

# MİSTİK VE İDEOLOJİK SÖYLEM BAĞLAMINDA BABA İŞHÂK VE MAHMUD TARABÎ İSYANLARININ MÜŞTEREK ZEMİNİ\*

THE COMMON GROUND OF BABA İSHAK AND MAHMUD TARABÎ REVOLTS IN THE CONTEXT OF MYSTIC AND IDEOLOGICAL DISCOURSE

AHMET SELÇUKOĞLU\*\*

## Öz

7./13. asır başlarından itibaren Moğol istilasının oluşturduğu panik ve anarşi ortamı, İslam dünyasında onlara karşı koyacak bir “kurtarıcı” bekleme düşüncesini kuvvetlendirmiş, bu çerçevede peygamber ve mehdi figürlü bazı ayaklanma hadiseleri vuku bulmuştur. Bu tür isyanlara iştirak eden ve dönem itibarıyla İslamiyet’in kitabî esaslarını kavrama konusunda isteksiz görünen göçebe Türkler, farklı coğrafyalarda eş zamanlı olarak meydana gelen Baba İshâk ve Mahmud Tarabî isyanlarına da kitlesel bir teveccüh göstermişlerdir. Türklerin katılımıyla bastırılması güç bir boyuta evrilen bu isyanlar, resmî ideoloji ile göçebe kitleler arasında zihinsel ve duygusal uçurumların oluşmasına, derviş dindarlığı ile medrese skolastiği arasındaki rekabet ve çekişmenin daha da derinleşmesine sebep olmuştur. Her iki isyandaki ortak söylemler, aslında önceki dönemlerde Türklerin iştirak ettiği dini karakterli isyanlarla benzeşir. Bâbek el-Hürremî ve Mukanna el-Horasânî isyanları buna verilecek en önemli iki örnektir. Bu toplumsal hadiselerin hemen hepsinde isyanın liderleri şahsında ulûhiyet ve peygamberlik figürleri ile tezyin edilen bir Müslüman Şaman karakteri kendini göstermiş ve her biri, bir önceki neslin belleğinin sonraki nesle aktarılmasının bir tezahürü şeklinde ortaya çıkmıştır. Gerek Tarabî gerekse Babaî isyanında aynı argümanların kullanılmış olması dikkat çekicidir. İsyanların birbirine yakın kronolojisi, ortak söylemleri ve birbiriyile önemli ölçüde benzeşen lider portresi, her iki hareketin aynı sözlü bellekten beslendiğine işaret etmektedir. Her ne kadar ayaklanmaların ayırt edici özellikleri hakkında çok az şey bilinse de resmî ideolojinin savunucuları olan dönemin müellifleri eliyle tutulan kayıtlarda gerek Mahmud Tarabî gerekse Baba İshak birer sahtekâr, onlara uyanlar da cahil gürümler olarak tasvir edilir. Bu makalede, Orta Çağ’da aynı tarihte farklı coğrafyalarda meydana gelmiş bulunan dini nitelikli iki isyanın karşılaştırmalı analizi yapılarak her ikisinin beslendiği müşterek bellek ve söylemler ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Baba İshâk, Mahmud Tarabî, Baba İlyas, Mukanna el-Horasânî, İbn Bibî, Cüveynî.

## Abstract

The atmosphere of panic and anarchy caused by the Mongol invasion from the beginning of the 7/13th century strengthened the idea of waiting for a “saviour” to oppose them in the Islamic world. In this context, some rebellions with figures of the Prophet and the Mahdî took place. Nomadic Turks, who participated in such revolts and seemed reluctant to grasp the academic principles of Islam in the period, showed a massive favour to the revolts of Baba İshak and Mahmud Tarabi, which took place simultaneously in different geographies. These revolts evolved into a dimension that was difficult to suppress with the participation of the Turks and caused the formation of mental and emotional gulfs between the official ideology and the nomadic masses. In addition, the rivalry and contention between dervish piety and madrasa scholasticism deepened even more. The common discourses in both rebellions are actually similar to the religious rebellions that the Turks participated in the previous periods. Bâbak al-Khurramî and Muqanna’ al-Khorasânî revolts are the two most important examples of this. In almost all of these social events, the character of a Muslim Shaman in the person of the leaders of the rebellion and decorated with the figures of divinity and prophethood showed himself. Thus, each emerged as a manifestation of the transmission of the memory of the previous generation to the next generation. It is remarkable that the same arguments were used in both the Tarabi and Babai revolts. The close chronology of the revolts, their common discourse and the highly similar portrait of leaders indicate that both movements were fed from the same verbal memory. Although little is known about the distinctive features of the uprisings, in the records kept by the authors of the period who were the defenders of the official ideology, both Mahmud Tarabi and Baba İshak are described as imposter, and those who followed them as ignorant crowds. In this article, a comparative analysis of two religious revolts that took place in different geographies on the same date in the Middle Ages will be made. In addition, the common memory and discourses on which both are fed will be tried to be revealed.

**Keywords:** Baba İshak, Mahmud Tarabi, Baba İlyas, Muqanna’, İbn Bibî, Juwaynî.

\* Geliş Tarihi/Received: 27.01.2022, Kabul Tarihi/Accepted: 10.04.2022, DOI: <https://doi.org/10.34189/hbv.103.011>.  
\*\* Doç. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Anabilim Dalı, Orta Çağ Bilim Dalı, Mardin, Türkiye. [ahmetselcukoglu63@gmail.com](mailto:ahmetselcukoglu63@gmail.com), ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0092-5447>.

## Giriş

Tarihte toplumsal isyanlar ve seyirleri, kitle psikolojisi ile doğrudan ilgili olmuştur. Siyasi kargaşanın tetiklediği ekonomik istikrarsızlık çoğu zaman sosyal huzursuzlukları beraberinde getirmiş ve bu durum resmî ideolojiye karşı alenî bir başkaldırıyla sonuçlanmıştır. Bazı kitlesel başkaldırı hareketleri, tesir gücünü arttırmak için inançsal iddia ve söylemlerle tezyin edilmiştir. Nitekim, “dinin mühim işi aynı imandan olanlarda muayyen bir heyecan meydana getirmektir” diyen Bergson’a (öl. 1941) göre asıl din heyecana dayanır (Kürkçüoğlu, 2016, 32-33). Dolayısıyla dini argümanlardan beslenen isyanlar, insanları bir araya getirme, sinerji ve heyecan oluşturma hususunda daha başarılı olabileceği gibi bünyesinde barındırdığı karizmatik lider ve onun dillendirdiği mistik söylem ve iddialar vesilesiyle kitleleri hızlı ve etkili bir şekilde amaca odaklayabilir (Budak, 2020, 333). Böylece bir nevi “kesin inançlılar” haline gelen şuursuz kalabalıklar, kitle psikolojisiyle hareket ederek bu tür toplumsal hareketlerin kısa sürede kayda değer bir başarıya ulaşmasında etkili olurlar. Gustave Le Bon’un (öl. 1931) belirttiği gibi (2020, 24) kitle psikolojisi genellikle “sorgulayan” değil “tabii olan” bir yapıya sahiptir. Onları bir araya toplayan kolektif bilinç içerisinde bireylerin akli yetenekleri ve kişilikleri silinir, böylece aynı cinsten olmayan aynı cinsten olanın içinde boğulur, kaybolur ve bilinçaltı özellikleri üstün duruma gelir. Bu yönüyle kitlesel hareket ve yönelimler, çoğu zaman onu organize eden liderlerin aklıyla sınırlı bir iradeye sahip olmuştur. Bu liderler, kendilerine destek verecek kitleleri yanlarına çekmek için onların ihtiyaç ve arayışlarını dikkate alıp cemiyetin ruhuna uygun avutucu bir söylem gerçekleştirirler. Göçebe Türklerin gelgitlerle dolu İslam’a geçiş sürecinde bu durumu özetleyen çok sayıda örnek bulunur.

7./13. asırda İslam coğrafyası, Moğol istilasının oluşturduğu panik havasıyla oradan oraya savrulan kalabalık bir göçebe Türkmen nüfusu barındırıyordu. Maverünnehir, Horasan, İran, Anadolu ve Irak gibi coğrafyalarda birbirinden farklı İslam tasavvurları ile hemhal olan arayış içindeki bu kitleler, zahiren İslam’ı kabul etmiş görünse de Şamanist kültürün etkisiyle eski inançlarıyla olan duygusal bağlarını henüz silememişlerdi. Kehanet, sihribazlık ve keramet gösterileri, bu kitleler arasında hızlı şekilde saygı ve hayranlıkla karşılanıyor, muhtelif amaçlara yönelik isyanlar için hatırı sayılır taraftar kitle sağlıyordu<sup>1</sup>. Eski gelenekleriyle yeni ideallerini bir potada eritecek bir hareket veya söylem arayışı içinde olan yarı Şamanist Türkmenler, bu doğrultuda kendilerine hitap eden birçok dini karakterli isyanda boy göstermişler, bu ayaklanmaların seyrinde kayda değer bir tesir icra etmişlerdir (Ocak, 1996, 152-154).

7./13. yüzyılda İslam dünyasında iyiden iyiye hissedilen korku ve belirsizlik havası, neredeyse aynı zamanda ortaya çıkan dini nitelikli iki ayrı isyana sebep olmuştur. Birbirinden uzak coğrafyada vuku bulmuş olsa da müşterek bir ideal ve söylem zeminine sahip bu toplumsal başkaldırı hareketleri, kitlesel gücünü önemli ölçüde Türkmenlerden alıyor, onların zihninde sürekli çatışan eski ve yeni dünyalarını uzlaştırma iddiası taşıyordu. Aslında bu tür girişimler, önceki asırlarda meydana gelen dini nitelikli birçok isyanda tecrübe edilmiş, kafa karışıklığı içinde bulunan

<sup>1</sup> İbn Nedim’in yazdığına göre (2019, 1070), daha 2./8. asırda Horasan’da ortaya çıkarak kâhinlik gösterileriyle insanları kendine çeken bir Mecusi, bu şekilde çok sayıda taraftar kazanmış, Ebu Müslim-i el-Horasanî tarafından öldürülmesine rağmen onun hareketinin taraftarları sonraki asırlarda varlıklarını sürdürmüşlerdi. Narşahî de (2013, 99) Mukanna el-Horasanî’nin tılsım ve sihirden maharetli olduğunu hassaten belirtmektedir.

konargöçer Türklerin iltihakıyla dönemin siyasi teşekkülleri açısından uzun yıllar uğraştıkları gaileler haline gelmişlerdi. Merkezi otoritenin, -resmi tarihçilerinin ağzıyla- zındıklıkla nitelendirdiği bu tür hareketlere teveccühleri (Şeker, 2016, 152) Türklerin bu dönemde baskın hale gelen “alternatif arayışlarının” bir çıktısı olarak görülebilir. Dolayısıyla 7./13. yüzyıldaki Tarabî ve Babai isyanlarının ortak zeminine geçmeden evvel, bu asra kadar gerçekleşen dini nitelikli toplumsal ayaklanmalarda Türk inanç senkretizminin izlerini takip etmek faydalı olacaktır.

### 1. Türklerin İslam Tasavvurunun Oluşum Safhasında Önceki İnançların Etkisi

Türklerin İslam’a geçişi, sanıldığından aksine uzun süreli ve sancılı bir süreci içinde barındırır. Şehir kültürüne yabancı, kitabî gelenek yerine şifahî kültürü yaşam odağı olarak benimsemiş, coşkun ideallere sahip göçebe karakterli Türkler arasında İslamiyet’in yayılma serüveni geniş bir coğrafyada birkaç asrı içine alan sıkıntılı bir dönemdir. Türkler ve İslamiyet arasındaki ilk pozitif etkileşim olarak genellikle 751 yılında gerçekleşen Talas Savaşı gösterilse de bu savaş sonrası ortaya çıkan ılımlı hava sadece Türk kabilelerin İslam ordularına karşı önceki asırlarda sergiledikleri fiziki direnci ortadan kaldırmış, bütün Türklerin sorunsuzca Müslüman olmasını temin etmemiştir. Dolayısıyla meseleyi 2./8. asır ortalarında gerçekleşmiş tek bir savaşa indirgemek doğru bir yaklaşım olmayacaktır çünkü bu dönüşüm büyük ölçüde 4./10. yüzyılda başlamıştır (İnan, 2013, 206-207). Nitekim gerek bu dönemin Müslüman seyyahlarının gözlemleri (İbn Fazlan, Ebu Dulef) gerekse müteakip dönemlerde yaşanan sosyo-politik hadiseler, Türklerin İslamlaşma karşısında gösterdikleri duygusal ve psikolojik reaksiyonların geniş bir yelpazesini sunar ve sürecin sanıldığı gibi sorunsuz olmadığına işaret eder.

Her şeyden evvel, Emevîlerin bölgede takip ettikleri kavmiyetçi siyaset ve “Müslümanlaşmayı Araplaşma olarak gören” yaklaşım (Şeker, 2016, 131-132) Türk uluslarının İslamlaşma sürecini yavaşlatmıştır. Abbasîlerin başa geçmesiyle önemli ölçüde terk edilen bu dışlayıcı politika, Türkler ile İslam arasında kısa sürede bir sempati köprüsü inşa ettiyse de geçiş sürecinin içinde barındırdığı derin sancuları ortadan kaldırmaya yetmedi. Türkler arasında çok çeşitli bir yapı arz eden eski inançların beslediği duygusal çekinceler, toplumsal bellekteki yerini muhafaza ediyor; özellikle bozkır/göçebe yaşam tarzını hayatlarının odak noktası haline getirmiş kesif kitleler, İslam’ı kendi yaşam formları üzerinden kuşatıcı dille aktaracak bir hareket arıyorlardı. Tasavvuf cereyanı, eski Türk inanç sistemi ile senkretik bir yapı oluşturarak bu ihtiyacı önemli oranda karşılamış fakat aynı zamanda bazı eski Türk inanç geleneklerinden ve Bâtını öğretilerden beslenen heterodoks (cemaat dışı) hareketlerin ortaya çıkmasına da vesile olmuştu. Bu durum, zahiren İslam’ı kabul etmiş olan bu Türkmen kitlelerin mistik-batınî eğilimleri içinde barındıran dini içerikli bazı isyanlara iştirak etmelerine hatta bu isyanların liderlerine ulûhiyet (tanrısalılık) ve peygamberlik gibi olağanüstü vasıflar atfetmelerine sebep olur. Dahası, Köprülü’nün dikkat çektiği üzere (1976, 199, 205-207) bu tasavvuf perdesi altında bazı Bâtını akideler de kolayca yayılır ve umumileşir. Türkler, eski inançları ile ilgili öğeleri bu sürece entegre etmeye çalışır böylece doğrudan eski inançlarla ilgili bazı ritüeller, İslam cılası altında yaşatılmaya devam eder.

Türklerin İslam ile tanışma evresinde Horasan ve Maverâünnehir’de ortaya çıkan birçok dini içerikli ayaklanma hareketinin ulûhiyet, peygamberlik, tenasüh (ruh göçü) ortak parantezinde bulunmaları dikkat çekicidir (Şehristanî, 2021, 165-166). Özellikle Ebu Müslim-i el-Horasanî’nin 755 yılında Bağdat’ta idamından sonra şâyii olan “onun haksız yere öldürüldüğü” düşüncesi, bölge halklarının zihninde yer edince eski inançların da etkisiyle Ebu Müslim bir anda askeri kahramandan ilahi bir kurtarıcıya dönüşmüştür. Ona inananlar, etrafa dağıldılar ve bu vesileyle İshâk adıyla bilinen -sonradan peygamberliğini ilan eden- bir kişi, Maverâünnehir bölgesine gelip Ebu Müslim-i el-Horasanî’nin ölmediği ve “bir gün geri döneceği” şâyiasını yaydı (İbn Nedim, 2019, 1072). Bu kahraman ve kurtarıcı figürü, zamanla muhtelif şekillere hatta panteizme evrilerek müteakip dönemlerde gerçekleşen dini nitelikli isyan liderlerinin en popüler malzemesi oldu. Gerçekten, mesela Maverâünnehir’deki isyanıyla dikkate değer bir taraftar kitlesine sahip olan Mukanna el-Horasanî (öl. 161/778), Ebu Müslim’in ilahi bir ruha sahip olduğu ve bu ruhu geçmişteki üstün niteliklere sahip şahsiyetlerden aldığı iddiasını yayıyor kendisini de bu silsilede Ebu Müslim’den sonraki peygamber olarak takdim ediyordu. Mukanna, sonraları daha da ileri giderek kendisinin ölülere diriltlen bir tanrı olduğunu ileri sürmüştür (Şehristanî, 2021, 147).<sup>2</sup> Sünnî İslam dünyasında açıkça zındıklık olarak nitelenen bu düşüncenin (hulul) odak noktası, muayyen şahısların Tanrı’nın kendilerinde vücud bulmasından dolayı yüksek manevi bir statüye sahip oldukları inancıdır. Müteakip dönemlerde gerçekleşen mistik-bâtını eğilimli hareketlerin referansları da hep bu mecradan beslenmiştir. Böylece Bergson’un, “dinin en yüksek ifade şekli” olarak tanımladığı mistisizm (Kürkçüoğlu, 2016, 33) kuşatıcı diliyle yarı-Şamanist Türk kitlelerinin dünyalarına önemli ölçüde tesir ediyor ve “Tanrı’nın bir mehdi hüviyetinde insan bedeninde zuhur edeceğine olan geleneksel inanç” (Ocak, 1996, 79-80) konargöçer Türkmenler arasında geniş bir taban buluyordu.

Sadece itikadî ekollerin liderleri ve taraftarları değil onlara karşı muhalif söylem geliştirenler de zındıklık vurgusunu kuvvetlendirmek için ulûhiyet ithamını kullandılar. Mesela Hallâc-ı Mânsur, 922 yılında Bağdat’ta idam edildiğinde ona isnat edilen suçlardan biri “Ene’l Hak” söylemi üzerinden ulûhiyet telakkisi içinde olduğu yönünde idi (Uludağ, 1997, 378). Benzer şekilde gördüğü bir rüya üzerinden önce peygamberliğini, bilahare ulûhiyet iddiasını dillendiren Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Esterebadî, Tebriz uleması tarafından tekfir edildikten sonra 1394 yılında Timur’un oğlu Miran Şah tarafından boynu vurulmak suretiyle idam edilmişti (Ocak, 2000, 143).<sup>3</sup>

Ulûhiyet ve tenasüh düşünceleri, aslında bu geçiş döneminin nev-zuhur bir ürünü olmayıp evvelki inanç sistemlerinin literatüründe önemli bir yer işgal ediyordu<sup>4</sup>. Şehristanî (2021, 165), ulûhiyet iddiasının vahdaniyet çizgisinden sapan Yahudi ve Hristiyanlardan kaynaklandığını belirtir ve “Yahudiler yaratıcıyı yaratılana, Hristiyanlar ise yaratılanı yaratıcıya benzetmişler, bunlardan mülhem şüpheler Şia’nın zihinlerine hatta Ehl-i Sünnetten bazılarına dahi sirayet etmiş, imamlardan bazılarına ilahi özellikler isnat etmişlerdir” diyerek meseleyi özetler. Ulûhiyet iddiası taşıyan

<sup>2</sup> Bk. Narşahî, 2013, 100; Şeker, 2016, 146-147, 150-151.

<sup>3</sup> Bk. Hüsamettin Aksu, “Fazlullah-ı Hurufî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12, İstanbul: TDV, (1995), 278.

<sup>4</sup> Şehristanî (2021, 166) şöyle demektedir: “Tenasüh ve hulûl, hemen her dinde bir fırkanın ileri sürdüğü bir iddiadır. Asıl kaynağı ise Mazdekiler, Hint Brahmanları, filozoflar ve Sâbiilerdir.”

benzer söylemler, müteakip dönemlerde Horasan-Maveraünnehir merkezli Bâtını eğilimli itikadî ekollerin içeriğine nüfuz etmiş, İslam coğrafyasında dini nitelikli ayıklanmalarda isyan liderlerine biçilen doğaüstü bir rol olarak tasavvur edilmiştir. Nitekim bu bölgede dini nitelikli bazı isyanların liderleri olan Mukanna el-Horasanî ve Bâbek el-Hürremî bu iddiayı dillendirmişler; onların ölümünden sonra devam eden Mübeyyiza ve Hürremiyye hareketinin temel savunularından biri bu ulûhiyet düşüncesi olmuştur (İbn Nedim, 2019, 1066)<sup>5</sup>.

Tenasüh telakkisi de aynı şekilde İslam öncesi dönemde Türklerin yaşadığı Maveraünnehir bölgesinde ziyadesiyle yaygındı. Mesela, bölgede taban bulmuş olan Maniheizm’de (İbn Nedim, 2019, 1048-1050) doğru kimselerin ruhlarının bedenlerinden ayrıldıktan sonra nura giderek orada ebedî mutluluk içinde kalacağına, kötülerin ruhlarının ise arınıncaya kadar hayvanların bedenlerine geçeceğine ve daha sonra nura kavuşacağına inanılır (Alıcı, 2018, 183, 347). Aynı şekilde ruh göçü inancı, yine İslam öncesi dönemde Maveraünnehir’de önemli bir kitleye ulaşmış olan Budizm’in (İbn Nedim, 2019, 1074) iddialı söylemlerinden biri olmuştur. Budist öğretiye göre tenasüh (samsara), yalnız insan şeklinde cereyan etmeyip en küçük sinekten insana kadar bütün canlı varlıklar kategorisini içine alan yeniden hayata dönüş şekilleri olarak sürer ve sadece insan olarak geldiğinde tenasühten kurtulup Nirvana’yı kazanmak mümkün olur (Tümer, 1992, 356)<sup>6</sup>. Benzer şekilde, Şamanizm inancında “ölen kimsenin ruhunun bir yıl süreyle evlere tekrar dönebileceği” inancı yaygındır (Güngör, 2010, 326). Ayrıca Şamanist Türklerin, bir Şaman öldüğünde ruhunun başka bir Şamanda yeniden doğduğuna yönelik kabulleri de tenasüh inancına işaret etmektedir (Işık, 2016, 162). Esasen 6./12. yüzyılda yaşamış olan Şehristanî’nin (öl. 548/1153) kayıtları, tenasüh inancının Galiyye mezhepleri arasında nasıl güçlü bir taban bulduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir (Şehristanî, 2021, 144, 146-147, 165-166, 472-473 vd.).

Türklerde İslam tasavvurunun oluşum sürecinde Şamanizm, diğer inanç sistemlerine kıyasla kuşkusuz daha başat bir rol oynamıştır. Türkler ve Moğollar arasında yaygın olan bu inancın ritüelleri, Müslümanlığa geçiş döneminde İslam kisvesine büründürülerek sürdürülmüştür (İnan, 2013, 204-207). M. F. Köprülü (Babinger-Köprülü, 1996, 45; 1976, 195), “İslamiyet’in bu Türkmenler arasında nasıl bir telakkiye mazhar olduğunu ve ne şekiller aldığını araştırırken yeni İslami şekiller altında eski kavmi geleneklerin izlerini aramak ve mesela halk velileri olan Türkmen babalarında eski Türk kam-ozanlarının İslamlaşmış şeklini görmek din tarihçisi için bir zorunluluktur” derken eski inançlarla yeni din arasındaki bu geçişkenliğe vurgu yapar<sup>7</sup>. Ona göre “hakiki yüzleri kalın menakıb bulutları ile örtülmüş olan” bu mutasavvıflar, gerçekte derin ve serbest düşünceli birçok mütefekkir, samimi meczublardı. Böylece eski Şaman, kam, bahşılar tasavvuf akımının bölgeye girişiyle yerini “baba, ata, dede” gibi dini liderlere terk etmiş, (Şeker, 2016, 171) Orta Asya Türk-Moğol Şamanizm’i, Kalenderilik, Vefâilik, Haydarilik, Bektaşılık ve Torlakilik

<sup>5</sup> Müteakip asırlarda en güçlü kitlesel tabanını Türkmenlerden alan Şah İsmail’in de bu iddiayı gündeme getirdiği görülür (Bk. Ocak, 2000, 149; Gündüz, 2014, 263-264).

<sup>6</sup> Bk. Ocak, 2000, 157-158; Şeker, 2016, 145-146, 175.

<sup>7</sup> Yazarın doğrudan bu konuyla ilgili 1929’da Fransızca kaleme aldığı bir makalesi bulunur (*Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans/İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri*) (Türkçe tercümesi için M. Fuad Köprülü, “İslam Sufi Tarikatlerine Türk-Moğol Şamanlığının Tesiri”. Çev. Yaşar Altan *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/1, (1970), 141-152).

gibi İslâm tarikatları üzerinde etkili olmuş, Türkmen boyları arasında eski ozanları andıran basit ve iptidai ruhlu “baba”lar oldukça popüler hale gelmişti (Babinger-Köprülü, 1996, 49)<sup>8</sup>. Şeriata aykırı adetleri, garip kıyafetleri, ağızlarda dolaşan kerametleri ve meczubane yaşayışlarıyla tamamen eski Türk Şaman’larını hatırlatan “Baba” lakaplı bu Türkmen şeyhleri, köylülerin ve göçebelerin manevi hayatlarının başlıca nazımı ve hâkimi haline gelmişlerdi. Onlar, Oğuz boylarına anlayacakları bir dille “İslamiyet’in eski kavmi anelerine tetabuk eden sofiyane fakat basit ve avamî bir şekl-i muharrefini” telkin ediyor, mustarip insanlara en çok muhtaç oldukları ruhi ve manevi asayiş ve sükûnu te’min vaadinde bulunuyorlardı (Köprülü, 1991, 98)<sup>9</sup>.

Türkler arasında hüküm süren eski inanç sistemlerindeki bütün bu ortak noktalar, İslamiyet’in bölgeye girmesinden sonra ortaya çıkan dini isyan hareketlerinin söylemsel içeriğine önemli ölçüde nüfuz etti. 4./10. asırdan itibaren etkisini hissettiren tasavvuf akımı da eski dine ait ritüellerin İslam kisvesine büründürülerek sürdürülmesinde işlevsel bir araç olarak kullanıldı ve bu çerçevede meydana gelen toplumsal başkaldırılar, bunlara iştirak eden “kesin inançlılara” bu noktada eşsiz bir fırsat sundu. Böylece derviş dindarlığının özünü biçimlendiren “uzlaşmaz kural karşıtlığı” (Karamustafa, 2008, 27), bu süreçte meydana gelen dini içerikli toplumsal isyanlara dikkate değer bir ivme kazandırdı. 7./13. asır başlarında Moğol istilasının getirdiği anarşi ortamı da bu tür ayaklanmaların sayısını arttırınca müşterek belleğin biçimlendirdiği, aynı söylem ve içeriğe sahip, sözde tasavvufî özde Şamanist/Bâtîni eğilimli hareketler ortaya çıktı ve kısa sürede hatırı sayılır bir kitlesel güce ulaştı.

## 2. Mahmud Tarabî ve Baba İshâk’ta İsyân Fikrinin Olgunlaşması ve İsyânların Seyri

Mahmud Tarabî ve Baba İshâk isyanları birbirinden uzak mekânlarda ortaya çıkmış olsa da fikir, eylem ve söylemde birçok yönüyle kesişen bir yapı arz ediyorlardı<sup>10</sup>. İsyânlara, istikametsiz bir arayış içerisinde olan göçebe Türkmenlerin teveccühü, eski inançlardan mühlhem sözlü belleklerinin biçimlendirdiği karizmatik bir lider (kurtarıcı bir peygamber) profilinin ortaya çıkmasını sağlamıştı<sup>11</sup>. Hem Tarabî hem de Baba İshâk, kerametleri geniş kitlelerce tescil edilmiş “Müslümanlaşmış Şamanlar”dı. Buhara’ya birkaç fersah ötede Tarab adlı bir yerleşimde kalburculukla uğraşan Mahmud Tarabî,

<sup>8</sup> 8./14. yüzyıl başlarında müritleriyle Şam şehrine gelen Barak Baba adlı bir derviş ile ilgili çizilen portre bu durumu net şekilde özetlemektedir. Buna göre, *onların yülünmüş (turaş edilmiş) sakalları, gür bıyıkları vardı; iki boynuz tuturulmuş keçeden serpuşlar giyiyorlardı. Boyunlarında kınalı ötküz kemikleri, ucu kıvrık çevganlar ve çingiraklar asılı idi. Dış görünüşleri çok çirkin, hatta çok korkunçtu. Davullardan ve diğer çalgı aletlerinden müteşekkil, hususi bir muzika takımları vardı: toplu yürüyüşlerinde çingirakların, kemiklerin, çevganların gürültülerine karışmış bu musikinin sesleri o kadar müthiş bir gürültü çıkarıyordu ki Suriye halkı, bizzat şeytanın bile bundan dehşete düştiğini kendi şarkılarında ifade ediyorlardı. Barak Baba’nın, Şamanist özelliklerini İslam’dan sonra da koruyan İlhanlıların sarayında büyük saygı gördüğü, h. 707 (1307-1308) yılında Moğolların safında girdiği bir savaşta hayatını kaybettiği ve bizzat Sarı Saltuk’un müridi olduğu söylenir (Bk. Köprülü, 1970, 150; Karamustafa, 2008, 11-12). İran’da bir külliye de yer alan bir kitabede Barak Baba’nın burada medfun olduğu belirtilir (Esra Doğan, “Çelebioğlu Külliyesi; Mevlevîliğin İran’daki İlk Temsilciliği”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XXXVIII/2 (2016), 28, not 15). Daha fazla bilgi için bk. Köprülü, 1991, 47-48; Köprülü, 1970, 152; Turan, 1996, 421; Melikoff, 1993, 152; Taşgın; 2006, 22.*

<sup>9</sup> Bk. Köprülü, 1996, 49; 1976, 196-197; 1970, 143; Ocak, 2000, 139, 157

<sup>10</sup> M. Fuad Köprülü (Babinger-Köprülü, 1996, 51-52), “bu iki isyan arasında büyük benzerlikler aramak doğru değildir” diyor, fakat bununla ilgili bir gerekçe sunmuyor. Rus yazar V. Gordlevski’ye göre ise (1988, 183) aynı ağır koşullar aynı sonucu yani başkaldırıcı doğurmuştur.

<sup>11</sup> Kurtarıcı geleceği beklentisi, Budizm’de baskın inançlardan biridir. Bu inanca göre, kurtarıcının sülale adı Mattheya (Maitreya) asıl adı Ajita’dır (Tümer, 1992, 357).

636/1238-1239'da isyan fitilini ateşlemeden evvel Maverâünnehir'deki havayı önemli ölçüde koklamış, buna uygun söylemler geliştirmiş ve kendisinden önceki isyanların argümanlarını, eski Türk inanç sistemlerindeki unsurlarla birleştirerek halk arasında saygınlık kazanmayı başarmıştı.

Sade yaşamı ve vecd hayatıyla Buhara'da şöhret kazanan Tarabî, Moğol tahribatının acı izlerini silmeye çalışan şehir halkı tarafından dikkate değer bir teveccühle karşılandı. O, bölgede kesafet arz eden Türkmenlerin desteğini kazanmak için kitabî Müslümanlığı veya medrese skolastiğini değil halk inançlarını ön plana çıkarıyordu. Bu çerçevede hastaları iyileştirme, karı-koca arasını düzletme gibi İslam perdesi ardına gizlenmiş Şamanî kerametleri, alelade halkın ona yönelimini dikkate değer ölçüde arttırdı. Ayrıca, bölge köylüsünün Moğol istilasından sonra daha da derinleşen perişanlığı, ona olan katılımın katlanarak artmasına vesile oldu. İsyanın merkez şehri olan Buhara'da -ki çağın en ünlü Sünnî âlimlerinin ortaya çıktığı bir şehirdi- ilim ve soyluluğuyla ön plana çıkan bazı tanınmış isimlerin onun safına katılması da hadisenin seyrini tamamen Tarabî'nin lehine çevirdi. Kısa sürede halkın ağzında "Buhara'dan bir adam çıkacağı ve dünyayı kurtaracağı" şâyiası yayılmaya başladı. Böylece orantısız şekilde güçlenen Tarabî için tüm uygun şartlar husule gelmiş oluyordu (Cüveynî, 2014, 139)<sup>12</sup>.

Müellif Cüveynî (2014, 139), buraya kadarki tüm gelişmeleri "fitne ve karışıklık tohumları" olarak nitelendirir ve Tarabî'nin bir sahtekâr olduğuna inanan Buhara şehir yöneticilerinin, bu karışıklık ateşini söndürmek için çareler aramaya başladıklarını yazar. Müellifin belirttiğine göre şehrin yöneticileri, etrafındaki kitlesel destek sebebiyle Tarabî ile doğrudan mücadele etmek yerine, ona görünüşte itaat etmenin daha doğru bir strateji olduğunu düşünmüşlerdi. Bu vesileyle o sırada Tarabî'da bulunan Kalburcu Mahmud'a (Tarabî) güya ondan dua ve destek almak ve elini öpmek için gitmişler ayrıca ona Buhara şehrini kutsal ayaklarıyla şerefliendirmesi için yalvarmışlardı. Buhara yolu üzerinde Vezidan Köprüsü adı verilen mevkîe gelindiğinde ise onu ok yağmuruna tutarak öldürmeyi planlıyorlardı.

Ancak işler yolunda gitmedi. Tarabî, gelenlerin samimiyetinden şüphe etmeden Buhara'ya gitmek için yola koyuldu. Söylendiğine göre, tam komponun hayata geçirileceği Vezidan'a geldiklerinde Tarabî muhafızların liderine dönüp: "Kötü düşünceleri bırak, yoksa emrim üzerine senin dünyayı gören gözlerini insan eline ihtiyaç duymadan çıkarırlar" demişti. Bu sözlerle, kompodan haberi olmadığı varsayılan Tarabî'nin kerameti ve meşruiyeti konusunda ikna olan Moğol komutanı oldukça ürkmüş ve ona bir kötülük yapmaktan vazgeçmişti (Cüveynî, 2014, 140). Böylece sağ salim Buhara'ya ulaşan Tarabî, Sancar Melik'in sarayına yerleşip ikamet etti. Şehrin hâkimleri, zahiren ona saygı göstermişler buna rağmen onu ilk fırsatta ortadan kaldırma planlarından vazgeçmemişlerdi. Tarabî'nin keramet ve samimiyetinden şüphe etmeyen Buhara halkı ise tüm sarayın etrafını doldurmuş "huzur ve şifa bulmak için" birbirini eziyordu. Cüveynî'nin kayıtları doğruysa (2014, 140) Tarabî, sarayın damına çıkıp bu kitleye hitap ettiğinde ağzından etrafa dağılan tükürükler dahi ona muhatap olan insanlar için bir bahtiyarlık alameti olarak görülüyordu.

<sup>12</sup> Bk. Barthold, 1990, 502; Bosworth, 2000, 211.

Diğer yandan, hedeflerinden sapma göstermeyen Buhara şehir yöneticileri, Tarabî'yi bertaraf etmek için uygun koşulların oluşmasını bekliyordu. Ancak talihi, bir kez daha Tarabî'nin yanında yer aldı ve onun kerametlerine inanan müridlerinden biri, emirlerin bu kötü düşüncelerini ona haber verdi. Bunu işiten Tarabî, geceleyin saray kapısı önünde bulunan atlardan birine binerek gizlice sarayı terk etti ve Ebu Hafis denilen tepeye geldi. Onun ortadan kaybolduğu haberi, şehir halkı arasında “tek kanatla Ebu Hafis tepesine uçtuğu” şeklindeki efsanevi ifadelerle şâyii oldu. Böylece Buhara şehir yöneticilerinin her hamlesi Tarabî'nin lehine sonuçlanıyor, halk arasında itibarının daha ziyade artmasına vesile oluyordu. Kısa süre sonra daha özgüvenli şekilde Buhara'ya dönen Tarabî, şehrin âlimlerinden istediğine halifelik, dilediğine naiblik dağıtıyordu. Buna karşılık manevi saltanatını tanımayanları da işkence etmek hatta öldürmekten çekinmiyordu. Bir ara şöyle dedi: “Hak Teâla gaibden bize silah gönderdi”. Bu sırada Şiraz şehrinde gelen bir silah tüccarı, dört hayvan yükü kılıçla oraya gelince onun doğruyu söylediği ve kerametleri konusunda halkın artık hiçbir şüphesi kalmamıştı (Cüveynî, 2014, 140-141)<sup>13</sup>.

O gün Buhara'da Cuma hutbesi Tarabî adına okundu. Namazdan sonra zenginlerin evinden halı, kilim benzeri ne varsa getirip Tarabî'nin kaldığı evi özenle döşediler. “Kabadayılar ve serseriler gün doğdu” diyen Cüveynî'ye göre (2014, 141) yeni sultan Tarabî, o geceyi ay yüzlü güzellerle geçirdi. Sabah kalkınca da havuzda boy abdesti aldı. Bunun üzerine halk havuza koşup onun yıkandığı suyu, hastalara ilaç niyetiyle okka ve dirhemle paylaştı. Bu noktada Tarabî için kritik bir kırılma anı yaşandı ve onun aklında isyan fikrini olgunlaştıran kız kardeşi, mala ve ırza tecavüz ettiğini görünce “benim sözlerimle yola çıkıp yolunu sapıtı” diyerek Tarabî'nin safından ayrıldı. Bununla birlikte, kendisini “kurtarıcı lider” olarak gören çok sayıda kesin inançlı taraftarı sebebiyle Kalburcu Mahmud kitlesel destek bakımından halen güçlüydü.

Buhara'da yaşananlar, şehrin sahibi Moğollar nezdinde dikkate değer bir tedirginliğe sebep oldu. Tarabî'nin şehirde kontrolsüz şekilde güçlenmesi, Moğollara bağlı yöneticileri şehri terk etmek zorunda bırakmıştı. Fakat bir müddet sonra, meseleyi kökünden halletmek üzere Moğollardan da yardım alarak tekrar Buhara önlerinde konuşlandılar. Bunu haber alan Tarabî de yanında sevdiği kadın ve taraftarlarıyla birlikte muhtemelen kendisine silah işlemeyeceğini ispat etmek gayesiyle “don gömlek” haliyle<sup>14</sup> en ön safta onları karşıladı. Ancak Moğol saflarından atılan ilk oklarla hem kendisi hem de sevgilisi hayatını kaybetti. Tarabî'nin öldüğünden habersiz olan taraftarları onu bulamayınca kardeşlerini yerine geçirerek mücadeleye devam ettiler fakat artık isyanın seyri değişmiş, Moğollar daha büyük bir orduyla bölgeye intikal etmişlerdi. Gerçekleşen çarpışmada önce Tarabî'nin iki kardeşi öldürüldü, bilahare bu isyana destek veren herkes ciddi bir kıyım tabii tutuldu. Akşam olunca şehre giren Moğollar daha fazlasını yapacaktı ancak şehrin valisi Mahmud Yalavaç araya girerek “halkın, bela ocağına odun yapılmasına” engel oldu (Cüveynî, 2014, 142)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Bk. Barthold, 1990, 503-504.

<sup>14</sup> Müteakip asırlarda Şah İsmail'in safında savaşa tutuşan Kızılbaş Türkmenlerin de aynı şekilde yarı çıplak savaşa girdiklerine dair rivayetler bulunur (Tufan Gündüz, “Kızılbaşlar: Türkmenlerin Yeni Adının Algısı”, *Ortaçağ Anadolu'sunda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkan*, Ed. Ahmet Taşgün-M. Salih Erpolat-Sadullah Gülten, İstanbul: 2014, 264.).

<sup>15</sup> Bk. Barthold, 1990, 504; A. Konstantin D'ohsson, (2008). *Moğol Tarihi, (Denizler İmparatoru Cengiz)*, Terc. Bahadır Apaydn, İstanbul: Nesnel, 2008, 184; Bosworth, 2000, 212.



Aşağı yukarı aynı yıllarda (638/1240-1241)<sup>16</sup> ilginç şekilde benzer içerik ve söylemlere sahip bir başka hareket bu kez Anadolu'da inkişaf etmişti. Bu dönemde Anadolu kapılarını dayanmış bulunan Moğolların ülkeyi istila ihtimalleri, buna karşılık Selçuklu sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev'in (1237-1246) seleflerine kıyasla oldukça kötü yönetiminin sebep olduğu siyasi ve ekonomik kriz ortamı, Anadolu halkında kurtarıcı bir lider beklentisi ve arayışını hızlandırmıştı. Kısa sürede olgunlaşan bu sosyal huzursuzluk ortamında "zahiri bir tasavvuf kisvesi altında" (Babinger-Köprülü, 1996, 51) harekete geçen Baba İlyas'ın müridi Kefersudlu Baba İshâk,<sup>17</sup> bu sırada Moğol istilasını önünde Anadolu'ya göçen ve daha ziyade Diyarbakır çevresini yurt tutan Oğuz Türkmenlerinin (Taşgın, 2006, 28-30), ayrıca Selçuklu yönetimi tarafından küstürülmüş olup Urfa havalisine sığınan Harizmlilerin bam teline dokunacak slogan ve söylemlerle dikkate değer bir kitlesel destek kazandı (Gordlevski, 1988, 179-180)<sup>18</sup>. Dahası, onların nezdinde kendisi de bir Türkmen olan Baba İlyas, bir peygamber (resul) olarak görülüyordu. Türkmenler, merkeplerini, öküzlerini ve koyunlarını satıp atlar aldılar ve harekete gönülden iştirak ettiler. Böylece yaya taraftarları dışında 6 bin kadar atlı birliğe de sahip oldular (Abu'l Farac, II, 1999, 539)<sup>19</sup>. İsyanın inkişaf ettiği Sümeysat (Samsat), Behısnı (Besni) ve Maraş havalisi Türkmenlerin keşafet arz ettiği bir sahaydı, ayrıca Selçuklu, Harizmliler ve Eyyubîlerin askeri faaliyetlerinin kesişme noktası olan bu sahada Müslüman ve Hristiyan halklar, müfrit Şii (İsmailî) mezhepler dışında Mani ve Pavlakî akideler de iç içe geçmiş bulunuyordu (Turan, 1996, 421).

Babaî ve taraftarlarını mel'un, sapık, rezil, uğursuz, harici ve mülhid gibi sıfatlarla niteleyen Selçuknâme müellifi İbn Bibî (öl. 684/1285'ten sonra), Baba İlyas'tan habersiz olduğu için bu hareketin merkezine İshâk'ı yerleştirir ve onu Amasya'da ikamet eden İlyas ile aynı kişi zanneder. Onun belirttiğine göre şartların olgunlaşmasıyla harekete geçen İshâk, "fesatların kökünü kazımak ve insanların halini düzeltmek" iddiasıyla isyanın fitilini ateşler. Böylece siyasi kriz ortamından binlerce taraftar devşiren Babaî liderler, yalnızca kendilerine katılanlara yaşam hakkı tanıyor, davete icabet etmeyenleri tereddütsüz öldürüyorlardı (İbn Bibî, II, 1996, 50)<sup>20</sup>. İsyanı bir köylü başkaldırısı, acımasız feodallere karşı toplumsal adalet davası

<sup>16</sup> İsyanın tarihi hakkında kaynaklarda muhtelif rivayetler mevcuttur. Ahmet Yaşar Ocak, Elvan Çelebi'nin ebced hesabıyla verdiği tam tarihin 10 Muharrem 637 (12 Ağustos 1239) olduğunu yazar (Bk. Ocak, 1996, 126; Işık, 2020, 36).

<sup>17</sup> Yakın zamana kadar yazılan eserlerde Baba İshâk, Babaî hareketin öncüsü ve esas lideri olarak görülmüştür. Bu yanlış dönemin tanığı İbn Bibî'nin, eserinde bu iki kişiyi ayınlıştırmesinden, ayrıca İshâk'ın tüm ayaklanma süresince daha baskın bir rol üstlenmesinden kaynaklanmış olmalıdır. Bu durum aynı zamanda peygamberliğini iddia edenin Baba İlyas mı Baba İshak mı olduğu noktasında kaynaklarda farklı görüşlere sebep olmuştur. Ancak hareketin asıl kurucu ve yürütücüsünün, Moğol baskısıyla Horasan'dan Anadolu'ya göçen ve Amasya'da bir zaviye inşa ederek bağlı bulunduğu Vefaiyye tarikatını intişar eden Baba İlyas el-Horasanî adında bir Türkmen olduğu, İshâk'ın ise onun adına Güneydoğu Anadolu'da hareketi organize eden aktif bir müridi olduğu Elvan Çelebi'nin kayıtları ile vuzuha kavuşmuştur (Bk. Elvan Çelebi, 2014, 142-157; 2017, 145-175; Gordlevski, 1988, 178-179; Ahmet Yaşar Ocak, "Baba İlyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 4, İstanbul: TDV, 1991, 368; Ocak, 1996, 95-105; Ocak, 2000, 136; Ocak, 2020, 5; Çamuroğlu, 2016, 171-173; Işık, 2020, 24; Aktaş, 2013, 142-143). Son dönem Osmanlı müelliflerinden Hüseyin Hüsameddin (1869-1939), İshâk'ı (İsak) aslen bir Rum dönmesi, Sadeddin Köpek'i onun Konya'daki bir casusu, Baba İshâk'ın yönlendirdiği Babaî hareketi de Amasya'da bir Rum krallığı kurmayı amaçlayan Bizans entrikası olarak yansıtmaktadır (Bk. H. Hüsameddin, II, 1935, 362-365). Çağdaş yazar A. Yaşar Ocak, Elvan Çelebi'nin menakibinde yer alan bir beyitten yola çıkarak Baba İlyas'ın, Dede Garkın'ın ahfadı olduğunu belirtir. Bk. A. Yaşar Ocak, "Baba İlyas'tan, Elvan Çelebi'ye, Elvan Çelebi'den Aşıkpaşazâde'ye: Orta ve Yeniçâğlar Türkiye'sini Etkileyen Önemli Bir Sûfi Aile". *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Sempozyumu (02-04 Ekim 2020)*, Çorum: Hitit Üniversitesi, (2020), 3.

<sup>18</sup> Bk. Turan, 1996, 420-421; Ocak, 1996, 119-120; Ocak, 2000, 136.

<sup>19</sup> Bk. Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153.

<sup>20</sup> Bk. Abu'l Farac, II, 1999, 539; Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153.

olarak gören Rus yazar V. Gordlevski'ye göre (1988, 180-181) bu isyanla köy, kent üzerine yürüyordu. Köylüler köyleri yakıyor, kin duydukları soyluları öldürüyor ve "bize tabii olan ganimete ortaktır" yaygarasını yayıyorlardı (Ocak, 1996, 123).

İsyan, böylece hatırı sayılır bir kalabalıkla takviye edilince ilk olarak Malatya subaşısı Alişir oğlu Muzaferreddin asiler üzerine yürüdü. Ancak mağlup olduğu gibi, sancağı ve davulu asilerin eline geçti. Muzaferreddin'in ikinci teşebbüsü de yenilgiyle sonuçlanınca Babaîler bu özgüvenle Sivas'a yürüyüp şehrin ileri gelenlerini öldürdüler. Sivas'ta çok miktarda ganimet ele geçiren yağmacılar, moral kazanıp harekete daha çok bağlanarak bu kez Tokat ve Amasya'ya yöneldiler (İbn Bibî, II, 1996, 51)<sup>21</sup>. İsyan, kendi mücavir alanına sıçramış olduğu için bu kez Amasya subaşısı Armağan-şah asilerin karşısına dikildi. Öncelikle kendi şehrinde mukim olan Baba İlyas'ı zaviyesinden çıkarıp kale burcuna astı ve vakit kaybetmeden Baba'yı (Baba İlyas) bekleyen asi toplulukla şiddetli bir savaşa tuttu. Ancak isyanın önü alınamayan dinamizmi onun da sonunu getirdi ve öldürüldü. Bu şekilde tam 12 kez Selçuklu ordusunu mağlubiyete uğratan (Ocak, 2000, 137) Babaîlerin işleri, müellif İbn Bibî'nin ifadesiyle (II, 1996, 51) günden güne ilerleme ve gelişme gösteriyordu.

Bu çaresizlik, olası bir Moğol istilasına karşı Erzurum'da konuşlandırılmış olan birliklerin mecburen bölgeden çekilerek isyancıların karşısına çıkarılması seçeneğini gündeme getirdi. Böylece, Erzurum'dan gelen birlikler silahlarla donatılarak Kırşehir'in Malya Ovası'nda savaşa hazır halde bekleyen asiler üzerine sevk edildi. Gerçekleşen savaşta ön saflara dizilmiş olan bin kadar Frank askerin disiplin ve kararlılığı neticeyi tayin etti. İlk saldırıda amaçlarına ulaşamayan asiler önemli ölçüde güven ve cesaret kaybetti, buna karşılık Selçuklu ordusu, bu fırsattan istifade ile onların üzerine hücumla geçip 4 bin kadarını öldürdüler (İbn Bibî, II, 1996, 52-53)<sup>22</sup>. İbn Bibî (II, 1996, 52-53), bu sırada yapılan Babaî kıyamını şu sözlerle dile getirir: "[Sultanın askerleri] acımasız kılıçlarıyla o uğursuz şeytanların kanından ovada kan nehri akıttılar. Sağ kalan erkeklerin, kadınların etrafını sararak yaşlılarına dahi acıyıp insafta bulunmadılar. Leşlerini kurtlara, çakallara, yiyecek; akbabalara ve yırtıcı kuşlara yem yaptılar"<sup>23</sup>

Neticede Tarabî ve Babaî isyanları, bu şekilde orantısız şiddet ve kan ile bastırılmış, her iki isyan da resmî ideolojiyi önemli ölçüde güç duruma soktuğu için liderleri mağlup ve imha edildikten sonra taraftarları arasında kadın-erkek, genç-yaşlı demeden çok sayıda cana kıyılmıştı.

<sup>21</sup> Bk. Abu'l Farac, II, 1999, 540; Yazıcızâde Ali, *Tevarih-i Al-i Selçuk (Selçuklular Tarihi)*, Haz. Abdullah Bakır, İstanbul: Çamlıca, 2009, 653; Babinger-Köprülü, 1996, not 48; Köprülü, 1991, 48; Turan, 1996, 422; Claude Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev. E. Üyepazarcı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2000, 98; Ocak, 1996, 127.

<sup>22</sup> Abu'l Farac, II, 1999, 540; Elvan Çelebi, 2014, 152-153; 2017, 171-175; Yazıcızâde Ali, 2009, 654-655; Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153; Turan, 1996, 423; Cahen, 1986, 843; Ocak, 1996, 133-137; Zekeriya, Işık, "Baba İlyas'tan Elvan Çelebi'ye Bir Şeyh Ailesinin Dönemin Siyasi Çevreleriyle Olan İlişkileri", *Tarikat, Toplum ve Siyaset*, Ed. Zekeriya Işık, Konya: Çizgi, 2020, 38.

<sup>23</sup> İbn Bibî, Babaîlerin bu şekilde köklerinin kazındığını söylüyor ancak bu katliamdan kurtulan birçok Babaî'nin Anadolu'nun muhtelif köşelerine dağıldığı, özellikle Bizans uç sınır bölgelerine sığınarak varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir. Nitekim müteakip kaynakların verdikleri bilgilere dayanarak Anadolu Aleviliği/Bektaşiliğinin de bu hareketten mühlhem olduğu varsayılır. Âşık Paşazâde açıkça Hacı Bektaş'ın kardeşi Mintaş'ın bu harekete katıldığını ve isyanın bastırılması sırasında şehit edildiğini yazar. Osmanlı hükümdarları, özellikle kuruluş döneminde bu Babaî/Bektaşilerin manevi nüfuzundan önemli ölçüde istifade etmiştir (Bk. Eflakî, I, 1973, 370; Âşık Paşazâde, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, Haz. K. Yavuz-M. A. Y. Saraç, İstanbul: K. Kitaplığı, 2003, 105, 298; Babinger-Köprülü, 1996, not 54; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İçtimai Tarihi* (1243-1453), c. I, İstanbul: Tekin, 1979, 52; Cahen, 2000, s. 348; Melikoff, 1993, 21-22; Ocak, 1996, 172-181; Ocak, 2000, 135, 137; Taşgın, 2020b, 15; Turan, 2009, 74, 196-197).

### 3. Farklı Mekân, Yakın Zaman, Ortak Bellek: İsyanların Kesişen Bilinçaltı

Yukarıda belirtildiği üzere, Baba İshâk ve Mahmud Tarabî isyanları farklı mekânlarda ortaya çıkmış olmasına rağmen söylem, slogan ve iddia boyutunda ortak hususiyetlere sahiptir. Bunun en temel nedenlerinden biri, her iki ayaklanmanın da dikkate değer ölçüde Türkmen kitleleri tarafından desteklenmiş olmasıdır. İbn Bibî (II, 1996, 50), Baba İshâk'ın belli ölçüde taraftar kazandıktan sonra “Türkmen obalarına ve hanlarına” seslerini ulaştırdıklarını, bu çağrıyla alanların “karınca ve çekirge gibi” her köşeden harekete geçtiklerini, “arı gibi kaynayıp uğuldamaya” başladıklarını dile getirir. Müellifin bu Türkmen kitlelerini tanımlama biçimi, isyanlara insiyaki katılımlarının anlaşılması bakımından dikkate değerdir. Ona göre bu Türkmenler (tevaif-i etrak), duydukları en ufak bir yaldızlı sözden etkilenen, inançlarında itiraz etmek diye bir şey bulunmayan bilgisiz kitlelerdi (İbn Bibî, II, 1996, 49)<sup>24</sup>. Harekete, İbn Bibî'nin aksine Babaîler tarafından bakan Elvan Çelebi de *Menakibü'l Kudsiyye*<sup>25</sup> adlı eserinde (2014, 147; 2017, 157-158) Baba İshâk'ın etrafındaki askerleri “kalabalık, sert ve hiddetli, yaya ve atlı, diri ve istekli” gibi sözlerle niteleyerek bu keyfiyete işaret etmiştir. Keza Karamanoğulları Beyliği'ne dair bir eser kaleme almış olan Şikarî'nin kayıtları da bu noktada dikkate değer görünmektedir. Buna göre beyliğin kurucusu Karaman Bey'in babası Nure Sofi, Harizm ve Moğol baskısıyla Azerbaycan'dan Orta Anadolu'ya göçmüş olup Baba İlyas ile irtibat halindeydi ve kendisine bağlı Türkmenler üzerinde dini bir nüfuz elde etmişti (Şikarî, 2005, 73, 106-107)<sup>26</sup>. Müellif Cüveynî ise Türkmenlerin, Tarabî'nin ayaklanmasına katılımına bu kadar doğrudan işaret etmese de isyanın ana coğrafyası olarak gösterdiği Maverâünnehir, Türklerin kesafet arz ettikleri bir yurt ve aynı zamanda İslam ile tanıştıkları bir merkezdi. Nitekim bu bölgedeki Türkler, önceki asırlarda ortaya çıkan dini, siyasi ve içtimai nitelikli isyanlarda da boy göstermişlerdi (Narşahî, 2013, 102-103)<sup>27</sup>.

Ayaklanmalara göçebe Türkmenlerin gösterdikleri bu teveccüh, onların en başından itibaren idealize ettikleri senkretik karakterli İslam tasavvurunun bu hareketlerin söylem ve içeriğine hâkim olması neticesini doğurmuş, böylece isyan önderlerinin şahsında vücut bulan, eski Orta Asya din ve inanç sistemlerinden mülhem doğaüstü bir lider portresi zuhur etmişti. Köprülü'nün dile getirdiği gibi (1991, 47-48) bunlar, zahiren Müslüman olmakla beraber eski Türk Şaman'larını hatırlatan “Baba” lakaplı Türkmen şeyhlerine intisap ederek bu kişileri, geçmiş hatıraları ile gelecek idealleri arasında bir köprü olarak görmüşlerdi. Gerçekten isyanlara iştirak eden Türkmenlerin (farklı mekânda olmalarına rağmen) hem Mahmud Tarabî hem de Baba İlyas/Baba İshâk ile ilgili oluşturdukları portre dikkate değer ölçüde benzer hususiyetlere sahipti. Dahası, asilerin yaydıkları keramet şayiaları ile daha doygun hale gelen bu manevi lider portresi, her iki isyanda da onlara karşı koyan ordudaki askerleri bile etkilemiştir. Gerçekten hem Tarabî'ye karşı koyan Moğol askerleri hem de Baba İshâk'a karşı konuşlandırılan Türk askerleri, muhtemelen kadim Şaman geleneklerinin etkisiyle onlarla savaşmanın kendilerine uğursuzluk hatta bela getireceği zannıyla asilere ok atmakta isteksiz davranmışlardı. Bu çerçevede Tarabî

<sup>24</sup> Ayrıca bk. Abu'l Farac, II, 1999, 540; Yazıcızâde Ali, 2009, 650; Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153; Babinger-Köprülü, 1996, 51.

<sup>25</sup> Bu eserin Babaîler ve Babaîlik bağlamında değeri hakkında bk. (Ocak, 2020, 1-5; Taşgın, 2020a, 160-161, 166).

<sup>26</sup> Babinger-Köprülü, 1996, 52 ve not 59; Cahen, 1970, 197-198; Budak, 2020, 338; Aktaş, 2013, 142.

<sup>27</sup> Ocak, 1996, 153-154; Şeker, 2016, 149-150; Öz, 2006, 124.

ve taraftarlarına karşı saf tutmuş Moğol askerleri “ona silah çekenin ve el kaldıranın eli kırılır” söylentisinin etkisiyle çekinceli duruyorlardı. Hatta bu sırada esen bir fırtına, Tarabî'nin kerametine yorulmuş ve söylendiğine göre askerler silahlarını bırakıp kaçmışlardı (Cüveynî, 2014, 141-142)<sup>28</sup>. Benzer durum Baba İshâk için de söz konusu olmuş, Selçuklu ordusundaki Müslüman askerler bile “uğursuzluk getireceği” düşüncesiyle ona ok atmaktan imtina etmişlerdi. Süryani müellif Abu'l Farac (II, 1999, 540), 60 bin kişilik Selçuklu ordusunun 6 bin kişilik asilere hücum edemediklerini yazmakla bu gerçeği dile getirir.<sup>29</sup>

İsyanların gelişim sürecinde her ikisi arasındaki ortak mistik ifadeler bu benzerlikleri daha da somutlaştıracak hüviyettir. Mesela her iki isyanda da liderlere peygamberlik atfedilmiştir (Melikoff, 1993, 152)<sup>30</sup>. Yukarıda belirtildiği üzere, daha Orta Asya'da iken Türklerin iştirak ettikleri bazı dini nitelikli isyanlarda mehdilik veya peygamberlik motifi baskın şekilde kullanılmıştır. Dolayısıyla bu çerçevede Tarabî ve Baba İlyas/Baba İshâk'ın<sup>31</sup> doğrudan peygamber, kurtarıcı veya resul olarak vasıflandırılmaları bu belleğin sonraki asırlara intikalinden başka bir şey değildir. Tarabî isyanında bu enstrüman, münecimlerin gelecekle ilgili kehanet anlatıları üzerinden takviye edilerek Tarabî'ye meşru bir peygamber ve kurtarıcı vasfı yüklenmiştir (Cüveynî, 2014, 139). Baba İlyas/Baba İshâk'a atfedilen peygamberlik vasfı da daha az vurgulu değildir. Kaynakların çoğu, onun peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığı konusunda hemfikirdir (İbn Bibî, II, 1996, 51)<sup>32</sup>. Süryani bir müellif, Baba'nın bir elçi ve Resul olduğunu inkâr edenlerin onun taraftarları eliyle öldürüldüğünü yazmaktadır (Abu'l Farac, II, 1999, 539-540)<sup>33</sup>. Baba İshâk'ın bir sahtekâr olduğundan şüphesi olmayan keşiş Simon de Quentin (2006, 44) onun, “çevresindeki saf kişileri Tanrı ile konuşan ve onunla insanlar arasında irtibat kuran biri olduğuna inandırdığını” alaycı bir dille anlatır<sup>34</sup>. Böylece Anadolu sahasındaki Türkmen kitleleri, Baba Resulullah namını verdikleri (Eflakî, I, 1973, 370) bu kudsî rehberin “günün birinde mutlaka cihad ilan edeceği” düşüncesiyle teyakkuzda bulunuyorlardı (Babinger-Köprülü, 1996, 51)<sup>35</sup>.

Bu mukaddes sıfatlar, doğal olarak her iki isyan liderinin alenen öldürülmelerine rağmen taraftarlarının buna inanmayıp mantığa bürünmeleri sonucunu doğurdu. İbn Bibî (II, 1996, 51), Armağan-şah tarafından öldürülüp kale burcuna çekilmesine rağmen Türkmenlerin, Baba Resul'un ölümüne inanmadıklarını ve: “yeri ve makamı itibarıyla o, insanoğullarından hiçbirinin ulu zatında bir değişiklik yapamayacağı bir noktadadır” diyerek onun davası için kadın-erkek canla başla savaşmaya devam

<sup>28</sup> D'ohsson, 2008, 184; Barthold, 1990, 503-504.

<sup>29</sup> Ayrıca bk. Turan, 1996, 423; Ocak, 1996, 134, not 185.

<sup>30</sup> Babailer liderlerine (tıpkı Mukanna el-Horasanî gibi) peygamberliği de aşır ulûhiyet atfetmişlerdir (Ocak, 1996, 82). Fakat Tarabî için Cüveynî, peygamberlik iddiasından bahseder ancak ulûhiyet konusunda net bir ifade kullanmaz. Ayrıca bk. Turan, 1996, 424; Cahen, 1986, 843; Ocak, 1996, 143, 155; Işık, 2020, 32.

<sup>31</sup> Babailer hareketinde bu iki figürden hangisinin peygamberlik iddiasında bulunduğu ile ilgili dönemin kaynaklarında muhtelif görüşler vardır. Bu yüzden iki ismi bir arada kullanıyoruz. Hemen belirtmek gerekir ki hadisenin lideriyle organik bağı bulunan Elvan Çelebi, büyük dedesi İlyas'a yakıştırılan bu peygamberlik iddiası ve ithamını reddederek bunun Baba İlyas'ın mukim olduğu Çat Köyü kadısının (Köre Kadı) iftirası olduğunu belirtmiştir (Işık, 2020, 32, 36).

<sup>32</sup> Eflakî, I, 1973, 370; Yazıcızâde Ali, 2009, 654.

<sup>33</sup> Ayrıca bk. Simon de Quentin, 2006, 44; Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153.

<sup>34</sup> Tanrı ile mükâleme iddiası, önceki dönemlerde peygamberliğini ilan eden hareket liderleri nezdinde de kullanılmıştır. Mesela Şehristanî (2021, 205), Abbasî halifesi Mânsur (754-775) zamanında ortaya çıkan İseviyye tarikatının kurucusu Ebu İsa İshâk b. Yakub el-İsfehânî'nin “Allah'ın kendisiyle konuştuğunu ve İsrail oğullarını asi hükümetlerin ve zalim hükümdarların elinden kurtarmakla görevlendirdiğini” iddia ettiğini belirtir. Maniheizmin kurucusu Mani de kendisini Hz. İsa'nın müjdelediği Feraklit olarak görmüş, Tanrı'dan vahiy aldığını iddia etmiştir (Bk. İbn Nedim, 2019, 1022).

<sup>35</sup> Köprülü, 1991, 48; Gordlevski, 1988, 181; Cahen, 1986, 843.

ettiklerini belirtirken bu ayrıntıya dikkat çeker. Öyle anlaşılıyor ki liderlerine derin bir muhabbetle bağlı bulunan Babaî taraftarlarının zihni bu konuda oldukça berraktı. Onların nazarında Baba Resul, kuşkusuz “keramet sahibi bir utacı” idi ve bu yüzden de hiçbir şekilde öldürüldüğüne inanmamışlardı (Melikoff, 1993, 201). Benzer hususiyeti, daha dolaylı ifadeler üzerinden Tarabî isyanında görmek mümkündür. Nitekim Cüveynî de (2014, 142), Tarabî'nin Moğol saflarından atılan bir okla ölmesine rağmen askerlerinden hiçbirinin bundan haberi olmadığını, onu bulamayınca da “geri gelinceye kadar” Tarabî'nin kardeşlerini hareketin lideri yaptıklarından söz eder. Bu tür söylemlerin, birkaç asır önce vuku bulan ve yine göçebe Türklerin teveccüh gösterdiği<sup>36</sup> Mukanna İsyanı'nda da dillendirilmesi ilginçtir. Gerçekten müellif Narşahî'nin (öl. 348/959) kaydına göre (2013, 109), halk arasında hareketin lideri Mukanna el-Horasanî öldüğünde onun “melekleri getirmek için göğe yükseldiği ve onlara gökyüzünden yardım ettiği” şayiisi yayılmıştı. Süryani müellif Abu'l Farac'ın (II, 1999, 540), Selçukluların Baba İlyas'ı öldürdükten sonra kaydettiği ifadeler bu portre ile tamamen uyuyor. Buna göre Türkmenler, Baba İlyas öldürüldüğünde onu bulamayınca “baba'nın kendilerine yardım etmek üzere melekleri getirmek için gitmiş olduğu” söylentilerini yaymışlardı. Aynı şekilde, Baba İshâk da -tıpkı Tarabî gibi- savaş sırasında gizemli şekilde ortadan kaybolmuş ve hiç kimse onun izini bulamamıştı (Elvan Çelebi, 2014, 154; 2017, 173-175)<sup>37</sup>. Müşterek bir belleğe işaret eden bütün bu anekdotlar, açıkça eski Şaman inancında göğün katları arasında geçiş yapan, tanrılar ve ruhlar ile insanlar arasında aracılık yapabilen Şaman/Kam'ları hatırlatır (İnan, 2013, 75).

Bunun dışında Kalburcu Mahmud Tarabî'nin, Maverâünnehir ve Türkistan'da peri ve cinlerden haber getiren, hastaları iyileştiren, sihirbazlık gösterileriyle dans ederek birtakım ritüelleri yerine getiren kadınlardan haberdar olduğu ve “kendisinin de bu işi pekâlâ yapabileceğine” kanaat getirdiğine dair bilgiler hareketin ideolojik zeminini besleyen eski Türk Şaman unsurlara işaret etmektedir (Cüveynî, 2014, 138-139). Böylece muhtelif hastalıklara müptela olanlar Mahmud Tarabî'ye koşup şifa buluyor, bu durum onun şöhretinin katlanarak artmasına vesile oluyordu. Hatta “sözüne güvenilir” bazı kişiler müellif Cüveynî'ye: “Tarabî, bizim yanımızda âma olan birkaç kişinin gözüne köpek pisliği sürüp üfleyince onların gözleri açıldı” demek suretiyle onun kerameti ve ermişliğini açıkça tescil ediyorlardı (Cüveynî, 2014, 139)<sup>38</sup>. Şamanizm'den beslendiği açık olan bu öğeler, Baba İshâk'ın şahsında da karşılık bulur. İbn Bibî (II, 1996, 49), onu göz boyama ve büyü sanatında eli çabuk ve usta biri olarak tasvir eder ve şöyle der: “Üzüntü ve sıkıntıya düşen bir kimse veya aralarına soğukluk ve düşmanlık düşen karı-koca ona başvurursa o onlara bir muska yazar, o zaman hemen sıkıntı huzura, soğukluk yakınlaşmaya ve düşmanlık da dostluğa dönüşürdü.” 16. asra tarihlenen bir Selçuknâme'de ise Baba İlyas'ın “hile ile yanıcı nesnelere göstererek” çok kişiyi azdırdığından, bu şekilde çok sayıda taraftar kazandığından söz olunur (Ahmed b. Mahmud, II, 1977, 153)<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Narşahî, (2013, 102-103) şöyle diyor: Mukanna, Türkleri çağırdı ve Müslümanların kan ve malını onlara mubah kıldı. [Böylece] Yağma tamamıyla Türkistan'dan birçok asker geldi.

<sup>37</sup> Yesevî ve Bektaşî menkıbelerinde mürşidler hakkında kuş olup (turna, şahin, güvercin) uçma melekesine sık sık yer verilir (Köprülü, 1970, 144; Melikoff, 1993, 127, 157; Çamuroğlu, 2016, 87).

<sup>38</sup> Cüveynî (2014, 139), bu diyalogu aktardıktan sonra şunları yazar: “Esas bu olayı görenler kör kimselemiş, bu mucizeyi ancak Meryem oğlu İsa gerçekleştirebilir, nitekim Yüce Allah şöyle buyuruyor: “*Anadan doğma körü ve alacalıyı iznimle iyi etmişin*” (Kur'an, 5/110). Eğer ben bu hali gözlerimle görmüş olsaydım bile ona inanmaz, bu işte bir dolabın döndüğünü anlardım.”

<sup>39</sup> Ayrıca bk. H. Hüsameddin, II, 1935, 362-363; Işık, 2020, 31.

İki isyanın ortak noktalarından bir diğeri, dini itibar yanında dünyevi saltanatın da merkeze alınmış olmasıdır. Yukarıda belirtildiği üzere İslam'a ilk geçiş yıllarında Türkler arasında zuhur eden Mukanna el-Horasani, Yusuf el-Berm isyanlarında bu durum kendini göstermektedir. Şemseddin Günaltay'ın tabiri ile (1943, 96)<sup>40</sup> bunlar “irşad postundan saltanat postuna geçmek isteyen derbederlerdi”. Bu suretle kendilerine körü körüne itaat edecek binlerce müritleri olan nüfuzlu kişiler türemiştir. Aynı şekilde Baba İshâk ve Tarabî de dünyevi mülk ve saltanattan el çekmiş liderler değillerdi (Babinger-Köprülü, 1996, 52)<sup>41</sup>. Farklı kaynaklarda yer alan bilgiler onların dini lider, kurtarıcı bir kahraman, bir mehdi ve peygamber iddialarının yanında dünyevi iktidar için de çabaladıklarına işaret eder. Keşiş Simon de Quentin (2006, 43), Baba İshâk'ın, Tanrı'nın habercisi olduğunu iddia eden bir kişiyle diyalogunu aktarır ondan kendisini sultan yapmasını istediğini yazar. Ancak bu dünyevilik, taraftarları nezdinde isyan liderlerinin manevî sıfatlarından hiçbir şey eksiltmemiş görünüyor. Nitekim her iki ayaklanmada taraftarların asi liderlere sorgusuz bir inancı söz konusu olduğu gibi onun meşruiyetini sorgulayanlara karşı şiddet kullandıkları görülmektedir. Cüveynî (2014, 141), Tarabî'nin melekler ve cinlerden oluşan ordusunu eliyle gösterdiğinde halkın onu tasdik ettiğini, “hiçbir şey görmüyorum” diyenlere ise değnek darbeleriyle ve zorla “görüyorum” dedirtilildiğini yazar. Simon de Quentin'in yazdıklarına bakılırsa (2006, 44), taraftarları, Baba Resul'ü (Paperissole) tanımayıp ona karşı gelenleri çekinmeden öldürmüşlerdir<sup>42</sup>.

Her iki isyanın lideri de halkın gözünde önemli ölçüde saygınlık kazandıran “zühd ve vecd” içinde yaşama detayını gözden kaçırmadı. Cüveynî (2014, 138), Tarabî'nin “gece gündüz ibadetle meşgul olduğunu” yazarken aynı dönemde Baba İshâk'ı anlatan İbn Bibî (II, 1996, 49) “her zaman gözü yaşlı, hali üzgün ve vücudu zayıf olduğunu, konuşurken kısık bir sesle konuştuğunu” yazar ve ekler: Zühd ve takvada işi o dereceye vardırdı ki kadın-erkek bütün köy halkı ona inanma tuzağına düştü<sup>43</sup>. Yine her iki isyanda da ayaklanmanın yarı dünyevi liderleri, var olan siyasi kriz ortamından beslenerek bu ortamın gayr-ı İslamî yaşamı tetiklediğini öne sürmüşler ve hareketlerine bir nevi “dinsizler ve dinsizlikle mücadele” süsü vermişlerdir. Bu sebeple, Mahmud Tarabî, Buhara'ya geldiğinde halka hitaben: “Ey Hakk'ın kulları! Niçin böyle eli kolu bağlı bekliyorsunuz. Dünyayı dinsizlerden temizlemek gerekir. Herkes ele geçirdiği silahı, bıçağı, baltayı, taşı ve sopayı alarak bu işi yapmaya hazırlansın” diyordu (Cüveynî, 2014, 140)<sup>44</sup>. Tarabî, burada dinsizler derken kuvvetle muhtemel Moğolları kastediyordu. Çünkü Moğollar bu mamur şehri (Buhara) istila edip harabeye çevireli yalnızca 18 yıl geçmişti ve tahribatın acı izleri halkın zihninde oldukça tazeydi. Ancak Baba İshâk başkaldırdığında Moğollar henüz Anadolu'yu istila etmemişlerdi. Buna rağmen dönemin hükümdarı II. Gıyaseddin, siyasi ve iktisadi alanlardaki kötü yönetim performansı, yanlış kararları ve gayr-ı İslami yaşam tarzı ile Baba İshâk ve taraftarlarına ziyadesiyle malzeme vermişti. Baba İshak, sultanın baskı ve tazyikinden dolayı Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde dağınık halde bulunan Harizmlilere davetçiler göndererek II. Gıyaseddin'in yaşam tarzı ve şaraba düşkünlüğünü kınıyor, onun “Alemlerin Rabbi'nin yolundan saptığını, Hulafa-i

<sup>40</sup> Bk. Şeker, 2016, 150.

<sup>41</sup> Melikoff, 1993, 201; Budak, 2020, 332.

<sup>42</sup> Bk. İbn Bibî, II, 1996, 50; Yazıcızâde Ali, 2009, 652.

<sup>43</sup> Ayrıca bk. Yazıcızâde Ali, 2009, 650-651; Gordlevski, 1988, 179; Turan, 1996, 421-422.

<sup>44</sup> Bk. D'ohsson, 2008, 183.

Râşidin'in izinden ayrıldığı" şayiasını yayıyordu (İbn Bibî, II, 1996, 50)<sup>45</sup>. Bu elverişli şartlar içerisinde Baba İshâk'ın, hareketine dinsizlikle mücadele elbisesi giydirmesi güç olmadı. Dahası, Baba İlyas'ın torunu Elvan Çelebi de menakibnâmesinde (2014, 149; 2017, 151, 163-164) hareketi kâfirlere karşı (mülhidan, münkiran) bir mücadele şeklinde yansıtarak fiili hareketliliği meşru bir zemine çekmeye çalışır.

İsyanların ortak noktasından bir diğeri, her ikisinin Moğol istilalarının getirdiği kargaşa ve belirsizlik ortamında ortaya çıkmış olmasıdır. Hem Baba İshâk hem de Tarabî'nin bir kurtarıcı lider ve gönderilmiş bir peygamber olarak görülmesi, kuşkusuz bu politik istikrarsızlık havasıyla doğrudan ilişkilidir. Tarabî, Moğolların Maverâünnehir'i istila etmesinin getirmiş olduğu anarşi ortamını iyi kullanmış ve hareketine hem Moğollara hem de Buhara aristokrasisine karşı bir girişim görüntüsü kazandırmıştı (Bosworth, 2000, 211-212). Baba İshâk isyanı patlak verdiğinde ise Moğollar Anadolu sınırlarına dayanmış, ilk fırsatı değerlendirmek için teyakkuzda bekliyorlardı. Bu siyasi belirsizlik ortamının tetiklediği korku psikolojisi, II. Gıyaseddin dönemi ile başlayan yönetim krizi ile bütünleşince umarsız bir arayışa dönüşmüş, halk arasında kurtarıcı bekleme fikrini daha da pekiştirmişti. Özellikle Babaî hareketinin kitlesel katılım noktasındaki başarısında bu "fırtına öncesi sessizlik" ortamının etkisi tartışılmaz.

İsyanların lider kadrosu, en büyük desteği aldığı Türkmen göçebelere indinde "ganimet ve yağma" faaliyetlerinin motive edici etkisinin farkındaydı<sup>46</sup>. Bu sebeple ele geçirdikleri şehirlerde bu yönde hiçbir kısıtlama yapmıyorlardı. Söylendiğine göre Mahmud Tarabî, taraftarlarına zenginlerin evlerini yağmalama ve elde ettikleri ganimeti aralarında taksim etmelerine izin vermişti (Barthold, 1990, 503). Aynı şekilde Baba İshâk, Türkmenlerle Sivas'a girdiğinde şehrin yağmalanması konusunda hiçbir sınır koymadı<sup>47</sup>. Nitekim İbn Bibî (II, 1996, 51), Sivas'ta çok miktarda ganimet ele geçiren yağmacıların moral ve azminin tavan yaptığından söz eder. Doğal olarak bu durum, böyle ortamlardan beslenen ayak takımı ve haydutları da kısa sürede bu hareketlere adapte etti (Cüveynî, 2014, 141)<sup>48</sup>.

Görüldüğü gibi, her iki isyanın harekete geçirici dinamikleri birbirleriyle önemli ölçüde benzeşmektedir. İsyanların Türkmenler nezdinde sempati ve teveccühle karşılanması, Türkmenlerde İslam'a entegrasyon sürecinde baskın hale gelen "arayış" psikolojisiyle ve bu çerçevede İslam öncesi gelenekten beslenen sözlü belleği, İslam sonrası sürece uyarılma çabasıyla doğrudan ilgilidir. Dahası, bu bilinç ortaklığı ve yayılcı etkisinin, burada kalmayıp müteakip asırlarda göçebe Türkmenlerin meskûn olduğu Anadolu ve İran sahalarında çıkan Şeyh Bedreddin, Şah İsmail, Şah Kulu gibi toplumsal hareketlere de dikkate değer bir dinamizm kattığı görülecektir<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Ayrıca bk. Yazıcızâde Ali, 2009, 651-652.

<sup>46</sup> 2./8. asırdaki dini nitelikli isyanın lideri Mukanna el-Horasanî de bu bilinçteydi. Kendisine destek vermeleri koşuluyla Türklere yağma konusunda herhangi bir sınırlama getirmede. Türkistan'dan bu tamahla çok sayıda Türk Maverâünnehir'e gelip ona katıldı ve vilayetleri yağmaladı (Bk. Narşahi, 2013, 102-103).

<sup>47</sup> Hatta bazı çağdaş tarihçiler bu ayaklanmayı, o dönemde iktisadi bir kriz ortamında savrulan halkın doğrudan mal ve ganimet için giriştikleri teşebbüs olarak görmüştür (Akdağ, I, 1979, 69).

<sup>48</sup> Turan, 1996, 422; Akdağ, I, 1979, 69; Ocak, 1996, 62, 127.

<sup>49</sup> Bk. Ocak, 1996, 154-158; Çamuroğlu, 2016, 194; Taşgın, 2014, 113-114, 124.

## Sonuç

Mahmud Tarabî ve Baba İshâk isyanlarının senkronik karakteri ve seyri, her iki isyandaki ortak paydaları düşündürmektedir. Kaynaklara yansıyan bilgiler göstermektedir ki uzak ve farklı coğrafyalarda meydana gelmiş olsalar da bu isyanların mistik ve ideolojik söylemleri, aynı ana damardan beslenen ortak belleğin ürünüdür. Bu durumun en önemli sebebi, -dönemin aynı sosyo-politik zemininin elverişliliği yanında- kuşkusuz Türkmenlerin her iki isyandaki kitlesel rolleri ve benzer reaksiyonlarıdır. Her iki isyanda kullanılan argümanların ve lider profiline önemli ölçüde benzeşmesinin ana sebeplerinden biri budur. Kim bilir belki de Babaî hareketine gönülden iltihak eden Türkmenler, Tarabî isyanı sonrası Maveraünnehir'den tenkil edilip Anadolu'ya gelenlerle aynı kitlelerdi. Kaynaklar, bu hususta net bir şey söylemeye imkân tanımıyor. Ancak kadim Türk coğrafyasının dini senkretizminin, bu isyanların ideolojik altyapısı üzerinde dikkate değer bir tesir icra ettiği rahatlıkla söylenebilir. Böylece, eski Türk inanç sistemlerinin bu dönem göçebe Türkleri arasında halen yaşayan veya farklı görünümde içinde yaşatılan ritüelleri, bu isyanlar üzerinden tekrar gündeme gelmiş, İslam öncesi gelenekten beslenen sözlü bellek sürekli güncellenerek İslam sonrası sürece imtizaç ettirilmişti.

Bu tür içtimai ve dini karakterli ayaklanmaların hem isyanların liderleri hem de onlara iştirak edenler açısından simbiyotik bir karakter arz etmesi de meselenin dikkate değer bir boyutudur. Gerçekten, isyanlar boyunca gerek Mahmud Tarabî gerekse Baba İshâk, Türkmen taraftarlarının kitlesel desteğini kazanmak için onların gönül dünyasını okşayan söylemler üreterek dini ve dünyevi saltanata ulaşmak isterken göçebe Türkmenler de bu sayede eski gelenek ve inançlarını, meşru bir kisve altında sürdürme ve yüzyıllardır dizginleyemedikleri yağma yapma, ganimet elde etme imkânına kavuşmuşlardır. Bu karşılıklı faydalılık durumu, isyan hareketlerinin önü alınamaz dinamizminin de en başat sebebi olmalıdır. Kısacası slogan, söylem ve iddia boyutunda karşılaştırıldığında Mahmud Tarabî ve Baba İshâk'ın, göçebelerin zihin ve gönül dünyasından mülhem söylemleri dile getirmiş olmaları bir tesadüf değil, aynı bellek ve bilinçaltının farklı coğrafyalardaki tezahürü olarak görülmelidir.

## Kaynaklar/References

- Abu'lFarac. *Abu'lFarac Tarihi*. Çev. Ö. Rıza Doğrul, II. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Ahmed b. Mahmud. *Selçuk-nâme*. Haz. Erdoğan Merçil, II. Cilt. İstanbul: Kervan, 1977.
- Ahmed Eflakî. *Menâkibü'l Arifin*. Çev. Tahsin Yazıcı, I. Cilt. İstanbul: Hürriyet, 1973.
- Alicı, Mehmet. *Işığın Elçisi Mani ve Gnostik Düşüncesi*. İstanbul: Divan, 2018.
- Babinger, Franz-Köprülü, M. Fuad. *Anadolu'da İslamiyet*. Çev. Ragıp Hulusi, İstanbul: İnsan, 1996.
- Barthold, V. V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. Haz. H. Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Bosworth, C. Edmund. "Tarabi Mahmud". *Encyclopaedia of Islam (Second Edition)*. X/211-212. Leiden: Brill, 2000.
- Budak, Abdülhamit. "Babai İsyanı Niçin Dini Bir İsyanıdır?". *Uluslararası Horasan'dan Anadolu'ya İrfan Geleneği: Elvan Çelebi Sempozyumu (02-04 Ekim 2020)*. ed. Zekeriya Işık vd. 329-344. Çorum: Hitit Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Cüveynî, Alaaddin Ata Melik. *Tarih-i Cihan Güşa*. Çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.



- Elvan Çelebi. *Menâkıbu'l-Kudsıyye fî Menâkıbu'l Ünsıyye (Baba İlyas- Horasanî ve Sülalesinin Menkıbevi Tarihi)*. Haz. İsmail E. Erünsal-Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014; *Name-i Kudsi (Kutsal Kitap) Menakıbu'l Kudsiyye (Kutsal Menkabeler)*. Haz. Mertol Tulum, İstanbul: Çizgi, 2017.
- Gordlevski, Vladimir. *Anadolu Selçuklu Devleti*. Çev. Azer Yaran, Ankara: Onur, 1988.
- Günaltay, Şemseddin. "Selçuklular Horasan'a İndikleri Zaman İslam Dünyası'nın Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dini Durumu". *Belleten*, VII/25, (1943), 59-99.
- Güngör, Harun. "Şamanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Hüseyin Hüsameddin. *Amasya Tarihi*, II. Cilt, İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1327/1935.
- Işık, Zekerıya. *Devlet ve Tarikat (Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini)*. Konya: Çizgi, 2016.
- İbn Bibî. *el-Evâmiru'l Alâ'iyye fî'l Umûri'l-Alâ'iyye, (Selçuknâme)*. II. Cilt, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- İnan, Abdülkadir. *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tanrının Kuraltanımsız Kulları, (İslam Dünyasında Derviş Toplulukları) (1200-1500)*. Çev. Ruşen Sezer, İstanbul: YKY, 2008.
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1976.
- , *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- Kürkçüoğlu, Kemal Edib. *Din Sosyolojisi*. Haz. Mustafa S. Kaçalin, İstanbul: Büyüyen Ay, 2016.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. Çev. Fatıma Zehra Bayrak, İstanbul: Hayat, 2020.
- Melikoff, Irene. *Uyur İdik Uyardılar (Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları)*. Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cem, 1993.
- Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. Çev. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Narşahî, Ebu Bekr Muhammed b. Cafer. *Tarih-i Buhara*. Çev. Erkan Göksu, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Babaîler İsyamı (Aleviliğin Tarihsel Altyapısı)*. İstanbul: Dergâh, 1996.
- , "Babaîler İsyanından Kızılbashîğe: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış". *Belleten*, LXIV/239, (2000), 129-160.
- Simon de Saint Quentin. *Bir Keşişin Anılarında Tatarlar ve Anadolu (1245-1248)*. Çev. Erendiz Özbayoğlu, Antalya: Daktav, 2006.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*. Çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera, 2021.
- Şeker, M. Fatih. *İslamlaşma Sürecinde Türklerin İslam Tasavvuru*. İstanbul: Dergâh, 2016.
- Şikarî. *Karamannâme, (Zamanın Kahramanı Karamanilerin Tarihi)*. Haz. Metin Sözen-Necdet Sakaoglu, İstanbul: Lebib Yalkın, 2005.
- Taşğın, Ahmet. *Türkmen Aleviler*. İstanbul: Ataç, 2006.
- Turan, Osman. *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul: Boğaziçi, 1996.
- Tümer, Günay. "Budizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6/352-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Hallâc-ı Mânsur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/377-381. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.