit yapacak en ufak bir veriye rastlanmamıştır. Bunu daha sonra XVI. yüzyılda yine Anadolu'da vukû bulan Safevî etkileriyle kıyaslayarak şöyle açıklayabiliriz: XVI. yüzyılda nasıl Safevî propagandasıyla Anadolu'daki Alevî zümreler arasına Oniki İmam (İmâmiyye Şîîliği)'nin bazı etkileri girmiş olmasına rağmen,

---

[15] Cl. Cahen, *PO. Turkey*, ss.258-260; krş. *La Turquie*, ss.220-221; aynı yazar, "*Baba Ishaq*", s.63; aynı yazar, "*Le Ppobème du Shiisme*", s. 129.

[16] Aynı yazar, *PO Turkey*, s. 259; krş. *La Turquie*, ss. 219-220.

Alevîler'i İmâmiyye mezhebinden saymak mümkün olmuyorsa, aynen bunun gibi Babaîler isyanını da İsmâilî Şîîliği'ne mensup bir hareket saymamız mümkün değildir[17]. Zaten sonuçta Baba İlyas'ın oğullarından birinin, Şîîler'ce hiç sevilmeyen ikinci halife Ömer'in, önde gelen halifesi Şeyh Osman'ın ise üçüncü halifenin, bir başka halifesi Ebûbekir'in birinci halifenin adını taşıdığını da unutmamak gerekiyor.

### B) Babaîler isyanı dînî değil, sosyal-siyasî bir harekettir

Burada tartışılması gereken önemli bir mesele daha ortaya çıkıyor: Babaîlik çoğu defa sanıldığı gibi bir tarikat mıdır? Acaba Baba İlyas Horasânî gerçekten kendi adını taşıyan bir tarikat kurmuş muydu? Yahut başka bir deyimle, *Babaîlik* adında bir tarikat mevcut olmuş mudur?

Araştırmacıların hemen tamamına yakın bir kısmı, Baba İlyas tarafından *Babaîlik* adında bir tarikatın kurulduğunda hemfikirdirler. Meselâ H. Hüsâmeddîn'e bakılırsa *Tarikat-ı Babaiyye*, Baba İlyas'ın Amasya'ya gelişinden hemen sonra kurulmuştur ve silsile itibariyle Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 298/910)ye dayanmakta olup Sünnî bir tarikattır[18]. Köprülü'ye göre ise Babaîlik, Baba İshak tarafından kurulmuş olup bir tarikattan çok bir *mezhep* (secte) mahiyetini taşımaktadır. Bu mezhep, temelde eski Türk inanç ve geleneklerinden kaynaklanmakta olup, Şîîlik ve yerli bir takım inançların karışımından meydana gelen senkretik bir sistemin, Yesevîlik'le Kalenderîlik'in tasavvuf anlayışı ile yorumlanmasının mahsulüdür[19]. Abdülbaki Gölpınarlı, Baba İlyas'ın kurduğu Babaîliğin, Vefâîliğin bir şubesi olup, Baba İlyas'ın Ebü'l-Vefâ'dan sonra ikinci büyük pîr bulunduğunu ileri sürer[20]. Claude Cahen'e gelince, o iki hipotez ortaya koymaktadır: birincisine göre, Babaîlik yerine Baba İlyas'ın kurmuş olabileceği *İlyasiyye* ve

---

[17] Günümüzde Türkiye'deki Şîî gruplar, tarihî değil, oldukça yeni sayılabilecek bir vâkıanın sonucudurlar. Yalnız Doğu Anadolu'da İran sınırına yakın bazı yerlerde İranla yakın temas sonucu, kökü çok eskilere giden belli bir Şîî kesim vardır.

[18] H. Hüsâmeddîn, I, 223-224; F. Taeschner, "Baba", *EI*[2].

[19] Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, s. 302 not 2; aynı yazar, "Abdal", *THEA*.; aynı yazar, *Kuruluş*, s. 166. F. Mitsuhashi de bu fikri savunmaktadır (bk. *"13 - Seiki Anatoria..."*, s. 135).

[20] Bk. A. Gölpınarlı, *Yüz Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, İstanbul 1969, s. 270. Daha önce aynı görüşün H. Basri Erk tarafından da ileri sürüldüğü görülmektedir. Ona göre tarikatın kurucusu Baba İlyas olduğu halde asıl yayan ve Anadolu'da yerleştiren Baba İshak'tır (bk. *İslâmî mezhepler, tarikatlar*, İstanbul 1954, s. 106). Ayrıca daha yeni şu araştırmalarda da Babaîlik bir tarikat kabul edilmektedir: Ayas, *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri*, s. 45, 72; A. Tekin, *Babalılar Ayaklanması*, s. 49-50. Hatta bu sonuncusu Babaîliği bir tekke tarikatı olmaktan çok dinamik siyasî bir teşekkül olarak görür.

Baba İshak'a ait *İshakiyye* adlı iki ayrı tarikat düşünülebilir; ikinci hipoteze göre ise belki de bu iki tarikat hiç bir zaman mevcut olmamış, yani ne Baba İlyas ne de Baba İshak bir tarikat kurmuşlardır[21].

Görüldüğü gibi *Babaîlik* diye bir tarikatın varlığı ve mahiyeti henüz bir mesele olma durumundadır ve kaynaklarda kesin bir hükme bağlanmamıştır. Oysa yayınlanan araştırmaların çoğunda Babaîlik adında bir tarikatın mevcudiyeti tereddütsüz kabul olunmaktadır.

Kanaatimizce bu meseleyi biraz olsun aydınlatabilmek için en iyi yol, kaynaklarda geçen *Babaî* terimini incelemek olacaktır[22]. Ne S. da St.-Quentin, ne Sibt ibnu'l-Cevzî ve ne de Ebü'l-Ferec gibi olaya çağdaş kaynaklar hattâ daha sonraya ait olmasına rağmen Elvan Çelebi, *Babaî* terimini asla kullanmazlar. Bunu ilk kullanan İbn Bîbî'dir. Onun kayıtları incelendiği zaman görülecektir ki *Babaî* kelimesi sadece ve sadece, *Baba* unvanını taşıyan bir şahsın yönettiği ayaklanmaya katılan kimseleri belirtmek için kullanılmaktadır. Şu halde bu kelime, tasavvufî bir kuruluşu göstermekten çok belli bir harekete katılanları işaret etmektedir. Dolayısıyla *Babaî* kelimesiyle İbn Bîbî, dînî bir topluluğu değil, ayaklanmaya katılanları kastetmektedir. Üstelik dînî anlamda kullanıldığına dair en ufak bir ipucu yoktur. İbn Bîbî'den sonra kelimenin yine aynı anlamda olmak üzere Oruç Beğ'in eserinde yer aldığını görüyoruz[23]. Burada da terimi dînî anlamda yorumlamaya yarayacak hiç bir ifade yer almaz. Ancak XV. yüzyılda ilk defa Taşköprülüzâde'de *Babaî* kelimesinin dînî anlam taşıdığını görmek mümkün oluyor. Şu cümle bunu açıkca gösteriyor:

> "Baba İlyas'ı Acem rahimehullah Amasya'da sakin idi. Cenab-ı maâlî -nisabı mazhar-ı kerâmât-ı semiyye olmağın çok kimesne ana iradet getürüb dervişleri Babaî dimekle meşhur oldu "[24].

Nihayet XIX. yüzyılda Hayrullah Efendi *Babaî* kelimesini şu şekilde açıklıyor:

> "Kümmelîn-i meşâyih-i sûfiyyeden Baba İlyas-ı Horasânî dahi kendilerine ittiba eyleyen müridan ve bendegân ile ki bunlara Babaîler dirler Memâlik-i Rûm'a gelüb..."[25].

---

[21] Cahen, "*Baba Ishaq*", s. 60.

[22] İbn. Bîbî, s. 498.

[23] Oruç Beğ, ss. 11, 86:

[24] Bk. Mecdî, s. 23.

[25] Bk. *Hayrullah Efendi Tarihi*, I, 104.

Yukarıya alınan şu ibarelerden açıkça anlaşıldığı üzere, *Babaî* terimi ancak XVI. yüzyıldan itibaren Baba İlyas'ın müridlerini ifade eder hale bürünmüştür. Bunda da *Şakayık-ı Nûmaniyye*'nin etkisi açıkça görülmektedir. Araştırıcılar bu sebeple fazla düşünmeden böyle bir "mevhum tarikat"ın varlığını yazıp durmuşlardır. Yoksa XIII. yüzyılda hiç bir kaynak bu terimi bir tarikatın mensuplarını ifade edecek bir şekilde anlamaya müsaade etmemektedir. Eğer gerçekten Babaîlik diye bir tarikat mevcut olsaydı, çağdaş kaynaklar, özellikle isyandan bahsedenler mutlak sûrette bunu kaydederlerdi.

Bununla beraber, Osmanlı İmparatorluğu zamanında, 1465 yılında Edirne'de vefat eden Abdulganî Pîr Babaî isimli bir şeyh tarafından Babaiyye adında bir tarikatın kurulduğunu biliyoruz. XVIII. yüzyılda bu tarikatın hâlâ mevcut bulunduğunu ve müridlerine *Babaî* dendiğini d'Ohsson'dan öğreniyoruz[26]. Kanaatimizce H. Hüsâmeddîn'in yukarıda sözünü ettiğimiz kaydında geçen Babaî tarikatı silsilesi de, büyük bir ihtimalle bu Babaî tarikatı ile ilgili olsa gerektir ve yazar burada terimin aynı olması sebebiyle bir yanlışa düşmüştür.

Gerçi bugün, Baba İlyas'a izafe olunan ve *Halvetnâme* adını taşıyan bir risale mevcuttur[27]. Fakat görünüşe göre XV. yüzyılda kaleme alınmış olması gereken bu risale[28], hemen her tarikatta yer alan erkândan olan *halvet* konusunu açıklamakta ise de, orijinal olmayıp, XIII. yüzyılın ünlü Bağdad'lı mutasavvıfı Şihâbeddîn Sühreverdî'nin *Avârifu'l-Maârif*' indeki *halvet* bahsinin türkçe manzum çevirisidir[29]. Bu risalenin, sözde Babaî tarikatının erkânını açıklamak şöyle dursun, Baba İlyas'a aidiyeti de rahatlıkla tartışılır.

Sonuç olarak Babaîlik tarikatı konusunda şu söylenebilir ki, bu günkü bilgilerimize dayanarak ne Baba İlyas'ın, ne de baş halifesi Baba İshak'ın *Babaîlik* diye bir tarikat kurduklarını ileri sürmek mümkün değildir. Elvan

---

[26] Bk. Mouradjea d'Ohsson, *Tableau Général de l'Empire Othoman*, Paris 1788, IV, 624; buradan naklen Tahsin Yazıcı da *İA*'daki "Tarikat" maddesinde bu Babaiyye tarikatını zikreder.

[27] Bu risalenin yegâne nüshası İ. Koyunoğlu'nun özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Burada, eserin kendinde bulunan bir mikrofilm nüshasını incelememize müsaade eden Prof. I. Mélikoff'a teşekkür ederiz.

[28] Cahen, "*Baba Ishaq*", s. 60.

[29] Bk. *Halvetnâme*, v. la:

*Sana ol halvetin halini bir bir*
*İdeyim takatım yetdikce takrir*
*Ne dir halvet hakkında şeyb-i kâmil*
*Ömer es-Sühreverdî âlim ü âmil*

*Avârif'ul-Maârif*' 'in Halvet bahsi için bk. Kahire neşri 1306 (*İhyâ u Ulûm'id-Dîn*'in kenarında), II, 169-182.

Çelebi dahi *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'de bu kelimeyi bir kere bile kullanmadığı gibi, Baba İlyas'ın bir tarikat kurduğunu îma edecek en küçük bir söz bile etmez. Zaten Âşıkpaşazâde'nin dediği gibi[30], Baba İlyas, Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ'nın tarikatına mensuptu. Onun müridleri de, Baba İlyas'ın müridi olduklarını, fakat Vefâiyye tarikatına mensup bulunduklarını bizzat kendileri söylüyorlardı[31].

O halde Babaîlik nedir? Buraya kadar anlatılanlar topluca göz önüne alındığı takdirde, Babaîliğin, Vefâîlik, Kalenderîlik, Haydarîlik ve Yesevîlik olmak üzere dört heterodoks tarikat mensubunun teşkilatlayıp yönettiği, büyük çoğunluğuyla Türkmen zümrelerini içine alan, senkretik bir dînî ideoloji kullanmasına rağmen, dînî değil, sosyal-siyasî bir hareket olduğunu kabul etmek bize daha doğru görünüyor. Bizce isyanın başarısızlığı sonucu bu hareket siyasî hüviyetini yitirince, bundan sonraki bölümde görüleceği gibi, şansını bir iki kere daha denemek istemiş, ama yeni başarısızlıklar, temeldeki organizatör sûfî kuruluşları sebebiyle bu hareketi ister istemez, kendini dînî-mistik niteliğe indirgemek zorunda bırakmıştır. Babaîlik böylece erken Osmanlı dönemine dînî-mistik bir hareket olarak intikal etmiş ve kendine yeni bir isim bulmuştur: *Abdâlân-ı Rûm*. Bu dönemi anlatan hiç bir Osmanlı kroniğinin bu terimi kullanmamasına rağmen, bir tek Baba İlyas'ın soyundan gelen bir şeyh olarak tarihçi Âşıkpaşazâde'nin bu terimi kullanması ve simgelediği harekete vurgu yapması, kanaatimizce bunun bir göstergesi sayılmalıdır.

### C) Babaîler isyanı, heterodoksinin ortodoksiye savaş ilânı değil, göçebeliğin yerleşikliğe ve siyasî otoriteye karşı çıkışıdır

Babaîler isyanını, kullandığı mesiyanik heterodoks İslâm ideolojisine bakarak, Selçuklu yönetiminin temsil ettiği ortodoks Sünnîliğe karşı çıkan ideolojik bir savaş olarak algılamak mümkün müdür? Biz bu yaklaşımın yanlış olduğu kanaatindeyiz. Bizce Babaîler isyanını heterodoksinin ortodoksiye karşı çıkışı şeklinde yorumlamanın yanlışlığını meydana koyan iki gösterge vardır:

1) Babaîler isyanında, ortodoksinin esaslarına karşı yöneltilmiş herhangi bir teolojik polemik veya tartışmanın vukû bulduğuna dair en ufak bir belirti yoktur. Bu isyandan bahseden hiç bir kaynak, gerek Baba Resûl (Baba

---

[30] Bk. Âşıkpaşazâde, s. 1.

[31] *A.g.e.*, s. 46; Burada nakledildiğine göre Geyikli Baba'ya kim olduğu sorulduğu zaman "*Baba İlyas müridiyim Seyyid Abu'l-Vefa tarikinden*" cevabını vermişti (Neşrî, I, 47; Mecdî, s. 32).

İlyas) ve Baba İshak, gerekse öteki Türkmen babaları tarafından Sünnîliğe yöneltilmiş herhangi bir teolojik eleştiri veya hücumdan söz etmez. Aksine, Baba Resûl'ün eleştirileri, yukarıda görüldüğü gibi, Selçuklu sultanı ve devlet adamlarının içki ve sefahet âlemlerine dalmak, Peygamber'in ve Hulefâ-i Râşidîn'in yolunu terketmek ve insanlara zulüm ve cefa etmek noktalarında toplanıyor[32]. Kısaca bu eleştiriler, Selçuklu yönetiminin dînî inançlarını değil, politikasını, sürdürdüğü düzeni, icrâ ettiği yönetimi hedef alıyor.

Bu böyle olduğu gibi, dönemin ulemâsının da, Osmanlı devrinde ulemânın Râfızîliğin eleştirisine yönelik fetvâ ve risâleler yazmalarına benzer bir şekilde, Babaîler'in inançlarının eleştirisine yönelik bir yayın faaliyetine de rastlanmıyor. Bu çok önemli bir noktadır. Demek ki taraflar arasında şu veya bu şekilde bir teolojik çatışma söz konusu değildir.

2) Ayrıca, ne Baba Resûl'ün ne de Babaîler'in Sünnî kesime karşı herhangi bir hareketi veya saldırısı da bahis konusu değildir. Çünkü yine hiç bir kaynakta, Sünnî halka karşı her hangi bir girişimden söz edildiğini görmüyoruz. Bu da çok önemli bir olaydır. Nitekim Osmanlı döneminde de, aşağıda görüleceği gibi, XVI. yüzyıldaki isyanların hiç birinde, Sünnî halka karşı herhangi bir harekâtın vukû bulduğuna rastlanmaz; aksine, Sünnî halktan da zulme mâruz kalanların bu isyanlara katılarak Osmanlı merkezî yönetimine karşı mücadeleye giriştikleri görülmüştür. Babaîler'in de tek hasmı vardır: Selçuklu siyasî iktidarı. Nitekim isyanın başlangıcından beri tek hedef, Konya'yı ele geçirmekti.

Görülüyor ki, Babaîler isyanının mezhep veya din ayrılığı hedefi güden bir isyan olduğunu söylemek mümkün değildir. Ama Gordlevski'nin "*köy kente yürüdü* " sözünü "*Konar-göçerler kente yürüdü* " şekline çevirdiğimiz zaman bu isyanın gerçek niteliğini ortaya koymuş oluruz. Aslında başından beri bütün harekât, bu isyan konar-göçer hayat tarzının yerleşik hayat tarzına baş kaldırması olayıdır denilirse belki daha doğru bir teşhiste bulunulmuş olur.

## IV- BABAÎLER İSYANI VE DAHA ÖNCEKİ BENZER İSYANLAR

Daha evvel de söylendiği gibi, esas çizgisi itibariyle Baba Resûl isyanı, İslâm tarihinde vukû bulan bu türden ne ilk ne de son harekettir. Bir bakıma Baba Resûl isyanı da göçebe Türkler'in katıldığı ilk heterodoks ha-

---

[32] Bk. yukarıda "Propaganda safhası" kısmı.

reket sayılmamalıdır. Çünkü Türkler Abbasîler devrinde, Mâverâünnehr, Horasan ve Âzerbaycan'da vukû bulan bir çok hetorodoks ayaklanma ile doğrudan alâkadar olmuşlardır. Tıpkı Baba Resûl isyanınında olduğu gibi, bu ayaklanmaların hepsinde de, mesiyanik bir heterodoks İslâm anlayışı, temel ideoloji rolünü üstlenmiştir. İşte Babaîler, yahut Baba Resûl isyanındaki bu mesiyanik karakterin, bizim şahsî kanaatimizce, Sasanî dönemi eski İran kültürüne dayandığını ispatlayacak en önemli göstergelerden birisi de, Abbasî İmparatorluğunun kurulmasında büyük rol oynayan İranlı Ebû Müslim-i Horasânî'nin 755 yılında halife tarafından öldürülmesi üzerine, zikredilen bölgelerde birbiri peşi sıra patlak veren isyanlarla olan cereyan tarzı ve ideolojik benzerliğidir.

Abbasî yönetiminden Ebû Müslim'in intikamını almak amacıyla meydana gelen bu ayaklanmaların çoğu, İslâm'a birkaç yüzyıldan beri zoraki teslim olmuş İran'da, VIII. ve IX. hattâ X. yüzyılda bile, zahirî İslâm cilâsına rağmen, özünde hâlâ Zerdüştî, Maniheist ve Mazdekî kalmış çevrelerden kaynaklanıyordu. Bu çevrelere mensup propagandacılar Mâverâünnehr ve Horasan'da bulunan göçebe Türk boyları arasında kendilerine elverişli bir ortam buluyorlardı[33]. Türklerin katıldığı söz konusu bu mesiyanik ayaklanmalara şöylece bir göz atmak faydalı olacaktır:

a- 755-756 yılları arasında Sindbad adlı Nişapur'lu eski bir Mazdekî, etrafına sözde müslüman olmuş bir çok Mazdekî ve Şiî toplayarak isyan etti. Kendisi, Ebû Müslim'in ölmediğini, bir *güvercin donunda* semaya çekildiğini ve öcünü almak üzere tekrar dünyaya döneceğini savunuyordu[34]. Aynı yıllarda başka bir Ebû Müslim taraftarı olan Türk İshak, Mânerâünnehr Türkleri'nin geniş çapta katıldıkları benzer bir ayaklanma çıkardı. Kendisi İranlı olduğu halde Türkler arasında yaşadığı için bu lâkapla anılıyordu. O da Ebû Müslim'in ölmediğini, Zerdüşt'ün elçisi ve onun görevlendirdiği "ilâhî kurtarıcı" sıfatıyla yeniden dünyaya geleceğini iddia ediyordu[35].

b- Aynı mahiyette bir diğer isyan da, Horasan'ın Badğis mıntakasında patlak verdi. Bu defa isyanı çıkaran, gerçekte bir Zerdüştî olan Üstad-ı Sîs adında birisiydi ve kendisini "Tanrı'nın peygamberi" ilân etmişti.

---

[33] Mélikoff, *Abu Muslim*, s. 61.

[34] Msl. bk. al-Mes'udî, *Murûcu'ı -Zeheb ve Ma'âdinu'l-Cevâhir*, nşr. M. Muhsin Abdülhamid, Kahire 1964, III, 306; ayrıca bk E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, London 1905, I, 313-514; Mélikoff. *a.g.e.*, s. 55.

[35] Msl. bk. İbn al-Nedîm, *Kitâbu'l-Fihrist*, Kahire (tarihsiz) s. 497; Browne, *a.g.e.*, I, 314-315.; Mélikoff, *a.g.e.*, ss. 56-57.

Ordusunun büyük bir çoğunluğu Oğuz Türkleri'nden oluşan bu adam, 766'dan 768'e kadar iki yıl halifenin askerlerine kafa tutmuştu[36].

c- VIII. yüzyılda meydana gelen sonuncu isyan, Mukanna' (Peçeli) lâkabını taşıyan birisi tarafından çıkarıldı. 777 yılında meydana gelen bu ayaklanma, 783 yılına kadar devam etti. Mukanna' kendisinin "Tanrı'nın ruhu" olduğunu ve Tanrı'nın kendine hulûl ettiğini ileri sürüyordu. Halaç Türkleri'nin ona katılmaları ile bu zat Halife Mehdî'nin ordularını senelerce oyalamasını bildi. Nihayet 783 yılında sığındığı kalesinde sıkıştırılarak intihar etmek zorunda bırakıldı[37].

d- Bu olaydan bir otuz yıl kadar sonra, 816 senesinde, bu defa Âzerbaycan'da çok daha geniş kapsamlı bir isyan çıktı. Bâbek el-Hurremî adında bir İranlının yönettiği isyan, tam yirmi iki yıl Halife Me'mun ve Mu'tasım'ın kuvvetleriyle savaştı. Tanrı'nın kendisine hulûl ettiğini, Ebû Müslim'in bir gün tekrar yer yüzüne döneceğini iddia eden Bâbek, sonunda yakalanarak korkunç bir işkence ile Bağdad'da öldürüldü[38].

Bir asır boyunca Şîîliğin çeşitli heterodoks şûbelerinin teşekkülüne hizmet eden bütün bu ayaklanmalar, görüldüğü gibi en hararetli taraftarlarını Mâverâünnehr, Horasan ve Âzerbaycan'ın çeşitli Türk boyları arasında bulmuşlardır. Bu Türk boyları, ileri sürülen dînî fikirleri samimi bir şekilde benimsedikleri için isyan liderlerini desteklemişler ve yıllarca hilâfet kuvvetlerine karşı koymuşlardır. Bütün bu sözü edilen ayaklanmalarda kullanılan mesiyanik ideolojiler, görüldüğü gibi hep Zerdüştîliğin, Maniheizm'in ve Mazdekizm'in eski hâkimiyet sâhalarında oluşmuştur ve Türkler arasında kabul görmüştür. Bu isyanlar, Sünnîliğe değil, Abbasî merkezî iktidarının baskısına karşı geliştirilmiş hareketlerdir. Bu gösteriyor ki, Baba Resûl isyanı hem amaç, hem kullandığı mesiyanik ideoloji itibariyle, aslında Türkler için yeni bir olay değildir ve Baba İlyas'tan en az bir dört yüzyıl daha eski geçmişi vardır. Nitekim aynı mesiyanik ideoloji, aşağıda görüle-

---

[36] Et-Taberî, *Târihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, nşr. De Goeje, Leiden 1901, III, 354-358; Browne, *a.g.e.*, I, 317-318; Mélikoff, *a.g.e.*, ss. 56-57.

[37] Abdulkahir al-Bağdâdî, *al-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire 1964, ss. 257-259; Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire 1961, I, 153-154; Browne, *a.g.e.*, I, 319-322; Mélikoff, *a.g.e.*, ss. 57-58.

[38] Âzerbaycan'ın millî kahramanı addedilen Bâbek el-Hürremî hakkında Arap kaynaklarında ve bilhassa Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sinde (nşr. Ch. Schefer, Paris 1897, ss. 245-299) geniş bilgiler vardır. Baba İlyas ile Bâbek'in mâcerâları arasında ilgi çekici benzerlik hakkında bir mukayase yapabilmek için bk. I. Mélikoff, "Notes Turco-Caucasiennes: Bâbek le Hurremî et Seyyid Battal" *Revue de Kartvélologie*, XIII-XIV (1962), ss. 72-81. Söz konusu bütün bu dînî hareketlerin daha geniş bir incelemesi için, Blachet'nin ve Sadıghi'nin daha önce zikredilen eserlerine başvurulmalıdır.

ceği üzere, XVI. yüzyılın başlarında Şah İsmail tarafından Türkmenler'i Osmanlı yönetimine karşı ayaklandırmakta başarıyla kullanılmıştır.

## V- BABAÎLER İSYANI VE DAHA SONRAKİ BENZER MESİYANİK HAREKETLER:

## ŞEYH BEDREDDÎN KIYAMI VE XVI. YÜZYIL ORTA ANADOLU İSYANLARI

Babaîler isyanı nasıl kendinden evvelki siyasî amaçlı bir takım mesiyanik hareketlere benziyorsa, kendisinden yaklaşık yüz yetmiş beş yıl sonra, 1416 (veya 1421) de vukû bulan Şeyh Bedreddîn kıyamına ve özellikle de, kendisinin eskiden geliştiği merkez sâha olan Orta Anadolu'daki XVI. yüzyılda meydana gelen mesiyanik isyanlara da çok benzer. Fakat, Şeyh Bedreddîn'inki hariç, ötekiler ne onun kadar geniş kapsamlı olabilmişler, ne de toplumsal yapıyı etkileyebilecek, önemli dînî-sosyal yankılar yaratabilecek bir nitelik geliştirebilmişlerdir. Nasıl Babaîler isyanı sosyal bir takım rahatsızlıklardan doğup siyasî bir amaca yönelmişse, Şeyh Bedreddîn kıyamı da büyük ölçüde 1402 Ankara savaşından sonra, *Fetret Devri* denilen 1402-1412 arasındaki ara dönemde, Osmanlı devletinin mâruz kaldığı siyasî, içtimaî ve iktisadî buhranların bir ürünüdür. Nasıl Babaîler isyanı aslında sosyal-siyasî bir hareket olmasına rağmen, kendinden sonra *Babaî hareketi* denilen büyük bir dînî-mistik hareket doğurmuşsa, Şeyh Bedreddîn kıyamı da aynı nitelikte bir ayaklanma olmuş ve kendinden sonra *Bedreddînîlik* denilen dînî hareketi doğurmuş ve bu kanalla *Balkan Alevîliği* 'ni yaratmıştır.

Şeyh Bedreddîn kıyamı, Babaîler kıyamından sonra Türkiye tarihinin en önemli ayaklanması olarak, bu saydığımız bakımlardan daha başka hususlarda da ona çok benzer:

a) Bir defa her ikisinin de lideri sûfîdir (Şeyh Bedreddîn'in ulemâ kimliği de vardır ve Baba İlyas'ın popüler sûfî kimliğine karşılık ikincisi yüksek tasavvufa mensuptur).

b) Her iki isyan da aynı şekilde mesiyanik bir ideoloji kullanır (bir farkla ki, Baba İlyas'ın "Peygamberlik" dâvasına mukabil Şeyh Bedreddîn "mehdîlik" iddiasındadır). Bu ideoloji, -özellikle Baba İshak'ın Güney Anadolu'da yaydığı *hıristiyanlık-müslümanlık -Mazdekizm* karışımı doktrin dikkate alındığında- her iki olayda da, dinlerarası senkretik bir nitelik gösterir. Şeyh Bedreddîn kıyamında da özellikle halifeleri Torlak Kemal ve Börklüce Mustafa'nın, *müslümanlık-hıristiyanlık-yahudilik* karışımı bir senkretizmi propaganda ettiklerini biliyoruz.

c) Her iki olayın nihâî hedefi de siyâsîdir, yani iktidarı ele geçirip bu vasıtayla, özlenen "eşitlikçi düzenin hâkim olduğu dünya cenneti"ni yaratmaktır.

d) Her iki olayın propagandasında ve organizasyonunda birinci derece rol oynayanlar, kıyam liderlerinin halife ve müridlerinden ibaret büyük bir dervişler kadrosudur.

İşte bu dört noktada iki büyük hareket birbiriyle tam anlamıyla örtüşür. Ancak bu ikisi arasında bir de büyük fark söz konusudur. Bu fark, isyana zümrelerin sosyal tabanları söz konusu olduğunda ortaya çıkar. Babaîler isyanına katılanlar, yukarıda görüldüğü üzere, büyük çoğunlukla konar-göçer Türkmenler, ikinci olarak da müslüman ve hıristiyan bir kısım köylü kesiminden oluşmakta iken, Şeyh Bedreddîn kıyamına katılanlar, esas itibariyle Anadolu ve Rumeli'de timarları elinden alınmış sipahiler ve Balkanlar'daki eski hıristiyan feodallerdir. Bu o kadar önemli bir farktır ki, bir yandan kıyamın büyüyüp gelişmesinde rol oynarken, diğer yandan başarısızlığına sebebiyet vermiştir. Çünkü Osmanlı kuvvetleriyle yapılan son muharebede, Şeyh Bedreddîn'in yanındaki sipahiler ve feodallere toprak verileceği vaadedilir edilmez, liderlerini bırakıp Osmanlı kuvvetlerinden yana geçmişler, Şeyhin yanında kanlarının son damlasına kadar çarpışanlar ise, kendi müridleri olmuştur[39].

XVI. yüzyılda Orta Anadolu'da vukû bulan mesiyanik isyanlara gelince, bu kıyamların da, tıpkı Babaîler ve Şeyh Bedreddîn isyanları gibi, benzer sosyal rahatsızlıklardan kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim, büyük çoğunlukla vekayînâmeler ve kısmen arşiv belgelerinden oluşan resmî Osmanlı kaynaklarının yüzeysel şehadetleri bile, bu isyanların özellikle XVI. yüzyılın ilk yarısında Anadolu'da yaşayan konar-göçer aşiretlerle, bazı köylülerin ve hattâ bir kısım timarlı sipahî zümresinin mâruz kaldığı içtimâî ve iktisadî sıkıntıların, mahallî idarecilerin baskı ve idaresizliklerinin yüzünden ortaya çıktığını gösteriyor.

Kaynakların bizzat Şah İsmail adına harekete geçtiklerini bildirdikleri Şahkulu Baba Tekeli ve Nur Ali Halife isyanlarının[40], Bozoklu Celâl (veya

---

[39] Şeyh Bedreddîn kıyamı üzerinde bugüne kadar Türkiye'de ve dışarıda, makale veya kitap olarak bir takım monografiler yayımlanmıştır. Bunlar oldukça kabarık bir liste oluştururlar. Bu konudaki en son dikkate değer çalışma, Michel Balivet tarafından yayımlanmıştır: *Islam Mystique et Révolution Arrnée dans les Balkans Ottomans : Vie du Cheikh Bedreddîn le "Hallaj des Turcs" (1358-1416)*, İstanbul 1995 (Burada olay hakkında geniş bibliyoğrafya vardır); ayrıca bk. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler.*, ss. 136-202 .

[40] Bu isyanlara dair geniş bilgi için bk. Celâlzâde Mustafa, *Tabakâtu'l-Memâlik ve Derecâtu'l-Mesâlik,* faks nşr. P. Kappert, Wiesbaden 1981, v. 348b; Hoca Sâdeddin, III,

Şah Veli) ayaklanmasının[41] ve bunlardan çok daha geniş çaplı Şah Kalender (Kalender Çelebi) isyanının[42] temelinde, işaret edilen bu çarpıklıkların yattığını görebiliyoruz[43].

Bu kıyamların tamamı, Babaîler isyanı gibi mesiyanik bir ideolojiyle harekete geçmiştir. Bu ideolojinin propaganda ettiği *mehdîlik* kavramının, genelde sıkı bir şekilde Safevî Şîîliği ile bağlantılı ihtilalci bir karakter sergilediği dikkati çekiyor. Şah Kulu ve Nur Ali Halife isyanlarının Şah İsmail ile doğrudan bağlantısı henüz ispat edilememişse de[44], bunlardaki *mehdîlik* kavramının da aynı karakteri taşıdığı, olayların tafsilatından anlaşılıyor. Zira her dört kıyamda da, Osmanlı (Yezid) saltanatını devirme amaçlanmaktadır. Kendilerini *sâhib-zaman ve mehdî-i devran* olarak niteleyen isyan liderleri, amaçlarının Yezid'in mülkünü ele geçirmek olduğunu bizzat ifade etmişlerdir.

Bu liderler, Şah Kulu Baba Tekeli, Nur Ali, Bozoklu Celâl (Şah Veli) ve Şah Kalender, Baba İlyas gibi, birer şeyhtirler. Bu, onların kendilerine bağlı kalabalık bir müridler topluluğuna hitap ettikleri ve karizmaları sayesinde peşlerinden kalabalık kitleleri sürükleyebilecek kapasitede oldukları anlamına gelir. Nitekim öyle de olmuştur. Meselâ aynı dönemde ortaya çıkan başka bir takım kıyamların liderleri olan Yenice Beğ, Domuzoğlan, Söklenoğlu gibi şahsiyetler, böyle bir pozisyona ve karizmaya sahip olmadıkları için, hiç bir zaman bu kadar kalabalık kitlelere hitap edememişler-

---

162-181; Müneccimbaşı, *Sahâifu'l-Ahbâr*, III, 436-438; ayrıca bk. Ahmed Refik, "Osmanlı devrinde Râfızîlik ve Bektaşîlik", *DEFM.*, IX/2 (1932), ss. 25-27; Ş. Tekindağ, "Şahkulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı:3, Aralık 1967, ss. 34-39; sayı: 4, Ocak 1968, ss. 54-59; F. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1976, ss. 32-35.

[41] Geniş bilgi için bk. Hoca Sâdedin, II, 384-385; Müneccimbaşı, II, 471; *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1297, ss. 414-415; A. Refik, ss. 27; Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, ss. 95-98; J.-L. Bacqué-Grammont, "Notes et documents sur la révolte Şah Veli b. Şeyh Celal", *AO.*, VII (1982), ss. 6-69.

[42] Şah Kalender isyanı için bk. Celâlzâde Mustafa, vv. 165a-170b; Mevlânâ İsa, *Câmiu'l-Meknûnat*, İÜ. Ktp., İbnülemin M.K. yazmaları, nr. 3263, vv. 49b-50b; Solakzâde, ss.444-446; Müneccimbaşı, III, 483-484; *Târih-i Peçevî*, İstanbul 1283, I, 120-122; A. Refik, ss.29-30; Selahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Ankara 1969, ss.123-124; Bacqué-Grammont, "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527", *SI.*, LXII (1982), ss.155-171. Ayrıca bütün bu isyanlar hakkında sentetik bir tahlil denemesi için bk. A.Yaşar Ocak, "XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolusu'nda mesiyanik hareketlerin bir tahlil denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler) (İstanbul 21-25 Ağustos 1989)*, Ankara 1991, ss. 817-825.

[43] Bu konuda arşiv belgelerine dayalı geniş bir araştırma şudur: I. Beldiceanu-Steinherr-J.-L. Bacqué-Grammont, "A propos de quelques causes de malaises sociaux en Anatolie centrale aux XVIe et XVIIe siècles", *AO.*, VII (1982), ss. 71-115; ayrıca bk, Ocak, *a.g.m.*, ss. 819-821.

[44] Şah İsmail'in *mehdîlik* anlayışı, Safevîler'in buna dayalı propagandaları ve Anadolu'ya yönelik dînî politikaları için bk. Jean Aubin, "La politique religieuse des Safavides", *Le Shiisme Imamite*, ss. 236-243.

dir[45]. Nitekim bu sonuncu gruptaki isyanlar, mesiyanik ayaklanmalar değillerdir.

Kaynaklarımız, bu mehdîci isyan liderlerinin aynen Baba İlyas'ın metodunu uyguladıklarını gösteriyor. Bu şeyhler, kendilerini *mehdî* ilân edip halkı ayaklanmağa çağırmadan önce, bir mağaraya çekilerek -Baba İlyas gibi- uzunca bir süre riyazat ve inziva hayatı geçirmekte, halk arasında böylece korkuyla karışık büyük bir saygı elde ettikten sonra ancak, Tanrı ile temas kurduklarını söyleyerek misyonlarını açıklamakta ve hadiseyi başlatmaktadırlar[46].

Kanaatimizce, Baba Resûl isyanından yaklaşık üç yüz yıl sonra aynı bölgelerde ortaya çıkan ve benzer ayaklanmaları gerçekleştiren bu şeyhlerin, adı geçen isyan hakkında geleneksel şifahî bilgilerinin bulunması çok muhtemeldir. Belki bu sebeple aynı metotları denemiş olabilirler. Aslında, bu isyanları gerçekleştiren sosyal tabanın, yani konar-göçer Türkmen zümreleri ve köylülerin, Babaîler isyanının yarattığı zümrelerin devamından başka bir şey olmadıkları göz önüne alındığı zaman, bu kıyamlarla Babaîler yahut Baba Resûl isyanı arasındaki pek çok benzerliğe şaşılmaması gerekir. Şu kadar yüzyıl sonra da olsa, bu kıyamların aynı coğrafyada, benzer karizmatik liderler önderliğinde ve hemen hemen birbirinin aynı bir sosyal tabana dayalı olarak meydana gelmelerinin, tarihin aynı şartlar altında tekrarından başka bir şey olmadığını söylemek, her halde yanlış olmayacaktır.

---

[45] Adı geçen bu isyanlar hakkında bk. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi,* Ankara 1964, 2. bs., TTK. Yay., II, 346, 552

[46] Bk. yukarıda 37, 38 ve 39. notlarda gösterilen yerler.

## *BEŞİNCİ BÖLÜM*

# *İSYANIN SONRASI DİNÎ-MİSTİK BİR AKIMIN DOĞUŞU : BABAÎ HAREKETİ VE TÜREVLERİ*

## I- İSYANIN DEVAMI

### A) Muhlis Paşa'nın faaliyetleri ve Karamanoğulları

İsyanın bastırılmasından sonra Babaîler ne oldular? Darmadağın olup gittiler mi, yoksa yine zaman zaman bir araya gelip Selçuklu iktidarını ele geçirmek için yeni faaliyetlere mi giriştiler? Dönemin İbn Bîbî ve Aksarâyî (*Müsâmeretü'l-Ahbâr*) gibi kaynaklarına bakıldığında, bir daha Babaîler'den bahsedildiği görülmez. Ancak Elvan Çelebi, Baba İlyas'ın küçük oğlu olan dedesi Muhlis Paşa'nın, Selçuklu sultanından Baba İlyas'ın intikamını almak üzere giriştiği bir takım faaliyetlerden bahsediyor. *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'yi saymazsak, Muhlis Paşa ve faaliyetleri hakkında bilgi veren kaynakların hemen tamamının Osmanlı dönemine ait olduğunu söylemek gerekir.

İşte bu durum, Elvan Çelebi'nin, dedesi hakkında eserinde verdiği bilgileri ihtiyatla karşılamayı gerektiriyor. Muhlis Paşa'dan bahseden Oruç Beğ, Taşköprülüzâde Ahmed, İbn Kemâl, Nişancı Mehmed Paşa, Gelibolulu Mustafa Âlî ve Müneccimbaşı gibi Osmanlı kaynakları ise, ufak tefek teferruat bir yana bırakılırsa, hikâyeyi birbirlerinden almış görünüyorlar. Bu hikâye ana hatları itibariyle, "Baba İlyas'ın katlinden sonra oğlu Muhlis Paşa'nın bir süre sonra Karamanlı Türkmenleri ile Selçuklu hükûmetine karşı huruç edip Konya'yı ele geçirerek tahta çıktığı, kırk gün yahut altı ay kadar hüküm sürüp babasının intikamını aldıktan sonra, tahtı onun halifelerinden Nûre Sûfî'nin oğlu Karaman'a teslim ettiği" şeklinde özetlenebilir[1]. Bizce Osmanlı kaynaklarındaki bu Muhlis Paşa hikâyesi, esas olarak Elvan Çelebi ile, aşağıda görüleceği üzere, *Şikârî Târihi* 'ne dayanmaktadır. Babaî ayaklanmasından sonra Baba İlyas'ın ailesinin âkıbeti konusunda hiç bir kaynak bilgi ihtiva etmediğine göre, acaba *Menâkıbu'l-Kudsiyye*"de verilen bu bilgiler gerçeği mi yansıtıyor, yoksa Elvan Çelebi'nin kafasından çıkan bir fantazi midir?

---

[1] Bk. Oruç Beğ, ss. 11, 86; Mecdî, s. 22; Nişancı Mehmed Paşa, *Târih-i Nişancı*, İstanbul 1290, s. 98; İbn Kemâl, II, 66-67; Âlî, V, 39-40. Burada ilginç olan Müneccimbaşı'nın rivayetidir. O Muhlis Paşa'nın adını olaya karıştırmaz; doğrudan doğruya Nûre Sûfî'nin Baba İlyas ile münasebetinden ve oğlu Karaman'ın emarete geçişinden bahseder (bk. *Sahâifu'l-Ahbâr*, III, 24-25). Büyük bir ihtimalle Müneccimbaşı'nın bu konudaki kaynağı, Şikârî'nin *Karaman Târihi*'dir (krş. Şikârî, ss. 9-10, 16).

Elvan Çelebi, dedesi Muhlis Paşa hariç öteki dört büyük amcasının ya isyan esnasında veya isyandan hemen sonra öldürüldüklerini yazar. Müellif, Baba İlyas'ın en büyük oğlu Ömer Paşa'nın isyanın hemen ertesinde hükûmet kuvvetleri tarafından yakalanarak dar ağacına çekildiğini açıkça belirtir. Ancak Yahya, Mahmud ve Hâlis adını taşıyan ötekiler hakkında o kadar açık bir ifade kullanmaz. Bununla birlikte ifadelerinden onların da öldürüldüğü sonucunu çıkarmak zor değildir[2].

Elvan Çelebi büyük amcalarına eserinde kısa sayfalar ayırırken, dedesi Muhlis Paşa'ya epeyce geniş bir yer vermektedir. Ona göre Muhlis Paşa, Baba İlyas'ın en küçük çocuğu olup isyan sırasında henüz beşikte bulunuyordu. Çat köyündeki zâviye Selçuklu kuvvetleri tarafından ateşe verilip yakıldığında, Muhlis Paşa Şerefeddîn adında biri tarafından kurtarılarak olay yatışıncaya kadar gözden saklanmıştı[3]. Şerefeddîn'in yanında yedi yaşına kadar muhafaza edilen Muhlis Paşa -muhtemelen babasının yakınları aracılığıyla- Mısır'a götürülmüş ve Melik Zâhir Baybars'ın sarayına yerleştirilmişti[4]. Yine Elvan Çelebi'ye bakılırsa, burada on dört sene (yedi+yedi yıl) kalan Muhlis Paşa, babasının intikamını almak üzere Anadolu'ya döndü[5].

Eğer yazarın bu ifadeleri doğru kabul edilirse, Muhlis Paşa'nın Anadolu'ya aşağı yukarı 1260-1261 yıllarında, yani Moğol hâkimiyeti esnâsında döndüğü anlaşılır. Bu itibarla onu geri dönmeye sevkeden asıl etkenin, Moğol hâkimiyetinin sebep olduğu bir takım karşılıklar ve özellikle Türkmenler'in yeniden Konya'ya karşı harekete geçmeleri olduğu kuvvetle muhtemeldir. Ancak Muhlis Paşa Konya tahtına karşı harekete geçemeden sultan tarafından yakalatıldı ve Gevala kalesine hapsedildi[6].

---

[2] Bk. Elvan Çelebi, v. 40b.

[3] *A.g.e.*, vv. 45b-46a. Şehabettin Tekindağ'a göre Muhlis Paşa Malya savaşına iştirak etmiştir (bk. "Karamanlılar", *İA.*). Oysa Elvan Çelebi dedesinin henüz küçük bir çocuk olduğunu tasrih ettiğine göre bu imkânsızdır; zira gerçekten katılmış olsa bile Baba Resûl'ün oğlu olduğu için tıpkı öteki kardeşleri gibi katliamdan kurtulması hemen hemen imkânsız gibidir. Çünkü Selçuklu hükûmetinin ne edip edip onu ortadan kaldırmamış olması düşünülemez. Zaten hiç bir kaynak Muhlis Paşa'nın Malya savaşında hazır bulunduğunu kaydetmiyor. Bu itibarla Ş. Tekindağ'ın bu kaydı bizce gerçeği yansıtmıyor.

[4] Mısır sultanı Melik Zâhir Baybars'ın öteden beri mâlum Memlûk-Selçuklu rekabeti ve Anadolu'daki emelleri sebebiyle, Selçuklu hanedanının bir düşmanını yanında beslemesi çok tabiî olmalıdır.

[5] Elvan Çelebi, Muhlis Paşa'nın Anadolu'ya dönüşü sırasında Selçuklu tahtında Gıyâseddîn Keyhusrev olduğunu açıkça belirtmekle beraber bu tarihî olarak mümkün değildir. Çünkü adı geçen sultan 1246 yılında ölmüştür. Gerçekte o sıralarda tahtta bulunan sultan IV. Rükneddîn Kılıçarslan'dı.

[6] Bk. Elvan Çelebi, vv. 49a-b, 50a-b.

Görünüşe göre Muhlis Paşa kalede uzun müddet kaldı[7]. Bu arada Selçuklu sultanı -Elvan Çelebi'ye göre Gıyâseddîn[8], fakat aslında IV. Rükneddîn Kılıçarslan- kendisine istediği bir vilâyetin valiliğini vermeği vaadetmek suretiyle anlaşmayı denedi; lâkin Muhlis Paşa vazifenin Tanrı tarafından verildiğini, adalet yerini buluncaya kadar asla mücadelesinden vazgeçmeyeceğini bildirerek sultanın teklifini reddetti[9]. Sultanın onunla fazla uğraşmadığına bakılırsa, asıl meşguliyetini kardeşleri ile olan taht mücadelesine yoğunlaştırdığı tahmin olunabilir.

1273 yılına kadar Muhlis Paşa'nın neler yaptığı konusu karanlıkta kalıyor. Fakat 1273 yılında onun altı ay müddetle Konya'yı ele geçirdiğini ve burada saltanat sürdüğünü yine Elvan Çelebi rivayet ediyor. Elvan Çelebi ve ona dayanan Oruç Beğ başta olmak üzere, yukarıda zikredilen öteki Osmanlı kaynaklarında da yer alan bu rivayete bir de *Şikârî Târihi* 'nde rastlanıyor. Elvan Çelebi üstelik kesin bir tarih de belirterek, Mevlânâ'nın öldüğü 627/1273 yılında Muhlis Paşa'nın Konya'yı ele geçirerek sultanın sarayında tam altı ay ikamet ettiğini kaydeder[10].

Böyle bir olaydan dönemin kaynakları hiç söz etmezler. Bu itibarla Elvan Çelebi'nin Muhlis Paşa'nın bu altı aylık saltanat hikâyesine dair verdiği bilgi şüpheli duruma düşüyor. Ya Elvan Çelebi böyle bir hadiseyi bir fantazi olarak anlatmaktadır, yahut da olayın tarihi konusunda yanılmaktadır. Zira öteki kaynaklarda onun verdiği tarihten dört yıl sonra (1277'de), Selçuklu şehzâdesi İzzeddîn Siyavuş olduğunu iddia ettikleri *Cimri* lâkaplı

---

[7] *A.g.e.*, v. 51a-b:

*Oldı zindanda dübdürüst yüzgün*
*Yidi içmedi ne dün ü ne gün*

[8] Elvan Çelebi bu sultanın Gıyâseddîn Keyhusrev olduğunu yazar. Muhlis Paşa hadisesi üzerine bir makale yayımlayan Ahmet Ağırakça, bu Gıyâseddîn Keyhusrev'in II. değil, 1266-1284 arasında Selçuklu tahtında bulunun III. Gıyâseddîn Keyhusrev olması lâzım geldiğini belirtir (Bk. "Menâkıbu'l-Kudsiyye'ye göre Babaî şeyhi Muhlis Paşa'nın Anadolu Selçuklu tahtına geçişi", *TD (Prof. Dr. M. C. Şehabettin Tekindağ Hatıra Sayısı)*, 34 (1983-84), s. 95). Oysa metinden bu böyle anlaşılmıyor. Zaten eğer bu yüz gün hikâyesine bakılacak olursa , Muhlis Paşa'nın yine 1261 dolaylarında yeniden harekete geçmiş olması gerekir. Bu sebeple onun Selçuklu yönetimine karşı giriştiği bu ilk mücadelenin, III. Gıyâseddîn Keyhusrev zamanına rastlaması mümkün değildir. Muhlis Paşa'nın ikinci mücadelesi ancak bu sultan zamanına rastlar.

[9] *A.g.e.*, v. 56a-b.

[10] *A.g.e.*, vv. 57b-58a:

*Hazreti Şeyh altı ay tamam*
*Kıldı sultan evin saray-ı makam*
*Yetmiş iki ve altıyüz yetdi*
*Hem bu yılda Celâl-i Dîn gitdi*

biri ile ittifak halinde ayaklanarak Karamanoğlu Mehmet Beğ yönetiminde Konya'yı işgal edecek olan Karamanoğulları'ndan bahsedilir[11]. Belki Muhlis Paşa'nın hadisesi böyle bir işbirliği ile gerçekleşmiş olabilir. Muhtemeldir ki, Muhlis Paşa, bu ayaklanmada, kaynakların Nûre Sûfî adıyla andığı ve Baba İlyas'ın müridi olduğunu bildirdiği zatın oğlu olan Karaman'ın yardımını sağlamış olsun. Nitekim yukarıda adları geçen Osmanlı kaynakları, Elvan Çelebi'den farklı tarihlere yerleştirdikleri (Nişancı 708/1308-9, Müneccimbaşı ise 707/1307-8) Muhlis Paşa'nın Konya hâkimiyetinin, altı ayın sonunda bizzat kendisi tarafından Karaman'a devredildiğini yazarlar[12]. Bu konuda İbn Bîbî'nin sükûtuna rağmen, herhalde Muhlis Paşa'nın Konya'daki altı ay sürdüğü belirtilen geçici hâkimiyetini kabul etmekte bir sakınca olmasa gerekir. Bu hikâyeyi *Amasya Târihi* de ana hatları itibariyle Osmanlı kaynaklarına paralel bir şekilde anlatır[13].

Karamanoğulları'nın ceddi kabul edilen Nûre Sûfî'ye gelince, bu zat hakkında çağdaş kaynaklarda herhangi bir kayda rastlanmıyor. Ancak XV. ve XVI. yüzyıl Osmanlı kaynakları onu, yukarıda işaret olunduğu gibi, Baba İlyas'ın müridi yapıyorlar. I. Alâeddîn Keykubâd tarafından 1228 tarihlerinde Ermenâk dolaylarına yerleştirilen bir kısım Türkmen boylarının (Avşarlar) reisi olan bu zat, yerini oğlu Karaman'a bıraktıktan sonra Baba İlyas'a intisab etmişti[14].

Ne var ki, ne İbn Bîbî ve ne de Elvan Çelebi'nin bu konuda en ufak bir şey söylemedikleri göz önüne alınırsa, Osmanlı kaynakları ve Şikârî'nin verdiği bu haberler, biraz şüphe çekiyor. Özellikle Baba İlyas sülâlesini çok iyi tanıyan Elvan Çelebi'nin büyük dedesi ile Nûre Sûfî'nin münasebetinden hiç bahsetmemesi ve bu sonuncunun adını bile anmaması, düşündürü-

---

Mevlânâ'nın ölümü gibi önemli bir hadisenin meydana geldiği bir yılda vukû bulduğu Elvan Çelebi tarafından ileri sürülüen Muhlis Paşa'nın bu altı aylık Konya saltanatından, Mevlevî kaynaklarının da hiç bahsetmemesi, dikkat çekicidir. Türkmenler'in bütün hareketlerini eserlerinde söz konusu eden İbn Bîbî'nin de bu olayı meskût geçmesi, aşağıda görüleceği gibi, bu işgali muhayyel bir hadise olarak değerlendiren Cl. Cahen'i ilk bakışta teyid ediyor gibidir.

[11] Msl. bk. Cahen, *PO. Turkey*, ss. 291-292; krş. aynı yazar, *La Turquie*, ss. 268-273.

[12] Oruç Beğ, s. 11 (Oruç Beğ diğer kaynaklardan ayrı olarak Baba İlyas'ın halifesi ve Karaman'ın babası olarak Nûre Sûfî'yi değil, Köre Kadı isimli birini gösterir. Burada Oruç Beğ bizce Şikârî ile Elvan Çelebi'nin rivayetlerini birbirine karıştırmış ve bu sebeple de Karaman'ın babası olarak Nûre Sûfî'yi değil, Baba İlyas'ın hasını Köre Kadı'yı göstermiştir); Âlî, V, 39-40; Nişancı Mehmed Paşa, s. 98.

[13] Bk. H. Hüsâmeddîn, II, 455-456.

[14] Şikârî, *a.g.e.*, s. 16: "*Nûreddîn mülkü Karaman'a verip Baba İlyas'a biat eyledi, Baba İlyas katî ulu şeyh idi. Nûreddîn Sûfî uzlet idüp hırka-pûş oldu, yedi yıl mağaralarda yattı.* "; Ayrıca bk. Âlî, aynı yerde; Müneccimbaşı, *Sahâif*, III, 25; Tekindağ, "Karamanlılar", *İA.*; Cahen, *PO. Turkey*, aynı yerde; krş. *La Turquie*, ss. 251, 334.

cüdür. Şu var ki bu durum, Şikârî'nin Nûreddîn Sûfî diye andığı[15] Nûre Sûfî'nin mevcudiyetini ve Karamanoğulları ile alâkasını inkâr etmeğe yeterli bir sebep değildir. Zira Elvan Çelebi'nin onun adını anmamış olması yokluğu anlamına gelmez; Elvan Çelebi Karamanoğulları'ndan da hiç bahsetmez[16].

Kısacası, Karamanoğluları ile alâkası ne mertebede olursa olsun, Muhlis Paşa'nın, Moğol istîlâsının yarattığı karışıklıklardan faydalanarak ayaklanmalar çıkaran Türkmenler'le işbirliği yapıp babasının intikamını almak maksadıyla harekete geçtiği ve bunda da bir dereceye kadar başarı sağladığı şimdilik kabul edilebilir. Elvan Çelebi'nin şehadeti, Muhlis Paşa'nın ölümüne kadar geniş bir propaganda faaliyeti yürüttüğünü ve kendini sadece bu işe adadığını gösteriyor[17]. *Menâkıbu'l-Kudsiyye* dahil hiç bir kaynak onun ölüm tarihini vermiyor[18]. Bununla birlikte, bazıları Muhlis Paşa'nın ilk Osmanlı hükümdarı Osman Gazi zamanında hayatta olduğunu belirtiyorlar[19].

Muhlis Paşa'nın bu faaliyetleri, otuz şu kadar yıl sonra bile Türkmenler'in Baba İlyas'a ve onun dâvasına olan bağlılıklarını hâlâ muhafaza ettiklerini göstermektedir. Bu ise Babaî isyanının bir anlamda devamı sayılabilir. Artık Babaî hareketi bundan sonra sadece dînî-mistik bir kimlik altında devam edecek ve gerek Baba İlyas'ın gerekse Muhlis Paşa'nın geride bıraktıkları halifelerin bütün bir Anadolu'yu kaplayan faaliyetleri sayesinde geniş kitlelere mal olarak yeni biçimlerde ortaya çıkacaktır.

### B) Babaîler ve Cimri isyanı

Karamanoğulları'nın Selçuklu yönetimini alaşağı etmek maksadıyla, kendilerini meşrûlaştırmak için Selçuklu sülalesine mensup olduğunu iddia ettikleri, *Cimri* lâkabıyla anılan İzzeddîn Siyavuş'un görünürdeki önderliği altında 1277 yılında giriştikleri bu isyan, bu zattan dolayı Cimri isyanı diye bilinir. F. Köprülü bu ayaklanmanın Türkmenler tarafından yapılışına,

---

[15] Bk. Şikârî, aynı yerde.

[16] Babaîler ile Karamanoğulları'nın ilgisine ve bu konudaki tartışmaların tafsilatına ait bilgi için şuralara bakılabilir: Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, ss. 308-311; Ş. Tekindağ, "Karamanlılar", *İA.*; Cahen, *PO. Turkey*, ss.281-282; aynı yazar, "Babaî", *EI2* ; aynı yazar, *"Baba Ishaq"*, s. 59; Turan, *Türkiye*, ss, 519 vd.

[17] Elvan Çelebi, v. 64a-b.

[18] Elvan Çelebi Muhlis Paşa'nın ölümü hikâyesini anlatmakla beraber maalesef hiç bir tarih zikretmiyor (bk. v. 65a-b).

[19] Âşıkpaşazâde, s. 199. A. Ağırakça yukarıda zikredilen makalesinde, herhangi bir kaynak göstermeden Muhlis Paşa'nın Ertuğrul ve Osman Gazi'lere çok yardımı dokunduğunu ileri sürüyor (bk. *"Babaî şeyhi Muhlis Paşa"*, ss. 99-100).

cereyan tarzına ve Selçuklu kaynaklarının bu ayaklanmayı gerçekleştirenleri de "hâricî" sıfatıyla andıklarına bakarak, Cimri isyanının Babaîler isyanının bir devamı olduğunu îma eder[20]. Gerçi Karamanoğulları'nın Sivas taraflarında iken Babaîler isyanına katıldıkları, dolayısıyla Babaîler'le ilgileri biliniyor. Hattâ onların dışında başka Babaî grupları da bu Cimri isyanına katılmış olabilirler.

Bununla beraber, bu isyanın ne mahiyet itibariyle, ne de ideolojik olarak birincisiyle bir benzerliğinden bahsedebilmek, ve özellikle Babaîler isyanının bir devamı olduğunu ileri sürmek, kanaatimizce mümkün değildir. Bu isyan, herhangi bir sosyal rahatsızlıktan kaynaklanan bir isyan olmayıp, tamamiyle, Moğollar'ın hâkimiyetindeki Selçuklu yönetiminin zaaflarından faydalanmak isteyen Karamanoğulları'nın, devletin yönetimine el koymak istemelerinden ileri gelen siyasî bir harekettir. Öyle ki Karamaoğlu Mehmed Bey, hanedana mensup olmamaları sebebiyle tahtta tutunmalarının mümkün olmadığını bildiği için, hanedandan geldiği söylenen "Cimri" (İzzeddîn Siyavuş)'nin ittifakına ihtiyaç duymuş ve isyanı onun adına düzenlemiştir. Nitekim Konya ele geçirildiği zaman Cimri, Mehmed Bey'i aralarındaki anlaşma gereğince vezir ilân etmiş ve bir müddet saltanat sürmüştür[21].

## II- BABAÎ HALİFELERİ VE BABAÎ HAREKETİNİN DOĞUŞU

### A) Baba İlyas'ın halifeleri ve faaliyetleri

Baba İlyas'ın halifelerinden bahseden tek eser, yine *Menâkıbu'l-Kudsiyye* 'dir. Bu eser ortaya çıkıncaya kadar, Baba İshak ve Hacı Bektaş'ın dışında öteki isimler tamamiyle meçhuldü. Elvan Çelebi'ye göre Baba İlyas'ın halifeleri Rum diyarında gidebildikleri her şehre ve köye gittiler ve yerleştiler[22]. Bunlardan özellikle bir altmış kadarı büyük ün kazandılar[23].

---

[20] Bk. Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, s. 309, not 1.

[21] Cimri isyanına dair geniş bilgi için bk. Cl. Cahen, *PO. Turkey*, ss. 291-292 vd.; *La Turquie*, ss. 268-273; Turan, *Türkiye*, ss.558-572.

[22] Bk. Elvan Çelebi, vv. 114b, 115a:

*Dakı bunca halife etrafı*
*Kim bular dutdı kaf ta kafı*
*Dakı bunca halife kim dilde*
*Söylenür var şehirde vü ilde*

Burada, Irène Beldiceanu'nun yukarıda zikredilen *"Göynük, ville réfuge des communautés baba'is"* isimli önemli makalesini bir kere daha hatırlamak gerekir.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, yazarın Babaî hareketine bağlı olarak gösterdiği bu halifelere dair ifadeleri, bazan tam açık değildir. Baba İlyas'ın halifeleri arasında bazan da Muhlis Paşa'nın ve hattâ kendi babası Âşık Paşa'nın halifelerinden söz eder. Bazı yerlerde hangi halifenin kime ait oluğunu anlamak zorlaşmaktadır. Bununla beraber, yazarın Baba İlyas'a ait bir kısım halifeleri aynı zamanda babası Âşık Paşa'ya mal etmesi, söz konusu kişilerin hem Baba İlyas, hem Muhlis Paşa, hem de Âşık Paşa'nın devirlerini idrak etmiş yaşlı kişiler olduğunu düşündürüyor. Bu şahıslardan ömrü yetenlerin bir kısmı, Kırşehir'e yerleşerek orada vefat eden Muhlis Paşa'dan sonra tarikatın başına geçen Âşık Paşa'nın etrafında toplanmış olmalıdırlar.

Elvan Çelebi'nin zikrettiği halifelerin başında ilk dördü, aslında Dede Garkın'a mensup oldukları halde Baba İlyas'ın emrine girerek Anadolu'ya gelmişlerdir.

### *1) Şeyh Osman, Aynuddevle (Ayna Dola), Hacı Mihman ve Bağdın Hacı*

Bunlar Baba İlyas'ın en ünlü halifeleri, dolayısıyla aynı zamanda Anadolu'daki Vefâî şeyhleridir[24]. Elvan Çelebi'ye göre, Dede Garkın kendilerini bizzat Baba İlyas'ın emrine vererek Anadolu'yu ıslah için yollamıştır[25]. Bu dört halifeden Hacı Mihman hariç ötekilerini Baba İlyas muhtelif bölgelere göndermiş ve kendi tâlimatına göre fikirlerini yaymalarını istemiştir[26]. Hacı Mihman Baba İlyas'ın en yakını olduğundan onun yanında kalmıştır[27].

Bu halifelerden Aynuddevle (Ayna Dola) Dede Tokat'a yerleşmişti. Elvan Çelebi onun -tıpkı meşhur Geyikli Baba gibi- geyiklerle ve vahşi hayvanlarla ünsiyet ettiğini söyler[28]. Malya savaşından sonra II. Gıyâseddîn Keyhusrev Babaîler'in bazılarını yakalatıp hapsettirmişti. Bunlar arasında Tokat'taki zâviyesinde yakalanan Aynuddevle Dede de vardı. Elvan Çelebi'ye göre askerler, Baba İlyas'ın dâvasına bağlanmaktan vazgeçtiği takdirde hayatını bağışlayacaklarını kendisine bildirdilerse de o kabul etmedi. Bunun

---

[23] Bk. Elvan Çelebi, v. 93a:

*Salâlu Ulu'dan kalan altmış*
*Rûm içinde ki bu yola yetmiş*
*Bir nice şehr kim bu Rûm'da denür*
*Oldı bunlar kamusında meşhur*

[24] *A.g.e.*, aynı yerde.
[25] *A.g.e.*, vv. 11b,12a.
[26] *A.g.e.*, v. 13a.
[27] *A.g.e.*, v. 109b.
[28] Bk. *a.g.e.*, vv. 12b, 94b-95a.

üzerine ağır işkencelere mâruz bırakıldı[29]. Yine fikirlerinde ısrar edince, Elvan Çelebi'ye göre, diri diri derisini yüzmek suretiyle korkunç bir işkence içinde bu yaşlı adamın hayatına son verdiler[30].

Görünüşe göre, Baba İlyas'ın öteki halifesi Şeyh Osman iyice gizlenmek sûretiyle takipten ve yakalanmaktan kurtulabilmiş ve ancak sultanın ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Elvan Çelebi'nin haber verdiğine bakılırsa, Şeyh Osman, Muhlis Paşa'nın hizmetine girmiş ve Kırşehir'e yerleşerek orada açtığı zâviyesinde faaliyetlerine devam etmiştir. Kendisi aynı zamanda Muhlis Paşa tarafından bizzat Âşık Paşa'nın mürebbîliğine tayin edilmiş ve böylece onun yanında hizmetini sürdürmüştür[31].

Dördüncü halife Bağdın Hacı'ya gelince, Elvan Çelebi maalesef onun hakkında hiç bir bilgi vermiyor.

### *2) Şeyh Balı*

Elvan Çelebi'nin Baba İlyas halifeleri arasında saydığı Şeyh Balı'nın[32], *Vilâyetnâme* 'de Balı Şeyh adıyla zikredilen ve Hacı Bektaş'ın halifeleri arasında gösterilen zatla[33] aynı kişi olması çok muhtemeldir. Fakat şeyhlik-halifelik ilişkisindeki bu tersine durum, *Vilâyetnâme* 'de Baba Resûl için de söz konusudur; yani o da Hacı Bektaş halifesi diye gösterilir[34]. Halbuki aslında Hacı Bektaş Baba Resûl'ün halifesidir. Balı Şeyh'in mezarı ve ona ait olduğu söylenen bir zâviyenin kalıntıları, Yozgat-Kırıkkale arasında kendi adını taşıyan bir köyde bulunmaktadır[35].

### *3) Şeyh Edebalı*

Osman Gazi'nin kayınpederi olarak ilk Osmanlı kroniklerinde adı geçen bu zat, ilk defa Elvan Çelebi'nin eserinde Baba İlyas'ın halifelerinden

---

[29] Bk. v. 95a-b. Yazara göre yahudiler ve hıristiyanlar Aynuddevle Dede'nin ölümüne çok ağlamışlardı.

[30] Bk. Elvan Çelebi, v. 99a:

*Derisi iy aziz yüzüldi*
*Fer' yoyuldı asl düzüldi*
Merkadi nûr-i nûrnâk olsun
Lahdi pâk dakı pâk olsun

[31] *A.g.e.*, vv. 67a-69b.

[32] Elvan Çelebi, v. 113a.

[33] *Vilâyetnâme*, ss. 44-45.

[34] Bk. *a.g.e.*, ss. 89-89.

[35] *A.g.e.*, aynı yerde. Bugün bölgede büyük bir velî olarak takdis olunan Balı Şeyh, halk tarafından Hacı Bektaş'ın halifesi Kara Donlu Can Baba'yla aynı kişi olarak kabul adilmektedir (Bu zat hakkında bk. *Vilâyetnâme*, ss. 38-43). Balı Şeyh'in türbesi, bölgede ünlü bir ziyaret yeridir ve en fazla çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret olunmaktadır.

biri olarak yer almaktadır. Onun sözlerinden, "sultanın tacını göze almayan" Edebalı'nın, Hacı Bektaş'la birlikte isyana katılmadıkları anlaşılıyor[36].

Osmanlı devletinin ilk yılları içindeki konumunun, bugüne kadar sanıldığından çok daha mühim olduğu giderek bugün artık iyice belirginleşen Edebalı'yı, XV. yüzyılın Osmanlı kaynakları Osmanlı Beyliği içine yerleştirmektedir. Bu eserler, Ertuğrul Gazi'nin veya bizzat Osman Gazi'nin gördüğünü rivayet ettikleri ünlü "rüya" hadisesi dolayısıyla ona hatırı sayılır bir yer verirler. Ayrıca onun şahsiyeti, dervişliği ve ululuğu hakkında birtakım haberler kaydederler[37]. Bu haberler arasında özellikle Osman Gazi ile olan münasebetleri geniş yer işgal eder. *Terceme-i Şakayık* bu bilgilere, onun biyografisiyle ilgili bir kaç not ekleyerek biraz daha katkıda bulunur. Ona göre Şeyh Edebalı Karaman'da doğmuş, dînî bilimlerde tahsilini tamamlamak üzere Şam'a gitmiştir. Kendisi özel surette fıkha ilgi göstermiş ve bu ilimde büyük bir dereceye ulaşmıştır[38]. Ancak bu derecede ileri seviyede bir fıkıh bilgisine sahip Şeyh Edebalı'dan günümüze nedense en ufak bir satır dahi ulaşmamıştır. Ondan bahseden diğer kaynakların yalnızca sûfîlik yönünü vurgulayarak Osman Gazi ile ilişkilerini anlattıkları Şeyh Edebalı'nın fakihliği konusunda herhangi bir mâlumat vermemeleri dikkat çekiyor. Bu sebeple biz şahsen *Şakayık* 'ın verdiği bu bilginin doğruluk derecesinden emin değiliz.

Buna mukabil, Elvan Çelebi'nin, Şeyh Edebalı'ya zaman ve çevre olarak daha yakın olması ve aile içindeki geleneksel bilgiden yararlanması dolayısıyla, bu zatın Baba İlyas ile olan münasebetlerine dair kaydı, başka hiç bir kaynakta bu konuda herhangi bir ifade olmasa bile, bize dikkate alınması gereken önemli bir bilgi gibi görünüyor. Üstelik, bir başka kaynak, Şeyh Edebalı'nın da hemen hemen bütün Baba İlyas mensupları gibi, aynı zamanda Vefâiyye tarikatına bağlı olduğunu zikrediyor[39], ki bu bizce, Elvan Çelebi'nin kaydının doğruluğunu gösteriyor[40].

---

[36] Elvan Çelebi, v. 113b.

*Hacı Bektaş şol sebebden hiç*
*Göze almadı tâc-ı sultanı*
*Edebalı ve bundağı huddam*
*Gördiler Hacı'dan bu seyranı*

[37] Msl. bk. Âşıkpaşazâde, s. 6; Oruç Beğ, s. 8; Neşrî, I, 25; İbn Kemâl, I, 93-95; Mecdî, s. 20.

[38] Bk. Mecdî, s.20 ; ayrıca bk. M. Süreyya, I, 16.

[39] Bk. *Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Abu'l-Vefâ* Süleymaniye (Murad Buharî) Ktp., nr. 257, v. 1a: "*Osman Gazi tâbe serâhu hazretlerinin kavmi içinde Hazret-i Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebu'l-Vefâ kuddise sirruh hulefâsından bir aziz var idi Hazret-i Şeyh Edebalı dirleridi* ".

[40] M. Süreyya da Kâtip Çelebi'nin *Süllemu'l-Vusûl*'üne dayanarak bu hususu doğrular (bk. *Sicill-i Osmanî*, I, 86). Böylece Şeyh Edebalı'nın hem Vefâî hem de Babaî çevrelerine mensup olduğu kesinlik kazanıyor.

Ayrıca kendisinden bahseden hemen bütün kaynaklar, Şeyh Edebalı'nın 726/1326 yılında 120 yaşında olduğu halde vefat ettiğini yazarlar[41]. Bu da onun Baba İlyas'la daha çok genç iken münasebette olduğunu ortaya koyar. Bazı Osmanlı kaynakları ise, Şeyh Edebalı'nın Ahîler ile münasebetinden, hattâ bir Ahî şeyhi olduğundan bahsederler. Meselâ Neşrî'ye göre Edebalı'nın kardeşi Şemseddîn adında önemli bir Ahî reisi idi[42]. Ancak Şeyh Edebalı'nın bir Ahî şeyhi olarak takdimi de bize pek sıhhatli görünmüyor. Çünkü onun bu şekilde düşünülmesi, kanaatimizce yalnız kardeşinin Ahîler ile olan bu bağlantısına dayanıyor. Oysa kardeşinin Ahî olması, Şeyh Edebalı'nın da Ahî olmasını gerektirmez. O bir Ahî değil, bir Babaî şeyhi idi[43]. Bu çerçevede, kanaatimizce Ahiler'in katkısının sorgulamaya açılması gündeme gelmektedir. Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşunda Ahiler'in önemli katkısı olduğu tezi, yine uzunca bir süre Osman Gazi'nin kayınpederi ve "ünlü bir Ahi şeyhi" olarak tanıyıp kabul ettiğimiz Şeyh Edebalı üzerine kurulu idi. Şu son yıllara kadar Şeyh Edebalı, çevresinde bir Ahi topluluğu bulunan büyük bir Ahi şeyhi olarak kabul ediliyordu. Bu kabulün öncüsü, "*Anadolu'da İslâmiyet*" adlı tanınmış makalesindeki "*Bir ahi şeyhi olması kuvvetle muhtemel Şeyh Edebalı..*" ifadesiyle merhum Fuad Köprülü idi[44]. Bu vurgunun tek dayanağı ise Mehmed Neşri'nin *Neşri Tarihi* diye de bilinen *Kitab-ı Cihannüma*'sındaki şu ifade idi[45]:

> Edebalı didikleri azizin bir karındaşı var idi. Adına Ahi şemseddin dirler idi. Anın dahi oğlu Ahi Hüseyin....

XVI. yüzyılda bir de Kemalpaşazâde, büyük bir ihtimalle buradan alarak aynı yolda ifade kullanmaktadır[46]. Oysa bu metinde gözden kaçan önemli bir nokta vardır ki o da "Ahi" ünvanının Şeyh Edebalı için değil, kardeşi ve kardeşinin oğlu için kullanılmış olduğudur. Yani Neşri'ye göre "ahi" ünvanını taşıyanlar, Edebalı'nın kardeşi Şemseddin ile onun oğlu Hüseyin'dir, Edebalı değildir. İşte bu yanılgı kanaatimizce Edebalı'yı ahi şeyhi yapmış ve bu böylece tekrarlanagelmiştir. Kardeşi ve kardeşinin oğlu için "ahi" diyen Neşri, neden Edebalı için dememiştir? İşte bu üzerinde

---

[41] Neşrî, I, 26. Tarihçi burada şeyhin biyografisini bizzat onun torunu Mehmed Paşa'dan dinlediğini tasrih ediyor. Ayrıca bk. Anonim, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, İÜ. Ktp., Türkçe yazmalar nr. 2428, v. 29b. ; Mecdî, s. 20.

[42] Msl. bk. Neşrî, aynı yerde. Ayrıca bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, I, 530-532.

[43] Bu konu şurada tarafımızdan tartışılmıştır: " Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman", *The Ottoman Empire*, ss. 153-154. Geniş bilgi için buraya bakılabilir.

[44] Bk. Köprülüzade Mehmed Fuad, "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, 5 (eylül 1338), s.404.

[45] Bk. Neşrî , I, 26.

[46] Bk. İbn Kemal, I, 93-95.

düşünülmesi gereken mühim bir noktadır. Üstelik erken Osmanlı kaynaklarından olan Anonim *Tevarih-i Al-i Osman* ve Neşri Tarihi'ndeki birbirinin aynı olan şu satırlar, Şeyh Edebalı'nın bir ahi değil, bir sufi olduğunu adeta ısrarla vurgulamaktadır[47]:

> Meger Osman'ın halkı arasında bir aziz şeyh var idi, adına Edebalı dirleridi. Dünyası binihayetde idi amma derviş siretin dutaridi. Hatta *derviş* deyu mülakkab olup bir zaviye bünyad itmişidi.

Görüldüğü gibi Edebalı burada da ahi diye değil münhasıran derviş diye zikrediliyor.

Son olarak Şeyh Edebalı'nın ahilikle bir ilgisinin bulunmadığı konusunda bizim itirazımızı takviye eder nitelikte bir arşiv belgesini bahis konusu etmek gerekiyor. XVI. yüzyıla ait bu belge, Hüdavendigâr livası tahrir defterinde bulunmaktadır. Burada bir Ede Şeyh'in ve oğlu Mehmed'in ismi zikrediliyor[48]. Halil İnalcık tarafından da Âşıkpaşazade'nin tarihinin eleştirisine hasredilmiş bir makalesinde metni verilen bu belgedeki Ede Şeyh'in Edebalı olduğu vurgulanır[49]. Bunun doğruluğu, bizzat Âşıkpaşazade'nin, Edebalı hakkındaki malumatı bu zat kanalıyla dinlediğini söylemesinden de anlaşılıyor[50]. İşte söz konusu bu belgede de Ede Şeyh'in, yani Edebalı'nın Ahi ünvanı gibi önemli bir ünvanla anılmayıp yalnızca Ede Şeyh olarak zikredilmesi, bizim görüşümüzü güçlendiriyor. Oysa bilindiği gibi Ahiler hep ünvanlarıyla anılmışlardır.

Bu itibarla bizim kanaatimiz, daha önce de ısrarla vurguladığımız üzere, Şeyh Edebalı'nın Babaî çevresine mensup bir Vefai şeyhi olduğunun kesin bulunmasına karşılık, ahiliğinin söz konusu olmamasıdır. Bu mühim şahsiyetin Vefaiyye tarikatına mensubiyeti, bugüne kadar bu meselelerle uğraşan Osmanlı tarihçilerinin pek dikkatini çekmemiş, bu yüzden de üzerinde durulmamış, dolayısıyla XIII. yüzyılda Orta Anadolu'da büyük bir toplumsal hareketin (Babaîler isyanı) de baş aktörü olan bu tarikat çevresinin, yalnız Osmanlı Devleti'nin kuruluşundaki değil, daha sonraki yüzyıllarda münhasıran Doğu Anadolu'daki gelişmesi ve Safevî propagandası dönemindeki önemi gözden kaçmıştır.

Şeyh Edebalı'nın Babaîler isyanından bir müddet sonra, belki Karamanoğulları'nın 1277'de bölgeye hakimiyetini takiben, Konya mıntaka-

---

[47] Anonim *Tevarih-i Âl-i Osman*, İÜ. Ktp., ty. nr.2438, v. 29b;krş. Neşri, *a*, I, 25.

[48] *Hüdavendigâr Livâsı Tahrir Defteri*, nşr. Ö. L. Barkan-E. Meriçli, Ankara 1988, TTK yay.

[49] Halil İnalcık, "How to read Âshik Pasha-zâde's History", *Essays in Ottoman History*, İstanbul 1998, ss. 31-54.

[50] Bk. Âşıkpaşazade, *Tevarih-i Âl-i Osman*, (Osmanlı Tarihleri), nşr. N. Atsız, İstanbul 1949, Türkiye Yay., ss. 96, 105.

sında yerleştiği ve burada bir zâviye yaptığı anlaşılıyor. Daha sonra Şeyh Edebalı'yı Söğüt civarında, Bilecik'te büyük bir zâviyenin başında görüyoruz. Buraya hangi sebeple geldiğini kesin olarak bilmiyoruz, ama muhtemelen Osmanlı beyliğinin dervişlere sunduğu bir takım avantajların câzibesine kapılarak burasını tercih ettiği düşünülebilir.

Osmanlı kaynaklarında büyük bir servetin sahibi olduğu rivayet edilen Şeyh Edebalı'nın, bu serveti tamamiyle zâviyesinin masraflarına harcadığı ve aslında çok mütevazı bir hayat sürdüğü belirtilir[51]. Osman Gazi'nin, Şeyh'in kızı ile evlendiği, evlendikten sonra ona Bilecik'te geniş bir araziyi vakfettiği[52], Şeyh Edebalı'nın Osman Gazi'nin dînî ve hukûkî müşaviri olduğu[53] konusunda Osmanlı kaynaklarında bilgiler vardır. Fakat son araştırmalar bu klâsikleşmiş bilgileri sarsacak bir duruma gelmiş bulunmaktadır.

Bu noktada, bizim geleneksel tarihçiliğimizde Şeyh Edebalı'nın büyük bir fıkıh alimi ve dolayısıyla da "Osman Gazi'nin hukuk danışmanı" olduğu yolundaki önkabulün de sorgulanması gereği ortaya çıkıyor. Bu önkabulün tarihi dayanağı, *eş-Şakayıku'n-Nu'maniyye*'deki kayıtlardır[54]:

> Mevlid-i aslisi bilâd-ı Karaman'dır.... ol diyar-ı bâ-i'tibarın ulemâ-i fezailintimâsından ba'zı ulûmu telemmüz idüp....bilâd-ı Şam-ı bâ-ihtişama irtihal eyledi....Fuzalâ-i meknûnundan ilm-i usûl ve fürûu ve fenn-i tefsir ve hadisi ahz idüp....

Kitabını Osmanlı İmparatorluğu'nun en güçlü olduğu bir devirde, Kanuni Sultan Süleyman zamanında yazan Taşköprülüzade, eserinin kuruluş dönemine ait olan ilk kısmında, biyografisini kaleme aldığı ülema ve şeyhleri, bu güçlü devletin "şanına yakışır" bir üslupla sunmuş, bu arada ister istemez -bugün bizde bazı tarihçilerin yaptığı gibi- gerçek kimlikleri deforme etmiştir. Şeyh Edebalı'dan bahseden daha sonraki Osmanlı kronikle-rinin, Âşıkpaşazade'den sonra bu konudaki dayandıkları temel kaynaklarından biri de odur. Kanaatimize göre bu eserde deformasyondan nasibini alanlardan biri de, Şeyh Edebalı'dır. Edebalı'nın islâmi ilimlerde ve özellikle fıkıhta büyük bir alim olduğunu, sonradan tasavvufa intisap ettiğini, bununla birlikte, Osman Gazi'nin danışmanlığını yaptığını söyleyen yalnızca odur. İlginç olan şudur ki, o da Edebalı'nın ahiliğinden söz etmez.

Görülüyor ki bu hususta tek bilgi kaynağı, söz konusu şahsiyetin zamanından çok sonra, XVI. yüzyılda yazılmış bir biyografi kitabıdır. Oysa zaman olarak ona en yakın ve onu en iyi tanıması gereken Elvan

---

[51] Âşıkpaşazâde, s.6; Oruç Beğ, s.8; Neşrî, I, 25; İbn Kemâl, I, 93-95; Mecdî, s. 20.

[52] Neşrî, aynı yerde.

[53] Mecdî, aynı yerde.

[54] Bk. Mecdi, ss. 20-21.

Çelebi'nin eserinde, Şeyh Edebalı'nın bir fakih olduğundan bahis yoktur. Üstelik Âşıkpaşazade, Neşri, Oruç Beğ ve Anonim *Tevarih* de onu, Dursun Fakih gibi fakih olarak değil, "bir aziz şeyh" olarak vasıflandırıyorlar.

Sorgulanması gereken bir başka önemli nokta da, Şeyh Edebalı'nın "Osman Gazi'nin kayınpederi olduğu" meselesidir. Bu konudaki bilginin temeli de yine Âşıkpaşazade başta olmak üzere, Neşri ve Oruç Beğ gibi, ilk Osmanlı vekayinameleri ve daha sonra da, İbn Kemal, *Bedayiu'l-Vekayi* yazarı Hüseyin Efendi vs. dir. Aslında Âşıkpaşazade'nin F. Giese neşrine esas olan nüshası ile, Âli Beğ neşrine esas olan nüsha arasında farklar vardır. Giese nüshasındaki ibarede meşhur rüyayı görüp Şeyh Edebalı'ya tabir ettiren, Osman Gazi değil, babası Ertuğrul Gazi'dir ve şeyh Konya'da oturmaktadır[55]:

> Ertuğrul Gazi atına süvar olup doğru Konya'ya vardı. meğer Konya'da bir muabbir-i mu'teber kişi varıdı, Şeyh Edebalı dirleridi....Şeyh eyitdi ya yiğit düşünün ta'biri budur kim bir oğlun ola, adı Osman ola ve benim dahi bir kızım ola ....

Âli Beğ nüshasına göre ise, rüyayı gören bizzat Osman Gazi'dir. Şeyh Edebalı Konya'da değil, Osman Gazi'nin bulunduğu yerdedir. Çünkü Osman Gazi sık sık şeyhin zaviyesine (Âşıkpaşazade "medrese" demiyor) gidip kalmaktadır. Burada birgün meşhur rüyayı görür ve şeyhe tabir ettirir. Âşıkpaşazade'nin bu versiyonuna göre şeyhin ifadesi aynen şöyledir:

> Şeyh ider : "Oğul Osman, padişahlık sana ve senin nesline mübarek olsun. Ve benim kızım Mal Hatun senin helalin oldu" deyu hemandem nikah idiverdi.

Oruç Beğ'e göre de rüyayı gören ve Edebalı'ya tabir ettiren Ertuğrul Gazidir. Hatta ona göre Edebalı'nın kızının adı Mal Hatun Değil, Rabia Hatun'dur[56]:

> Meger Osman Gazi dünyaya gelmedin Ertuğrul hayatda iken bir gice bir aceb düş gördü....Konya'da bir muabbir-i mu'teber kişi varidi, Şeyh Edebalı dirleridi.... eyitdi ya yigit, düşünün tabiri budur kim bir oğlun ola adı Osman ola ve benim dahi bir kızım ola Rabia adlu. Benim kızımı senin oğlun Osman'a vireler...

Görüldüğü gibi mesele hakkında kaynaklar farklı rivayetler yansıtıyorlar. Bir kısmı meşhur rüyayı Osman Gazi'ye gördürürken, diğer bir kısmı babası Ertuğrul Gazi'ye gördürüyorlar. Bir kısmında Şeyh Edebalı'nın Osman Gazi'ye verdiği kızın adı Mal Hatun iken, diğerlerinde Rabia Hatun oluyor. Bu durum, bu rivayetlere pek de kolay itimat edilmemesi gerektiğini meydana koyuyor ve ister istemez, 1450'ler sonrasında kaleme alınan bu erken dönem Osmanlı kaynaklarının, kuruluş dönemine dair verdikleri

---

[55] *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr. F. Giese, Leipzig 1929, s. 8.

[56] Bk. *Tevarih-i Âl-i Osman*, nşr. F. Babinger, Hannover 1925, ss. 8-9.

bilgileri, Colin Imber'in yaptığı gibi temelden reddetmesek bile[57], çok titizlikle ve ihtiyatla karşılamamız gerektiğini ispat ediyor. Bununla beraber, Şeyh Edebalı ve Osman Gazi ilişkisinin, XV. yüzyıl sonlarıyla XVI. yüzyıl başlarında kaleme alınan ilk Osmanlı vekayinamelerinin bir icadı olduğu, açıklıkla ortaya çıkıyor.

O halde mesele nedir? Bu meselede de kendi yorumumuzu dile getirip konuya son vermek istiyoruz. Bizim kanaatimize göre, Âşıkpaşazade'nin Osman Gazi'nin Şeyh Edebalı'nın damadı olduğu konusuna özel bir önem atfetmesinin ve bunu eserinin bir çok yerinde müteaddit defalar vurgulamasının sebebi bizce oldukça açıktır: Şunu bir kere daha hatırlatalım ki, Âşıkpaşazade, Anadolu Selçukluları döneminde büyük bir isyan hareketi başlatarak Selçuklu iktidarının sarsılmasına katkıda bulunan Baba İlyas-ı Horasani'nin torunudur ve eserini XV. yüzyıl sonlarında, II. Bayezıt döneminin başlarında yazmıştır. Şeyh Edebalı ise büyük dedesinin halifelerindendir. Dolayısıyla o eserini yazdığı sırada, meselenin esasını bilen pek kimse yoktur. O, Osman Gazi'yi büyük dedesinin halifelerinden birinin damadı yaparak Osmanlı hanedanını büyük dedesi, dolayısıyla kendi soyuyla bağlantılı hale getirmek suretiyle, çok muhtemeldir ki, hem kendine büyük bir şeref payı çıkarmış, hem de vaktiyle devlete karşı ayaklanmış sülalesini böylece aklamış olsun.

Sonuç olarak, Şeyh Edebalı'nın ne ahiliği, ne Osman Gazi'nin kayınpederi ve hukuk danışmanı olduğu, ne de Ahiler'in reisi sıfatıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuna büyük destek verdiği konusu, ilk Osmanlı tarihçilerinin birer kurgusu olmaktan öteye geçemiyor görünmektedir. Ama onun ileri gelen, nüfuzlu bir Vefaiyye şeyhi olarak önemli bir rolünün bulunduğu da herhalde kabul edilmek zorundadır. Üstelik, Edebalı'nın bu kimliğiyle Osmanlı Devleti'nin arazisi içindeki nüfuzunun, Abdalan-ı Rum'a mensup çok mühim bir şahsiyet olarak Ahiler'inkinden daha az önemli olduğunu söyleyebilmek için de her hangi bir sebep yoktur.

### *4) Emircem (Emirci) Sultan yahut Şerefeddîn İsmail*

Bu, önsözde kendisinden söz ettiğimiz Emirci Sultan ile aynı kişidir. Elvan Çelebi Baba İlyas halifeleri arasında Emircem'i de zikreder[58]. Bu zatın adına aynı zamanda *Vilâyetnâme*'de de rastlanmaktadır. *Vilâyetnâme*'ye göre Emircem Sultan Hacı Bektaş ile münasebet halindedir ve onun en yakın dostlarındandır. Sulucakaraöyük'ün kuzey tarafında bir yerde zâviye aç-

[57] Bk. Colin Imber, "The ottoman dynastic mythe", *Turcica*, XIX (1987), ss. 16-20; aynı yazar, "The legend of Osman Gazi", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, ed. E. Zachariadou, Rethymnon 1993, ss. 67-76.

[58] Elvan Çelebi, v. 102a.

mış ve orada yerleşmiştir. *Vilâyetnâme*'de geçen bir olay, iki şeyhin arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamak bakımından önem taşır[59].

XVI. yüzyıl sonlarında Gelibolulu Mustafa Âlî'nin de, Emîr-i Çin Osman adı altında Emircem'den bahsettiğini görüyoruz. Âlî onun hakkında biraz bilgi verir ve Bektaşî menâkıbnâmelerinde bulunmayan tipik bir Bektaşî menkabesi anlatır. Tarihçi'nin, adı geçenin türbesini ziyareti sırasında zâviyenin şeyhinden dinlediği bu çok ilginç menkabe, Emircem'i aynı zamanda Ahmed-i Yesevî geleneğine bağlaması bakımından da ayrıca önem arzediyor[60]. Ondan bir asır sonra Evliyâ Çelebi de, Âlî'nin *Kunhu'l-Ahbâr* 'da verdiği bu bilgilere paralel ifadeler kullanır ve Emircem'i, kendinin de mensup bulunduğunu söylediği Ahmed-i Yesevî soyuna bağlar[61]. Gerek Âlî'nin gerekse Evliyâ Çelebi'nin birbirini tamamlayan ve takviye eden bu kayıtları, ikinci bölümde de ifade olunduğu üzere, bir zamanlar Anadolu'da Yesevî geleneklerinin ne derece yaygın ve sürekli olduğunu göstermesi bakımından ayrıca üzerinde durulmaya değecek niteliktedir[62].

### *5) Hacı Bektaş-ı Velî*

Bugün Hacı Bektaş-ı Velî hakkında, Alevî-Bektaşî kesiminin takdis ettiği, Anadolu Türk heterodoksisinin temel taşı olmuş, halk arasında büyük bir evliyâ olarak takdis edilen Hacı Bektaş-ı Velî olmadan önceki, daha doğrusu XIII. yüzyıldaki Hacı Bektaş-ı Velî hakkında objektif bir takım şeyler söylemek, çok zordur. Bir yanda, hakkındaki kaynakların kifayetsizliği, diğer yanda, vefatından bu yana geçen yaklaşık yedi buçuk asra yakın bir süre içinde, tarihî şahsiyetinden soyutlanarak artık bir iman ve takdis mevzuu haline gelmiş olması, hele de Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîliğin yükselen değerler haline geldiği şu yıllarda, onu bilimsel olarak değerlendirecek olanların önündeki iki büyük engeldir. Çünkü bu bilimsel değerlendirmeler, ona imanla bağlı çevrelerden çok büyük tepkiler alıyor. Yine de biz, onu takdis edenlerin inançlarına olabildiğince saygı göstermeğe çalışarak, XIII. yüzyılda Baba Resûl'ün halifesi olarak Sulucakaraöyük'te yaşamış tarihî Hacı Bektaş-ı Velî hakkında mevcut tarihsel verilere dayanarak bir biyografi denemesi yapmağa çalışacağız.

Baba Resûl'un ileri gelen halifelerinden olup, sonraki gelişmeler dikkate alındığı takdirde, tarihte en ünlü Baba İlyas halifesi olarak şöhret ya-

---

[59] Bk. *Vilâyetnâme*, s. 77-78.

[60] Âlî, V, 68-71.

[61] Bk. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, İstanbul 1315, III, 237.

[62] Emircem, yahut Emirci Sultan ile ilgili geniş bilgi, tarafımızdan yayımlanan ayrı bir monografide mevcut olduğundan ("Emirci Sultan ve zâviyesi", *TED.*, IX (1978), ss. 130-180.) burada ayrıca bir tafsilata girmeğe gerek görülmemiştir.

pacak olan Hacı Bektaş-ı Velî hakkında devrinin kaynaklarında hiç bir bilgi bulunmaz. Onun üzerine bütün bilinenler aşağı yukarı *Vilâyetnâme*'ye dayanır. Muhtemelen Uzun Firdevsî tarafından Hacı Bektaş'ın ölümünden hemen hemen iki yüzyıldan fazla bir zaman sonra yazılan bu eser de, aslına bakılırsa Hacı Bektaş'ı tam olarak ortaya koyabilecek nitelikte değildir. Devrinin kaynaklarında iz bırakmamasına bakılırsa, onun kendi zamanında fazla şöhret sahibi olmadığına hükmetmek yanlış olmaz[63]. Bu durumu, onun hem bir Babaî şeyhi, hem de, Selçuklu başkentinde kaleme alınan yazılı kaynakların ilgi alanına ancak fevkalade hadiselere karıştıkları zaman girebilen kırsal kesime mensup bir Türkmen babası olmasıyla açıklayabiliriz.

Günümüze kadar Hacı Bektaş, Âşıkpaşazâde'nin onun Baba İlyas'la olan ilişkisine açıkça işaret etmesine rağmen[64], genellikle Baba İshak'ın halifesi sayılmıştır. Şüphesiz bu eğilimin sebebi yine İbn Bîbî'nin, Baba Resûl olarak Baba İshak'ı göstermesidir.

Hacı Bektaş'ın Babaîler isyanının lideri ile alâkasından Âşıkpaşazâde'den çok daha önce söz eden kaynak, *Menâkıbu'l-Ârifîn*'dir. Burada her hangi bir isim zikredilmeksizin yalnızca "Baba Resûl" unvanı geçer ve Hacı Bektaş'ın onun "ileri gelen halifesi" (halîfe-i hâss) olduğu kaydedilir[65]. Fakat Elvan Çelebi meseleye daha bir kesinlik getirerek Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'ın halifesi olduğunu anlamamıza yardım edecek ifadeler kullanır; ancak önde gelen bir halife olup olmadığına dair hiç bir şey söylemez[66].

Şu halde, Ahmed Eflâkî, Elvan Çelebi ve Âşıkpaşazâde'nin üçlü şehadetleriyle Baba İlyas ile Hacı Bektaş arasında bir şeyhlik-halifelik bağlantısının bulunduğu kesinlik kazanır. Ancak bu bağlantıya dair teferruatlı bilgi mevcut değildir. Bununla birlikte, gerek Âşıkpaşazâde'nin gerekse Elvan Çelebi'nin ifadeleri gözden geçirilecek olursa, Hacı Bektaş'ın hiç de Eflâkî'nin dediği gibi Baba Resûl'ün ileri gelen halifesi olmadığı anlaşılır. Eğer böyle olsaydı, mantık bakımından onun da isyanda hiç şüphesiz Baba İshak, Şeyh Osman, Aynuddevle Dede (Ayna Dola) ve diğer halifeler gibi aktif bir görev alması veya en azından Baba İshak gibi muharebe esnasında yahut daha sonra ya öldürülmesi, ya da yakalanıp hapse atılması gerekirdi. Oysa hem Elvan Çelebi, hem de Âşıkpaşazâde'nin kayıtları, onun isyana katılmadığını açıkça ortaya koyuyor: Elvan Çelebi, "Hacı Bektaş'ın sultanın

---

[63] I. Mélikoff, "Yunus Emre ile Hacı Bektaş", *TDED.*, XX (1973), ss. 29-30.

[64] Âşıkpaşazâde, s. 204. İbn Bîbî nasıl Baba İlyas'ı tanımazsa, Âşıkpaşazâde de Baba İshak'tan söz etmez. Halbuki o, Hacı Bektaş'ın Baba İlyas ile münasebetini eserinde çok açık bir biçimde sergilemektedir.

[65] Bk. Eflâkî, I, 381.

[66] Elvan Çelebi, v. 113b (bk. yukarıda 32 nolu dipnot).

tacını göze almadığını" yazarken[67], Âşıkpaşazâde, "kardeşi Menteş'le birlikte Baba İlyas'a intisap ettiğini, sonra birlikte Kırşehir'e geldiklerini, oradan Kayseri'ye geçip, Menteş'in buradan Sivas'a giderek orada (şüphesiz Selçuklu kuvvetleriyle vukû bulan muharebede) öldürüldüğünü, bunun üzerine Hacı Bektaş'ın Karayol'a (Sulucakaraöyük'e) gittiğini bildiriyor[68].

Bu durumda Elvan Çelebi'nin ve Âşıkpaşazâde'nin bu çok açık şehadetlerinden yola çıkarak şu hipotezi ileri sürmek pekâlâ mümkündür: Hacı Bektaş, ya tasvip etmediği için veya bizim bilemediğimiz herhangi bir sebeple isyanda hiç bir aktif rol almamış, muhtemelen isyan sırasında ve daha sonra uzunca müddet gizlenerek izini kaybettirmiş, daha sonra -ve çok muhtemel olarak- Moğol işgal ve hâkimiyetinin sebep olduğu karışıklıklardan faydalanarak Sulucakaraöyük'te ortaya çıkmıştır.

Bektaşî geleneğinin sözcüsü olan *Vilâyetnâme* ise, Hacı Bektaş'ı çok daha değişik bir çerçeve içinde takdim eder. Bu eser, Hacı Bektaş'ı daha doğumundan itibaren ele alır. *Vilâyetnâme*'ye göre Hacı Bektaş, Horasan'ın Nişapur şehrinde doğmuş olup İmam Mûsa Kâzım'ın neslinden gelen ve İbrâhim-i Sânî diye tanınan Seyyid Muhammed'in oğludur[69]. Takdir edilir ki, böyle bir şecereyi tarihen belgelendirmeye imkân yoktur. Ancak Hacı Bektaş'ın Anadolu'nun daha eski Türk sâkinlerinden olmadığı, Moğol istîlâsı sırasında buraya göç ettiği muhakkaktır. Yine *Vilâyetnâme*'ye göre, Anadolu'ya önce - Dede Garkın'ın yerleştiği mıntaka olan - Elbistan'dan girmiş, burada Dede Garkın'ın çevresiyle karşılaşmıştır. Böylece Elvan Çelebi'den başka, klasik Bektaşî geleneği de Hacı Bektaş'ı önce Dede

---

[67] Bk. *a.g.e.*, aynı yerde:

*Hacı Bektaş şol sebebden hiç*
*Göze almadı tâc-ı sultanı*
*Edebalı ve bundağı huddam*
*Gördiler Hacı'dan bu seyranı*

[68] Âşıkpaşazâde, s.204:

*" Hacı Bektaş kim Horasan'dan kalkdı bir kardaşı dahi varidi Menteş dirleridi, bile kalkdılar geldiler doğru Sivas'a geldiler. Ve andan Baba İlyas'a geldiler ve andan Kırşehri'ne vardılar ve andan Kayseri'ye geldiler. Kayseri'den kardaşı Menteş yine Sivas'a vardı, anda eceli mukaddermiş anı şehîd itdiler. Bunların kıssası çokdur, cemîsine ilmim yetmişdir, bilmişimdir. Hacı Bektaş Kayseri'den Karayol'a geldi. Şimdi mezar-ı şerîfi andadır".*

Burada yeri gelmişken, bu mesele ile ilgili olarak *Babaîler İsyanı*'nın ilk baskısında Âşıkpaşazâde'nin Hacı Bektaş'a dair verdiği bu bilgiye atfen yorum mahiyetinde kullandığımız bir cümle, " " işareti içinde verildiğinden (bk. *Babaîler Isyanı*, İst. 1980, s. 168), haklı olarak sanki bizzat tarihçinin kendi ifadesi imiş gibi anlaşılmış ve haklı bir eleştiriye sebep olmuştu. Oysa bu tamamiyle şahsî dikkatsizliğimizden kaynaklanan bir zühûlün eseri idi.

[69] Bk. *Vilâyetnâme*, s. 1

Garkın'ın çevresine yerleştirmek suretiyle Elvan Çelebi'yi teyid ediyor. Yine bu geleneğe göre, Hacı Bektaş oradan Kayseri ve Ürgüp'e, daha sonra da Sulucakaraöyük'e (bugünkü Nevşehir'e bağlı Hacıbektaş ilçesi) geçmiştir[70].

Hacı Bektaş'ın niçin burayı seçtiği doğrusu üzerinde düşünülecek bir meseledir. Aslında bu mıntakayı seçen yalnız o değildi. İsyandan sonra Muhlis Paşa ve Şeyh Osman da Kırşehir'e yerleşmişlerdi. Kanaatimizce gerek bu ikisinin, gerekse Hacı Bektaş'ın, daha başka mıntakalar varken, Kırşehir yöresini tercih etmeleri, buradaki Türkmen boylarıyla ilgili olmalıdır. Hacı Bektaş, kendisinin bu mıntakadaki Babaî hareketine mensup Türkmen boyları arasında rahatça kimliğini gizleyerek saklanabileceğini düşünmüş olabilir. Nitekim *Vilâyetnâme*'de de belirtildiği gibi, bu bölgede yarı göçebe bir hayat süren çok sayıda Türkmen aşireti mevcuttu. Selçuklu hükûmetinin Babaîler üzerindeki baskı ve takibi ortadan kalkınca da, muhtemelen açığa çıkmayı hesap ediyordu. Fakat onların bu bekleyişleri fazla uzun sürmemiş ve 1243 yılında Moğollar'ın Anadolu'ya gelmesiyle birlikte, Selçuklu hükûmeti kendi başının derdine düşmüştür.

Hacı Bektaş'ın bu bölgeye yerleşmesi konusuna Irène Beldiceanu'nun bir kaç yıl önce yayımladığı bir makale, yepyeni bir boyut kazandırmaktadır. XV. ve XVI. yüzyıla ait Karaman eyâleti tahrir defterleri üzerinde gerçekleştirilen bu ilginç araştırma[71], Hacı Bektaş'ın Sulucakaraöyük'e *Vilâyetnâme*'nin yazdığı gibi yalnız bir derviş olarak gelmediğini, kendine bağlı *Bektaşlu* adını taşıyan bir oymakla birlikte geldiğini gayet açık bir şekilde gösteriyor[72]. Bu da bizim -daha önceki bölümlerde ileri sürdüğümüz- Türkmen babalarının aynı zamanda hem kabile şefi hem de dînî reis olduklarına dair görüşümüzü destekliyor. İşte Hacı Bektaş böyle bir Babaî

---

[70] *A.g.e.*, ss. 18, 21, 23; muhtemelen buradan naklen, Âlî, V, 54, 55.

[71] Bk. I. Beldiceanu-Steinherr, "Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans (XVe-XVIe siècles)", *WZKM.*, 81 (1991), ss. 21-79.

Bu makale, bu güne kadar yalnızca yazılı literatür üzerinden yürütülen erken Bektaşîlik tarihi çalışmalarına arşiv belgeleri boyutunu getiren ve bu boyutun arzettiği önemi gösteren değerli bir katkıdır. Bu araştırmada I. Beldiceanu-Steinherr, bir defa Bektaşî zümrelerinin XVI. yüzyıl başlarında bile hâlâ yarı göçebe (veya yarı yerleşik) bir hayat yaşadıklarını belgelere dayanarak gösterdiği gibi, coğrafî dağılımlarını da tesbit ediyor. Ayrıca Hacı Bektaş'ın soyunun sürüp sürmediği, Bektaşîler'in hıristiyan kesimle ilişkileri gibi bir takım problemli konulara da cevaplar arıyor ve teklifler getiriyor.

[72] Beldiceanu-Steinherr, *a.g.m.*, ss.41-42. Aslına bakılırsa, bir takım evliyâ menâkıbnâmelerinin sosyolojik ve yapısal niteliklerinin analizine tahsis edilen bir araştırmamızda, *Vilâyetnâme*'de tasvir olunan Hacı Bektaş imajının bazı çizgilerinin, *Kitâb-ı Mukaddes*'teki İlya ve Elişa (İlyas ve Elyesa') Peygamber'lerin kıssalarından alınma olduğunu delilleriyle ortaya koymaya çalışmış ve bu imajın tarihte gerçekten yaşamış Hacı Bektaş'ı her zaman yansıtmadığını belirtmiştik (bk. *Türk Halk İnançlarında ve Edebiyatında Evliyâ Menkabeleri*, 1. bs. Ankara 1984, Kültür Bak. Yay; *Kültür Tarihi Kaynağı olarak Menâkıbnâmeler*, 2. bs. Ankara 1992, TTK. Yay.).

şeyhi olarak Sulucakaraöyük'e gelmiş ve yine Babaîler'e mensup buradaki bir başka Türkmen boyu olan Çepniler arasına yerleşmişti[73].

Her hâlü kârda, *Vilâyetnâme*'ye bakılırsa, Hacı Bektaş'ın Sulucakaraöyük'te bu boya mensup İdrîs Hoca ve eşi Kadıncık Ana ile yakın ilişki içine girdiği görülüyor. Ancak *Vilâyetnâme*'deki bu epizodla ilgili pasajların, *Kitâb-ı Mukaddes* (Eski Ahid)'deki İlya ve Elişa Peygamber'lerin hikâyeleriyle olan büyük benzerliği, şahsî kanaatimize göre bu epizodu tarihsel temelden yoksun kılıyor.

Her hâlü kârda, hüviyeti bizce hemen hemen meçhul bu Kadıncık Ana (Hatun Ana, yahut Fatma Bacı) başta olmak üzere[74], bu köyde giderek ününü etrafa yaymak suretiyle civardan pek çok mürid edindiği ve faaliyetlerini icrâya başladığı anlaşılıyor[75]. Onun Moğol hâkimiyeti dönemine rastlayan bu faaliyetlerinin, genellikle Türkmenler içinde Baba İlyas'ın ve kendinin fikirlerini yaymak olduğu kadar, bölgedeki gayri müslimler ve hattâ Moğollar arasında İslâmiyet propagandasından oluşan hayli yoğun bir program arzettiği, *Vilâyetnâme*'ye dayanılarak söylenebilir[76]. Hacı Bektaş 669/1270-71 yılında ölünceye kadar Sulucakaraöyük'te yaşamış ve bu arada bazı Moğol otoriteleriyle de münâsebetleri olmuştur. Ayrıca o devirdeki diğer tasavvuf çevreleriyle, bu arada özellikle Mevlânâ ve etrafındakilerle, Kırşehir'deki Ahî Evran'la da bazı ilişkileri bulunduğunu, *Vilâyetnâme* ve *Menâkıbu'l-Ârifîn* birbirini tamamlamak suretiyle gösteriyor[77].

Burada Hacı Bektaş'la ilgili olarak bizim asıl üzerinde durmak istediğimiz diğer önemli bir mesele de, onun tasavvufî hüviyeti ve şahsiyetidir. Çünkü bu konu Türkiye'de bazan akıl almaz spekülasyonlar üretilmesine sebep olmaktadır[78]. Şurası bir gerçektir ki, her ne kadar isyan olayına ka-

---

[73] Bk. *Vilâyetnâme,* ss. 26 vd.; krş. Beldiceanu-Steinherr, *a.g.m.,* ss. 44-46.

[74] Mikâil Bayram, son yıllarda, Fatma Bacı adıyla da bilinen bu Kadıncık Ana üzerine bir monografi yayımlamıştır. Araştırmacı bu monografisinde, esas olarak *Menâkıb-ı Evhadeddîn-i Kirmânî*'ye dayanmak suretiyle, Kadıncık Ana'nın (yahut Fatma Bacı'nın) Şeyh Evhadeddîn-i Kirmânî'nin kızı olduğunu ileri sürmekte ve *Bacıyân-ı Rum* ile bağlantısı olduğunu savunmaktadır (bk. *Fatma Bacı ve Bacıyân-ı Rûm: Anadolu Bacıları Teşkilâtı* Konya 1994). Bize pek iknâ edici görünmeyen bu tezin yine de tartışılmaya değer olduğunu düşünüyoruz.

[75] Âşıkpaşazâde, s. 205; *Vilâyetnâme*, ss. 26-28.

[76] Bu konunun geniş bir tartışması için bk. Beldiceanu-Steinherr, *a.g.m.,* ss. 46-56.

[77] *Vilâyetnâme*, ss. 49,50; Eflâkî, I, 382.

[78] Yaklaşık 1980'li yıllardan bu yana, Alevîlik-Bektaşîlik meselesinin önem kazanmasına paralel olarak, ya bu konuda yazılan kitapların içinde birer bölüm halinde, veya müstakil monografiler şeklinde Hacı Bektaş-ı Velî hakkında çok yayın yapıldı. Bu yayınlarda Hacı Bektaş-ı Velî, marksist kimlikten, eski Anadolucu kimliğe, Türkçü kimlikten halis Ehl-i Sünnetçi kimliğe, hattâ Kemalist kimliğe kadar bir çok kılığa büründürüldü. Hemen hemen hepsi de bilimsel tarih perspektifinden yoksunluk, Hacı Bektaş-ı Velî'yi anakronik bir yaklaşımla ele alma ve sınır tanımayan spekülasyonlara sapma noktasında

tılmamış olsa da, Hacı Bektaş Baba İlyas'ın halifelerinden biri olarak onun fikirlerinin yayıcısı olmuştur. Ne var ki, bu konuda elimizdeki ana kaynak olan *Vilâyetnâme*'de bu iki şahıs arasındaki bu ilgiye dair en ufak bir îmaya rastlanmadığı gibi, Baba İlyas'ın adı da geçmez. Ancak Hacı Bektaş'ın halifeleri arasında bir Baba Resûl yahut Resûl Baba'dan bahsedilir[79] ki, hiç şüphesiz bu Baba İlyas'tan başkası değildir ve Bektaşî geleneği aradan geçen bir kaç yüzyıl boyunca iki şahsiyet arasındaki bu ilişkiyi, Hacı Bektaş'm yükselen kimliğine yakışır bir biçime sokarak tersine çevirmiştir. Buna mukabil, hocası sıfatıyla bir Nokmân-ı Perende'den ve en çok da şeyhi ve kendisine Rum diyarında halifelik veren üstadı hüviyetiyle Ahmed-i Yesevî'den söz edilir[80].

*Vilâyetnâme*'ye göre Nokmân-ı Perende, babası tarafından Hacı Bektaş'ın terbiyesi ile görevlendirilmiştir ve Ahmed-i Yesevî'nin halifesidir. Uzun zaman dağlarda meczûbâne bir hayat yaşadıktan sonra Nişapur'a yerleşmiştir[81]. Bu zat hakkında bütün bilgimiz bundan ibarettir. Bununla beraber, *Ravzatu's-Safâ, Habîbu's-Siyer* ve *Nefehâtu'l-Üns* 'de, XI. yüzyılda yaşamış ünlü melâmetî şeyhi Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr ile çağdaş bir Şeyh Lokmân-ı Serahsî'den bahsolunmaktadır. İlk iki kaynakta sadece mezarının Herat'ta bulunduğu kaydedilmiş[82], üçüncüsünde ise, Lokmân-ı Serahsî ile Lokmân-ı Perende'nin aynı kişi olduğunu zannettirecek bir menkabe anlatılmıştır[83]. Dolayısıyla buna dayanarak Lokmân-ı Serahsî'nin aynı zamanda Nokmân-ı Perende (Uçan Lokman) diye de tanınmış olabileceği ihtimali kuvvetlidir. Ancak, Hacı Bektaş'm hocası kabul edildiği takdirde, Ebû Said-i Ebü'l-Hayr ile çağdaş sayılması imkânsızdır; çünkü arada çok zaman farkı vardır. Eğer tersi kabul edilirse, yani gerçekten Ebû Said'in çağdaşı ise, o zaman da hem Hacı Bektaş'ın hocası olması hem de Ahmed-i

---

birleşen, değişik ideolojik eğilimleri yansıtan bu eserlerden monografik nitelikteki bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Ali Sümer, *Anadolu'da Türk Öncüsü: Hacı Bektaş Velî*, Ankara 1970; *Hacı Bektaş Veli: Bildiriler-Denemeler-Açıkoturum*, Ankara 1977; Adil Gülvahaboğlu, *Hacı Bektaş Veli :Lâik-Ulusal Kültür*, (Ankara 1988); *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli*, Ankara 1988; İ. Zeki Eyüboğlu, *Bütün Yönleriyle Hacı Bektaş Velî*, İstanbul 1989; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bekta Velî ve Bektaşîlik*, Ankara 1990, Kültür Bak. Yay.; Lütfi Kaleli, *Alevi-Sünni İnancında Mevlânâ-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği*, İstanbul 1993.

Hakkında çok fazla tarihî bilgi bulunmayan Hacı Bektaş-ı Velî'ye dair birbirine bu kadar zıt spekülasyon üretimine bakılırsa, Türkiye'de ideolojik motivasyonların daha uzun yıllar tarihî gerçeklikleri geri planda bırakmaya ve Türkiye toplumunun tarih şuurunu bulandırmaya devam edeceğini üzülerek söylemek gerekiyor.

[79] Bk. *Vilâyetnâme*, ss. 88-89.

[80] *A.g.e.*, ss. 5-7; 16-19.

[81] *A.g.e.*, s. 5.

[82] Mîrhvând, *Ravzatu's-Safâ*, Lucknov 1881, VII, 87; Hvândmîr, *Habîbu's-Siyer*, Bombay (tarihsiz), III, 9; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 42, not 56; *Vilâyetnâme* (açılama kısmı), ss. 102-104.

[83] Lâmiî Çelebi, *Terceme-i Nefehât*, s. 336.

Yesevî'nin çevresinde bulunması imkânsızdır, ki kanaatimizce doğrusu da budur. Bu takdirde "o halde Nokmân-ı Perende *Vilâyetnâme*'ye ne sıfatla girmiştir?" şeklindeki mukadder sualin cevabı da, Horasan'da yaşamış olması dolayısıyla burada şöhret kazanmış bu zatın hâtırasının, Horasan'ın derviş göçlerinin beşiğini teşkil etmesi sebebiyle Yesevî an'anesine girmesi şeklinde verilebilir.

Bektaşî geleneğindeki Ahmed-i Yesevî- Hacı Bektaş bağlantısına gelince, yine kronolojik sebepten dolayı buna imkân yoktur; her ikisinin ölüm tarihleri arasında yüz yıldan fazla bir zaman farkı vardır. Ancak *Vilâyetmâme*'deki Ahmed-i Yesevî menkabelerinin bolluğu ve Hacı Bektaş'ın bu büyük Türk şeyhine bağlanmasının başka bir mânası olduğu şüphesizdir. Bizce bütün bunlar bir bakıma Hacı Bektaş'ın gerçekten Yesevî geleneği ile bir alakasının bulunduğunu göstermeye yaradığı gibi, vaktiyle F. Köprülü'nün çok yerinde olarak belirttiği üzere, Ahmed-i Yesevî'nin Türkmen çevrelerinde hayli popüler bir sima olduğunu da ispat etmektedir[84]. Bu itibarla Hacı Bektaş'ın Baba İlyas'a intisap etmezden evvel, bir Yesevî dervişi olamamakla beraber, Yesevî geleneğini koruyan bir tarikata (Haydarîlik) mensup olduğunu, Baba İlyas'ın çevresine katıldıktan sonra aynı zamanda Vefâîliğe de geçtiğini, yahut kendi mensubiyetini koruduğunu da söyleyebiliriz. Bektaşîlik tarikatında Yesevî an'anelerinin neden yaşamağa devam ettiğini, hattâ *Vilâyetnâme'nin* yazıldığı çağa kadar bu geleneğin varlığını neden sürdürdüğünü ancak bu şekilde açıklayabiliriz[85].

*Vilâyetnâme*'nin önümüze koyduğu problemlerden bir başkası da, Hacı Bektaş'ın Haydarî geleneklerine de bağlanmış olmasıdır. Çünkü *Vilâyetnâme*'de bir de Kutbeddîn Haydar'dan bahsedilmekte ve bu zat Ahmed-i Yesevî'nin nefes evlâdı yapılmaktadır[86]. Bilindiği gibi Haydarîlik, Yesevîlik tarikatı ile Kalenderî geleneklerinin birleştirilmesi suretiyle Kutbeddîn Haydar tarafından XII. yüzyıl sonlarında İran'da kurulmuş heterodoks bir Türk tarikatıdır. İşte bir yandan bu husus, öte yandan *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektaş'ı bir Haydarî dervişi şeklinde tasvir eden satırlar, bizce Hacı Bektaş'ın bir Haydarî şeyhi olduğunu gösteriyor. Kısaca bu durumda Hacı Bektaş'ın tasavvufî kimliği konusunda bizim hipotezimiz şudur: Hacı Bektaş Anadolu'ya bir Haydarî dervişi olarak gelip bir Vefâî şeyhi olan Baba İlyas'a intisap etmiş, onun halifeliği mevkiine yükselerek bu hüviyetiyle Sulucakaraöyük'e gelip yerleşmiştir. Gerek Baba İlyas'a intisabı, gerekse isyana katılmasa bile Babaî muhitine mensup bulunması, onu

---

[84] Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, ss. 39, 47.

[85] Bk. J. Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, s. 50.

[86] *Vilâyetnâme*, s. 9.

aynı zamanda bir Babaî şeyhi olarak da düşünmemizi gerektiren bir sebeptir[87].

Hacı Bektaş'ın ait olduğu çevreyi ve tasavvufî ortamı bu sûretle belirlemeye çalıştıktan sonra onun mistik şahsiyetini incelemeğe geçebiliriz. Başta Âşıkpaşazâde olmak üzere kaynaklar kendisini "meczup" bir derviş şeklinde vasıflandırıyorlar. Âşıkpaşazâde Hacı Bektaş'ın ne bir şeyh olacak, ne de bir tarikat kuracak durumda olduğunu, kendini bilemeyecek kadar cezbe sahibi bulunduğunu yazar[88]. Emînuddîn b. Davud Fakih adında bir XV. yüzyıl müellifi, *Risâle-i Kudsiyye* nâmındaki eserinde Hacı Bektaş'ı "meczûb-ı mutlak" diye niteler[89]. Yine bir XVI. yüzyıl yazarı Vâhidî, kitabında benzer ifadeler kullanılır[90]. Bütün bu bilgilerin ortak yanı, tasavvuf terminolojisindeki tam hüviyetiyle, Hacı Bektaş'ın bir *meczûb-ı hakîkî* [91], yani kendini bütün varlığıyla ilâhî cezbeye kaptırmış, sürekli bu durumda yaşayan biri olduğudur.

Aslında doğrusunu söylemek gerekirse, bu bilgileri birden bire kabullenmek zordur. Zira Hacı Bektaş'ın Baba İlyas ile münasebetleri ve Sulucakaraöyük'teki faaliyetleri, söylendiği gibi kendinden tamamen habersiz bir meczup telakki edilmesini zorlaştıracak mâhiyettedir. Bununla beraber, onun dînî ilimlerde derinleşmiş, tasavvufun yüksek bir tefekkür seviyesine ulaşmış âlim, mutasavvıf bir şahsiyet olduğunu ileri sürmek de[92], kendinden habersiz bir meczup gözüyle bakmak kadar bizce aşırı bir yaklaşımdır.

Bazı araştırıcılar, Hacı Bektaş'ın Sünnî bir mutasavvıf olduğuna delil olarak, ona izafe edilen *Makalât* 'ı gösterirler. Esasen *Makalât*'ın gerçekten Hacı Bektaş tarafından yazıldığının henüz ispat edilememiş olması bir

---

[87] Hacı Bektaş-ı Velî'nin bu tasavvufî kimliğinin tartışmasına dair daha fazla tafsilat şurada bulunabilir: Ocak, *Kalenderîler,* ss. 210-215.

[88] Âşıkpaşazâde, s. 205.

[89] Bk. zikredilen eserden naklen Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 94, not 43.

[90] Bk. *Menâkıb-ı Hâce-i Cihan ve Netîce-i Can*, Bibliothèque Nationale, supplement turc, nr. 1558, v. 72: *"Nâgâh be-kudret-i ilâhî bihâr-ı cezebât-ı rabbâniye rûzigâr-ı nefehât-ı sübhâniyeden temevvüc idüb ânı gark eyleyüb meczûb-ı sırf kıldı. Ne kendözin ne ğayrözin fark ider oldı. Dünyadan âhirete ol hâl ile rihlet eyledi ".*

Vâhidî'nin bu menâkıbnâmesi, güzel bir inceleme ve tahlil kısmıyla beraber tıpkı basım olarak Ahmet T. Karamustafa tarafından yayımlanmıştır: *Vâhidî's menâkıb-ı Hvoca-i Cihân ve Netîce-i Cân, Critical Edition and Analysis,* Sources of Oriental Languages and Literatures:17, Turkish Sources :XV, Harvard University 1993.

[91] Tasavvufta *meczûb-ı hakîkî* terimi hakkındaki açıklamalar için bk. Lâmiî, s. 20.

[92] Köprülü çok eskiden yazdığı bir takım yazılarında Hacı Bektaş'ın islâmî ilimlerde otorite olacak kadar âlim bir mutasavvıf olduğunu ileri sürmekteyse de (bk. *"Anadolu'da İslâmiyet"*, ss. 405-406;*Türk Edebiyatı Tarihi,* s. 293; *"Bektaşîliğin Menşe'leri"*, ss. 138-139), bunu benimsemek kanaatimizce pek kolay değildir. Çünkü Hacı Bektaş gibi konar-göçer Türkmen muhitlerine mensup bir Türkmen babasının bu seviyede bulunması, benzeri pek görülmemiş bir durumdur. Hacı Bektaş'ın bir istisna teşkil etmesi için herhangi bir sebep göremiyoruz. Bugün ona izâfe edilen *Makalât, Kitâbu'l-Fevâid* ve *Fatiha Tefsiri* vb. gibi eserler, kanaatimizce sonradan onun adına kaleme alınmış eserlerdir, ki bunun tasavvuf tarihinde örneklerine rastlanmaktadır.

yana[93], bu ispat edilmiş olsa bile, bir kere bu eserin, tasavvuf edebiyatındaki bir çok benzeri gibi, müridlere basit seviyede tasavvufu öğretmek için yazılmış bir el kitabı olduğunu anlamak son derece kolaydır. İkinci olarak *Makalât*'ın, Hacı Bektaş'ın meşrebine uygun heterodoks düşünceler yansıtmak zorunda olduğu da söylenemez. Zira şurası unutmamalıdır ki, bu tip popüler mâhiyette ve aşağı derecedeki müridler için yazılmış eserlerde, Türkiye gibi, Sünnîliğin hakim durumda olduğu bir orta çağ ülkesinde kolay kolay Sünnî İslâm'a muhalif şeylere rastlamak mümkün değildir. Bu itibarla *Makalât*'a bakarak Hacı Bektaş'ın heterodoks bir Türkmen babası değil, Sünnî bir mutasavvıf olduğunu ileri sürmek kesinlikle iknâ edici değildir. Onun Baba İlyas'ın halifelerinden biri olduğunu hiç bir zaman gözden uzak tutmamak gerekir.

Bir başka görüş, Hacı Bektaş'ın Oniki İmam Şîîliği'ne dayalı bir din ve tasavvuf anlayışına bağlı bulunduğunu ileri sürmüştür[94]. Yalnızca *Vilâyetnâme*'deki Hacı Bektaş'ın Oniki İmam soyundan geldiğine dair pasaja dayanarak onu bir Şîî mutasavvıf kabul etmenin de tarihsel bir dayanağı yoktur. Çünkü bu hususu teyid edecek hiç bir delil gösterilemiyeceği gibi, esasen, daha önce de anlatılmaya çalışıldığı üzere, Hacı Bektaş'ın yaşadığı devirde Anadolu'da Oniki İmam Şîîliği'nin mevcudiyetini ortaya koyacak herhangi bir tarihî veriye rastlanmamıştır. Bizce bu türlü yorumlar, Bektaşîlik tarikatının XVI. yüzyılda fiilen teşekkülü sırasındaki Şîî etkilere bakılarak yapılmış olmalıdır. Bizce Hacı Bektaş da tıpkı şeyhi Baba İlyas gibi, daha çok İslâm öncesi eski Türk inançlarıyla yorumlanmış bir İslâm anlayışını müridlerine tâlim etmekteydi. Nitekim kendisinin çağdaşı olan Mevlânâ'nın bu yüzden ona pek de iyi gözle bakmadığını *Menâkıbu'l-Ârifîn* bize göstermektedir[95].

Bu heterodoks karakterine rağmen Hacı Bektaş, hiç olmazsa XV. yüzyıla ait kaynaklardan itibaren görüldüğü üzere, Sünnî zümrelerce de önde gelen evliyâdan kabul edilmiş ve büyük bir saygı ve takdise mazhar

---

[93] Bu güne kadar *Makalât* üzerinde çalışan ve metnini yayınlayan araştırmacıların hiç biri, normalde bu tür eserler için bilimsel araştırmalarda ve metin neşirlerinde uygulanmakta olan muhteva tenkidi metodunu uygulamamışlar, eserin Hacı Bektaş'a aidiyetini peşinen kabul ettikleri için bu problem üzerinde hiç durmamışlardır (msl. bk. Mehmet Yaman, *Hacı Bektâş-ı Velî, Makalât ve Müslümanlık*, İstanbul 1985; Esat Coşan, *Hâcî Bektaş-ı Velî, Makalât*, İstanbul (1986). *Makalât*'tan başka, aynı yıllarda bir de *Şerh-i Besmele* adında anonim bir risalenin Hacı Bektaş'a maledilmeye çalışıldığı görüldü (bk. Rüştü Şardağ, *Her Yönüyle Hacı Bektâş-ı Velî ve En Yeni Eseri Şerh-i Besmele*, İzmir 1985). Bu risalenin metninde, Hacı Bektaş'a ait olduğunu gösterecek en ufak bir delile dahi rastlanmamıştır. Risalede hiç bir müellif adı belirtilmediği ve hiç bir işaret bulunmadığı halde, sırf yazma bir *Makalât* nüshası ile aynı cild kapağının içinde olduğu için nâşir bu eseri Hacı Bektaş'a izafe etmekte kendince her hangi bir sakınca görmemiştir.

[94] Msl. bk. Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", ss. 405-406; aynı yazar *"Bektaşîliğin Menşe'leri"*, s. 139, aynı yazar, "Hacı Bektaş-ı Velî", *İA* ; Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, ss. 238-239

[95] Bk. Eflâkî, I, 382

olmuştur; hâlen de öyledir. Bu yüzden Hacı Bektaş-ı Velî Sünnîler'ce daima Bektaşîlik'ten ve Bektaşîler'den ayrı mütâlaa edilmiştir. Bunun sebebi herhalde, XV. yüzyıla gelinceye kadar Hacı Bektaş'ın bir velî sıfatıyla halk hâfızasına mal olması ve Bektaşîliğin Sünnîlik dışı yapısına bakılarak böyle bir tarikatın Hacı Bektaş ile ilgisinin bulunamayacağı düşüncesi olmalıdır[96].

Hacı Bektaş'ın, daha sağlığında müridleri arasından bazı halifeler yetiştirdiği ve bunları Anadolu'nun muhtelif yerlerine yolladığı müşahade edilmektedir. *Vilâyetnâme*'ye göre, üçyüz altmış tanesi her zaman yanında duran otuz altı bin halifesi vardı[97]. Hiç şüphesiz bu rakam bir mübâlağa olmaktan öteye gidemez; fakat *Vilâyetnâme*'deki bazı isimler en azından bunlardan bir kısmının gerçekten Hacı Bektaş'ın halifesi olduğunu gösterecek niteliktedir. Bu halifeler arasına, sadece Âşıkpaşazâde'de adı geçen ve kimliği tamamiyle meçhul olan Koçum Seydî'yi de eklemek gerekir. Âşıkpaşazâde'ye göre bu zat, Osman Gazi devrini de görmüştü[98].

### B) Muhlis Paşa'nın halifeleri

Elvan Çelebi, Baba İlyas'ın halifelerinin dışında, Muhlis Paşa'nın halifelerinden bazılarını da eserinde zikrediyor. Ama ne yazık ki bunların bulundukları yerler ve faaliyetleri hakkında fazla bilgi vermiyor. Bunlar içinde özellikle, Moğollar arasında İslâm propagandası yaparak onların bazılarını ihtida ettirdiğini söylediği *Şeyh Alay* başta olmak üzere, Konya'da *Şeyh Eşref*, İskilip'te *Şeyh Alişîr*, ve ayrıca *Şeyh Affan*, *Seyfeddîn Habib*, *Ebûbekir* ve bir de *Işıklu* diye biri, Muhlis Paşa'nın halifeleri arasında zikrediliyor[99].

İşte Elvan Çelebi'nin Baba İlyas ve Muhlis Paşa'nın halifeleri olarak zikrettiği bütün bu kişilerin bilhassa Moğollar arasında faaliyet göstermeleri, artık bir dînî-mistik akıma dönüşen Babaî hareketinin, Anadolu'da Moğol işgalinden sonra güç kazanmağa başladığını gösteriyor. Şunu unutmamalıdır ki bu halifelerden bahseden tek kaynak *Menâkıbu'l-Kudsiyye*'dir.

---

[96] Hacı Bektaş-ı Velî meselesi daha geniş bir çerçevede tarafımızdan şuralarda tartışılmıştır: *Kalenderîler*, ss. 210-215; "Anadolu heterodoks Türk sûfîliğinin temel taşı :Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasânî (?- 1271)", *Yunus Emre, Nasrettin Hoca ve Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü*, Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, Ankara 1995, ss. 185-201. Hacı Bektaş-ı Velî hakkındaki çeşitli tartışma konularını içine alan mükemmel bir biyografi, I. Mélikoff'un Giriş kısmında sözü edilen *Hadji Bektach: Un Mythe et ses Avatars* isimli eserinde bulunmaktadır (bk. ss. 51-92).

[97] Bk. *Vilâyetnâme*, s. 81.

[98] Âşıkpaşazâde, s. 199.

[99] Bk. Elvan Çelebi, vv. 105b-108a.

Biz böylece onun sayesinde Baba İlyas'tan sonra Babaî hareketinin kimler tarafından, nerelerde ve nasıl temsil edilip geliştirildiğini az çok öğrenebiliyoruz. *Menâkıbu'l-Kudsiyye* olmasaydı, bunu belki hiç bir zaman bilemeyecektik. Eğer bunların kimlikleri ve faaliyet alanları hakkında daha fazla bilgi verilmiş olsaydı, XIII. yüzyılın ikinci yarısından XIV. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Babaî hareketinin gelişmesinin belki daha tam bir tarihçesini yapabilme imkânına sahip bulunacaktık. Bununla beraber, Elvan Çelebi'nin kendilerinden hiç bahsetmediği, *Baba* unvanını taşımakta olup bütün bir Moğol hâkimiyeti boyunca, yani 1246'lardan XIV. yüzyıla kadar Babaî hareketine bağlı başka bir takım kişiler tanıyoruz ki, bunların hayatları ve faaliyetleri hakkında muhtelif kaynaklar vasıtasıyla oldukça bilgi edinebiliyoruz. İşte şimdi kendilerinden bahsedeceğimiz Sarı Saltık (Saltık Baba), halifesi Barak Baba, Aybek Baba (Aybeği Şeyhi), Tapduk Baba ve Buzağu Baba (Baba Merendî), bunların en tanınmışlarındandır.

## III- DİĞER BABAÎ ŞEYHLERİ VE FAALİYETLERİ

Kaynaklar, Babaî isyanıyla XIV. yüzyılın başları arasındaki dönemde yaşamış olup *Baba* unvanını taşıyan bir kısım şeyhlerden daha bahsederler, ki bunların çoğu Hacı Bektaş-ı Velî ile aynı dönemde Anadolu'nun muhtelif yerlerinde faaliyet gösteriyorlardı. Aralarında Sarı Saltık (Saltık Baba), Barak Baba, Aybek Baba, Tapduk Baba ve Buzağu Baba (Baba Merendî) gibi XIII. yüzyılda kaynaklara geçecek kadar şöhret yapan bu şahsiyetlerin, Babaî hareketi ile ilgileri muhtemel görünüyor[100]. Gerçekten de Baba İlyas dönemi ile *Rum Abdalları* dönemini birbirine bağlayan ara devrede yaşayan bu şeyhlerin, Babaî hareketini *Rum Abdalları*'na bağlayan nesil olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır.

### *1. Sarı Saltık*

İşte isimlerini zikrettiğimiz bu şeyhlerin en meşhurlarından olup Anadolu ve Rumeli'nin islâmlaşması tarihinin belki de en esrarengiz ve bir o kadar da önemli simalarından birini oluşturan, Saltık Baba diye de bilinmekle beraber asıl Sarı Saltık adıyla tanınan kişidir. Sarı Saltık'ın adı XIII. yüzyılın ikinci yarısı içinde Balkanlar'a vukû bulan bir Türk iskânına karışıyor ve onun kişiliği etrafında oluşan menkabeler, hem nicelik hem de nitelik itibariyle burada daha sonra şöhret bulmuş şeyhlerinkinden bir hayli farklılık gösteriyor. Daha kendi zamanında hakkında iki büyük menkabe mecmuasının kaleme alındığını, bunların XV. yüzyılda mevcut olduğunu, bu yüzyılda Sarı Saltık adına Ebü'l-Hayr-i Rûmî'nin derlediği büyük kom-

[100] H. Hüsâmeddîn Sarı Saltık'ı, Aybek Baba'yı ve bir de kimliği tamamiyle meçhul Behlül Baba adlı birini, Baba İlyas ile münasebettar gösteriyor (bk. *Amasya Târihi*, I, 224).

pilasyon eserinden anlıyoruz. Gerek bu iskân meselesi, gerekse menkabelerinin Balkanlar'daki hıristiyan azizlerininkilerle özdeşleşmiş olması, Batılı araştırıcıların bir hayli ilgisini çekmiş ve bu ilginç Türkmen babası, oldukça erken tarihlerden itibaren, bugün de hâlâ sürmekte olan bir takım araştırmaların konusu haline gelmiştir[101].

Sarı Saltık hakkındaki bilinmezlikler, daha onun adı ile başlıyor. *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş* ve *Vilâyetnâme-i Otman Baba* gibi Bektaşî kaynakları genellikle kendisini *Sarı Saltık, Saltık Baba, Şeyh Saltık* gibi belli bir isimle anmakla beraber[102], ona farklı adlar izafe edenler de vardır. Meselâ Ebü'l-Hayr-i Rûmî onu *Saltık* adının yanında daha çok *Şerîf Hızır, Şerîf Gâzi* diye kaydeder[103]. Kendisinin Balkanlar'daki Bektaşî tekkelerinden derlediği uzunca ve çok ilginç bir menkabesini eserine koyan Evliyâ Çelebi ise, onun asıl adının *Mehmed Buhârî* olduğunu yazıyor[104]. Bununla beraber onun esas olarak Saltık adını taşıdığı muhakkak görünüyor.

*Vilâyetnâme*'ye göre Sarı Saltık basit bir çobanken Hacı Bektaş-ı Velî'ye mürid olarak onun yanında ilerlemiş, *Saltıknâme*'ye göre ise, Peygamber sülâlesinden gelme Seyyid Hasan adlı birinin oğlu olup Harcanavan (Harsianon, Harşana ?) vilâyetinden gelerek Rûm'a yerleşmiştir[105]. Öte yandan, bütün bu Türk kaynaklarından daha eski olan bazı XIV. yüzyıl Arap kaynakları ise onu Kırım kökenli gösterip *Saltık el-Kırîmî* diye zikrediyorlar[106].

Sosyal kökeni üzerindeki bu değişik rivayetlere rağmen, Sarı Saltık'ın bir *gazi-evliyâ* (alp eren) olduğunda hem-fikir olan kaynaklar, onun tarikatı, tasavvufî kimliği ve şahsiyeti konusunda da ihtilaf içindedirler. Bu meseleyi irdelemeye geçmeden önce, konumuz itibariyle bizim için önemli olan bir noktanın üzerinde durmak gerekiyor: Sarı Saltık bir Babaî şeyhi midir?

Sarı Saltık'ın, isyanla ilgisine dair en ufak bir tarihsel habere rastlanmamasına, bu hadiseyi anlatan hiç bir kaynakta onun adının geçmemesine rağmen, Babaî hareketiyle ilgisi düşünülebilir mi? Hemen kaydedelim ki,

---

[101] Son on onbeş yıldan beri Sarı Saltık hakkında oldukça sık yayın yapıldığı dikkati çekiyor. 1990 sonrası Balkanlar'daki yeni siyasî düzenlerin oluşmasıyla bu Türkmen babası tekrar gündeme gelmiş bulunuyor.

[102] Msl. bk. *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş*, s. 45 vd.

[103] Bk. *Saltıknâme*, v. 1a ve pek çok yerde.

[104] *Seyâhatnâme*, II, 134.

[105] *Saltıknâme*, aynı yerde.

[106] Msl. bk. el-Birzâlî, *Târih*, Topkapı Sarayı Müzesi (Ill. Ahmed) Ktp., nr. 2951, v.105b.

Sarı Saltık'ı doğrudan doğruya ne Baba İlyas'a ne de Babaî hareketine bağlayan hiç bir tarihsel kayıt mevcut değildir. Ancak kaynakların iki tanesi, Sarı Saltık'ı Hacı Bektaş'a mürid ve halife yapmak suretiyle, dolaylı olarak onu Babaî hareketiyle ilişkilendirmiş sayılabilir. Bunlar *Vilâyetnâme* ve *Seyahatnâme*'dir[107]. Oysa bu ilişkiyi Jean Deny ve F. W. Hasluck belki de haklı olarak reddediyorlar. Çünkü onlara göre bu iki kaynağın ortaya koyduğu Sarı Saltık - Hacı Bektaş-ı Velî bağlantısı, tarihsel bir temele dayanmamakta olup, Bektaşîliğin teşekkülünden sonra, bu tarikatın kuruluşundan çok önce yaşamış daha bazı heterodoks şeyh ve dervişlerin Bektaşîlik mensubuymuş gibi gösterilmesinin bir sonucudur[108]. Fuat Köprülü ise *Vilâyetnâme*'nin ifadesinin doğruluğunu kabul ederek Sarı Saltık'ın mükemmelen Hacı Bektaş halifesi olmuş olabileceğini ileri sürer[109].

Bu durum çerçevesinde bizce söylenebilecek olan şudur: Biri XV. yüzyılın sonlarına, diğeri XVII. yüzyıla ait zikredilen iki kaynağın dışında Sarı Saltık'ın Hacı Bektaş-ı Velî'ye halifelik ilişkisiyle bağlandığını gösterecek müsbet hiç bir tarihî delil yoktur. Ancak bu, böyle bir ilişkinin hiç olmadığı anlamına da gelmez. Aslında her ikisinin çağdaş olduğu ve birbirlerinden haberdar bulundukları kesindir. Hacı Bektaş-ı Velî 1271, Sarı Saltık ise, el-Birzâlî'nin kaydına nazaran 692/1293 tarihinde ölmüştür[110]. Bu itibarla söz konusu ilişki tarihen ve mantıken çok mümkündür.

Bugün, *Saltıknâme* başta olmak üzere, Sarı Saltık'la ilgili elimizde mevcut menkabelerin genel bir karşılaştırması ve tahlilleri yapıldığı zaman, teferruata ait epizodlardaki bir takım farklılıklara rağmen, temelde bir tek menkabeyi yansıttıkları gözlenir, ki o da şudur: Sarı Saltık, esas olarak Anadolu'da yaşadığı halde, buradan ayrılarak "kâfirler"i İslâm'a davet etmek üzere Kırım yoluyla Dobruca'ya gitmiş ve faaliyetlerini orada yürütmüştür. Burada Kaligra denilen yere gelmiş, hıristiyanlarla meskûn bu yerin kralının kızını ejderhanın elinden kurtararak onların müslüman olmalarını sağlamıştır. Sonunda Kaligra'ya yerleşen Sarı Saltık, ölünceye kadar civar bölgelere gazalar düzenlemiş ve buraların halklarını müslüman etmiştir[111].

---

107 Bk. *Vilâyetnâme* ve *Seyâhatnâme*, aynı yerlerde.

108 J. Deny, *"Sary Saltyq"*, s. 11; F. W. Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, s. 118.

109 Bk. Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, ss. 308 not 1, 393.

110 El-Birzâlî, v. 105b.

111 Bk. *Vilâyetnâme*, ss. 45-47; Evliyâ Çelebi, II, 133-138; Deny, ss. 9-11. Bu menkabeye göre Sarı Saltık'ın müslüman ettiği her ülkenin kralı onun türbesine sahip olmak ister. Buna çözüm olarak Sarı Saltık yedi tabut getirilmesini ve herbirinin bir krala

Yukarıya kısaca özetlediğimiz bu menkabe, gerçekte içinde, şu tarihsel olayı saklamaktadır: Moğollar'ın 1256'dan sonra Anadolu Selçuklu devleti üzerinde hâkimiyet kurmaya başlamalarıyla birlikte ortaya çıkan siyasî kargaşa ortamı, Selçuklu şehzâdelerinin taht kavgalarına yol açmıştır. Bu kavgaların sonunda, kardeşi Rükneddîn Kılıçarslan'a yenilerek bütün haklarından tecrid edilen II. İzzeddîn Keykâvus, kendi yandaşları olan bir takım Türkmen boylarıyla birlikte, dayısı Bizans imparatoru Mihael Paleologos'un yanına sığınmıştı[112]. Bundan böyle imparatorun hizmetinde bulunan II. İzzeddîn Keykâvus, Balıkesir dolaylarında kendine tahsis edilen bölgede hayatını bir süre böyle idame ettirdi. Ancak maiyyetindeki Türkmen boylarının rahat durmamaları üzerine, imparator yeğenini bu Türkmenler'le birlikte Balkanlar'da Dobruca denilen boş bir araziye yerleşmeye ikna eti. Böylece 662/1263-64 yılında kalabalık bir Türkmen zümresi, Balıkesir havalisinden kalkarak boğazı geçmek suretiyle Dobruca'ya geldi ve burada yerleşti[113].

İşte Sarı Saltık'ın tarihî şahsiyeti Balkanlar'a vukû bulan bu Türk iskânı ile alâkalı olarak ortaya çıkıyor. Sarı Saltık'ın, II. İzzeddîn Keykâvus'un maiyyetindeki Türkmen boylarından birinin başında bulunan bir Türkmen babası olduğu, eskiden beri kabul edilmektedir. Ayrıca bu boyların Babaîler isyanına katılmış olmaları da muhtemel görülmektedir.

Sarı Saltık'ın, Dobruca'ya yerleştikten sonra bugün Bulgaristan ve Moldavya toprakları arasında kalan bu bölgede maiyyetindeki dervişlerle

---

verilmesini söyler. Gerçekten de ölümünden sonra tabutlardan birer tanesini alıp giden krallar, Sarı Saltık'ın cenazesini kendi tabutlarında görerek sevinirler. Böylece Sarı Saltık'ın yedi ülkede yedi ayrı mezarı olmuş olur. Evliyâ Çelebi bunları birer birer sayıyor (bk. *a.g.e.*, II, 137-138). Hasluck ise bu mezarların ve onlarla ilgili menkabelerin her birinin, buralardaki daha eski hıristiyan azizlerine ait olduğunu, ancak bunların Sarı Saltık ile özdeşleştirildiğini ileri sürer (bk. *Bektaşîlik Tedkikleri*, ss. 69-70,117; krş. aynı yazar, *Christianity and Islam under The Sultans*, II, 437-439.) Bunlardan, Babadağı'ndaki, Kaligra (Kaliakra)'daki, Kroya'daki ve Edirne yakınlarında Babaeski'deki dördünün önem kazandığı görülüyor (bk. Hasluck, II, 429-437; Babaeski türbesi hakkında bk. Milan Adamoviç, "Das tekke von Sari Saltiq in Eskibaba", *Materialia Turcica*, 5 (1979), ss. 15-24). Bugün Romanya sınırları içinde kalan Babadağı'ndaki mezar üstüne 1489'da II. Bayezid tarafından bir türbe, yanına bir zâviye, bir mescid, bir medrese ve bir de imaret yaptırılmıştır (bu türbe ve dolayısıyla Sarı Saltık hakkında güzel bir inceleme için bk. Machiel Kiel, "The Türbe of Sarı Saltık at Babadag-Dobrudja", *GDAAD*, 6-7 (1978), ss. 205-225). Evliyâ Çelebi, Kaligra'daki türbenin Sarı Saltık'ın gerçek mezarını ihtiva ettiğini söyler. Sarı Saltık'ın türbe ve makamları üzerine yapılmış bir araştırma için bk. Grace Martin Smith, "Some *Türbes/Maqâms* of Sarı Saltuq: An early Anatolian Turkish gâzî-saint", *Turcica*, XIV (1982), ss. 216-225.

[112] Bu şehzadeler mücadelesi hakkında bk. Cahen, *PO. Turkey*, ss. 274-279; du même, *La Turquie*, ss. 238-245; Turan, *Türkiye*, ss. 473-477.

[113] Bk. Yazıcızâde, vv. 175a-177a: Deny, ss. 1-2. Sarı Saltık'ın Dobruca'daki bu Türk iskânı ile ilgisi şuralarda geniş bir şekilde incelenmiştir: Paul Wittek, "Yazajioghlu Alî on the Christian Turks of the Dobruja", *BSOAS*, XIV/3 (1952), ss. 639-668 ; Aurel Decei, "Le problème de la colonisation des Turcs seljoukides dans la Dobrojea au XIIIe siècle", *TAD*, VI (1968), ss. 85-111; aynı yazar, "Dobroja", *EI2*. Bu yazılarda aynı zamanda Sarı Saltık'ın tarihî şahsiyeti de incelenmektedir.

birlikte yürüttüğü farzedilen cihad ve gaza faaliyetleri, *Saltıknâme* başta olmak üzere, *Vilâyetnâme*'de, *Seyâhatnâme*'de ve XVI. yüzyılda ünlü şeyhulislâm İbn Kemâl'in *Mohacnâme*'sinde bahis konusu edilmiştir[114]. Fakat öyle görünüyor ki, Sarı Saltık'ın ve maiyyetindeki Türkmenler'in buradaki faaliyetleri, Bizans imparatorunu rahatsız etmiş, II. İzzeddîn Keykâvus hapsedilmiştir. Sonunda Altınordu hükümdarı Berket Han tarafından kurtarılarak Kırım'da Deşt-i Kıpçak'a götürülmüştür[115]. Sarı Saltık'ın epeyce bir müddet burada da faaliyetlerine devam ettiği tahmin olunabilir. Yukarıda temas edildiği üzere, Arap kaynakları belki de bu sebeple kendisini *Saltık el-Kırîmî* diye anıyorlar. Ayrıca Mağripli ünlü seyyah İbn Batuta, burada, Soğdak yakınlarında Sarı Saltık'ın adını taşıyan *Baba* isimli bir şahıstan ve kısaca menkabesinden bahsediyor[116]. Bütün bunlara rağmen, Sarı Saltık'ın şahsiyeti tam olarak tarihin ışığına çıkarılabilmiş değildir. Hâlâ onun tam kişiliğini bilemiyoruz. Acaba kendisi 1293'teki ölümüne kadar Kırım'da İbn Batuta'nın bahsettiği şehirdeki zâviyesinde mi yaşadı, yoksa tekrar Anadolu'ya mı döndü?

Sarı Saltık'ın dînî ve tasavvufî kişiliği de en az tarihî kişiliği kadar esrarengizliğini hâlâ muhafaza ediyor. Kaynaklardaki muhtelif ve bazan çelişkili rivayetler yüzünden araştırıcıların kanaatleri de bugün için birer faraziye olmaktan öteye geçemiyor. Sarı Saltık hakkındaki en eski tarihî kaydın sahibi İbn Batuta'nın söylediklerinden, onun heterodoks inançlara sahip meczup bir şeyh olduğu ortaya çıkıyor[117]. İbn Kemâl'e göre ise o, büyük bir velî olup kerâmet ehli idi[118]. Evliyâ Çelebi de İbn Kemâl'inkine benzer kanaat sahibi olup onun hayatını kâfirlere karşı cihada adadığından bahseder[119]. Fakat Sarı Saltık hakkındaki en çarpıcı ve ilginç yargı, hiç şüphesiz İbn Kemâl'in halefi, Osmanlı İmparatorluğunun ünlü şeyhülislâmı Ebussuûd Efendi'nindir. Kanunî Sultan Süleyman'ın, 1538'deki Erdel seferi esnasında Babadağı'ndaki türbeyi ziyareti dolayısıyla merakını çeken Sarı Saltık konusunda Ebussuûd Efendi'den istediği fetvâ, çok kısa ve İbn Kemâl'inkiyle taban tabana zıt bir niteliktedir. Bu fetvâda Ebussuûd Efendi

---

[114] Bk. *Vilâyetnâme*, aynı yerde; Evliyâ Çelebi, aynı yerde; İbn Kemâl, *Mohacnâme*, Süleymaniye (Esad Efendi) Ktp., nr. 2087, v. 44b.

[115] *A.g.e.*, aynı yerde; Deny, aynı yerde.

[116] Bk. İbn Batuta, *Voyages d'Ibn Batoutah*, II, 416. Özellikle *Saltıknâme* başta olmak üzere, Sarı Saltık'ı anlatan diğer menkabevî kaynakların rivâyetlerinin de zaten Dobruca ile Kırım üzerinde yoğunlaşması, bu tarihî gerçeği takviye ediyor.

[117] İbn Batuta, aynı yerde: *" Bu Saltık denen zatın, keşif ve kerâmet ehli biri olduğunu, ancak kendisinin şerîata aykırı şeyler yaptığının anlatıldığını söylüyorlardı"* (çeviri ).

[118] İbn Kemâl, *Mohacnâme*, aynı yerde: *"Sahib-i serîr-i velâyet tâcdâr-ı iklîm-i kerâmet Saru Saltık Sultan ki..... emîr-sûret fakîr-sîret azîzlerdendi".*

[119] Bk. Evliyâ Çelebi, II, 137.

Sarı Saltık için tek bir cümleyle, yaptığı riyazat yüzünden nerdeyse "iskelet haline gelmiş bir keşiş" olduğunu söylüyordu[120].

Böylece Sarı Saltık hakkında eski kaynaklardaki kanaatlerin 1) kerâmet sahibi büyük bir velî, 2) İslâm'a yakışmayan bir kimliğe sahip biri olarak tamamiyle iki zıt doğrultuda değerlendirildiğini görüyoruz. Fakat burada en çarpıcı olan, birbirinin halefi-selefi iki büyük Osmanlı şeyhülislâmının, Sarı Saltık'ı tam anlamiyle iki aksi yönde değerlendirmeleridir. Bizce İbn Kemâl muhtemelen XV. yüzyılın üçüncü çeyreğinde yazılmış *Saltıknâme*'yi okumuş ve buradaki imajına bakarak Sarı Saltık'ı değerlendirmiş olmalıdır. Halefi Ebussuûd Efendi ise, yine çok muhtemel olarak, Balkanlar'daki, hıristiyan azizlerininkiyle karışmış menkabelerine bakarak, tıpkı kendinden iki yüzyıl önce İbn Batuta'nın yaptığı gibi yapmış, bir türlü Sünnî müslüman kimliğiyle bağdaştıramadığı bu şahsın, eninde sonunda bir "keşiş" olması lâzım geldiğine karar vermiş olmalıdır. Evliyâ Çelebi ise, Sarı Saltık'ın Bektaşî tekkelerinde dinlediği cihad menkabelerinin etkisiyle düşünmektedir.

Balkanlar'da Sarı Saltık'a ait makamların bulunduğu çeşitli yörelerde Sarı Saltık'ın menkabelerinin, yerel hıristiyan azizlerininkiyle karışmış olması, onun dînî ve mistik kimliği konusunda farklı düşüncelere yol açan önemli bir faktör olarak görünüyor . Bu menkabeler ilk bakışta, Sarı Saltık'ı a) bir Türkmen babası ve İslâm velîsi, b) müslüman bir şeyh kimliğinde bir hıristiyan azizi olmak üzere çift yönlü bir kişilikle önümüze getiriyor. Nitekim onun Balkanlar'da hem halk müslümanlığına, hem de halk hıristiyanlığına mal olduğu görülüyor. Sarı Saltık Bulgaristan'da kâh Aya Nicolas (Sveti Nicolas) veya İlya (Elie) Peygamber'le, Arnavutluk'ta ve Korfu adasında ise kâh Aya Spiridon'la, kâh Aya Yorgi'yle bir tutulmaktadır[121].

Bununla beraber, bunlar Sarı Saltık'ın aslında bir hıristiyan azizi olmasını kesinlikle gerektirmez. Çünkü bir hıristiyan azizinin yüzlerce yıl müslüman halk arasında böyle bir takdis konusu yapıldığı ve hakkında

---

[120] Tayyip Okiç, "Sarı Saltuk'a ait bir fetvâ", *AÜİFD*, I/1 (1952), ss. 48-58. Bu fetvânın metni aynen şöyledir: *" Sinde sindaşım halda haldaşım âhiret karındaşım, eimme-i selef bu mes'elede ne buyururlar ki Sarı Saltık didikleri şahıs evliyâullah'dan mıdır beyan buyurulub müsâb oluna. El-cevab: Riyâzat ile kadîd olmuş bir keşişdir. Ebussuûd.".*

Yayımladığı bu fetvâ ve Sarı Saltık'a dair makalesi dolayısıyla Tayyib Okiç'in Yusuf Ziya Yörükan ile giriştikleri uzun bir bilimsel tartışma, adı geçen derginin müteakip sayılarında yayımlanmıştır: Yusuf Ziya Yörükan, "Bir fetvâ münasebetiyle: Fetvâ müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk", *AÜİFD*, I/2-3 (1952), ss. 137-160.

[121] Msl. bk. Evliyâ Çelebi, aynı yerde; Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, ss. 74, 118; krş. aynı yazar, *Christianity and Islam*, II, 429-439; ayrıca bk, Nazmi Sevgen, "Sarı Saltuk ve Aiyos Spiridon", *Tarih Konuşuyor*, sayı: 33, Ekim 1966, 2729-2734 ve müteakip sayılar; Hasan Kaleshi, "Albanische legenden um Sarı Saltuk", *Actes du Premier Congrès Int. des Etudes Balkaniques et Sud-Est Européennes* , Sofia 1971, VII, 815-828.

menâkıbnâmeler yazıldığı görülmediği gibi, böyle bir şey de zaten mantıken mümkün olamaz. İkincisi, belki en önemlisi, aşağıda kendinden bahsedilecek olan Barak Baba gibi, tarihsel kimliği bizce çok iyi bilenen bir Haydarî, dolayısıyla Babaî şeyhinin Sarı Saltık'ın halifesi olması, bunu mümkün kılmıyor. Ancak bütün bunlar Sarı Saltık'ın heterodoks bir Türkmen babası olduğunu gösteriyor.

Sarı Saltık'ı böyle görünürde ikili bir şahsiyete sahipmiş gibi gösteren menkabelere gelince, J. Deny ve F.W. Hasluck'un da isabetle teşhis ettikleri üzere, bu menkabeler esasında, Balkanlar'da İslâm propagandası yaparken , yerel halkı kolayca müslümanlığa ısındırmak için, onların çok iyi bildikleri eski hıristiyan azizlerinin menkabelerini çok basit olarak Sarı Saltık'a uyarlayan Bektaşî dervişlerinin mârifetidir. Bektaşî senkretizmi bunu çok iyi yapagelmiştir[122]. Nitekim Amasya'da da Baba İlyas'ın kâh Aya Yorgi'yle (Saint Georges), kâh İlyas Peygamber'le, kâh Aya Teodor'la (Saint Théodore) özdeşleştirildiğine daha yukarıda temas olunmuştu.

Buraya kadar söylenenler, hiç şüphe yok ki, bu mühim tarihî simanın şahsiyetini aydınlatmaktan çok, konunun bugünkü durumunu ve arzettiği problemleri dile getirmekten öteye geçmemiştir[123]. Bugün Orta Anadolu'da özellikle Sivas, Tokat ve Divriği, Tunceli Alevîleri arasında Sarı Saltık kültü oldukça yaygındır. Bazı Alevî dedeleri, *Sarı Saltık Ocağı*'na mensup olup onun soyundan geldiklerine inanırlar[124].

### *2. Barak Baba*

XIII. yüzyılın sonlarıyla XIV. yüzyılın ilk yıllarında bir yandan Anadolu'daki Türkmenler, diğer yandan İran'da müslümanlaşmakta olan Moğollar arasında faaliyet gösteren ilginç Türkmen dervişlerinden ve -çok muhtemelen- Babaî hareketi mensuplarından biri de, Sarı Saltık'ın en önde gelen halifesi Barak Baba'dır. Şeyhinin aksine, Barak Baba'nın hayatı çağdaş Arap kronikleri sayesinde oldukça açık çizgilerle bellidir.

İlhanlı hükümdarı Olcaytu Hudâbende'nin, Şîîliğe sempati duyarak ünlü âlim Cemâleddîn Mutahhar Hillî vasıtasıyla Oniki İmam (İmamiyye)

---

[122] Bk. Deny, s. 14; Hasluck, *a.g.e.*, s. 118.

[123] Sarı Saltık hakkında Ebu'l-Hayr-i Rûmî'nin büyük kompilasyon eseri olan *Saltıknâme* de, vaktiyle bir başka yerde söylendiği gibi, iri cesametine rağmen, onun tarihî kimliğini ve kişiliğini tam anlamıyla ortaya çıkarmaya yarayacak verilere ne yazık ki fazlaca sahip değildir (bk. A. Yaşar Ocak, "Sarı Saltuk ve Saltuknâme", ss. 266-275). Anadolu'nun ve Balkanlar'ın islâmlaşması tarihinin bu önemli siması hakkında elimizde epeyce yeni malzeme bulunmakta olup, ileride bir monografi yayımlamayı düşünüyoruz.

[124] Msl. bk. Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 45; ayrıca bk. Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevî Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, İstanbul 1992, Alev Yay., ss. 46-52.

mezhebine girmesi, muhtemelen Anadolu'daki Türkmen babalarının şamanist Moğollar arasında İslâmiyet'i yaymak üzere harekete geçirmiş olmalıdır. Bu babaların kendi şamanlarından pek farklı olmadığını gören Moğollar onlara sempati ile yaklaştılar. İşte Barak Baba da bunlardan biriydi ve en tanınmışlarındandı.

Ondan bahseden kaynakların hemen tamamına yakını, Barak Baba'nın, -Babaî hareketinin merkezlerinden biri olan- Tokat yakınlarında bir köyde oturmakta olan zengin bir Türkmen köylüsünün oğlu olduğunu kaydederler[125]. Yalnız *Selçuknâme* yazarı, Barak Baba'nın -Sarı Saltık'ın maiyyetinde bulunduğu- II. İzzeddîn Keykâvus'un oğlu olduğunu yazar. Ona göre Barak Baba, sultanın İstanbul'da sürgün bulunduğu sırada patrik tarafından yetiştirilmiş, ancak buna müsaade etmeyen Sarı Saltık vasıtasıyla müslüman edilerek kendine mürid yapılmıştır. Bizce *Selçuknâme*'nin bu kaydı doğru olmalıdır[126]. Buna göre onun daha genç yaşlardan itibaren Sarı Saltık'ın yanında yetişmeye başladığı düşünülmelidir. Zaten kendisine *Barak* (Kıpçak lehçesinde *Köpek* ) lâkabını veren de rivayete göre odur[127]. H. Hüsâmeddîn ise Barak Baba'yı, biraz sonra aşağıda kendisinden bahsedilecek olan Aybek Baba'nın halifesi olarak takdim ediyor; fakat her zaman olduğu gibi yine hiç bir kaynak göstermiyor[128]. Ne var ki, Arap kaynaklarının Sarı Saltık'a *Saltık el-Kırîmî* demeleri gibi Barak Baba'yı da *Barak el-Kırîmî* şeklinde zikretmeleri, onun Aybek Baba'ya değil, gerçekten Sarı Saltık'a bağlanması gerektiğini gösteriyor[129]. Bunu teyid eden bir başka delil de Barak Baba'nın *Şathiyye*'sinde yer alan bizzat kendi şehadetidir. O kendi ağzıyla şeyhi Saltık'ın adını veriyor[130].

Barak Baba'nın, doğrudan doğruya olmamakla beraber, şeyhi Sarı Saltık vasıtasıyla çok muhtemelen Babaî hareketinin ikinci kuşağına mensup bir üyesi sayılması mümkündür. Onun, Elvan Çelebi'nin gösterdiği üzere, diğer Babaî şeyhleri gibi, Moğolları'ın Anadolu'ya gelmesiyle onlar arasında faaliyet göstermeğe başladığı anlaşılıyor. Nitekim Barak Baba'nın şöhreti, Arap kaynaklarının ifadesine göre, İlhanlı sarayına kadar gitmiş ve Gazan Han kendisini denemek üzere sarayına çağırmıştır. Bir çok deneme-

---

[125] Msl. bk. el-Birzâlî, *Târih*, II, 105b; İbn Hacer, I, 473; el-Aynî, XX, 323b; İbn Tağribirdî, v. 175a.

[126] Yazıcızâde, vv. 416a-417b; ayrıca bk. Müneccimbaşı, *Câmiu'd-Düvel*, vv. 1183a-1184b. Daha önce, Yazıcızâde'nin doğru olduğunu sanmadığımızı söylediğimiz bu kaydının (bk. *La Révolte de Baba Resûl*, s. 106 not: 152) doğruyu yansıttığını düşünüyoruz. Çünkü Sarı Saltık ile münasebeti böylece mantıklı bir çerçeveye oturuyor.

[127] *A.g.eserler*, aynı yerlerde; es-Safedî, II, v. 43b.

[128] Bk. *Amasya Târihi*, II, 460; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 179 not 37.

[129] İbn Hacer, I, 473; İbn Tağribirdî, v. 175a.

[130] A. Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s.265 : *"Heyhâte heyhût Saltuk Ata Miskin Barak..."*.

lerden geçen Barak Baba, sonunda hükümdarın itimadını kazanmış, hattâ on yahut otuzbin dinar gibi oldukça büyük bir ihsana da nail olmuş ve bu parayı dervişlerine dağıtmıştır[131]. Şeyhin bundan sonra Gazan Han yanındaki itibarı bir hayli artmış ve hattâ ölümünden sonra Olcaytu zamanında da aynı itibarı korumuştur. Öyle ki, yeni hükümdar kendisini bir takım diplomatik işlerde de kullanmaya başlamış görünüyor.

Barak Baba'nın bu diplomatik misyonlarından ilki, bir Moğol delegasyonunun başında dervişleriyle beraber Dımaşk (Şam)'a vukû bulmuştur, ki hakkında dönemin Arap kaynaklarında yer alan kayıtları bu ziyarete borçluyuz. Öyle görünüyor ki bu misyon, Barak Baba ve dervişlerinin tuhaf kılık ve kıyafetleri, topluca yaptıkları ilginç zikir gösterileri sebebiyle büyük ilgi uyandırmıştır. İşlerini bitirdikten sonra delegasyon tekrar Moğol başkenti Sultaniye'ye dönmüştür[132].

Bu misyonun başarısından memnun olmuş olmalı ki, Olcaytu Hudâbende Barak Baba'yı 1307 tarihinde ikinci defa yine bir elçilik heyetinin başına geçirerek bu defa, bölge halkını müslümanlığa davet etmek ve esir ettikleri Moğol generali Kutluşah'ı kurtarmak amacıyla Gîlân mıntakasına yolladı. Fakat bu defa işler yolunda gitmemiş, Gîlânlılar'ın reisi Topaç, hükümdarın bütün isteklerini reddettiği gibi, Barak Baba ve beraberindeki dervişlerini de öldürtmüştür. Barak Baba bu tarihte tam kırk yaşlarında bulunuyordu[133].

Bu beklenmedik karşılık Olcaytu'yu çok kızdırmış, bilhassa Barak Baba'nın ölümüne çok üzülmüş ve derhal Topaç'ı ve Gîlânlılar'ı cezalandırmak üzere bir ordu yollayarak intikamını almıştır. Bununla da yetinmeyen hükümdar, Barak Baba'nın arkasından fakirlere yüklüce bir para dağıttırdıktan başka[134], daha sonra mezarının üstüne bir türbe, yanıbaşına bir zâviye inşa ettirmiş ve bunların masrafları için günde elli dinarlık bir tahsisat ayırmıştır[135]. Bütün bunlar, Barak Baba'nın İlhanlı sarayındaki saygınlığını ortaya koyması bakımından önemli göstergelerdir.

Barak Baba'nın Anadolu ve İran'daki faaliyetlerinin, kendisine epeyce bir mürid topluluğu kazandırdığı tahmin edilebilir. Bu müridlerin

---

[131] El-Birzalî, *a.g.e.*, aynı yerde; es-Safedî, *a.g.e.*, v., 42a; İbn Hacer ve İbn Tağribirdî, *aynı yerlerde.*

[132] Es-Safedî, aynı yerde; İbn Hacer, I, 474; el-Aynî, XX, 369a-370a. Tarihçi burada olayı epeyce teferruatlı olarak anlatır.

[133] Es-Safedî, II, 43a; İbn Hacer, aynı yerde; el-Aynî, XX, 361a-362a (bu misyonun da en tafsilatlı hikâyesi yine buradadır) ; İbn Tağribirdî, v. 175b. Barak Baba'nın biyografisi hakkında daha geniş bilgi için ayrıca bk. Hamid Algar, "Baraq Baba", *EIr.*; A. Yaşar Ocak, "Barak Baba", *TDİA.*

[134] Bk. el-Aynî, *aynı yerde.*

[135] Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, s. 271; Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 20.

*Barakıyyûn* (Baraklılar) adıyla tanındıkları, 752/1351 tarihli bir mezar kitabesinden anlaşılıyor. Bu kitabe Anadolu'da XIV. yüzyılda bu zümrenin hâlâ mevcut olduğunu gösteriyor[136]. İran'daki zâviyede yaşayan müridlerin Anadolu ile ilişkilerinin devam ettiğini göstermesi bakımından *Menâkıbu'l-Ârifîn*'deki bir pasaj önem taşıyor. Burada, Sultaniye'deki Barak Baba müridlerinin şeyhi ve aynı zamanda Sinop şehri kadısının oğlu olan Hayran Emirci'nin, Mevlânâ'nın torunu Ulu Ârif Çelebi (öl. 1320) ile çok iyi münasebetler geliştirdiği, bu iki şeyhin birbirlerini ziyarete giderek zâviyelerinde birbirlerinin âyinlerine katıldıkları anlatılır[137]. Barak Baba dervişlerinin, İran'daki imtiyazlı konumlarını Timur zamanına kadar sürdürdükleri anlaşılıyor[138].

Arap kaynaklarındaki bol tasvirler sayesinde Barak Baba'nın ve dervişlerinin tasavvufî hüviyetlerini teşhis edebilme imkânına sahibiz. Şeyhin Şam elçiliğine borçlu olduğumuz bu tasvirlere göre, Barak Baba, hepsi de aynı kıyafeti taşıyan yüz kadar dervişiyle şehre gelmişti. Barak Baba da dahil olmak üzere hepsi, iki yanında öküz boynuzlarına benzer boynuzlar olan, keçeden yapılmış külahlar giymişlerdi. Kazınmış saçlarına, kaş ve sakallarına karşılık, aşağı sarkan bol ve gür bıyıkları vardı. Belden yukarıları çıplak olup boyunlarında ve omuzlarında küçük ziller ve kına ile boyanmış aşık kemiklerinden yapılmış kolyeler asılıydı. Ayrıca bellerinde tahtadan yapılmış kılıçlar vardı. Davullar ve ziller çalarak raksediyorlardı. Bu esnada çıkardıkları sesler çok ürkütücü ve etkileyiciydi[139].

Barak Baba'nın raks ederek tam vecde geldikten sonra çıkardığı hayvan sesleri, çılgın ve coşkulu hareketleri, onu tam bir şamana benzetiyor. Belki de bu kadar coşkulu raks edebilmek için, şamanların -ve Kalenderî, Haydarî dervişlerinin- kullanmaya alıştıkları esrar almış olabilirdi[140]. Yine bu vecd hali esnasında sar'a nöbetine tutulmuş gibi hareketleri ve ağzından çıkan anlamsız bir takım kelime ve cümleler bu teşhisi kuvvetlendiriyor. Nitekim bugün elimizde Barak Baba'nın böyle bir vecd (extase) halinde

---

136 Amasya'nın Gümüş kazasında bulunan bu kitabe, Gölpınarlı tarafından yayımlanmış olup (bk. Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 43), metni şöyledir:

*Küllü men aleyhâ fân*
*Sahibu hâze'l-kabr el-merhûm el-mağfûr*
*Bahâu'd-Dîn* ***el-Barâkî*** *fî seneti isnâ ve hamsîn ve seb'amie*
(752/1351)

137 Eflâkî, II, 860, 862; krş. Gölpınarlı, s. 26.

138 Togan, *a.g.e.*, s. 26.

139 El-Birzâlî, II, 105a ; es-Safedî, II, 42a; İbn Hacer, I, 373; el-Aynî, XX, 363b.

140 Bu konuda açıklamalar için bk. M. Eliade, *Le Chamanisme*, ss. 313-314.

iken söylediği, muhtemelen dervişlerinden biri tarafından yazıya geçirilmiş bir takım sözleri ( *Şathiyyât* ) bulunmaktadır[141].

H. Hüsâmeddîn, F. Köprülü, Hilmi Ziya (Ülken) ve A. Gölpınarlı gibi bilim adamları, Arap kaynaklarındaki bu tasvirlere bakarak, Barak Baba'nın şaman hüviyetini henüz korumakta olan , Kalenderiyye tarikatına mensup bir Türkmen babası olduğunu haklı olarak tahmin etmektedirler[142]. Hattâ biz, kazınmış saç, sakal ve kaşlarına, aşağı salıverilmiş gür bıyıklarına bakarak onun bir Haydarî şeyhi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İşte bu görüntüleri yüzünden Barak Baba ve dervişleri, Arap ulemâsı tarafından Ehl-i Sünnet mezhebi dışında telâkkî edilmişler, hattâ müslüman sayılmamışlar, bu yüzden Mısır'a sokulmamışlardı.

Barak Baba'yı Anadolu'daki diğer Türkmen şeyhlerinden ayıran bir özelliğine de temas etmek gerekiyor. Olcaytu Hudâbende'nin maiyyetinde görev yapmış olması dolayısıyla, onun büyük bir ihtimalle Oniki İmam Şîîliği'ne geçmiş olduğu varsayılabilir. Nitekim, hatırlanacağı üzere, Gîlân elçiliğinin bir amacı da ora halkını bu mezhep vasıtasıyla müslüman etmekti. Her ne kadar kaynaklar bu konuda açık bir ifade ortaya koymuyorlarsa da, bu bizce mantıklı bir sonuçtur. Zaten -kaynağı gösterilmemekle beraber- *Amasya Târihi*'nde bulunan bir kayıt, Barak Baba'nın, Olcaytu'nun Hz. Ali'nin, dolayısıyla Allah'ın mazharı olduğuna inandığını belirtiyor[143]. Eğer gerçekten bu böyle ise, bu inancın Oniki İmam Şîîliği'ne de aykırı olduğunu, Barak Baba'nın gerçekte Şîîliğin aşırı bir koluna bağlanmış olması gerektiğini söylemek icap eder.

### *3. Aybek Baba (Aybeği Şeyhi)*

Babaî hareketine katıldığını tahmin ettiğimiz Türkmen babalarından biri de, ana kaynaklarımız içinde kendisinden yalnızca anonim *Tevârîh-i Âl-i Selçuk* ve *'Ikdu'l-Cumân* 'ın bahsettiği Aybek Baba, yahut Aybeği Şeyhi'dir. Bu kitabın ihtiva ettiği yaklaşık bütün konularda başından beri ihtiyatla kullanmağa çalıştığımız ikinci el kaynağımız *Amasya Târihi* ise,

---

[141] *Kelimât-ı Barak Baba* adını taşımakta olup Babaî hareketinin merkezi olan Amasya'da bulunan bu şathiyyâtın , 1449 tarihinde kopye edilmiş bir nüshası Hilmi Ziya tarafından bulunmuş ve yukarıda adı geçen makalesinde yayımlanmıştır (bk. "Anadolu'da dînî rûhiyat müşahedeleri", ss. 440-441). Bu küçük risâle, Kutbu'l-Alevî tarafından şerhedilmiştir (bk. Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu), "Barak Baba Risâlesi", *Hayat Mecmuası*, II/29 (1927); A. Haydar Diriöz, "Kutbu'l-Alevî'nin Barak Baba Risâlesi", *TM*, IX (1946-47). Risâle faksimile olarak A. Gölpınarlı tarafından da yayımlanmış ve türkçeye çevrilmiştir (bk. *Yunus Emre*, ss. 457-472).

[142] Bk. H. Hüsâmeddîn, II, 461, 463; Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, s. 393 not 4; aynı yazar, *Influence*, s. 17; H. Ziya, "Anadolu'da dînî rûhiyat müşahedeleri", *MM*, 13-14 (1340), ss.443; Gölpınarlı, *Yunus Emre*, bir çok yerde.

[143] H. Hüsâmeddîn, II, 462; ona dayanarak Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", s. 393; H. Ziya, *"Dînî rûhiyat müşahedeleri"*, s. 443; Togan, s. 271.

Aybek Baba hakkında yine kaynağı meçhul ilginç bilgiler veriyor. Bu üç kaynağın rivayetlerinin birleştirilmesinden, Aybek Baba hakkında şu tabloyu oluşturabilmek mümkündür:

*Amasya Târihi*'ne göre Baba İlyas'ın yakın müridlerinden olan Aybek Baba, mükemmel farsça ve arapça bilmekte olup, Behlül Baba adındaki şeyhten sonra, yaklaşık 1248 tarihinde Amasya'daki meşhur Hânikah-ı Mes'ûdî'nin şeyhliğine gelmiştir[144]. 1277 yılında Moğol hâkimiyeti altındaki ünlü Selçuklu veziri Pervâne Muîneddîn Süleyman'ın hizmetine girmek ve onunla yakınlık kurmak istemişse de, vezir Mısır'a gidince bu emeline muvaffak olamamıştır. Anonim *Târîh-i Âl-i Selçuk*'a bakılırsa, Aybek Baba adı geçen hânikahın şeyhliği sırasında Sünnî İslâm'a aykırı faaliyetlere girişmiş, bir anlamda şeyhi Baba İlyas gibi "tehlikeli " dînî propagandalara başlamıştır. Bunu haber alan yönetim, Aybek Baba'yı makamından almağa karar verince, şeyh hemen Mısır'a kaçmış ve propagandalarına orada devam etmeğe çalışmıştır[145]. Allah'ın insan suretinde görünebileceğine dair fikirleri ve diğer bazı heretik inançlarının duyulması üzerine Mısır ulemâsı, Sultan Baybars'tan şeyhin sorgulanmasını talep etmiş, sarayda teşekkül ettirilen büyük bir kurulun huzurunda muhakeme edilen şeyh, dayak cezasına çarptırılarak Mısır'dan kovulmuştur[146]. Kendine verilen bu aşağılayıcı cezadan vezir Pervane Muîneddîn Süleyman'ı sorumlu tutan Aybek Baba, vezirden intikamını almaya karar verir ve vezirin, vaktiyle Moğollar'a karşı ittifakını sağlamak için Mısır sultanı Baybars'a yolladığı mektupları Tebriz'e götürerek Abaka Han'a teslim eder. Olaya çok kızan Abaka Han, aslında çok sevdiği ve devlet adamı olarak büyük değer verdiği Pervane Muîneddîn Süleyman'ı çağırtarak sorguya çeker; vezir inkâr ederse de gösterilen mektuplar karşısında çaresiz kalır ve suçunun cezasını hayatıyla öder (1277); böylece Aybek Baba intikamını almış olur[147].

*Amasya Târihi*'ne göre bu muhteris şeyh, bundan sonra, kendini kovan Mısır sultanı Baybars'tan da intikamını almak için, Abaka Han'ı durmadan onun üstüne hücum için teşvik etmiş, sonunda Moğol hanı Mısır'a saldırmak üzere harekete geçmişse de, Baybars onu Elbistan yakınlarında yenilgiye uğratarak geri memleketine dönmeğe mecbur bırakmıştır (1277)[148]. Bu

---

[144] H. Hüsâmeddîn, I, 235; II, 403.

[145] *A.g.e.*, II, 405.

[146] Bk. el-Aynî, XX, 352b.

[147] *Anonim Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, s. 59; H. Hüsâmeddîn, I, 236. Bu büyük Selçuklu vezirinin hayatı ve faaliyetleri, devlet adamlığı konusunda Nejat Kaymaz'ın şu değerli monografisine bakılmalıdır: *Pervâne Muînü'd-dîn Süleyman Devri*, Ankara 1971, AÜDTCF. Yay.

[148] Ayn-ı Câlût denilen mevkide yapılan bu ünlü savaş hakkında bk. Cahen, *PO. Turkey*, ss. 286-290; Turan, *Türkiye*, ss. 543-547; ayrıca özellikle şuna bakılmalıdır: John

defa istediğini elde edemeyen Aybek Baba, sonunda tekrar Amasya'ya döner ve eski yerinde şeyhlik görevine tekrar başlayarak ölünceye kadar burada kalır[149].

Buraya kadar bütün anlatılanlardan şu sonuca rahatlıkla gidebiliriz: Aybek Baba da tıpkı Barak Baba gibi, mistik konumundan çok politika ile ilgilenmiş ve bu konuda oldukça muhteris bir karakter sergilemiştir. Eğer kaynakların bu konuda verdiği bilgilere güvenmek gerekirse -ki üçü de birbirini teyid ediyor- Babaî hareketinin bu iki şeyhi, öteki meslektaşlarından bu hüviyetleriyle çok değişik bir kişilik yapısına sahip bulunduklarını göstermişler, asıl fonksiyonlarını, siyasî ihtiraslarına ulaşmak için bir araç olarak kullanmışlardır.

### *4. Baba Merendî (Buzağu Baba)*

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin çağdaşı olup Konya'da oturan bu Türkmen babası hakkında yalnızca iki Mevlevî kaynağında, *Menâkıb-ı Sipehsâlâr* ile *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de bilgi bulabiliyoruz. Birincisi onu Buzağu Baba adıyla anmakta olup kendisinin Konya'ya III. Rükneddîn Kılıçarslan zamanında geldiğini yazıyor. Burada, Buzağu Baba'nın sultanla tanışmasını anlatılan ifadeler, Mevlevî çevrelerinin Türkmen babalarına küçümseyici gözle baktıklarının tipik bir örneğini sergiler. Bu hikâyeye göre Buzağu Baba'nın menkabelerini ve medhini işiten sultan, kendisini tanımak üzere yanına gider. Fakat Selçuklu sultanı, kendisine "oğlum"diye hitap eden Buzağu Baba'nın hiç de anlatıldığı gibi mükemmel bir insan olmadığını, basit ve hiç bir fevkalâdeliği bulunmayan sıradan bir şeyh olduğunu anlamakta gecikmez[150].

Eflâkî ise Buzağu Baba'yı Şeyh Baba-yı Merendî diye anıyor[151] ve yukarıdaki olayı biraz farklı bir biçimde ve daha teferruatlı naklediyor. Ona göre Şeyh Babayı Merendî gerçek bir sûfî geçinmekte olmasına rağmen, aslında hiç de öyle değildir; etrafına toplanan müridlerin hepsi de "insan kılığına girmiş şeytanlar"dır. Sultan Rükneddîn henüz Mevlânâ'nın müridi

---

Masson Smith, Jr., "'Ayn Jâlût: Mamlûk succes or Mongol failure? ", *HJAS*, XLIV/2 (1984), ss. 307-345.

[149] Bk. H. Hüsâmeddîn, II, 416.

[150] *Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî: Sipehsâlâr Tercemesi*, çev. Ahmed Avni, İstanbul 1331, s. 85; Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s.180 not: 38.

[151] Bu iki farklı isim, ilgili hikâyenin de gösterdiği gibi şüphesiz ki aynı kişiyi belirliyor. Her iki ismin de aslında onun gerçek ismi olmayıp memleketini belirleyen lâkaplar olduğu görülüyor. Nitekim Gölpınarlı'ya göre, *Buzağu* kelimesi aslında şeyhin bir müddet ikamet ettiği, Halep yakınlarındaki Buzâ'a kasabasının adıdır. Şeyh bu sebeple Buzâ'î Baba diye şöhret bulmuş, bu isim Anadolu'da halk arasında Buzağu Baba'ya dönüşmüştür (bk. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, s. 244). Merend ise İran Âzerbaycan'ında yer almakta olup Buzağu Baba'nın asıl memleketidir.

olmadan önceleri, şeyhi saraya çağırmış ve ona intisap etmiştir. Bunu haber alan Mevlânâ saraya gider ve orada şeyhin sultana "oğlum" diye hitap ettiğini görerek gücenir ve kızar ve "Madem ki sen onun oğlu oldun, ben de kendime başka bir oğul bulurum!" diyerek sarayı terkeder. Buna üzülen sultan, birkaç gün sonra Mevlânâ'nın huzuruna giderek özür diler ve müridi olur[152].

Öyle görünüyor ki, Selçuklu sarayında bulunuşu ve hükümdar üstündeki nüfuzu Mevlânâ'yı kızdıran bu Türkmen babası, Babaî isyanından sonra şuraya buraya dağılan ve ancak Moğol hâkimiyeti ile yeniden ortaya çıkan Babaî şeyhlerinden biridir. Zikredilen iki Mevlevî kaynağının ifade ve üslûplarından rahatlıkla anlaşıldığı ve özellikle Eflâkî'nin, Buzağu Baba'nın müridleri hakkında kullandığı *şeyâtînu'l-ins* (insan şeytanları) tâbirinin gösterdiği üzere, bu Türkmen şeyhi ve müridleri, bütün Babaî şeyhleri gibi heterodoks inançlar taşıyorlardı.

### *5. Tapduk Baba (Tapduk Emre)*

Babaî hareketinin mensuplarından olduğunda bizce şüphe bulunmayan, ancak hakkındaki bilgilerin karmaşıklığı ve birbirini tutmaması sebebiyle esrarengiz bir sima olarak görünen bu Türkmen babası, özellikle, XIII. yüzyılın sonlarıyla XIV.yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamış ünlü sûfî şair Yunus Emre'nin şeyhi olması dolayısıyla[153], adı oldukça iyi bilinen bir şahsiyettir.

*Âşıkpaşazâde Târihi*'ne göre Orhan Gazi zamanının şeyhlerinden olan Tapduk Baba (veya Baba Tapduk)[154], *Şakayık-ı Nûmaniyye* 'ye göre Yıldırım Bayezid zamanında, Sakarya yakınlarında -şimdi Emreköy diye bilinen- bir yerde yaşamıştır[155]. *Vilâyetnâme* ise Tapduk Baba'yı Hacı Bektaş-ı Velî çevresine sokar[156]. XIX. yüzyılın ünlü Nakşibendî şeyhi İsmail Hakkı Bursevî'ye göre ise, şeyh Moğol istîlâsıyla Anadolu'ya gelenlerden olup Şeyh Sinan veya Sinan Ata'nın halifelerindendir[157].

Bu kadar değişik zamana ve zemine yerleştirilen Tapduk Baba'nın adı hakkında da değişik yorumlar yapılır. Türkçedeki "tapmak" kelimesinden getirilen bu adı, Bektaşî geleneği Hacı Bektaş'a bağlar. Bu geleneğe göre,

---

[152] Bk. Eflâkî, I, 146.

[153] Bk. Lâmiî Çelebi, s. 691.

[154] Âşıkpaşazâde, s. 200.

[155] Mecdî, s. 78.

[156] *Vilâyetnâme*, s. 21.

[157] Bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 266, not 20. Köprülü bu fikre yakın durur ve Sinan Ata'nın bir Yesevî şeyhi olması gerektiğini söyler.

Hacı Bektaş'ın velâyet kudretini kabullenmeyen *Rum erenleri*, onu sınamak üzere Tapduk Emre'yi yollamışlar, ama Tapduk Emre şeyhin kerâmetlerinin yüceliği karşısında "Kabul ettik" anlamında "Tapduk hünkârım!" diyerek Hacı Bektaş'ın yüceliğini tasdik etmiş, müridi olmuştur. Bu rivayete göre işte bu ad bundan kalmıştır[158].

Görüldüğü gibi bu kadar farklı biçimlerde anlatılan Tapduk Baba'nın gerçek tarihsel kişiliğini sezebilmek bir hayli güç görünüyor. Bizce bu rivâyetlerin tarihsel bir temele oturduğunu söyleyebilmek çok zordur. Bu sebeple biz, bu konuda bu esrarengiz Türkmen babasının tanınmış müridi Yunus Emre'nin, şeyhi hakkında söylediği beytin bu açıdan bir tarih belgesi sayılması gerektiği fikrindeyiz. Burada Yunus Emre,

*Yunus'a Tapduk'dan oldı hem Barak'dan Saltık'a*

*Bu nasîb çün cûş kıldı ben nice pinhan olam* [159]

Kanaatimizce bu bir tek beyit, yalnız Tapduk Baba'nın değil, aynı zamanda Yunus Emre'nin de XIII. yüzyıl Anadolu'sunda mensup bulunduğu tasavvufî ve dînî çevreyi çok iyi ortaya koymaktadır, ki bu da Babaî hareketidir. Çünkü Yunus Emre'nin ağzından çıktığına şüphe bulunmayan bu beyitte ünlü sûfî şâir çok açık bir ifadeyle hem kendini hem de şeyhini Sarı Saltık'ın mensubu Barak Baba'ya bağlamak suretiyle, *Barakıyyûn* zümresinden olduklarını göstermektedir. Aynı Yunus Emre, zikredilen beytin yer aldığı *Divan*'ının hiç bir yerinde ne Hacı Bektaş-ı Velî'yi, ne de Sinan Ata diye birinin adını bir kere bile anmamaktadır.

Yunus Emre'nin bu heterodoks Türkmen şeyhleri çevresine mensubiyetini kabul etmek istemeyen bir takım edebiyat tarihçileri, tezlerini ispat için heterodoks bir kimliği olan Tapduk Baba'yı devre dışı bıraktıkları takdirde meseleyi halledeceklerini düşündüklerinden, bu çok açık tarihî şehadete rağmen, beyitte zikredilen "Tapduk"un, bir şeyhin adı değil "Tanrı" anlamına geldiğini iddia etmişlerdir[160]. Onlara göre gerçekte Tapduk Baba diye biri yoktur; Yunus bununla "Tanrı"yı kastetmektedir. Ne var ki Yunus Emre'nin *Divan*'daki başka beyitleri onların bu iddialarını tamamiyle boşa çıkarmaktadır. Meselâ

*Sorun* ***Tapduklu*** *Yunus'a, bu dünyeden ne anladı*

---

[158] *Vilâyetnâme*, s. 78.

[159] Bk. *Yunus Emre Divanı*, nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1943, s. 187.

[160] Msl. bk. Ahmet Kabaklı, *Yunus Emre*, İstanbul 1971, s. 13; F. Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divanı*, İstanbul 1972, ss. 28-29.

*Bu dünyenin kararı yok, sen neyimiş, ben neyimiş* [161]

*Yine esridi Yunus* **Tapduk** *yüzin görelden*
*Meğer onun gönlünden bir cür'a şerbet içdi* [162]

*Yunus bir doğan idi kondu* **Tapduk** *koluna*
*Avın şikâra geldi, bu yuva kuşu değil* [163]

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ayrıca, yukarıda zikredilen kaynakların hepsi de, Yunus Emre'nin şeyhi olan bir Tapduk Baba'nın mevcudiyetini ittifakla kaydediyorlar. Böyle olunca onun gerçekte olmayan biri diye takdim edilmesinin hiç bir bilimsel temeli yoktur. Üstelik Tapduk Baba'nın heterodoks bir Türkmen babası olduğunu gösteren iki kaynağımız vardır. Bunlardan en eskisi olan *el-Veledu'ş-Şefîk*, XIV. yüzyıl başlarında Anadolu'daki heterodoks Türkmen oymaklarından söz ederken, bunlar arasında bir *Tapdukîler* cemaatinden de bahiste bulunur. Esere göre bu Türkmenler, Sünnî İslâm'ın tamamiyle dışında yaşamakta, özellikle "cinsel misafirperverlik" gibi bir âdet uygulamaktadır[164]. İkinci kaynak olan *Saltıknâme*'de ise, daha önceleri kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu zikir meclisleri tertip eden Tapduk Baba'nın, Sarı Saltık tarafından bu işten vazgeçirildiğini hikâye eden bir pasaj mevcuttur[165].

*El-Veledu'ş-Şefîk* 'in rivayeti gerçek bir durumu yansıtmasa bile, yine de *Tapdukîler* 'in de dahil bulunduğu bu Türkmen zümrelerinin, heterodoks bir İslâm anlayışına mensup olduklarını gösterir. Bu da onların Babaî hareketiyle bağlantılı oldukları konusundaki ihtimali güçlendiriyor. Belki de hepsinden önemlisi, Yunus Emre'nin böyle bir ortama mensubiyetidir[166].

### *6. Şeyh Süleyman-ı Türkmânî*

---

[161] Gölpınarlı, *Yunus Emre*, s. 67.

[162] *A.g.e.*, s. 158.

[163] *A.g.e.*, s. 304.

[164] Kadı Ahmed-i Nigidî, v. 41b : *"Bunlar kendi kızlarını, karılarını ve kızkardeşlerini misafirlerine ve komşularına ikram ederler.....Ve Rûm'da Türkleri'in şeyhlerinden ibâhacılar vardır ki onlara Tapdukî adı verilir. Onlar bu işi misafirlerine saygıları dolayısıyla câiz görürler"*. Bu tür rivayetlerin, tarihte kapalı bir hayat yaşayan bütün azınlık cemaatleri için dünyanın her tarafında geçerli olduğu biliniyor. Nitekim Gölpınarlı eserdeki bu ifadenin ancak bir iftira olabileceğini söyler (bk. Gölpınarlı, *Nefesler*, s. 273).

[165] Bk. Ebu'l-Hayr-i Rûmî, v. 302a : *"Anın meclisinde erlerile avratlar ve oğlanlar karışub beraber zikr iderler."*.

[166] Bu konuda tarafımızdan yapılan şu çalışmaya bk. "Türkiye'de kültürel-ideolojik eğilimler ve bir XIII.-XIV. yüzyıl halk sûfîsi olarak Yunus Emre'nin kimliği", *Türkiye'de Tarihin Bozulması Sürecinde Türk Sûfîlik Tarihi Araştırmaları*, İletişim Yay. (baskıda).

Tarihî simasını az çok bilebildiğimiz, Babaî hareketi mensubu şeyhlerden birisi de budur. Ancak bu isimde karşımıza iki kişi çıkıyor: Birinci Şeyh Süleyman-ı Türkmânî, *Nefehâtu'l-Üns*'ün bahsettiği zat olup, bir ara Şam'da bulunmuş ve 1314-15'te vefat etmiştir[167]. İkincisi ise yerel halk rivayetine göre, 1224 tarihi civarında Kırşehir'e gelip yerleşmiş Şeyh Hüseyin adında bir Tükmen babasının oğlu olup Kırşehir'de yaşamış ve burada vefat etmiştir[168].

Birinci Şeyh Süleyman-ı Türkmânî, *Nefehâtu'l-Üns*'e bakılırsa, tam anlamıyla tipik heterodoks bir Türkmen babasıdır. Hırpanî bir kıyafetle dolaşan bu baba, sürekli oturmakta olup nadiren yerinden kalkıyor ve çok az konuşuyordu. Namaz ve oruç gibi şer'î ibadetlerle bir ilgisi yoktu. Buna karşılık gayb âleminden haberler veren bir kişiydi. Bu sebeple halk arasında büyük bir saygı ve takdis konusu olmuştu[169].

İkinci Şeyh Süleyman-ı Türkmânî ise, Kırşehir'e yerleşmeden önce Konya'da yaşamakta olup, Mevlânâ'nın halefleri ile çağdaştı[170]. Diğer yandan *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de bir Şeyh Paşa'dan söz ediliyor. Buna göre, Mevlevîler'le hiç de arası iyi olmayan Şeyh Paşa sürekli riyazat yapan biriydi ve kenevir tohumlarından başka hiç bir şey yemiyordu. Bu sebeple yüzü sürekli solgun idi. *Menâkıb*'a göre hemen hepsi de cahil ayak takımından olan pek çok müridi vardı. Onlar Şeyh Paşa'nın büyük bir velî (*Bâyezîd-i vakt* ) olduğuna inanıyorlardı[171]. Mevlevî kaynağının Türkmen şeyhlerine karşı kullandığı bu küçümseyici kayıtlar, Şeyh Paşa'nın tipik bir Türkmen babası olduğunda şüphe bırakmıyor.

Şu bilgiler çerçevesinde söz konusu edilen üç kişiye bakıldığında, bunlar arasında bir münasebet olması gerektiği görülüyor. *Nefehâtu'l-Üns*'ün sözünü ettiği Şeyh Süleyman-ı Türkmânî'nin Kırşehir'de türbesi bulunan kişiyle aynı zat olması düşünülebilir. Bu zatın Şam'dan sonra her hangi bir sebeple önce Konya'ya geldiği, burada Mevlevî çevreleriyle arasının açılması sebebiyle de, Türkmen babalarının rahat ettikleri bir yer olan Kırşehir'e yerleşmiş olması çok mümkündür. Yahut da önce Kırşehir'de yaşayan bu zatın, yine bir sebeple Konya'ya gelmesi, zikredilen sebeplerle buradan Şam'a geçmiş olması şeklinde tersi bir süreç de ihtimal dahilindedir. Bu mesele hakkında şimdilik kesin bir teşhiste bulunmak mümkün olmasa da, bizce bu üç şahsiyetin aynı kişi olması ihtimali çok uzak görünmüyor.

---

[167] Bk. Lâmiî, s. 652.

[168] Cevat Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarihine Dair Araştırmalar*, Kırşehir 1938, I, 79

[169] Lâmiî , aynı yerde; krş. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 180, not 38.

[170] Tarım, *a.g.e.*, ss. 79-80.

[171] Bk. Eflâkî, II, 986-987.

Buraya kadar, muhtelif kaynaklarda mevcut dağınık bilgileri bir araya getirmek suretiyle Babaî isyanının ertesinde, bizim Babaî hareketi dediğimiz dînî-mistik harekete mensup olması kuvvetle muhtemel bulunan bir takım Türkmen şeyhleri söz konusu edildi. Bu kişilerin, Anadolu merkez olmak üzere, isyanı takip eden yaklaşık üç çeyrek asırlık bir zaman ve geniş bir mekân içinde yoğun bir faaliyet sergiledikleri söylenebilir. Bu faaliyet, görüldüğü gibi, Anadolu'da, yalnız konar-göçer çevrelere inhisar etmemiş, bazı şehirlerde kendine belli bir sosyal taban bulabilmiştir. Böylece bu sosyal taban üzerinde belirli bir heterodoks İslâm anlayışının örgütlenmiş olduğu gerçeği ortaya çıkıyor. Bu örgütün XIV. yüzyıldaki en tanınmış çevresi ise, Baba İlyas'ın torunu Âşıkpaşazâde'nin *Abdâlân-ı Rûm* diye zikrettiği çevreydi.

## IV- İKİNCİ VE ÜÇÜNCÜ KUŞAK BABAÎ ŞEYHLERİ: *RUM ABDALLARI (ABDÂLÂN-I RÛM)*

Dönemin başka hiç bir kaynağında zikredilmemesine rağmen, Âşıkpaşazâde, muhakkak ki derviş olmanın tabiî sevkiyle Anadolu'daki mistik-yarı mistik bir takım zümreleri eserinde özellikle vurgulamaktadır. Bunlar arasında atalarıyla sıkı bağlantısı sebebiyle bilhassa birine çok önem verir. Onun belirttiğine göre Anadolu'da müslüman ahali arasında tanınmış dört taife vardı: I. *Ahîyân-ı Rûm*, 2. *Gaziyân-ı Rûm*, 3. *Bâcıyân-ı Rûm*, 4. *Abdâlân-ı Rûm*. Bu dörtlü ayırım gerçekten o zamanlar fiilen mevcut bir durumu mu yansıtıyordu, yoksa bu, bir şeyh olarak Âşıkpaşazâde'nin kendi sübjektif tasnifi midir? Bizce, ikinci durum pekâlâ geçerli olmakla beraber, birinci seçeneği kabul etmemek için hiç bir sebep yoktur. Çünkü üçüncüsü hariç, diğerlerinin mevcudiyeti -bizzat böyle bir tasnif içinde sunulmasa da- fiilen diğer kaynaklarca da dolaylı olarak teyid edilmektedir.

Tarihçinin *Abdâlân-ı Rûm* adıyla zikrettiği bu dördüncü taife kimlerden müteşekkildi? Özellikleri neydi? Çoğu araştırıcılarca sanıldığı gibi bu adı taşıyan bir tarikatın mensupları mı idi, yoksa muhtelif tarikatlere ait olmakla beraber aralarında çok benzerlikler bulunan birtakım dervişleri mi gösteriyordu? Yahut da Prof. İnalcık'ın son zamanlarda kullandığı bir te-

rimle, bunlar *Abdalizm* diye isimlendirilebilecek bir ayrı mistik akımın temsilcileri miydi[172]?

Osmanlı devletinin teşekkülü sırasında, yani XIV. yüzyılın başlarında, Anadolu Selçuklu devletinin dağılmasıyla meydana çıkan çeşitli Türkmen beyliklerinde ve bu arada Osmanlı beyliği arazisinde *Abdal* veya *Baba* lâkablı, tahta kılıçlı bir takım dervişler görülmeye başladı. Bunlar Bizanslılar'a karşı yürütülen gazâlara katılıyorlar, müridleriyle birlikte fethettikleri topraklarda zâviyeler kurarak bölgedeki yerli halk arasında "hurafelerle karışık", çoğunlukla Sünnî İslâm'la pek bağdaşmayan popüler bir "heterodoks İslâm" propagandası da yapıyorlardı. İlk Osmanlı kronikleri ve XV. yüzyılda yazılan bazı menâkıp kitapları onların kerâmetlerle karışık bu istikametteki hikâyeleriyle doludur. Osmanlı devletinin kuruluşuna önemli ölçüde isimleri karışan bu *Rum Abdalları*, Anadolu'nun türkleşmesi ve islâmlaşması tarihinin en ilgi çekici safhalarından birini teşkil eder.

O halde bu *Rum Abdalları* kimlerdi? Şunu hemen tasrih etmek gerekir ki, bunların kısa biyografik bilgilerle karışık menkabelerini kaydeden Osmanlı kaynakları tahlil edildiği zaman, *Abdâlân-ı Rûm* veya *Rum Abdalları* teriminin tek bir tarikatın mensuplarını ifade etmediği, ayrıca bunların hemen hepsinin Baba İlyas, yahut onun halifelerinin tasavvufî geleneğine bağlı bulundukları dikkati çeker. Bundan şöyle bir sonuç çıkarmamız mümkündür: *Abdâlân-ı Rûm* (Rum Abdalları) terimî, menşe'lerinde Yesevî, Kalenderî, Haydarî ve Vefâi olup, Baba Resûl isyanına katılan Türkmen babalarını, isyandan sonraki yaklaşık yarım yüzyıl boyunca kendi bünyesinde yoğuran Babaî hareketine bağlı bütün bir heterodoks derviş gruplarını ifade eder. Kaynaklarda yer alabilmiş bu derviş ve şeyhlerle ilgili kayıtlar gözden geçirildiğinde, bunların şu çevrelerin mensuplarından oluştuğu görülecektir:

1. Baba İlyas-ı Horasânî'nin halife ve müridleri
2. Muhlis Paşa'nın halife ve müridleri
3. Hacı Bektaş-ı Velî'nin halife ve müridleri
4. Sarı Saltık, Barak Baba ve benzerlerinin halife ve müridleri

İşte bu dört zümreye bağlı bu kalabalık heterodoks derviş ve şeyh grupları, XIV. yüzyılda çeşitli beyliklerin topraklarında *Abdâlân-ı Rûm* diye tanınıyorlardı.

---

[172] Bk. İnalcık, "Dervish and Sultan: An analysis of the *Otman Baba Vilâyetnâmesi*", *The Middle East and The Balkans under The Ottoman Empire: Essays on Economy and Society*, Bloomington 1993, s. 21. İnalcık bu makalesinde, Otman Baba vesilesiyle *Rum Abdalları* üzerinde bir tahlil denemesi de yapıyor.

Daha önce de söylendiği gibi, Baba Resûl yahut Babaî isyanı, başlangıcında tamamiyle sosyal - siyâsî bir mahiyet arzederken, zamanla yukarıda adları anılan değişik dînî zümreleri kendi bünyesinde eriten ve kaynaştıran bir dînî akım haline dönüştü. Baba İlyas'ın senkretist doktrini bu zümreleri ortak bir hedef etrafında birleştirmeyi başardı. Bu hedef, mevcut zulüm ve düzensizliği ortadan kaldırabilmek için, Selçuklu saltanatını devirip ülkenin yönetimini ele almaktı. Fakat bu yolda çıkarılan isyan başarıya ulaşamayınca, Baba İlyas'ın çevresindeki Türkmen babaları ideallerini fikrî yoldan hareket ederek gerçekleştirmeyi düşündüler ve ona göre faaliyetlerine çeki düzen verdiler. Her biri Anadolu'nun muhtalif bölgelerine dağılıp zâviyeler kurdular ve buralarda Baba İlyas'ın öğretilerini yaymağa başladılar.

XIV. yüzyıla gelindiği zaman, yeni kurdukları devletçiklerde dînî dayanak arayan Türkmen beylerinin toprakları Sulucakaraöyük ocağı gibi onlarca ocaktan yetişen yeni şeyh ve dervişlerin kaynaştığı yerler oldu. Daha Âşıkpaşazâde'den bir asır önce Elvan Çelebi onları *Abdal* lâkabıyla anıyordu[173]. Baba İlyas'ın bu dip torununa göre, onun halifeleri her gittikleri yerde Türk diliyle fikirlerini yayıyorlardı.

Baba İlyas'ın hatırası XIV. yüzyılda hâlâ dillerde dolaşıyordu. Osmanlı beyliği arazisinde İnegöl yakınlarında yerleşmiş olup *Rum Abdalları* zümresinin en ünlülerinden Geyikli Baba, kendisi hakkında bilgi edinmek isteyen Orhan Gazi'nin adamlarına: "*Baba İlyas müridiyim Seyyid Ebü'l-Vefâ tarikinden* " diye cevap veriyordu[174]. Şüphesiz aradaki zaman farkı Geyikli Baba'nın doğrudan doğruya Baba İlyas'ın müridi olmadığını gösteriyor. Ancak bu cevabıyla o, tıpkı öteki *Rum Abdalları* gibi Babaî hareketine mensup olduğunu ifade etmek istiyordu.

Bu hareket Osmanlı beyliğinin teşekkülü sırasında ilk Osmanlı hükümdarları tarafından bir takım pratik amaçlarla destek görmüştü. Her biri aslında ayrı bir inceleme konusu olup Osman ve Orhan Gazi'lerle, I. Murad ile yakın ilişkiler kuran *Rum Abdalları* 'ndan bazılarını, kaynaklardaki bilgiler elverdiğince aşağıda incelemeğe çalışacağız[175]. Yalnız burada şunu unutmamalıdır ki, kaynaklarda haklarında bilgi verilenler, Osmanlı

---

[173] Bk. Elvan Çelebi , vv. 111b-112a:

*Hulefâ kopdı hem nice* ***abdâl***
*Görmedi bunlarun gibi meh ü sâl*
*Dili türkçe dolu yani ki pür*
*Aşk u şevk u mahabbet ü ikbal*

[174] Bk. Âşıkpaşazâde, s. 46.

[175] *Rum Abdalları* hakkında değişik açılardan daha geniş bir takım değerlendirmeler için şuraya bk.: Ocak, *Kalenderîler*, ss. 85-93.

hükümdarları ile şu veya bu şekilde bir ilişki içinde olanlardır. Oysa kaynaklara geçmemiş olup dolayısıyla isimleri bize intikal etmemiş daha birçok şeyhin bu hareketin pekişmesinde önemli roller oynadıklarını düşünmek, hayalcilik değildir.

### *1. Geyikli (Âhûlu) Baba*

Şahsiyeti tarihen müsbet ve *Rum Abdalları*'nı Babaî hareketine bağlayan anahtar kişi olarak çok önemli tarihsel bir konum işgal eden Geyikli Baba, adı geçen zümrenin en tanınmışlarındandır. *Rum Abdalları* içinde Baba İlyas bağlantısını sürdüren Vefâiyye tarikatının bir mensubu olduğu görülen Geyikli Baba'nın taşıdığı bu isim, anlaşılacağı üzere onun adı değil, menkabesine göre "dağlarda geyiklerle gezip dolaştığı ve binek olarak onları kullandığı için", onun lâkabı olmuştur. Bu sebeple de kendisinden bahseden kaynaklar onu *Geyikli Baba* yahut *Âhulu Baba* diye anarlar[176]. Ancak onunla aynı dönemde yaşayan Yunus Emre'nin *Divan* 'ında geçen

*Geyüklü'nün ol Hasan söz ayıtmış kendüden*

*Kudret dilidür söyler kendinün söz nesidür*

şeklindeki beyitten[177], adının Hasan olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan XVIII. yüzyıl Osmanlı biyografi yazarlarından Bursalı İsmail Belîğ'in *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan*'ının nâşiri, Geyikli Baba'yı, Lâmiî Çelebi'nin bir eserine dayanarak *Ulvî Baba* şeklinde zikrederse de[178], Yunus Emre'nin verdiği adın gerçeği yansıttığını kabul etmek doğru görünüyor.

Kaynakların çoğuna göre Geyikli Baba, Âzerbaycan'ın Hoy şehrinden olup, tıpkı kendisi gibi geyiklere binmiş müridleriyle birlikte Orhan Gazi'nin Bursa kuşatmasına katılmıştır[179]. Fakat, bunlardan daha eski olan anonim *Tevârîh-i Âl-i Osman* ve Âşıkpaşazâde gibi kaynaklar bu konulardan hiç bahsetmezler. Aksine onlar, Geyikli Baba'nın, Keşişdağı (Uludağ) ile İnegöl arasındaki araziye yerleşen bir grup dervişten biri olduğunu yazarlar[180]. Bu sonuncu grubun ifadeleri daha doğru görünmektedir. Keşişdağı ile İnegöl arasına yerleşen bu dervişler kanaatimizce, Bizans'a karşı cihad ve gazâya katılmak üzere buraya gelen Babaîler cemaatinden olmalıdırlar.

---

[176] Msl. bk. *a.g.e.*, aynı yerde; Mecdî, s. 31: *" Ekser evkatda âhû-süvar oldığı ecilden elsine-i nâsda lakab-ı mesfurla mülakkab oldı".*

[177] Gölpınarlı, *Yunus Emre Divanı*, s. 299.

[178] Lâmiî'nin *Münâzara-i Sultân-ı Bahâr bâ-Şehriyâr-ı Şitâ* adlı eserinden naklen Kasapzâde Eşref, İsmail Belîğ'in *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan* 'ı, ss. 220-222.

[179] Bk. Nişancı Mehmed Paşa, s. 104; Mecdî, s.32; Âlî, V, 62; Cenâbî, v. 557a; Hoca Sâdeddin, II, 403.

[180] Bk. *Anonim*, vv. 42b-43a; Âşıkpaşazâde, ss. 46-47; Neşrî, I, 47; ayrıca bk. Lâmiî, s. 690.

Nitekim Geyikli Baba'nın yukarıda zikrettiğimiz sözleri bunu çok güzel ortaya koyuyor.

Her ne kadar Bursa'nın fethinde bulunduğuna dair rivayet kesin gibi görünmüyorsa da, Geyikli Baba işte bu *derviş-gazi*'lerden biriydi ve çevredeki diğer gazâ ve cihad faaliyetlerine katılıyor olmalıydı. Nitekim bir arşiv belgesi bunu açıkça gösteriyor. Vaktiyle Hilmi Ziya (Ülken)'nın yayımladığı bu belgede anlatıldığına göre Geyikli Baba, Kızılkilise denilen bir yeri dervişleriyle birlikte fethetmiş, Orhan Gazi de bunun mükâfaatı olarak kendisine ve dervişlerine *"Baba meyhordur deyu iki yük arakı ve iki yük şarap"* yollamıştır[181].

Bu konuda hemen hemen aynı kaynaktan beslenmiş görünen bütün Osmanlı kronikleri, Geyikli Baba'nın Orhan Gazi ile zoraki ilişkiler geliştirdiğini yazarlar. Bu gelişmede, Orhan Gazi'nin yaşlı komutanlarından ve Geyikli Baba'nın müridlerinden Turgut Alp'in önemli bir rol oynadığı görülüyor. Menkabeye göre başlangıçta Osmanlı hükümdarı ile görüşmeye hiç yanaşmayan Geyikli Baba, sonunda buna razı olmuş, görünüşe göre bu karşılaşmadan memnun kalan Orhan Gazi, şeyhe bütün İnegöl mıntakasını vakıf olarak bağışlamak istemişse de, beriki yalnızca dervişleri için bir zâviye inşâ edecek kadar bir araziyi kabul etmiştir[182].

Osmanlı kaynaklarında Geyikli Baba hakkında anlatılanlar, onun bütün öteki Türkmen şeyhleri gibi meczup bir sûfî olduğunu gösteriyor. Kendisine bağlı olup aynı zâviyede yaşayan dervişleri olmasına rağmen o münzevî bir hayat sürmeyi tercih ediyordu[183]. Yukarıda zikredilen arşiv belgesindeki, Geyikli Baba'nın şarap içtiğine dair açık kayıt, onun heterodoks bir derviş olduğunu, dolayısıyla meşrebini çok açık bir şekilde gösteriyor.

### *2. Abdal Musa (Musa Baba)*

Geyikli Baba nasıl *Rum Abdalları* içinde Baba İlyas-ı Horasânî geleneğini temsil ediyorsa, Abdal Musa da bu geleneğin Hacı Bektaş-ı Velî tarafından temsil edilen ikinci önemli kolunun en önde gelen simasıdır. *Musa Baba* olarak da bilinen Abdal Musa, özellikle Yeniçeriliğin kuruluşuna adı karıştığı için erken dönem Osmanlı tarihiyle yakından alâkalıdır. Abdal Musa'nın menkabevî gelenekler tarafından sergilenen şahsiyeti ya-

---

[181] Bk. Hilmi Ziya, *"Dînî rûhiyat müşahedeleri"*, s. 447.

[182] Bk. 170 nolu notta *a.g. eserler*, aynı yerlerde ; ayrıca Mecdî, s. 33; Cenâbî, v. 558b.

[183] Msl. bk. Mecdî, s. 33: *"Müddet-i ömründe alâyık-ı halâyıkdan munkatı' ve ârâyiş-i dünyeviyyeden müctenib ve mümteni' olub ve mütecerrid ve müteferrid ve mütezehhid ve müteverri' bir kimesne idi."*.

nında tarihsel konumunun ne olduğunu anlamak, hem konumuz, hem de Bektaşîliğin tarihi açısından oldukça önem kazanıyor. Kanaatimizce bugüne kadar bu meselede en iyi araştırmayı yine F. Köprülü'ye borçluyuz[184].

Kaynaklara bakılırsa rivayetler, Orhan Gazi ve I. Murad dönemlerini idrak eden Abdal Musa'yı tıpkı Geyikli Baba gibi menşe' itibariyle Hoy'a bağlarlar[185]. Bizzat Abdal Musa'ya atfedilen bir şiirde bu, onun ağzından da ifade edilir[186]. Âşıkpaşazâde'ye göre şeyh, Bursa'nın fethinin hemen arifesinde dervişleriyle buraya gelmiş, fethe iştirak etmiştir.

Burada, bu çevreler hakkında mevcut geleneğin vârisi olarak yetkili bir ağız sıfatıyla, Baba İlyas-ı Horasânî soyundan gelen Âşıkpaşazâde'nin kaydı önem kazanıyor. Çünkü o Abdal Musa'yı Baba İlyas'ın değil, halifesi Hacı Bektaş-ı Velî'nin çevresine bağlamaktadır. Tarihçiye göre Abdal Musa Hatun Ana'nın müridi idi. Daha sonra buradan ayrılarak Bursa'ya gelmiştir[187]. Hangi sebeplerle Sulucakaraöyük'ten kalkıp Osmanlı beyliğinin topraklarına geldiği konusunda kesin bir açıklama olmamakla beraber, bunda genç uç beyliğinin savaşçı dervişlere sunduğu imkânların bir payı olmalıdır. Nitekim bu konuda İbn Kemâl'in *Tevârîh-i Âl-i Osman*'ında ilginç bir kayıt da bulunmaktadır[188]. Abdal Musa'nın tıpkı Geyikli Baba gibi burada bir takım fetih ve gazâ hareketlerine katıldığını Osmanlı kronikleri kaydediyorlar. Ancak görünüşe göre o burada da durmamış, Manisa yakınlarında bir müddet kalmış, daha sonra, bugün türbesinin bulunduğu -o zamanki adıyla- Genceli köyüne (bugünkü Tekkeköy) gelmiş ve nihayet burada yerleşmiştir. İşte bugün onun vilâyetnâmesinde bulunan menkabeler, bütünüyle buradaki hayatını yansıtır. Bu menkabelere göre yerleştiği köyün halkı başlangıçta onu kolay kolay kabullenmemiş, hattâ köyden sürmek istemişler, ancak gösterdiği kerâmetler üzerine kendisinden af dileyerek yerleşmesini rica etmişlerdir. Abdal Musa bu ricayı kabul ederek köye yerleşmiş ve bir

---

[184] Bk. Köprülü, "Abdal Musa", *THEA.* (aynı makalenin Orhan Köprülü tarafından tamamlanmış biçimi şurada yayımlanmıştır: *TK*, sayı :124, yıl: Şubat 1973, ss. 198-207.

[185] Âşıkpaşazâde, s. 200; Neşrî, I, 232.

[186] Bk. Gölpınarlı, *Nefesler*, s. 9 :

*Tûr'da Musa durup münâcâat eyler*
*Neslimizi sorar isen Hoy'danuz*
*Abdal Musa oldum geldim cihana*
*Ârif anlar bizi nice soydanuz*

[187] Âşıkpaşazâde, s. 205.

[188] Bk. İbn Kemâl, II, 88-89 : *" Mezkûr şehr-i meşhûre (Bursa) ni'met-i bî-minnet cârî olıcak.....dervîşler yaralarına merhem-i merhametden çâre isteyü ma'mûre-i mezbûreye geldiler.....bed-sîret ve mec'ûl ve mahzûller, şûrîde-hâl ve âşüfte-misâl abdallar sûretine girüb nâr-ı şöhrete iştî'âl ve şerâr-ı i'tibâra intişâr virüb her biri bir nâhiyede iştihar buldı".*

zâviye yapmıştır. Artık bundan sonraki hayatı tamamiyle burada geçecektir[189].

Bu çerçevede Abdal Musa'nın Bursa'dan ayrılmak zorunda kalması ve yerleşmek istediği köye önce kabul edilmemesi konusu üzerinde düşünüldüğü zaman, kanaatimizce bunun, Abdal Musa'nın temsil ettiği dînî-mistik kimlikle ilgisi olduğu sonucuna varmak gerekecektir. Bizce Abdal Musa, Hacı Bektaş-ı Velî'nin tekkesinden yetişmiş, onun gibi bir Haydarî dervişi olarak, heterodoks kimliği ile bu duruma muhatap olmuş olmalıdır. Çok muhtemeldir ki, Abdal Musa ve dervişlerinin ve Babaî hareketine mensup öteki bazı dervişlerin kılık ve kıyafetleri, inançları, davranışları, Sünnî İslâm ile uyuşmayan tavırları, başka bir deyişle, bu dervişlerin heterodoks bir müslümanlık anlayışını propagandaya çalışmaları, Sünnî halk arasında hoşnutsuzluğa sebep olmuş olmalıdır. Nitekim Osmanlı kaynakları Orhan Gazi'nin bu dervişleri bir denetime tâbi tuttuğunu, bunlardan bazılarını bölgeden çıkardığını yazmaktadırlar[190]. Yine çok muhtemeldir ki, Abdal Musa ve dervişlerinin Bursa'dan ayrılmalarının sebebi bu olsun. Oysa Geyikli Baba'nın Bursa havalisinde yaşamaya devam ettiğini ve türbesinin bugün İnegöl'de olduğunu biliyoruz.

Bu vesileyle, *Şakayıku'n-Nu'mâniyy* 'de Geyikli Baba ile Abdal Musa arasında geçtiği rivayet edilen bir menkabe üzerinde durmak gerekiyor. Bu iki şeyhi birbirine rakip olarak sunan bu menkabe[191], kanaatimizce XIV. yüzyılda artık, doğrudan doğruya Baba İlyas-ı Horasânî geleneğine bağlı olan *Rum Abdalları* ile, onun halifesi olan Hacı Bektaş-ı Velî geleneğini sürdüren *Rum Abdalları*'nın -başka bir ifadeyle, Vefâîler ile Haydarîler'in- meşrep itibariyle farklılaştıklarını ve belki de rakip konuma geldiklerini göstermektedir.

*Şakayıku'n-Nu'mâniyye*'de ve diğer Sünnî kaynaklarda Abdal Musa'dan büyük bir evliyâ olarak saygı ile bahsedilmesi nasıl açıklanabilir? Hattâ

---

[189] *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, vv. 2b-3a. Abdal Musa'nın Bektaşîlik tarihinde mühim bir yeri bulunan zâviyesinin tarihçesi konusunda bk. Evliyâ Çelebi, IX, 273-274; Köprülü, *"Abdal Musa"*, ss. 203-204; İlhan Akçay, "Abdal Musa Tekkesi", *VII. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler)*, Ankara 1972, I, 360-373; Şehabettin Tekindağ, "Teke eli ve Teke oğulları", *TED*, VII-VIII (1976-1977), ss. 73-77. Ayrıca Abdal Musa hakkında bir kaç popüler nitelikli yayın için bk. Musa Seyirci, *Abdal Musa*, Antalya 1988. Bu kitabın daha genişletilmiş baskısı şudur: *Abdal Musa Sultan*, İstanbul 1992; İ. Zeki Eyüboğlu, *Abdal Musa: Bir Ermişin Işıldağıyla Aranan Gerçek*, İstanbul 1991.

[190] Msl. bk. *Anonim*, v. 42b : " (Orhan Gazi) *Brusa'ya vardıkda bir imâret yapdırub ba'zı dervişlerden nâ-mâ'kûl fiil sadır olub dervişleri teftîş itmeğe başladı....*".

[191] Bk. Mecdî, s. 34. Burada anlatıldığına göre, Abdal Musa bir müridiyle Geyikli Baba'ya içinde kıpkırmızı bir kor olduğu halde yanmamış bir pamuk parçası yollamış, Geyikli Baba da ona mukabil olarak bir bakraç geyik sütü göndermiştir. Böylece Geyikli Baba, canlılara hükmetmenin, cansızlara hükmetmekten daha zor olduğunu ima etmek suretiyle kendisinin daha üstün bir konumda bulunduğunu anlatmış olmaktadır.

Abdal Musa ve dervişlerinin Bursa'dan ayrılıp gitmiş olmalarına rağmen, hatıraları yüzlerce yıl saklı kalmış, Abdal Musa'nın mezarının Bursa'da olduğuna inanılmıştır[192]. Kanaatimizce geç dönem kaynaklarındaki bu imaj, aradan geçen bir kaç yüz yıl boyunca Bursa'da, Abdal Musa'nın -tıpkı öteki heterodoks dervişler gibi- bu kimliklerinin Sünnî halk hâfızasından silinmesine paralel olarak yeni üretilen menkabelerin bir ürünü olmalıdır.

Abdal Musa'nın Hacı Bektaş-ı Velî'yle olan bu bağlantısı konusunda Âşıkpaşazâde'nin kayıtlarının doğruluğundan şüphe etmek için bizce hiç bir sebep yoktur. Bu kayıtlara göre, ikisi arasındaki bu bağlantı doğrudan doğruya bir bağlantı olmamakla beraber, Abdal Musa, Hacı Bektaş geleneklerinin ana merkezi olan Sulucakaraöyük'te yetişmişti. Bununla beraber, Hacı Bektaş-ı Velî geleneklerinin bugün elimizde bulunan temel koleksiyonu *Vilâyetnâme*'de onun adına rastlanmaması dikkati çekiyor. Bu ise bize, *Vilâyetnâme* 'nin kaleme alındığı tarihlerde (yaklaşık XV. yüzyılın son çeyreği) Abdal Musa'nın Bektaşî çevrelerinde yeterince saygınlık kazanmamış olduğunu düşündürüyor. Nitekim Fuat Köprülü de bu durumdan hareketle *İlk Mutasavvıflar*'da Abdal Musa'nın Bektaşîlik'le bir ilgisi bulunmadığını ileri sürerken[193], daha sonra ona tahsis ettiği *"Abdal Musa"* isimli tanınmış monografisinde bu kanaatini değiştirmiştir[194].

Gerçekten de, daha sonraki dönemlerde bu durumun değiştiğini, her ne kadar *Vilâyetnâme*'de adı geçmese de, genel olarak Bektaşîlik içinde Abdal Musa'nın önemli bir mevki işgal etmeğe başladığını görüyoruz. Nitekim bugün Bektaşî çevrelerince çok muteber bir kitap olan *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, şeyhi doğrudan doğruya Hacı Bektaş-ı Velî'nin amcasının oğlu olduğunu söylediği Haydar Ata'nın oğlu Hasan Gazi'nin oğlu göstermek suretiyle soy olarak da Hacı Bektaşşı Velî'ye bağladığı gibi, onun yeniden doğmuş biçimi olarak gösterir[195]. Ayrıca, hiç şüphesiz ilkleri bizzat kendi halifesi ünlü Kaygusuz Abdal (veya Baba Kaygusuz)'a ait olmak üzere, Kul Hüseyin (XVI-XVII. yüzyıl), Velî (XIX. yüzyıl) ve Seyyid Ali vb. Bektaşî şâirleri tarafından söylenmiş pek çok nefeste Abdal Musa'nın büyük bir

---

[192] Mecdî, s. 33; Alî, V, 64; Cenâbî, v. 558a; Baldırzâde, *Ravza-i Evliyâ*, v. 13b; Belîğ, s. 214.

[193] Bk. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, s. 291, not 4.

[194] Bk. "Abdal Musa", *TK*, sayı :124, yıl: Şubat 1973, s. 200.

[195] Bk. *Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, Bedri Noyan Özel kütüphanesi nüshası, v. 2a : *" Sultan Hacı Bektaş-ı Velî bir gün hayatında otururiken mübarek nefsinden nutka gelüb eyitti: Yâ erenler! Genceli'de genc ay gibi doğam adım Abdal Musa çağırdıram didi, beni isteyen anda gelsin bulsun didi...".* Bu vilâyetnâme Abdurrahman Güzel tarafından yayına hazırlanmış olup, Türk Tarih Kurumu'nca basılmaktadır. Vilâyetnâmenin bilimsel olmayan bir baskısı için bk. Adil Ali Atalay, *Abdal Musa Sultan ve Vilâyetnâmesi*, İstanbul 1990, Can Yay.

Bektaşî evliyâsı olarak takdis edildiği görülür[196]. Nitekim o artık yalnız Bektaşîliğin değil, Anadolu'daki Alevî zümrelerinin de takdis ettiği en büyük evliyâdan biri olup, *Abdal Musa Cemi*, *Abdal Musa Kurbanı* gibi önemli Alevî ritüellerinden bazıları onun adını taşır. Ayrıca *Abdal Musa Ocağı*, Alevîler arasında en saygı gören ocaklardan biridir[197].

### *3. Kumral Abdal (Kumral Baba)*

Geyikli Baba ile Abdal Musa'ya nisbetle çok daha az bilinen Kumral Abdal, XV. yüzyıl kaynaklarından yalnızca Âşıkpaşazâde'nin eserinde anılmaktadır. Ancak XVI. yüzyıl kaynaklarında hakkında oldukça bilgi bulabilmek mümkün oluyor.

Âşıkpaşazâde Kumral Abdal'ı ( Kumral Dede diyor), Şeyh Edebalı'nın müridi yapmak suretiyle onu da Baba İlyas geleneğine bağlıyor. Ona göre Osman Gazi'nin gördüğü meşhur rüyayı ilk tabir edip ona müjdeyi veren Kumral Dede'dir. Dede, Osman Gazi'nin sultan olacağı müjdesini veren bu tabirine karşılık, Osman Gazi'den mükâfaat isteyince, bu beriki ona bir arazi bağışlar. Kumral Dede'nin talebi üzerine, okuma yazma bilmediği için, nişan olarak da kılıcını verir[198].

Öte yandan *Heşt Bihişt* ve *Tevârîh-i Âl-i Osman* (İbn Kemâl)'da bu menkabe biraz değişiktir. Onlara göre Kumral Abdal (yahut Kumral Baba), Söğüt civarında yaşayan bir derviş-gazidir. Bir gazâ esnasında gayb erenlerinden birisi kendisine Osman Gazi'nin parlak geleceği hakkında ilâhî bir haber verir (Menkabenin bundan sonrası, Âşıkpaşazâde'deki gibidir). Osman Gazi müjde olarak Kumral Abdal'a bazı köyleri bağışlar ve Yenişehir yakınlarındaki Ermeni Derbendi denilen yerde bir zâviye inşa ettirir[199].

Görülüyor ki, Kumral Baba da, Şeyh Edebalı vasıtasıyla Babaî hareketine bağlanan savaşçı bir Türkmen şeyhidir[200]. Nitekim XIX. yüzyılda Hayrullah Efendi de bu teşhiste bulunuyor[201].

### *4. Abdal Murad*

---

[196] Bu örnekler için bk. Gölpınarlı, *Nefesler*, ss. 56, 107, 108, 115 vs.

[197] Bk. Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İA*. Uzun zamandan beri, Antalya Tekke Köy'deki türbede her yıl Haziran ayında yapılan festivaller, giderek Anadolu'nun bütün Alevî zümrelerini bir araya toplayan bir nitelik kazanmaya başlamıştır. Bu da Abdal Musa'nın Alevîlik'teki öneminin bir başka göstergesi sayılabilir.

[198] Bk. Âşıkpaşazâde, ss. 6-7; buradan naklen Neşrî, I, 232.

[199] Bk. İdrîs-i Bitlisî, *Heşt Bihişt*, İÜ. Ktp., farsça yazın. nr. 225, I, 31a-33b; İbn Kemâl, I, 88-92; ve *Heşt Bihişt*'e dayanarak Müneccimbaşı, *Sahâif*, III, 267.

[200] Kumral Baba hakkında daha geniş bilgi için bk. Köprülü, "Abdal Kumral", *THEA*.

[201] *Hayrullah Efendi Târihi*, II, 36: *"Kumral Baba dahi Babayîler takımından bir zât-ı şerîf olub Sanğaryos ırmağı yani Sakarya nehrinin kenarında dağlarda dolaşur kerâmeti zâhir bir mübarek idi."*.

Kumral Abdal'dan daha fazla tanınmış olup, Âşıkpaşazâ-de'den İsmail Belîğ'e varıncaya kadar uzun asırlara yayılan bir kaynak serisinin, hikâyesine bol bol yer verdiği *Rum Abdal-ları*'ndan birisi de, Geyikli Baba'nın çağdaşı Abdal Murad'dır. Orhan Gazi ve I. Murad devirlerinde yaşadığı anlaşılıyor. Bu-nun da hayat hikâyesi aynen ötekiler gibi menkabelerle karışmış olup, yanındaki "kırk abdal" ile Buhara'dan gelerek Orhan Gazi'nin maiyyetinde, başta Bursa'nın fethi olmak üzere, bir takım gazâlara katıldığına dair rivayetler bahis konusudur[202].

Kendinden bahseden kaynakların ifadelerinden, Abdal Murad'ın da öteki *Rum Abdalları* gibi, "tahta kılıç"lı meczup bir gazi-derviş olduğu anlaşılıyor. Bursa'nın fethinden sonra, şehrin yakınındaki bir tepedeki zâviyesinde genellikle münzevî bir hayat yaşadığı, sık sık gazâlara katıldığı belirtilen Abdal Murad'ın[203], sırf bu iş için Osmanlı beyliği topraklarına gelen Babaî hareketine mensup dervişlerden biri olduğunu söyleyebiliriz[204].

Öyle görünüyor ki, hakkında anlatılan ilginç menkabeler, Abdal Murad'ın mezarının, ölümünden hemen sonra civar halkın büyük bir takdis ve ilgisine mazhar olduğunu ve sık sık ziyaret edilen bir türbe haline dönüştüğünü gösteriyor. O kadar ki, hemen bütün Osmanlı dönemi boyunca, Bursa esnafının geleneksel merasimleri bu türbede yapılır olmuştur[205]. Abdal Murad'ın zâviyesinin XVII. yüzyılda önemli bir Bektaşî merke-zi olarak faaliyet gösterdiğini Evliyâ Çelebi'den öğreniyoruz[206].

***

Buraya kadar, Babaî hareketinin XIV. yüzyıldaki devamı olan *Rum Abdalları* zümresi içinde görünmekte olup, Osmanlı kaynaklarına geçebilmiş önde gelen Türkmen babalarından bazılarını belli ölçüde ele almaya çalıştık. Bunlardan başka, Abdal Murad'ın oğlu olduğu rivayet edilen *Abdal Mehmed* [207], menkabeleri yine Orhan Gazi dönemindeki Bursa fethi etra-

---

[202] Âşıkpaşazâde, s. 200; Neşrî, I, 23; ayrıca bk. Baldırzâde, v. 11b; Belîğ, s.212. Abdal Murad'ın bu gazâlarda kullandığına inanılan kılıç ve topuzlar hakkında çok ilginç menkabeler mevcuttur. Bunlara dair bk. Evliyâ Çelebi, II, 46; Baldırzâde, v. 12a; Belîğ, s. 212; Hammer, I, 154; Hasluck, *Christianity*, I, 230.

[203] Âlî, V, 65; Evliyâ Çelebi, II, 12, 46. Abdal Murad hakkında daha geniş bilgi için bk. Köprülü, "Abdal Murad", *THEA*.

[204] Abdal Murad'ın ilginç hayatı ve gazâ menkabeleri için bk. Belîğ, s. 213; İlhan Yardımcı, *Bursa Evliyâları*, İstanbul 1976, 151-153.

[205] Baldırzâde, v. 12a; Yardımcı, *a.g.e.*, s. 149; Tanyu, ss. 186-187.

[206] Evliyâ Çelebi, II, 46; ayrıca bk. Köprülü, "Abdal Murad", *THEA*. ; Hasluck, *Bektaşîlik Tedkikleri*, s. 12.

[207] İlk Osmanlı kroniklerinde geçmeyen Abdal Mehmed hakkında bk. Baldırzâde, vv. 13a-14b; Belîğ, ss. 16-17; Köprülü, "Abdal Mehmed", *THEA*.

fında yoğunlaşan bir derviş-gazi olan *Doğlu Baba* [208], I. Murad devrinin tanınmış bir siması *Postînpuş Baba* [209] gibi kişiler de bulunmaktadır.

Hiç şüphe yok ki, Babaî hareketine mensup *Rum Abdalları*, yalnız bunlardan ve yalnız Osmanlı beyliği topraklarında faaliyet gösterenlerden ibaret değildi. Osmanlı topraklarında faaliyet gösterenlerin bilinmiş olması, bu devlete ait yazılı kaynakların mevcudiyetinden ileri gelmektedir. Eğer öteki uç beyliklerinden de bu tür kaynaklar kalmış olsaydı, her halde oralarda faaliyet gösteren *Rum Abdalları* hakkında da belli ölçüde bir bilgimiz olacaktı.

Bütün bunlar kanaatimizce şunu göstermektedir: Babaî isyanından sonra gelişen Babaî hareketi, XIV. yüzyıl Anadolusunda vukû bulan en geniş çaplı ve etkileri çok sonraki devirlere uzanacak heterodoks İslâm yorumunu yansıtan dînî-mistik bir hareket olarak görünmektedir. Bu hareketin, biraz aşağıda anlatılacağı gibi, günümüz Türkiyesi'nde de yerini alan iki büyük türevi, bu söylediğimizi ispata yeter niteliktedir. Bu itibarla *Rum Abdalları* zümresinin, Türkiye tarihindeki en mühim dînî-mistik zümrelerden biri olduğunu kabul etmek gerekiyor.

## V- RUM ABDALLARI VE İLK OSMANLI BEYLERİ

Anadolu Selçuklu devletinin dağılmasından sonra ortaya çıkan Türkmen beyliklerinde Babaî hareketine mensup bir çok *Rum Abdalı*'nın yaşadığına yukarıda temas edilmişti. Özellikle batı ucunda bulunan Aydınoğulları, Menteşeoğulları, Karesioğulları gibi beyliklerin arazileri, cihad peşinde koşan bu şahıslar için hem Bizans'la savaş konusunda, hem de iç bölgelere nisbetle buralarda fikirlerini daha müsait şartlarda yayacakları çok uygun faaliyet alanları olma bakımından elverişli görünmekteydi. Eski Bitinya'da kurulan Osmanlı beyliği de bu elverişli beyliklerden biri idi. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, Osmanlılar'ın ilk hükümdarları tarafından *Rum Abdalları*'na gösterilen yakın ilgi ve müsamaha bunlardan bir çoğunun adı geçen beyliğin arazisinde toplanmasına sebep oldu. Bu ilk sultanlar, özellikle Osman ve Orhan Gazi'ler, *Rum Abdalları*'na çok imtiyazlar tanıdılar[210]. Onlara geniş araziler vakfettikleri gibi bazan da zâviyelerini bizzat kendileri yaptırdılar[211]. Böylece beyliğin arazisi, bu savaşçı der-

---

[208] Doğlu Baba'ya dair şunlara bakılabilir: Mecdî, s. 34; Hoca Sâdeddin, II, 407; Âlî, V, 64-65; Belîğ, s. 235.

[209] Yenişehir'de I. Murad tarafından yaptırılan zâviyesi bugün hâlâ ayakta duran Postînpuş Baba'ya dair bk. Mecdî, s. 45; Hoca Sâdeddin, II, 410, 411. Neşrî ise onu yalnız isim olarak zikreder (bk. *Kitâb-ı Cihannümâ*, I, 232, II, 131.

[210] Şurasını unutmamak gerekir ki, Osmanlı devletinde Türkmen babalarının nüfuzu, ancak medreseler gelişip merkezî idare kuvvetlendikten sonra yerini ulemâya terketmiştir.

[211] Msl. bk. Âşıkpaşazâde, ss. 195, 196; Neşrî, I, 46-48, 98; II, 78-79, 131.

vişlerin zâviyeleriyle doldu. Osmanlı hükümdarlarının tanıdıkları bu kolaylıkların bir sebebi de, vaktiyle Ö. L. Barkan tarafından mükemmel bir sûrette inceleme konusu edilmiş olan iskân meselesidir[212]. Her hâlü kârda *Rum Abdalları* denilen bu dervişler, F. Köprülü'nün vaktiyle muhtelif yazılarında belirttiği gibi, Osmanlılar'ın Anadolu ve Rumeli'deki yayılışlarının öncüleri oldular[213]. İlk beylerin bu âhenkli siyaseti, kurdukları beyliğin sıhhatli bir şekilde gelişmesi için gerekli kuvveti sağladı.

*Rum Abdalları*'na karşı bu yakınlık siyasetine rağmen, Osmanlı hükümdarları onları büsbütün başı boş bırakmıyorlardı. Her birinin faaliyeti yakından takip olunuyor ve bu hususta titizlik gösteriliyordu. Bazı kaynaklar, Orhan Gazi'nin Bursa civarında oturan dervişleri düzenli bir şekilde takip ettirdiğini, her hangi uygunsuz bir durum çıkaranı beyliğin sınırları dışına çıkarttığını yazarlar[214].

## VI- BABAÎLİĞİN TÜREVLERİ

### A) Babaîler ve Bektaşîlik

Babaî hareketinin XIV. yüzyıldaki devamı olduğunu gördüğümüz *Rum Abdalları* zümresine dahil dervişlerin biyografileri incelenecek olursa, bunların hemen hepsinin meczup karakterli bir takım şahıslar olduğu görülür. Bunlar dış görünüş ve kıyafet bakımından XIII. yüzyılın Yesevî, Kalenderî, Haydarî ve Vefâî dervişlerinden, yani seleflerinden pek farklı değillerdi. Zâhidâne bir hayat tarzı sürdüren *Rum Abdalları*, inanç yönünden de Babaîler'in bütün mîrasına sahip bulunuyorlardı.Yani aynı heterodoks İslâm geleneğini sürdürüyorlardı. Nitekim anonim *Tevârih-i Âl-i Osman*'ın yazar, *Rum Abdalları*'ndan bazılarının uygunsuz bir takım inançlar yaydıklarını, bu sebeple de Orhan Gazi tarafından takibata uğradıklarını haber veriyor[215].

*Rum Abdalları*, ilk Osmanlı beylerinin kendilerine yaptırdıkları zâviyelerinde bir çok müridler yetiştirdiler. Bu müridler ilk Bektaşîler diyebileceğimiz kimselerden başkası değildi. Bilhassa Sulucakaraöyük menşeli *Rum Abdalları*, Baba İlyas kültü'nün yanına bir de Hacı Bektaş kültünü katarak etrafa yaydılar. Hacı Bektaş ile ilgili gelenek ve rivayetlerin *Rum Abdalları* arasında yayılmasını büyük bir ihtimalle XIV. yüzyılın ilk yarısına yerleştirmek mümkündür. Ancak bunun hangi şartlarda ve nerelerde, nasıl gerçekleştiğine dair elimizde yeterli bilgi yoktur. Bununla beraber,

---

[212] Barkan, *"Kolonizatör Türk Dervişleri"*, ss. 279-304.

[213] *Rum Abdalları* ile ilk Osmanlı beylerinin ilişkisi şurada da muhtelif boyutlarıyla çok iyi bir şekilde ele alınmıştır: I Mélikoff, "Un ordre de derviches colonisateurs", ss. 149-157.

[214] Msl. bk. Anonim, *Tevârîh-i Âl-i Osman*, v. 42b.

[215] Bk. yukarıda s.257.

Sulucakaraöyük'te Hatun Ana'nın müridi olan Abdal Musa'nın, Hacı Bektaş kültünün bu yayılma sürecini anlamak bakımından tipik bir örnek oluşturduğunu söyleyebiliriz. O, yukarıda söylendiği gibi, Sulucakaraöyük'ü terkederek Osmanlı topraklarına gelip Orhan Gazi'nin hizmetine girmiş ve Bursa'nın alınışına katılmıştır. Bir müddet sonra onu Manisa'da görüyoruz. Burada da durmayan Abdal Musa'nın, kendisine son ikametgâh olarak Antalya /Elmalı yakınındaki Tekkeköy'ü seçtiğini ve hayatını buradaki tekkesinde tamamladığını biliyoruz[216].

Şimdi, Abdal Musa'nın Sulucakaraöyük'ten Elmalı'ya kadar takip ettiği yol incelenecek olursa, Hacı Bektaş takkesine bağlı *Rum Abdalları*'nın sürdürdükleri propaganda faaliyetinin genişliği göz önüne getirilebilir. Hacı Bektaş kültü etrafında merkezîleşen bu propaganda, XV. yüzyılın sonlarına doğru, bugün Bektaşîlik diye bilinen ve Osmanlı İmparatorluğunun en büyük halk tarikatlarından birini oluşturan bir kuruluş haline gelecektir. Bu ilk devirde *Rum Abdalları* tarafından tesis edilen zâviyelerde Bektaşîliğin ilk çehresi teşekkül etmiştir. Bu yüzdendir ki XVII. yüzyılda Evliyâ Çelebi, XIV. yüzyılda yaşamış *Rum Abdalları*'ndan herhangi birinin zâviyesini ziyaret ettiğinde, hiç tereddüt etmeden ilk kurucusu için "Fukarâ-yı Bektaşi-yân'dandır" diyordu[217]. Onun devrinde, başlangıcında *Rum Abdalları* 'na ait olan hemen bütün zâviye ve tekkelerin Bektaşîlik içine alınması işi çoktan tamamlanmış bulunuyordu[218].

*Rum Abdalları* ile Bektaşîlik arasındaki bu sıkı bağlantı sebebiyle *Abdâlân-ı Rûm* veya *Rum Abdalı* terimlerinin daha XV. yüzyıldan itibaren Bektaşî edebiyatında önemli bir yer işgal ettiği görülmektedir. *Vilâyetnâme*'de Hacı Bektaş-ı Velî'nin müridlerini belirtmek için *Abdal* terimi kullanılır[219]. Hacı Bektaş'ın bizzat kendisi de Ahmed-i Yesevî tarafından *Rum Abdalları*'nın başı olarak adlandırılır[220]. Bektaşî ve Alevî nefeslerinde *Rum Abdalları* çeşitli şâirler tarafından defalarca terennüm edilmiştir. Bektaşî edebiyatının kurucusu sayılan ve Abdal Musa'nın müridi olan Kaygusuz Abdal'ın şu nefesi bu hususta güzel bir örnektir:

*Beylerimiz avlan gülün üstüne*

---

[216] Bk. Köprülü, "Abdal Musa", *THEA.*

[217] Msl. bk. Evliyâ Çelebi, II, 39 ve bir çok yerde.

[218] XIX. yüzyıl Osmanlı tarihçilerinden Esad Efendi'ye göre Bektaşîler bütün *abdal* ve *baba* lâkaplı şeyhler tarafından kurulan tekkelere el koymuşlardı (bk. *Üss-i Zafer*, İstanbul 1243, s. 201 ve ondan naklen Köprülü, "Abdal", *THEA.*, ss. 32-33).

[219] *Vilâyetnâme*, msl. ss. 36, 44 ve bir çok yerde.

[220] *A.g.e.*, s. 16; *"Var seni Rûm'a saldık, Sulucakayaöyük'ü sana yurt verdik, Rum Abdalları'na seni baş yaptık".*

*Ağlar gelir şahım Abdal Musa'ya*

*Urum Abdalları postun eğnine*

*Bağlar gelir şahım Abdal Musa'ya* [221].

XVI. yüzyıl Kalenderî-Bektaşî şâirlerinden Hayretî, *Rum Abdalı* terimini belirtilen anlamında kullanır:

*Her gedâ bir padişaha bende olmuştur, velî*

*Biz de Rum Abdalıyız, bizim Ali'dir şahımız* [222].

Bu misalleri çoğaltmak mümkündür. Bektaşî-Alevî edebiyatı incelendiğinde, *Rum Abdalları* 'ndan Bektaşîliğe dönüşümün pek çok belgesine rastlanacaktır.

### B) Babaîler ve Alevîlik

Babaîler hareketinin birinci türevi Bektaşîlik ise, ikinci türevi, daha başlangıçtan itibaren onunla aynı sosyal tabanı ve aynı heterodoks İslâm anlayışını paylaşan Alevîlik'tir. Günümüz Bektaşîler'i ve Alevîler'i, bu büyük ayaklanmanın derleyip toplayarak bir araya getirdiği, birbiriyle irtibatlandırdığı ve böylece bu isyana kadar muhtelif kesimler halinde yaşamakta iken, onun aracılığıyla Anadolu'da XIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren aynı amaç uğruna bir araya gelen heterodoks zümrelerin devamından başka bir şey değildir. Hiç şüphesiz bu iki zümre, aradan geçen uzun asırlar boyunca bir takım belli değişimler geçirmiş ve bugüne böyle gelmişlerdir. Ancak onları Türkiye tarihinde temellendiren tarihsel olay Baba Resûl isyanı ve özellikle de onun hemen arkasından gelişen Babaî hareketidir.

Bununla beraber bu meselede dikkatle ayırdedilmesi gereken çok önemli bir husus vardır: Babaîler, yukarıda bir kaç yerde temas olunduğu üzere, XIII. yüzyıl Anadolu'sunda Şîîliğin henüz etkili olmaması sebebiyle, *Hz. Ali kültü*, *Oniki İmam kültü*, *Kerbelâ Mâtemi kültü* gibi, XV. yüzyılın sonlarından itibaren İran propagandası ile Anadolu'ya giren ve Bektaşîlik ile Alevîliğe tanıdık yapısını kazandıran temel Şîî kültleri tanımadılar. Ne Baba İlyas, ne Baba İshak, ne de -bir tek Barak Baba hariç- yukarıda biyografilerini verdiğimiz öteki Babaî şeyhlerinin propagandalarında bu motiflere rastlanmaması bu yüzdendir. Üstelik, daha önce de işaret olunduğu gibi, Baba İlyas'ın büyük oğlunun Ömer, iki halifesinin de, Alevîlerce asla kllanılmayan Ebubekir ve Osman adlarını taşımaları, hiç bir şekilde tevil edilemeyecek bir olgudur. Yalnızca, İran'da faaliyet gösteren

---

[221] Gölpınarlı, *Nefesler*, ss. 107-108.

[222] *A.g.e.*, s. 32.

Barak Baba, o da İlhanlılar'la olan yakın ilişkisi yüzünden, Anadolu'nun ancak XV. yüzyıl sonlarında tanıyacağı Oniki İmam Şîîliği'ni tanıyordu. Bu itibarla XIII. yüzyıl Anadolu'sundaki Babaîler'in bugünkü Bektaşîler ve Alevîler'den belki en önemli ve tek farkları bu idi.

Böyle olunca, Babaîler'i bugünkü anlamıyla Alevî zümreler olarak kabul etmek, yahut Alevîliğin bugünkü yapısıyla aynen XIII. yüzyıl Anadolu'sunda da mevcut bulunduğunu ileri sürmek, büyük bir tarih yanlışı olur.

## *SONUÇ*

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Baba Resûl isyanı gibi, hakkında yeteri kadar kaynak bulunmayan karışık bir olay üzerinde çok kesin bir takım hükümlere varmak bir hayli zordur. Zaten bu çalışma böyle bir iddiayı taşımamaktadır. Bununla beraber imkânlar elverdiği nisbette bazı problemlere dair bir kısım sonuçlara varılmak gayreti güdülmüştür. Her şeyden önce dikkati çeken husus, bu isyanın dînî bir mâhiyet taşımadığıdır. Oysa genellikle bunun aksi ileri sürülmüştür. Baba Resûl yahut da şimdiye kadar denilmesi âdet olduğu gibi Babaî isyanı, çok kötü içtimâî ve iktisadî şartlar içinde yaşayan Türkmenler'in siyasî bir amaçla, yani Selçuklu saltanatını ele geçirmek üzere uygun dînî ve siyasî şartlarda gerçekleştirdikleri bir ayaklanmadır. İsyanın lideri olan Baba İlyas-ı Horasânî ve onun propagandacı halifeleri, Türkmenler arasında yaygın bir takım dînî inançları çok ustaca kullanarak bu ayaklanmayı mesiyanik (mehdîci) bir ideoloji etrafında teşkilatlanmayı bilmişlerdir.

Olayı nakleden kaynaklardaki kayıtlar dikkatle karşılaştırıldığında, Baba Resûl'ün şimdiye kadar sanıldığı gibi Baba İshak değil, onun da şeyhi olan Baba İlyas-ı Horasânî olduğu açıkça ortaya çıkıyor. Bu Türkmen babası, Orta Anadolu'ya mahsus bazı mahallî inançlarla ve -belki- kısmen İsmâilîlik'le karışık bir doktrin ortaya koymasına rağmen yine de İslâmî bir örtü altında kendini belli eden eski bir şaman hüviyetiyle karşımıza çıkıyor. Bugüne kadar onun tarafından kurulduğu söylenen ve varlığı tartışmasız kabul edilen Babaîlik diye bir tarikatın gerçekte mevcut olmadığı noktası ağırlık kazanıyor. Bu mevhum tarikatın mensuplarının adı olduğu söylenen *Babaî* teriminin, dînî-mistik bir anlam taşımaktan çok siyasî bir mahiyet arzettiği görülüyor.

Baba Resûl isyanı ve esnasında Türkmenler'in Selçuklu ordularına karşı kazandıkları müteaddit başarılar, Anadolu Selçuklu devletinin idarî ve yapısal zayıflığını ortaya koymuş, o zamana kadar Anadolu'ya saldırmakta tereddüt gösteren Moğollar'a cesaret vererek nihayet ülkeyi onların boyunduruğu altına sokmuştur.

Bütün bunlardan sonra, Baba Resûl isyanının Türkiye'nin dinî-sosyal tarihi açısından en önemli sonucuna işaret etmek gerekir. İsyandan sonra Anadolu'nun muhtelif bölgelerine dağılan Baba İlyas'ın halife ve müridleri, asıl Babaî Hareketi diyebiliceğimiz büyük dînî-mistik hareketi meydana getirmişler ve batı ucunda teşekkül eden Türkmen beyliklerinde, özellikle Osmanlı beyliğinde büyük bir etkinlik kazanarak fetih hareketlerinin yürütülmesine bilfiil katılmışlardır. *Abdâlân-ı Rûm* (*Rum Abdalları* ) adı altında XIV. ve XV. yüzyıl Anadolu'sunun batı uclarını dolduran Babaî hareketine bağlı bu şahsiyetler, nihayet XV. yüzyıl sonlarında Bektaşîliğin ve Alevîliğin teşekkülüne ortam hazırlayarak en büyük tarihî rollerini oynamışlardır.

Bu sayılan noktalar göz önüne alınırsa Baba Resûl isyanının Osmanlı öncesi Anadolu Türk tarihi içinde en önemli olaylardan biri olduğunu söylemek bir gerçeğin dile getirilmesi olur.

## EKLER

*KAYNAK METİNLERİN ÇEVİRİ YAZILARI*

*VE TERCÜMELERİ*

*HARİTA VE TABLOLAR*

1) Yazıcızâde Ali, ***Selçuknâme***, Topkapı Sarayı Müzesi (Revan) Ktp., nr. 1391, vv. 313a-316a.[1]

**Zikr-i zuhûr-ı Havâric-i Babâyî ez-Nâhiyet-i Kefersûd ve İntıfâ-i Şu'le-i Fitne-i İşân ber-Dest-i Bendegân-ı Sultan**

313 a - Sikât-ı efvâhdan şöyle istimâ' olundı ki *Baba İshak-ı Hâricî* Sümeysat nevâhîsinde Kefersûd adlı kasabadandı. Ana mebâdî-i cevânî ve rîân-ı zindegânîden şa'beze ve mürid-şikârlık sevdâsı başında varıdı ve şa'beze ve nîrencât san'atında çeşm-bend-i çâpük ve küre-küşây-ı nâdiridi ve dâim halkı da'vet kılmakda hâssan Etrâk tavâyifini ki anlarun yirlü halkıla muhâlatatı az olur, bir sehl nesnedir ki fakîh-i sefîhden ve müftî-i müftinden istimâ' kılalar, i'tirâz itmeyüb müsellem tutarlar ve ol söze aslâ inkâr itmezler, meşğul idi ve dâim gözleri yaşlu gönlü zâr ve teni nizâridi ve zaîf âvâz birle söze âğâz kılurıdı. Çün bir müddet bunun üzerine geçdi ve ânın da'veti bisâtı ol cihânın arasâtına şâmil oldı, Türkler ve Kürdler kabâyilinün vazî' ve şerîfi i'tikâd ve irâdet birle ana mütevecih oldılar ve ol bilâd ve diyârın muktedâsı oldı. Endîşe itdi ki henüz anın murâdının hengâmesi bu hengâmede kerem olmamışdır ve anın da'vetinin meclisi cem'iyyet bulmamışdır. Bu kadar etbâ' birle ki vardır, eger hurûca âğâz iderse anun çerâğıdır. Bir gün nâgâh ihfâ birle Kefersûd'dan rihlet itdi ve halk ortasından nâ-bedîd oldı[2]. Bir uzun müddetden sonra anun haberi Amasya vilâyetinde bir köyde belürdi. Mebâdî-i hâlinde çün ol köye irişdi, bir müddet ol köyün koyunların güdüb çobanlık iderdi ve emânet-i vera'-ı

---

[1] Buraya aldığımız Yazıcızâde'nin metni, aslında çevirisini yapmayı düşündüğümüz İbn Bîbî'nin *el-Evâmiru'l-Alâiyye*'deki Babaîler isyanı ile ilgili kısmın XV. yüzyıl türkçesiyle yapılmış, aynı başlığı taşıyan hemen hemen tam metin bir çevirisidir. Bu sebeple İbn Bîbî'nin çevirisini ayrı, Yazıcızâde'nin metnini ayrı vermek gibi gereksiz bir tekrardan sakınmak düşüncesiyle, yalnızca Yazıcızâde'nin çevirisi tercih edilmiştir. Üstelik bu metnin, Babaîler isyanının en teferruatlı ve en uzun versiyonu olduğu unutulmamalıdır.

[2] Hikâyenin bundan sonrası dikkatle takip edildiği zaman, İbn Bîbî'nin Baba Resûl'ün kimliği konusundaki tutarsızlığı çok iyi farkedilecektir.

bî-nihâyet gösterdi ve azdan çokdan hiç kimesnenin nesnesini kabûl itmezdi ve hemân her günün kûtı kûtına kanâat ideridi ve ol kavmin koyuncuklarına şefkat ve re'fet birle nazar ideridi. Ol teverru' ve tezehhüd birle bir hadde irişdi ki ol köyün erden ve avretinden halkı

313 b- ana i'tikâd itmekde anın murâdının ve maksûdının kulı oldılar. Eger kimesneye bir elem ve zahmet vâkı' olsa, yâ erile avret arasına bir husûmet ve vahşet düşse, çün ana varırlarıdı. Ta'vîd yazub viriridi. Fi'l-hâl renc râhata, husûmet sulha ve adâvet meveddete mübeddel olurıdı. Bu me'ânî bir müddet-i medîd imtidâd buldı. Çün gördi ki, işi ihtiyâlde derece-i kemâle irişdi ve çün mürîd ve etbâ' ve eşyâ' hâsıl itdi, pes köyden taşra çıkdı ve köye yakın bir yirde bir depe üzerinde savma'a düzdi ve anda ibâdete meşğûl oldı ve birkaç nefer merîd-sıfat mürîdlerinden ğayri ki anın birle hem-sırr ve hem-nişîn idiler, kendü katına kimesneye yol virmezidi. Ve şöyle ızhâr iderdi ki yimekden içmekden bi-küllî muhâceret kılmışıdı ve açlıh ve susızlığa musâberet ihtiyâr kılmışıdı. Ve ânın mürîdleri her tarafda ki Türkler cem'iyyetin işidürleridi varurlarıdı ve şa'bezeye meşğûl olurlarıdı ve safîr-i da'vet birle halkı azîmetleri halakasına ve mekyedetleri bisâtına okurlarıdı. Tâ haddî ki Hârezmîler 'e dahî ki ol zemânda Harran ve Ruha memâlikine istîlâ bulmuşlarıdı, âdemler gönderüb da'vet itdiler ve Sultan Ğıyâseddîn'in kabîh meâşın ve mey-horluğın ve fısk u fücûrın ve şerîatde ihmâl itdüğin halka söylerleridi. Ve bu riyû vü firîb ve hîle birle halkı kendi dalâletleri câddesine da'vet iderleridi. Tâ avâmın gönülleri ğâyet cehâletde o bed-usûlün kadri ve menzileti şerefine karar ve kıvam tutdı. Bir gün hâs mürîdlerinden birini Kefersûd ve birini Mar'aş tarafına gönderdi[3] ve buyurdu ki *"Fülân ay fülân günde ahyâr ve ahibbâmız atlansunlar ve bilâd ve diyâr*

314 a - *fethine müteveccih olsunlar. Her kim ki bizüm adımuz işide, ve anlarunıla müfsidler akmâında ve âlem halkı hâli ıslâhında iktidâ kıla, ânı emvâl ve ğanâyimde ki hâsıl ola, müşârik ve müsâhim bilesiz ve her ki muhâlefet göstere, hiç ibkâ ve muhâbâ itmeyüb ânun katlinde ihmâl itmiyesiz".* Ol iki mürîd-i şeytan-sîret ve Ahrimen-tarîkat ol pîr-i Deccâl-hısâl işâreti birle ol iki vilâyete vardılar, ve bir cemâati ki ahzâb-ı bilâd içün müstaidd-i fesâd olmuşlarıdı, neffîr ü ığrâ birle iğvâ itdiler. Ve Türk

---

[3] Burada da görüldüğü gibi, İbn Bîbî'de aslında Baba Resûl'ün dışında Kefersûd'da faaliyet gösteren bir ikinci kişinin varlığını söz konusu yapıyor. Bu ifadeler İbn Bîbî'nin anılgısının kendi sunduğu delilleridir.

ve Türkmân kabâyiline ve boylarına câr u cavıtdılar. Anlar bir kaç yıl öndünden yarak ve esbâb hâzır idüb işâret ve icâzete muntazır olmuşlarıdı. Çün bu da anlarun kulağına irişdi, her kûşede mûr u milh gibi harekete geçdiler ve eşek arusı gibi şerr u ezâya başladılar ve bir mu'ayyen günde hurûc itdiler. Ol köy ki ol eşkıyânın mecma'ı ve evliyâ ecsâdlarının menzili oldı, orda ürediler ve tütün gibi havâlî ve cihâta yayıldılar ve ol la'înün hükmi mûcibince her kim ki anlarun müdde'âlarına kâil olub anlarun arâyimine peyrev oldı, emân virürleridi ve her kim ki cühûd ve inkâr birle mukabele ve mukatele kılurdı, endîşe ve bâk itmeyüb anın helâkine şürû' kılurlarıdı ve vardıkca ol fecerenin sevâd ve a'vân ve ecnâdı ziyâde olurıdı. Muzafferuddîn veled-i Alişîr-i Germiyânî ki merdânlık ve kifâyet ve şecâat ve sarâmet birle mevsûfidi, cem'iyyet idüb anlarun üzerine seğirdim kıldı. Aralarında azîm harb ü katl ü gûşiş-i elîm vâkı' oldı, âkıbet Muzafferuddîn anlardan münhezim oldı ve alem ve nekkâre ve rahtına anlar mutasarrıf oldılar. Muzafferuddîn Malatıya'ya vardı girü çeri

314 b- tutdı ve Kürd ve Germiyanlar'dan çokluk leşker cem' idüb yine anlarun muhârebetine vardı, girü sındı. Çün iki kerret nusrat anlarun oldı. Küstâh ve dilîr oldılar ve çerilerinin mukaddemini Sivas nevâhîsine urğuna gönderdiler ve kendüler ardlarınca te'ennî birle kat'-ı menâzil kılurlarıdı. Sivas şubaşısı ve ol etrâfun beğleri cem'iyyet itdiler ve anlarun fitnesini def' içün karşu vardılar. *Havâric* çün anları gördiler, saf çekdiler ve terk-i cân idüb mütevâtir hamleler kıldılar ve Sivas çerisini münhezim kıldılar. Ve Hurremşah adlu Sivas iğdişbaşısını bir kaç mu'teberlerile tutub helâk itdiler ve firâvân mâl ü esbâb ol kârzârdan ellerine girdi. Anlarun cem'iyyetine revnâk ve âyîn zâhir oldı. Çün Amasiye ve Tokat anlarun muktedâlarınun fesâdı ve menba'ıydı, ol tarafa müteveccih oldılar. Her kim ki müdâfa'at ve mümâna'at birle karşu geliridi, mahzûl ve makhûr olurıdı. Ol müdebbirlerün cehâletleri bi'l-külliyye fesâda vardı. Fi'l-cümle vilâyetlerün Türkmenler'i anlara tâbi' oldılar. Çün Amasiye'ye irişdiler, ol cehelenin şükûhı şu'leleri irtifâ' bulmuşıdı. Çün sultana anlarun istîlâsın i'lâm itdiler, ihtiyâtından Kubadâbâd cezîresine girdi ve Mübârizuddîn Erhacı Armağanşah'ı -rahimehu'llâh- ki Rûm memâlikinde diyânet ve kifâyet ve hüsn-i ahlâk ve sehâvet birle ma'rûf ve mevsûfıdı, Amasiye'nin subaşılığın ana müfavvaz kılub o necâdîlün fitneleri ğubârın teskîn itmegiçün çeri birle ol tarafa gönderdi. Çün Amasiye'ye irişdi, *Baba* 'yı

315 a- mürîdleriyle savma'adan taşra çekdiler ve Amasiye burclarından asakodılar ve ol çeriler ve ol cemâatin mukabelesine ki Amasiye tarafına

gelüb *Baba* 'ya muntazır oldı vardı ve aralarında çok dâr ü gîr ve kıtâl ü cidâl oldı. Âkıbet *Armağanşah* ol *Havâric* 'in elinde şehîd oldı. Ne kadar ki ol müdebbirlere iderler ki *"Çün sizün pîşvâ ve muktedânızı çârmıh itdiler, kimün içün ta'assub ve mukatele kılursız"* dirleridi, fâyide itmezidi. İderleridi ki *"Anın makamı ve mahalli andan âlî ol kadar ki âdem oğlanlarından kimesneye anun muazzam zâtına tasarruf mümkin ola"*. *"Baba Resûlullah* " dirleridi ve mecmû'ı er ü avret ve oğlanlarıyla çağrışub süngüye ve kılıca karşu gelüb savaş iderleridi. Ve günden güne anlarun işi tesâud murâdında terakkî ve izdiyâd bulurıdı. Sultan Keykubâd'dan tevâtür birle ulak ve müsri'ler gönderüb Erzenu'r-Rûm süğûrun muhâfazat iden çerileri taleb kılurıdı ki muhâliflerin sevâdı tevâtür-i eyyâm birle ibrâm bulur. Eger tîzde anlarun fitnesi def'ine kıyâm olunmaya hemânâ ki pâdişahlık tahtı ve tâcdârlık şerîri ayakdan düşer. Çeriler ta'cîl birle altı gün içinde Erzenu'r-Rûm'dan Sivas'a irişdiler ve Sivas'ın cebehânesinden çokluk esliha çeri halkına üleşdirdiler. Ve bir gün bir gicede andan Kayseriyye'ye irişdiler ve *Havâric*'ün kemiyyet ve keyfiyyetini tahkîkile istikşâf kıldılar. Ol mehâzîl Kırşehrî vilâyetinde *Malya* yazısında müctemi' olmuşlarıdı ve mecmû'-ı koyunları ve yılkıları ve evleri birle mukabeleye gelmişleridi. Emîr Necmeddîn Behramşah ve Zahîruddîn Gürcioğlı ve *ulûfeci Firenkler* başı *Ferdehala* 'yı bir bölük çeri birle karavul gönderdi

315 b- ve ulu beğler ağır çeriyile anlarun ardınca gitdiler. Nâgâh beğlere haber irişdi ki *Havâric*'in azmi oldur ki irte mülâkat-ı kıtâl olalar. Çün bu haberi istimâ' itdiler karavul beğlerine tevâtür birle haber irsâl kıldılar ki *"Eger Havâric zâhir olmazsa siz anları isteyüb ileri varmayasız, tevakkuf kılasız tâ ittifak birle anlarunıla telâkî oluna"*. İrtesi, cümle müsellah ve mülebbes hâzır olub leşker-i cerrâr vüsûlüne muntazır olmuşlarıdı. Nâgâh *Havâric* leşker üzerine lücâm-rîzân dökildiler. Evvelki safda *Firenkler* durmuşıdı. Sebat gösterdiler ve *Havâric* 'ün kılıcı ve okı anlara eser itmedi, hâif ve hâib girü döndiler ve bir lâhza eğlendiler ve girü hamle kıldılar. Çün ol kerretde bunlardan sustluk ve kesel görmediler, ol vâsıta birle sa'yleri tîre ve gözleri hayra oldı. Sultan leşkerinün gürûhları çün anlarun hâl ü mizâclarına ıttılâ' buldılar, anlarun pusıda dimağlarına ve bîhûde sevdâlarına ilac- ğız çomaklar ve keskin kılıçlarıla takdîm itdiler ve bir iki hamlede *Havâric*'den dört bin atluyı alef-i şemşîr-i ibdâr ve muzğa-i kezkirân kıldılar. Ve o müdebbirlerin ba'zıları deve ve ağruk ve avret ve oğlan arasına girdiler ve yüni ve yapağıyı bârû idinüb anın ardından ok

atdılar ve katî yay ve ok birle eri ağaca mıhlarıdı. Sultanun çerisi her tarafdan girdiler ve anlarun ictimâını iftirâka mübeddel kıldılar.....

316 a- Üç yaşında oğlancıklardan ğayri kimse diri komadılar....ve *Havâric* 'ün avrât ve etfâlini hums-i hâss ifrâzından sonra çeriye kısmet itdiler. Sultan ol beşâretin istimâ'ından beşâş-i tâmm zâhir itdi ve bir kaç zaman varıdı ki perîşanlık ve melâletden takaddüh-i dostgânî ve istilmâ'-ı eğanîye şürû' itmemişidi, buyurdı.....

*

2) Simon de Saint-Quentin, ***Histoire des Tartares (Historia Tartarorum),*** nşr. Jean Richard, Paris 1965, ss. 62-65[4].

*XXXI, 139- Paperroissole'un zorbalığı ve Türkmenler'in taşkınlığı hakkında*

1240 yılında, yani Tatarlar Türkiye'yi harap etmeden iki sene evvel, Türkiye krallığında bir Türkmen sultana karşı ayaklandı ve saldırısını yaklaşık iki buçuk ay boyunca sürdürdü. Ona *Paperroissole* diyorlardı. Hâkimiyeti dört bölgede yürürlükteydi. Bir gün kırda kısrağına binmiş olduğu halde dolaşırken bir köylü ona doğru koştu ve inleyerek ve bağırarak bir kurdun oğlunu kapıp ormana kaçırdığını anlattı. Köylü *"Beni dinle ey adam! Bedbaht çocuğuma yardım et! Eğer yardım edersen, seni zengin yaparım Yahut da sultan; hangisini tercih edersen."* dedi. Köylüyü dinleyip vaadini tutacağına dair yemin aldıktan sonra *Paperroissole* kurdu tâkibe koyuldu; yakalayıp çocuğu kurtardı ve getirerek babasına teslim etti. Oğlunu sevinçle geri alan köylü o zaman *Paperroissole*'a *" İki vaadimden arzu ettiğin birini seç! "* dedi. Paperroissole *" Sen kimsin ki bana böyle vaadlerde bulunuyorsun? "* diye sorunca, *"Ben geceleri Nymphes denilen perilerle gezen kişiyim ve Tanrı'nın habercisiyim. Ne dediysem hepsine sahip olacaksın"* cevabını verdi. Bunun üzerine *Paperroissole "Zaten ben yeterince zenginim, beni sultan yap!"* dedi. Bunu duyan köylü, *"O zaman adamlarının yanına git ve onlara Tanrı'nın habercisinin sana göründüğünü, Tanrı'nın seni sultan yapmak istediğini bildirdiğini söyle"* dedi. *Paperroissole* onun dediğini yaptıktan sonra, bir çok yerleri işgal ve tahrip etmeğe başladı ve evleri, kaleleri kuşattı. Bazı Ermeniler'in kalelerini

---

[4] S. de St.-Quentin'in bu lâtince metni, Mme Catherine P. d'Hauterive (Barlas) tarafından önce fransızcaya (burada kendisine teşekkürü bir borç biliyorum), bizim tarafımızdan da fransızcadan türkçeye çevrilmiştir.

kuşattığında[5], içlerinden hiç birinin düşmanın silâhlarından yaralanmayacağını söyleyerek adamlarını daha fazla şiddetle saldırmaları ve hiç bir şeyden korkmamaları için telkinde bulunuyordu. Bu güvenceyle dopdolu olarak, onlar kaleye hücum ediyorlardı. Kaledekiler onların sekizini öldürerek kendilerini uzaklaştırmaya çabalıyorlardı. Ancak muharipler kendi öz kardeşlerinin ve yakınlarının öldüğünü görünce *Paparroissole*'a *"Neden bizi ve ötekileri aldattın? Sen de tıpkı onlar gibi öleceksin."* dediler. Bunun üzerine o, yeminler ederek Tanrı'nın meleğinin kendisine zafer vaadettiğini söyledi. Bu defa karşısındakiler, *"Seni aldatan Şeytan'dır"* cevabını verdiler. Bunun üzerine o, çılgınlığına bir bahane bulmaya çalışarak şöyle dedi: *"Ey Tanrım! Ne yapıyorsun? Yoksa uyuyor musun?"* . Sonra karşısındakilere dönerek, *"Yarın sizin hepinizin huzurunda Tanrı ile konuşacağım ve size ve bana bu talihsizliğin neden eriştiğini soracağım"* dedi.

*XXXI, 140- Onun ve adamlarının yaptığı tahribat hakkında*

Ertesi gün Ermeniler'e karşı bir hücum daha yaptı ve bu esnâda kürek kemiklerinin ortasından ölümcül derecede yaralandı ve ölümünün fark edilmemesi için bir kenara çekilerek saklandı. Ancak bunu yapmadan önce adamlarına başladıkları işi terk etmeyip mutlaka bitirmeleri gerektiğini, cesaretle savaşmaya devam etmeleri icap ettiğini, zira Tanrı'nın kendine vaadettiği zaferi ve hâkimiyeti elde edeceklerini söyledi. Ayrıca, ölmüş olduğu zaman gerçekte ölmeyeceğini, Tanrı ile konuşmaya gideceğini ve başlarına gelenin sebebini soracağını da bildirdi. Ve böylece ölmeden önce, bir de, kendi yerini alsın diye yakınlarından birini seçerek adamlarının başına getirdi ve tıpkı kendine itaat ettikleri gibi ona da itaat etmelerini istedi; Türkiye'nin hâkimiyetini ele geçirmek için mutlaka başladıkları işi bitirme amacına sadık kalmaları gerektiğini bildirdi.

Böylece bu beriki (*Paperroissole*'un seçip tâyin ettiği kişi) bu başlanmış işi sürdürdü ve kendiyle birlikte üç bin adam seçerek kendilerine karşı koyan bütün herkesi öldürmeye başladı. (Ermeniler) onların yağmaladıkları, harap ettikleri yerlerden kısa bir zamanda bir muharipler

---

[5] *Babaîler İsyanı*'nın 1996 yılındaki 2. basımında, S. de St.-Quentin'in *Ermeniler* diye nitelediği kimselerin gerçekten Ermeniler değil, Selçuklu yöneticileri olduğunu, dolayısıyla metni ona göre okumak gerektiğini yazmıştık. Oysa daha sonra, Prof. I. Beldiceanu, Ermeni kaynaklarında bu hadiseye temas edildiğini ve Babaîler'in gerçekten de Ermeniler'le de çarpışmalarının vukû bulduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla S. de St.- Quentin'in bu kaydı doğru olmaktadır.

topluluğu oluşturdular; amaçları Gazaria (Kayseri)'yi kurtarmaktı; ancak Türkler tarafından dağıtıldılar.

Kendi hemcinslerinin arasında yapılan bu tahribatı işiten üçyüz kadar *Lâtin* veya *Frank*, onların toplandığı yere gittiler ve Türkler'in hepsini imha ettiler. Türkler muharebeden kaçmaya başladılar ve bir türlü mücadeleye girmek istemediler. Bu muharebede yalnızca bir *Lâtin* öldü, bir çoğu da yaralandı.

İşte *Lâtinler*'in *Paperroissole* üzerine kazandıkları zafer böyle vukû buldu. Sultan *Lâtinler*'e mükâfaat olarak üç bin soldani (sultanî) dağıttı, ki Türkler bunu bizzat kendileri istiyorlardı. Zaten Türkiye'nin bazı emîrleri ve beğleri bunu kıskandılar ve kızdılar. Bunun üzerine *Lâtinler* parayı geri iade etmek istedilerse de, emîrlerden bazıları bunu reddederek paranın *Lâtinler* 'e ödenmesi gerektiğini söylediler ve aynen şunu dediler: *" Bu mükâfaatı size iade etmemiz daha doğrudur. Çünkü bizler başımızı ve vücudumuzu size borçluyuz. Çünkü bir keresinde Paparroissole bizim kampımızı basmıştı. Hepimiz oradaydık ve onbir bin muharip idik. O hepimizin gözü önünde kaleye girdi ve yığınla erzak aldı. Bizlerden hiç biri ona karşı koyma cesaretini gösterememişti. Şimdi ise, siz Franklar, bizim önlerine çıkıp dövüşmeye cesaret edemediğimiz bu adamları sizler yendiniz. O halde mükâfaatın sizin olması daha âdilâne olacaktır".*

Daha önce de söylendiği gibi *Paperroisole* zulmünü iki buçuk ay sürdürdü. Türkler[6], ki yaklaşık oniki bin okçu idiler, onun tarafından tam on iki defa hücuma uğradılar.

*

3) Gregory Abu'l-Farac, ***Abu'l-Farac Târihi***, çev. Ö. R. Doğrul, Ankara 1950, II, 539-540.

Yunanlılar'ın 1552 (mîlâdî 1241) ve Araplar'ın 638 (mîlâdî 1240) yılının Teşrinler mevsiminde Araplar'ın dinine karşı fena bir ayrılık hareketi baş gösterdi. Çünkü ihtiyar[7] ve zâhid bir Türkmen, Amasya'da şöhret

---

[6] S. de St.-Quentin bu defa *Ermeniler* yerine *Türkler* kelimesini kullanıyor. Bununla yine Selçuklu kuvvetlerini kastediyor.

[7] Burada *ihtiyar* kelimesi yanlışlıkla *şeyh* yerine kullanılmış olmalıdır. Çünkü kitabı ingilizceye çeviren A. Wallis Budge bu kelimeyi olduğu gibi alacak yerde, ingilizceye çevirirken kelimenin sözlük anlamı olan "ihtiyar" ı kullanmış, Ö.R. Doğrul da bunu aynen türkçeye aktarmıştır. Böylece "Türkmen şeyhi", "ihtiyar Türkmen" olmuştur.

kazandı. Bu adamın adı *Papa* idi. Kendisine *Resûl* diyor ve hakikaten Allah'ın peygamberi olduğunu söyleyerek Muhammed'in yalancı olduğunu ve peygamber olmadığını iddia ediyordu. Bir çok Türkmenler ona inandılar. Çünkü kendisi gösterişler[8] yapıyordu. Bu adam İhtiyar İshak[9] nâmındaki müridini Roma diyarının[10] hududu üzerindeki Hısn-ı Mansur'a gönderdi ve onun burada halkı kendi peygamberliğine inanmağa dâvet etmesini istedi. Bu adam, bir çok kimselerin üstadına bağlanmasını temin etti ve onun harbedebilmesi için birçok silâhlar tedarik etti. Bütün Türkmen askerleri merkeplerini, öküzlerini ve koyunlarını satarak atlar aldılar ve atlara binerek Hısn-ı Mansur, Gargar (Gerger), ve Gağti (Kâhta) havâlisini soymağa başladılar. Bunlar *Baba*'nın Allah tarafından gönderilme bir peygamber olduğunu kabul etmeyenleri öldürüyorlardı.

Bunun üzerine Malatya emîri 500 atlıdan müteşekkil bir ordu toplayarak Savma oğlu (Barsuma) manastırındaki tebeadan 50 adam seçti ve bunların ok atmaktaki hünerlerinden istifade etti. Bunların hepsi giderek Türkmenler'le harp ettiler. Bunlar mağlup oldular ve manastıra mensup olan kimselerden pek az kişi canlarını kurtarabildiler. Bu yüzden Türkmenler son derece kuvvetlendiler ve bir çok halk kitleleri onlara bağlandılar. Türkmenler Ablastayn (Elbistan) taraflarına giderek burada da bir orduyu mağlup ettiler. Sonra Amasya'ya giderek Peygamber tanıdıkları adamı görmeyi arzu ettiler.

Bunun üzerine Roma diyarının asilzâdeleri ihtiyar *Baba*'ya karşı bir pusu kurdular ve *Baba*'yı pusuya düşürerek boğdular. *Baba*'nın müridi İshak ile adamları onu bulamayınca, *Baba*'nın kendilerine yardım etmek üzere melekleri getirmeye gitmiş olduğu şâyiasını yaydılar ve Amasya'ya karşı vahşiyâne bir muharebe açtılar. Roma diyarından gelip toplanan 60.000 atlı, 6.000 Arap'tan müteşekkil bu küçük kuvvete hücum edemediler. Bunun üzerine sultanın hizmetinde bulunan 1000 Frenk atlı hiddet ile alevlenerek dişlerini gıcırdattılar ve yüzlerinin üzerine haç işareti yaparak bu sapık adamların üzerine hücum ettiler ve bunları dağıttılar. Daha sonra Araplar da bunlarla beraber hareket ederek Türkmenler'i çemberlediler ve hepsini kılıçtan geçirerek mahvettiler. Bunlardan erkek, kadın, çocuk, hayvan velhasıl hiç bir şey kılıçtan kurtulamadı.

---

[8] Burada kastedilen, *Baba*'nın gösterdiği kerâmetler olmalıdır.

[9] Şeyh İshak

[10] Rum diyarı, Anadolu.

*

4) Kadı Ahmed Nigidî, ***el-Veledu'ş-Şefîk***, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 4518, v. 296 b:

Kefersûd nâhiyesinden *Havârîc* 'in hurûcu ve onların Sultan Gıyâseddîn Keyhusrev zamanında yenilmeleri, zikredilen sene (637).

*

5) Ahmed Eflâkî, ***Âriflerin Menkıbeleri***, çev. Tahsin Yazıcı, İstanbul 1964, I, 371:

Faziletle süslenip bezenmiş doğru râvîler rivayet ettiler ki: Hacı Bektaş-ı Velî, Baba Resûl'ün has halifelerinden idi. *Baba Resûl* Rum ülkesinde zuhur etmişti. Bir topluluk ona *Baba Resûlullah* diyordu. Hacı Bektaş'ın mârifetle dolu ve aydın bir kalbi vardı. Fakat şerîate uymuyordu. Nakîbi Şeyh İshak'ı bir kaç mürîdle birlikte Mevlânâ'nın yanına gönderdi...

*

6) Sibt ibnu'l-Cevzî, ***Mir'âtu'z-Zaman fî Târihi'l-A'yân***, Türk-İslâm Eserleri Müzesi Ktp., nr. 2138, XV, 165a:

*Altıyüz otuz sekiz yılı*... Bu yılda Rum diyarında, kendisine *el-Baba* denilen bir Türkmen zuhur etti. Bu adam nübüvvet iddia ediyor ve (müridlerine) *"Lâ ilâhe illallah ve'l-Baba Veliyyullah deyiniz"* diyordu. Bunun yanına bir çok kimse toplandı. Rum ülkesinin hükümdarı buna karşı bir ordu düzenledi. İki taraf karşılaştılar; aralarında dört bin kişi katledildi, hattâ *el-Baba*'yı da katlettiler.

*

7) Zehebî, ***Târîhu'l-İslâm***, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3012, VIII, 253a:

Altıyüz otuz sekiz yılı... Bu senede Rum ülkesinde *el-Baba et-Türkmânî* ortaya çıktı ve nübüvvet iddiasına girişti. Taraftarlarına *"Lâ ilâhe illallah ve'l-Baba Veliyyullah deyiniz"* diyordu. Yanında muazzam bir halk kitlesi toplandı. Rum ülkesinin hükümdarı, onunla muharebe etmek için bir ordu düzenledi. İki taraf karşılaştığında *el-Baba* da dahil, tam dörtbin kişi katledildi.

*

8) Ebü'l-Mehâsin Yusuf b. Tağribirdî, ***el-Menhelu's-Sâfî***, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp., nr. 3018, v. 174a:

Rum ülkesinde ortaya çıkan *el-Baba et-Türkmânî* bu altıyüz otuz sekiz (638) senesinde nübüvvet iddiasında bulunduğu için öldürüldü.

*

9) Takıyyu'd-Dîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, ***Kitâbu's-Sülûk li-Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk***, nşr. M. Mustafa Ziyade, Kahire 1936, I/2, 307-308:

Altıyüz otuz sekiz senesi...Bu yılda Rum ülkesinde nübüvvet iddiasında bulunan bir adam ortaya çıktı. Türkmenler'den olan bu adama *el-Baba* deniyordu. Bunun birçok taraftarı oldu. O bunları *"Lâ ilâhe illallah el-Baba Resûlullah"* demeye teşvik ediyordu. Ona Rum ülkesinin hükümdarının ordusu karşı çıktı ve onunla mukatele etti. İkisi arasında dört bin kadar kişi öldürüldü. Sonra *el-Baba* da katledildi, böylece işi bitmiş oldu.

*

10) Ebü'l-Hayr-i Rûmî, ***Saltuk-nâme***, nşr. Şükrü Haluk Akalın, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1988, I, 182-193:

Ezin cânib râvîler eyidürler kim Şerîf Gâzi (Sarı Saltık) Rûmili'ne geçicek Sebzvâr'da bir cühûd varıdı. Sebzvâr'dan Mâzenderân'a geldi. Mervan neslinden bir kişinün bir kızı varıdı, cühûd ana âşık oldı. Müslüman olub ol kızı aldı. Anda bir oğlan vücûda geldi. Vardı beslediler, ondört yaşına girdi. Adına *İshak-ı Mâzenderânî* didiler, kodılar. Bir gün bu lâîn piç bir yirde otururiken İblîs-i Lâîn çıkagelüb anunla musâhabet idüb eyitdi :"Yâ İshâk! Senün adun *Dâdger* olsun" didi. Vardı ol kendüye böyle diyen pîre eyitdi: "Sen kimsin?"didi. Ol pîr-şekl mel'ûn eyitdi hâşâ :" Ben *Hazret-i Hızr*'am. Geldim sana yardım idem. Yüriyesin, âlemi zabt idüb alasın." didi. *Dâdger* aldanub ana izzetler itdi, Pîr eyitdi:" Yüri var Estervâye in. Anda temâşâ göresin" didi. Pes *Dâdger* Şeytan iğvâsıyla başına yaşıl sarındı, kızıl alâmet itdi. Ya'nî "Ben seyyidem, Hazret-i Hüseyn neslindenem. Uş alâmetüm" didi. Hattâ Şeytan ana bir nice sihrler ta'lîm kılub öğretti. Çünkim andan gidüb Estervâye revâne oldı, pes İblîs ol gice Estervâye padişahınun düşine girdi, eyitdi: " Dur yukaru, yarın şehre Hüseyn neslinden bir seyyid gelür. Karşu varub ana izzet eyle, zîrâ

dünyayı alub temâm ol hükm idiserdür. Sen anın vezîri olacaksın" didi. Ol padişaha Mirzâ Hasan dirleridi. Pes uyanub vâkıasın beğlerine didi. Durdılar, şehrün ol tarafına çıkdılar. Gördiler, bir seyyid-şekl Mâzenderân'dan berü çıkageldi. Bunlar anı göricek atlarından inüb ana tapû itdiler. Andan hürmetle alub saraya getürdiler. *Dâdger* eyitdi: " Bana bu izzeti niçün idersiz?" didi. Eyitdiler: " Düşimizde *Hazret-i Hızr* bize şöyle işaret eyledi ve senün kim olduğın bildürdi" didiler. *Dâdger* eyitdi: " İmdi beni dahi bunda sizün katınıza *Hızr* gönderdi" didi. Pes ol padişah eyitdi: "İmdi bize hurûc itmek gerek. Lâkin malumuz yokdur" didi. *Dâdger* bu efkârda iken nâgâh kapudan içerü kullar girüb geldiler eyitdiler: "Taşra kapuda bir boz at biner ve kara sarınur bir pîr içerü girmek diler" didiler. *Dâdger* eyitdi: " *Hazret-i Hızr* 'dur". Padişah Mirzâ Hasan eyitdi: "İmdi durun, karşu varalum, ol pîri görelüm" diyüb karşu çıkdılar. *Şeytan*'un elin *Hızr* diyü dutub öpdiler. Padişah Mirzâ Hasan pîri gördi bir gözi boz belki kör, eyitdi: " Ne aceb *Hazret-i Hızr*'un gözi niçün çıkdı ki?" didi. Hele sormadılar. Bir bölük ahmak cahiller idi, ne bilsünler, ilm ü havass hikmet bilmezleridi, inandılar. Hem bu Râfızîlik Acem tâyifesine gövdesi içinde et ve kan olmuşdur. Canından *Şeytan* anlarun haber virdi. Sevindiler, eyitdi: "Durun, Mâzenderân'dan Sebzvâr'a değin yürün Hâricîler'e kılıç urun".... Çün İblîs eyitdi: *" Yâ Dâdger ! Bilmiş olasın kim sen hem nebîsin ve hem velîsin. Velî sana gelen halka digil ve izhâr itgil velâyetün dahı sonra, sana Hazret-i Cebrâil geliserdür , nebî olasın"* didi. Dahı kedd itdi kim : " Senden velâyet isterlerise bu duâları okı. Her ne isterisen hâsıl ola" didi. Dahı dürlü dürlü sihrler ana öğretdi. ....Halka fitne itdürdi. Hazret-i Ali'ye -hâşâ sümme hâşâ- Tanrı'dur didirdi. Sahâbeye dil uzadub -hâşâ- söğeridi. Yüridi, bu fitne ile ol vilâyetleri alub fesadlar itdi. Çünkim İzzeddîn Acem mülkinde padişah oldı tâ Kazvin'e varınca ve Horasan'a ve Rûm'a değin hükm ideridi. İşitdi kim bunun gibi fitne belürdi, leşker gönderdi. Horasan'da anın askerin sıdılar. Mâzenderân'a indiler.... İzzeddîn girü leşker gönderdi. Girü anun sihriyle askerin sıdılar, kaçdılar. Bu kere Sultan İzzeddîn kendüsi yüridi. nâgâh Bacu Han'dan kim Tatarlar'dur, gelüb *Dâdger*'e uydılar, aldandılar. Ğalebelik olup Sultan İzzeddîn üzerine yüridiler. Dâdger sihrler eyleyüb müslümanlar üzerine ra'd u berk ve yiller esüb bir zulumâtlar çökübdahı fitneler itdi. Âhir kâr Sultan İzzeddîn'i sıdılar, kaçdı. Acem mülkin aldılar, zabtitdiler. Bu aralıkdan dahı bir kişi çıkdı, Geylan'dan. Adına *İlyas* dirleridi. Eyitdi: "Ben dahı nisbetdâr-ı Hazret-i Ali'yem" diyü ol diyarun Râfızîler'ün divşirüb rüşd-i Şirvan 'Uc

Tarhan iline yüriyüb Tatar illerin birbirine urdı. Adına *Cenmur* didiler. Ol dahı Râfızîler tarîkına nisbet eyledi. Bu cânibden *Muhsin Tûlî* bir gice uyurken uyandı, başı ucunda bir yaşıl kanatlu kimse durur gördi. Belinleyi eyitdi: "Sen kimsin?" didi. Ol şahs eyitdi: *"Ben -hâşâ- Hazret-i Cebrâil'em. Sana peygamberlik getürdüm. Dahı Dâdger ve Çenmur sana gelüb mutî' olalar. Bu Rafz dinin ilerü götür. Hazret-i Ali'yi -hâşâ- tahkîk Tanrı bil"* didi. *"Ve sen mehdîsin ve sen -hâşâ- peygambersin, şekk ve gümân itme"* didi. Andan *Muhsin Tûlî* eyitdi: "Benden bu halk mu'cize isterlerise ne cevab vireyim?" didi. Ol mel'ûn ya'ni Şeytan-ı lâîn eyitdi: "İşbu duâları okıgil, her ne dilerisen ola" didi. Hem dahı eyitdi: "Ayruk ben sana gelmezem ammâ düşinde haber virürem. Dahı sana Kur'an ta'lîm idem senden zâhir ola, gönline aka" didi. *Muhsin Tûlî* şâir idi bu vechile anı dahı aldayub andan ol mel'ûn yıkılub gitdi. *Muhsin Tûlî* dahı sabah durıcak bir kaç sihr kim İblîs'den öğrenmişidi kavmine eyitdi: *"İy kavm! Bilün kim ben Mehdî'yem hem -hâşâ- risâlet dahı geldi, bana uyun"* didi. Pes ol halk evvelden de dahı Râfızîler idi, uyub çokluk halk cem'olub Bağdad'a geldiler. Ol dem diyâr-ı Irak'ı aldılar. Vardılar Irakıyye şehri kim Medâyin'dür, anı taht itdiler. Dahı bu padişah *Muhsin Tûlî* üç cüz' düzdi, Hazret-i Ali adına şi'rler nazm eyledi. *"Bunlardan okun kim bu dahı bilün -hâşâ- Kur'an'dandur, Hazret-i Osman gidermişdür, bana melek haber virdi"* deyü fitneler itdi ammâ bunlar ol Racîm İblis'ün iğvâsı idi. Vardı *Muhsin Tûlî Dâdger*'e haber salub da'vet itdi. *Dâdger* anı kabul itmeyüb *Muhsin Tûlî* âdemîsin öldürdi, eyitdi: "Ben varken ol kimdür kim ben -hâşâ- peygamberem (dir). Uş varam, kabul itmeyüb anı helâk idem, ana ne işler kılam, şeytanlıklar idem" didi. Pes *Çenmur*'a dahı da'vete varan kişiye ol da eyle didi. İkisi dahı geldiler, haberlerin virdiler. Padişah *Muhsin Tûlî* âkıl idi, işine peşîman oldı, vardı nübüvvet da'vâsın giderdi. *"Ben Mehdî-i sâhib-zemânem"* didi.

(Bu arada Sultan İzzeddîn *Dâdger, Çenmur* ve *Muhsin Tûlî* ile başa çıkabilmek için Sarı Saltık'ın yardımına başvurur, beriki kabul eder. *Dâdger* ile savaşa tutuşurlar)

.... Şerîf bir kez na'ra urdı, *Dâdger* üzre yüridi, eyitdi: "Gözin aç, gafil olma zinhâr" didi dahı kendi kırbanından bir ok alub *lâ havle ve lâ kuvvete* okıyub okı pertâb itdi. Rast gelüb sol elinin avcından geçüb taşra çıkdı. Hemân *Dâdger* atından yıkılub düşdi. Leşker üstine üşdiler.....Allah Allah deyüb müslümanlar depindiler. İki leşker birbirine katıldı. Katı ceng-i azîm itdiler. Asr vaktinde Allah Teâlâ müslümanlara feth virüb mel'ûnları

sıdılar. Ol padişah Mirzâ Hasan'ı dutdılar öldürdiler, başını göndere takdılar... *Dâdger* gördi kim iş yaramaz oldı, bir kaç adamlarıyla çıkub bir kenâra kaçdılar, gidiverdiler.

(Sarı Saltık bir kiliseye sığınan *Dâdger* 'i yakalar ve orada başını keserek öldürür. Cesedini ayağına ip bağlayıp meydana sürüklerler, oka tutarlar).

....Andan Şerîf ve Sultan İzzeddîn ve Hân-ı Tatar ve padişah-ı 'Uc kim yardıma gelmişidi, andan gene azm idüb *Çenmur* üzre gitdiler. 'Uc Tarhan iline çıkdılar. Ol lâînler çekilüb Demirkapu'dan içerü Şirvan iline girdiler, kapuyı yapdılar.....Şerîf anı eyle göricek tîz atından inüb iki etek beline sokub dahı hemân ilerü varub ol kapuya azm itdi. Yukarudan *Çenmurîler* tîr bârân idüb ve hem taşlar atdılar. Şerîf hiç gam yimeyüb kalkanın yapındı, toğrı kapuya geldi, ol deniz tarafında olan kanadına el urdı. Ol muazzam demür kapuyı zor idüb yerinden kopardı.....Ol hisarun için harab eyledi. Hemân amân istediler, kapular açub hisarı virdiler, îman getürdiler....Pes *Çenmur* anı işidicek kaçmak istedi, leşkeri komadılar, eyitdiler: "Kanı da'vân?" didiler.... Bu tarafdan Şerîf Demürkapu'dan geçüb kondı... Andan Şerîf asker birle azm-i Şemakı itdiler. *Cenmur* Şemakı'da oturmuşidi. Sünnîler anlarun üzerlerine irişdiler. Bir alay olub ol toksan tokuz bin İslâm leşkeri Râfızîler'e yüz göstermeyüb gözlerün önürtmeyüb bir uğurdan koyuldılar. Bir azîm ceng itdiler... *Cenmur* şerîf Gâzi'ye kılıç havâle eyledi. Server çün anun hamlesin merdâne men' itdi. Nevbet Şerîf'e değicek bir nîze darbıla eyle urdı kim yalmanı *Cenmur*'un arkasından çıkdı... Getürüb yire urdı. Anun hemân başın kesdiler, göndere takdılar. Dahı Şerîf Gazî çağırdı kim "Bu leşkeri koman!" diyü. Müslümanlar ol mülhidleri ele aldılar, kılıçdan geçürdiler, nicesin esîr itdiler, malların, avratların dahı yağma ve talan itdiler... Çok kimse kaçub padişah *Muhsin Tûlî*'nin katına geldiler, derildiler. *Muhsin Tûlî* üzre seksen bin kişi cem' oldılar.... Çün Şerîf'e haber oldı. Ol on bin Sünnî birle tekbîr getürüb ol seksen bin Râfızîye at depdiler, kendülerin urdılar. Bir ceng-cû itdiler ahşama değin....

*

11) Oruç Beğ, ***Tevârîh-i Âl-i Osman***, nşr. Franz Babinger, Hannover 1925, I, 11:

....Sultan Alâeddîn vefat itdi. Hicret'in altıyüz elli tokuzunda oğlı Sultan Ğıyâs tahta geçdi padişah oldı hükm-i hükûmet itdi. Ammâ zulm itmeğe başladı. Meger ol zemanda bir şeyh varidi adına *Baba İlyas* dirleridi. Acem'den gelmişidi. Sultan Alâeddîn zemanında gelüb Amasya nâhiyesinde Çat dirler bir kasabada karar itmişidi. Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn dahı ol vakitde Konya'da oluridi. Ol zemanda çok ulûlar ve şeyhler varidi. Zîrâ Sultan Alâeddîn şeyhlere muhibb olduğiçün kamû anun memleketine gelmişleridi. Sultan Alâeddîn vefat idüb oğlı Ğıyâseddîn kim tahta geçdi çok zulmler itmeğe başladı. Âkıbet bir sebeb ucından *Baba İlyas*'dan havf idüb leşker gönderdi, *Babayîler*'i kılıçdan geçürdi. Ânın dahı başka bir hikâyeti vardır. Âşık Paşa oğlı Elvan Çelebi menâkıbında ma'lûm itmişdir.

*

13) İbn Kemâl, ***Tevârîh-i Âl-i Osman***, nşr. Şerafettin Turan, Ankara 1983, TTK. Yay., II, 64-65:

Karaman'ın sebeb-i zuhûrın şöyle beyân iderler ki Sultan Ğıyâseddîn Keyhusrev bin Alâeddîn Keykubâd'ın, ki Âl-i Selçuk'a sâlâr idi, hengâm-ı hilâfetinde ve eyyâm-ı saltanatında memleket-i Rûm'da âsâr-ı kerâmeti gün gibi zâhir ve envâr-ı hüsn-i tertîbi ve yümn-i himmetiyle kulûb-ı ehl-i kabûl olmuş bir sâhib-i kerâmet şeyh varidi. İrşâdile ol diyarda iştihar bulmuşidi. Câdde-i sedâda sülûkde muktedâ-yı nâs idi. Îsâ-dem ve Hızır-kadem enfâs-ı mütebirrike ile âlemde alem idi. Adı *Baba İlyas* idi. Cengiz-i gümrâh Hârezmşah üzerine sefer idicek hirâsân olub Horasan vilâyetinden çıkmış gitmişidi. Ol hümâ-himmet bûm-i Rûm'a inüb Amasya nâhiyesinde Çat didikleri kasabada[11] ikamet itmişidi. Mezkûr Sultan Alâeddîn-i mağfûr meşâyih-i meşhûra muhibb olmağın kanda bir sâhib-i irşâd işidirse sohbetine tâlib ve râğıb olmağın ... meşâyih-i izâm gelürler harem-i muhteremin tavaf iderleridi. Hamâ-yı himâyet ve riâyetde huzûr bulub ... duranlar dururlar ve gidenler giderleridi. Kenâr-ı âtıfetine gelen kibâr, refâhiyetde idi. İ'tibarları kemâlde, riâyetleri nihâyetde idi.....Oğlı Sultan Ğıyâseddîn Rûm'a padişah olıcak selâtîn-i bed-âyîn Moğol-ı gümrâhın kuvvet-i istîlâsı sebebiyle Selçûkîler za'f bulıcak, *Baba İlyas*'dan evvel ol

---

[11] Çat köyü (bugünkü İlyas Köyü), görüleceği üzere hiç bir zaman kasaba değildi. Baba İlyas zamanında da bir köy olan bu Babaî merkezi, günümüzde de aynı durumunu korumaktadır. Onun için İbn Kemâl'in burası için *kasaba* -veya az aşağıdaki gibi- *şehir* tabirini kullanması yanlıştır.

dahı ucda hurûc ve evc-i âsmân-ı saltanata urûc ihtimalin virüb havf itmişidi. Zîrâ *Babayîler*'in kesreti ve şevketini bilüb kulûb-ı nâsın ol tâyifeye ikbâlini işitmişidi. Çün ol bed-endîşin içine ceyş-i teşvîş doldı ve gönline bu vesvese yol buldı. Mezkûr tâyifenin istîsâline ikbâl idüb tedmîrleri tedbîrine meşğûl oldı. Bir gün beğlerine buyurdı, leşkerinin yararını seçüb yarağın gördiler. Çat şehrinde (?) Cum'a güni halk namazda iken[12] ol cemâatin üzerlerin urdılar ekserin alef-i şîr-i şemşîr idüb telef itdiler. İçlerinde az kişi kaçub girdâb-ı dâr u gîrden halâs buldı. Kurtulanların dahı her biri bir diyâra gidüb târ u mâr olub cem'iyyetleri dağıldı, şevketleri kesr oldı. Ol hânedâna mensub olanlar muhtefî olub yürürleridi.

*

14) Edirneli Mecdî, ***Terceme-i Şakayık-ı Nu'mâniyye***, İstanbul 1269, s. 23:

*Baba İlyas-ı Acem* Rahimehullâh Amasya'da sâkin idi. Cenâb-ı me'âlî-nisâbı mazhar-ı kerâmât-ı seniyye olmağın çok kimesne ana irâdet getürüb dervişleri *Babayî* dimekle meşhûr oldı. Sultan Ğıyâseddîn bin Sultan Alâeddîn ol tâyifenin hurûcını ihtimal virüb sûfîlerini katl-i âm eyledi. Kendü dahı çok zeman geçmedin kullarının elinde küşte olub nesilleri munkatı' oldı. Şeyh Muhlis Baba Yunan'da altı ay padişah oldukdan sonra *Baba İlyas*'ın sûfîlerinden Nûreddîn nâm sûfînin Karaman adlu beş yaşında bir oğlın Yunan tahtına iclâs eyledi.

*

15) Mustafa b. Hasan el-Cenâbî, ***el-Aylemu'z-Zâhir fî İlmi'l-Evâil ve'l-Evâhir***, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3033, v. 474 a:

... Sonra Amasya şehrinde kendisine *Baba* denilen biri çıktı ve peygamberlik iddiasında bulundu, bir takım acâiplikler gösterdi. Halkın pek çoğu ona kandılar. Yanında pek çok kimse toplandı. Hattâ yanında piyadeler hariç altı bin kadar süvari birikti. Bunlar ayaklandılar ve kendilerine karşı koyanlarla savaştılar, köyleri ve şehirleri yağmaladılar. Böylece büyük bir fesat çıkardılar. Sultan Ğıyâseddîn onlara karşı asker

---

[12] Çat şehri ifadesi gibi, bu Cuma namazı meselesi de yalnızca İbn Kemâl'de ve çok sonraları bir de Hayrullah Efendi'de ortaya çıkacaktır. Bu ikincisi muhtemelen İbn Kemâl'i kullanmış olabilir. Bu mesele başka hiç bir kaynakda bahis konusu edilmezken, İbn Kemâl'in bunu bizim bugün bilemediğimiz başka bir kaynaktan mı aldığı, yoksa olayı dramatize etmek için mi böyle bir ifadeye başvurduğu doğrusu meraka değer.

yolladı. Bunlar âsilerle savaştılar ve onları yendiler. *Baba*'yı ve halifesi *İshak*'ı esir ettiler, sonra onları da öldürdüler.

*

16) Nişancı Mehmed Paşa, ***Târîh-i Nişancı***, İstanbul 1290, ss. 98-99:

...*Şeyh Baba İlyas-ı Acem* Amasya'da olurıdı. Dervişlerine *Babayîler* dirler. ... *Şeyh Baba İlyas-ı Acem*'in müridleri ğâyet çok olmağın, hurûc ihtimali vardır deyü Sultan Ğıyâseddîn katl-i âm itdi. Beyit:

Bunlar oldı sikât-ı dîn-i Hüdâ

Ravvahallâhu rûhahum ebedâ

*

17) Müneccimbaşı Derviş Ahmed, ***Sahâifu'l-Ahbâr***, İstanbul 1285, II, 567-568:

637 senesi irişdikde Şümeyşat a'mâlinden Kefersûd nâhiyesinde *Baba İshak* nâm bir müfsid zuhûra gelüb hurûc eyledi. Bu habîs aslında ızhâr-ı zühd ve riyâ ve dünyâdan i'râz sûretinde görinüb Türkmân tâyifesinden ve sâir ehl-i kurâ saf-dillerinden kendüye vâfir mürîd ve mu'tekıd peydâ eyledi. Ve bir mikdar hokkabazlık dahı bilüb ol şa'bezeleri kerâmât olmak üzre halka satardı. Sonra Amasya taraflarına varub ol nevâhîde dağ başında bir mağarada mekân tutdı ve kendi hâs mürîdlerinden ğayri yanına kimseyi getürmez oldı. Bir müddet bu minvâl üzerine hareket eyleyüb âkıbet mürîdlerini irsâl ve halkı iğvâ eyleyüb bir gün alem-i şikakı ref' eyledi. Ve gûyâ taraf-ı Hakk'dan bu husûsa me'mûr olmak üzre ızhâr kıldı. Ve başına cem'olan evbâş ile hareket eyleyüb Amasya ve Tokat nevâhîsine îsâl-i dest-i taarruz eylediler ve irişdikleri memâliki ğâret ve mülâkî oldıkları ümerâyı münhezim kıldılar. Bu haber sem'-i padişaha vüsûl buldıkda Mübârizuddîn nâm bir müteayyin beğini irsâl eyledi. Varub şakî-i merkûmı ahz ve mürîdleriyle beraber salb eyledi. Livâ-yı şekaveti altına cem' olan gürûh-ı müfsidîn kazıyyeden haberdar oldıklarında müteferrik ve prîşan olub şûrişûrları rûy-i arzdan ber-taraf oldı. Ol melâîn hâşâ sümme hâşâ *Baba İshak* hakkında *peyğamberdir* deyü i'tikad iderlerdi.

*

18) ***Târîh-i Hayrullah Efendi***, İstanbul 1273, I, 104-105:

Kümmelîn-i meşâyih-i sûfiyyeden *Baba İlyas-ı Horasânî* dahi kendilerine ittibâ' eyleyen mürîdân ve bendegân ile, ki bunlara *Babaîler*

dahi dirler, memâlik-i Rûm'a gelüb Amasya nevâhîsinden Çat nâm mahalde post-nişîn oldıkları halde pek çok tarafdar peydâ itmişler idi. Çün ki Sultan Ğıyâseddîn Keyhusrev-i Sânî pederin tesmîm idüb taht-ı saltanata ğasben suûd eylemiş oldığından halkdan ve ümerâdan dâimâ emîn olmayub *Babaîler*'in a'vân ve ensârı tekessür itdikce râhat ve huzûrı münselib olmuş idi. Bu halde Tatar'ın hücûmıyle dahi memâlik pâzde-i hasâr olmağla *Babaîler* tarafdarı çoğalub hükûmet ve emâret husûsında ba'zı mertebe kîl ü kal tekevvün eylediğinden Ğıyâseddîn Keyhusrev-i Sânî bu mâddede yalınız rüesây-ı asâkire ma'lûmat virüb âhâd-ı nâsdan hafiy olarak ale'l-ğafle Çat kasabasına hücûm ile çatub Cum'a güni halk câmi-i şerîfde iken cümlesin telef itdirdiler. Ğıyâseddîn-i müşârun ileyh bu hıdmeti ya'nî *Babaîler*'in ortadan def' u ref'i husûsını Ertuğrıl Ğâzî'nin vâsıtasıyla icrâ itmişdir deyü tavâif-i mülûk-i Rûm'ın tafsîlin beyan iden bir târîh-i mu'teberde yazılmışdır[13].

---

[13] Buraya kadar, muhtelif çevrelerde ve değişik dillerde yazılmış farklı nitelikteki tam on sekiz kaynaktan naklettiğimiz şu metinlere toplu bir bakış yapıldığında, bunların Baba Resûl isyanı karşısında birbirine zıt iki eğilimi benimsedikleri görülür. Birinci grubu teşkil edenlerin, bu olayı "bir takım müfsitlerin isyanı" ve liderini de sahtekâr olarak görmelerine karşılık, Oruç Beğ'den başlamak üzere, İbn Kemâl, Taşkörülüzâde, Nişancı Mehmed Paşa ve Hayrullah Efendi'den meydana gelen bir Osmanlı kaynak grubu, hâdiseyi tamamiyle Selçuklu sultanının zulmü sonucu meydana gelmiş bir vehmin eseri şeklinde değerlendirirler. Onlara göre Baba İlyas büyük bir velîdir ve sultanın zulmüne kurbandır.

Kanaatimizce bu ikinci grubun kaynağı Oruç Beğ olup, onunki ise daha önce de belirtildiği ve kendinin de açıkça kaydettiği üzere- Elvan Çelebi'nin menâkıbıdır.

# BİBLİYOĞRAFYA

## I- KAYNAKLAR

### *A)BASILMAMIŞ KAYNAKLAR*


Anonim: *Tevârih-i Âl-i Osman*, İÜ. Ktp., Türkçe yazmalar nr. 2428.

Aynî (Bedreddîn Mahmud b. Ahmed): *'Ikdu'l-Cumân fî Târih'i Ehli'z-Zamân*, Bayezit (Veliyyeddîn Efendi) Ktp., XX. cilt, nr. 2396.

Baldırzâde Mehmed: *Ravza-i Evliyâ*, Süleymaniye (Hacı Mahmud) Ktp., nr. 4560.

Birzâlî (Alemeddîn Ebû Muhammed Kasım b. Muhammed ) : *Târih*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp. nr. 2951.

Cenâbî (Ebû Muhammed Mustafa b. Hasan el-Hüseynî) : *el- Aylemu'z Zâhir fî Ahvâli'l-Evâ'il ve'l-Evâhir*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., nr. 3033.

Ebu'l-Hayr-ı Rûmî : *Saltıknâme*, Topkapı Sarayı Müzesi (Hazine) Ktp., nr. 1612.

Elvan Çelebi: *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye*, Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4937.

İbn Kemâl: *Mohacnâme*, Süleymaniye (Esat Efendi) Ktp., nr. 2087.

İbn Tağribirdî: *el-Menhelu's-Sâfî*, Topkapı Sarayı Müzesi (III. Ahmed) Ktp., nr. 3018.

İdris-i Bitlîsî: *Heşt Bihişt*, İÜ. Ktp., I. cilt, Farsça yazmalar, nr. 225.

Kadı Ahmed Nigidî: *el-Veledu'ş-Şefîk*, Süleymaniye (Fatih) Ktp., nr. 4518.

Küçük Abdal: *Vilâyetnâme-i Otman Baba,* Adnan Ötüken Halk Kütüphanesi, nr. 495.

*Menâkıb-ı Baba Kayğusuz*, Abdurrahman Güzel Özel Kütüphanesi nüshası.

*Menâkıb-ı Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebi'l-Vefâ*, İÜ. Ktp., Türkçe Yazmalar nr. 1560

Mevlânâ Îsa: *Câmi'u'l-Meknûnât,* İÜ. Ktp., İbnülemin M. K. İnal yazmaları, nr. 3263.

Muhyiddîn Çelebi: *Dîvân-ı Şeyh Muhyiddîn Çelebi (Hızırnâme )*, İÜ. Ktp., Türkçe yazmalar,nr, 9495.

Müneccimbaşı (Derviş Ahmed Dede b. Lutfullah) :*Câmi'u'd-Düvel*, Nuruosmaniye Ktp. nr. 3171-3172, 2 cilt.

Safedî (Salâhaddîn Halil b. Aybek) : *Târîhu A'yâni'l-Asr ve A'vâni'n-Nasr*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., II. cilt, nr. 2970.

Sibt ibni'l-Cevzî (Şemseddin Abdulmuzaffer Yusuf b. Kızoğlu) : *Mir'âtu'z-Zamân fî Târîhi'l-A'yân*, Türk-İslâm Esereleri Müzesi Kütüphanesi, XV. cilt. nr. 2138.

Şihâbeddîn Vâsıtî (Ahmed b. Abdulmün'im) : *Tezkiretu'l-Muttekîn ve Tabsıratu'l-Muktedîn,* Bibliothèque Nationale, De Slane, ara. nr. 2036, 2 cilt.

*Terceme-i Menâkıb-ı Seyyid Abu'l-Vefâ* Süleymaniye (Murad Buharî) Ktp., nr. 257.

Vâhidî : *Menâkıb-ı Hâce-i Cihân ve Netîce-i Cân*, Bibliothèque Nationale, suppl. turc, nr.1558.

*Vilâyetnâme-i Abdal Musa*, Bedri Noyan Özel Kütüphanesi nüshası.

Yazıcızâde Ali, *Tevârîh-i Âl-i Selçuk*, Topkapı Sarayı Müzesi (Revan) Ktp., nr. 1390-1392, 3 cilt.

Zehebî (Şemseddîn Ahmed): *Târîhu'l-İslâm*, Süleymaniye (Ayasofya) Ktp., cilt VIII, nr. 3012.

*B) BASILI KAYNAKLAR*

Abdulkahir al-Bağdâdî: *al-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire 1964.

Abdulvahhab eş-Şa'rânî: *et-Tabakâtu'l-Kübrâ* , I. cilt, Kahire 1360.

Ahmed Eflâkî: *Manâkib al-Ârifîn*, nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959 - 1961, 2 cilt, TTK. Yay.

_____: *Âriflerin Menkıbeleri*, trc. T. Yazıcı, İstanbul 1964-1966, 2 cilt, MEB. Yay.

Alâeddîn Cüveynî : *Târih-i Cihângüşây*, nşr. M. Zekeriyya Kazvinî, GMS : III. Leiden 1937.

_____ : *Târih-i Cihânküşây Tercemesi*, çev. S.M. Okbatan, I. cilt, Ankara 1938.

Âlî, Gelibolulu Mustafa : *Kunhu'l-Ahbâr* , V. cilt, İstanbul 1285.

Âşık Çelebi: *Meşâiru'ş-Şuarâ*, faks. nşr. Meredith-Owens, London 1971.

Âşıkpaşazâde: *Âşıkpaşazâde Târihi (Tevârîh-i Âl-i Osman)*, nşr. Âlî Beğ İstanbul 1332.

_____: *Tevârih-i Âl-i Osman*, nşr. F. Giese, Leipzig 1929.

Burhan Abdal: *Das Vilajet-nâme des Hadschim Sultan*, nşr. R. Tschudi, Berlin 1914.

Celalzâde Mustafa: *Tabakâtu'l-Memâlik ve Derecâtu'l-Mesâlik*, faks nşr. Petra Kappert, Wiesbaden 1981.

Dukas: *Bizans Tarihi*, çev. Vl. Mirmiroğlu, İstanbul 1956.

Ebu'l-Hayr-ı Rûmî: *Saltuk-nâme*, nşr. Şükrü Halûk Akalın, Ankara 1987-1990, 3 cilt, Kültür Bak. Yay.

Edirneli Mecdî: *Terceme-i Şakayık*, İstanbul 1269.

Elvan Çelebi: *Menâkıbu'l-Kudsiyye fî Menâsıbi'l-Ünsiyye: Baba İlyas-ı Horasânî ve Sülâlesinin Menkabevî Tarihi*, nşr. İsmail E. Erünsal - A. Yaşar Ocak, Ankara 1995, 2. bs., TTK. Yay.

Evliyâ Çelebi: *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, İstanbul I-VI, 1314-1318; VI-VIII, 1928; IX, 1938.

Gregorius Abu'l-Farac (Barhebraeus, İbnu'l-İbrî): *Abu'l-Farac Tarihi*, çev. Ö.R. Doğrul, II. cilt, Ankara 1950, TTK. Yay.

*Hacı Bektaş-ı Velî, Makalât*, nşr. Esat Coşan, İstanbul (tarihsiz, 1986?)

Hamdullah Müstevfî-i Kazvînî: *Nüzhet'ul-Kulûb*, ing. trc. G. Le Strange, GMS. : XXIII, Leiden 1919

Hammer, Joseph de: *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1835, I, 43-44.

Hatîb-i Fârisî: *Manâkib-i Camal al-Dîn-i Sâvî*,n şr. Tahsin Yazıcı, Ankara, 1972., TTK. Yay.

Hayrullah Efendi: *Hayrullah Efendi Tarihi*, I. cilt, İstanbul 1273.

Hoca Sâdeddîn Efendi: *Tâcu't-Tevârih*, İstanbul 1279-1280, 2 cilt.

Hüdavendigâr Livası Tahrir Defteri, nşr.. Ö.L. Barkan-E. Meriçli, Ankara 1988, TTK yay.

Hvândmîr: *Habîbu's-Siyer*, III. cilt, Bombay (tarihsiz).

İbn Battuta: *Voyages d'Ibn Batoutah*, nşr. C. Defréméry -B. R. Sanguinetti, II. cilt, Paris 1854.

İbn Bîbî: *El-Evâmiru'l-Alâiyye fi'l-Umûri'l-Alâiyye*, faks. nşr. A. Sadık Erzi, Ankara 1956, TTK. Yay.

_____ : *Histoire des Seldjoukides d'Asie Mineure d'après l'Abrégé du Seldjouknâmeh d'Ibn Bîbî*, Recueil des Textes Relatifs à l'Hstoire Seldjoukide, IV. cilt. Leiden 1902.

İbn Dokmak: *Nüzhetu'l-Enam*, X. cilt, Kahire (tarihsiz).

İbn Hacer: *ed-Düreru'l-Kâmine*, Haydarabad 1348-1350, 4 cilt.

İbn Kemâl: *Tevârîh-i Âl-i Osman*, nşr. Şerafettin Turan, I- II. cilt, Ankara 1970, 1983, TTK. Yay.

İbn Şeddad: *el-A'lâk'ul-Hatîra fî Zikr'i Ümerâi'ş-Şam ve'l-Cezîre*, nşr. S. ed-Dahhan, Dımaşk 1956.

İbnu'l-Adîm, Kemâleddîn: *Zubdet'ul-Haleb*, nşr. S. ed-Dahhan, III. cilt, Dımaşk 1968.

_____: *Buğyat'ut-Taleb fî Tarih'i Haleb*, fr. çev. E. Blochet, Paris 1900.

İbnu'n-Nedîm: *Kitâbu'l-Fihrist*, Kahire (tarihsiz).

İbrahim Peçevî: *Târih-i Peçevî*, I. cilt, İstanbul 1283.

İsmail Belîğ: *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, Bursa 1302.

Kâtip Çelebi: *Keşf el Zünûn*, nşr. Ş. Yaltkaya - R. Bilge, İstanbul 1972, 2. bs., II, 1947.

Kerîmeddîn Aksarayî: *Musâmeret'ül-Ahbâr*, nşr. Osman Turan, Ankara 1944, TTK. Yay.

Lâmiî Çelebi: *Terceme-i Nefahâtu'l- Üns,* İstanbul 1270.

Latîfî: *Tezkire-i Lâtifî*, İstanbul 1314.

el-Makrîzî: *Kitâbu's-Sülûk li-Ma'rifet'i Düveli'l-Mülûk*, nşr. M. Mustafa Ziyade, I/2. cilt, Kahire 1936.

*Menâkıb-ı Hazret-i Mevlânâ Celâleddîn-i Rûm: Sipehsâlâr Tercemesi,* çev: Ahmed Avni, İstanbul 1331.

el-Mes'udî: *Murûcu'z -Zeheb ve Ma'âdinu'l-Cevâhir*, nşr. M. Muhsin Abdülhamid, III. cilt, Kahire 1964.

Mîrhvând: *Ravzatu's-Safâ*, VII. cilt, Lucknov 1881.

Muîneddîn-i Asfirâzî: *Ravzatu'l-Cennât,* Tahran 1338 şh.

Müneccimbaşı: *Sahâ'ifu'l-Ahbâr*, İstanbul 1283, 3 cilt.

Neşrî: *Kitâb-ı Cihannümâ*, F. Taeschner, Leipzig 1951-1955, 2 cilt.

Nişancı Mehmed Paşa: *Târih-i Nişancı*, İstanbul 1290.

d'Ohsson, Mouradjea: *Tableau Général de l'Empire Othoman,* IV.cilt, Paris 1788.

Oruç Beğ: *Tevârîh-i Âl-i Osman (Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch),* nşr. F. Babinger, Hannover 1925.

Saint-Quentin, Simon de: *Histoire des Tartares (Historia Tartarorum),* "Documents Relatifs à l'Histoire des Croisades" serisi içinde, Paris 1965.

Solakzâde: *Solakzâde Tarihi*, İstanbul 1297.

Sultan Veled: *Divan*, nşr. Kilisli Rifat Bilge, Ankara 1941.

eş-Şehristanî: *el-Milel ve'n-Nihal*, I. cilt, Kahire 1961.

Şihâbeddîn es-Sühreverdî: *Avârif'ul-Ma'ârif'* , II. cilt, Kahire 1306 (*İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*'in kenarında).

Şikârî: *Karaman Tarihi,* nşr. Mesut Koman, Konya 1946.

et-Taberî: *Tarihu'l-Umem ve'l-Mülûk*, nşr. De Goeje, III. cilt, Leiden 1901.

Uzun Firdevsî: *Vilâyetnâme (Manâkib-i Hünkâr Hâcı Bektaş-ı Velî)* nşr. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958,

Yâkut el-Hamevî: *Mu'cemu'l-Buldan*, II. cilt, Beyrut 1956.

Zekeriyyâ Muhammed Kazvînî: *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd,* Beyrut 1960.

## II- BİYOĞRAFİK SÖZLÜKLER, ANSİKLOPEDİLER, KATALOGLAR, MANUELLER, KONGRE ZABITLARI

Bursalı Mehmed Tahir: *Osmanlı Müellifleri,* İstanbul 1333-1342, 3 cilt, Matbaa-i Âmire.

*Encyclopédie de l'Islam,* Leiden 1913-1940, 1950-1. ve 2. baskılar.

*İslâm Ansiklopedisi,* İstanbul 1942-1986.

Mehmed Süreyya: *Sicill-i Osmânî,* İstanbul 1308-1311, Matbaa-i Âmire, 4 cilt.

*V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler) (İstanbul 21-25 Ağustos 1989),* Ankara 1991.

*Milletlerarası Ahmed Yesevî Sempozyumu (Ankara 26-27 Eylül 1991) Bildirileri,* Ankara 1992, Kültür Bak. Yay.

*Milletlerarası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu (26-29 Mayıs 1993),* Erciyes Üniv., Kayseri 1993 .

*Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu,* hzr: A. Gölpınarlı, III. cilt, Ankara 1972.

*Mevlânâ'nın 700. Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri Bildirileri (15-17 Aralık 1973),* yay. M. Önder, Ankara 1973.

Sauvaget, Jean , *Historiens Arabes* (Initiation à l'Islam : V), Paris 1946.

*Le Shiisme Imamite: Colloque de Strasbourg* (1968), Paris 1970, PUF.

## III- ARAŞTIRMALAR

### *A) KİTAPLAR*

Ahmed Refik (Altınay): *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200),* İstanbul 1989, 2. bs., Enderun Kitabevi.

Akçay, İlhan: "Abdal Musa Tekkesi", *VII. Türk Tarih Kongresi (Bildiriler),* I. cilt, Ankara 1972.

Akdağ, Mustafa: *Türkiye'nin İçtimâî ve İktisadî Tarihi*, İstanbul 1979, 2. basım, 2 cilt.

Ayas, Mehmet Râmi: *Türkiye'de İlk Tarikat Zümreleşmeleri Üzerine Din Sosyolojisi Açısından bir Araştırma*, Ankara 1991.

Balcıoğlu, T. Harîmî: *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları*, İstanbul (tarihsiz).

Bareau, André: *Les Religions de 1'Inde*, III. cilt, *(Bouddhisme)*, Paris 1956,

Bender, Cemşid: *Kürt Uygarlığında Alevîlik* , İstanbul 1991.

Birdoğan, Nejat: *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevîlik*, İstanbul 1990, 1. bs.

_____: *Anadolu ve Balkanlar'da Alevî Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, İstanbul 1992, Alev Yay.

Birge, J. Kingsley: *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937.

Blochet, Edgar: *Le Messianisme Dans l'Hétérodoxie Musulmane*, Paris 1903.

Bozkurt, Fuat: *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul 1990.

Brehier, Louis: *La Civilisation Byzantine*, Paris 1970, 2. basım.

Browne, E.G.: *A Literary History of Persia*, I-II. cilt, Cambridge 1905.

Cahen, Claude: *La Syrie du Nord à l'Epoque des Croisades*, Paris 1940.

_____: *Pre-Ottoman Turkey*, London 1968.

_____: *La Turquie Pré-ottomane*, İstanbul-Paris 1988.

Coşan, Esat: *Hâcî Bektaş-ı Velî, Makalât*, İstanbul (tarihsiz, 1986?).

Corbin, Henry: *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964.

Çamuroğlu, Reha: *Tarih, Heterodoksi ve Babaîler*, 1. bs. İstanbul 1990, Der Yay.

Delehaye, Hippolyte: *Les Légendes Grecques des Saints Militaires*, Paris 1909.

Diriöz, A. Haydar: "Kutbu'l-Alevî'nin Barak Baba Risâlesi", *TM*, IX (1946-47)

Eliade, Mircea : *Le Chamanisme et les Tecniques Archaïques de l'Extase,* Paris 1974, 2. basım,

_____: *Histoire des Croyances et des Idées Religieuses 1: De l'Age de la Pierre aux Mystères d'Eleusis,* Paris 1976, Payot,

Fığlalı, Ethem Ruhi: *İmamiyye Şîası,* Ankara 1984.

_____: *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri,* Ankara (tarihsiz), 3. bs.

_____: *Türkiye'de Alevîlik Bektaşîlik,* Ankara 1990, 1. bs.

Gordlevski: *Anadolu Selçuklu Devleti* , çev. Âzer Yaran, Ankara 1988.

Gölpınarlı, Abdülbaki: *Yunus Emre Divanı,* İstanbul 1940.

_____: *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik,* İstanbul 1953.

_____: *Mevlânâ Celâleddin,* İstanbul 1959, 3. basım

_____: *Yunus Emre ve Tasavvuf,* İstanbul 1961.

_____: *Mevlevî Âdâp ve Erkânı,* İstanbul 1963,

Göyünç, Nejat: *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı,* İstanbul 1969.

Gramlich, Richard: *Die Schiitischen Der Wischorden Persien,* Wiesbaden 1965.

Hasluck, F. W.: *Bektaşîlik Tedkikleri,* çev: Râgıp Hulûsî, İstanbul 1928.

_____: *Christianity and Islam under The Sultans,* Oxford 1929, 2cilt.

Hilton , Rodney: *Les Mouvements Paysans du Moyen Age,* fr. çev: Catherine Cazier, Paris, Flammarion, 1979.

Hinz, Walter: *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi,*çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara 1948, TTK. Yay.

Hooke, S. H.: *Ortadoğu Mitolojisi,* çev. Alâeddin Şenel, Ankara 1991,

Hüseyin Hüsâmeddîn (Yasar): *Amasya Târihi,* İstanbul 13327-1928, 4 cilt.

İnan, Abdülkadir : *Tarihte ve Bugün Şamanizm,* Ankara 1972, 2. bs., TTK. Yay.

James, E. O.: *Mythes et Rites Dans le Proche-Orient Ancien,* Paris 1960, Payot.

Kafesoğlu, İbrahim: *Hârezmşahlar Devleti Tarihi,* Ankara 1956, TTK. Yay.

Karamustafa, Ahmet T.: God's Unruly Friends: Dervishs Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550, Univ. of Utah Press, Salt Lake City 1994.

Kaymaz, Nejat: *Pervâne Muînü'd-din Süleyman* , Ankara 1970.

Köprülü, Fuad: *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2. basım.

_____ : *Türkiye Tarihi*, İstanbul 1927.

_____: *Influence du Chamanisme Turco-mongol sur Les Ordres Mystiques Musumans,* İstanbul 1929.

_____: *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu,* nşr. O. Köprülü, Ankara 1972, 2. bs.

_____ : *Edebiyat Araştırmaları,* Ankara 1966, TTK. Yay.

Krupp, Alya: *Studien zum Menâqybname des Abu l-Wafâ,* München 1976.

Lindner, R. Paul : *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia,* Bloomington 1983.

Massignon, Louis: *Essai sur le Lexique Technique de la Mystique Musulmane,* Paris 1968, 3. basım,

Mélikoff, Irène: *La Geste de Melik Danişmend,* I. cilt, Paris 1960.

_____ : *Abu Muslim: Le Porte-Hache du Khorassan,* Paris 1962,

_____ : *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları,* çev. Turan Alptekin, İstanbul 1993, Cem Yay.

_____ : *Hadji Bektach: Un Mythe et ses Avatars: Genèse et Evolution du Soufisme Populaire en Turquie,* Leiden 1998.

Müller, Klaus E.: *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien,* Wiesbaden 1965.

Ocak, A. Yaşar: *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri,* İstanbul 1983, Enderun Kitabevi.

_____: *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, Ankara 1990, 2. bs., TKAE. Yay.

_____: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Marjinal Sûfîlik: Kalenderîler,* Ankara 1992, TTK. Yay.

Orhonlu, Cengiz: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı* , İstanbul 1987, 2. bs.

Özkırımlı, Atillâ: *Edebiyat İncelemeleri: Yazılar 1,* İstanbul 1983.

_____: *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi: Alevîlik-Bektaşîlik,* İstanbul 1990.

Öztürk, Yaşar Nuri: *Tarihi Boyunca Bektaşîlik,* İstanbul 1990.

Queiroz, Maria Isaura Pereira de: *Réforme et Révolution Dans les Sociétés Traditionnelles: Histoire et Ethnologie des Mouvements Messianiques,* Paris 1968.

Roux, Jean-Paul: *La Religion des Turcs et des Mongols,* Paris, Payot, 1984 (Türkçesi : *Türkler'in ve Moğollar'ın Eski Dini,* çev: Aykut Kazancıgil, İstanbul 1994, İşaret Yay.).

Runciman, Steven: *Le Manichéisme Médiéval,* Paris 1949.

Sadıghi, G. H.: *Les Mouvements Religieux Iraniens au IIe et IIIe Siècle de l'Hégire,* Paris 1938.

Sélis, Claude: *Les Syriens Orthodoxes et Catholiques,* Bruxelles 1988.

Sümer, Faruk: *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri-Boy Teşkilâtı-Destanları,* İstanbul, 3. bs.

_____: *Safevî Devletinin Kuruluş ve Gelişmesinde Anadolu Türk-lerinin Rolü,* Ankara 1976, 1. bs.

Şener, Cemal: *Alevîlik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi,* İstanbul 1989.

Tansel, Selahattin: *Yavuz Sultan Selim,* Ankara 1969.

Tanyu, Hikmet: *Ankara ve Çevresindeki Adak ve Adak Yerleri,* Ankara 1967,

Tarım, C. Hakkı: *Tarihte Kırşehri-Gülşehri,* İstanbul 1948, 2. basım.

Tekin, Abdullah: *Babalılar Ayaklanması,* Ankara 1979.

Togan, A. Zeki Velîdî: *Umumî Türk Tarihine Giriş,* İstanbul 1970, 2. bs.

Tucci, G. - Heissig, W. : *Les religions du Tibet et de la Mongolie,* Paris, Payot, 1973.

Turan, Osman: *Selçuklular Tarihi ve Türk - İslâm Medeniyeti* , Ankara 1965, TKAE. Yay.

_____: *Selçuklular Zamanında Türkiye,* İstanbul 1971, Turan Neşriyat Yurdu..

_____: *Selçuklular ve İslâmiyet,* İstanbul 1971, Turan N. Yurdu.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı: *Osmanlı Tarihi,* I- II. ciltler, Ankara 1964, 2. bs., TTK. Yay.

Vryonis, Speros, Jr.: *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and The Process of Islamisation* , Berkeley 1971.

Widengren, Geo: *Les Religions de l'Iran,* Paris 1968.

Wittek, Paul : *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu,* çev: Güzin Yalter, İstanbul 1971.

Yardımcı, İlhan: *Bursa Evliyâları,* İstanbul 1976.

Yetkin, Çetin : *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler,* İstanbul 1974, 1. bs., 2 cilt.

Yinanç, M. Halil: *Türkiye Tarihi, Selçuklular Devri: Anadolu'nun Fethi,* İstanbul 1944.

Yörükoğlu, Rıza: *Okunacak En Büyük Kitap İnsandır: Tarihte ve Günümüzde Alevîlik,* İstanbul 1990, 1. bs.

Yüce, Kemal: *Saltuk-nâme'de Tarihî, Dinî ve Efsânevî Unsurlar,* Ankara 1987, Kültür Bak. Yay.

Zagorin, Perez: *Rebels and Rulers (1500,1660) : Soceity, States, and Early Modern Revolution, Agrarian and Urban Rebellions,* I. cilt, Cambridge Un. Press, 1982.

*B) MAKALELER*

Aubin, Jean: "La politique religieuse des Safavides", *Le Shiisme Imamite,* (Colloque de Strasbourg en 1968), Paris 1970.

Ağırakça, Ahmet: "Menâkıbu'l-Kudsiyye 'ye göre Babaî şeyhi Muhlis Paşa'nın Anadolu Selçuklu tahtına geçişi", *TD (Prof. Dr. M. C. Şehabeddin Tekindağ Hatıra Sayısı),* 34 (1983-84).

Algar, Hamid: "Baraq Baba", *EIr.*

Babinger, Franz: *"Anadolu'da İslamiyet"* , *DEFM,* III (1338).

_____: "Kalenderî", *EI 1.*

Bacqué-Grammont, J.-L. "Un rapport inédit sur la révolte anatolienne de 1527", *SI.,* LXII (1982).

_____: (Beldiceanu-Steinherr, Irène ile birlikte): "A propos de quelques causes de malaises sociaux en Anatolie centrale aux XVIe et XVIIe siècles", *AO,* VII (1982).

Barkan, Ö. Lutfi : "İstilâ devrinin kolonizatör Türk dervişleri ve zâviyeler", *VD.*, II (1942),

Bayram, Mikâil: "Baba İshak harekâtının gerçek sebebi ve Ahî Evran ile ilişkisi", *Diyanet Dergisi,* XVIII/2 (1979).

Baysun, Cavit: "Evliya Çelebi", *İA.*

Beldiceanu-Steinherr, Irène: "Charsianon Kastron: Qal'e-i Harsanos", *Byzantion,* LI (1981).

_____: "Les Bektaşî à la lumière des recensements ottomans", (XVe-XVIe siècles)",*WZKM.,* 81 (1991).

_____: "Göynük, ville réfuge des communautés baba'î ", *Itınéraires d'Orient : Hommage à Claude Cahen,* Res Orientales VI, Leuven (Belgique) 1994.

_____ : "La "révolte" des Baba'î en 1240 visait-elle vraiment le renversement du pouvoir seldjoukide?", *Turcica,* 30 (1998).

Blochet, Edgar: "Etudes sur l'ésotérisme musulman", *JA.,* XX/1,2 (1902).

Boyle, J. A.: "Ortaçağ'da Türk ve Moğol şamanizmi", çev: O. Ş. Gökyay, *TFA,* sayı: 297, Nisan 1974.

Bruinessen, Martin Van: "Haji Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina Sahib and various avatars of a running wall", *Turcica,* XXII-XXIII (1991).

Cahen, Claude: "Babaî", *EI 2* .

_____: "Sibt ibn al-Djauzî", *EI 2.*

_____: "Quelques textes négligés concernant les Turcomans de Rum au moment de l'invasion mongole", *Byzantion,* XIV (1939).

_____: "La première pénétration turque en Asie Mineure", *Byzantion,* XVIII (1948).

_____: "Les tribus turcs d'Asie occidentale", *WZKM.*, 51 (1948-52).

_____: "Le problème ethnique en Anatolie", *CHM.*, II/1 (1954).

_____: "Le régime de la terre et l'occupation turque en Anatolie",*CHM.*, II/2 (1955).

_____: "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans les villes musulmanes du Moyen Age", *Arabica*, VI (1959).

_____: "Seljukides, Turcomans et Allemands au temps de la troisième Croisade", *WZKM.*, LVI (1960).

_____: "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Turcica*, I (1969).

_____: "Le Problème du Schiisme dans l'Asie mineure pré-ottomane", *Le Shiisme Imamite*, (Colloque de Strasbourgen 1968), Paris 1970.

_____: "A propos d'un article récent et des Baba'is", *JA., CCLXVIII* (1980).

Decei, Aurel: "Le problème de la colonisation des Turcs dans la Dobrogea au XIIIe siècle", *TAD.*,VI (1968).

Deny, Jean: "Sary Saltyq et le nom de la ville de Babadaghi", *Mélanges Emile Picot*, II. cilt, Paris 1913.

Duda, H.W.: "İbn Bîbî", *EI 2.*

Eyice, Semavi: "Çorum"un Mecidözü'nde Âşık Paşa oğlu Elvan Çelebi zâviyesi", *TM*, XV (1969).

Faroqhi, Suraiya: "XVI.-XVIII. yüzyıllarda Orta Anadolu'da şeyh aileleri", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri, Metinler,Tartışmalar,* (8-10 Haziran 1973).

Goldziher, Ignaz: "Abdal", *EI 2.*

Gökbilgin, M. Tayyip: "Müneccimbaşı", *İA.*

Gregoire, Henri: "Les sources historiques des Pauliciens", *Bull. de l'Acad.Roy. de Belgique*, XXII (1936),

_____: "Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens", *Bull. de l'Acad. Roy. de Belgique*,, XXXIII (1947).

_____: "Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens", *Travaux et Mémoires*, Paris 1970, IV.

Heshmetollah Tabibi: "Influences of the Seven Amshasepand on the religious beliefs of the Ahl-e Haqq Kords", *Barrasiha-ye Tarikhi*,VI/3.

Hilmi Ziya (Ülken): "Anadolu tarihinde dînî rûhiyat müşahedeleri",. *MM.* 13-14 (1340).

_____: "Orta Asya'da Türkmen Dini", *MM.,* 10 (1340).

Huart, Clément: "Kalender", *El 1.*

Imber, Colin: "The Ottoman dynastic mythe", Turcica, XIX (1987).

_____: "The legend of Osman Gazi", The Ottoman Emirate (1300-1389), ed. E. Zachariadou, Rethymnon 1993.

İnalcık, Halil: "How to read Âshik Pasha-zâde's history?", Essays in Ottoman History, İstanbul 1998, Eren yay.

İnan, Abdülkadir: "Müslüman Türkler'de Şamanizm'in kalıntıları", *Makaleler ve İncelemeler,* hzr. Hikmet Tanyu, Ankara 1968, TTK.Yay.

Karahan, Abdülkadir: "Lâmiî", *İA.*

Kiel, Machiel: "The Türbe of Sarı Saltık at Babadag-Dobrudja", *GDAAD,* 6-7 (1978).

Kissling, Hans Joachim: "Abdal", *EI 2.*

Kocatürk, Sadettin: "Kalenderiye tarikatı ve Hatîb-i Fârisî'nin Kalendernâmesi", *İran Şehinşahlığının 2500. Yıldönümüne Armağan,* İstanbul 1971,

Köprülü, Fuad: "Abdal" , *THEA,*.

_____: "Abdal Kumral", *THEA,*

_____: "Abdal Mehmed", *THEA,*

_____: "Abdal Murad", *THEA,*

_____: "Abdal Musa", *THEA,* .

_____: "Ahmed Yesevî", *İA.*

_____: "Âşık Paşa", *İA* .

_____: "Âşıkpaşa-zâde", *İA.*

_____: "Baba", *İA* .

_____: "Bayrak", *İA.*

_____: "Anadolu Selçukluları tarihinin yerli kaynakları", *Belleten*, VII (1943).

_____ : "Abdal Musa", yay: Orhan Köprülü,*TK.* [sayı 123 (1974),

Köprülüzâde, M. Fuad: "Les origines du Bektachisme", *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions*, II. cilt, Paris 1925.

_____ : "*Bektaşiliğin Menşe'leri* ",*TY*, III/7 (1341).

Köymen, M. Altay: "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı", *DTCFD*, V (1947)

Macdonald, D.B.: "Mahdî", *EI1.*

Mélikoff, Irène: "Notes Turco-Caucasiennes: Babek le Hurremî et Seyyid Battal", *Revue de Kartvélologie*, XIII-XIV (1962).

_____ : "Yunus Emre ile Hacı Bektaş", *TDED.*, XX (1973).

_____: "Les Babas Turcomans contemporains de Mevlânâ", Mevlânâ'nın 700. *Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla Uluslararası Mevlânâ Semineri Bildirileri (15-17 Aralık 1973)*, yay. M. Önder, Ankara 1973,

_____: "Recherches sur les composants du syncrétisme Bektachi-Alevi", *Studia Turcologica, Memoriae Alexii Bombaci Dicata,* Napoli 1982.

_____ : "Un ordre de derviches colonisateurs: les Bekatchis, leur rôle social et leurs rapports avec les premiers sultans ottomans", *Mémorial Ömer Lûtfi Barkan,* Inst. Fran. d'Etudes Anatol., Paris 1980.

_____: "L'Islam hétérodoxe en Anatolie", *Turcica,* XIV (1982).

_____ : "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica,* XX (1988).

_____: "Ahmet Yesevî ve Türkler'de İslâmiyet", *MAYSB.*

Mitsuhashi, Fujio: "13-Seiki Anatoria ni okeru Babai Un dô to sono Kiketsu" (13. yüzyılda Anadolu'da Babaî hareketi ve sonuçları), *Oriento*, XVII/2. (1975).

Mordtmann, J. H. - Duda, H.W.: "Evliya Çelebi", *EI 1,2.*

Nasr, S. Hussein: "Le Shiisme et le Soufisme", *Le Shiisme Imamite*, (Colloque de Strasbourg en 1968), Paris 1970,

Ocak, A. Yaşar: "Emirci Sultan ve Zâviyesi", *TED.*, IX (1978).

_____: "Les Menâkıbu'l-Kudsîya fî Menâsıbi'l-Unsîya: Une source importante pour l'histoire religieuse de l'Anatolie au XIIIe siècle", *JA.*, CCLXVII (1979).

_____: "XIII. ve XIV. yüzyıllar Anadolu Türk tarihi bakımından önemli bir kaynak: *Menâkıbu'l-Kudsîye fî Menâsıbi'l-Ünsîye*", *TD (Uzunçarşılı Hatıra Sayısı),* 32 (1979).

_____: "Sarı Saltuk ve Saltuknâme", *TK*, sayı:197, Mart 1979.

_____: "Türk heterodoksi tarihinde *zındık, hâricî, râfızî. mülhid* ve *ehl-i bid'at* terimlerine dair bazı düşünceler", *TED (Prof. Tayyib Gökbilgin Hatıra Sayısı),* 12 (1981-1982).

_____: "XIII.-XV. yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan dinî etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) kültü", *Belleten,* 214 (1991),

_____: "Anadolu Türk sûfîliğinde Ahmed-i Yesevî geleneğinin teşekkülü", *MAYSB.*

_____: "XVI. yüzyıl Osmanlı Anadolusu'nda mesiyanik hareketlerin bir tahlil denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler, (İstanbul 21-25 Ağustos 1989),* Ankara 1991.

_____: "Anadolu sûfîliğinde Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik", *Türk Dili,* sayı: 504, Aralık 1993.

_____: "Les milieux soufis dans les territoires du Beylicat ottoman et le problème des 'Abdalan-ı Rum' (1300-1389)", *The Ottoman Emirate (1300-1389)*, ed. E. Zachariadou, Institut for Mediterranean Studies, Rethymnon 1993,

_____: "Anadolu heterodoks Türk sûfîliğini temel taşı :Hacı Bektaş-ı Velî el-Horasânî (?- 1271)", *Yunus Emre, Nasrettin Hoca ve Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü,* Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Vakfı, Ankara 1995.

_____: "Barak Baba", *TDİA.*

Okiç, Tayyip: "Sarı Saltuk'a ait bir fetvâ", *AÜİFD*, I/1 (1952).

Önder, Mehmet: "Eine neuendeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien", *WZKM,* LV (1959),

Özkırımlı, Attila: "Babalılar ayaklanması", *Birikim*, sayı: 8, sene: 1975, sayı: 14, sene: 1976.

Parmaksızoğlu, İsmet: "Kemalpaşa-zâde", *İA.*

Pedersen, I.: "Ibn Dukmak", *EI 2.*

Peuch, Henri-Charles: "Le Manichéisme", *Histoire des Religions 2*, Paris 1972.

Popper, W.: "Ibn Tağribirdî", *EI 2* .

Rosenthal, F.: "al-Birzâlî", *EI 2.*

_____: "al-Djannâbî", *EI 2.* ·

_____: "Ibn Hadjar", *EI 2.*

Roux, Jean-Paul: "La religion des Turcs de l'Orkhon", *RHR*, 1 (1962).

Segal, J. B.: "Ibn al-Ibrî", *EI 2.*

Smith, Grace Martin: "Some *Türbes/Maqâms* of Sarı Saltuq: An early Anatolian Turkish gâzî-saint", *Turcica*, XIV (1982).

Sümer, Faruk: "Anadolu'ya yalnız göçebe Türkler mi geldi?", *Belleten*, XXIV (1960).

_____: "Agaçeriler", *Belleten*, XXVI (1960).

Süssheim, K. - Mantran, R. : "Alî", *El 2.*

Taeschner, Franz: "Âshikpashazâde", *El 2.*

_____: "Baba", *EI 2.*

Tekindeğ, Şehabettin: "Karamanlılar", *İA.*

_____: "Neşrî", *İA.*

_____: "Şahkulu Baba Tekeli İsyanı", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, sayı:3, Aralık 1967; sayı: 4, Ocak 1968.

_____: "Teke eli ve Teke oğulları", *TED*, VII-VIII (1976-1977).

Togan, A. Zeki Velidi: "Yesevîliğe dair bazı notlar", *Fuad Köprülü Armağanı*, İstanbul 1953.

Tokatlı, Ümit: "Elvan Çelebi'nin eseri: (El-) Menâkıbu'l-Kudsiyye fi (l-) Menâsıbi'l-Ünsiyye", Erciyes Ün. *Sosyal Bilimler Dergisi*, I (1987).

Turan, Osman: "Keyhusrev II.", *İA.*

_____: "Le droit terrien sous les seldjoukides de Turquie", *REI.*, XVI (1948).

_____: "Selçuklu Türkiyesi din tarihine ait bir kaynak: *Fustâtu'l-Adâle fî Kavâidi's-Saltana* ", *Fuad Köprülü Armağanı,* İstanbul 1953,

Yazıcı, Tahsin: "Kalandariyya", *EI 2.*

Weill, J. David: "Alam", *EI 2.*

Werner, Ernst: "Sozial Religiöse Strömungen in Welt der İslam: Baba Ishaq", *Fetschrift Walter Baetke*, Weimar 1966.

Wittek, Paul : "Deux Chapitres de l'Histoire des Turcs de Rum II: Les Ğazis dans l'histoire ottomane", *Byzantion*, XI (1939),

_____: "Yazajioghlu Alî on the Christian Turks of the Dobruja", *BSOAS*, XIV/3 (1952).

Yörükan, Yusuf Ziya : "Bir fetvâ münasebetiyle: Fetvâ müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk", *AÜİFD*, I/2-3 (1952).

Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu): "Barak Baba Risâlesi", *Hayat Mecmuası*, II/29 (1927).

## DİZİN


A

Abaka Han 198
Abbasî İmparatorluğu 155
Abbasî sarayı 6
Abbasî yönetimi 80
Abbasîler 119, 123, 155
Abdal 29, 64, 67, 205, 213, 216
Abdal Kumral 29
Abdal Mehmed 29, 214
Abdal Murad 29, 213
Abdal Musa Cemi 212
Abdal Musa Kurbanı 212
Abdal Musa Ocağı 212
Abdal Musa XIII, 29, 208, 209, 210, 211, 212, 216, 217
Abdalân-ı Rûm XIII
Abdâlân-ı Rûm 16, 28, 111, 153, 204, 205, 216, 220
Abdullah Tekin 27, 28
Abdurrahman-ı Câmî 18, 19
Abdülbaki Gölpınarlı X, 7, 22, 28, 33, 75, 150 197
Abdülkadir İnan 97
Abu'l-Farac 12
*Abu'l-Farac Târihi* 12
Acem 113, 151
Adıyaman 117, 122, 128, 129
Ağaçeriler 119
Ahî Evran 26, 181
Ahî şeyhi 172
Ahîler 172
Ahîlik 26
Ahîyân-ı Rûm 204
Ahmed (II) 13
Ahmed b. Abdulmün'im (Şihâbeddîn Vâsıtî) 8
Ahmed Eflâkî 8, 74, 100, 178
Ahmed er-Rifâî 76
Ahmed Refik 55
Ahmed-i Yesevî 69, 70, 71, 72, 82, 113, 177, 182, 183, 216
Âhulu Baba (Geyikli Baba) 207
Aksarâyî 163
Âl-i Selçuk 197, 198
Alaca 73
Aladağ 120
Alâeddîn Keykubâd (I) 3, 31, 39, 49, 50, 65, 68, 94, 108, 117, 139, 166
Alâeddîn Keykubâd 50
Alemeddin Ebû Muhammed Kasım b. Muhammed (Birzâlî) 13
Alevî 20, 24, 25, 30, 32, 79, 83, 149, 177, 212, 218
Alevî dedeleri 76, 193
Alevî nefesleri 217
Alevî-Bektaşî kimliği 30

Alevî-Bektaşî XIV, XV
Alevîler 83, 150, 212, 217, 218
Alevîlik XV, XVI, 20, 24, 27, 32, 82, 177, 217, 218, 220
Altınordu 191
Amasya 21, 31, 40, 61, 63, 73, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 106, 117, 123, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 146, 150, 151, 193, 198, 199
*Amasya Târihi* (H. Hüsâmeddin) 20, 123, 132, 134, 135, 166, 197, 198
Ambarlı Evliyâ Türbesi 134
Amerika 60
Âmid (Diyarbakır) 50
Anadolu ayaklanmaları 32
Anadolu hıristiyanlığı 84
Anadolu IX, XII, 5, 7, 10, 11, 17, 19, 21, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 32, 37, 38, 39, 43, 45, 48, 49, 50, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 81, 82, 83, 84, 89, 94, 96, 99, 100, 104, 108, 109, 111, 114, 116, 117, 119, 124, 138, 139, 144, 149, 157, 158, 164, 167, 169, 177, 179, 180, 183, 185, 186, 187, 189, 191, 193, 194, 196, 197, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 212, 215, 217, 218, 219, 220
Anadolu Selçuklu devleti 3, 19, 22, 28, 31, 37, 57, 139, 144, 190, 214, 219
Anadolu Selçuklu devri 46, 74
Anadolu Selçuklu dönemi 23, 83
Anadolu Selçuklu tahtı 31
Anadolu Selçukluları 3, 6, 17, 22, 23, 38, 43, 57, 59
Anadolu Türk heterodoksisi 29, 177
Ankara savaşı 157
Ankara XVIII, 157
Antalya 216
Arap 3, 10, 13, 15, 89, 91, 98, 99, 100, 101, 102, 113, 149, 188, 191, 193, 194, 195, 196, 197
Arap vekayinâmeleri 3, 10, 13
arapça XIII, XV, XVI, 6, 8, 12, 13, 198
Armağanşah 132, 135
Arnavutluk 192
Arsamosat (Erzincan) 118
Artuklu 58
*Âsâru'l-Bilâd* (Zekeriya Muhammed Kazvînî) 47
Asya 45, 64, 65, 66
Âşık Ali Paşa 7
Âşık Paşa 7, 16, 169, 170
Âşıkpaşazâde 11, 16, 75, 108, 110, 153, 178, 179, 184, 186, 204, 206, 207, 209, 212, 213
*Âşıkpaşazâde Târihi* 200
Atillâ Özkırımlı 26
Aurel Decei 29
*Avârifu'l-Maârif (Şihâbeddîn Sühreverdî)* 152
Avrupa 81, 143, 144
Avşar boyu 131
Avşarlar 166
Avusturya 20
Aya Nicolas (Sveti Nicolas) 192
Aya Spiridon 192
Aya Teodor (Saint Théodore) 193

Aya Yorgi 192, 193
Ayasofya 4
Aybeği Şeyhi (Aybek Baba) 187, 197
Aybek Baba 187, 194, 197, 198, 199
Aydınoğulları 214
Ayıntab (Gaziantep) 15
Ayna Dola (Aynuddevle) 108, 169, 178
Aynî (Bedruddin Muhmud b. Ahmed) 15
Âzerbaycan 56, 57, 58, 71, 133, 155, 156, 207

B

Baba İlyas 7, 8, 10, 16, 19, 21, 26, 32, 61, 65, 75, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 119, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 139, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 159, 160, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 176, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 193, 198, 204, 205, 206, 207, 212, 218, 220
Baba İlyas kültü 216
Baba İlyas-ı Horasânî XII, 7, 19, 75, 93, 103, 108, 113, 122, 145, 150, 151, 208, 209, 210, 219
Baba İshak 21, 22, 24, 25, 26, 31, 32, 75, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 98, 109, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 136, 137, 138, 143, 147, 150, 152, 154, 157, 168, 178, 218, 219
Baba İshak isyanı 22, 30, 87, 143
Baba Kaygusuz (Kaygusuz Abdal) 211
Baba Merendî (Buzağı Baba) 187, 199
Baba Resûl isyanı 3, 22, 30, 33, 37, 40, 47, 50, 58, 60, 61, 66, 69, 89, 98, 100, 107, 149, 154, 156, 160, 217, 219, 220
Baba Resûl X, XII, 8, 18, 40, 48, 49, 50, 51, 60, 81, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 108, 111, 114, 115, 116, 119, 121, 122, 125, 127, 129, 131, 132, 134, 135, 136, 138, 143, 145, 146, 154, 170, 177, 178, 182, 205, 206, 219
Baba Resûlullah 89, 98, 99, 100, 101, 104, 135
Baba Tekeli 159
Baba Veliyyullah 98, 99, 101
baba 5, 64, 70, 73, 91, 203
Babadağı 192
Babaeski 9
Babaî 8, 19, 21, 25, 72, 151, 152, 168, 172, 184, 205, 206, 219
Babaî ayaklanması 20, 27, 163
Babaî cemaati 27
Babaî geleneği XIII
Babaî halifeleri 168
Babaî hareketi XII, XIII, 3, 7, 9, 12, 16, 18, 19, 21, 28, 29,

32, 33, 157, 167, 169, 180, 187, 189, 193, 194, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 220

Babaî isyanı IX, X, XI, XVI, 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 24, 25, 26, 75, 79, 81, 82, 119, 126, 144, 145, 167, 187, 200, 204, 206, 214, 219

Babaî şeyhleri 79, 194, 200, 218

Babaî tarikatı 152

babaî şeyhi XII, 178, 181, 184, 188, 193

Babaîler ayaklanması IX

Babaîler hareketi 83, 217

*Babaîler İsyanı (A. Y. Ocak)* XI, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, 28

Babaîler isyanı XV, XVI, XVIII, 3, 4, 5, 7, 12, 13, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 43, 44, 55, 57, 62, 64, 77, 79, 80, 82, 83, 87, 92, 96, 139, 143, 144, 145, 148, 150, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 173, 178, 191

Babaîler XII, XVI, 3, 22, 26, 27, 30, 32, 33, 37, 79, 83, 98, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 147, 151, 154, 155, 158, 163, 167, 168, 169, 180, 181, 207, 215, 217, 218

Babaîlik 32, 87, 150, 151, 152, 153, 219

Babaîlik tarikatı 87, 152

Babaiyye 32, 150, 152

babalar 46, 63

Bâbek el-Hurremî 107, 156

Bâcıyân-ı Rûm 204

Badğis 155

Bağdad 6, 107, 111, 152, 156

Bağdın Hacı 108, 169, 170

Bahâeddîn Veled 63

Balı Şeyh 170

Balıkesir 190

Balkan Alevîliği 157

Balkanlar 29, 119, 158, 187, 188, 190, 192, 193

Barak Baba XIII, 14, 15, 16, 29, 187, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 201, 205, 218

Barak el-Kırîmî (Barak Baba) 194

Barakıyyûn (Baraklılar) 196, 201

Baraklılar 196

Bardesan 120

Barhebraeus (İbnu'l-İbrî, Ebü'l-Ferec Gregory) 5, 89

Barkan (Ö. L.) 215

Bâtınî (İsmâilî) 47

*Battalnâme* 9

Bayatlar 119

Baybars 198

Baycu 93

Bayezid (II) 9, 11, 16, 17

Bayrâmî 103

Bedreddîn İbrahim al-Kaymarî 132

Bedreddînîlik 157

Bedreddin Mahmud b. Ahmed (Aynî) 15

Behlül Baba 198

Behramşah Candar 136

Bektaşî 18, 24, 79, 177, 179, 182, 183, 188, 192, 201, 211, 213

Bektaşî dervişleri 193

Bektaşî edebiyatı 216

Bektaşî menâkıbnâmeleri 79
Bektaşî nefesleri 217
Bektaşî-Alevî edebiyatı 217
Bektaşîler 79, 83, 98, 106, 186, 215, 217, 218
*Bektaşîliğin Menşe'leri* (F. Köprülü) 21
Bektaşîlik tarikatı 185
Bektaşîlik XV, XVI, 20, 21, 22, 24, 27, 32, 74, 76, 82, 114, 177, 183, 186, 189, 209, 211, 215, 216, 217, 218, 220
Belîğ (İsmail) 207, 213
Berket Han (Kırım hanı) 191
Beyâlıka (Pavlakîler) 118
Beylikler dönemi 65
Bilecik 174
Birzâlî (Alemeddin Ebû Muhammed Kasım b. Muhammed) 13, 14, 189
Bitinya 214
Bizans 37, 40, 119, 120, 190, 191, 207, 214
Bizans yönetimi 40
Bizanslılar 205
Boz At 93, 133
Bozok 40, 72, 73, 109, 117
Bozoklu Celâl 159
Bozoklu Celâl ayaklanması 158
Börklüce Mustafa 124, 157
Budizm 81, 82
Buhara 112, 213
Bulgaristan 191, 192
Burhâneddîn Muhakkık-ı Tirmizî 63
Bursa 12, 16, 18, 20, 75, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216
Buzağu Baba (Baba Merendî) 187, 199, 200
Büyük Selçuklu İmparatorluğu 56, 144
Büyük Selçuklular 43
Büyük Selçuklular zamanı 42

**C**

Cahen 23, 25, 31, 58, 88, 150
Câmî-i Rûm (Lâmiî Çelebi) 18
*Câmiu'd-Düvel* (Müneccimbaşı) 13
Canik 58, 130
Cavlakî 68
Cavlakiyye 66
Cebrail 93
Celâleddîn Karatayî 138
Celâleddîn Süyûtî 14
Cem Sultan 9, 92
Cemâleddîn Mutahhar Hillî 194
Cemâleddîn Yusuf b. Tağribirdî 11
Cemaleddîn-i Sâvî 66, 67
Cenâbî (Ebû Muhammed Mustafa b. Hasan el-Hüseynî) 12, 20, 22, 92, 99, 100, 128
Cengiz Han 57, 71, 106, 147
Cevâlika 67
Cevat Hakkı Tarım 22
Cevberî 149
*Chronography* (Ebü'l-Ferec) 5
Cidde 17
Cimri 166, 167, 168
Cl. Cahen X, 23, 25, 31, 58, 88, 150
Cl. Huart 8
Cücenler 147
Cüneyd-i Bağdâdî 150

Ç

Çankırı 40, 73
Çat köyü 94, 109, 126, 127, 135, 164
Çepni 61
Çepni boyu 61
Çepniler 131, 181
Çetin Yetkin 23, 24
Çetmur 93
Çorum 7, 40, 61, 73, 117

D

Dâdger 92, 93
dâîler 48
Dânişmendli 58
*Dânişmendnâme* 9
Davud Baba 73
Dede Garkın 94, 108, 109, 110, 111, 114, 117, 169, 180
Dede Sultan (Börklüce Mustafa) 124
dede 64, 70, 73
Derviş Ahmed Dede b. Lutfullah (Müneccimbaşı) 13
derviş göçleri 62
Deşt-i Kıpçak 191
Dımaşk 195
Divriği 118, 193
Diyarbakır 50, 119
Dobruca 29, 189, 190, 191
Doğlu Baba 214
Doğu Anadolu 49, 120
Doğu Kilisesi 6
Dominiken 4, 89
Dominiken misyonerler 4
Domuzoğlan 159
Don değiştirme (métamorphose) 83
Döğerler 119

E

E. Blochet 80
Ebced hesabı 128
Ebû Muhammed Abdullah b. Talha aş-Şunbukî 112
Ebû Muhammed Mustafa b. Hasan el-Hüseynî (Cenâbî) 12
Ebû Müslim-i Horasânî 133, 155, 156
Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr 182
Ebû Said Bahadır Han (İlhanlı hükümdarı) 10
Ebû'l - Hayr-ı Rûmî 9
Ebû'l-Vefâ 113
Ebûbekir (şeyh) 186
Ebûbekr-i Niksarî 67, 69
Ebussuûd Efendi 12, 192
Ebü'l-Bakã Şeyh Baba İlyas b.Ali el-Horasânî 94
Ebü'l-Ferec 89, 91, 98, 103, 122, 134, 151
Ebü'l-Hayr-ı Rûmî 68, 92, 188
Ebü'l-Mehasin Cemâluddîn Yûsuf (İbn Tağribirdî) 15
Ebü'l-Vefâ Bağdâdî 75, 113, 150
Ebü'l-Vefâ Hârizmî 76, 113
*ed-Düreru'l-Kâmine* (İbn Hacer) 14
Edebalı 171
Edirne 9, 152
Eflâkî 69, 74, 199, 200
Ehl-i Hak mezhebi 124
Ehl-i Haklar 113
Ehl-i Sünnet 197

*el- Aylemu'z-Zâhir fî Ahvali'l-Evâil ve'l-Evâhir* (Cenâbî) 12, 20
*el-Cezîre* 58, 59
*el-Evâmiru'l - Alâiyye fî'l-Umûri'l-Alâiyye* (İbn Bîbî) 3, 4
*el-Menhelu's-Sâfî* (Yusuf b. Tağribirdî) 11, 15
*el-Vâfî bi'l-Vefeyat* (Safedî) 16
el-Veledu'ş-Şefîk (Niğdeli Kadı Ahmed) 10, 46, 202
Elbistan 109, 117, 120, 126, 130, 180, 198
Elişa (peygamber) 181
Elmalı 216
Elvan Çelebi 7, 10, 11, 12, 16, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 97, 98, 101, 108, 109, 111, 112, 122, 125, 126, 127, 128, 133, 134, 135, 136, 138, 146, 151, 153, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 176, 178, 179, 180, 186, 194, 206
Elvan Çelebi Zâviyesi 98
Emînuddîn b. Davud Fakih 184
Emir Ahmed Buhârî 18
Emir Necmeddîn 136, 137
Emir-i Çin Osman (Emircem Sultan) 72, 73, 177
Emircem (Sultan) 176, 177
Emirci Sultan XII, 65, 72, 176
Emreköy (Sakarya'da) 200
*en-Nücûmü'z-Zâhire* (İbn Tağribirdî) 15
*Encyclopédie de l'İslam* 25
Erdebil 148
Ermenâk 166
Ermeni Derbendi 212
Ermeniler 121
Ermenistan 118
Ermenistan Samosatı (Erzincan) 118
Ernst Werner 25, 90
Erran 56, 57
Ertuğrul Gazi 171
Erzincan 58, 118
Erzurum 118, 136, 139
Eski Ahid 181
Eskişehir 40
Estervâye 92
*eş-Şakayıku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Taşköprülüzâde) 10, 19
Etrâk-i bî-idrak 42
Etrâk-i Hâricî 42
Etrâk-i Mütegallibe 42
Etrâk-i nâ -bâk (...nâ-pâk) 42
Evhadeddîn-i Kirmânî 63
evkaf defterleri XI
evlâtlık vakıf 39
Evliyâ Çelebi 19, 72, 177, 188, 191, 192, 213, 216
evliyâ kültü 82
evliyâ XII
Eyyubî 6, 121
Eyyubî hükümdarları 6
Eyyubîler 49, 50, 119

**F**

F. Sümer 55, 58, 60
Fars 3
Fatih Sultan Mehmed 9
Fatma Bacı (Kadıncık Ana) 181
feodal sistem 37
Fergana 56

Fetret Devri 157
Fityan 61
Frank askerleri 31, 136
Franklar 103, 137
Fransız 5, 8, 29
Franz Babinger 21
Fuat Köprülü XIII, 21, 22, 25, 28, 29, 30, 31, 33, 58, 75, 77, 87, 91, 150, 167, 183, 197, 215, 97, 189, 211
Fukarâ-yı Bektaşiyân 216
*Fustat'ul-Adâle fî Kavâidi's-Saltana* (Mahmud b. el-Hatib) 68
*Fütûhu'l-Mücâhidîn li-Tervîh'i Kulûbi'l-Müşâhidîn* (Lâmiî Çelebi) 19

G

Gajgaj Dede 73
Gazan Han 195
Gaziantep 15
Gaziler 61
Gaziyân-ı Rûm 204
Gelibolulu Mustafa Âlî 17, 72, 163, 177
Genceli köyü (Tekkeköy) 209
George Jacob 29
Gerger 129
Germiyanlılar 130
Gevala kalesi 164
Geyikli Baba XIII, 29, 75, 111, 169, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 213
Gıyâseddîn Keyhusrev (I) 39
Gıyâseddîn Keyhusrev (II) 31, 44, 48, 49, 50, 88, 92, 114, 118, 126, 127, 132, 136, 138, 169
Gıyâseddîn Keyhusrev (III) 4
Gîlân 93, 195, 197
Gîlânlılar 195
Gnostikler 120
Gordlevski 22, 25, 37, 96, 115, 123, 124, 143, 154
Gök Tanrı 106, 133
Gökbörüoğulları 46
Gökçe (Teb-Tengri) 106
Göynük 26, 138
*Güldeste-i Riyâz-ı İrfân* (İsmail Belîğ) 20, 207
Güney Doğu Anadolu 31, 47, 49, 50, 61, 91, 119, 121, 125
Gürcü 44, 137
Gürcüler 136

H

H. Hüsâmeddîn 20, 22, 24, 87, 95, 123, 135, 150, 152, 194, 197
*Habîbu's-Siyer* 182
Hâce Ahmed-i Yesevî 69
Hâce Yûsuf-ı Hemedânî 70
Hacı Bektaş 8, 18, 19, 22, 26, 28, 29, 30, 61, 65, 71, 74, 109, 110, 117, 168, 170, 171, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 201, 209, 210, 211, 216
Hacı Bektaş kültü 216
Hacı Bektaş tekkesi 216
*Hacı Bektaş-ı Velî menâkıbnâmesi* 72
Hacı Mihman 108, 169
Hacı Mübârek-i Haydarî 74
Hacı Mübârizuddîn Armağanşah 132, 134, 135
Hacıbektaş (ilçe) 180
Haçova 17
Halaç Türkleri 156

Halaçlar 57, 58
Halep 12, 15, 50, 58, 120, 121
Halife Mehdî 156
Hâlis Paşa (Baba İlyas'ın oğlu) 95, 164
Halk sûfîliği XII, 64
halk hıristiyanlığı 192
halk İslâmı 63, 82
halk müslümanlığı 192
Hammer 20
Hânikah-ı Mes'ûdî 21, 95, 198
Haraşna (Amasya) 127
Harcanavan (vilâyet) 188
Hârezm 49, 56, 62, 71, 107, 114
Hârezm Türkleri 49, 109, 121
Hârezmli Türkler 114
Hârezmliler 49, 50, 121
Hârezmşahlar 43, 56, 57, 71, 94, 144
Hârezmşahlar devleti 49
Hâricî 64, 168
Harran 49
Hasan (Geyikli Baba) 207
Hasan Can 17
Hasan Gazi 211
Hasluck 189, 193
Hatun Ana (Kadıncık Ana) 181, 209, 216
Havâric 42
Haydar Ata 211
Haydarî 67, 74, 116, 183, 193, 205, 215
Haydarî dervişi 183, 210
Haydarî dervişleri 74, 196
Haydarî şeyhi 183, 197
Haydarî şeyhleri 67
Haydarîler 73, 74, 75, 210
Haydarîlik 73, 74, 153, 183
Hayran Emirci 196
Hayretî (şâir) 217
Hayrullah Efendi 126, 151, 212
Heft Ten (Yedi Vücud) 113
Henri Grégoire 118
*Heşt Bihişt* 212
Heterodoks şeyhler ve dervişler 62
heterodoks derviş zümreleri 56, 62
heterodoks dervişler 67, 79, 211
heterodoks halk İslâmı 82, 83
heterodoks İslâm 45, 46, 47, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 204, 214, 215, 217
heterodoks İslâm anlayışı 155
heterodoks müslümanlık XIV, 82
heterodoks tarikatlar 64, 66, 73
heterodoks Türk İslâmı 81, 82
heterodoks Türkmen inançları 79
heterodoks Türkmen müslümanlığı 48
Heterodoksi XVI, 25, 28
Hıristiyan teolojisi XIV
hıristiyan 3, 61, 83, 99, 100, 119, 123, 133, 143, 158, 188, 192, 193
hıristiyanlık 84, 118, 124, 157
Hısn-ı Mansur 89, 117, 122, 129
Hızır 92, 93, 97, 98
Hızır b. İlyas (Uzun Firdevsî) 18
Hicaz 13, 16
Hilmi Ziya (Ülken) 29, 197, 208
Hindistan 57, 74
Hint 66
*Histoire des Tartares* 4, 5, 106, 130
Hoca Sâdeddin Efendi 17

Horasan 37, 56, 57, 58, 62, 64, 69, 71, 72, 133, 155, 156, 179, 183
Horasan Erenleri 64
Horasan Melâmetîliği 66, 70
Hoy 207, 209
Hucvîrî 102
*Hulâsatu't-Tevhîd* (Seyyid Ebü'l-Vefâ) 112
Hulefâ-i Râşidîn 154
Hulûl 83
Hurremîler 68
Hurremşah 131
Hurûfîlik 103
hüccet XI
*Hüdâvendigâr Livâsı Tahrir Defteri* (1487 tarihli) 26
Hüseyinâbâd (Alaca) 73
Hvând Alâeddîn Muhammed 123
Hz. Ali 149, 197
Hz. Ali kültü 217
Hz. Muhammed 88, 100

I

Irak 58, 76, 111, 112, 123
Irak-ı Acem 113
Irène Beldiceanu 26, 138, 180
Irène Mélikoff X, XII, 27, 29
Isfahan 17

İ

ibâhiyye 68
İbn Batuta 191, 192
İbn Bîbî 3, 4, 11, 12, 13, 20, 22, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 103, 115, 116, 122, 123, 125, 128, 129, 134, 135, 136, 137, 151, 163, 166, 178
İbn Dokmak (Sârımeddîn İbrahim b. Muhammed el-Mısrî) 14
İbn Hacer (Şihâbeddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî) 14
İbn Kemâl 163, 191, 192, 212
İbn Tağribirdî (Ebü'l-Mehasin Cemâluddîn Yûsuf) 15
ibnu'l-Cevzî 6
İbnu'l-Hatîb 68, 69
İbnu'l-Müberred 14
İbrâhim Hacı 109
İbrâhim-i Sânî (Seyyid Muhammed) 179
icazetnâme XI
İdrîs Hoca 181
*İkdu'l-Cumân* (Aynî) 15, 197
iktâ 38
ilâmlar XI
İlhanlı 10, 194
*İlk Mutasavvıflar* (F. Köprülü) 22, 211
ilk Bektaşîler XIII
İlminoğulları 46
İlya (peygamber) 181, 192
İlyas Köyü 94
İlyas Peygamber 193
İlyasiyye 151
İmam Mûsa Kâzım 179
İmamiyye 105, 194
İmâmiyye şîîliği 106, 150
İnallı (Eynelli) 58
İnegöl 206, 207, 208, 210
İnsân-ı kâmil 102

İran 42, 43, 47, 58, 63, 66, 68, 73, 80, 98, 102, 113, 119, 120, 123, 155, 183, 193, 196, 217
İran mistik İslâmı 82
İran sûfîliği 82
İranlılar 42
İshak (şeyh, Baba İshak) 91, 92
İshak 93
İshak-ı Mâzenderânî 92
İshak-ı Şâmî 91, 122, 125, 129
İshakiyye 151
İskilip 186
İslâm -Türk heterodoksisi 32
*İslâm Ansiklopedisi* 22
İslâm heterodoksisi XII
İslâm hukuku 37
İslâm tarih yazıcılığı 6
İslâm XII, XIII, 6, 10, 21, 45, 46, 69, 72, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 100, 102, 104, 105, 107, 145, 154, 155, 185, 186, 189, 192, 193, 205
İslâmiyet 45, 63, 97, 181, 194
İsmaîlî propagandası 48
İsmail Belîğ 20, 207, 213
İsmail Hakkı Bursevî 200
İsmâilî (Bâtınî) 47, 48, 70, 106, 121, 123, 149
İsmâilî dâî'leri 48
İsmâilî dâîsi 48, 70
İsmâilî Şîîliği 106, 149, 150
İsmâilîler 47, 121, 149
İsmâilîlik 48, 105, 106, 219
İsmâiliyye 105
İstanbul 13, 194
İzzeddîn Keykâvus (I) 39, 50
İzzeddîn Keykâvus (II) 190, 191, 194
İzzeddîn Siyavuş 166, 167, 168

**J**

James Darmesteter 80
Japon 26
Jean Deny 29, 189, 193
Jean Richard 5
Jean-Paul Roux 97
John Kingsley Birge 29
Joseph von Hammer 20

**K**

Kadı Ahmed (Nigidî) 10, 46
Kadıncık Ana 181
Kahire 15
Kâhta 129
Kãim bi-Emrillah (halife) 112
Kalenderân 67
Kalenderî 66, 67, 68, 69, 106, 116, 183, 196, 205, 215
Kalenderî dervişleri 66, 68
Kalenderî-Bektaşî şâirleri 217
Kalenderîler 66, 67, 68, 69, 75, 79
Kalenderîlik 66, 73, 150, 153
Kalenderiyye 66
Kalenderiyye tarikatı 66, 197
Kaligra 189
Kanklı 49
Kanklılar 58
Kanunî Sultan Süleyman 192
Karahıtaylar 56, 71
Karaman (şahıs) 163, 166

Karaman (şehir) 171, 180
Karamanlı Türkmenleri 163
Karamanlılar 131
Karamanoğlu Mehmet Beğ 166
Karamanoğulları 61, 147, 163, 166, 167, 168, 173
Karamanoğulları beyliği 21, 32
Karayol (Sulucakaraöyük) 179
Karesioğulları 214
Karluk Türkleri 57
Karluklar 57, 58
Kaygusuz Abdal 211, 217
Kayır Han (Hârezmli reisi) 49
Kayseri 40, 63, 136, 179, 180
Kefersûd 31, 87, 89, 90, 91, 109, 117, 122, 123, 125, 127, 128, 129
Kemâlpaşazâde 11, 12
Kerbelâ Mâtemi kültü 217
*Keşfu'l-Mahcûb* 102
Keşişdağı (Uludağ) 207
Kıbrıs 17
Kılıçarslan (II) 38
Kıpçak 49, 71, 194
Kıpçaklar 57, 58
Kırıkkale 170
Kırım 188, 189, 191
Kırşehir 40, 136, 147, 169, 170, 179, 180, 181, 203
Kızılderililer 60
Kızılırmak 59, 118
Kızılkilise 208
Kilikya 120
*Kitâb-ı Cihannümâ* (Neşrî) 16, 17
*Kitâb-ı Mukaddes* (Eski Ahid) 181
*Kitâbu Devhat'i ulî's-Safâ fî Menâkıb'ı Seyyid Ebi'l-Vefâ* 8
*Kitâbu's-Sülûk* (Takıyyeddîn Ahmed b Ali el-Makrîzî) 10
Koçum Seydî 186
Komnenos hanedanı 123
Konya 3, 63, 69, 74, 132, 136, 139, 147, 154, 163, 164, 165, 166, 168, 173, 186, 199, 203
Korfu 192
Köre Kadı 126, 127
Kubadabad 132
Kul Hüseyin 211
Kumral Abdal 212, 213
Kumral Baba 212
Kumral Dede 212
*Kunhu'l-Ahbâr* (Âlî) 17, 177
Kur'an 93
Kûsan (Irak'ta) 111
Kutb 102
Kutbeddîn Haydar 67, 73, 74, 183
Kutbeddîn Musa b. Yûnînî 6
kutbu'l-aktâb 102, 103
Kutluşah (Moğol komutan) 195
Kuzey Amerika 60
Kuzey Batı Anadolu 138
Kuzey Irak 123
Kuzey Suriye 47, 48, 49, 50, 113, 117, 119, 120, 121
Kübrevîler 71
Kübrevîlik 63
Kürt 76, 111, 113
Kürtler 113, 130, 136, 145
Kütahya 58

## L

Lâdik 118

Lala Mustafa Paşa 17
Lâmiî Çelebi 18, 19, 207
Laodicée (Lâdik) 118
Lazkiye 121
Leon (Bizans imparatoru) 119
Libya 74
Lokmân-ı Serahsî (şeyh) 182
Luluva (Ulukışla) 46

**M**

Mahmud (Baba İlyas'ın oğlu) 164
Mahmud b. el-Hatîb 68
Mahmud Paşa 95
*Makalât* (Hacı Bektaş-ı Velî) 185
Makrîzî 10, 15, 98, 99
Malatya 5, 6, 49, 89, 117, 119, 120, 129, 130
Malazgirt savaşı 56
Malya 31, 103, 135, 136, 137, 138, 139, 169
Mani 118, 120
maniheist 82, 155
Maniheizm 80, 81, 82, 118, 120, 156
Manisa 124, 209, 216
Maraş 117, 120, 126
Marcion 118, 120
Mardin 50, 119
Marksizm 23
Mâverâünnehir 56, 57, 59, 62, 69, 70, 71, 113, 133, 155, 156
Mazdeizm 80, 81, 124, 156
Mazdek 46, 116, 123
Mazdekî 155
Mazdekîler 68
Mâzenderân 92
Me'mun (Halife) 156
Mecidözü 7
mehdî 48, 93, 98, 103, 105, 120, 145, 160
mehdî-i devran 159
mehdîci isyan hareketi 80
mehdîlik 80, 99, 100, 105, 149, 157, 159
Mehmed (II) 11
Mehmed (IV) 13
Mehmed Buhârî (Sarı Saltık) 188
Mekke 13
Mekke mevlevîhânesi 13
Melâmetîlik 64
Melâmetiyye 64, 69
Melik Kâmil 50
Melik Muazzam (Eyyubî hükümdarı) 6
Melik Nâsır (Zengî prensi) 50
Melik Zâhir Baybars 164
Memâlik-i Rûm (Anadolu) 151
*Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî* (Vilâyetnâme) 18
*Menâkıb-ı Sipehsâlâr* 199
*Menâkıbu'l-Ârifîn* (Eflâkî) 8, 18, 75, 178, 181, 185, 196, 199, 203
*Menâkıbu'l-Kudsiyye* (Elvan Çelebi) 7, 8, 87, 97, 108, 110, 114, 125, 126, 153, 163, 167, 168, 187
Menteşeoğulları 214
Merağa 5
Merkit 147
Mervan 92
Merzifon 72
Mesih 120

Mesiyanik inançlar 80
Meş'as 93
Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî IX, 8, 63,67, 69, 74, 165, 181, 185, 196, 199, 200, 203
Mevlevî 13, 199, 200, 203
Mevlevî tarikatı 13
Mevlevîler 203
Mevlevîlik 22, 63
Mezopotamya 80, 105
Mezopotamya mitolojisi 80
Mısır 14, 15, 16, 74, 101, 164, 197, 198
Mihael (Bizans imparatoru) (I) 119
Mihael Paleologos 190
Mikâil Bayram 23, 26
*Mir'âtu'z-Zaman* (Sibt ibnu'l-Cevzî) 6, 7, 11
Mircea Eliade 97
Mirza (Estervâye beyi) 92
mistik kültürler 81
mistik müslümanlık 45
Moğol 5, 38, 43, 48, 50, 108, 144, 147, 164, 179, 181, 187, 195, 198, 200
Moğol istîlâsı 31, 40, 48, 57, 62, 66, 71, 73, 94, 167, 179, 200
Moğollar 4, 43, 49, 50, 57, 93, 106, 139, 168, 180, 181, 186, 190, 193, 194, 198, 219
*Mohacnâme* (İbn Kemâl) 191
Mohaç savaşı 12
Moldavya 191
Mu'tasım (Halife) 156
Muhammed b. Muhammed (Seyyid Ebü'l-Vefâ) 111
Muhlis Paşa 93, 95, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 180, 186, 205
Muhsin 92, 93
Muhyiddîn-i Arabî 62
Mukanna' (Peceli) 156
Murad (I) 206, 209, 213, 214
Murad (II) 4
Murad (III) 17
Musa Baba (Abdal Musa) 208
Musul 58, 121
Muzafferuddîn Alişîr 130
Müneccimbaşı (Derviş Ahmed Dede b. Lutfullah) 13, 163, 166
müneccimlik 13
münşîlik 4
*Müsâmeretü'l-Ahbâr* (Aksarâyî) 163
Müslümanlık 63

**N**

Nakşibendî şeyhi 200
Nakşibendîlik 18, 70
Nâsıreddîn Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Câferî (İbn Bîbî) 3
Nâsıreddîn Yahya (emir, İbn Bîbî'nin kardeşi) 4
Necmeddîn Kübrâ 62
Necmeddîn Râzî (Dâye) 63
Nedim (şâir) 13
*Nefehâtu'l-Üns min Hazarâti'l-Kuds* (Abdurrahman-ı Câmî) 19, 182, 203
Néocésarée (Niksar) 118
Nesturî mezhebi 123
Neşrî 11, 16, 17, 75, 172
Nevşehir 180

Niğde 10, 46
Niğdeli Kadı Ahmed 46
Niksar 118
Nişancı Mehmed Paşa 163
Nişapur 155, 179, 182
Novicev 25
Nur Ali 159
Nur Ali Halife isyanı 158, 159
Nûre Sûfî 147, 163, 166, 167
*Nüzhetu'l-Enâm* (İbn Dokmak) 14
Nureddîn Sûfî 167

O

Oğuz 43, 57, 60, 71
Oğuz ayaklanması 43
Oğuz isyanı 117, 144, 145
Oğuz Türkleri 156
Oğuzlar 40, 42, 43, 55, 56, 58
Olcaytu Hudâbende 194, 195, 197
Oniki İmam 194
Oniki İmam kültü 217
Oniki İmam şîîliği 150, 185, 197, 218
Oniki İmamcılık 105
Orhan Gazi 111, 200, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 215, 216
Orta Anadolu 31, 40, 46, 48, 49, 58, 59, 61, 63, 117, 120, 131, 157, 158, 219
Orta Asya 27, 45, 65, 66, 69, 70, 71, 73, 77, 81, 82, 97, 144
Orta Doğu 5, 47, 50, 57, 66, 74
Ortodoksluk 120
Oruç Beğ (Oruç b. Âdil el - Kazzaz) 10, 11, 12, 151, 163, 165
Osman (Gazi)
Osman Gazi 17, 167, 170, 171, 186, 212, 214
Osman Paşa tekkesi 72
Osman Paşa XI
Osman Turan X, 22, 31, 58, 87
Osmanlı 9, 10, 13, 16, 17, 18, 19, 22, 26, 59, 68, 75, 78, 80, 91, 92, 111, 126, 128, 153, 154, 157, 158, 159, 163, 165, 166, 167, 170, 171, 172, 174, 205, 207, 208, 210, 213, 216, 220
Osmanlı Anadolusu 56
Osmanlı asırları 65
Osmanlı beyleri 215
Osmanlı beyliği 174, 205, 206, 209, 213, 214, 220
Osmanlı devleti 10, 11, 12, 16, 19, 75
Osmanlı devri XIII
Osmanlı dönemi 59, 60
Osmanlı hanedanı 65
Osmanlı hükümdarları 17, 206, 215
Osmanlı İmparatorluğu 12, 21, 28, 32, 63, 152, 191, 216
*Osmanlı İmparatorluğu Târihi* (Hammer) 20
Osmanlı sultanları 29, 75
Osmanlı vekayinâmeleri 11, 16
Osmanlı yönetimi 145
Osmanlılar 13, 17, 214
Osmanlılar devri 19, 74
Osmanpaşa Tekkesi köyü XI
Otman Baba 106
Oyratlar 147

Ö

Ömer Paşa 95, 164
Özbek Türkleri 71

P

Paperroissole 89, 101
Paris XIII, XX
Paul Wittek 29
Paulicienler (Pavlosçular) 118
Pavlakîler 118
Pavlos 118, 120
Pavlosçular 118, 119, 120
Pertev Sultan 73
Pervâne Muîneddîn Süleyman 198
Pîr Dede 72
Postînpuş Baba 214
*Pre-Ottoman Turkey* (Cl. Cahen) 23, 25

R

Râfızî 26, 64, 92
Râfızîler 93
Râfızîlik 154
Rahba 15
Râmi Ayas (M.) 23
*Ravzatu's-Safâ* 182
Reha Çamuroğlu 28
Rifâîler 75
Rifâiyye 76
*Risâle-i Kudsiyye* (Emînuddîn b. Davud Fakih) 184
Rudi Paul Lindner 56
Rum 75, 94, 109, 123, 168, 182
Rum abdalı 75, 214, 216, 217
Rum Abdalları XIII, 12, 17, 29, 79, 187, 205, 206, 207, 208, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 220
Rum diyarı (Anadolu) 108, 109
Rum erenleri 201
Rum İmparatorluğu 123
Rumeli 158, 187, 215
Rumen 29
Rusya 144
Rükneddîn Kılıçarslan (III) 199
Rükneddîn Kılıçarslan (IV) 165
Rükneddîn Kılıçarslan 190

S

Sâdeddîn Köpek 31, 44
Sadreddîn-i Konevî 62
Safed 15
Safedî (Salahaddîn Halil b. Aybek) 15
Safevî 76, 148, 149
Safevî devleti 148
Safevî propagandası 149
Safevî şeyhleri 148
Safevî şîîliği 159
*Sahâifu'l-Ahbâr* (Müneccimbaşı) 13
sâhib-zaman 159
Sâhibu'z-zamân (Sâhib-zaman) 102
Saint Georges 133, 193
Saint Théodore 133, 193
Sakarya 200
Salahaddîn Halil b. Aybek (Safedî) 15
Saltık Baba (Sarı Saltık) 187, 188
Saltık el-Kırîmî (Sarı Saltık) 188, 191, 194

*Saltıknâme* (Ebü'l-Hayr-ı Rûmî) 9, 18, 68, 92, 188, 189, 191, 192, 202
Samosat (Sümeysat) 122, 123
Samsat 84, 123, 124
Sancar (Sultan) 43
Sarı Saltık Ocağı 193
Sarı Saltık XIII, 9, 18, 29, 93, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 201, 202, 205
Sârîmeddîn İbrahim b. Muhammed el-Mısrî (İbn Dokmak) 14
Sasanî 80, 155
Sebzevar 92
Selçuklu Anadolusu 5, 26, 62, 75, 78, 144
Selçuklu askerleri 103, 130, 134, 135, 136
Selçuklu devleti 4, 11, 28, 43, 205
Selçuklu feodalizmi 22, 143
Selçuklu gücü 139
Selçuklu hükûmeti 31, 38, 40, 42, 44, 58, 93, 100, 103, 116, 131, 135, 163, 180
Selçuklu iktidarı 163
Selçuklu kaynakları 168
Selçuklu kuvvetleri XII, 130, 136, 138, 139, 164, 179
Selçuklu müellifi 68
Selçuklu orduları 32, 139, 219
Selçuklu ordusu 132, 136, 137
Selçuklu saltanatı 147, 206, 219
Selçuklu sarayı 200
Selçuklu siyasî iktidarı 154
Selçuklu sultanı 48, 50, 92, 94, 121, 126, 136, 139, 154, 163, 165, 199
Selçuklu sülalesi 167
Selçuklu sülüsü XI
Selçuklu şehzâdeleri 190
Selçuklu toprakları 121
Selçuklu Türkiyesi IX, 55, 107
Selçuklu yöneticileri 107
Selçuklu yönetimi 23, 24, 25, 26, 31, 40, 42, 43, 77, 99, 127, 139, 143, 153, 154, 167, 168
Selçuklular 37, 38, 50, 119, 136, 147
Selçuklular dönemi 65
Selçuklular zamanı 17
*Selçuklular Zamanında Türkiye* (O. Turan) 22
*Selçuknâme* (Yazıcızâde Ali) 4, 194
Selim (I) 17
Selim (II) 17
Semâvî Peder 118
Sembat (Tondrakîliğin kurucusu) 120
*Seyahatnâme* (Evliyâ Çelebi) 19, 72
Seyfeddîn Habib 186
Seyyid Ali 211
Seyyid Ebü'l-Vefâ 76, 111, 112, 113, 206
Seyyid Hasan 188
Seyyid Muhammed 179
seyyid 92, 98
Sibt 101
Sibt b. el-Cevzî 6, 11, 89, 151
Sibt ibnu'l-Cevzî 6, 11, 151
Simon de Saint-Quentin 4, 5, 98, 100, 101, 105, 122, 132, 134, 136, 139, 146, 151
Sinan Ata 200, 201

Sindbad 155
Sinop 196
Sivas 40, 47, 73, 117, 131, 136, 168, 179, 193
siyâdetnâmeler XI
Soğdak 191
Söğüt 174, 212
Söklenoğlu 159
*Speculum Historiale* (V. de Beauvais) 5
Speros Vryonis Jr. 23
Sultan Alâeddîn 94
Sultan Baybars 198
Sultan İzzeddîn 93
Sultan Sâhak (Sultan Sohak) 124
Sultan Sancar 42, 43
Sultan Sohak (Sultan Sâhak) 124
Sultaniye (Moğol başkenti) 195, 196
Sulucakaraöyük 177, 179, 180, 181, 184, 206, 211, 216
Suriye 47, 48, 49, 50, 58, 59, 74, 76, 123
Suruç 49
Sühreverdîlik 63
Süleymaniye 4, 123
Sümeysat (Samosat) 122
Sünnî XIV, 24, 25, 26, 30, 63, 69, 70, 82, 83, 150, 154, 185, 186, 192, 205, 210
Sünnî halk İslâmı 82
Sünnî İslâm 45, 46, 77, 185, 198, 202, 210
Sünnî müslümanlık 45, 46
Sünnîlik 105, 149, 153, 186
Süryanî 5, 89
Süryanî edebiyatı 5

## Ş

Şa'rânî 112
Şah İsmail 98, 148, 157, 158, 159
Şah Kalender (Kalender Çelebi) isyanı 159
Şah Kulu 159
Şah Kulu isyanı 159
Şah Veli (Bozoklu Celâl) 159
Şahkulu Baba Tekeli isyanı 158
*Şakayık-ı Nûmaniyye* (Taşköprülüzâde 152, 171, 200
Şam 6, 13, 15, 91, 120, 121, 122, 125, 128, 171, 195, 196, 203
Şamanizm 81, 82, 106, 149
Şamanlar 97, 147
Şems-i Tebrizî 67
Şemseddîn Ahmed b. Süleyman (Kemâlpaşazâde) 11
Şemseddîn Ahmed Zehebî 10
Şerefeddîn İsmail b. Muhammed (Emirce Sultan) XI, XII, 176
Şerîf Gâzi (Sarı Saltık) 188
Şerîf Hızır (Sarı Saltık) 188
Şeyh Affan 186
Şeyh Alay 186
Şeyh Alişîr 186
Şeyh Baba-yı Merendî 199
Şeyh Balı 170
Şeyh Bedreddîn 32, 124, 157
Şeyh Bedreddîn kıyamı IX, 138, 157, 158
Şeyh Boğa b. Batu 113
Şeyh Edebalı 170, 171, 172, 173, 174, 212

Şeyh Eşref 186
Şeyh Haydar 148
Şeyh Hüseyin 203
Şeyh İshak 89, 91, 122
Şeyh Kutbeddîn Haydar 73
Şeyh Mahmud b. Osman (Lâmiî Çelebi) 18
Şeyh Muhammed b. Belikısa 113
Şeyh Muhammed Türkmânî 113
Şeyh Muhammed-i Haydarî 74
Şeyh Nusret 72
Şeyh Osman 108, 169, 170, 178, 180
Şeyh Paşa 203
Şeyh Saltık (Sarı Saltık) 188
Şeyh Sinan 200
Şeyh Süleyman-ı Türkmânî 203
Şeyh Tekin 113
Şeyh Turhan 113
Şeytan 92, 132
Şîî 32, 83, 92, 98, 105, 148, 149, 155, 185
Şîî İslâm 83
Şîî kültleri 218
Şîîlik 48, 105, 149, 150, 156, 217
Şihâbeddîn Ahmed el-Vâsıtî 111
Şihâbeddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî (İbn Hacer) 14
Şihâbeddîn Sühreverdî 62, 152
Şihâbeddîn Vâsıtî (Ahmed b. Abdulmün'im) 8
Şikârî 166, 167
*Şikârî Târihi* 163, 165
Şirvan 93

T

Tâceddîn Yûsuf-ı Tebrizî 132
Tâcu'l-Ârifîn Seyyid Ebü'l-Vefâ 8, 75, 76, 108, 110, 153
*Tâcu't-Tevârih* (H. Sa'deddin) 17
Tahir Harimi Balcıoğlu 22
Tahsin Yazıcı 8
Tahtacılar 120
Tâife-i Abdâlân 67
Tâife-i İbahiye 67
Tâife-i Zenadika 67
Takıyyeddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî 10
Takiyyeddin b. Râfi' 14
Tanrıverdi 15
Tapduk Baba 187, 200, 201, 202
Tapduk Emre 200, 201
Tapdukîler 202
*Târîhu A'yâni'l - Asr ve A'vâni'n-Nasr* (Safedî) 15
*Târihu Muhtasari' d-Düvel* (Ebü'l-Ferec) 6
*Târihu'l-İslâm* (Şemseddin Ahmed Zehebî) 10
Taşköprülüzâde Ahmed 10, 19, 151 163
Tavk-ı Haydarî 74
Tayiciut 147
Teb-Tengri 106, 147
Tebriz 198
Tekkeköy 209, 216
Tenasüh 83
Tephriké (Divriği) 118
*Terceme-i Nefehatu'l-Üns* (Lâmiî Çelebi) 18
*Terceme-i Şakayık* (Mecdî) 171
*Tevârîh-i Âl-i Osman* (anonim) 207, 215

*Tevârîh-i Âl-i Osman* (İbn Kemâl) 11, 209
*Tevârîh-i Âl-i Selçuk* (anonim) 197, 198
*Tevârih-i Âl-i Osmân* 11, 12, 16
*Tezkiretu'l-Muttakîn* (Menâkıb-ı Tâcu'l-Ârifîn) 8, 111
Thondrak (Aladağ) 120
Timuçin (Cengiz Han) 106
Timur 196
Tokat 11, 40, 63, 73, 117, 131, 169, 193, 194
Tondrakîler 121
Tondrakîlik 120
Topaç (Gîlân hâkimi) 195
Torlak Kemal 124, 157
Toroslar 58, 59
Trakya 118
Tunceli 193
Turgutoğulları 46
Türk boyları 56
Türk dili 206
*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (F. Köprülü) 21
Türk halk İslâmı 82
Türk halk müslümanlığı 82
Türk heterodoks İslâmı 82
Türk IX, XIII, XIV, 3, 6, 7, 15, 23, 28, 40, 41, 45, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 69, 70, 71, 73, 80, 81, 82, 89, 90, 106, 113, 133, 137, 147, 149, 150, 155, 156, 179, 183, 185, 187, 188, 190, 220
Türk İshak 155
Türk-İslâm heterodoksisi 83
Türkistan 70, 73
Türkiye IX, X, XII, XIII, XIV, XV, XVI, 8, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 33, 55, 73, 77, 78, 81, 139, 157, 177, 181, 185, 214, 217, 220
Türkler 41, 42, 45, 49, 56, 57, 58, 70, 80, 81, 82, 94, 117, 136, 155, 156
Türkmen babaları 28, 29, 45, 46, 48, 65, 83, 97, 116, 181, 194, 197, 199, 203, 206, 213
Türkmen babası 28, 31, 96, 106, 108, 178, 185, 188, 191, 192, 193, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 219
Türkmen beyleri 206
Türkmen beylikleri 28, 214, 220
Türkmen boyları 38, 47, 63, 116, 119, 120, 121, 180
Türkmen dervişleri 193
Türkmen Müslümanlığı 78
Türkmen şeyhi 200, 212
Türkmen şeyhleri 96, 197, 201, 203, 204, 208
Türkmen XII, 14, 18, 21, 22, 24, 26, 28, 29, 31, 38, 39, 40, 41, 43, 47, 48, 49, 55, 57, 58, 59, 60, 63, 69, 70, 71, 73, 76, 77, 79, 89, 94, 96, 97, 99, 103, 106, 110, 116, 117, 143, 144, 145, 153, 154, 160, 166, 180, 183, 190, 192, 194, 202, 205
Türkmen zümreleri 77
Türkmenler 4, 5, 24, 25, 26, 31, 32, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 55, 56, 58, 60, 61, 63, 71, 76, 77, 78, 82, 83, 88, 89, 95, 96, 97, 99, 103, 104,

107, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 121, 122, 125, 129, 131, 136, 137, 138, 139, 143, 144, 149, 157, 158, 164, 167, 181, 190, 191, 193, 202, 219

U-Ü

Ulu Ârif Çelebi 196
Uludağ 207
Ulukışla 46
Ulvî Baba 207
Urfa 49, 119, 120
Urum Abdalları 217
Uygurlar 58
Uzun Firdevsî (Hızır b. İlyas) 18, 178
Uzun Hasan 9
Üstad-ı Sîs 155

V-W

Vahdet-i Vücud 62, 70
Vâhidî 184
Vâsıtî (Şihâbeddîn Ahmed el-) 112
Vefâî 8, 75, 76, 111, 169, 215
Vefâî şeyhi 103
Vefâî şeyhleri 76
Vefâîler 75, 210
Vefâîlik 76, 110, 114, 150, 153, 183
Vefâiyye 8, 75, 110, 111, 113, 207
Vefâiyye tarikatı 75, 111, 115, 153, 171
vekayinâme 4, 14
velâyet 101, 201
Velî 211
velîlik 100, 101
*Vilâyetnâme* (Menâkıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî) 18, 72, 74, 108, 109, 110, 170, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 188, 189, 191, 200, 211, 216
*Vilâyetnâme-i Abdal Musa* 211
*Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş* 188
*Vilâyetnâme-i Otman Baba* 188
Vincent de Beauvais (Fransız tarihçi) 5
Vladimir Basilov 97
W. Radloff 97

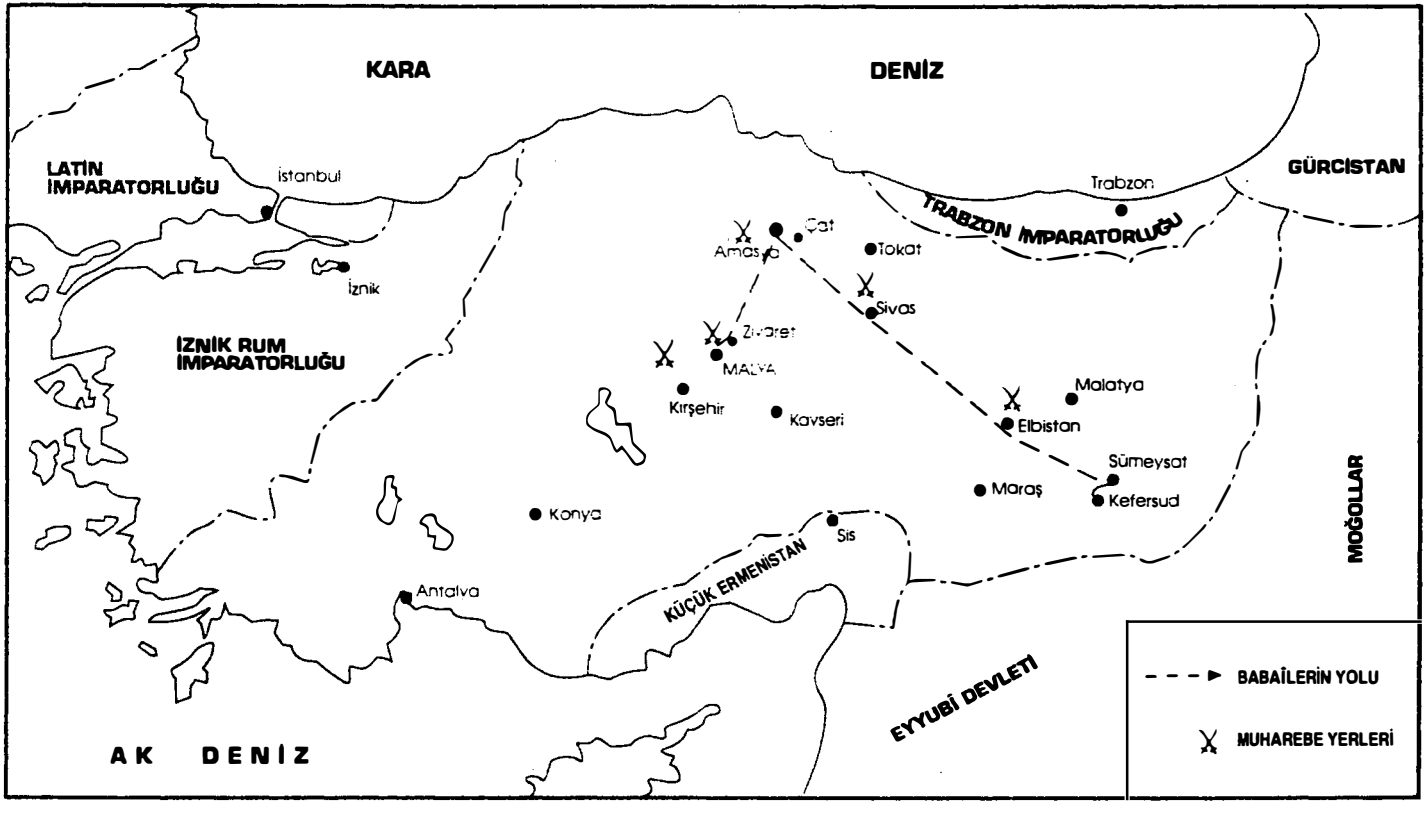
Y

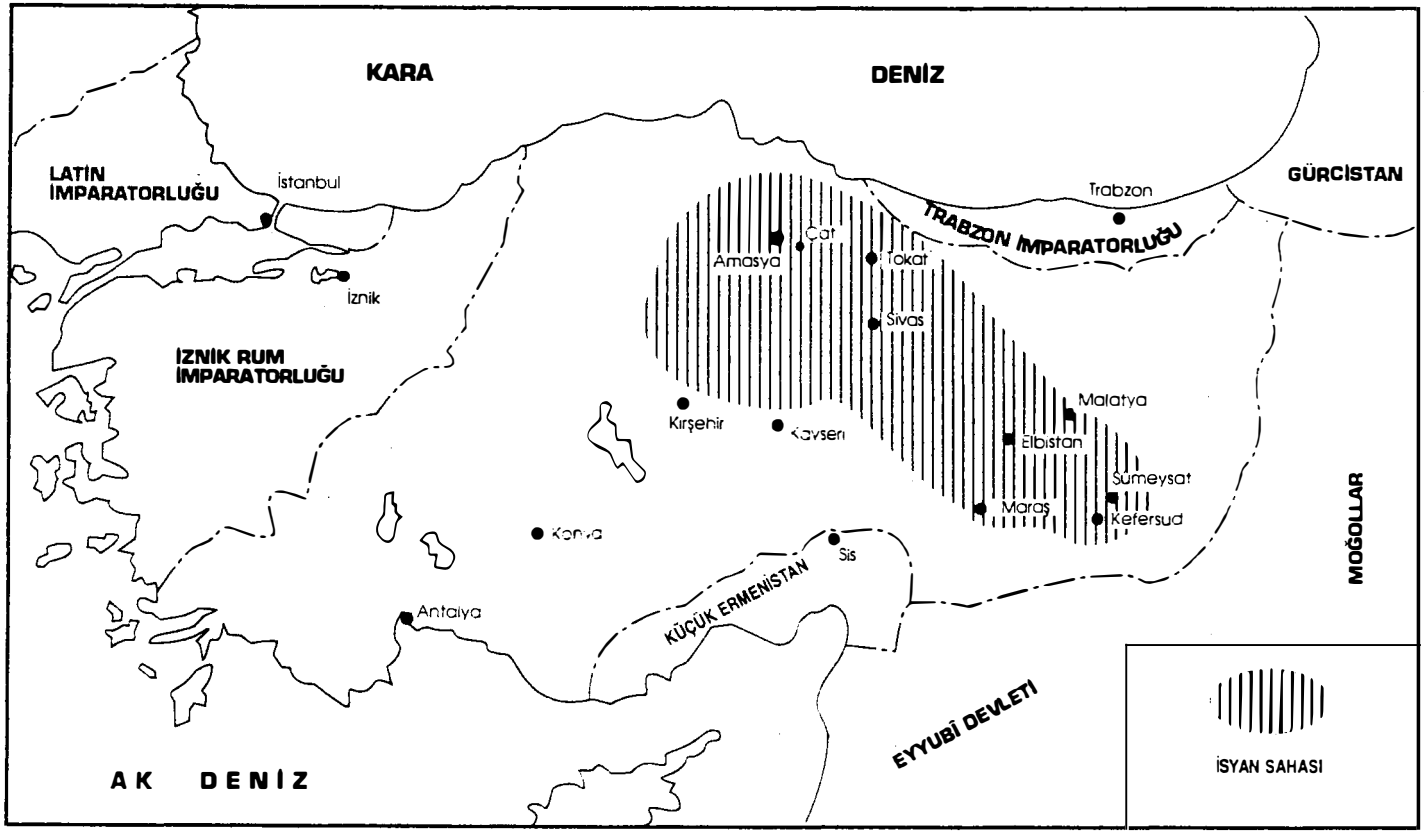
Yahudîlik 81
Yahudi mesiyanizmi 80
Yahya (Baba İlyas'ın oğlu) 164
Yahya Paşa 95
Yarukî 120
Yazıcızâde Ali 4
Yedi Vücud (Heftevâne/Heft Ten) 113
Yenice Beğ 159
Yeniçerilik 208
Yenişehir 212
Yesevî 69, 70, 71, 72, 73, 82, 113, 114, 116, 183, 205, 215
Yesevî babaları 71
Yesevî babası 72
Yesevî dervişleri 70, 71
Yesevî şeyhleri 72, 73
Yesevî tarikatı 73
Yesevîler 69
Yesevîlik 46, 69, 70, 71, 73, 114, 150, 153, 183
Yezid 159

Yıldırım Bayezid XI, 200
Yıva 120
Yozgat XI, 61, 72, 117, 170
Yunus Emre IX, 21, 200, 201, 202, 207

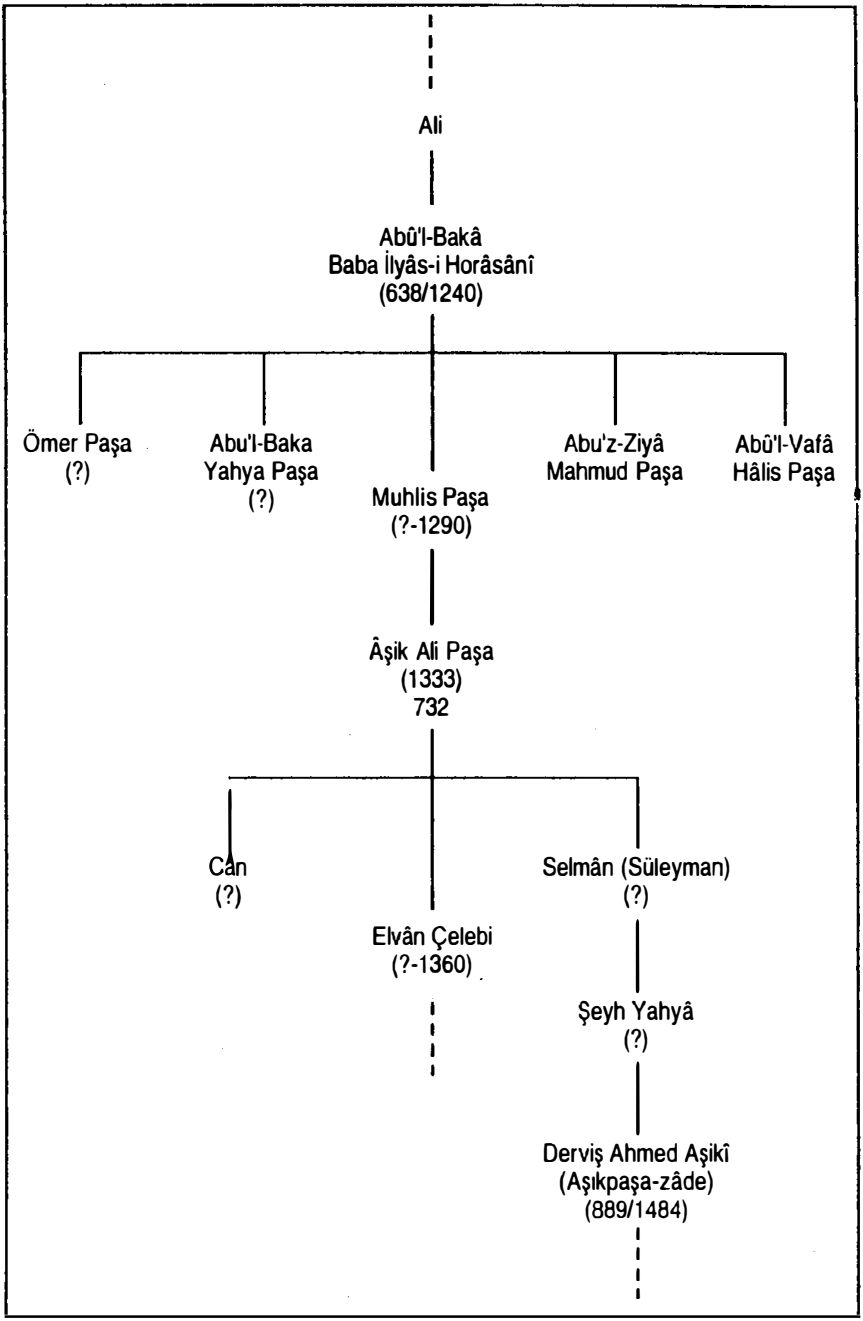
## Z

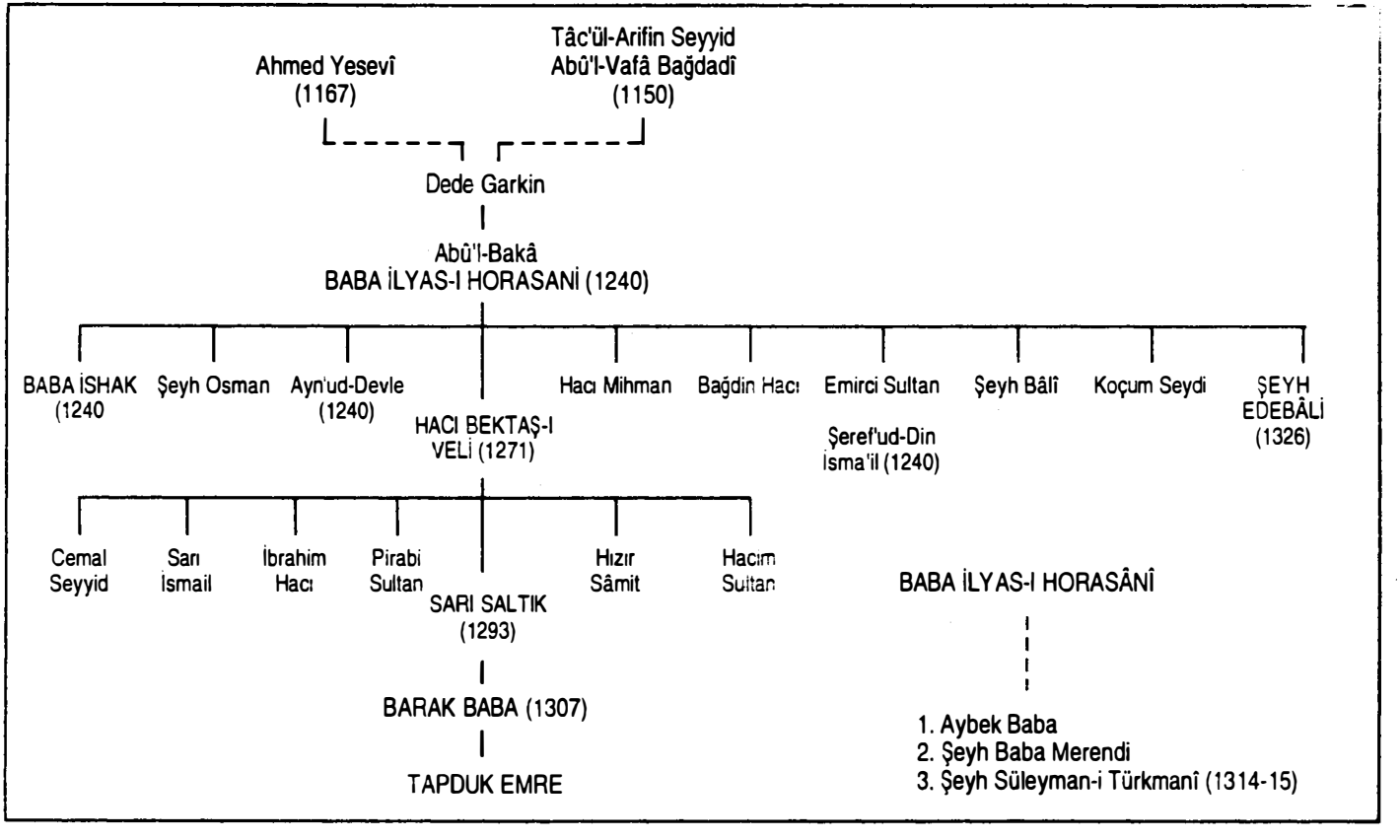
Zahîreddîn Şîr 137
Zamantı kalesi 49
Zâve 73
Zehebî 10, 101
Zekeriya Muhammed Kazvînî 47
Zembilli Ali Efendi 11
zenâdika 68
Zerdüşt 155
Zerdüştî 155
Zerdüştîlik 80, 81, 120, 156
Zile 72
Zülkadir İli (Bozok) 109


KARA
DENİZ
LATİN İMPARATORLUĞU
İstanbul
İznik
İZNİK RUM İMPARATORLUĞU
Amasya
Çat
Tokat
Sivas
Ziyaret
MALYA
Kırşehir
Kavseri
Konya
Antalya
AK DENİZ
Trabzon
TRABZON İMPARATORLUĞU
GÜRCİSTAN
Malatya
Elbistan
Sümeysat
Maraş
Kefersud
Sis
KÜÇÜK ERMENİSTAN
EYYUBİ DEVLETİ
MOĞOLLAR
BABAİLERİN YOLU
MUHAREBE YERLERİ

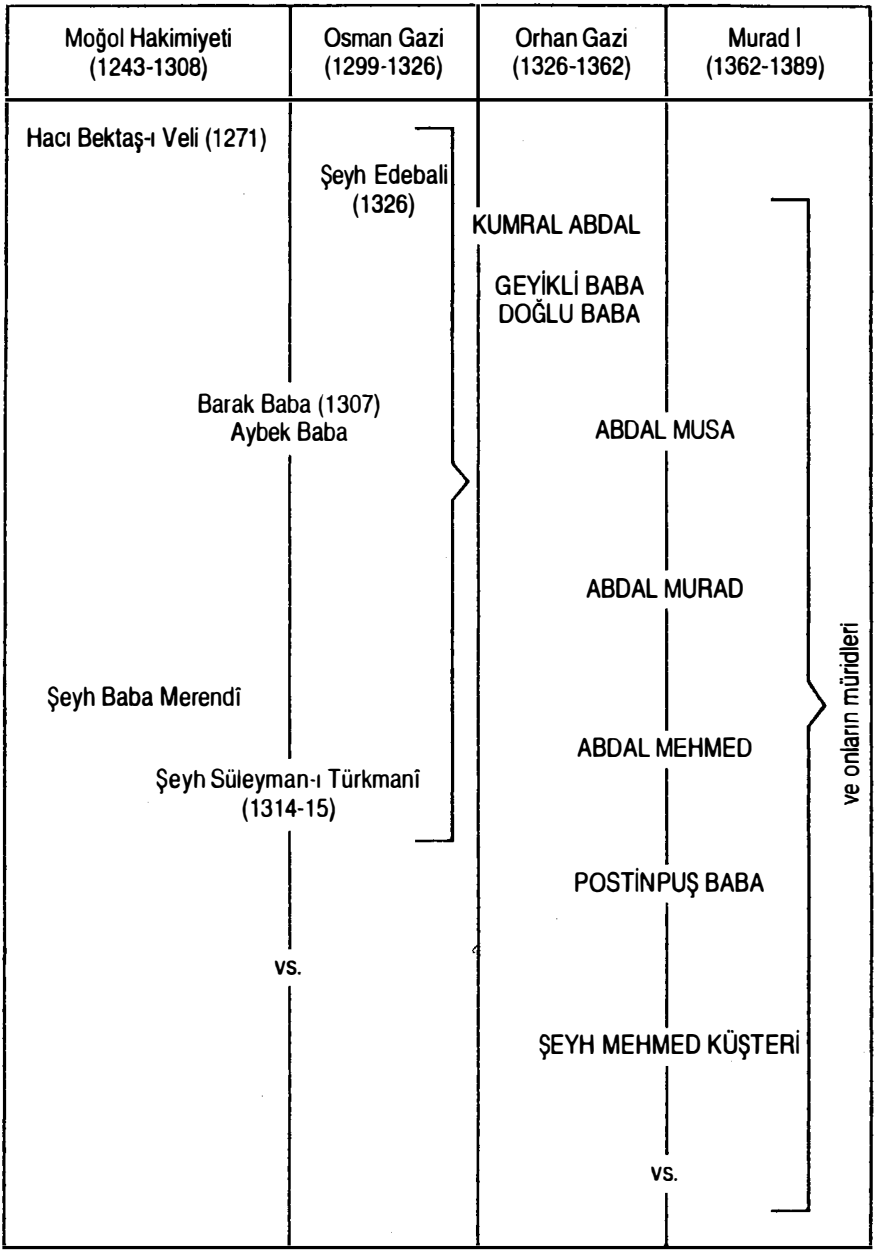

KARA
DENİZ
LATİN İMPARATORLUĞU
İstanbul
İznik
İZNİK RUM İMPARATORLUĞU
Trabzon
GÜRCİSTAN
TRABZON İMPARATORLUĞU
Amasya
Çat
Tokat
Sivas
Kırşehir
Kayseri
Malatya
Elbistan
Sümeysat
Maraş
Kefersud
MOĞOLLAR
Konya
Sis
Antalya
KÜÇÜK ERMENİSTAN
EYYUBİ DEVLETİ
AK DENİZ
İSYAN SAHASI

# BABA İLYAS-I HORASÂNÎ'NİN ŞECERESİ




Ahmed Yesevî
(1167)
Tâc'ül-Arifin Seyyid
Abû'l-Vafâ Bağdadî
(1150)
Dede Garkin
Abû'l-Bakâ
BABA İLYAS-I HORASANİ (1240)
BABA İSHAK
(1240
Şeyh Osman
Ayn'ud-Devle
(1240)
HACI BEKTAŞ-I
VELİ (1271)
Hacı Mihman
Bağdin Hacı
Emirci Sultan
Şeref'ud-Din
İsma'il (1240)
Şeyh Bâlî
Koçum Seydi
ŞEYH
EDEBÂLİ
(1326)
Cemal
Seyyid
Sarı
İsmail
İbrahim
Hacı
Pirabi
Sultan
SARI SALTIK
(1293)
Hızır
Sâmit
Hacım
Sultan
BARAK BABA (1307)
TAPDUK EMRE
BABA İLYAS-I HORASÂNÎ
1. Aybek Baba
2. Şeyh Baba Merendi
3. Şeyh Süleyman-i Türkmanî (1314-15)

# OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN KURULUŞU SIRASINDA BURSA HAVALİSİNDE YAŞAMIŞ OLAN, "ABDÂLÂN-I RÛM" DENİLEN DERVİŞLER TABLOSU




* İsimleri küçük harfle yazılı olan kişiler, Babai hareketine bağlı şeyhler olup aynı zamanda Abdâlân-ı Rûm'un kökeninde bulunanlardır.

Bu kitap, Babaîler İsyanı gibi sıradan bir ayaklanma olmayıp, Anadolu'nun siyasî ve toplumsal tarihinde önemli bir yer işgal eden, Türkiye tarihindeki halk hareketlerinin, günümüzde çok tartışılan Bektaşîlik ve Alevîliğin sağlıklı bir yaklaşımla incelenip anlaşılması bakımından bir hareket noktası oluşturan önemli bir konuda, olabildiğince nesnel bir bakış açısı ortaya koymaya çalışmaktadır.

Okuyucu bu baskıda, ilkinden daha doyurucu açıklamalar bulacak, bütün sorularının cevabını almasa bile, XIII. yüzyıl Selçuklu Anadolusunun bu ilginç olayı ve sonuçları hakkında oldukça sağlıklı bir bilgiyle sahip olacaktır.

ISBN 978-975-7462-90-3
9 789757 462903