

CONSEIL SUPREME D'ATATÜRK POUR CULTURE, LANGUE ET HISTOIRE
PUBLICATIONS DE LA SOCIETE TURQUE D'HISTOIRE
SERIE VII — No. 99

LA REVOLTE DE BABA RESUL
OU LA FORMATION DE
L'HETERODOXIE
MUSULMANE EN ANATOLIE
AU XIII^e SIECLE

A. YAŞAR OCAK

IMPRIMERIE DE LA SOCIETE TURQUE D'HISTOIRE

1989

Institut kurde de Paris

**LA REVOLTE DE BABA RESUL OU LA FORMATION
DE L'HETERODOXIE MUSULMANE EN
ANATOLIE AU XIII^e SIECLE**

Institut kurde de Paris

A mon père et à ma mère...

Institut kurde de Paris

CONSEIL SUPRÊME D'ATATÛRK POUR CULTURE, LANGUE ET HISTOIRE
PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ TURQUE D'HISTOIRE
SÉRIE VIII — No. 99

LIV. FRE. 3528
18/04/2017
240 OCA REV

LA REVOLTE DE BABA RESUL
OU LA FORMATION DE
L'HÉTÉRODOXIE
MUSULMANE EN ANATOLIE
AU XIII^e SIÈCLE



A. YAŞAR OCAK

IMPRIMERIE DE LA SOCIÉTÉ TURQUE D'HISTOIRE

1989

Institut kurde de Paris

ISBN 975-16-0136-3

TABLE DES MATIERES

Table des matières	V
Avant - Propos	IX
Equivalences de transcription	XI
Liste des abréviations	XII
Aperçu chronologique	XV
 INTRODUCTION :	
I. SOURCES	1
II. TRAVAUX	17
III. ETAT DE NOS CONNAISSANCES	21
 CHAPITRE I: INFILTRATION DES DERVICHES HETERO- DOXES EN ANATOLIE	
I. KALENDERIS	28
II. HAYDARIS	32
III. YESEVIS	33
 CHAPITRE II : CAUSES DE LA REVOLTE DE BABA RESUL	
I. CAUSES PRINCIPALES :	36
A) Causes économiques	36
B) Causes sociales	40
II. CAUSES SECONDAIRES :	
A) Circonstances religieuses	42
B) Circonstances politiques	44
 CHAPITRE III : REVOLTE DE BABA RESUL	
I. PROBLEME DE L'IDENTIFICATION DE BABA RESUL, CHEF DE LA REVOLTE	47
II. BABA ILYÄS-I HORÄSÄNĪ	50
A) Dede Ğarķin et Baba Ilyäs	51
B) Tâc'ul-Ārifin Seyyid Abû'l-Vafâ Bağdâdî et Baba Ilyäs	53
III. REVOLTE :	
A) Phase préparatoire	58
B) Commencement et développement	64
C) Repression de la révolte: Bataille de Malya	70

IV. ANALYSE DE LA REVOLTE :	
A) Aspect politique et social	72
B) Aspect religieux	75
CHAPITRE IV : SURVIVANCE DU MOUVEMENT BABAÏ	
I. PRINCIPAUX HALİFE DE BABA ILYÂS (BABA RESÛL)	81
1. Şeyh 'Osmân, 'Ayn'ud-Devle, Hâci Mihmân, Bağdin Hâci	83
2. Şeyh Bâli	83
3. Şeyh Edebâli	83
4. Emîrci Sultân	84
5. Hâci Bektâş-i Veli	87
II. MUHLİŞ PAŞA ET CONTINUATION DU MOUVEMENT BABAÏ :	
A) Activités de Muhliş Paşa	96
B) Halifes de Muhliş Paşa	99
III. AUTRES CHEIKS BABAÏS ET LEURS ACTIVITES APRES LA REVOLTE	
1. Şari Saltih (Şaltik Baba)	100
2. Barak Baba	105
3. Aybek Baba (Aybeği Şeyhi)	110
4. Baba Merendî (Buzâgu Baba)	112
5. Tapduk Baba (Tapduk Emre)	113
6. Şeyh Süleymân-i Türkmâni	115
IV. ABDÂLÂN-I RÛM (RÛM ABDALLARI) :	117
1. Geyikli Baba (Âhûlu Baba)	118
2. Abdâl Mûsâ (Mûsâ Baba)	121
3. Kumrâl Abdâl (Kumrâl Baba)	125
4. Abdâl Murâd	126
5. Abdâl Mehmed	128
6. Doğlu Baba	129
7. Postipuş Baba	129
8. Şeyh Mehmed-i Küşteri (Baba Şüşteri)	130
V. PREMIERS SULTANS OTTOMANS ET LES ABDÂLÂN-I RÛM	131
VI. ABDÂLÂN-I RÛM ET LES PREMIERS BEKTAŞIS	132
CONCLUSION	135
BIBLIOĞRAPIE	208
INDEX	147

TABLE DES MATIERES

VII

Arbre Généalogique	159
Tableau des Cheiks	160
Tableau des Derviches	161
Cartes	162

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

AVANT — PROPOS

Il y a quelques années, juste avant d'avoir choisi notre sujet d'étude nous avons eu la possibilité d'étudier un manuscrit turc du XIV^e siècle, *Les Menâkıb-ul-Kudsîya fî Menâsıb-il-Unsîya* d'Elvan Çelebi. En étudiant ce manuscrit, nous avons remarqué qu'il contenait de nouveaux renseignements, forts intéressants, au sujet de la Révolte de Baba Resul, qui s'était déroulée à l'époque des Seldjoukides d'Anatolie.

Cet évènement ayant eu une importance considérable dans l'histoire - non seulement politique mais également socio -religieuse- de l'Anatolie, méritait d'être réexaminé. Nous sommes personnellement persuadé qu'il doit être pris comme un point de départ pour l'étude de l'histoire socio-religieuse de la Turquie et pour une meilleure compréhension des mouvements populaires anatoliens et de la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi comme sujet, cette révolte qui s'est produite dans la première moitié du XIII^e siècle.

Nous devons cependant reconnaître que la complexité du sujet nous a d'abord quelque peu rebuté et devant l'insuffisance des sources concernant l'évènement, nous avons éprouvé quelques hésitations à commencer une étude aussi difficile. Mais les encouragements et les aimables incitations de nos maîtres nous ont donné le courage dont nous avions besoin. Si nous avons réussi à apporter une petite contribution à l'étude de cette période embrouillée, ce fut d'abord grâce aux précieux travaux des différents chercheurs éminents, tels F. Köprülü, Claude Cahen, Osman Turan, Irène Mélikoff, etc.

Nous avons tenté dans cette étude de traiter d'abord des causes de la révolte de Baba Resul, et d'identifier le véritable chef du soulèvement. Ensuite, nous avons essayé de faire une analyse des faits, au point de vue politique et socio-religieux autant que nos possibilités nous la permettent. Mais nous tenons à préciser que ce travail est bien loin d'être un travail exhaustif. C'est une tentative cherchant à expliquer ce que représente la révolte de Baba Resul pour l'histoire de l'hétérodoxie turque au XIII^e siècle en Anatolie. Nous espérons que dans l'avenir, de nombreux documents et de nouvelles études, contribueront à mieux élucider ce sujet.

Nous avons préféré, dans le texte, utiliser le système de transcription de l'*Islam Ansiklopedisi*. Nous avons laissé aux mots arabes, persans et turcs passés en langue française, leur orthographe habituelle, tels *sultan*, *cheik*, *calife* etc. No-

us avons ajouté à la fin une arbre généalogique, deux tableaux et deux cartes donnant un aperçu général du mouvement babai.

Nous tenons, ici, à remercier Monsieur Claude Cahen, pour tous ses précieux conseils, et notamment Madame Irène Mélikoff, pour ses encouragements infinis et toute son aide, et enfin Mademoiselle Catherine P. d'Hauterive, pour avoir bien voulu traduire le texte latin de S. de Saint-Quentin. En outre, nous devons citer particulièrement les noms du regretté Osman Turan et Abdülbâki Gölpınarlı à qui nous devons beaucoup de chose.

Strasbourg, 1978

Ahmet Yaşar Ocak

Institut kurde de Paris

EQUIVALENCES DE TRANSCRIPTION

a	آ	a	ü	أ	u
â	آ	â	v	و	v
b	ب	b	y	ی	y
c	ج	<u>dj</u>	z	ز	z
ç	ج	<u>tch</u>	ẓ	ظ	z
d	د	<u>d</u>	ẓ	ض	z
e	إ	è	ẓ	ذ	z
f	ف	f	ẓ	ع	
g	ك	<u>gh</u>	د	ء	
g̃	غ	<u>gh</u>			
h	ه	<u>h</u>			
ḥ	ح	<u>h</u>			
ḥ	خ	<u>kh</u>			
i	إ	i dur			
i	إ	i			
î	ی	î			
j	ز	j			
k	ك	k			
ḳ	ق	q			
l	ل	l			
m	م	m			
n	ن	n			
o	أ	o			
ô	او	ô			
ö	أ	oe			
p	ب	p			
r	ر	r			
s	س	s			
ş	ص	s			
ş	ث	<u>th</u>			
ş̣	ش	<u>ch</u>			
t	ت	t			
ṭ	ط	t			
u	أ	ou			
û	او	où			

Institut kurde de Paris

LISTE DES ABBREVIATIONS

- Ab. Farac* : *Abū'l-Faraç Tarihi*, tr. Ö.R. Doğrul, Ankara 1945-1950, 2 vol.
- Al. Bek. Nef.* : *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, A. Gölpınarlı, İstanbul 1963.
- Ankara ve çevresi* : *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*, Hikmet Tanyu, Ankara 1967.
- ‘Aşıkpaşa-zâde* : *Tevârih-i Âl-i ‘Osman* (‘Aşıkpaşa-zâde Târîhi) éd. ‘Âli Beğ, İstanbul 1332.
- A Ü İ F D.* : *Ankara üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara.
- el-Evâmîr* : *el-Evâmîr’ul-‘Alâiyye fi’l-Umûr’il-‘Alâiyye*, İbn Bîbî, éd. A. Sadık Erzi, Ankara 1956.
- al-‘Aylam* : *al-‘Aylam’uz-Zâhir*, Muştafa al-Cannâbî, Bibl. Süleymaniye (Ayasofya), nr. 3033.
- Baba Ishaq* : “Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres”, Cl. Cahen, *Turcica*, I (1969).
- The Bektashi* : *The Bektashi Order of Dervishes*, J.K. Birge, London, 1937.
- C H M.* : *Cahier d’Histoire Mondiale*, Paris.
- The Decline* : *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, S. Vryonis, Berkeley 1971.
- Dinî rûhiyat* : “Anadolu tarihinde dinî rûhiyat müşâhedeleri”, H. Ziya, *M M.*, XIII-XIV (1340).
- Le Droit terrien* : “Le droit terrien sous les Seldjoukides de Turquie,” O. Turan, *R E I*, XVI (1948).
- DTCFD.* : *Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Ankara
- ad-Durar* : *ad-Durar’il-Kâmina fi A‘yân’il-Miat’is-Şâmina*, vol. 1, İbn Hacer, Haydarabad 1348.
- EFM.* : *İstanbul Darülfünûnu Edebiyat Fakültesi Mecmûasi*, İstanbul
- EI¹* : *Encyclopédie de l’Islam*, 1ère éd., Leiden 1913-1938.
- EI²* : *Encyclopédie de l’Islam*, 2ème éd., Leiden 1954
- Fuṣṭat* : *Fuṣṭat’ul-‘Adâla fi Kavâ‘id’is Saltana*, éd. O. Turan *Mélanges Köprülü*, İstanbul 1953.
- GMS.* : *Gibb Memorial Series*.
- Güldeste* : *Güldeste-i Riyâz-i ‘İrfân*, Bellîğ, Bursa 1302.
- Hârezmşahlar* : *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*, İ. Kafesoğlu, Ankara 1965.
- Histoire* : *Histoire de l’Empire Ottoman*, J. de Hammer, vol. 1 Paris 1835.
- Hist. Tart.* : *Historia Tartarorum*, S. de Saint Quentin, éd. Jean Richard, Paris 1965.
- İA* : *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1942.

- ‘*İkd* : ‘*İkd’ul-Cumân fî Târihi Ahl’iz-Zamân*, Bedr’ud-Din al-‘Aynî, Bibl. Bayezid (Veliyyuddin Ef.), vol. 20, nr. 2392.
- İlk Mutasavvıflar* : *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, M. F. Köprülü, Ankara 1966, 2ème éd.
- Influence* : *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, M. F. Köprülü, İstanbul 1929.
- J A.* : *Journal Asiatique*, Paris.
- Keşf* : *Keşf’uz-Zunûn*, Kâtip Çelebi, éd. R. Bilge - Ş. Yalçınkaya, İstanbul 1972, 2ème éd. 2 vol.
- Latîfi* : *Tezkire-i Latîfi*, İstanbul 1314.
- al-Manhal* : *al-Manhal’us-Şâfi va’l-Mustavfi bâ’d’al-Vâfi*, Ibn Tağribirdî, Bibl. du Musée de Topkapi (Ahmed III), nr. 3018.
- Men. ‘Âr.* : *Manâkıb’al-‘Ârifin*, A. Eflâkî, éd. T. Yazıcı, Ankara 1959-1961, 2 vol.
- Men. Cem.* : *Menâkıb-i Cemâl’al-Din-i Sâvî*, Haţib-i Fârisî, éd. T. Yazıcı, Ankara 1972.
- Men. Kud.* : *Menâkıb’ul-Kudsîya fî Menâsib’il-Unsîya*, Elvan Çelebi, Bibl. du Musée de Mevlânâ, nr. 4937.
- Mir’ât* : *Mir’ât’uz-Zamân fî Târih’il-A‘yân*, Sibî İbn al Cavzî, Bibl. du Musée des Oeuvres Islamo-turques d’İstanbul, vol. 15, nr. 2138.
- M M.* : *Mihrab Mecmuası*, İstanbul.
- Nefehât* : *Terceme-i Nefehât’ul-Uns*, Lâmi‘î, İstanbul 1270
- Nuzhat* : *Nuzhat’ul-Anâm*, Ibn Dokmâk, Le Caire (sans date), vol. 10.
- Os. İmp.* : *Osmanlı İmparatorluğu’nun Kuruluşu*, M.F. Köprülü, Ankara 1972, 2ème éd.
- Os. Mü.* : ‘*Osmanlı Müellifleri*, M. Tahir, İstanbul 1342, 3 vol.
- Po. Turkey* : *Pre-Ottoman Turkey*, Cl. Cahen, London 1968.
- Ravza* : *Ravza-i Evliyâ*, Baldir-zâde Mehmed, Bibl. Süleymaniye (Haci Mahmud Ef.) nr. 4560
- REI* : *Revue des Etudes Islamiques*, Paris.
- Şahâif* : *Şahâif’ul Ahbâr*, Müneccimbaşı, İstanbul 1283, 3 vol.
- Sary Saltyq* : “*Sary Saltyq et le nom de la ville de Babadaghi*”, Jean Deny, *Mélanges Emile Picot*, tome II, Paris 1913.
- Selçüknâme* : *Tevârih-i Al-i Selçük*, Yazıcı-zâde ‘Alî, Bibl. du Musée de Topkapi (Revan), nr. 1390-1392, 3 vol.
- Selç. Türkiye* : *Selçuklular Zamanında Türkiye*, O. Turan, İstanbul 1971.
- Sicill* : *Sicill-i ‘Osmânî*, M. Süreyya, vol. 3, İstanbul 1315.
- Sozial religiöse* : “*Sozial religiöse strömungen in Welt des Islam : Baba Ishaq*”, E. Werner, *Festschrift Walter Baetke* Weimar 1966.
- The Sufis* : *The Sufis orders in Islam*, S. Trimmingham, London 1971, 2ème éd.
- La Syrie* : *La Syrie du Nord à l’époque des Croisades*, Cl. Cahen, Paris 1940.
- Şakâyiğ* : *Terceme-i Şakâyiğ’un-Nu mâniya*, Mecdi Mehmed, İstanbul 1269.
- Tâc* : *Tâc’ut-Tevârih*, Hoca Sa‘d’ud-Din, İstanbul 1279-1280, 2 vol.

- TAD.* : *Tarih Arařtırmaları Dergisi*, Ankara.
TDED. : *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, İstanbul.
Tezķirat'ul-Muttaķin : *Tezķirat'ul Muttaķin ve Tabşırat'ul-Muktedir*, Şihâb'ud-Din al-Vâsiti, Bibl. Nat. Paris, De Slane, Ara. nr. 2036, 2 vol.
THEA. : *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1935.
TK. : *Türk Kültürü*, Ankara.
TM. : *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul.
TSD. : *Tarih Semineri Dergisi*, İstanbul.
Türk. İkt. içt. tar. : *Türkiye'nin iktisâdi ve içtimai tarihi*, M. Akdağ, vol. 1, İstanbul 1973.
TY. : *Türk Yurdu*, İstanbul.
Um. Türk Tar. : *Umumî Türk tarihine giriş*, Z. Velidi Togan, İstanbul 1970, 2ème éd.
VD. : *Vakıflar Dergisi*, Ankara.
Vilâyetnâme : *Menâķib-i Hâci Bektâş-i Velî*, éd. A. Gölpinarlı, İstanbul 1958.
WZKM. : *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*
Yünus Emre : *Yünus Emre ve tasavvuf*, A. Gölpinarlı, İstanbul 1961.



APERÇU CHRONOLOGIQUE

- 1219 Début de l'invasion mongole sur les terres musulmanes. Début de l'émigration des derviches vers l'Anatolie.
- 1220 Avènement de 'Alā'ud-Dīn Keykubād I.
Conquête de Belḥ par Cengis Han et destruction du Ḥorāsān.
- 1230 Défaite de Calāl'ud Dīn Ḥārezmšāh par 'Alā'ud Dīn Keykubād I et entrée de Turcs Ḥārezmiens au service du sultan.
- 1237 Mort de 'Alā'ud-Dīn Keykubād I et avènement de Ğiyāš'ud'Dīn Keyḥusrev II.
- 1239 Début de la propagande de Baba Resūl (Baba Ilyās) parmi les Turcomans contre l'Etat Seldjoukide. Soulèvement de Baba Ishāk dans la région de Kefersud et premiers conflits entre les Turcomans et les forces gouvernementales.
- 1240 Mort de Baba Resūl à Amasya.
Bataille de Malya et mort de Baba Ishāk.
- 1243 Début de l'occupation mongole en Anatolie.
- 1246 Mort de Ğiyāš'ud-Dīn Keyḥusrev II.
Début des conflits entre les membres de la dynastie seldjoukide.
- 1256 Apparition des Karamanides.
- 1261 Retour de Muḥliş Paşa de l'Egypte.
Soulèvements des Turcomans contre Kilıcarslan IV.
- 1273 Règne temporaire de Muḥliş Paşa à Konya.
Mort de Mevlānā Celāl'ud-Dīn-i Rūmī.
- 1277 Campagne du sultan égyptien Baybars en Anatolie.
- 1293 Mort de Şari Şaltık
- 1307 Mort de Barak Baba à Gilān.
- 1318 Désagrégation de l'état Seldjoukide d'Anatolie
- 1335 Fin de l'hégémonie mongole en Anatolie.

INTRODUCTION

I. SOURCES

La révolte de Baba Resul, qui avait si dangereusement secoué l'Etat Seldjoukide d'Anatolie au milieu du XIII^e siècle, n'a cependant pas de répercussion considérable dans les sources de l'époque, exception faite d'une chronique turque rédigée en persan et de deux chroniques chrétiennes (rédigées, l'une en latin, l'autre en syriaque). Certaines chroniques arabes lui donnent très peu de place, alors que d'autres ne la mentionnent même pas, alors qu'elles abondent en renseignements concernant les Seldjoukides d'Anatolie¹. Mais malgré cette pauvreté quantitative des sources contemporaines au mouvement, les renseignements donnés par les trois sources mentionnées sont qualitativement assez précieux. Ils nous permettent de retracer cet évènement si important pour l'histoire de l'Etat Seldjoukide d'Anatolie.

D'autre part, on peut trouver des renseignements relativement abondants dans les différentes sources postérieures à la révolte. Celles-ci sont d'autant plus précieuses qu'elles contiennent des renseignements remontant à des sources plus anciennes, mais qui ne nous sont pas parvenues.

Nous allons passer en revue d'abord les sources, (soit contemporaines, soit postérieures), concernant directement la révolte de Baba Resul, ensuite celles qui mentionnent la continuation du mouvement babai, c'est à dire, les activités des cheiks et des derviches babais à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècles.

A. SOURCES DE LA REVOLTE DE BABA RESUL:

a. Sources contemporaines:

1°. Ibn Bibi (Nāṣr'ud-Dīn Ḥuseyn b. Muḥammed b. ʿAlī al Caʿfarī) — *al-Awāmīr 'ul-ʿAlāīya fi'l-Umūr 'il-ʿAlāīya*:

L'auteur, connu plutôt sous le nom d'Ibn Bibi à cause de sa mère astrologue (muneccime), était d'origine iranienne. Il provenait d'une famille émigrée

¹ Parmi ces chroniques arabes contemporaines qui ne parlent pas de la révolte des Babais, on peut citer *Buḡ yat'ut-Taleb fi Tārīḥ'i Haleb*, de Kemāl'ud Dīn ibn al-ʿAdīm (1262), (éd. E. Blochet, Paris 1900), *Kitāb'ur-Ravzateyn* de Kādi Abū Šāma (1267) (Le Caire 1871-75, 2 volumes) et *al-ʿĀlāk'ul-Ḥafīra* d'Ibn Šeddād (1285) (éd. Sami ad-Dahhan, Damas 1963, 2^e édition).

du Curcan, d'abord à Damas, ensuite à Konya sous 'Alā'ud-Dīn Keykubād I.² On ne sait presque rien de sa vie, sauf ce qu'il raconte lui-même dans son ouvrage: il était secrétaire à la cour seldjoukide, grâce à quoi, il put suivre de très près les affaires de l'Etat. Il mourut après 1284³

L'ouvrage d'Ibn Bibī, *al-Avāmīr 'ul- 'Alāīya*, est une semi-chronique, semi-histoire pragmatique couvrant une période allant de 588/1192 à 679/1280. C'est un ouvrage important en tant qu'une des sources les plus importantes de la période mentionnée. Il est écrit dans le style littéraire persan de l'époque. La partie la plus importante de l'ouvrage est celle qui commence en 1232, date à laquelle l'auteur entra à la cour seldjoukide⁴, car elle relate des événements auxquels il participa.

Mais étant fonctionnaire d'Etat, Ibn Bibi manque d'objectivité: il n'arrive pas à cacher ses sentiments hostiles envers les Turcomans se révoltant contre le gouvernement seldjoukide.

Al-Avāmīr 'ul- 'Alāīya nous est parvenu dans trois versions différentes:

1) Le manuscrit original, complet, de la bibliothèque d'Ayasofya, écrit pour le sultan Ğiyāš'ud-Dīn Keyhūsrev III.⁵

2) Une version turque, presque littérale de l'historien ottoman Yazicizāde Alī, incluse dans son ouvrage. *Selçuknāme*, écrit en 1436/1437 et dédié au sultan Murad II.⁶

3) Un abrégé écrit en persan par le frère d'Ibn Bibī, Emīr Nāšīr'ud-Dīn Yaḥyā, également édité par Th. Houtsma⁷.

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

On ne connaît pratiquement rien de S. de Saint-Quentin, excepté quelques renseignements donnés par lui-même dans son ouvrage. D'après ce qu'il raconte, il faisait partie de la mission dominicaine dirigée par le Frère Ascelin, qui avait pour but de rentrer en contact avec le général mongol Noyan. Il appartenait aux missions dominicaines de Terre-Sainte et de Grèce, installées en Chypre. Il fut choisi par Ascelin à cause de sa connaissance des langues orientales. Pendant son voyage en Anatolie en 1246, il rencontra plusieurs mercenai-

² Cf. H. W. Duda, *E12*, "Ibn Bibi".

³ Cf. *op. cit.*, loc. cit.

⁴ Cf. Nejat Kaymaz, *Pervane Muinuddin Süleyman*, Ankara 1970, page 12.

⁵ Cet exemplaire complet est édité en fac-similé (A. Sadik Erzi, Ankara 1956) et traduit en allemand (H.W. Duda, *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bibi*, Copenhagen 1959)

⁶ Bibliothèque du Musée de Topkapi (Revan) nr. 1391. Cette version a été éditée par Th. Houtsma (*Recueil de Textes Relatifs à l'Histoire Seldjoukide*, Leiden 1902, vol. 3)

⁷ *Op. cit.*, vol. 4. Cet abrégé a été traduit en turc par N. Gencosman (Ankara 1941).

res latins qui y vivaient depuis longtemps, et c'est grâce aux informations recueillies auprès d'eux, qu'il composa sa chronique intitulée *Historia Tartarorum*.

Le texte originel de l'ouvrage, rédigé en latin par Simon de Saint Quentin, s'est perdu. Mais heureusement un historien français, Vincent de Beauvais (XVe siècle), s'en était servi dans son *Speculum Historiale*⁸. Après un travail minutieux, Jean Richard a réussi à reconstituer le texte original de l'*Historia Tartarorum*, et l'a publié⁹. L'ouvrage de Simon de Saint Quentin donne des informations très importantes sur l'Empire Seldjoukide de Rum au milieu du XIIIe siècle, et surtout sur la révolte de Baba Resul. En effet, l'auteur, qui s'était rendu à Tabriz en 1246, pour atteindre le quartier général des Mongols, était passé par Antioche, la Petite Arménie, l'Empire Seldjoukide et la Géorgie, et trouva l'occasion de rencontrer les mercenaires latins qui avaient participé, dans l'armée seldjoukide, à la campagne contre les Turcomanes. C'est pourquoi l'*Historia Tartarorum* constitue une source d'une importance capitale pour l'étude de la révolte de Baba Resul.

3°. Barhebraeus (Ibn al-'Ibrī, Abu'l-Farac Grégoire) - *Chronographie*:

Abu'l Farac Grégoire, connu sous le nom de Barhebraeus (en arabe Ibn al-'Ibrī), parce que son père, étant juif, est une des personnalités les plus importantes de la littérature syriaque de son temps. Il naquit en 1225-26, à Malatya; c'était le fils d'un médecin juif au service d'un général mongol.¹⁰ Il fit ses études dans différentes villes de la Syrie et était versé en philosophie, en théologie et en médecine¹¹. En 1253 il fut métropolitain d'Alep et fit des séjours en Syrie et en Iraq¹². En 1264, il fut élevé à la dignité de chef des églises jacobites d'Orient¹³. Il mourut en 1286 à Marağa (Azerbaycan).

Abu'l-Farac Grégoire s'est consacré à l'étude sa vie durant. Il connaissait très bien l'arabe, le syriaque, l'hébreu et le persan. Grâce à ces connaissances, il put recueillir une énorme masse d'informations et put écrire environ trente et un ouvrages, dans divers domaines¹⁴. Mais il est surtout connu par sa *chronographie* rédigée en syriaque¹⁵. Cet ouvrage, se compose de trois parties dont la première couvre une période allant de la création du monde jusqu'en 1286. La deuxième et la troisième parties sont consacrées à l'histoire de l'Eglise d'Orient.

⁸ Traduction française par J. de Vigny, Paris 1495, 5 volumes.

⁹ *Histoire des Tartares*, "Documents relatifs à l'Histoire des croisades", Paris 1965, tome VIII.

¹⁰ Cf. J. B. Segal, *EP*, "Ibn'al-'Ibrī".

¹¹ Cf. *Abul-Farac Tarihi (chronographie)*, traduit par Ö. Riza Doğrul, Ankara 1945, vol. I, introduction, pp. 9-11.

¹² Cf. Claude Cahen, *la Syrie du Nord à l'époque des Croisades* Paris 1940, p. 97.

¹³ Cf. *Ab. Farac*, p. 27.

¹⁴ Cf. *op. cit.*, p. 29-33. L'auteur donne des renseignements détaillés sur ses ouvrages.

¹⁵ La *Chronographie* a été traduite en anglais par Ernest A. Wallis Budge (Oxford 1932). On a utilisé ici la traduction turque, faite d'après la traduction anglaise, publiée par la Société Turque d'Histoire (voir, supra, note 11).

La vaste connaissance de l'auteur sur les différentes civilisations, religions et coutumes, rend son ouvrage très précieux. Il est particulièrement important pour l'histoire de la Turquie Seldjoukide du XIII^e siècle, car l'auteur passa une grande partie de sa vie à Malatya, et fut le témoin oculaire des événements qui se déroulèrent à cette époque-là, soit lors de l'invasion mongole en 1243, ou durant les années suivantes. Surtout en ce qui concerne la révolte de Baba, Resul, la chronographie nous apporte des témoignages particulièrement importants.

La *Chronographie* fut traduite partiellement (première partie) en arabe par l'auteur lui-même, à la demande de ses amis musulmans. Cette traduction portant le titre du *Tarih-u muhtasar id-duval*, ne comprend pas les parties concernant l'histoire de l'Eglise jacobite et de l'Eglise nestorienne. Il utilise pour cette traduction arabe, plusieurs sources arabes et persanes¹⁶

4. Sibṭ ibn'il-Cevzī (Şems'ud-Din 'Abd'ul-Muẓaffer Yūsuf b. Kızıoğlu) — *Mir'āt'uz-Zamān fi Tāriḥ il-A'yān*:

L'auteur étant le fils d'un affranchi turcu appartenant à la cour abbasside, il naquit en 582/1186¹⁷. Sa mère était la fille d'Ibn al-Cevzī, célèbre prédicateur baghdadien; c'est à cause d'elle qu'il fut célèbre sous le nom de Sibṭ ibn al-Cevzī. Après avoir étudié les sciences religieuses, il devint, comme son grand-père, un prédicateur réputé et enseigna dans différentes *medrese* à Damas où il vint s'installer.

A Damas, l'auteur eut des rapports étroits avec des princes ayyoubides, notamment avec al-Malik al-Mu'azzam auquel il dut de nombreuses informations dont il s'est servi dans sa chronique¹⁸. Après une vie tranquille à Damas, il mourut en 654/1256¹⁹.

Sibṭ ibn'al-Cevzī a rédigé une chronique, intitulée *Mir'āt'uz-Zamān fi Tāriḥ il-A'yān* (Miroir du Temps sur l'histoire des Notables), qui, ainsi que le dit Cl. Cahen, est la source fondamentale de toute la riche historiographie damasquine postérieures, ainsi que de diverses autres oeuvres historiques²⁰. L'ouvrage nous est conservé sous deux formes légèrement différentes l'une de l'autre. Le premier texte, probablement de la main de l'auteur²¹, comporte des lacunes,

¹⁶ Le *Tarih-u muhtasar'id-duval* fut édité pour la première fois en langue arabe, par Antoine Salhani (Beyrouth 1890).

¹⁷ Cf. C. Cahen, *la Syrie*, p. 64; du même, *EP*, "Sibṭ ibn al-Djauzi".

¹⁸ Cf. C. Cahen, *la Syrie*, p. 64.

¹⁹ Cf. Kâtip Çelebi, *Keif'uz-Zunūn*, édition Ş. Yaltkaya, R. Bilge, Istanbul 1972, 2^e édition, vol. 2, p. 1647.

²⁰ Cf. *EP*, "Sibṭ ibn al-Djauzi".

²¹ Cf. *la Syrie*, p. 65.

mais c'est tout de même la version la plus détaillée²². L'autre est un abrégé rédigé par Kuṭb'ud-Dīn Mūsā B. al-Yūnīnī (726/1313).²³

La *Mir'āl'uz-Zamān* couvre une période allant de la création du monde jusqu'au temps de l'auteur, soit jusqu'en 1253. C'est une source de première importance pour le XIII^e siècle, surtout pour la région de Damas et, bien entendu, la Syrie, car le dernier chapitre repose sur les propres expériences et témoignages de l'auteur. Mais il est vraiment très regrettable que cette chronique si précieuse ne comprenne qu'un petit passage au sujet de la révolte de Baba Resul. Elle a été plusieurs fois partiellement éditée.²⁴

b. Sources postérieures:

I. Chroniques Ottomanes:

1°. Orūc b. Adil al-Kazzāz — *Tevāriḥ-i Āl-i 'Osmān*:

L'auteur, connu plutôt sous le nom d'Orūc Beğ, est, avec Neşrī et 'Aşikpaşazāde, l'un des premiers et des plus célèbres chroniqueurs ottomans du XV^e siècle. Il vécut au temps de Mehmed II (1451-1481) et Bayezid II (1481-1512). On ne sait pas beaucoup de choses sur lui²⁵. Sa chronique est l'une des meilleures sources pour la période de la fondation de l'Empire Ottoman. Elle va jusqu'au début du règne de Bayezid II. Le titre, *Tevāriḥ-i Āl-i 'Osmān* (Histoire de la Maison Ottomane) est le même pour toutes les chroniques de cette époque²⁶.

Parmi ses sources, il semble qu'Orūc Beğ a utilisé l'ouvrage d'Elvan Çelebi (dont il en sera question ci-dessous) pour le récit concernant la révolte de Baba Resul, car il décrit l'événement d'une façon différente des autres sources et sa narration correspond exactement à celle d'Elvan Çelebi.

2°. Al-Cannābī (Abū Muḥammed Muşţafā b. Ḥasan al Ḥuseynī) — *Al-'Aylam'uz-Zāḥir fi Aḥvāl'il-Avāil va 'l-Avāhir*:

Né à Amasya, il fit ses études à Bursa où sa famille s'était installée, et devint le disciple du célèbre juriste ottoman Abu's-su'ud Efendi, auquel il dut ses

²² Dans les différentes bibliothèques d'Istanbul, il y a quelques manuscrits contenant la première rédaction détaillée. Par exemple, celui de la Bibliothèque du Musée des Oeuvres Islamo-turques (Türk-Islam Eserleri Müzesi) est l'un des meilleurs (nr. 2138, 15 volumes). Nous nous sommes servi, ici, du 15^e volume de ce manuscrit. Cf. aussi, Bibliothèque du Musée de Topkapi (Hazine) nr. 2907-2930, XIV volumes.

²³ Cf. Kâtip Çelebi, *op. cit.*, loc. cit.

²⁴ Par exemple J.R. Jewat, Chicago 1907; Ali Sevim, Ankara 1968. (le 12^e volume, concernant les Seldjoukides).

²⁵ Sur la biographie d'Oruc Beğ, voir l'introduction de Franz Babinger dans *Die Frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch*, Hannover 1925.

²⁶ La chronique a été éditée pour la première fois, en Allemagne, par F. Babinger (voir, supra note 23). Nihal Atsız l'a adapté en turc moderne (*Oruç Beğ Tarihi*, Istanbul 1973).

connaissances en sciences religieuses. Il se spécialisa en droit musulman et fut nommé le juge (kadi) d'Alep où il resta jusqu'à sa mort, en 999/1590²⁷.

Mustafā al-Cannābī rédigea sa chronique en arabe. Celle-ci traite de l'histoire des prophètes, des Perses, des Grecs, des Romains, et enfin des Etats musulmans. La partie la plus précieuse d'*al-ʿAylamʿuz-Zāhir* est, bien entendu, la dernière qui traite également de l'Empire ottoman²⁸. L'ouvrage arabe qui compte deux grands volumes, n'a pas encore été édité. L'auteur l'a traduit lui-même en turc et en a également fait un abrégé²⁹. Bien que sa narration de la révolte de Baba Resul soit très courte et rédigée trois siècles après les événements, le récit d'*al-ʿAylamʿuz-Zāhir* est néanmoins digne d'intérêt, car il correspond exactement à celui que rapporte la chronique d'Abu'l-Farac. On peut dire que *al-ʿAylamʿuz-Zāhir* est la plus véridique des sources tardives. Il semble certain que l'auteur a utilisé des sources anciennes aujourd'hui perdues.

3°. Müneccimbaşı (Derviş Ahmed Dede b. Luṭf'ullāh): -*Cāmī ud-Duval*:

L'auteur qui fut l'astrologue du sultan Mehmed IV, est connu sous le nom de Muneccimbaşı (astrologue en chef) Il naquit en 1631, à Salonique, où il fit partie de l'Ordre de Mevleviya, plus connu sous le nom de "derviches tourneurs". Après avoir fait des études primaires en sciences religieuses, il se rendit à Istanbul pour les parachever. C'est là qu'il apprit l'astrologie, ce qui lui valut d'entrer au service du sultan. Après une vingtaine d'années de service, il se rendit au Hadjaz. Quand il mourut, en 1132/1702, il était le grand cheik du *Mevlevihane* de la Mecque³⁰.

La chronique de Müneccimbaşı, intitulée "*Cāmī ud-Duval*" (recueil des Histoires des Etats), rédigée en arabes, est l'une des meilleures chroniques ottomanes. C'est une histoire générale, non seulement des Etats musulmans, mais également des Etats non-musulmans³¹. Il utilise de nombreuses sources, la plupart perdues. La partie consacrée à l'histoire ottomane se termine en 1083/1672. L'ouvrage a été traduit en turc, sous le règne d'Ahmed III (1703-1730), par une commission présidée par le célèbre poète Nedim. Cette traduction porte le nom de "*Şahâ-if'ul-Ahbâr*"³². En ce qui concerne notre sujet, le *Cāmī ud-Duval* a exp-

²⁷ Cf. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Auteurs Ottomans) Istanbul 1342, Vol. 3, p. 39.

²⁸ Cf. F. Rosenthal, *EL*, "al-Djannabi".

²⁹ On trouve des manuscrits d'*al-ʿAylamʿuz-Zāhir* dans certaines bibliothèques d'Istanbul, telles la Bibliothèque Suleymaniyeh (Ayasofya) (nr. 3033) et Nuruosmaniye (nr. 3099-3100), deux volumes.

³⁰ Cf. M. Tahir, *op. Cit.*, vol. 3, p. 142; M. Tayyip Gökbilgin, *IA*, "Müneccimbaşı".

³¹ Le *Cāmī ud-Duval* est conservé dans un certain nombre de manuscrits, dans différentes bibliothèques d'Istanbul. L'original comprenant deux gros volumes se trouve à la Bibliothèque Nuruosmaniye (voir, nr. 3171-3172).

³² Les *Şahâif'ul-Ahbâr*, Istanbul 1283, 3 volumes. Mais cette édition contient beaucoup de lacunes; aussi faut-il toujours se reporter au texte arabe. Une traduction en turc moderne est en cours (Ismail Erünsal, Müneccimbaşı Tarihi, Istanbul 1974, deux volumes)

loité, semble t-il, la chronique d'Ibn Bîbî, dont il ne diffère pas, sauf pour quelques petits détails.

Il faut enfin ajouter à cette liste, la petite chronique de Mehmed Paşa, surnommé Nişancı (chancelier), rédigée en 1481, intitulée *Tarih-i Nişancı*, qui traite de la révolte de Baba resul en quelques lignes, visiblement inspirées d'Oruc Beğ³³.

II. Sources diverses:

1. Elvan Çelebi — *Menâkib 'ul-Kudsîya fî Menâşib il-Unsiya*:

Elvan Çelebi est l'auteur d'un ouvrage qui, malgré sa rédaction tardive, juste un siècle après la révolte de Baba Resul, est l'une des sources les plus importantes, voire même la plus importante, concernant cet évènement. La raison en est qu'Elvan Çelebi était l'arrière petit-fils de Baba Ilyâs-i Hôrâsânî, l'un des deux principaux personnages de la révolte. Le père d'Elvan Çelebi, Âşik Paşa, est une des figures les plus connues de la littérature mystique turque du XIV^eme siècle. Elvan Çelebi était lui aussi, un poète mystique. On ne sait presque rien de lui, ni sa date de naissance ni de sa vie littéraire. Il n'avait pas de grand renom en tant que poète³⁴. Il ne figure dans aucun recueil biographique des poètes de son époque (*tezkiye-i şu 'arâ*). En revanche, il semble avoir été un personnage connu en tant que mystique³⁵. Il avait une zaviya à Mecidözü, près de Çorum, dans laquelle il exerçait sa vocation³⁶. Il mourut probablement après les années 1360-5, à Mecidözü, et fut enterré dans sa zaviya qui est aujourd'hui un lieu de pèlerinage fréquenté par la population environnante.

L'ouvrage d'Elvan Çelebi, intitulé *Menâkib 'ul-Kudsîya*, est une source qui n'a encore jamais été exploitée, bien que sa découverte remonte à vingt ans³⁷. Cependant, cet ouvrage n'était pas tout à fait inconnu. On connaissait son existence par les chroniques et les sources ottomanes, telles que *Tevârih-i Âl-i 'Osmân* d'Oruc Beğ et *Şakâyik'un Nu'mânîya* de Taşköprülüzâde Ahmed. Mais ce ne fut qu'en 1957 que l'on en découvrit un manuscrit. Cependant, depuis cette découverte, aucune étude ne lui a encore été consacrée, malgré l'importance du texte, surtout en ce qui concerne le mouvement historique qui fut l'objet de cette étude.

Les *Menâkib 'ul-Kudsîya* comprennent les biographies de Baba Ilyâs, de son fils Muhlîş Paşa, ainsi que de Âşik Paşa le père de l'auteur, traitées de façon

³³ Nişancı Mehmed Paşa, *Tarih-i Nişancı*, İstanbul 1290, pp. 98-99.

³⁴ Cf. F. Köprülü, *IA*, "Âşik Paşa".

³⁵ Cf. Semavi Eyice, "Çorum-Mecidözü'nde Âşik Paşa oğlu Elvan Çelebi zaviyesi" (la zaviya d'Elvan Çelebi, fils de Âşik Paşa, à Mecidözü-Çorum), *TM*, XV (1969), p. 212.

³⁶ Cf. F. Taeschner, "Das Heiligtum des Elvan Celebi in Anatolien", *WZKM*, LVI (1960) pages 227-231; S. Eyice, op. cit. loc. cit.

³⁷ Cf. Mehmed Onder, "Eine neu entdeckte Quelle zur Geschichte der Seltshuken in Anatolien", *WZKM*, (1959) pp. 84-88.

semi-hagiographique. Mais l'intérêt principal de l'ouvrage, ce sont les témoignages qu'il rapporte au sujet de la révolte et qui constituent la narration la plus longue de cet événement. Nous nous proposons dans la présente étude, d'exploiter pour la première fois cette source si précieuse.

2°. En deuxième lieu, nous parlerons très brièvement de trois ouvrages qui se contentent de mentionner en quelques lignes, la révolte de Baba Resul, mais d'abord les *Menākib 'ul-Ārifin*, d'Aḥmed Eflāki³⁸, qui ne fait que mentionner la révolte, mais qui apporte un témoignage important au sujet des rapports entre Baba Resul et Hāci Bektāş³⁹. Le deuxième ouvrage s'intitule *al-Valad'uş-Şafik*; il fut écrit par un encyclopédiste du XIVe siècle, Kādi Aḥmed de Niğde⁴⁰. Cet ouvrage, rédigé en persan, est très important pour l'histoire religieuse de l'Anatolie du XIIIe et du XIVe siècles⁴¹, et qui n'a malheureusement pas encore été suffisamment exploité. Le troisième est la célèbre *aş-Şakāyik'un Nū māniya*, écrite par le biographe ottoman du XVIe siècle Taşköprülüzāde⁴². Il mentionne également la révolte dans la biographie de Baba Ilyas⁴³.

III. Chroniques arabes:

Malheureusement, on ne trouve que très peu de renseignements sur le mouvement babaï dans les sources arabes, généralement tardives. On peut citer parmi celles qui le mentionnent, le *Tāriḥ 'ul-Islām* de Şems'ud-Dīn Aḥmed az-Zahabī grand historien arabe du XIVe siècle (m. 1348)⁴⁴. Dans cette énorme chronique en vingt et un volumes, traitant de l'histoire générale des Etats musulmans, deux lignes seulement sont consacrées à la révolte de Baba Resul. Le deuxième ouvrage qui le mentionne est dû à Cemāl'ud-Dīn Yūsuf b.Ṭagribirdī (m. 1469), un égyptien d'origine turque. Sa chronique ne consacre au sujet que deux lignes⁴⁵.

Il convient cependant d'ajouter à ces sources que nous venons de mentionner, une hagiographie consacrée à un célèbre soufi du XIe siècle, Tāc'ul-Ārifin Seyyid Abu'l-Vafā'al-Bağdādī (501/1107-8) qui a un certain rapport avec Baba Ilyās-i Horāsānī. L'auteur, Şihāb'ud-Dīn Aḥmed b.Ābd'ul-Mun'im al-Vāsiṭī, rédigea son ouvrage intitulé *Tezkirat'ul-Muttakin ve Tabşirat'ul-Muktedin*, en 773/

³⁸ Voir ci-dessous, pp.

³⁹ Cf. *Menākib 'ul-Ārifin*, édition T. Yazici, Ankara 1959, vol. 1 p. 381.

⁴⁰ *Al-Valad'uş-Şafik*, Bibliothèque Süleymaniye (Fatih) nr. 4518 fol. 296 b.

⁴¹ Cf. F. Köprülü, "Anadolu Selçuklu Tarihinin yerli kaynakları" (Sources indigènes de l'Histoire des Seldjoukides d'Anatolie), *Belleleten*, VII (1943).

⁴² Voir ci-dessous, p.

⁴³ Cf. Edirneli Mecdî, *Terceme-i Şakāyik*, İstanbul 1269/1854. vol. 1, p. 23.

⁴⁴ On trouve des manuscrits de cette chronique dans différentes bibliothèques d'Istanbul: par exemple, Süleymaniye (Ayasofya) nr. 3005-3015). L'abrégé en deux volumes, fait par l'auteur lui-même, a été édité à Hayderabad, en 1333/1915.

⁴⁵ Cf. infra, pp. 12-13.

1371, soit deux siècles et demi après la mort du cheik. Mais, d'après ce qu'il dit dans l'introduction, il utilisa comme sources de base, deux hagiographies (*menākibnāme*) écrites au temps du cheik Tāc-ul-^ḥārifin, dont la première s'intitule la *Kitāb-u Devḥat-i Ulī's-Safā fī Menākib-i Seyyid Abi'l-Vafā*⁴⁶. La *Tezkirat'ul Muttakīn* de Şihāb'ud -Dīn Ahmed dont on ne connaît rien, a été traduite en turc, sous le titre de "*Menākib-i Tāc'ul Ḥārifin*", à l'époque de Bayezid II⁴⁷. Ce *menākibname* contient des renseignements non négligeables sur l'ordre religieux de Tāc'ul-^ḥārifin Seyyid Abu'l-Vafā. Elle n'a pas encore été suffisamment étudiée.

B. SOURCES CONCERNANT LA SURVIVANCE DU MOUVEMENT BABAI:

a. Chroniques arabes:

1° Al-Birzālī (ʿAlem'ud-Dīn Abū Muḥammed al Kāsim b. Muḥammed) -*Tārīḥ*.

Il naquit à Damas en 665/1267. Après avoir étudié les sciences religieuses, il voyagea dans différentes villes de Syrie et d'Egypte⁴⁸. A partir de 688/1289, il se fixa à Damas où il rédigea sa chronique intitulée tout simplement *Tārīḥ* (histoire)⁴⁹. Il donna des cours de *Ḥadīṣ* dans les *medrese* damasquines et mourut en 739/1340⁵⁰. Le *Tārīḥ* de ʿAlem'ud-Dīn al-Birzālī ne semble pas avoir été très exploité, comme le fait remarquer Cl. Cahen, à cause de l'impossibilité d'une consultation méthodique. En réalité, cet ouvrage est une chronique biographique, avec un plan chronologique⁵¹. Il a été abrégé et continué par un certain Taḳīyy'ud-Dīn b. Rafī^ḥ, à partir de 736/1335-36, date à laquelle se termine l'ouvrage original⁵².

Le *Tārīḥ* nous donne des informations intéressantes concernant Barak Baba; ce sont les plus anciennes, exception faite du *Tārīḥ'u Olcaytu Hudābende*.

2° Ibn Dokmāk (Şārim'ud-Dīn Ibrāhīm b. Muḥammed al-Miṣrī) -*Nuzhat'ul Anām*:

Il est l'un des grands chroniqueurs égyptiens. Il naquit vers 750/1349 et mourut en 809/1406⁵³. On ne connaît pas beaucoup de choses sur lui, si ce

⁴⁶ Cf. *Tezkirat'ul-Muttakīn*, Bibliothèque Nationale de Paris, De Slane, Ara. nr. 2036, vol. 1, fol. 2a.

⁴⁷ On trouve une dizaine de manuscrits de cette traduction turque, conservés dans certaines bibliothèques d'Istanbul. par exemple, Bibliothèque de l'Université d'Istanbul, mss turcs, nr 1560; Bibliothèque Süleymaniye (Halet Efendi), nr. 2427.

⁴⁸ Cf. F. Rosenthal, E12, "al-Birzali".

⁴⁹ Cf. Claude Cahen, *la Syrie*, p. 81.

⁵⁰ Cf. F. Rosenthal, *op. cit.*, loc. cit.

⁵¹ Cf. Bibliothèque du Musée de Topkapi (Ahmed III) nr. 2951.

⁵² K. Çelebi, *Keşf*, vol. 1, p. 287.

⁵³ Cf. K. Çelebi, *op. cit.*, vol. 2, p. 102.

n'est qu'il fut un hanefite extrémiste⁵⁴. Il écrivit deux ouvrages historiques: une histoire d'Egypte intitulée *Nuzhat'ul-Anām*, qui couvre une période allant jusqu'en 779/1377⁵⁵; l'autre, une histoire des sultans égyptiens, qui se termine avec l'année 805/1402. Les témoignages de la *Nuzhat'ul-Anām* concernant Barak Baba, sont à peu près les mêmes que ceux de 'Alem'ud Dīn al-Birzālī.

3. Ibn Ḥacar (Şihāb'ud-Dīn Abu'l-Faẓl Aḥmed b. 'Alī al-'Askalānī — *Ad-Durar'ul-Kāmina fi ā'yān'il-Miat'is-Şāmina*:

Il est aussi connu en tant qu'historien qu'en tant que *maḥaddis* (savant en *ḥadis*). Il naquit en 773/1372. Malgré sa formation juridique, il abandonna le droit pour s'adonner à l'étude de *ḥadis* (tradition prophétique). Aussi fit-il des voyages en Egypte, Syrie et au Hedjaz. Il se fixa en Egypte où il enseigna dans différentes medrese. Il mourut en 852/1449. On lui doit plusieurs ouvrages sur les *ḥadis*⁵⁶. Mais c'est surtout son *ad-Durar'ul-Kāmina* (Perles Cachées), qui nous intéresse ici. C'est un gros recueil biographique concernant des personnages réputés du XIII-XIVe siècle, classés selon l'ordre alphabétique, et se terminant en 830/1427⁵⁷. L'auteur le prolongea jusqu'en 837/1433-34. L'ouvrage a été abrégé par Celāl'ud-Dīn Suyūṭī et par Ibn'ul Mubarrad⁵⁸.

Ad-Durar'ul-Kāmina rapporte des témoignages intéressants au sujet de Barak Baba.

4. Al-'Aynī (Bedr'ud-Dīn Maḥmūd b. Aḥmed) — *Ikd'ul-Cumān fī Tārīḥ-i ahl'iz-Ẓamān*:

Bedr'ud-Dīn al-'Aynī, né en 762/1360 à 'Ayintāb appartenait à une famille noble. Après avoir étudié sous la direction de son père, Kādi Şihāb'ud Dīn Aḥmed, il se rendit à Jérusalem, puis en Egypte où il s'installa. Il occupa plusieurs postes importants, mais subit un revers de fortune et termina sa vie dans la gêne. Il mourut en 855/1451 au Caire⁵⁹. Il était un savant versé dans les sciences religieuses, ainsi que dans l'histoire.

La chronique de Bedr'ud-Dīn al-'Aynī, intitulée *'Ikd'ul Cumān* (Collier de perle), est une histoire générale qui commence par la Création et s'étend jusqu'en 850/1446. C'est une compilation de nombreuses sources, qui couvre vingt gros volumes⁶⁰. Elle comprend non seulement les événements politiques, mais

⁵⁴ Cf. I. Petersen, *EP*, "Ibn Dukmāk"

⁵⁵ La *Nuzhat'ul-Anām* a été imprimé en 12 volumes, Le Caire, (sans date).

⁵⁶ Cf. F. Rosenthal, *EP* "Ibn Ḥadjar".

⁵⁷ *Ad-Durar'ul-Kāmina*, Hayderabad 1348k-50/1929-31, 4 volumes.

⁵⁸ Cf. K. Çelebi, *op. cit.*, vol. 1, p. 287.

⁵⁹ Cf. Adile Abidin, "Aynī'nin *Ikd'ul-Cumān*'ında Osmanlılara dair verilen mālūmāt" (renseignements apportés par Ikd'ul Cumān de 'Aynī sur les Ottomans), *TSD*, II (1938) pp. 117-132.

⁶⁰ L'un des meilleurs manuscrits de l'ouvrage se trouve dans la Bibliothèque Bayezit (Veliyuddin Efendi) nr. 2377-2396, 20 volumes.

aussi les faits sociaux et économiques. La partie la plus originale de l'ouvrage est, naturellement, celle qui concerne son époque, car elle contient ses propres témoignages et ses expériences. Le *ʿIkd'al-Cumān* est également riche en biographies parmi lesquelles figure celle de Baraḳ Baba.

5°. Ibn Taḡribirdī (Abu'l-Maḥāsīn Cemāl'ud-Dīn Yūsuf) - *Al-Manhal'us-Sāfi va'l-Müstavfi bā'd al-Vāfi*:

Il naquit au Caire en 812/1409-10. C'était le fils d'un affranchi turc nommé Tanriverdī qui fut un des favoris du sultan égyptien Barkūḳ⁶¹. Il fut l'élève du célèbre géographe al-Maḳrīzī⁶². Après avoir rédigé plusieurs ouvrages, il mourut en 875/1469. Il est connu par deux grands ouvrages: le premier, intitulé *an-Nucūm'uz Zāhira* (Astres brillantes), est une histoire très détaillée de la période contemporaine à l'auteur⁶³; le deuxième, et le plus original, est un dictionnaire biographique appelé *al-Manhal'us-Sāfi* (Source pure), qui contient près de 3000 notices concernant surtout les notables militaires de l'Égypte du XIIIe au XVe siècle⁶⁴.

6°. as-Safadī (Ṣalāḥ'ud-Dīn Ḥalīl b. Aybek) - *Tārīḥu Aʿyān'il ʿAṣr ve Aʿvān'in-Naṣr*:

Historien arabe d'origine turque, il naquit en Égypte vers 697/1296-97. Après avoir travaillé dans les services du secrétariat à Ṣafad, à Alep et à Rahba, il s'installa à Damas où il mourut en 764/1363⁶⁵. Il écrivit plusieurs ouvrages⁶⁶. Mais il est surtout connu par deux dictionnaires biographiques: le premier, intitulé *al-Vāfi bi'l-Vefyāt* se compose de trente volumes et comprend quatorze mille notices biographiques⁶⁷. Le deuxième, appelé *Tārīḥ*, qui nous intéresse notamment au sujet de Baraḳ Baba, se compose de dix volumes⁶⁸. L'auteur servit de sources aux biographes postérieurs.

b. Chroniques ottomanes:

1°. ʿAṣīḳpaṣa-zāde (Dervīṣ Aḥmed b. Şeyḫ Yaḥyā) *Tevārīḥ-i Āl-i ʿOsmān*

Petit-fils du célèbre poète mystique ʿĀṣīḳ Paşa, il fut l'un des plus anciens chroniqueurs ottomans. Il naquit à Elvan Çelebi, village portant le nom de son oncle, situé près de Çorum⁶⁹. On ne sait pas grand chose sur sa vie, si ce n'est

⁶¹ Cf. W. Popper, *EP*, "Ibn Taḡribirdī",

⁶² Cf. J. Sauvaget, *Historiens Arabes* (Initiation à l'Islam: V), Paris 1946, p. 171.

⁶³ Le Caire, 1929-49, 10 volumes; édition W. Popper, Berkeley 1915-29, 10 volumes.

⁶⁴ On trouve des manuscrits de l'ouvrage à la Bibliothèque du Musée de Topkapı (Ahmed III) nr. 3018 (un gros volume), à la Bibliothèque Nuruosmaniye, nr. 3428-29 (deux volumes).

⁶⁵ Cf. F. Krenkov, *EP*, "al-Safadī".

⁶⁶ Sur ses principaux ouvrages, cf. note 63 ci-dessus.

⁶⁷ Istanbul 1931, vol. Ier (édité par H. Ritter); Damas 1949-59, vol. 2e-4e (édité par Sven Dederling).

⁶⁸ Cf. Bibliothèque Suleymaniye (Ayasofya) nr. 2965-2970, dix volumes.

⁶⁹ *Osmanlı Tarihleri* (Histoires Ottomanes), éd. Nihal Atsız, Istanbul 1949, p. 79.

ce qu'il raconte dans son ouvrage. Il fit plusieurs voyages en Egypte et au Hedjaz où il rencontra plusieurs cheiks⁷⁰. Il était lui-même cheik dans la zaviya de son oncle Elvan Çelebi, et *halife* (successeur) de 'Abd'ul-Laṭif al-Muḳaddesī (856/1452)⁷¹. Il mourut après 908/1502⁷². De son vivant, 'Aṣiḳ paṣa-zāde ne fut connu ni en tant que mystique, ni en tant qu'historien. Il ne figure dans aucune source biographique des XVe et XVIe siècles.

La chronique d' 'Aṣiḳpaṣa-zāde contient ses propres témoignages, ainsi que des renseignements tirés d'anciennes sources aujourd'hui perdues. C'est ce qui fait la valeur de ses *Tevārīhi Āl-i 'Osmān*, surtout importantes par les renseignements qu'ils donnent sur les derviches combattants (*derviş gaziler*) qui entouraient les premiers sultans ottomans⁷³. Il est, donc, l'une des premières sources pour la persistance du mouvement babai.

2°. Mehmed Neşri - *Cihān-numā*:

L'auteur, né dans une ville de l'Anatolie de l'Ouest, fut l'un des chroniqueurs les plus connus du XVe siècle. Il se rendit à Istanbul et entra au service de sultan Bayezid II. Il enseigna dans les *medrese* de Bursa, et de Sulṭāniye, où il mourut en 926/1520.

Bayezid II avait chargé Mehmed Neşri de rédiger une histoire générale, couvrant la période ottomane et contemporaine⁷⁴. Ce fut ainsi qu'il composa le *Cihān-numā* (Miroir de l'univers), divisé en six grands chapitres. Malheureusement, les cinq premiers chapitres se sont perdus; il ne reste que le sixième qui couvre, heureusement, la période seldjoukide de l'Anatolie et la période ottomane⁷⁵. L'ouvrage, qui comprend le règne de Bayezid II, donne des renseignements exceptionnels sur l'époque de la fondation de l'Empire ottoman, et sur les derviches turcomans.

3°. Kemālpaṣa-zāde (Şems'ud-Dīn Aḫmed b. Süleymān) *Tevārīhi Āl-i 'Osmān*:

Şems'ud-Dīn Aḫmed, né en 873/1468-69, à Tokat, fut surtout célèbre comme théologien. Il est connu sous le nom de Kemālpaṣa-zāde (fils de Kemāl Pa-

⁷⁰ D'après N. Atsiz, ce serait 795/1393 (voir, *op. cit. ibid*), alors que, d'après Franz Taeschner, c'est 803 (1400) (voir, *EP*, " 'Aṣiḳ pashazāde").

⁷¹ Cf. F. Köprülü, *IA*, " 'Aṣiḳpaṣa-zāde".

⁷² Cf. *op. cit. loc. cit.*; d'après N. Atsiz, il fut le *halife* d'Abul-Vafā qui appartenait à l'Ordre de Bekriya (voir *op. cit. p. 80*)

⁷³ Cf. F. Köprülü, *op. cit. loc. cit.*

L'ouvrage a été édité deux fois: par 'Āli Beğ (Istanbul 1332/1914), et par Friedrich Giese (Leipzig 1929).

⁷⁴ Cf. M. Tahir, *Os. Mü.* vol. 3, p. 150; cf aussi, Şahabeddin Tekindağ, *IA*, "Neşri".

⁷⁵ Cf. M. Tahir, *op. cit. loc. cit.*

Sur les manuscrits de l'ouvrage, voir F. Taeschner, "Neşri Tarihi'nin elyazmalari üzerine araştırmalar" (recherches sur les manuscrits de l'Histoire de Neşri), *Belleten*, LX (1951), p. 501). Il a été édité deux fois: F. R. Unat-M.A. Köymen, Ankara 1949-52, 2 volumes; F. Taeschner, Leipzig 1951-55, deux volumes.

şa), car son grand-père avait été un général ottoman. Il termina ses études. Se destinant d'abord à la carrière militaire, il fut nommé juge dans une ville anatolienne, avant de devenir professeur dans différentes *medrese* de province⁷⁶. Il était versé en droit musulman et en théologie. Sous le règne de Selim I (1512-1520), il fut nommé au poste du *kadiasker* de l'Anatolie et après la mort de Zenbilli 'Alî Efendi, en 1526, il débuta le *Şeyhulislam* (grand Mufti) de Soliman le Magnifique (1520-1566)⁷⁷. Il avait acquis une grande réputation⁷⁸, qu'il garda jusqu'à sa mort, en 940/1534, à Istanbul.

Kemâlpaşa-zâde est l'auteur de plusieurs ouvrages de théologie⁷⁹. Mais il écrivit aussi une importante histoire générale des Ottomans qui couvre une période allant du début de l'Empire Ottoman jusqu'à l'époque de Soliman le Magnifique, c'est à dire jusqu'en 933/1526. Cet ouvrage, dont chaque volume est consacré à un sultan, se compose de dix *volumes*⁸⁰. Le dixième est consacré à la campagne de Mohaç, en 1526⁸¹. L'auteur les rédigea à la demande de Selim I, de même qu'İdris-i Bitlisi composait en persan son *Heşt Bihîşt* (Huit Paradis).

4. Hoca Sa' d'ud-Din b. Hasan Cân - *Tâc'ut Tevârih*:

Il naquit en 946/1539 à Istanbul, d'une famille originaire d'Isfahan. Son père était l'un des intimes de Selim I.⁸² Après avoir terminé ses études dans les *medrese* d'Istanbul, il fut nommé *müderris* (professeur) et enseigna dans différentes *medrese*⁸³. En 981/1573, il fut nommé précepteur du prince Murad, fils de Selim II, ce qui lui valut son surnom de "Hoca"⁸⁴. Ce poste important lui permit d'avoir quelque influence sur son élève, devenu Murad III. En 1006/1597-98, il fut nommé *Seyhulislam*⁸⁵, et joua un grand rôle pendant la bataille de Haçova. Il mourut en 1008/1599⁸⁶.

Hoca Sa' d'ud-Din rédigea une histoire des Ottomans intitulée *Tâc'ut Tevârih* (La Couronne des Histoires), qui commence par le règne de 'Osman I (1299-1326), et se termine avec les dernières années du règne de Selim I⁸⁷. L'ouvrage

⁷⁶ Cf. *Tezkire-i Latîfi* Istanbul 1314/1896, p. 79; cf. aussi İsmet Parmaksizoglu, *IA*, "Kemalpaşa-zâde",

⁷⁷ Cf. K. Çelebi, *Kesf*, vol. 1, p. 257.

⁷⁸ Cf. I. Parmaksizoglu, *op. cit.* loc. cit.

⁷⁹ Cf. *Latîfi*, p. 80.

Sur ses oeuvres religieuses, voir, I. Parmaksizoglu, *op. cit.* loc. cit.

⁸⁰ Le premier et le septième ont été édités par Serafettin Turan (Ankara 1957, 1970).

⁸¹ Le dixième *defter* portant le titre de *Mohâcnâme*, a été édité, avec une traduction française, par Pavet de Courteille, (*Histoire de la Campagne de Mohacz*, Paris 1859).

⁸² Cf. M. Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Istanbul 1315 (1897), vol. 3, p. 18.

⁸³ Cf. S. Turan, *IA*, "Sa'deddin".

⁸⁴ Cf. M. Süreyya, *op. cit.* loc. cit.

⁸⁵ Cf. *op. cit.* loc. cit.

⁸⁶ Cf. K. Çelebi, *Kesf*, vol. 1, p. 269; cf. aussi, M. Tahir, *Os. Mü.*, vol. 3, p. 67.

⁸⁷ Le *Tâc'ut-Tevârih*, Istanbul 1279-80 (1862-63), 2 volumes. Il a été traduit en Italien par un certain Banoti (cf. *Os. Mü.*, *ibid.*)

a été continué par des personnages inconnus (peut-être l'auteur lui-même ou son fils?), jusqu'en 961/1554.⁸⁸

5°. 'Ālī (Muṣṭafa b. Aḥmed) - *Kunh'ul-Aḥbār*:

Un des plus grands historiens ottomans, il naquit en 948 (1541), à Gelibolu. Il fut le secrétaire de Lala Muṣṭafa Paşa, précepteur de Selim II, et conquérant de Chypre⁸⁹. Puis, après avoir été *defterdar* à Amasya, et occupé différents postes à Bağdad et à Bozok⁹⁰, il fut nommé de nouveau secrétaire de Muṣṭafa Paşa et le suivit jusqu'à sa destitution qui lui valut de tomber dans une situation difficile. En 1008/1600, il fut nommé *mutasarraf* (gouverneur) de Cedda, et il mourut la même année.⁹¹

Le grand ouvrage de 'Ālī, le *Kunh'ul-Aḥbār*, (Essence des Histoires), se compose de quatre grandes parties couvrant l'histoire générale du monde, depuis la Création à son temps. Seule la quatrième partie est consacrée à l'histoire ottomane, depuis ses débuts jusqu'à son époque⁹². L'ouvrage est d'autant plus précieux pour l'histoire ottomane que l'auteur fait preuve d'un remarquable sens critique. Il contient aussi des renseignements intéressants au sujet des Babas turcomans.

c. Sources diverses:

1°. Eflākī (Aḥmed b. Aḥī Nātur) - *Menākib'ul 'Ārifin*: Malheureusement, on ne connaît pas beaucoup de choses d'Aḥmed Eflākī. Il n'y a aucun renseignement sur sa biographie ni dans les dictionnaires biographiques, ni dans de diverses sources, excepté quelques notices dans la *Sefīne-i Mevleviye*, et quelques lignes dans son ouvrage lui-même. D'après la *Sefīne-i Mevleviye* de Şāḫib Dede, Aḥmed Eflākī était le fils d'un certain Bedr'ud-Dīn-i Tebrīzī auquel il dut sa connaissance dans les différentes sciences. Il se spécialisa notamment en astronomie (*felekiyyāt*), ce qui lui valut d'être surnommé Eflākī (astronome). Il fit plusieurs voyages dans différents pays et, en 690/1291, il se rendit à Konya où il entra en relation avec Sultan Veled. Après la mort de celui-ci, Eflākī s'initia à l'Ordre de Mevleviya et fut le disciple d'Ulū 'Ārif Çelebi, *halife* de Sultan Veled⁹³.

Dans son ouvrage, Eflākī ne parle ni de son père, ni de sa famille, ce qui laisse supposer qu'il n'eut probablement pas de contact avec les siens⁹⁴. En

⁸⁸ Sur la continuation de l'ouvrage, voir M. Münir Aktepe, "Tacüttevarih ve bunun zeyli hakkında" (Du Tacüttevarih et de sa continuation), *T M*, XIII (1967), pp. 106-110.

⁸⁹ Cf. K. Süsheim-R. Mantran, *EP*, "Ālī".

⁹⁰ Cf. M. Tahir, *Os. Mü.* vol. 3, pp. 85-86.

⁹¹ Cf. *op. cit.* loc. cit.: cf. aussi, Süsheim-Mantran, *op. cit.* loc. cit.

⁹² Le *Kunh'ul-Aḥbār* a été édité en cinq volumes (Istanbul, 1285/1868) qui contiennent les premières trois parties et quelques chapitres de la quatrième. Le reste est encore en manuscrit. Pour les autres ouvrages de l'auteur, voir, Süsheim-Mantran, *op. cit.*, loc. cit.

⁹³ Cf. *Sefīne-i Mevleviye*, Le Caire 1283/1869, vol. 3, p. 5.

⁹⁴ Cf. *Āriflerin Menkıbeleri*, tr. Tahsin Yazıcı, Istanbul 1964 vol. 1, introduction, pp. V-VIII.

716/1316, il se rendit en Iran avec Ulü 'Ārif Çelebi, et à la mort de son cheik, il s'attacha à son fils 'Ābid Çelebi. Il mourut en 761/1360, à Konya⁹⁵.

L'ouvrage d'Eflâki, rédigé à la demande d'Ulü 'Ārif Çelebi, entre les années 718-754/1318-1353, contient des renseignements très précieux sur Mevlânâ, son père Sultân'ul-'Ulemâ, et les personnages qui les entouraient⁹⁶. Reposant partiellement sur des légendes, l'ouvrage se base sur les témoignages et des propres observations de l'auteur. En outre, il exploita plusieurs sources mevlévis, telles que *Rebâbnâme*, *Menâkib-i Sipehsâlâr*, *Makâlât-i Şems-i Tebrizî* etc. Cependant, son admiration pour Mevlânâ, lui fait attribuer à celui-ci un pouvoir de miracles éxagérés⁹⁷. L'ouvrage comprend aussi le premier témoignage sur Hâci Bektâş-i Velî, ce qui est très important pour notre connaissance de la personnalité mystique de ce dernier.

2. *Vilâyetnâme (Menâkib-i Hâci Bektâş-i Velî)*:

Cette hagiographie, rédigée dans la deuxième moitié du XVe siècle par un auteur inconnu⁹⁸, contient la seule biographie de Hâci Bektâş-i Velî. Cette biographie est inéluctablement mêlée à la légende. Exception faite des *Menâkib'ul-'Ārifin*, c'est le plus ancien texte concernant le célèbre Baba turcoman. Cependant, malgré son apparence légendaire, il contient des renseignements précieux non seulement sur Hâci Bektâş, mais également sur son entourage et sur des personnages célèbres de l'époque, avec qui Hâci Bektâş avait eu des relations. Selon Abdûlbaki Gölpinarlı, l'ouvrage respecte la *takiyya* et tend à voiler les indices shiïtes qui transparaissent dans certaines légendes (*menkabe*)⁹⁹.

3. Lâmi'î Çelebi (Şeyh Mahmûd b. 'Osmân) - *Terceme-i Nefehât'ul-'Uns*:

Lâmi'î, né en 877/1472 à Bursa, fut l'un des poètes mystiques ottomans les plus réputés du XVIe siècle. Dans son enfance, il fut l'élève des savants renommés, puis il devint le disciple d'Emîr Aḥmed al-Buḥârî, célèbre cheik nakşibendî, et le resta jusqu'à sa mort¹⁰⁰ en 938 (1531-32) à Bursa, où il fut enterré près de la mosquée de son père¹⁰¹. A cause de l'abondance de son oeuvre, il fut surnommé Câmi-i Rûm.

⁹⁵ Cf. *op. cit.* loc. cit.

⁹⁶ Les *Menâkib'ul-'Ārifin* ont été traduites pour la première fois, en français, par Cl. Huart, sous le titre de "*Les Saints des Derviches Tourneurs*" (Paris 1918-1922, 2 volumes). Mais c'est T. Yazici qui les a édités, pour la première fois, dans le texte original persan (Ankara 1959-1961, 2 volumes) et les a traduits en turc (voir, supra, note 95).

⁹⁷ Sur la critique historique de l'ouvrage, voir l'introduction de T. Yazici, en tête de la traduction turque.

⁹⁸ D'après Abdûlbaki Gölpinarlı, éditeur du *Vilâyetnâme* (Istanbul 1958), ce serait un certain Ilyas b. Hizir surnommé Uzun Firdevsi qui l'aurait rédigé (voir, introduction, p. XXIII).

⁹⁹ *Op. cit.*, introduction, p. VII.

¹⁰⁰ Cf. M. Süreyya, *Sicill*, vol. 4, p. 86; cf. aussi A. Karahan, *IA*, "Lâmi'î".

¹⁰¹ Cf. *op. cit.*, loc. cit.

Mais l'ouvrage de Lâmi'î le plus intéressant pour nous, est son *Terceme-i Nefehât'ul-Uns* (ou bien *Futūh'ul-Mucāhidin li-Tervih-i Kulüb'il-Müşāhidin*)¹⁰². C'est la traduction turque d'un dictionnaire de biographies mystiques dû au grand poète mystique iranien Cāmī (1492). Cāmī avait écrit son ouvrage en 881/1476, d'après des sources anciennes et l'avait intitulé *Nefehât'al-Uns* (Odeurs d'Amitté)¹⁰³. Mais l'ouvrage de Lâmi'î ne fut pas une simple traduction; il y ajouta plusieurs biographies de mystiques anatoliens parmi lesquels figurent Hāci Bektaş, Geyikli Baba, Tapduk Emre, etc. Et c'est ce qui donne une valeur à son ouvrage.

4. Mecdi Mehmed Efendi - *Terceme-i Şakāyik-i Nu' māniya*:

La version originale de l'ouvrage qui nous intéresse, a été écrite en arabe par Taşköprülü-zāde Ahmed Efendi, un savant du XVI^e siècle et auteur des *Mevzū'āt'ul'Ulūm* (Les Sujets des Sciences). La *Şakāyik'un-Nu' māniya* est un dictionnaire biographique mentionnant plusieurs cheiks et *ulemā* de l'Empire ottoman¹⁰⁴. Cet ouvrage a été traduit, à la même époque (en 995/1587), par Mecdi Mehmed Efendi d'Edirne (999/1590-91)¹⁰⁵. Il enrichit sa traduction (*al-Hadāik'un-Nu' māniya*) de nouvelles notices qui la rendirent encore plus précieuse¹⁰⁶. Elle a été continuée par Nev'î-zāde 'Atāyî¹⁰⁷. Elle contient des renseignements précieux sur les babas turcomans.

5. Evliyā Çelebi (b. Derviş Mehmed Zilli)- *Seyāhat-nāme*:

Il est l'un des personnages les plus célèbres de toute l'époque ottomane. Mais cette célébrité ne date que d'un siècle, car il resta dans l'oubli jusqu'au début du XIX^e siècle, jusqu'à la découverte de son gigantesque *Seyāhatnāme*. Il naquit en 1020/1611 à Istanbul. Il ne nous est connu que par ses propres récits.¹⁰⁸

Evliyā Çelebi est un écrivain imaginatif, préférant les légendes aux simples faits et se livrant volontiers à l'exagération. Quoi qu'il en soit, en nous rapportant les hagiographies et les légendes des derviches, il nous donne des renseignements abondants et précieux, à condition toutefois de faire preuve de sens critique. Aussi le *Seyāhatnāme* est-il une source inépuisable au sujet des derviches et des cheiks qui vivaient autrefois en Anatolie¹⁰⁹

¹⁰² Cf. *Latife*, p. 292. Sur les ouvrages de Lami'î, voir, *Sicill*, p. 86.

¹⁰³ Istanbul 1270 (1853-54).

¹⁰⁴ Le Caire 1299 (1882); Beyrouth 1976, (2^e édition).

¹⁰⁵ Istanbul 1269 (1852), 2 volumes.

¹⁰⁶ Cf. M. Tahir, *Os. Mü.*, vol 3, P. 139.

¹⁰⁷ *Zeyl-i Şakāyik'un Nu' māniya*, Istanbul 1268. 2 volumes.

¹⁰⁸ Sur la biographie d'Evliyā Çelebi, voir Cavit Baysun, *IA*, "Evliyā Çelebi"; et J.H. Mordtmann-H.W. Duda, *EP*, "Ewliya Çelebi"

¹⁰⁹ Le *Seyāhtnāme* a été partiellement édité et même traduit dans diverses langues européennes. Il a été entièrement édité pour la première fois à Istanbul à l'Imprimerie "İkdām" (1314-18/1896-1900, 1er-6^e volumes; 1928, 7^e-8^e volumes; 1938, 9^e volume). Cette édition n'est cependant pas tout à fait sûre.



6. Bursali Belîğ - *Güldeste-i Riyâz-i İrfân*:

Cet ouvrage, écrit au début du XVIIIe siècle par un certain Belîğ, n'est qu'un recueil hagiographique concernant les derviches et les cheiks ayant vécu à Bursa. Il comprend des légendes hagiographiques transmises oralement par la population de Bursa et de sa région¹¹⁰.

II. TRAVAUX:

Aucun travail spécifique n'a encore été consacré à l'ensemble des problèmes de la révolte de Baba Resul, exception faite de deux articles dont nous parlerons ci-dessous. C'est pourquoi, nous examinerons plutôt les renseignements donnés par différents livres qui ne sont pas directement consacrés au sujet. Il est par conséquent indispensable de diviser les travaux en trois groupes qui seront examinés dans l'ordre chronologique.

1) *Les informations se trouvant dans différents livres:*

Le premier auteur qui traite de la révolte de Baba Resul, fut Joseph de Hammer. Cet historien autrichien résume très brièvement l'évènement dans le premier volume de son *Histoire de l'Empire Ottoman*¹¹¹. Son récit repose sur le témoignage d'*al-ʿAylam ʿuz-Zâhir*.

Ensuite, ce fut Hüseyin Hüsameddin qui aborda le sujet en détail, dans son *Amasya Tarihi* (Histoire d'Amasya)¹¹². En écrivant ce dangereux mais précieux ouvrage, il a apparemment exploité plusieurs sources anciennes dont la moitié nous est inconnue. Il étudie la révolte dans les deux premiers volumes de son ouvrage. Dans le premier, en parlant du *Hankâh-i Meş'udi*, à Amasya, il cite parmi les cheiks de ce couvent au XIIIe siècle, Baba İlyâs et Baba İshâk. Après avoir examiné les rapports entre les deux personnages, il donne des renseignements douteux sur la croyance et les idées religieuses de Baba İshâk. Il mentionne quelques sources, mais avance en même temps des interprétations osées et personnelles, sans mentionner aucune référence. Dans le deuxième, il s'occupe plutôt du déroulement de l'évènement dont il rapporte les aspects militaires et politiques. Toutes ses interprétations manquent de fond.

Ce fut Fuat Köprülü qui s'intéressa longuement à la révolte de Baba Resul. Il traite le sujet dans ses différents ouvrages et articles. Il en parla pour la première fois dans son ouvrage capital, intitulé *Türk Edebiyatında İlk Mutassavviflar* (Les Premiers Mystiques dans la Littérature Turque), dans le deuxième chapitre, consacré à Yunus Emre¹¹³. En examinant le soufisme anatolien au XIIIe

¹¹⁰ L'ouvrage a été édité en 1302/1884-85, à Bursa, par Kasapzâde Eşref Efendi, qui y a ajouté des notes précieuses.

¹¹¹ *Histoire de l'Empire Ottoman*, Paris 1835, vol. 1, pp. 43-44.

¹¹² Istanbul, vol. 1 (1327/1912), pp. 180-182, 223-240; vol. 2 (1330/1915), pp. 362-374.

¹¹³ 2ème édition, Ankara 1966. pp. 177-179.

siècle, il résuma très brièvement les faits et signala notamment l'importance de cet évènement pour l'histoire religieuse de la Turquie. Ensuite il cita quelques témoignages tirés de différentes sources. Dans ce petit résumé, Köprülü souligna pour la première fois l'influence de cette révolte dans le cours des premiers siècles de l'Empire ottoman.

Il reprit le même sujet, mais cette fois plus en détails, dans son article intitulé "*Anadolu'da İslâmiyet*" (l'Islam en Anatolie)¹¹⁴, et ceci pour corriger et compléter l'article de Franz Babinger, qui portait le même nom¹¹⁵. Dans cet article, Köprülü se penche notamment sur le problème des idées religieuses des babas turcomans, ainsi que sur les causes socio-économiques et religieuses de la révolte. Il parle également de la personnalité de Baba İshâk et de Baba İlyâs, ainsi que du problème de la fondation du Beylicat Karamanide. Il touche, en deuxième lieu, à l'influence du mouvement babaî pendant la formation de l'Empire ottoman, ainsi qu'à celle du Bektachisme.

Köprülü reprit les mêmes idées dans son article sur "*Les orgines du Bektachisme*"¹¹⁶, où il examine la personnalité de Hâci Bektâş-i Velî en tant que chef babaî, mais cette fois-ci, contrairement à ce qu'il avait dit dans "*Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*"; il explique le rôle du mouvement babaî dans le Bektachisme.

Les recherches de Fuat Köprülü furent suivies par celles d'Abdülbaki Gölpınarlı, auteur plutôt connu par ses travaux concernant Mevlânâ Celâl'ud-Dîn-i Rûmî. Il s'intéressa surtout à l'aspect religieux de l'évènement et traita de la personnalité et des idées de Baba İshâk, dans ses deux ouvrages principaux¹¹⁷.

Le dernier auteur qui touche à la révolte de Baba Resûl, fut Osman Turan. Il s'intéressa aussi bien aux problèmes culturels et religieux de l'histoire seldjoukide qu'à l'histoire politique. Il reprit d'abord la question dans un article écrit pour l'*İslam Ansiklopedisi*¹¹⁸, puis dans son ouvrage intitulé "*Selçuklular zamanında Türkiye*" (La Turquie à l'époque des Seldjoukides)¹¹⁹; il examine le sujet d'après les données des sources principales, et il s'efforce d'en expliquer les causes économiques, sociales et religieuses, ainsi que le déroulement des faits. Il accorde une place assez considérable à la personnalité de Baba İshâk.

¹¹⁴ *EFM*, (Revue de la Faculté des Lettres de l'Université d'Istanbul), IV-VI (1338-40/1922-24), pp. 303-II.

¹¹⁵ Franz Babinger, "Islam in Kleinasien". Cet article paru dans *ZDMG*, a été traduit en turc par Ragıp Hulusi dans la même revue (*EFM*, III (1338/1922), pp. 188-199)

¹¹⁶ *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris 1925, tome II, pp. 397-407. Voir pour la traduction turque, "Bektâşiliğin menşeleri", *T Y.* III 7 (1341/1925) pp. 121-140.

¹¹⁷ *Mevlânâ Celâleddin*, Istanbul 1959, 3ème éd., pp. 6-8; *Yunus Emre ve Tasavvuf* (Yunus Emre et le soufisme), Istanbul 1961, pp. 46-47.

¹¹⁸ Cf. *IA*, "Keyhusrev II".

¹¹⁹ Istanbul 1971, pp. 421-424.

On peut également citer trois écrivains qui ont, eux aussi, traité de cette fautive révolte du XIIIe siècle dans leurs ouvrages, mais en utilisant seulement les recherches de Hüseyin Hüsameddin, Fuat Köprülü et Abdülbaki Gölpınarlı. Ce sont Tahir Harimi Balçioğlu¹²⁰ H. Ziya Ülken¹²¹, Cevat Hakki Tarım¹²² et un historien moderne, Speros Vryonis¹²³.

2) Les travaux spécialement consacrés à la révolte de Baba Resul:

Le premier travail consacré à ce sujet fut un article de l'éminent spécialiste de l'histoire turque préottomane, Claude Cahen, dans la deuxième édition de l'*Encyclopédie de l'Islam*¹²⁴. Dans cet article, l'auteur traite brièvement, mais fondamentalement, du mouvement babāi, avec tous les aspects sociaux, économiques et religieux, en se basant sur les sources et les recherches concernées. C'est le premier travail qui touche à peu près à tous les problèmes soulevés par le sujet, après Fuat Köprülü.

Le deuxième travail fut celui d'Ernst Werner¹²⁵. Dans la première partie de son article, après avoir donné un aperçu général du soufisme turc anatolien de l'époque, Ernst Werner se tourne vers la révolte de Baba Resul, et en examine notamment les causes économiques, en se basant particulièrement sur les travaux des turcologues russes. Sauf pour quelques points, l'auteur accepte en général les interprétations marxistes de ces turcologues, tels Gordlevskij et Novičev. En tout cas, c'est le premier travail assez volumineux consacré au sujet.

Il convient également d'ajouter à cette liste les travaux superficiels faits en Turquie par différents chercheurs amateurs à tendances marxistes, qui ont créé une mode tendant à étudier les soulèvements populaires de l'histoire turque, au point de vue marxiste. Parmi ces travaux dont le nombre est déjà considérable, celui de Çetin Yetkin offre un exemple typique¹²⁶. Dans le chapitre consacré à la révolte des Babāis, l'auteur étudie d'abord les situations socio-économiques et religieuses des Turcomans au XIIIe siècle, ensuite il présente Baba Resul (Baba İshāk) comme un leader populaire qui voulait sauver les masses turcomanes, exploitées par la bourgeoisie seldjoukide, et il parle de l'hégémonie du go-

¹²⁰ *Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları* (Les Courants Sectaires dans l'Histoire Turque), Istanbul (sans date), pp. 151-154.

¹²¹ *Türk Tefekkür Tarihi* (L'Histoire de la Pensée turque), Istanbul 1934, vol. 2, pp. 275-278.

¹²² *Tarihte Kirşehri-Gülşehri* (Kirşehri-Gülşehri dans l'Histoire), Istanbul 1948, 2e édition, pp. 94-102.

¹²³ *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor*, London-Berkeley-Los Angeles, 1971, pp. 134, 376.

¹²⁴ *EP*, "Bābāi".

¹²⁵ "Sozial-religiöse Strömungen in der Welt des Islam: Baba Ishaq", *Festschrift Walter Baetke*, Weimar 1966, pp. 368-379.

¹²⁶ *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler* (Les Mouvements Populaires Turcs et les Révolutions), Istanbul 1974, vol. 1, pp. 82-88. Dans son ensemble, l'ouvrage couvre une longue période, allant des Seldjoukides d'Iran à la fin de l'époque ottomane.

ouvernement de l'époque. L'auteur conclue en disant que cet évènement était le premier soulèvement populaire turc contre l'impérialisme¹²⁷.

Il faut citer en outre, un autre article: c'est celui de Claude Cahen, mais qui, cette fois, est consacré aux personnalités historiques de trois personnages du mouvement babai¹²⁸. Il s'agit de Baba Ishāk, Baba Ilyās et Ḥāci Bektāş. Dans cet article, l'auteur examine et compare ces trois célèbres babas, fait une critique des sources et donne des interprétations très intéressantes sur les rapports entre eux. Il revient sur cette question tout comme dans son ouvrage appelé *Pre-Ottoman Turkey*¹²⁹. Finalement, il nous propose d'accepter deux courants, indépendant l'un de l'autre, c'est-à-dire, la *Ilyāsiya* et la *Ishakiya*.

On doit citer en dernier lieu, l'article de Fujio Mitsuhashi, un turcologue japonais, qui traite encore de différentes questions du mouvement babai¹³⁰.

3) Les travaux concernant les survivances du mouvement babai:

Il est bien évident que le mouvement babai eut une grande influence, notamment pendant la période de la fondation de l'Empire ottoman, dans les milieux turcomans qui entouraient les premiers sultans. Cette influence s'étend également aux différentes principautés turcomanes qui avaient surgi en Anatolie après la désagrégation de L'Etat seldjoukide d'Anatolie. De nombreux babas turcomans ayant appartenu au mouvement babai, avaient des contacts avec la population dans ces principautés, et ceci se fit sentir jusque dans la deuxième moitié du XIVe siècle.

Il y a très peu de travaux spéciaux consacrés à ce sujet, mais il est cependant possible de trouver quelques renseignements dans différents ouvrages et articles de Fuat Köprülü et d'Abdülbaki Gölpınarlı, ainsi que chez des chercheurs occidentaux, tels que Georg Jacob, Paul Wittek, J. K. Birge, Jean Deny et Aurel Decei, etc. Ils ont étudié les plus célèbres babas turcomans et notamment Şari Şaltık, Barak Baba et Geyikli Baba.

On peut cependant citer quelques études spécialisées concernant ces babas, notamment un article de Jean Deny, le grand turcologue français, sur Şari Şaltık, traitant de la personnalité de ce mystérieux personnage, d'après les sources contemporaines¹³¹. Jean Deny rapporta dans son article des légendes concernant Şari Şaltık, en y ajoutant des interprétations intéressantes. D'autre part, un

¹²⁷ Cf. *op. Cit.* p. 88.

¹²⁸ "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Turcica*, I (1969), pp. 53-64.

¹²⁹ *Pre-ottoman Turkey*, London 1968, passim.

¹³⁰ "13-Seiki Anatoria ni okeru Babai un do to sono Kiketsu" (Le mouvement babai au XIII^e siècle en Anatolie et ses conséquences), *Oriente*, XVII/2 (1975), pp. 129-142.

¹³¹ "Sary Saltyq et le nom de la ville de Babadagi", *Mélanges Emile Picot*, Paris 1913, tome II, pp. 1-15.

historien roumain contemporain, Aurel Decei a consacré au même personnage un article dans lequel il a examiné particulièrement les émigrations turques en Dobroudja, sous la direction de Şari Saltık, dans la deuxième moitié du XIIIe siècle¹³²

Barak Baba et Geyikli Baba, eux aussi, ont fait l'objet d'une étude due au sociologue turc Hilmi Ziya Ulken¹³³. Dans deux articles consacrés à ce sujet, l'auteur s'intéresse plutôt aux problèmes psycho-religieux et parapsychologiques représentés par ces deux babas. Jusqu'à ce jour, ces articles sont restés à peu près la première et la dernière expérience de ce genre. On rencontre également une série d'études de Fuat Köprülü consacrées aux biographies des différents babas turcomans, portant le titre de "abdal"¹³⁴, et publiée dans une encyclopédie littéraire. Dans ces articles, Fuat Köprülü étudie les mystiques populaires, ayant eu des contacts avec les premiers sultans ottomans.

III. ETAT DE NOS CONNAISSANCES:

La révolte de Baba Resül (ou, comme on dit assez souvent, la révolte de Baba Ishâk), a fait très peu l'objet de recherches spécialisées, bien que son énorme importance, au point de vue de l'histoire religieuse et socio-économique de l'Anatolie à travers des siècles, ait déjà été soulignée, il y a plusieurs années, par Fuat Köprülü. Comme on a pu le constater, la plupart des historiens et des chercheurs s'intéressant à l'histoire religieuse de la Turquie, ont estimé que ce sujet était secondaire, exception faite de quelques chercheurs modernes. Il faut cependant dire que la pauvreté et l'incertitude des sources en ont été la cause principale.

Dans la grande majorité des cas, les chercheurs se sont surtout intéressés à l'aspect politique de l'évènement; il y en a également certains qui se sont occupés en même temps du côté socio-religieux, comme par exemple Fuat Köprülü, Claude Cahen et Osman Turan. Ils ont particulièrement étudié les conditions économique- sociales et religieuses des milieux turcomans à l'époque où le mouvement se développa.

S'il faut, ici, jeter un coup d'oeil sur l'état actuel du sujet dans son ensemble, on peut le résumer de la façon suivante:

¹³² "Le problème de la colonisation des Turcs Seldjoukides dans la Dobrogea au XIIIe siècle", *TAD* (Revue des Recherches Historiques), VI (1968), pp. 85-111.

¹³³ "Anadolu tarihinde dini ruhiyat müşahedeleri" (Observations psycho-religieuses dans l'histoire de l'Anatolie), *M M.*, 13-14 (1340/1924) pp. 434-448.

¹³⁴ "Abdal Kumral", "Abdal Mehmed", "Abdal Murad" et "Abdal Musa" *Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi* (Encyclopédie de la Littérature Populaire Turque), Istanbul 1935. L'article de "Abdal Musa", étant incomplet, a été réédité deux fois par Dr. Orhan Köprülü: la première, dans *Köprülüden Seçmeler*, (textes choisis de Köprülü), Ankara 1972, pp. 109-123, et la deuxième dans la revue de *T K.* (Culture Turque), 123 (1974), pp. 198-207.

En 1237, le sultan seldjoukide de Rum Ğiyās'ud-Dīn Keyḡusrev II vint au pouvoir, aidé par ses complices, après avoir empoisonné son père, 'Alā'ud-Dīn Keyḡubād I (Aladin le Grand). L'ordre politique, social et économique du pays, qui serait à son apogée à l'époque de son père, se trouva bouleversé à l'avènement de ce jeune sultan, à cause de sa mauvaise administration. Surtout les crimes politiques et les injustices de son vizir Sa'ḡdu d-Dīn Kōpek, créèrent une énorme crise dans la vie de la population. Et notamment les nomades turcs furent extrêmement endommagés par cette mauvaise administration. Ce fut à cause de ce mécontentement général qu'une révolte surgit, en 1239, d'abord dans les régions du sud de l'Anatolie et ensuite en Anatolie Centrale; Amasya en fut le centre. Un certain cheik, nommé Baba Ishāk, s'étant proclamé prophète (Resūl'ullah: envoyé de Dieu), se mit à ravager le pays et à combattre tous ceux qui voulaient s'opposer à lui, grâce à une armée composée de Turcomans audacieux. Le gouvernement seldjoukide essaya d'écarter ce danger qui prenait de plus en plus d'ampleur, en envoyant de multiples forces armées, mais en vain. En 1240, après une dernière tentative, Baba Ishāk fut capturé et pendu. Ensuite, à l'issue d'une atroce bataille, les turcomans furent vaincus et la majorité, femmes et enfants compris, fut massacrée, grâce à l'aide des mercenaires francs. Mais cette victoire, qui avait coûté très cher, devait causer la destruction de l'Etat seldjoukide par l'invasion mongole, trois ans plus tard.

Les événements que nous venons de résumer brièvement, soulèvent un certain nombre de problèmes sur lesquels les spécialistes ont différentes idées et interprétations.

On rencontre dans certaines sources, à côté de Baba Ishāk, un deuxième personnage nommé Baba Ilyās. Jusqu'à présent, on a dit des choses contradictoires sur la personnalité de ce baba, dont le nom est également mêlé à celui du fondateur du Beylicat Karamanide. La question demeure obscure, bien qu'on ait consacré pas mal d'études à ce sujet. On connaît relativement peu les idées et les croyances propagées dans les milieux turcomans par ces personnages ou par leurs homologues.

D'autre part, il est significatif et étonnant que cette révolte se soit rapidement étendue dans une région aussi vaste. Et pourquoi les Turcomans, gens généreux et simples, se sont-ils rassemblés autour de ces personnages? Et pour quel motif se sacrifiaient-ils pour eux, avec leurs femmes, leurs enfants et leurs biens?

Enfin, les échecs successifs du gouvernement seldjoukide face à ces masses inorganisées, ne sont-ils pas étonnants? Après toutes ces questions, un autre problème très important vient à l'esprit: celui de la survivance du mouvement babaï et des activités des derviches et des babas jusqu'au XIVe siècle, pendant toute l'époque de la formation de l'Empire ottoman, et leur contribution à la formation du Bektachisme.

En dernier lieu, et peut être le problème le plus important, est celui de l'existence d'un ordre religieux nommé la "Babaiya", qui aurait été fondé par Baba Ilyās. Jusqu'à présent, les chercheurs, aussi bien turcs qu'occidentaux, sont à peu près d'accord sur l'existence de cet ordre et son appartenance à Baba Ilyās. Il y a pourtant beaucoup de choses qui soulèvent des doutes à ce sujet.

Quoi qu'il en soit, la révolte de Baba Resul, ou, en d'autres termes, le mouvement babai, mérite d'être examiné de près, afin de mieux comprendre l'évolution de l'histoire religieuse de l'Anatolie et notamment celle de la formation de l'hétérodoxie musulmane en Anatolie.

Institut kurde de Paris

CHAPITRE I

INFILTRATION DES DERVICHES HÉTÉRODOXES EN ANATOLIE.

Avant d'aborder l'étude de la révolte, il serait nécessaire de jeter un coup d'oeil sur les différentes vagues d'émigration des derviches, mouvements parallèles aux émigrations des tribus turques vers l'Anatolie, avant la révolte de Baba Resûl. Ces derviches hétérodoxes devaient en effet jouer un rôle considérable dans cet évènement, dont ils furent les organisateurs et les fomenteurs des masses par le truchement de leur propagande religieuse. Ils représentaient les différents courants mystiques hétérodoxes.

Il est connu que les Turcs commencèrent à pénétrer massivement en Anatolie, au lendemain de la bataille de Malazgirt en 1071, bien que des expéditions militaires temporaires aient déjà eu lieu une vingtaine d'années avant cette bataille¹. Depuis lors, les vagues d'émigrations turques se multiplièrent sans cesse jusqu'au XIV^e siècle. Parmi ces masses émigrées, la grande majorité était originaire de la Transoxiane, du Hârezm, et également du Horāsân de l'Âzerbycân et de l'Errân.

Il sera profitable, ici, de jeter un coup d'oeil exclusivement sur les deux immigrations pendant lesquelles de nombreux babas turcomans et derviches turcs et iraniens pénétrèrent en Anatolie et y jetèrent les bases du soufisme anatolien.

a) Au début du XIII^e siècle, à cause des conflits entre les Karaïtay et les Hârezmiens, la plupart des villes de Ferghane furent complètement détruites, de sorte que la population dut définitivement quitter la région.² Une grande majorité émigra en Anatolie³. Et à peu près à la même époque, après la destruction de l'Empire Seldjoukide par les Hârezmiens, encore plusieurs vagues d'émigrés

¹ Sur les premières pénétrations turques en Anatolie, voir par ex. M. Halil Yinanç, *Anadolu'nun fetih* (La conquête de l'Anatolie), Istanbul 1944, pp. 166-169; CL. Cahen, "La première pénétration turque en Asie Mineure", *Byzantion*, XVIII (1948), pp. 68-69; O. Turan, *Selç. Türkiye*, 1971, pp. 1-44, 213-216. En fait, il y a plusieurs travaux consacrés à ce sujet.

² Cf. par ex. Yâkut'ul-Hamevî, *Mu'cem'ul-Buldân*, Beyrouth 1956, vol. 2, p. 45. L'auteur se plaint de la destruction des belles villes de la Transoxiane par l'armée de Hârezmşâh Muḥammed b. Tökîş.

³ Cf. Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-islam Medeniyeti* (Histoire des Seldjoukides et la Civilisation islamo-turque), Ankara 1965, p. 189.

turcs, notamment des tribus Oğuz, s'installèrent en Anatolie⁴. Ces émigrations sont particulièrement importantes au point de vue de l'installation des populations sédentaires turques et iraniennes en Anatolie. Quoique la majorité ait appartenu aux Oğuz, il y avait également parmi ces émigrés, des Karluk, des Halaç et des autres tribus turques⁵.

b) La deuxième phase qui est en même temps la plus importante, est celle des émigrations à la veille et au cours de l'invasion mongole. Pendant la conquête de la Transoxiane, d'innombrables tribus nomades et semi-nomades oğuz et karluk fuyant devant les armées de Cengiz Han, se réfugièrent en Anatolie. Les Kıpçak, après avoir subi à leur tour cette terrible invasion, furent obligés d'émigrer vers l'Anatolie. Ensuite, la chute brutale de l'Empire Hârezmien causa l'émigration des Turcs hârezmiens dans les territoires de l'Empire Seldjukide de Rum. Enfin, en dernier lieu, la conquête définitive de toutes les régions du Horâsan, de l'Âzerbaycân et de l'Errân par les Mongols, poussa les tribus turques vers l'Ouest, vers leur nouvelle patrie⁶.

Ce sont ces deux grandes vagues d'émigration qui ont changé l'aspect social, économique, culturel et religieux de l'Anatolie de XIII^e siècle. Dans la première partie de ce siècle, l'Etat seldjoukide d'Anatolie atteignit son apogée. Les immigrés turcs et iraniens, appartenant à différentes classes sociales, contribuèrent à cette évolution. Notamment les intellectuels iraniens jouèrent un grand rôle dans la vie culturelle et religieuse du pays⁷. Il ne faut pas non plus oublier le rôle des Turcs citadins, émigrés des grandes villes de la Transoxiane⁸, dans la vie économique et sociale de l'Anatolie.

Mais nous nous intéresserons surtout aux masses turcomanes nomades et semi-nomades, car ce furent eux qui marquèrent l'histoire économique-sociale et religieuse de l'Anatolie, fomentant de nombreux mouvements populaires dont le premier fut la révolte de Baba Resul. Ces Turcomans non-iranisés, conservant encore leurs croyances ancestrales, remplirent l'Anatolie en grandes masses. Les Oğuz, les Karluk, les Halaç, les Kanklı, les Kıpçak et même les Uygur se ré-

⁴ Cf. M. H. Yinanç, *op. cit.* p. 168; F. Sümer, *Oğuzlar*, Ankara 1972, 2^e édition, pp. 121-122. Sur les conflits entre les Hârezmiens et les Seldjoukides, voir İ. Kafesoğlu, *Hârezmşahlar Devleti Tarihi* (Histoire de l'Etat des Hârezmşahs), Ankara 1956, pp. 73-108.

⁵ Cf. F. Köprülü, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Kuruluşu* (Les Origines de l'Empire Ottoman), Ankara 1972, 2^e éd., p. 86.

⁶ Au sujet de ces émigrations causées par l'invasion mongole, on trouvera des renseignements dans les ouvrages mentionnés ci-dessus.

⁷ Voir sur les éléments iraniens dans ces immigrations, F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 164-166; du même, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Histoire de la Littérature Turque), Istanbul 1926, p. 284; du même, *Os. İmp.*, p. 87-88; M.H. Yinanç, *op. cit.* p. 172.

⁸ Voir également sur les turcs citadins immigrés, F. Sümer "Anadolu'ya yalnız göçebe Türkler mi geldi?" (Est-ce que ce furent seulement des Turcs nomades qui émigrèrent en Anatolie?), *Belleten*, XXIV (1960), pp. 567-594; *ibid.*, *Oğuzlar* pp. 41-42.

pandirent dans leur nouvelle patrie, avec toutes leurs organisations tribales traditionnelles. Le gouvernement seldjoukide de l'époque, les dissémina par petites unités à travers les steppes de l'Anatolie Centrale, afin d'éviter un éventuel soulèvement⁹. Ces tribus turques créèrent de nouvelles dynasties portant le nom de la famille ou du chef qui les dirigeait, telles que les Artuklu, Danişmendlu, Inallu etc. Ils préféraient vivre dans les steppes, dans les conditions auxquelles ils avaient été habitués avant d'avoir émigré en Anatolie. Toutes les régions de l'Anatolie centrale, d'Erzincan jusqu'à Kütahya, de Canik jusqu'à Kayseri, étaient recouvertes par les Turcomans dont le nombre dépassait déjà celui des populations indigènes.¹⁰

Parmi les masses entrées en Anatolie avec ces deux grandes vagues d'immigration, il y avait plusieurs groupes de derviches venus de différents pays, et appartenant à différents courants mystiques. Pour ces personnages, l'Anatolie était non seulement un pays où ils espéraient trouver une vie pleine de sérénité et de sécurité, mais c'était également un milieu très propice pour la propagande de leurs idées mystiques.

Les derviches et les cheiks venus des grandes villes et des milieux cultivés de la Transoxiane, du Hârezm, du Horâsân et des autres pays, préféraient naturellement s'installer dans les villes. Ils représentaient différentes écoles mystiques, dont la majorité se composait de pantheistes, partisans de Suhreverdi, disciples de Necm'ud-Dîn-i Kubrâ etc. Ils propageaient leurs idées et leurs systèmes mystiques dans les milieux aristocratiques et cultivés.

En étudiant leurs activités et leurs idées, on peut distinguer deux grandes écoles: l'école occidentale et l'école orientale. La première qui se distingue par son caractère actif et moraliste est représentée en Anatolie, dans la première moitié du XIII^e siècle, par l'un des plus célèbres mystiques de toutes les époques, Muhyî'd-Dîn ibn'al-'Arabî (638/1241). La deuxième, se montrant par son esprit tout à fait opposé à la première, par son caractère esthétique et plus humaniste, a trouvé ses représentants dans deux grands ordres religieux appelés la Kubraviya et la Suhreverdiya¹¹. Ces deux ordres naturellement imprégnés de l'ancienne sagesse iranienne, exerçaient leurs activités dans les principales villes de l'Anatolie Centrale, telles que Konya, Kayseri, Tokat et Amasya. La Kubraviya, représentée par Necm'ud-Dîn Dâya (Râzî, m. 1256), Bahâ'ud-Dîn Veled

⁹ Cf. M. H. Yinanç, *op. cit.*, p. 173. Un tel soulèvement s'était produit en 1153, à l'époque du Sultân Sancar, qui avait même été capturé par les Oğuz.

¹⁰ Cf. par ex. M. H. Yinanç, *op. cit.*, *ibid.*

¹¹ Sur la Kubraviya, voir par ex. Henri Corbin, *l'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971, 2^e éd. pp. 95-147; Marijan Molé, "Les Kubrawis entre Sunnisme et Shiisme aux VIII^e et IX^e siècles de l'hégire", *REI*, XXIX (1961), pp. 61-142. E.G. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1956, vol. 2, pp. 491-94. Sur la Suhreverdiya, voir par ex. Helmuth Ritter, "Die vier Suhrawardi", *Der Islam*, XXV (1938), pp. 36-38; S. Van Den Bergh, *EI*¹, "al-Suhrawardi".

(m. 1228) et son *halife* Burhān'ud-Dīn Muhakkik-i Tirmizī (m. 1240), et la Suh-raverdiya, représentée par Evhad'ud-Dīn-i Kirmānī (m. 1237) et par ses disciples, jouirent d'une prépondérance considérable dans la vie religieuse de l'Anatolie de l'époque¹². Et enfin, la confrontation de ces deux écoles donna naissance, dans la deuxième moitié du XIIIe siècle, à un système mystique syncrétiste, représenté par le célèbre Mevlānā Celāl'ud-Dīn-i Rūmī, qui donna son nom à un ordre qui allait devenir un des deux plus grands ordres de l'Empire Ottoman.

Quant au deuxième de ces ordres, qui représente peut-être le principal aspect religieux et mystique de l'Anatolie, au XIIIe siècle, il fut propagé par des chefs religieux populaires, issus des milieux turcomans, qui avaient immigré en Anatolie avec les tribus nomades et semi-nomades, et s'étaient installés parmi eux, dans les steppes (*bozkır*) et les montagnes de l'Anatolie. Ces prédicateurs, très proches des anciens kam-ozan, prêchaient des doctrines non-conformistes, et diffusaient un Islam très simple et plus accessible que celui des *fakih*.

Ces tribus, qui n'étaient encore que superficiellement islamisées, conservaient leurs anciennes croyances chamaniques et leurs traditions ancestrales. Ces populations, non iranisées et qui contrairement à leurs homologues citadins, parlaient la langue turque, acceptaient avec enthousiasme les paroles des prédicateurs appelés *baba* ou *dede*¹³. Ces titres, portés par de nombreux mystiques populaires turcs, appartenant aux divers groupes hétérodoxes,¹⁴ étaient souvent accompagnés d'un autre titre utilisé pour désigner les derviches immigrés en Anatolie: c'est "*Horasan Erenleri*" (Les Saints du Horāsān). Dans les *Menakibname* de l'époque, chaque derviche immigré était un *Horasanereni*, un homme du Horāsān, quel que soit l'ordre religieux auquel il appartenait. Ce terme ne doit pas être pris dans un sens géographique: il désigne historiquement les différentes écoles u Horāsān, influencées par un grand courant mystique originaire du Horāsān, la Melāmetiya, qui existait déjà depuis le IXe siècle en Iran.¹⁵

D'autre part, dans les sources orthodoxes de la même époque, on vit apparaître deux termes, l'un "*Hāricī*" (l'Hérétique rebelle) et l'autre "*Rāfizī*" (l'Hétérodoxe), qui sont utilisés pour tous les derviches hétérodoxes¹⁶. Les chronique-

¹² Ces personnages ont fait l'objet de très peu d'études spécialisées, alors qu'ils ont joué un rôle important dans la formation du soufisme orthodoxe de l'Anatolie. Les sources concernées sont encore, en majorité, à exploiter.

¹³ Cf. F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, pp. 296-7; du même, "*Bektaşlığın menşeleri*", pp. 133-34; Irène Mélikoff, "les Babas Turcomans", *Actes du 1er séminaire international de Mevlānā*, Ankara 1973, p. 269.

¹⁴ Cf. F. Köprülü, *IA*, "Baba". dans cet article, il y a des renseignements sur le terme de "*baba*".

¹⁵ Sur le terme de "*Horasan Erenleri*", voir par ex. F. Köprülü, *op cit.*, p. 295, note 2; A. Gölpınarlı, *Mevlānā'dan sonra Mevlevilik* (La Mevleviya après Mevlana), Istanbul 1953, p. 186. Cf. aussi les autres études de ces deux auteurs.

¹⁶ Cf. par ex. Ibn Bibi, *al-Avāmır*, p. 498. Sur le terme de "*Hāricī*", voir I. Melikoff, *Abu Muslim*, Paris 1962, pp. 62, 73, note 4.

urs, utilisant ces termes, ne faisaient aucune distinction entre les différents groupes de derviches hétérodoxes¹⁷. Il est probable que cela vienne du fait que ces groupes en question n'étaient pas encore définitivement organisés en ordres religieux, exception faite des derviches yesevis, et qu'ils présentaient des ressemblances apparentes.

Ces derviches provenaient de la Transoxiane, du Hârezm, du Horâsân et de l'Âzerbaycân, fondaient des zaviyas dans les régions où ils s'installaient avec leurs familles et leurs tribus. Ils s'intéressaient de près à tous les aspects temporels et spirituels de leur entourage; autour de leurs zaviyas, ils fondaient des *vakf* (donation pieuse), officiellement reconnus par le gouvernement¹⁸. Pour fonder leurs zaviyas, ils préféraient deux sortes d'endroits, d'abord les villages chrétiens déjà assemblés, ensuite les endroits encore non-assemblés. Les zaviyas de ce deuxième type, se transformaient, au cours des années, en de nouveaux centres de colonisation. C'est pour cela que le gouvernement leur accordait de nombreux privilèges, afin de faciliter la colonisation de l'Anatolie¹⁹. Les sources historiques donnent des exemples intéressants, surtout pour le règne de 'Alâu'd-Dîn Keykubâd I, sur l'esprit de tolérance des sultans seljoukides envers ces derviches immigrés²⁰.

Au bout de quelques années, parallèlement à l'accroissement des *vakf*, les familles des derviches et des cheiks devenaient riches et puissantes, grâce à leurs influences religieuses et la puissance économique provenant des *vakf* qu'elles possédaient. C'est ainsi que vers la fin du XIIIe siècle, on voit apparaître en Anatolie plusieurs familles de cheiks telles que la famille Emirci Sultan²¹.

Quoi qu'il en soit, il est possible de classer ces prédicateurs populaires prêchant dans les milieux turcomans, dans la première moitié du XIIIe siècle, en trois groupes principaux. ces trois groupes, ou ordres religieux, dont le deuxième et le troisième, étaient d'origine turque, durent participer à la révolte de Baba Resûl. Il sera donc, indispensable d'étudier leurs activités à la veille de l'évènement.

I. KALENDERIS:

Cet ordre mystique hétérodoxe, attesté dès le Xe siècle en Asie centrale et en Iran, fit son apparition au Moyen-Orient, vers la fin du XIIe siècle,

¹⁷ Cf. O. Turan, "Selçuk Türkiye'si din tarihine ait bir kaynak" (Une source concernant l'histoire religieuse de la Turquie Seldjoukide). *Fuştât'ul-'Adâla*, *Mélanges Köprülü*, Istanbul 1953, pp. 546-47.

¹⁸ Cf. Ö. Lutfi Barkan, "Kolonizatör türk dervişleri" (les derviches colonisateurs turcs), *VD*, II (1942), p. 292.

¹⁹ Sur les rôles des zaviyas dans la turquisation de l'Anatolie, voir l'article mentionné ci-dessus.

²⁰ Cf. par ex. Oruç Beğ, *Tevârih-i Âl-i 'Osman*, p. 11: "Ol zamanda çok ulular ve şeyhler vâridi Sultân 'Alâuddîn şeyh lere muhib olduğün kamû ânin memleketine gelmişleridi".

²¹ A. Yaşar Ocak, "un cheik yesevi et babai dans la première moitié du XIIIe siècle en Anatolie: Emirci Sultân", *Turcica* (sous presse).

après avoir été réorganisé par un grand cheik nommé Cemâl'ud-Dîn-i Sâvi (m. 630/1232-1233)²². Les derviches kalenderis s'infiltrèrent en Anatolie, en nombreux groupes, fuyant l'invasion mongole, tout comme les autres derviches appartenant aux différents courants mystiques²³.

Beaucoup de derviches kalenderis immigrés en Anatolie, étaient des aventuriers éloignés des véritables pensées mystiques²⁴, des derviches errants, appartenant à un ordre peut-être d'origine indienne²⁵. Il y avait aussi des cheiks et des derviches kalenderis appartenant à un haut niveau de pensée mystique, tels que Abû Bekr-i Niksârî, Şems-i Tabrîzî, prêchant dans différentes zaviyas. Les derviches kalenderis aventuriers, vagabondant seuls, ou en différents groupes, à travers les villes et les villages anatoliens, mendiaient leur nourriture.²⁶ Ils avaient fait vœu de célibat, ne respectaient pas les règles morales et religieuses, portaient des vêtements bizarres²⁷, se rasaient complètement les cheveux, la barbe, les moustaches et les sourcils²⁸. Ils appartenaient en général aux couches sociales basses. A cause de leurs attitudes, méprisant toutes les règles de la société et de la religion, ils s'attiraient, notamment dans les villes, l'hostilité des soufis orthodoxes.²⁹

Dans le *Salîhnâme* d'Abul-Hayr-i Rûmî, il y a un passage intéressant qui nous apprend que 'Alâ'ud Dîn Keykubâd Ier détestait les Kalenderis et les employait dans les champs de blé et dans les carrières comme ouvriers³⁰.

²² Cf. O. Turan, *Selçuklu Türkiyesi din tarihine ait bir kaynak* p. 542. Sur la biographie de Cemâl'ud-Dîn-i Sâvi, voir Haţîb-i Fârisî, *Menâkıb-i Cemâl'al-Din-i Sâvi*, éd. Tahsin Yazıcı, Ankara 1972, introduction.

La Kalenderiya a été jusqu'à présent l'objet de très peu d'études parmi lesquelles on peut citer par exemple, celles de Cl. Huart (*EP*², "Kalender"), F. Babinger (*EP*², "kalenderi"), F. Köprülü (*Anadolu'da İslamiyet, Beştaşılığın menşeleri*) et Richard Gramlich (*Die Schiitischen Derwischorden Persien*, Wiesbaden 1965, pp. 74-78.).

²³ Cf. Par ex. F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, p. 298; du même, *Bektaşılığın menşeleri*, p. 132; A. Gölpınarlı, *Mevlânâ Celâleddin*, p. 149.

²⁴ F. Köprülü, *Os. Imp.*, pp. 167-168.

²⁵ Il est très intéressant de constater des similitudes entre les derviches kalenderis et les moines bouddhistes, au point de vue de leur mode de vie et de leur mentalité (cf. par ex. André Bareau, *Les religions de l'Inde* (Bouddhisme), tome III, Paris 1966, pp. 14-15 et passim; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, p. 84).

²⁶ F. Köprülü, *Anadolu'da İslamiyet*, pp. 298-300; du même, *Türkiye Tarihi*, Istanbul 1927, p. 199; du même, *Os. Imp.*, pp. 167-168. Cf. aussi S. Vryonis, *The Decline*, p. 368.

²⁷ Au sujet de l'accoutrement des kalenderis, il y a des descriptions abondantes dans les sources arabes, telles que *Târik-i Birzâlî, al-Manhal* etc. En ce qui concerne les rapports de l'accoutrement des kalenderis avec celui des chamans turcs et mogols, voir par ex. F. Köprülü, *Influence*, p. 17; Mircea Eliade, *Le Chamanisme*, Paris 1974, 2e éd. pp. 131-132.

²⁸ Cf. *Men. Cem*, p. 32 et passim; cf. aussi supra, note 26. L'action de se raser appelée *cihardarb*, s'est infiltrée par l'intermédiaire des kalenderis dans certains autres ordres hétérodoxes, tels que les premiers Bektaşîs (voir, par ex. A. Gölpınarlı, *Melevî âdâb ve erkânî*, Istanbul 1963, p. 146.)

²⁹ Cf. F. Köprülü, *Os. Imp.* p. 167.

³⁰ Cf. Bibl. du Musée de Topkapı (Hazine), nr. 1612, fol. 322b-323a.

Un ouvrage intéressant, vers la fin du XII^e siècle, dû à un auteur seldjoukide Muḥammed b. Maḥmūd el-Ḥaṭīb, et intitulé "*Fuṣṭatü'l-^cadāle fī kavā'idü's-salṭana*"³¹, donne des descriptions concrètes sur les croyances et les activités des derviches kalenderis en Anatolie. Il utilise les termes de "*ibāhiya*" nihilistes et de "*ženādiḳa*" (hérétiques) et les compare aux *Hurremis* et aux Mazdéens³². Selon l'auteur, ils se disent *Cevāliḳa*³³. Ils ne respectent pas les lois de la *ṣer'at* ni celles de la morale, ils ne reconnaissent pas les interdictions religieuses, ils ne font pas les cinq prières journalières, et utilisent la drogue publiquement et boivent du vin; il y a même parmi eux des homosexuels qui n'éprouvent aucune honte à cette pratique³⁴.

L'auteur ajoute que ces *cevāliḳi* abusaient surtout les jeunes ignorants et profitaient de leur crédulité. Et enfin, en plusieurs endroits de son ouvrage, il se plaint de l'indifférence des hommes d'Etat et des *ulema* en face de cette lamentable situation³⁵. Profitant de cette indifférence, ils osent même entrer dans les mosquées avec leurs chiens et ils s'y adonnent à la drogue³⁶. D'après l'auteur, ils ne sont pas musulmans, bien qu'ils se prétendent derviches; ils sont adorateurs de la nature, de l'eau, de la lune et du soleil³⁷.

Tous ces renseignements donnés par Muḥammed b. Maḥmūd el-Ḥaṭīb, nous permettent de conclure que dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, les masses populaires n'étaient pas encore profondément islamisées. Les vagues successives d'émigration apportaient sans cesse de nouveaux éléments hétérodoxes.

³¹ C'est F. Köprülü qui a parlé pour la première fois de cet ouvrage dans son *Anadolu Selçuklulari tarihinin yerli kaynakları* (voir pp. 433-34).

³² Cf. *Fuṣṭāt*, fol. 50 a:

زنادقه روزگار ماروش ایشان موافق زنادقه ماضی

³³ Ibid. 51a. Le mot de "*Cevāliḳa*" ou "*Cevlaḳiyān*" est au pluriel. Le "*cevlaḳi*" signifie celui qui porte un vêtement dit "*cevlaḳ*", spécial aux kalenderis.

³⁴ Ibid. fol. 50b-54b. D'après Eflākī, Mevlānā aurait dit à Şemsi Trabrizi, lorsqu'il lui a donné son fils Bahāu'd-Dīn Veleḳ comme disciple: "Mon fils n'utilise jamais de drogue et il n'est pas homosexuel" (*Men. Ar.* vol. 2, p. 633)

³⁵ *Fuṣṭāt*, passim, p. ex.:

ازهیج طائفه سرزنش وضعی ندیدند وعلما ایشانرا بظلف و عنف نصیحتی نکردند ومانع این بدعت نکشتند

fol. 50 a.

Au sujet de l'utilisation de stupéfiants chez les kalenderis, dans le Chamanisme, le Zoroastrisme et les religions de l'Inde, voir M. Eliade, *le Chamanisme*, pp. 313-14; G. Widengren, *Les religions de L'Iran*, pp. 90-91.

³⁶ Ibid. fol. 51 a.

واز جمله آنکه بیشتر مقام درمساجد کنند وسكانرا درمسجد باخود داراند
و بجای عبادت فسق وفجور بنیاد نهاده سبک و بنک اب در مسجد مباح کرده

³⁷ Ibid. fol. 53b.

وبعضی ازایشان فکرکردند فلک یرستی وطبایع یرستی وآفتاب و ماه یرستی اختیار کرده

Bien que l'auteur se plaigne de l'irrévérence des derviches kalenderis envers les règles religieuses, le peuple ne partageait apparemment pas ses idées, car le grand cheik des kalenderis de l'époque, Abū Bekr-i Niksārī-i Cevlakī, était un personnage assez vénéré, même à Konya, capitale des Seldjoukides; il vint à Konya avec ses disciples et s'y installa. Chaque année, ses nombreux disciples lui apportaient de l'argent et des cadeaux précieux³⁸. Selon Eflāki, il avait de bonnes relations avec Mevlānā Celāl'ud-Din-i Rūmī³⁹.

Les Kalenderis si tolérés parmi le peuple, sont mentionnés dans les sources historiques de l'époque sous différents noms: *Tāife-i ibāhiya*, *Tāife-i zenādika*, *Cevālīka*, *Kalenderān* et *Tāife-i Abdālān*. Il est bien évident que les deux premiers ne sont que des appellations données par des auteurs orthodoxes à cause de leur mépris envers les règles religieuses et morales, les autres dénominations sont celles qu'ils utilisent eux-mêmes. Le terme le plus utilisé par les kalenderis est le nom de "Abdal" qui a, sans doute à l'origine, un rapport avec l'ésotérisme musulman⁴⁰. Dans ce sens, le mot est utilisé aussi par Mevlānā⁴¹. Mais les auteurs iraniens utilisaient ce mot depuis le douzième siècle pour désigner les derviches kalenderis. Vers la fin de ce siècle, ce furent les derviches kalenderis et hayderis qui portaient le nom d'*Abdāl*, surtout en Anatolie⁴², et cette appellation se répandit, du treizième au seizième siècle, parmi les Bektāşis et les Halvetis⁴³.

Quoiqu'il en soit, au treizième siècle, seuls les derviches kalenderis et hayderis portaient ce titre. D'après le témoignage des sources, nous sommes en mesure de croire que Cemāl'ud-Din-i Sāvī et Kuṭb'ud-Din Ḥaydar, fondateur de la Haydariya portaient également ce titre⁴⁴.

En conclusion, nous pouvons dire que les Kalenderis, infiltrés en Anatolie durant les immigrations, constituaient une majorité dans les milieux turcomans et propageaient leurs idées dans une ambiance de grande tolérance.

³⁸ Ibid. fol. 52b

همچون خراج هرسالی از نقد و جنس مبالغی هر قومى بوى بردندى

³⁹ Cf. *Men. Ar.*, vol. 2 p. 596.

⁴⁰ Dans l'ésotérisme musulman il y a un certain nombre de saints invisibles (*Ricāl'ul-ğayb*), constituant une hiérarchie, qui maintiennent l'harmonie universelle. Les *Abdāl* occupent la cinquième place dans cette hiérarchie. Ils sont en général, quarante. Le mot d'*Abdāl* est le pluriel de *Badal* (substitut). Sur ce sujet voir par ex. E. Blochet, "Etudes sur l'ésotérisme musulman", *JA*, I (1902), pp. 528-30; I. Goldziher, "Abdal" *EP*. Voir aussi, L. Massignon, "Essai sur le lexique technique de la mystique musulmane", Paris 1968, 3e éd. pp. 112-113.

⁴¹ Cf. *Men. Ar.*, vol. 1, p. 548.

مامردم ابداليم بهرجاني که باشدمى نشينيم .

⁴² Cf. F. Köprülü, *THEA*, "Abdal".

⁴³ Cf. H. J. Kissling, *EP*, "Abdal".

⁴⁴ Cf. *Men. Cem.*, p. 32 et passim; Devletşāh, *Tezkirat'uş Şu'arā*, Ed. Muhammed Abbas, Teheran (sans date) pp. 212-213.



II. HAYDARIS:

L'un des ordres religieux hétérodoxes très actif en Anatolie, au XIII^e siècle, était la Haydariya, de même que la Yeseviya⁴⁵. D'ailleurs, F. Köprülü la considère comme une branche de la Kalenderiya⁴⁶. Cet ordre fut fondé par un cheik turc nommé Kuṭb'ud-Din Ḥaydar (m. après 618/1221), et eut un essor rapide dans les milieux turcomans⁴⁷. Cheik Kuṭb'ud-Din jouit d'une grande réputation à Zāvah où il fonda une importante zaviya⁴⁸. Ses disciples prêchaient en Asie Centrale et en Iran jusqu'à l'invasion mongole. Ensuite, ils durent, comme les autres, se réfugier en Anatolie où ils jouèrent un rôle assez important dans l'islamisation du pays⁴⁹.

Les derviches haydaris partageaient, apparemment, les mêmes idées que les Kalenderis, ils portaient un collier en fer appelé "*taṣṣ-i ḥayderi*"⁵⁰, et également le titre d'*Abdāl*.

Dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, en Anatolie, on connaît deux cheiks hayderis très célèbres. Le premier, Ḥāci Mubārek-i Ḥayderi qui vivait à Konya où il avait une grande zaviya. Eflāki le cite avec une grande vénération, en utilisant le terme mystique de "*Mafḥaru's-sulahā*" (Gloire des Saints)⁵⁰. D'après cet auteur, il entretenait des relations avec Mevlānā dont il était l'un des intimes. Il faisait souvent des réunions auxquelles assistaient des personnalités aristocratiques⁵². Le deuxième était Şeyḥ Muḥammed-i Ḥaydari, l'un des amis de Ḥāci Mubārek, un jardinier⁵³.

Les Haydaris jouèrent également un grand rôle à cette époque en Syrie et en Egypte. Dès le XV^e siècle, on rencontrait des derviches haydaris à peu près dans tout le Moyen-Orient⁵⁴.

⁴⁵ Cf. F. Köprülü, *Türkiye Tarihi*, p. 199; du même, *THEA*, p. 37, "Abdal".

⁴⁶ Cf. *ibid.*

⁴⁷ Cf. *Türkiye Tarihi*, s. 200. Pour la biographie de Kuṭb'ud-Din Ḥaydar, voir Mu'īn'ud-Din Asfirāzi, *Rauzat'ul-Cennāt*, Teheran 1338, p. 299. Dans cet ouvrage, écrit au XV^e siècle, le cheik est mentionné avec une grande vénération.

⁴⁸ Zāvah (Iran) était, au XIV^e siècle, une région riche qui comprenait cinquante villages (voir Ḥamdu'llāh Mustevfi, *Nuzhat'ul-Kulūb*, tr. angle G. Le Strange, GMS, XXIII, Leiden 1919 p. 152.)

⁴⁹ Malheureusement, à l'encontre de l'abondance des renseignements sur les Kalenderis dans les sources, on ne trouve à peu près rien sur les activités des Haydaris, excepté quelques passages dans Eflāki. Il est probable que cela soit dû au fait que les auteurs ne faisaient aucune distinction entre ces derviches, si ressemblants en apparence.

⁵⁰ Cf. Mu'īn'ud-Din Asfirāzi, *op.cit.* loc. cit.

⁵¹ Cf. *Men. Ar.* vol. 1, p. 215.

⁵² *Ibid.* L'auteur le mentionne comme étant le halife de Kuṭb'ud-Din Ḥaydar, mais ce n'est pas possible à cause du décalage de temps entre les deux cheiks.

⁵³ Cf. *Mn. Ar.*, vol. 2, p. 773.

⁵⁴ Cf. F. Köprülü, *Türkiye Tarihi*, p. 200; A. Gölpınarlı, *Mevlānā Celāleddin*, p. 243.

Enfin la mention de Kuṭb'ud-Din Ḥaydar dans le *Vilāyetnāme* (*Menakib-i Ḥacı Bektaş-i Velī*) nous apporte la preuve de la diffusion et de la réputation de l'ordre en Anatolie, ainsi que ses relations avec la Bektaşīya et aussi avec la Yeseviya⁵⁵.

III. YESEVIS:

Ce grand ordre religieux turc, fondé par le célèbre cheik Ḥāce Aḥmed Yesevī (m. 562/1167) en Transoxiane, vers le milieu du XII^e siècle, se répandit rapidement dans les milieux turcomans, grâce à sa simplicité et sa spontanéité⁵⁶. Influencé dès l'origine par la Melāmetīya, à cause de Ḥāce Yūsuf Hemedānī (m. 534/1140), le maître d'Aḥmed Yesevī, cet ordre dut s'adapter aux milieux turcomans, dont la majorité conservait encore leurs croyances ancestrales chamaniques avec des traces de Bouddhisme⁵⁷. Mais il devait aussi subir l'influence des courants chiïtes du Turkestan occidental⁵⁸. L'existence des propagandistes turcs *bālinī* (Ismaéliens), dans plusieurs forteresses du Turkestan⁵⁹, est bien connue. Grâce à ces propagandistes, les tribus nomades ne restèrent pas étrangères aux idées ismaéliennes. Travaillés par ces influences complexes, les derviches yesevis dits "baba" ou "dede", interprétaient les croyances islamiques d'une façon superficielle, bien qu'étant des musulmans sincères. En tous cas, on ne saurait considérer la Yeseviya comme un ordre religieux orthodoxe⁶⁰. Elle n'a aucun rapport avec les idées profondes et complexes du Panthéisme, mais elle préconise une sagesse mystique populaire, simple et spontanée, adaptée aux milieux nomades turcs⁶¹.

Grâce à son caractère simpliste, la Yeseviya put s'infiltrer d'abord en Transoxiane, ensuite au Ḥārezm, participant au renforcement de la culture populaire islamique parmi les turcomans özbay. A l'époque des Ḥārezmşāhs, dans la plupart des tribus kıpçak et oğuz, les babas yesevis jouissaient d'une grande prépondérance par rapport aux derviches kubrevi⁶². Au Ḥorāsān, ils menèrent leur propagande dans toutes les régions habitées par les Turcomans⁶³.

⁵⁵ Cf. Le *Vilāyetnāme*, p. 9. Dans l'ouvrage, Kuṭb'ud-Din Ḥaydar se considère comme *nefes evlādi* (enfant du souffle) d'Aḥmed Yesevī.

⁵⁶ Sur la biographie d'Aḥmed Yesevī et la Yeseviya, l'ouvrage de Köprülü (*İlk Mutasavvifler*) est encore unique monographie.

⁵⁷ Cf. du même, *IA*, "Ahmed Yesevi", et *Influence* p.7. Cf. aussi Irène Mélikoff, *Abu Muslim*, p. 61.

⁵⁸ Cf. Köprülü, "*Anadolu'da İslamiyet*", p.292, et "Ahmed Yesevi", *IA*.

⁵⁹ Cf. Par ex. 'Alā'ud-Dīn-i Cuveynī, *Tārīh-i Cihān-guşāy*, Leiden 1937, vol. 3, p. 335.

⁶⁰ Cf. F. Köprülü, *op. cit.*, loc. cit.

⁶¹ Cf., du même, *İlk Mutasavviflar*, p. 100.

⁶² Cf. F. Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, p. 240; Z. Velidi Togan, "Yesevilige dair bazı notlar" (Quelques notes sur la Yeseviya), *Mélanges Köprülü*, p. 525; I. Kafesoğlu, *Ḥārezmşahlar*, pp. 291-2.

⁶³ Cf. F. Köprülü, *op. cit.* p. 228.

La première infiltration des babas yesevis en Anatolie, eut lieu au début du XIII^e siècle, pendant les conflits entre les Hârezmşâhs et les Karahitays dont nous avons déjà parlé, et qui obligèrent plusieurs groupes de derviches yesevis à quitter la Transoxiane pour émigrer en Anatolie, avec les Turcomans. Mais ce fut surtout l'invasion mongole qui causa les grandes vagues d'immigration durant lesquelles les babas yesevis tout comme leurs homologues, fuyant devant les armées de Cengiz Han, se réfugièrent en Anatolie⁶⁴. Ces derviches venant de la Transoxiane, du Hârezm, du Horâsân, et de l'Âzerbaycân, continuèrent leurs activités dans leur nouvelle patrie. Ils apportèrent avec eux la tradition orale d'Aḥmed Yesevî: ils prêchaient leurs idées mystiques avec la même simplicité que le maître et ses halife. Ce fut du reste grâce à ces babas immigrés que de multiples légendes (*menkabe*) de derviches, telles que les métamorphoses en oiseau, faire mouvoir les rochers et les pierres, et tuer les dragons etc., se multiplièrent dans les *menâkıbnâme* composés en Anatolie et dont celui de Hâci Bektâş constitue le prototype.

Encore très proches du Kam-Ozan, à la fois prêtre, sorcier, médecin et poète, les *baba*, les *dede* ou les *ata* étaient aussi les conservateurs des vieilles légendes⁶⁵. Avec l'émigration des derviches yesevis, les légendes et les traditions orales concernant Aḥmed Yesevî se répandirent en Anatolie et s'infiltrèrent parmi la population⁶⁶. Mais étant donné la pénurie des documents et des sources pour les XIII^e et XIV^e siècles, on ne rencontre pas de textes yesevis avant le XV^e siècle. Cependant si ces traditions n'avaient pas existé, la composition de textes tels le *Menâkıb-i Hâci Bektâş* qui repose sur les légendes d'Aḥmed Yesevi et de tant d'autres, aurait été impossible.

A la fin du XVI^e siècle, un historien ottoman, Muştafa 'Âli de Gelibolu rapporte une longue légende yesevi qui ne se trouve pas dans le *Vilâyetnâme*⁶⁷. Cette légende entendue par l'auteur dans une zaviya à Bozoğ, comprend la plupart des éléments typiques des légendes yesevi, et nous fait connaître la personnalité d'un cheik yesevi immigré en Anatolie au début du XIII^e siècle; il s'agit d'Emîr-i Çîn 'Oşmân (Emirci Sulţan)⁶⁸.

Et enfin au XVII^e siècle, Evliya Çelebi nous rapporte dans son *Seyâhatnâme*, les noms des différents babas yesevis ainsi que leurs légendes. Il cite, dans plusieurs passages de son ouvrage, les noms de multiples *baba* ou *dede* yesevis immigrés en Anatolie. Ce voyageur turc, accusé d'avoir eu un esprit trop imaginaire, ne faisait que recueillir les légendes, transmises par tradition orale, et qui

⁶⁴ Cf. par ex. du même, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 39, 47, et Os. Imp. p. 166; I. Kafesoğlu, *op. cit.* loc. cit.

⁶⁵ Cf. I. Melikkoff, *Abu Muslim*, pp 40-41.

⁶⁶ Cf. F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, pp. 39, 47.

⁶⁷ Cf. *Kunhu'l-ahbâr*, vol. 5, pp. 58-61.

⁶⁸ Il sera question de ce personnage dans le quatrième chapitre.

continuaient à vivre, à son époque, dans les milieux populaires et dans les anciens *menâkibnâme*. On peut mentionner ici, quelques uns des derviches yesevis, cités par Evliya Çelebi.

Pir Dede, venu à Merzifon où il avait construit une zaviya aurait été un *meczub* (extatique), qui dormait souvent dans les *hamam*⁶⁹. Cheik Nuşret aurait été l'un des *halife* d'Aḥmet Yesevî et aurait émigré du Ḥorāsân avec Hâci Bektâş Veli. Il se serait installé à Zile et y aurait fondé une zaviya⁷⁰. Emîri Çîn 'Os mân, septième halife d'Aḥmed Yesevî selon la légende, serait venu du Turkes-tan et se serait installé à Bozok, dans un village près de Hüseyinabad (Alaca)⁷¹. Gajgaj Dede aurait été un grand derviche yesevi, installé à Tokat où il fonda une zaviya⁷². Evliya Çelebi mentionne encore deux cheiks nommés Davud Baba⁷³ et Pertev Sultân (à Niğde)⁷⁴, qui d'après lui, auraient été aux aussi yesevis. Il cite encore plusieurs noms, et rapporte plusieurs légendes concernant les différents *baba* ou *dede* installés en Anatolie centrale (Tokat, Amasya, Sivas, Çankiri etc) Il est très probable qu'il se trouvait parmi ces derviches nommés *baba* ou *dede*, des derviches yesevis.

Aujourd'hui, il existe encore en Turquie, d'innombrables villages portant le nom de "*baba*" ou "*dede*" et qui possèdent une "*türbe*" (mausolée)⁷⁵; il est probable qu'un certain nombre de ces villages doivent leur nom à ces derviches dévoués dont les souvenirs sont déjà oubliés ou transformés en légendes.

Nous venons d'énumérer les trois groupes de derviches qui ont particulièrement marqué l'Anatolie, à la veille de la révolte de Baba Resul. Ils devaient jouer un rôle fondamental dans l'évolution des événements, et, parmi eux, ce furent surtout les yesevis qui eurent une importance prépondérante sur le mouvement qui nous intéresse.

⁶⁹ Cf. *Seyâhatnâme*, Istanbul 1314, vol. 2, p. 398. D'après sa légende, il serait venu en Anatolie du Ḥorāsân, par ordre d'Aḥmed Yesevî lui-même. L'auteur décrit la zaviya de ce cheik et les derviches qui y vivaient à son époque.

⁷⁰ *Op. cit.*, vol. 3, p. 238. L'auteur décrit également la zaviya en détails.

⁷¹ *Op. cit.*, vol. 3, p. 237.

⁷² *Op. cit.*, vol. 5, p. 60. L'auteur rapporte quelques unes de ses légendes.

⁷³ *Op. cit.*, vol. 2, p. 52.

⁷⁴ *Op. cit.*, vol. 3, p. 194.

⁷⁵ Cf. *Köylerimiz*, publié par le Ministère de l'Intérieur, Ankara 1933, *passim*.

CHAPITRE II

CAUSES DE LA REVOLTE DE BABA RESUL

I. CAUSES PRINCIPALES:

A. CAUSES ÉCONOMIQUES:

Parmi les différentes causes de la révolte de Baba Resul, l'aspect économique a attiré dès le début l'attention des chercheurs, et on a signalé en général que dans cette révolte les mauvaises conditions économiques de l'époque avaient joué un rôle important. Les Turcologues russes se sont particulièrement intéressés à cet aspect: ainsi par exemple W.A. Gordlevskij a essayé d'expliquer cette révolte, à la lumière des seules causes économiques, comme un soulèvement des paysans anatoliens¹.

En effet, les causes économiques occupent une place considérable dans l'histoire de cette révolte et ceci apparaît clairement quand on étudie où le mouvement s'est déroulé. Ces causes, touchant de très près la vie des Turcomans, sont directement liées au régime terrien de l'Etat seldjoukide d'Anatolie autrement dit c'est la détérioration du régime terrien seldjoukide qui apparaît avoir été à l'origine de cette révolte.

Dès leurs premières conquêtes, les Seldjoukides s'étaient trouvés devant un grand fossé économique et social, entre les riches propriétaires terriens et les masses populaires au *Horāsān*; après avoir pénétré en Anatolie, ils se trouvèrent devant le même fossé séparant l'aristocratie byzantine terrienne et les populations indigènes². Pour éviter une crise sociale, ils appliquèrent le régime *mīrī* (domanial) et celui des *iktā'* militaires, qui étaient extrêmement conformes à leur tradition nationale. Ils ont ainsi empêché jusqu'au XIII^e siècle l'apparition d'un système de féodalisation. Tous les territoires conquis étaient considérés le propre bien de l'Etat. Néanmoins, sous certaines conditions, la propriété privée était admise, mais elle ne constituait pas une entité importante. Cette propriété terrienne privée comprenait des jardins, des vignes et des petits champs de blé semés à proximité des villes et des villages³.

¹ W.A. Gordlevskij, *Gosudarstvo Seldzucidov Maloj Agii*, (Oeuvres Complètes de l'auteur), vol. 1, Moscou 1960, pp. 120-129.

² Cf. O. Turan, "le droit terrien sous les Seldjoukides de Turquie", *REI*, XVI (1948), p. 47; du même, *Selçuklular ve İslâmiyet*, pp. 21-22.

³ Cf. du même, *le droit terrien*, p. 37-38; du même, *Selçuklular Tarihi*, p. 274.

A côté de cette sorte de propriété privée, il y en avait une autre qui, sous forme de propriété terrienne, était donnée par le gouvernement aux personnages, au service de l'Etat, mais cette propriété ne pouvait être vendue, ni donnée, ni transmise aux héritiers, cela rappelait le *divānī mālikāne* de l'époque ottomane⁴.

Mais le régime terrien fondamental chez les Seljoukides de Rum, était celui des *iktāʿ* militaires, octroyé par le gouvernement aux *begs* (*chefs*) *turcomans*, qui étaient les représentants de la classe militaire, et aux fonctionnaires de l'Etat⁵. Ces *iktāʿ* conférées aux *begs* turcomans et sur lesquelles vivaient de nombreuses tribus et des villageois, constituaient la majorité des territoires *mīrī*. Les villageois turcs et chrétiens, qui vivaient dans un *iktāʿ*, étaient chargés de payer au détenteur une sorte d'impôt annuel appelé par les musulmans, *ʿuṣr* et par les chrétiens *harāc*. Ils n'étaient que les usufruitiers des territoires sur lesquels ils vivaient.

En ce qui concerne les *iktāʿ* des *begs turcomans*, ils étaient en la possession des tribus nomades turcomanes, conformément aux principes de l'ancienne propriété collective tribale⁶. C'est à dire que ces tribus nomades utilisaient collectivement les territoires de leurs *begs*, en lui payant un impôt annuel. Mais il ne s'agissait pas d'une propriété privée. Les nomades se servaient de ces territoires comme paturage pour les animaux. Cette tradition de propriété collective persistait aussi chez les Turcomans passés à la vie sédentaire: ceux-ci continuaient à appliquer ce système non seulement pour les paturages, mais aussi pour les terres servant à l'agriculture⁷.

Tel était le régime terrien en Anatolie lors des immigrations turcomanes jusqu'au début du XIIIe siècle. Le gouvernement seldjoukide installait des tribus turcomanes dans le pays conformément à leurs habitudes tribales, et distribuait des terres aux immigrés. On ne peut donc pas parler du moins jusqu'au XIIIe siècle, d'un féodalisme seldjoukide. Mais à partir du début du XIIIe siècle, la même situation se détériora. Après la mort de Kilicarlan II, en 1192, le pays eut à subir plusieurs querelles dynastiques qui ont duré pendant des années⁸.

Puis après la mort de Ğiyāsu'd-Dīn Keyḥusrev I, une deuxième série de conflits entre ʿIzzu'd Dīn Keykāvus I et son frère ʿAlā'ud-Dīn Keyḫubād, a ébranlé les fondements de l'Etat. L'administration générale du pays eut à suppor-

⁴ Cf. du même, *Le droit terrien*, p. 39

⁵ Cf. *op. cit.*, pp 46-47; C. Cahen, "le régime de la terre et l'occupation turque en Anatolie", *CHM*, II (1955), pp. 572-5; du même, *PO, Turkey*, p. 179-181.

⁶ Cf. C. Cahen, *le régime de la terre*, p. 571.

⁷ Cf. O. Turan, *le droit terrien*, pp. 43-45.

⁸ Cf. par ex. Ibn Bibī, *al-Avāmīr*, p. 22; cf. aussi Cl; Cahen, *PO Turkey*, pp. 114-117, et O. Turan, *Selç. Türkiye*, pp. 225-229, et pp. 237-247.

ter de cet état de choses et il est fort possible que cela se soit répercuter sur le régime terrien. Ce fut probablement à cette époque que, malgré l'apogée politique, économique et culturelle de l'Etat, le régime d'*iktā'* commença à se dégrader de sorte que la propriété privée terrienne si importante dans la vie des tribus nomades se développa au détriment de la propriété collective. Cet état de faits se constate également dans les villages où l'on voit apparaître une aristocratie terrienne possédant des propriétés terriennes assez considérables.⁹ Sur leurs territoires ils employaient des villageois comme des ouvriers (*irgat*) et l'on voit se former une classe intermédiaire entre les villageois et l'Etat, celle des propriétaires terriens¹⁰.

Dans la première moitié du XIIIe siècle, on voit d'autre part se produire un deuxième événement, aussi important que le premier: il s'agit de la transformation des *iktā'* militaires en donations pieuses (*vakf*). Certains détenteurs d'*iktā'* tels que les *Sipāhi*, les *ümerā*, transformaient leur *iktā'* en *vakf* pour que leurs héritiers puissent bénéficier de ces territoires après leur mort¹¹. En effet, lorsqu'un détenteur d'*iktā'* mourait, l'Etat reprenait les biens sauf une petite partie qui était transférée à son fils. Cette transformation d'*iktā'* en *vakf* accéléra la diminution des territoires collectifs où nomadisaient les turcomans.

En conclusion, on peut dire que les Turcomans, devant le danger vital causé par ces transformations éprouvèrent de plus en plus de difficultés à trouver des paturages pour leurs troupeaux et des *kışlak* pour passer l'hiver. Ceci dut naturellement créer une crise fondamentale dans leur vie, crise qui bouleversa l'ordre économique et social séculaire.

Il ne faut pas non plus oublier un élément très important qui vint sans doute aggraver les conditions de vie des Turcomans, il s'agit de la densité démographique des tribus turcomanes sans cesse accrue par les immigrations continues.

Durant les premières immigrations, après ces premières conquêtes, le gouvernement seldjoukide n'eut aucune difficulté à installer et assimiler les tribus immigrées. En effet, les steppes de l'Anatolie étaient presque vides, car la majorité de la population indigène qui avait déjà eu à souffrir de l'aristocratie terrienne byzantine, s'était retirée vers l'ouest devant les nouveaux venus. L'Etat distribuait donc aux immigrés des terres vides, s'appuyant sur son droit de propriété. C'est ainsi que l'installation des masses oğuz n'a jamais constitué, au début, un trouble pour l'Etat¹². Les Oğuz et les autres tribus turques, remplissaient

⁹ Cf par ex. F. Köprülü, *Os. İmp*, pp 100-101.

¹⁰ Cf. *op. cit.*, loc. cit.

¹¹ Cf. par ex. M. Akdağ, "*Türkiye'nin İktisadi ve İctimâi Tarihi*" (Histoire économique et sociale de la Turquie), Istanbul 1973, 2e éd., vol. 1, pp. 36-37.

¹² Cf. O. Turan, *le droit terrien*, pp. 47-48.

ent les vastes steppes anatoliennes qui comprenaient les régions de Sivas, Tokat, Amasya, Çorum, Kayseri, Bozok, Kirşehir, Çankiri et même Eskişehir. En plus, les turcomans, installés dans les régions frontalières rendaient de grands services au gouvernement en organisant des razzias au-delà des frontières byzantines. Certaines tribus abandonnaient même la vie nomade, s'installaient dans des villages anciens ou en construisaient et s'adonnaient de plus en plus à l'agriculture¹³.

Durant deux siècles jusqu'au XIIIe, toutes les régions de l'Anatolie centrale dont les conditions naturelles étaient si semblables à celles de l'Asie centrale, où les turcomans avaient séjourné avant leur émigration, avaient été colonisées par ces nouveaux venus. Mais vers le début, et surtout dans le premier quart du XIIIe siècle, les nouvelles vagues successives d'immigration, y compris celles provoquées par l'invasion mongole, amenèrent en Anatolie, un surcroît de tribus turcomanes, qui bouleversèrent la vie de la population. Les territoires, étant devenus insuffisants, le gouvernement seldjoukide eut beaucoup de difficultés à les installer.¹⁴ En outre, les turcs devenus sédentaires ne voulaient rien changer à leur nouveau mode de vie, tandis que les nouveaux venus avaient besoin de pâturages pour leurs troupeaux et de *kışlak* (hivernage) pour hiverner. Evidemment, il y eut des confrontations entre les anciens et les nouveaux venus, et cela s'accrut lorsque les masses turcomanes fuyant devant les armées de Cengiz Hân, remplirent encore une fois les steppes de l'Anatolie centrale, ainsi que les régions de l'Anatolie du Sud-Est et de la Syrie du Nord.

Il est évident qu'un tel état de faits fut un facteur décisif dans le mécontentement général qui s'était manifesté à la veille de la révolte parmi les masses turcomanes cherchant des pâturages et refusant de se soumettre aux impératifs de l'administration. Peut-être faudrait-il chercher à la base de ce soulèvement le désir de ces populations simples, de continuer à tout prix à mener leur vie nomade, régie par leurs anciennes traditions tribales, dans un pays nouveau, parmi leurs frères sédentarisés.

Il faut donc chercher la cause du développement de la révolte dans cette multitude turcomane qui avait recouvert l'Anatolie à cette époque. Une des autres causes et peut-être même la plus importante était due à leur mode de vie. Leurs activités économiques principales consistaient essentiellement en élevage. Ils avaient des troupeaux de moutons, de chevaux et même de chameaux qui les obligeaient à monter chaque été dans les montagnes pour chercher des pâturages et à redescendre chaque hiver dans les plaines pour se protéger du froid. Ces migrations continuelles en grande masse avec tous les troupeaux,

¹³ Cf. par ex. F. Köprülü, *op. cit.*, pp 99-100; M. Akdağ, *op. cit.* pp 431-432.

¹⁴ Cf. par ex. Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, (Les origines de l'Empire Ottoman), tr. Güzin Yalzer, Istanbul 1971, p. 30; O. Turan, *Selçuklular ve İslamiyet* (Les Seldjoukides et l'Islam) Istanbul 1971, pp. 89-90.

causaient de grandes perturbations dans la vie de la population sédentaire: les champs et les vignes détruits par les troupeaux créaient souvent pendant leur passage, des bagarres qui nécessitaient l'intervention de l'Etat. Parfois les tribus se faisaient la guerre entre elles à cause des paturages et des *kişlak*.

A ces confrontations continuelles avec la population sédentaire, venaient s'ajouter les razzias que les tribus faisaient parfois dans les villages et les villes se trouvant sur leur chemin. Les Turcomans faisaient ces razzias pour se procurer leurs besoins matériels. Ils attaquaient également les caravanes.¹⁵

L'intervention du gouvernement pour empêcher ces razzias provoquait souvent des conflits armés entre les Turcomans et les forces gouvernementales. Les sources historiques de l'époque sont remplies d'exemples concernant les activités de pillage des turcomans¹⁶.

B. CAUSES SOCIALES ET PSYCHOLOGIQUES:

Les contrastes entre la vie sociale et économique des Turcomans et celle des Turcs sédentaires raffinés et iranisés étaient une cause de mépris réciproque et même d'hostilité. Les Turcs citadins considéraient les Turcomans, Turcs comme eux, mais restés fidèles à leurs anciennes traditions, avec un certain mépris; ils voyaient en eux des adversaires des turcs urbanisés¹⁷. Les auteurs de l'époque-même, ceux de la deuxième moitié du XIII^e siècle, employaient pour désigner les Turcomans, et les distinguer de leurs frères sédentarisés, des mots offensants tels que *Etrāk-i bî idrāk* (Turcs sans compréhension)¹⁸, *Etrāk-i müteğalibe* (Turcs usurpateurs)¹⁹ *Etrāk-i nā-pāk* (Turcs Sales)²⁰ et surtout *Harici* ou *Havâric* (Rebelles hérétiques)²¹.

En revanche, les Turcomans éprouaient de la haine et du mépris envers les Turcs urbanisés; ils employaient à leur tour pour les désigner des termes tels que *yatuk* (paresseux) par exemple²².

D'autre part, le gouvernement seldjoukide partageant les sentiments des Turcs citadins et villageois, favorisait les éléments iraniens et les accueillait cha-

¹⁵ Cf. P. Wittek, *op. cit.* p. 25; F. Köprülü, *op. cit.* p. 94. Cf. aussi M. Akdağ, *op. cit.* vol. 1; pp. 29-30, et O. Turan, *Selç. Türkiye*, pp. 420-21.

¹⁶ Cf. par ex. Kemâl'ud-Din ibn 'ul-'Adim, *Zubdat'ul-Haleb*, éd. Sami ad-Dahhan, Damas 1968, vol. 3, pp. 257-59; Barhebraeus, *Ab. Farac*, vol. II, pp. 439-40 et 447-8.

¹⁷ Cf. par ex. Cl. Cahen, "le problème ethnique en Anatolie", *CMH*, II (1954), pp. 355-356.

¹⁸ Ce mot a été utilisé abondamment, même à l'époque ottomane, jusqu'aux derniers siècles.

¹⁹ Cf. par ex. Kerim'ud-Din Akşarâyî, *Musâmarat'ul Ahbâr ve Musâyarat'ul Ahyâr*, éd. O. Turan, Ankara 1944, p. 71.

²⁰ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²¹ Cf. *op. cit.* loc. cit.; *Divân-i Sultân Veled*, éd. Kilisli Rifat Ankara 1941, p. 225. Sur ce dernier terme, voir I. Mélikoff, *Abu Muslim*, p. 62, 73 note 4.

²² Cf. F. Sümer, *op. cit.*, p. 41.

leureusement. Ces intellectuels iraniens, employés dans les hautes missions de l'Etat, méprisaient également les Turcomans²³ Cette double attitude méprisante de leurs frères citadins et de leur propre gouvernement excitait sans aucun doute les Turcomans contre l'ordre central. On rencontre, dans l'histoire des Turcomans, une situation analogue en Iran à l'époque des Grands Seldjoukides. Voyant que l'Etat qu'ils avaient fondé eux-mêmes était dirigé par des iraniens, les Oğuz se révoltèrent en 1153, contre le sultan seldjoukide Sancar et pillèrent toutes les villes et les villages. Le sultan ne réussit pas à maîtriser cette révolte et tomba aux mains des Oğuz qui le gardèrent en otage pendant deux années durant lesquelles ils continuèrent à piller et à dévaster le pays.²⁴ En 1155, l'Etat Seldjoukide avait perdu sa puissance et s'affaiblissait de plus en plus en attendant sa destruction par les Harezmsšahs.

En comparant ces deux évènements, on trouvera des similitudes au sujet des attitudes des Turcomans envers le gouvernement. On voit apparaître ici le même phénomène, c'est à-dire mépris et hostilité de la population et de l'administration envers les Turcomans. Une fois de plus, ce mépris interviendra pour une grande part dans cette révolte qui causera une fois encore, comme au siècle précédent, la destruction de l'empire, mais cette fois par les Mongols.

D'autre part, il est significatif que le gouvernement seldjoukide n'a jamais essayé de rassembler les Turcomans pour former une force défensive contre les Mongols. Ceci constitue une nouvelle preuve du mécontentement des Turcomans à l'égard du gouvernement et des Turcs urbanisés.

Il faut également mentionner les oppressions insupportables du gouvernement à l'égard des Turcomans, en particulier après l'avènement de Ğiyâs'ud-Dîn Keyhusrev II. Dès son arrivée au pouvoir, en 1237, ce sultan s'adonna aux divertissements avec sa femme géorgienne, organisant des parties de chasse et des beuveries²⁵. Il se désintéressa des affaires de l'Etat, les laissant aux mains de son grand vizir Sa'd'ud-Dîn Köpek et des autres ministres. Sa'd'ud-Dîn et son équipe administrait le pays selon leur bon plaisir, distribuant les charges gouvernementales en échange de "pots de vin"²⁶ Les employés locaux grevaient la

²³ On peut rencontrer dans les sources de l'époque, de nombreux personnages portant de noms iraniens et qui occupaient des postes importants dans les cadres gouvernementaux (voir par ex. *Musâmarat'ul-ahbâr*, p. 90.)

²⁴ Sur cette grande révolte des Oğuz au Horasan, voir par ex. I. Kafesoğlu, *Hwârezmšahlar*, pp. 44-73; M. Altay Köymen, "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz isyanı" (la révolte des Oğuz dans le Grand Empire Seldjoukide), *DTCFD*. V (1947) pp. 159-173 O. Turan, *Selçuklular Tarihi*, pp. 180-181.

²⁵ Cf. par ex. Ibn Bîbî, *el-Evâmir*, pp. 483-85; Barhebraeus, *Ab. Farac*, vol. 2, p. 537; cf. aussi O. Turan, *Selç. Türkiye*, p. 415.

²⁶ Sur les actions de Sa'd'ud-Dîn Köpek, il y a des renseignements détaillés dans *al-Avâmir* (voir passim). Cf. aussi Cl. Cahen, *PO, Turkey*, pp. 133-6, et O. Turan, *op. cit.*, pp. 405-15.

population d'impôts. En quelques années, la situation économique du pays fut gravement détériorée. En devant déjà faire face à un mauvais état économique dû à leurs confrontations avec la population sédentaire, à la difficulté de trouver des pâturages et des *kışlak*, les Turcomans furent poussés à bout de leur résistance par ces oppressions. Les employés intolérants écrasèrent leur économie par ailleurs déjà insuffisante. Tous ces mauvais traitements donnèrent aux Turcomans un prétexte pour se révolter et assouvir leur désir de piller les villes et les villages. Du reste, ce phénomène se manifestera d'une façon très claire durant toute la révolte.

II. CAUSES SECONDAIRES

A. CIRCONSTANCES RELIGIEUSES:

Les différences et les contrastes entre la vie sociale et économique des Turcomans et celle des populations urbaines existaient aussi dans le domaine religieux. Les citadins, beaucoup plus ouverts aux influences et aux enseignements scolastiques des *medrese*, présentaient un caractère plus strictement attaché à l'Islam orthodoxe officiellement soutenu par le gouvernement seldjoukide. Alors que les Turcomans nomades et villageois conservaient une attitude hétérodoxe, causée par la persistance de leurs anciennes croyances et traditions qui se montraient d'autant plus tenaces qu'elles étaient renouvelées et alimentées par les immigrations successives de Turcomans jusqu'au XIV^e siècle²⁷. On peut également dire que c'est à cause de ces immigrations que le nomadisme a duré si longtemps dans ce pays.

Pour ces gens simples, généreux et sincères, encore peu préparés aux idées religieuses complexes, les règles strictes de l'Islam orthodoxe avec ses cinq prières journalières ne s'accommodaient pas à la vie nomade. Ils préféraient les propagandes tolérantes et plus ouvertes des babas turcomans à leurs habitudes de se réunir, hommes et femmes ensemble; c'est là d'ailleurs qu'il faut chercher la raison du succès des derviches yesevis auprès des tribus nomades. Un auteur seldjoukide du XIV^e siècle, Kādī Aḥmed de Niğde, donne des exemples intéressants et concrets sur la vie religieuse des tribus nomades de l'Anatolie centrale, dans son ouvrage intitulé *Al-valad'uş-Şafik*. D'après lui, les *Gökbörüoğullari*, les *Turgutoğullari*, les *Ilmin (?) oğullari* et les autres tribus nomades qui habitaient dans la région de Luluva et de Niğde, étaient toutes des *mulhid* (athées). Ils suivaient, dit-il, la religion mazdéenne et ils avaient une liberté sexuelle illimitée²⁸.

²⁷ Cf. F. Köprülü, *Influence*, pp. 10-11.; A. İnan, "Müslüman Türklerde Şamanizm'in kalintilari" (Les Vestiges du Chamanisme chez les Turcs musulmans), *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1968, pp 463-4; cf. aussi Cl. Cahen, *Le problème ethnique* p. 352.

²⁸ Cf. *al-Valad'uş-Şafik*, Bibl. Süleymaniye (Fatih) nr. 4518, fol. 574 a.

Ce n'était pas seulement les tribus nomades qui faisaient preuve d'une attitude indifférente aux règles du sunnisme; les Turcomans sédentaires des villes et des villages conservaient aussi leurs idées hétérodoxes. Un géographe iranien du XIV^e siècle, Zekeriyā Muḥammed Ḳazvīnī rapporte une anecdote très intéressante dans son ouvrage intitulé *Aṣār'ul Bilād*: il raconte qu'à Sivas, dont la population musulmane était turcomane, les mosquées étaient presque vides pendant la prière et les gens buvaient beaucoup de vin²⁹.

Bref, les propagandes religieuses des babas créaient un climat enthousiaste et excessif qui se transformait facilement en état insurrectionnel, dans ces milieux extrêmement émotifs et perméable à toutes les idées hétérodoxes et non conformistes. Il semble que si la propagande de Baba Resul a eu tant de succès parmi eux, c'était certainement dû au caractère et aux dispositions des Turcomans.

On peut également supposer l'existence d'une propagande ismaélienne parmi les Turcomans vivant dans l'Anatolie du Sud-Est et dans la Syrie du Nord. Si l'on rappelle qu'ils avaient déjà été en contact avec les Ismaéliens en Iran, dès le XII^e siècle,³⁰ cette supposition peut se justifier. La Syrie du Nord, qui fut l'un des centres où la révolte de Baba Resul fut fomentée, était depuis presque un siècle, un territoire extrêmement favorable aux propagandes ismaéliennes. On connaît plusieurs forteresses ismaéliennes qui exerçaient leurs activités dans ces régions où les tribus turcomanes nomadisait depuis longtemps avec leurs troupeaux³¹. On sait également qu'ils avaient des pratiques qui n'étaient pas étrangères aux Turcomans, admettant les femmes à leurs réunions pendant lesquelles on buvait du vin³². Il est donc probable que les Turcomans aient été influencés par les propagandes ismaéliennes, dans la Syrie du Nord, pendant deux siècles. On peut même aller jusqu'à dire que des ismaéliens figuraient parmi les babas turcomans qui prêchaient au milieu de leurs frères.

Il faut ajouter qu'une nouvelle vague de propagandistes ismaéliens fuyant devant l'invasion mongole s'infiltra en Syrie du Nord, ainsi qu'en Anatolie³³.

²⁹ Cf. *Asār'ul Bilād ve Aḥbār'ul-İbād*, Beyrouth 1960, p. 537:

سيواس مدينة مشهورة بارض الروم حصينة كثيرة الأهل والخير والثمار . اهلها مسلمون ونصارى . والمسلمون تركان وعرام طالب الدنيا واصحاب التاجارات وعلى مذهب ابي حنيفة واسباب الفسق والبطالة عندهم ظاهرة

³⁰ Cf. 'Alā'ud-Dīn-i Cuveynī, *Tārīḥi-Cihān-guşāy*, vol. 3, p. 335.

³¹ Cf. par ex., Ibn Ṣaddād, *al-A'ḷāḳu'l-Ḥaḷīra fi Ṣikr-i Umarā' iṣ-Ṣām va'l-Cazira*, p. 140. D'après l'auteur, en 520/1126, Hāce Behrām, célèbre *dā'i* ismaélien, avait eu des contacts avec Necm'ud-Dīn Ilgāzī b. Artuḳ qui aurait été obligé de garder de bonnes relations avec lui pour protéger ses territoires des activités de ce *dā'i*.

³² Cf., Ibn'ul-'Adīm, *Buḡyat'ul-Ṭalab fi Tārīḥi Haleb*, tr. E. Blochet, Paris 1900, pp. 215-20.

³³ Cf. Cl. Cahen, *Baba Ishaq*, p. 54; cf. aussi F. Mitsuhashi, "13-Seiki Anatoria...", pp. 132-

On sait d'ailleurs que juste après l'invasion mongole, certains ismaéliens se cachèrent à l'intérieur des ordres soufis³⁴. C'est la raison pour laquelle on peut supposer l'existence d'idées propagées par les ismaéliens parmi les tribus turcomanes de l'Anatolie Centrale et de l'Anatolie du Sud-Est; il est même possible de dire qu'elle leur était déjà habituelle depuis longtemps.

Nous pouvons conclure en disant que les Turcomans constituaient une ambiance extrêmement favorable pour la propagation des idées religieuses de Baba Resul.

B. CIRCONSTANCES POLITIQUES:

A la mauvaise et dangereuse administration du sultan Ğiyâş'ud-Din Keyh usrev II, il faut ajouter quelques causes de provocation provenant non seulement de l'intérieur, mais aussi de l'extérieur.

En ce qui concerne les provocations intérieures, ce furent particulièrement celles des Turcs ħarezmiens qui semblent avoir excité les Turcomans à se révolter.

Aussitôt après la destruction de l'Empire ħarezmien par les Mongols, les soldats originaires des tribus Kankli et Kipçak, se réfugièrent en Anatolie en 1231. Poursuivis par les Mongols, jusqu'en Anatolie de l'Est, les soldats ħarezmiens se séparèrent en deux groupes; le premier entra au service de 'Alâ'ud-Din Keykubâd, le deuxième passa en Syrie et préféra se mettre sous la protection ayyoubide³⁵. Keykubâd I installa les ħarezmiens en Anatolie Centrale et ceux-ci lui restèrent fidèles jusqu'à sa mort³⁶. Mais sous Keyhusrev II, tout fut changé. Ce sultan ne faisant pas confiance aux ħarezmiens, et craignant une révolte de leur part, emprisonna leur chef, Kayir Hân, dans la forteresse de Zamanti, sur l'instigation de Sa'du'd-Din Köpek. Kayir Hân mourut quelques mois plus tard, à Zamanti, à cause des conditions inhumaines de la prison. Ce fut le commencement de la révolte des ħarezmiens. Fuyant le danger éventuel, les autres chefs quittèrent les territoires de l'Anatolie Centrale avec les soldats ħarezmiens et pénétrèrent dans la région de Malatya³⁷, pillant les villes et les villages se trouvant sur leur chemin. Le sultan chercha à se réconcilier avec

³⁴ Cf. H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964, pp. 138-140; Cl. Cahen, "le problème du Schiisme dans l'Asie Mineure pré-ottomane", *Le Shiisme Imamite* ("Colloque de Strasbourg 1969), Paris 1970, pp. 118-9; S. Hussein Nasr, "Le Shiisme et le Soufisme", *op. cit.* p. 227.

³⁵ Cf. Ibn Bibî, *al-Avâmir*, pp. 430-435; Barhebraeus, *Ab. Farac*, vol. 2, p. 530; cf. aussi O. Turan, *Selç. Türkiye*, p. 378.

³⁶ Dans le *Vilayetname*, il y a une anecdote qui correspond exactement à cet événement et qui se déroule entre un certain Kâvus Hân et 'Alâ'ud-Din Keykubâd. Il est fort probable que cette anecdote, qui n'a jamais encore attiré l'attention, soit un reflet légendaire de cet événement (voir pp. 42-44)

³⁷ Cf. Ibn Bibî, *al-Avâmir*, pp. 468-70; cf. aussi O. Turan, *Selç. Türkiye*, p. 407.

eux, mais ce fut en vain³⁸. Les Hārezmiens continuèrent à piller toutes les régions de l'Anatolie du Sud-Est alors, une force turcomane de soixante dix-mille hommes se joignit aux troupes harezmiennes. Urfa, Harran et Suruc furent également pillées par ces soldats surexcités³⁹.

Il est remarquable que c'est justement à ce moment là que la Révolte de Baba Resul éclata. Nous sommes tentés d'établir une éventuelle relation et même un contact entre Baba Resul et les Hārezmiens⁴⁰. Il semblerait que les activités de ceux-ci encouragèrent ce cheik et le décidèrent à se révolter. Quoi qu'il en soit, le déroulement des événements démontre que c'était le moment propice pour l'insurrection. D'autre part, il est également possible que Baba Resul et les Hārezmiens aient agi ensemble.

Quant aux provocations extérieures, on pense aussitôt aux conflits entre les Seldjoukides et les Ayyoubides qui existaient depuis la fin du XIIe siècle en Anatolie du Sud-Est et en Syrie du Nord. Ces conflits s'aggravèrent notamment pendant le règne de 'Izz'ud-Dīn Keykāvus I (1211-1220). Ces régions passèrent tour à tour entre les mains des Seldjoukides et des Ayyoubides, jusqu'au règne de Keyhüsrev II (1237-1246). Bien entendu, ces régions qui étaient surtout importantes du point de vue économique attiraient toujours les convoitises des deux Etats, car la plupart des centres commerciaux dirigeant l'économie du Moyen-Orient, par exemple Alep, Diyarbakir, Mardin, etc, se trouvaient dans ces régions. Au début du règne de Keykubād I, c'était al-Malik al-Kāmil, sultan ayyoubide, qui possédait toutes ces villes. Mais après avoir établi une administration solide en Anatolie, en 1234, Keykubād I attaqua les Ayyoubides et les obligea à se retirer en Egypte. Il reconquit toute la région de l'Anatolie du Sud Est⁴¹.

A la mort de Keykubād I, Keyhüsrev II forma en Anatolie du Sud-Est une coalition avec les princes locaux et en Syrie du Nord, avec al-Malik al-Nāsir, prince zenguide contre le sultan ayyoubide al-Malik al-Kāmil. Mais ce dernier ne cessa jamais de convoiter ces territoires: il préparait une expédition contre le sultan seldjoukide lorsqu'il mourut en 1238⁴². Mais ses successeurs ne se désintéressèrent pas de ces régions. Il est donc tout à fait possible que les sultans ay-

³⁸ Cf. Ibn Bibī, *op. cit.*, pp. 485-87; Barhebraeus, *Ab. Farac.* vol. 2, p. 537. Cf. aussi O. Turan, *op. cit.*, pp. 407-8.

³⁹ Les chroniques arabes de l'époque consacrent plusieurs passages à ces pillages. Voir par ex. Ibn'ul-'adim, *Ẓubdat'ul-Haleb*, vol. 3, pp. 247-259; voir aussi, Abu'l-Fidā Ismā'il, *Kitāb'ul Muhtaṣar fi Ahbār-il Baṣar*, Beyrouth (sans date), pp. 68-70.

⁴⁰ Cf. F. Köprülü, *Os. Imp.*, p. 97; Cl. Cahen, *PO. Turkey*, pp. 136-7.

⁴¹ Sur ces conflits seldjoukido-ayyoubides, il ya a suffisamment de détails dans les chroniques de Kemāl'ud-Dīn ibn'ul 'Adim (*Ẓubdat'ul-Haleb*) et de Sibṭ ibn'ül-Cevzi (*Mir'āt'uz-Zamān*). Cf. aussi C. Cahen, *La Syrie*, pp. 627-8; 645-6; du même, *PO. Turkey*, pp. 129-132, et O. Turan, *Selç. Türkiye*, pp. 379-383.

⁴² Cf. par ex. O. Turan, *op. cit.*, pp. 405-7.

youbides aient voulu profiter de toutes les occasions offertes pour permettre de reconquérir l'Anatolie du Sud-Est. C'est pour cette raison que l'on peut supposer que les Ayyoubides ont exploité et encouragé le mécontentement des Turcomans établis dans ces régions. D'autre part, il est également possible de penser à une provocation mongole, surtout lorsqu'on se rappelle leur désir de conquérir l'Anatolie le plus vite possible⁴³.

En matière de conclusion, on peut dire que les immigrations successives avaient amené les tribus turcomanes à s'établir dans les steppes de l'Anatolie où elles durent faire face à des conditions de plus en plus difficiles pour pouvoir continuer à mener la vie nomade à laquelle elles étaient inéxorablement habituées. En outre, le mépris et l'hostilité du gouvernement et de la population sédentaire, ainsi que les conflits continuels d'une part, les oppressions d'une mauvaise administration d'autre part, aggravèrent considérablement les conditions sociales et économiques de leur existence. Ces conditions défavorables et ouvertes à toutes sortes de propagandes hétérodoxes créèrent un terrain propice aux différentes provocations et les menèrent à la révolte.

⁴³ Cf. F. Köprülü, *Bektaşîlîğin menşe'leri*, p. 135; du même, *Anadolu'da İslâmiyet*, pp. 305-6.

CHAPITRE III

REVOLTE DE BABA RESUL

I. PROBLEME DE L'IDENTIFICATION DE BABA RESUL, CHEF DE LA REVOLTE:

Avant d'étudier la Révolte de Baba Resul, il serait nécessaire de toucher ici au problème de l'identification du véritable chef de cette révolte connue jusqu'à présent sous le nom de "Révolte des Babais" ou "Révolte de Baba Ishāk". A quelques exceptions près¹, tous les chercheurs anciens ou modernes traitant du sujet et se référant au témoignage d'Ibn Bibi ont pris Baba Ishāk, un cheik turcoman de Kefersud en Anatolie du Sud-Est, pour chef de la révolte. Mais un ouvrage écrit par un auteur du XIV^e siècle, Elvan Çelebi, nous oblige à réexaminer attentivement, tout ce qu'on a écrit, jusqu'à ce jour, sur cet évènement. L'ouvrage en question met en scène, non seulement Baba Ishāk, mais aussi Baba Ilyās-i Horāsānī.

En réalité, l'existence de ces deux cheiks côte à côte, durant la révolte, est quasiment connue dès le début. Cependant, Baba Ilyās-i Horāsānī est considéré toujours en dehors de l'évènement, en dépit de son rapport avec Baba Ishāk. Ce fut, pour la première fois, Claude Cahen qui souleva dans son article intitulé "Baba Ishaq, Baba Ilyas...", ce problème de la relation entre les deux cheiks, sans toutefois aboutir à une conclusion².

Bien qu'il cherche à voiler la vérité, les témoignages d'Elvan Çelebi démontrent parfaitement que Baba Resulullāh n'était autre que Baba Ilyās-i Horāsānī, c'est à dire son aïeul; c'était lui qui s'était proclamé envoyé de Dieu, et qui avait décidé de se révolter contre Ğiyās'ud-Dīn Keyhusrev II³. Mais, d'après El-

¹ D'après le témoignage oral du Professeur Irène Mélikoff, M. Claude Cahen présentait déjà dans les années 1950, que le véritable chef de la révolte pourrait être Baba Ilyās.

² Il propose dans cet article, d'admettre deux milieux proches l'un de l'autre, soit le milieu de Baba Ishāk et celui de Baba Ilyās (voir, p. 60) Ensuite dans son "Problème du Schiisme dans l'Asie Mineure préottomane" (*Le Shiisme Imamite*), il fait la même proposition sans rien dire au sujet du rapport de Baba Ilyās avec la révolte, en admettant, comme les autres, que Baba Ishāk en était le chef.

³ Cf. *Men. Kud.*, fo. 26 b:

کم خلاق در اکا بیغامبر	کم کلب در بوصورتا بر آر
آدمی ویری جودشت و جوکوه	صلوات آدنا و زر انبوه
کندویی هم رسول حق بلمش	تختومانانجامانظر قلمش
اِسْوَجِن کورکنه قبولم بن	اول نجون ديدره رسولم بن

Cf aussi, fol. 28 a:

van Çelebi, l'appellation de *Resûllullah* attribuée à son aïeul aurait été une calomnie forgée par ses adversaires, et qui était destinée à accuser le cheik d'avoir conspiré contre le sultan; il aurait été illogique que Baba Ilyâs se fasse proclamer Resûllâh, alors que le dernier prophète est Muḥammed⁴.

Il est en effet étrange qu'Elvan Çelebi, emporté par son zèle de laver son aïeul de tous les soupçons, n'ait rien dit sur Baba Ishâk en ce qui concerne cette proclamation. Il se contente de mentionner que celui-ci était le principal *halife* de Baba Ilyâs, chargé de mener sa propagande dans la région de damas⁵.

Quand on étudie les chroniques du XIII^e siècle, qui nous relatent la Révolte de Baba Resûl, on peut constater que le témoignage d'Elvan Çelebi n'est pas le seul; son témoignage est corroboré par un chroniqueur syriaque, Gregorius Abu'l Farac (Barhebraeus) mort quarante six ans après la révolte (1286). D'après sa chronique "un vieil ascète turcoman très réputé qui habitait à Amasya, s'est proclamé envoyé de Dieu. Il s'appellait "Papa" et se disait "Resûl"... Cet homme a envoyé son disciple nommé Cheik Ishâk à Hışn-i Mansûr (Adiyaman) afin de faire propager ses prophéties, et de convaincre les Turcomans de ses idées"⁶. Il est étonnant que ces lignes si claires d'Abu'l-Farac n'aient pas été prises en considération jusqu'à ce jour par certains chercheurs. Ce témoignage est digne de confiance à certains points de vue: d'abord parce qu'il a écrit son ouvrage dans un monastère tout près de Malatya, région voisine de celle où la révolte s'est produite. Il est donc peu probable qu'il se soit trompé en distinguant les deux personnages, Baba Ilyâs et Baba Ishâk.

D'autre part, il est significatif qu'aucun chroniqueur contemporain, éxépté Ibn Bibî, n'ait mentionné le nom de Baba Resûl. Il est cité dans les chroniques chrétiennes sous le nom de "Papa" ou "Paparroissole", et dans les chroniques musulmanes (arabes et turques) sous le titre de "Baba". Les chroniqueurs parlent seulement d'un certain cheik turcoman qui avait incité les Turcomans à se révolter contre le sultan seldjoukide, en se proclamant envoyé de Dieu.

Ainsi par exemple, Simon de Saint Quentin, chroniqueur latin contemporain de la révolte et qui est le premier à en avoir parlé, le désigne sous le nom de "Paparroissole"⁷. Un autre chroniqueur contemporain, Sibṭ ibn'il-Cavzî, mort dix sept ans après la révolte, mentionne le fait ainsi: "En 638 (1240) un Turco-

⁴ Cf. *op. cit.*, loc. cit.

⁵ Cf. *op. cit.*, fol. 30 b, 31 b.

⁶ Cf. *Ab. Farac*, vol. 2, p. 539

⁷ Cf. *Histoire des Tartares*, p. 62: "Anno Domini. MCCXL videlicet anno secundo antequam Tartari Turquiam destruxissent, quidam Turquemannus in regno Turquie contra soldanum se exultit ac per duos menses et fere dimidium debachacionem suam exercuit. Hic Paparroissole vocabatur et bajulacionem habebat super quatuor casalia."

man appelé (al-Bābā) s'est proclamé envoyé de Dieu au Rūm et a demandé à ses disciples de l'appeler (Lâ ilāhe ill'allāh va'l-Bābā Veliyyu'llāh)⁸...

A notre avis, si Baba Resūl avait été Baba Ishāk, il aurait été étonnant qu'un écrivain damasquin, tel Sibṭ ibn'ul Cavzī, n'arrive pas à identifier les événements qui se déroulaient dans une région si proche de la sienne, l'Anatolie du Sud-Est, et ne connaisse pas le nom de son chef. Il est, par contre, significatif que Sibṭ ibn'ul-Cavzī, tout comme Abu'l-Farac, place Baba Resūl au Rūm, c'est à dire en Anatolie.

Seul le chroniqueur seldjoukide Ibn Bībī associe le nom de "Ishāk" à Baba Resūl. D'après lui seul, Baba Resūl, c'est Baba Ishāk. Il vient à l'esprit qu'Ibn Bībī a confondu les deux babas; d'ailleurs on ne rencontre jamais dans sa chronique, le nom de Baba Ilyās-i Horāsānī, il ne mentionne que Baba Ishāk. Mais quand on examine de près les témoignages d'Ibn Bībī, cette confusion ressort assez clairement. Il y a une citation, dans le passage concernant la révolte de Baba Resūl, qui n'a pas attiré jusqu'à présent, l'attention, et qui a donné lieu à des interprétations erronées: "Baba Ishāk, ayant vécu longtemps dans son *hanikah* (grande zaviya) à Kefersud, aurait subitement émigré vers un endroit inconnu. Mais quelques temps après, il aurait réapparu dans un village près d'Amasya et y aurait vécu."⁹

Comment expliquer cette disparition subite de Baba Ishāk, et son installation dans un village près d'Amasya? Quelques chercheurs ont essayé d'interpréter cet événement; par exemple selon E. Werner, cette disparition de Baba Ishāk, correspondrait à une période d'emprisonnement ou de travail chez un *agā*¹⁰. Mais la plupart n'ont jamais cherché à approfondir le sujet.

Il nous paraît que cette histoire de disparition subite, et d'installation à Amasya, prouve qu'Ibn Bībī a cherché à expliquer une certaine incohérence dans son récit, autrement dit, les renseignements donnés par Ibn Bībī sur Baba Ishāk et la révolte s'appliquent en réalité à Baba Ilyās, qui fut le véritable chef de la révolte et le vrai Baba Resūl. A cette époque là, il n'y avait qu'un seul "Baba", historiquement connu, installé dans un village près d'Amasya et propageant ses idées: Baba Ilyās-i Horāsānī. D'ailleurs, Elvan Çelebi le confirme dans son ouvrage, et même donne le nom de ce village, Çat¹¹.

Il nous paraît que la confusion faite par Ibn Bībī, à cause de la ressemblance entre le nom d'Ilyās et celui d'Ishāk, soit la cause des erreurs inhérentes

⁸ Cf. *Mir'ātu'z-zamān*, vol. 15, fol. 165 a.

⁹ Cf. *el-Evāmīr*, p. 499

روزی در خانقاه از کفر سود رحلت کرد و از میان خلق ناپدید شد
بعد از مدتی دراز آوازهُ او از دهی از اعمال امامیه برآمد ..

¹⁰ Cf. E. Werner, "Sozial religieuse", p. 376.

¹¹ Cf. *Men. Kud.* fol. 13 b.



au nom de Baba Resül. Il serait même nécessaire d'ajouter que les chercheurs, en étudiant la personnalité de Baba Ishāk, ont étudié, en réalité, à leur insu, celle de Baba Ilyās-i Horāsānī¹². Quant à Baba Ishāk, il était le principal *halīfe* et le prédicateur de celui-ci, et aussi le deuxième chef de la révolte, comme le disent Abu'l-Farac et Elvan Çelebi.

Mais ces deux auteurs ne sont pas les seuls à avoir redressé la situation: Muşafa Cennābī, un chroniqueur ottoman du XVI^e siècle, lui aussi exprime cette réalité, dans sa chronique intitulée *al-ʿAylam ʿuz-Zāhir*. Selon lui "un personnage appelé "Bābā" -il ne cite pas son véritable nom-s'est proclamé envoyé de Dieu à Amasya... L'armée du sultan Ğiyāş'ud-Dīn a vaincu celle de baba... et le sultan a capturé non seulement baba mais aussi son *halīfe* Ishāk et les a fait tuer¹³. Il est fort possible que Mustafa Cennabi ait utilisé comme source, les *Tevārīh-i Āl-i ʿOsmān* d'Oruç Beğ se basant sur *Menākīb ʿul Kudsiya*.

En conclusion, on peut dire qu'à cause du témoignage d'Ibn Bibī, des erreurs se sont glissées dans les autres sources historiques.

Il faut enfin ajouter quelques mots au sujet du titre de "baba", donné à Ilyās-i Horāsānī. Comme nous venons de le dire, aucun chroniqueur ne cite le véritable nom de Baba Resül, excepté Ibn Bibī, mais tous sont d'accord sur le fait que ce personnage était connu sous le seul titre de Baba. Elvan Çelebi vient confirmer ce témoignage. D'après lui, c'était Abu'l Bakā Ilyās-i Horāsānī qui était connu sous le titre de "Baba"¹⁴. En parlant de Baba Ishāk, il n'utilise jamais le titre de Baba, mais se réfère à lui en tant que Ishāk-i Şāmī (Ishak le Damasquin)¹⁵. Ceci aussi prouverait que (Baba Resül) n'était autre que Baba Ilyās-i Horāsānī.

Il est donc nécessaire d'étudier tout d'abord, la biographie de Baba Ilyās qui fut le véritable chef de la Révolte.

II. BABA ILYAS-I HORASANI:

Abu'l-Bakā Şeyh Baba Ilyās b. ʿAlī al-Horāsānī était un cheik turcoman émigré en Anatolie. Dans toutes les sources historiques qui parlent de la révolte, on ne trouve aucun renseignement sur sa vie avant son arrivée en Anatolie.

¹² Il sera donc nécessaire de reporter les renseignements donnés par Ibn Bibī, et les chercheurs modernes qui se sont servis de lui, sur Baba Ilyās-i Horāsānī.

¹³ Cf. *al-ʿAylam ʿuz-Zāhir*, fol. 471 a.

ثم ظهر بيلدة اماسيه رجل يقال له البابا فادعى النبوة فتجهز اليهم السلطان غياث الدين وقتلهم وهزمهم واسر بابا وخليفته اسحق وقتلها

¹⁴ Cf. *Men. Kud*, fol. 8b-ga:

حضرت شيخ الكامل والمكمل ابواليقا الشيخ الياس المشتهر بابا

¹⁵ Cf. *op. cit.* passim.

Seul l'ouvrage d'Elvan Çelebi donne quelques informations concernant son arrivée et son installation en Anatolie.

Selon Elvan Çelebi, Baba Ilyās était venu au pays de Rum (Anatolie) en qualité de *halife* de Dede Ğarķin et s'était installé à Amasya¹⁶. Bien qu'il ne donne pas de date, cette installation eut lieu sous le règne de 'Alā'ud-Dīn Keyķubād I, car une anecdote rapportée dans l'ouvrage nous montre ce sultan rendant visite à Baba Ilyās et devenant son disciple après avoir été témoin de ses miracles¹⁷. Il commença à prêcher ses idées dans sa zaviya. Il fut suivi par de nombreux disciples et acquit une grande réputation, tout en conservant de bonnes relations avec 'Alā'ud-Dīn Keyķubād I¹⁸. D'après Hüseyin Hüsameddin qui ne cite malheureusement pas de source, Baba Ilyās aurait été le cheik du *Hānikah-i Mes'ūdi*, depuis 628/1230-31 jusqu'à la date de la révolte¹⁹. Mais Elvan Çelebi le désigne comme le cheik d'une zaviya se trouvant dans un village nommé Çat, tout près d'Amasya²⁰.

Malheureusement, c'est tout ce que nous savons de lui avant la révolte; nous n'avons aucun renseignement ni sur son origine, ni sur sa famille. Nous connaissons seulement le nom de ses cinq fils, grâce à Elvan Çelebi: ce sont 'Ömer Pāşā, Yahyā Pāşā, Maħmūd Pāşā, Hāliş et enfin Muħliş Pāşā de qui dérive la famille du célèbre historien ottoman 'Aşikpāşā-zāde Derviş Aħmed²¹.

A. DEDE ĞARĶIN ET BABA ILYAS:

Aucune des sources parlant de Baba Ilyās ne mentionne de rapport entre celui-ci et Dede Ğarķin. Seul Elvan Çelebi le désigne comme étant *halife* de ce cheik. Selon l'auteur des *Menākib ul-Ķudsīya*, Dede Ğarķin l'aurait choisi comme son principal *halife* et l'aurait envoyé au pays de Rum avec quatre autres *halife*: Hāci Mihmān, Baĝdin Hāci, Şeyh 'Osmān et 'Ayna Dōla ('Ayn'ud-Devle)²². Il les avait chargés de propager l'İslām au pays de Rum²³. Etant venu au pays de Rum, Baba Ilyās installa les quatre *halife* de Dede Ğarķin dans les différentes

¹⁶ Cf. *op. cit.*, fol. 11b-13b.

¹⁷ Cf. *op. cit.*, fol. 19B-20b. Selon C. Cahen, il était venu au pays de Rūm dans la foulée des Harezmiens installés par 'Alā'ud-Dīn Keyķubād I en Anatolie. (voir, "*Baba İshak*", p. 59)

¹⁸ Cf. *op. cit.* loc. cit.

¹⁹ Cf. *Amasya tarihi*, vol. 1, p. 235.

²⁰ Cf. *Men. Ķud.*, fol. 22b. Cf. aussi, Oruç Beĝ, p. II.

²¹ Cf. *op. cit.*, fol. 17a. Hüseyin Hüsameddin cite dans son ouvrage trois autres noms, dont deux sont complètement différents. Ces trois fils auraient été Şems'ud-Dīn Maħmūd Tuĝrāi, Fah r'ud-Dīn 'Ali et Muħliş Paşa (voir, *Amasya tarihi*, vol. 1, p. 224)

²² Cf. fol. 10b-12a.

²³ Cf. Loc. cit.

régions, pour qu'ils propagent leurs idées mystiques conformément aux instructions de Baba Ilyās²⁴.

Il paraît donc probable qu'il y ait eu des rapports entre Baba Ilyās et Dede Ğarķin et nous pouvons en conclure que ces deux cheiks étaient issus d'un même milieu

Jusqu'à ce jour, on ne connaît Dede Ğarķin que par un passage du *Vilâyetnâme*²⁵. Mais aujourd'hui, grâce à un chapitre de l'ouvrage d'Elvan Çelebi, qui est plus ancien que le *Vilâyetnâme*, nous pouvons ajouter des renseignements complémentaires.

D'après ce chapitre, Dede Ğarķin vint avec ses disciples dans la région d'Elbistan et s'y installa. Il acquit une grande réputation et eut d'innombrables disciples. Le sultan de l'époque (probablement le sultan seldoukide, dont le nom ne figure pas dans le texte) eut de bonnes relations avec le cheik, sans doute après avoir vu ses miracles, et lui fit don de dix-sept villages²⁶. Dede Ğarķin continua ses prédications durant des années. Le nombre de ses disciples augmentait sans cesse: il avait quatre cents *halife* dont nous avons cité les principaux²⁷. Il les envoya au pays de Rûm, avec Baba Ilyās.

D'après ces renseignements, on peut supposer que ces deux cheiks, Dede Ğarķin et Baba Ilyās soient venus en Anatolie dans la même foulée d'émigrés et qu'ils aient été issus du même endroit. Est-il possible de dire qu'ils avaient immigré avec les Turcomans hârezmiens et qu'ils se soient installés à Elbistan? Nous n'avons en tous cas aucun témoignage précis à ce sujet. De toute façon, on peut admettre sans difficulté l'existence de Dede Ğarķin dans la région d'Elbistan, dans la première moitié du XIII^e siècle, ainsi que son rapport avec Baba Ilyās.²⁸ Cela impliquerait que ce dernier était installé à Elbistan avant de venir dans le village de Çat. Ce fait ressort d'un passage du *Vilâyetnâme*, d'après

²⁴ Cf. *op. cit.*, fol. 12b-13a. On parlera de ces quatre *halife* dans le quatrième chapitre.

²⁵ Cf., p. 22. Il est dommage que le chapitre où il est question de Dede Ğarķin ne soit pas complet, car il manque quelques folios au début. Il est probable qu'Elvan Çelebi rapporte dans ces folios des renseignements précieux sur la personnalité de Dede Ğarķin. Malheureusement l'ouvrage ne nous renseigne que sur la période qui suit son installation dans la région d'Elbistan.

²⁶ Cf. *op. cit.*, fol. 5a-5b.

اون بدی یاره کند وقت اولسون
شیخ وروی رضا قبول ایندی
حق تعالی قبول دک قلسون
استعانت دلدی شه کتیدی

²⁷ Cf. *op. cit.*, fol. 6b-7a.

²⁸ Du reste on connaît l'existence d'une zaviya à Göskun, au XVI^e siècle, portant son nom, mais on ne peut pas identifier aujourd'hui son tombeau qui doit exister au même endroit (voir F. Sümer, *Oğuzlar*, p. 313). D'autre part, aujourd'hui, on peut rencontrer en différents endroits d'Anatolie des tombes attribuées à Dede Ğarķin et qui sont lieux de pèlerinage. On peut citer Dede Kiri à Çumra (Konya) (cf. Dr. Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967, p. 267) et Dede Köyü (Mardin) (cf. Nejat Göyünç, *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, İstanbul 1969, pp. 25-16).

lequel Hâci Bektâş aurait, lui aussi, pénétré au Rûm par le pays de Zulkadir, c'est à dire par la région de'Elbistan²⁹. Hâci Bektâş eut un disciple nommé Ibrâhîm Hâci, auquel il donna un *tac* (couvre-chef) en peau de cerf qui devait faire l'objet d'un désaccord, après sa mort, entre ses disciples et ceux de Dede Ğarkîn qui, eux aussi, portaient le même *tac*. Ce furent les disciples de dede Ğarkîn qui gardèrent le droit de porter ce *tac* en peau de cerf.³⁰

A la lumière des témoignages d'Elvan Çelebi et du *Vilâyetnâme*, on peut conclure que Baba Ilyâs, aussi bien que Hâci Bektâş étaient issus du même milieu³¹, et qu'ils appartenaient au même ordre religieux³².

B. TAC'UL-'ARIFIN SEYYID ABU'L-VAFA BAĞDADI ET BABA ILYAS:

D'après 'Aşik-pâşâ-zâde, son aïeul aurait des rapports avec un autre cheik très connu qui s'appelait Tâc'ul-'Arifin Seyyid Abû'l-Vafâ Baġdâdî. Baba Ilyâs, dit-il, est le *halife* de celui ci³³. En outre, le célèbre Geyikli Baba, étant en relation avec le sultan ottoman Orhân, avait été, d'après les témoignages de tous les historiens ottomans du XVe siècle, le disciple de Baba Ilyâs et appartenait à la *tarikât* de Seyyid Abû'l-Vafâ³⁴. Il paraît donc probable que Baba Ilyâs ait eu un certain rapport avec la *tarikât* de ce cheik; mais, une liaison directe entre les deux cheiks est historiquement impossible, car Seyyid Abû'l-Vafâ était mort en 501/1107. Baba Ilyâs a pu être en rapport avec d'autres cheiks appartenant à

Il y a également quelques villages qui portent le nom de "Dede Karkin" ou "Ğarkin" (par exemple à Birecik (Mardin) et entre Mucur et Hacı Bektaş à Kirşehir). Celui de Birecik était, au XVIe siècle, un village assez riche et assez grand, qui avait pour revenu annuel, 36.500 *akçe* (cf. N. Göyünç, *op. cit.* loc. cit.) Le voyageur allemand C. Niebuhr rencontra, en 1706, une tribu turcomane nommée Dede Ğarkîn, qui nomadisait dans la région de 'Ayntâb (Gaziantep) (cf. *op. cit.* loc. cit.)

²⁹ Cf. p. 22.

³⁰ Cf. *op. cit.* loc. cit.

³¹ Le quatrain suivant d'Elvan Çelebi, mentionnant Dede Ğarkin avec une grande vénération, est à ce sujet assez significatif:

دده عرقین که جَدَاعِلَادِر ذکَر انوک قَمُودِن اولَادِر
اولو وصفی سَرَدِی مَکْتُوم اولد عاشقرا قَمُومَلُوم

³² Dans sa communication intitulée "*Les Babas Turcomans*," I. Mélikoff fait une allusion aux rapports de Baba Resul avec Dede Ğarkîn, qui corrobore le témoignage d'Elvan Çelebi. De plus, elle admet l'existence d'un certain ordre religieux qui aurait été fondé par Dede Ğarkîn (voir p. 273).

³³ Cf. 'Aşikpaşa-zâde, p. 1: "Ben ki fakir derviş Ahmed 'Aşikiyem ibn Şeyh Yahyâ ibn Şeyh Süleymân ve ibn Bâli Sultân-ul-'Alî 'Aşik Pâşâyem ve ibn Mürşid'ul-âfâk Muhlîş Pâşâyem ve ibn Kuţb'ud-devrân Bâbâ Ilyâs halîfet'us-Seyyid Abû'l Vefâ Tâc'ul 'Arifin newvera'llâhu kabrehum". Cf. aussi J. Spencer Trimmingham: "*The sofis orders in Islam*," London 1971, p. 70.

³⁴ Cf. par ex. Neşri, *Ci hânnumâ*, vol. 1, p. 47; cf. aussi, 'Aşikpaşazâde, p. 46.

cette *tarikât*³⁵. Qui était donc ce cheik avec qui Baba Ilyās aurait été en relation d'après 'Aşikpâşâ-zâde?

Grâce à son *menâkibnâme* intitulé *Tezkirat'ul-muttakîn ve tabşirat'ul-muktedîn* (ou *Menâkib-i Tâc'ul-'Arifîn*), rédigé en 773/1371 par un certain Şihâb'ud-Dîn Aḥmed al-Vâsiṭi, Seyyid Abū'l Vefâ nous est assez bien connu³⁶. Il s'appellait Muḥammed b. Muḥammed et serait d'origine kurde non seulement par son père, mais également par sa mère. Il était né dans une région nommée Kūsân, en Iraq. Après avoir terminé ses études à Baġdad, il se rendit à Buhara où il étudia les sciences religieuses. Ensuite il retourna à Baġdad et devint le disciple d'un cheik appelé Abū Muḥammed 'Abdu'llâh Talḥa aṣ-Şunbukî. Ce fut à cette époque là que son maître le surnomma Abū'l Vafâ³⁷.

D'après son *menâkibnâme*, il était *seyyid*³⁸, et il jouissait d'une grande réputation en Iraq, où il était considéré comme l'un des plus grands cheiks de son temps³⁹. Il écrivit un ouvrage sur le droit islamique et une *risâle* sur le soufisme, intitulée *Hulâşat'ut-tevhîd fi kavâ'id'it-taṣavvuf*⁴⁰.

Seyyid Abū'l-Vafâ avait d'innombrables disciples appartenant à toutes les couches sociales; d'après l'auteur du *menâkibnâme*, le calife abbasside de l'époque, al-Kâim bi-emri'llâh (1031-1075) prit ombrage de son trop grand pouvoir, craignant qu'il ne convoite la dignité de calife parce qu'il était *seyyid*⁴¹. Le calife le convoqua à un débat public auquel participaient les savants les plus célèbres de Baġdad, afin qu'il se justifie des accusations d'hérésie portées contre lui. Seyyid Abū'l Vafâ eut raison de ses adversaires en prouvant devant le calife et le peuple la fausseté de ces accusations⁴². Bien que l'auteur du *menâkibnâme* cherche à dissimuler la vérité, on peut supposer que Seyyid Abū'l-Vafâ professait des idées hétérodoxes et non conformistes. Une intéressante anecdote contenue dans le *menâkibnâme* justifierait cette supposition: un jour al-Kâim bi-emri'llâh

³⁵ Selon Abdūlbaki Gölpınarlı, 'Aşikpâşâ-zâde aurait cité le nom de Seyyid Abū'l-Vafâ, parce que les autres cheiks, contemporains de Baba Ilyās n'étaient pas si réputés: (voir *Tunus Emre ve Tasavvuf*, p. 48)

³⁶ Malgré l'intérêt qu'il présente, ce *menâkibnâme* n'a encore fait l'objet d'aucune étude. En dehors de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Paris (De Slane, Ara. n° 1036) il existe des traductions turques conservées dans les bibliothèques d'Istanbul (par ex. Süleymaniye (Halet Efendi) n° 2427; Bibliothèque de l'Université d'Istanbul, mss turcs n° 1560.)

³⁷ Cf. *Tezkirat'ul Muttakîn*, vol. 1, fol. 4b, 8b; vol. 2, fol. 86a-88b. Sur la biographie de Şeyḥ Şunbukî, voir aussi, vol. 1, fol. 6b.

³⁸ Cf. *op. cit.*, vol. 2, fol. 85b:

وهو السيد ابو الوفاء محمد الشهير بالعريضي بن السيد زيد بن زين العابدين

³⁹ Cf. aussi, 'Abd'ul-Vahhâb aṣ-Şa'râni, *Tabakât'ul-Kubrâ*, Le Caire 1360 (1941), vol. 1, p. 107.

⁴⁰ Cf. *Tezkirat'ul-Muttakîn*, vol. 2, fol. 85b.

⁴¹ Cf. *op. cit.* vol. 1, fol. 45 b.

⁴² Cf. *op. cit.* loc. cit.

lui envoie avec un de ses serviteurs, une coupe de vin et une lettre. Seyyid Abū'l-Vafā, ayant vu la coupe avant d'ouvrir la lettre, demande au serviteur ce qu'elle signifie; ce dernier lui dit de lire la lettre. Le cheik l'ouvre et lit la phrase suivante: "Chaque fois que tu réuniras chez toi des hommes et des femmes ensemble, il serait très convenable de leur offrir du vin dans cette coupe que je t'envoie"⁴³.

Cette anecdote semble refléter le fait que Seyyid Abū'l-Vafā organisait des réunions auxquelles participaient hommes et femmes et pendant lesquelles on buvait du vin. Cela rappelle évidemment les réunions du célèbre mystique turc Aḥmed Yesevī, en Transoxiane, et qui étaient conformes aux traditions des Turcs nomades. Lui aussi, tout comme Seyyid Abū'l-Vafā avait été l'objet de sèvères critiques de la part des *ulemā* de son temps⁴⁴.

On peut se demander si Seyyid Abū'l Vefā était vraiment un mystique kurde. N'aurait-il pas plutôt été d'origine turque et n'aurait-il pas prêché parmi les tribus turques? Cela paraîtra d'autant plus vraisemblable si l'on ne se souvenait que les auteurs arabes utilisaient le terme "kurde" pour désigner les nomades qui vivaient en Syrie du Nord et en 'Irāk-i 'Acem. L'existence des cheiks turcs parmi les *halife* de Seyyid Abū'l-Vafā, renforce cette hypothèse. Le *menāqibnāme* mentionne les noms suivants qui sont, sans aucun doute, des noms turcs⁴⁵:

1. aṣ-Şeyḥ Boḡa ibn Baṭū (الشيخ بوعا بن بطر)
2. aṣ-Şeyḥ Muḥammed et-Türkḡmānī (الشيخ محمد التركاني)
3. aṣ-Şeyḥ Turḡhan (الشيخ طرخان)
4. aṣ-Şeyḥ Tekin (الشيخ تكين)
5. aṣ-Muḥammed ibn Belikisa (?) (الشيخ محمد بن بلقيسا)

Ces cheiks turcs qui comptaient parmi les plus célèbres *halife* de Seyyid Abū'l Vafā propageaient parmi les Turcomans du Moyen -Orient l'ordre religieux de la Vafāiya-Şunbukīya⁴⁶, qui avait à l'origine une couleur hétérodoxe.

Ici, deux problèmes importants se posent: premièrement, d'après les témoignages d'Elvan Çelebi et de 'Aşikpāşā-zāde, il paraît certain que Baba Ilyās ait été le *halife* de Dede Ğarḡin et qu'il appartenait à l'ordre religieux de Seyyid Abū'l Vafā Baḡdādī, c'est à dire la Vafāiya-Şunbukīya. Alors quelle était la po-

⁴³ Cf. *op. cit.*, vol. 1, fol. 46 b-47a:

إذا اجتمع الرجال والنساء عندك في بعض مجالسك فاسقهم من هذا الخبر فان ذلك مما بنا سبك هذه الجمعين والاختلاط ...

⁴⁴ Cf. F. Köprülü, *İlk Mutasavviflar*, pp. 23

⁴⁵ Cf. *Tezkirat 'ul-Muttakin*, vol. 1, fol. 53b-54a, b.

⁴⁶ Cet ordre religieux fondé par Abū'l-Vafā est en général connu sous le nom de son maître Şeyḥ Şunbukī (voir J.S. Trimmingham: *The Sufis*, p. 281.)

sition de Dede Ğarķin? Était-il lui aussi un cheik vafāi, ou bien était-il l'un des nombreux cheiks yesevis émigrés en Anatolie dans la première moitié du XIII^e siècle?⁴⁷, puisqu'il paraît probable qu'il ait émigré du Hārezm en Anatolie. Deuxièmement, s'il était un cheik yesevi, Baba Ilyās ne devrait-il pas être lui aussi un cheik yesevi, ainsi que ses disciples?

En ce qui concerne la première question, il est extrêmement difficile d'y apporter une réponse, car les sources ne nous disent rien ni sur l'ordre religieux de Dede Ğarķin, ni sur ses idées mystiques. Mais, quand on pense à l'appartenance de Baba Ilyās à la Vafāiya-Şunbukīya, on peut admettre également celle de Dede Ğarķin. D'autre part, il est possible d'admettre, qu'il ait été également un cheik yesevi, quand on pense à la grande prolifération des derviches et des cheiks yesevis en Anatolie, à cette époque-là.

Quant à Baba Ilyās, les témoignages de 'Aşikpāşā-zāde et des autres chroniqueurs ottomans du XV^e siècle, permettront d'admettre son appartenance à la Vafāiya-Şunbukīya, quoi qu'aucune source du XIII^e siècle ne mentionne l'existence d'un ordre appelé la Vafāiya-Şunbukīya. D'ailleurs aucun ordre religieux hétérodoxe n'est cité dans les sources de l'époque autrement que sous le terme *Rāfizi*.

Cependant, un passage très important des *Menākibu'l-Kudsīye* implique que Baba Ilyās, tout comme Dede Ğarķin, aurait pu être un cheik yesevi. Ce passage nous apprend que Baba Ilyās faisait des réunions communes aux hommes et aux femmes, comme n'était pas du tout étranger à la coutume turcomane⁴⁸. Cela prouverait peut-être qu'il y avait un certain nombre de similitudes entre les deux ordres religieux répandus dans les milieux nomades turcs. En outre, ne pourrait-on pas penser à la coexistence de cheiks ou de derviches yesevis et vafāis, prêchant dans l'Anatolie du XIII^e siècle des idées mystiques très proches l'une de l'autre. De toute façon, il semble impossible, du moins pour le moment, de préciser à quel groupe appartenait la majorité de ces derviches. Mais une chose paraît probable, c'est l'existence de traditions yesevis, même au sein de la Bektāşīya, ce qui est suffisant pour démontrer la prépondérance des cheiks yesevis à l'époque, alors qu'on ne trouve presque rien sur Seyyid Abu'l Vafā Baĝdādī dans la tradition populaire turque.

⁴⁷ Cf. *supra*, chapitre 1.

⁴⁸ Cf. *Men. Kud.*, fol. 15 a-b.

بربرنداً نه ناربولدی نه نور	اوج بیل اولد تمام اناث و ذکور
هربری بازید بلکه مزید	بتمش ایکی بیک ارعددلو مزید
مخته قلب اولور محبت نفس	قلمز ایروق بولارده لذت نفس
بونه سردر بوسره عقل ایرمز	اروعوت بربرین بیلمز

Malgré l'insuffisance des renseignements au sujet de l'ordre religieux auquel appartenait Baba Ilyās-i Ḥorāsānī, nous possédons néanmoins assez de témoignages sur sa personnalité mystique et son mode de vie.

Selon Ibn Bibī, Baba Resūl conduisait aux champs les moutons du village où il s'était installé⁴⁹. Il menait une vie ascétique, ne mangeait presque rien et n'acceptait aucune rémunération. En peu de temps, il réussit à acquérir un grand prestige dans la région et construisit une zaviya sur une petite colline près du village, où il s'installa avec ses disciples. Tous les habitants du village, et même ceux des autres villages voisins, devinrent ses disciples. Il sut gagner leur confiance en leur rendant différents services; on le croyait doué de tous les pouvoirs: en effet, il guérissait les malades, réconciliait les couples brouillés, grâce à ses amulettes⁵⁰. Toutes les sources sont unanimes à ce sujet pour dire qu'il s'occupait de magie, ce qui, bien entendu passait pour être le pouvoir de miracles⁵¹.

Ces renseignements nous montrent clairement que ce baba turcoman n'était autre qu'un ancien chaman turc. Il est notoire que les chamans turcs étaient à la fois prêtres et magiciens. Ils dirigeaient toutes les cérémonies religieuses en tant que prêtres et guérissaient les malades par des méthodes magiques occupant une place importante dans la vie religieuse turcomane⁵². Les chamans turcs dits *Ḳam-Ozan* étaient extrêmement respectés dans la société nomade turque. Bien que l'Islam interdise totalement la magie, les Turcomans n'y avaient jamais renoncé, et ils ont conservé tous les anciens termes s'appliquant aux croyances magiques.

Il ressort aussi du témoignage des sources que Baba Ilyās était un ancien chaman turc, recouvert d'un vernis islamique. Ce phénomène se présentera plus clairement quand on examinera sa proclamation d'envoyé de Dieu. Un autre point à signaler, c'est que, quand on examine les témoignages d'Elvan Çelebi, on a l'impression que Baba Ilyās-i Ḥorāsānī était un *seyyid*, soit un chef shiite:

"Il était le cheik au trône céleste et au drapeau vert

⁴⁹ Cf. *el-Evāmīr*, p. 99. Cf. aussi l'abrégé persan d'Ibn Bibī édité par Th. Houtsma, pp. 227-8; Yazicizāde 'Alī, *Selçuknâme* fol. 313 a-b. Nous rappelons encore une fois que les témoignages d'Ibn Bibī concernant Baba Işhāk après son installation à Amasya, devraient s'appliquer en réalité à Baba Ilyās-i Ḥorāsānī.

⁵⁰ Cf. *op. cit.* loc. cit.

⁵¹ Cf. *op. cit.* loc. cit. cf. aussi Barhebraeus, *Ab. Farac*, vol. 2 p. 539. *al-ʿAylum'uz Zāḥīr*, fol. 474 a; Müneccimbaşı, *Şahāifu'l-aḥbār*, vol. 2, p. 567. Naturellement, ce pouvoir magique de Baba Ilyās-i Ḥorāsānī, est considéré comme un pouvoir de faire des miracles, par son arrière petit-fils Elvan Çelebi, qui en parle avec vénération.

⁵² Cf. Hilmi Ziya, "Orta Asya'da Türkmen dini" (la religion turcomane en Asie Centrale), *MM*, X (1340/1924), p. 340; cf. aussi F. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, (Recherches Littéraires), Ankara 1966, pp. 57-58; A. Inan, *Tarihle ve Bugün Şamanizm*, p. 80.



Il était le cheik au cheval gris et à turban de lumière⁵³

Il était vieux, son cheval gris et son vêtement vert,

Dieu s'était fait de lui un ami⁵⁴

Dans ces vers, ce sont surtout les termes de "drapeau vert", "turban blanc" et "vêtement vert" qui méritent notre attention; car ce sont les signes distinctifs des *seyyid* (descendants de la famille du prophète), et de la plupart des dynasties shiïtes⁵⁵. Particulièrement le drapeau vert était devenu le symbole des dynasties shiïtes⁵⁶. Ainsi par exemple, d'après les sources iraniennes du XVI^e siècle, Şâh Ismâ'il avait lui aussi des drapeaux verts⁵⁷. Mais le drapeau vert est également utilisé par les bektâşis qui avaient, sans doute, à l'origine, des rapports directs avec Baba Ilyâs-i Ĥorâsânî⁵⁸ et par les autres ordres religieux à tendance shiïte.

III. REVOLTE:

A. PHASE PREPARATOIRE:

1) *Proclamation de Baba Ilyâs-i Ĥorâsânî comme envoyé de Dieu (Resûlullâh) et sa propagande:*

La quasi-totalité des sources parlant de cette révolte qui bouleversa la Turquie Seldjoukide du XIII^e siècle, sont unanimes sur le fait que le chef de la révolte s'était proclamé prophète, et que une grande majorité de Turcomans le croyaient sincèrement. Seules deux chroniques arabes, *Mir'ât'uz-Zamân* et *Ta rîh'ul Islâm* disent que le Baba faisait réciter à ses disciples "*Baba valiyy'ullâh*" (Baba est l'ami de Dieu)⁵⁹. Malgré cette différence leurs récits concernant le déroulement des événements concorde avec celui des autres sources. Abû'l Farac va jusqu'à dire que Baba réfutait le prophète Muḥammed et se prétendait le véritable prophète.⁶⁰

Comme nous l'avons déjà exposé, le "Baba" qui se proclamait "Envoyé de Dieu" n'était autre que Baba Ilyâs-i Ĥorâsânî. Cet évènement est raconté par Simon de Saint Quentin d'une façon légendaire. D'après ce qu'il apporte dans

⁵³ Cf. *Men. Kud.*, fol. 14 b.

عرش طُرُقُلُو بِشِيلِ عَلَمَلُو شَيْخِ
بُورُ بُوْرَاقَلُو وَنُورِ عَمَّا مُلُو شَيْخِ

⁵⁴ Cf. *op. cit.*, fol. 55a:

كَنْدُو بِيرِ آتِ بُوْرِ طُنِ بِشِيلِ
شَوْلَكَمِ خَلِيلِ اِيْتَدِي آتِ جَلِيلِ

⁵⁵ Cf. F. Köprülü, "Bayrak". *IA*.

⁵⁶ Cf. J. David Weill, "alam" *EP*.

⁵⁷ Cf. F. Köprülü, *op. cit.* loc. cit.

⁵⁸ Cf. *Le Vilâyetnâme*, p. 100. Cf. aussi, *Das Vilâjetname des Hadschim Sultan*, éd. Dr. G. Jacob. Dr. R. Tschudi, Berlin 1914, pp. 7-8

⁵⁹ Cf. Sibṭ ibn'ul-Cavzi, *Mir'ât*, fol. 165; az-Zahabi, *Târih'ul-Islâm* fol. 253a.

⁶⁰ Cf. *Ab. Farac*, vol. 2, p. 539.

sa chronique, le messager de Dieu apparut à Paparoissole sous la forme d'un paysan, alors qu'il se promenait un jour dans la forêt. L'homme lui demanda de sauver son fils enlevé par un loup. Paparoissole agréa cette demande et sauva le fils du paysan. En récompense de ce service, ce dernier qui était le messager de Dieu, lui dit alors de retourner auprès de son peuple et de lui raconter ce qui lui était arrivé. C'est ainsi que, d'après Simon de Saint Quentin, Paparoissole reçut du messager de Dieu l'autorisation de se révolter contre le sultan⁶¹. Peut-on dire que cette histoire de l'apparition du messager de Dieu soit le reflet de la croyance des Turcomans en la prophétie de Baba Resülullâh? C'est bien possible et il est très probable que Simon de Saint Quentin l'ait entendue de la bouche d'un témoin.

En ce qui concerne Elvan Çelebi, il refute la véracité de la proclamation de son aïeul comme prophète et la tient pour calomnieuse⁶².

Quoi qu'il en soit, le témoignage des sources est formel: Baba Ilyās-i Horāsānī s'était proclamé prophète et menait une vaste propagande contre le sultan seldjoukide Ğiyās'ud-Dīn Keyhüsrev II. D'après le déroulement des événements, il paraît avoir été très bien renseigné sur le désordre politique, social et économique qui dominait le pays, et savait en tirer parti. Il dénonçait les injustices du sultan et la tyrannie des hommes d'Etat à l'égard du peuple. Le sultan, disait-il, et ses ministres passaient leur temps dans des divertissements; ils négligeaient les affaires d'Etat, ils ne suivaient plus le chemin du prophète et de ses compagnons; ils étaient coupables vis à vis de la Şerī'ah⁶³. Pour sauver le peuple, disait-il, Dieu l'avait nommé son envoyé et lui avait promis la victoire et la domination du pays⁶⁴. Il sut exciter le mécontentement des Turcomans par des prédications qu'il leur prêchait. La vie ascétique qu'il menait depuis des années parmi eux contribua à l'efficacité de sa propagande. Il influença non seulement la population musulmane, mais aussi la population chrétienne.

2) *Moyens utilisés par Baba Ilyās pour la propagande de la révolte et le champ de ses activités:*

Tout d'abord, il faut examiner les moyens utilisés pour la propagande de Baba Ilyās-i Horāsānī parmi la population. Pour ce faire, il se servait en premi-

⁶¹ Cf. *His. Tart.*, pp. 62-63.

⁶² Cf. *Men. Kud.*, fol. 28a:

تخت تاجندن ال ژیوب کتک	میشله ای عزیز حکم ایتمک
سکرا بنداً ولی ولی جقدر	دعید می نبی بوقدر
انس و جن کو کلته قبولم بن	اول نجون دیدیره رسولم بن

⁶³ Cf. *el-Evâmir*, pp 499-500; cf. aussi, *Amasya Tarihi*, vol. 2, p. 372, et *Selç. Türkiye*, p. 422.

⁶⁴ Cf. *His. Tart.* p. 64.

⁶⁵ Voir ci-dessus, chapitre premier.

⁶⁶ Cf. F. Köprülü, *Bektâşîliğün Menşe'leri*, p. 134; du même, *Os. İmp.* p. 166; C. Cahen, *Et* ²,

"Bâbâ'î".

⁶⁷ Cf. *el-Evâmir*, p. 499

er lieu de ses propres disciples qu'il envoyait dans le pays en qualité de délégués; puis des différents derviches ou babas appartenant à la Vafaiya, à la Kalendarîya, à la Yeseviya et à la Haydariya, qui eux aussi, vivaient dans des milieux nomades et populaires.

Si l'on rappelle l'extension de ces trois groupes de derviches, à travers toute l'Anatolie vers le milieu du XIII^e siècle⁶⁵, on comprendra l'ampleur prise par la propagande de Baba Ilyās-i Horāsānī. Les Vafāis, Les Kalandaris, les Haydarîs et les Yesevis ayant des idées religieuses très proches les unes des autres, constituaient une source presque inépuisable pour la propagation des idées de Baba Resul. Ce fut grâce à eux qu'il put exciter et soulever des milliers de personnes contre le sultan. On peut dire que ce furent ces partisans dévoués qui préparèrent le champ d'actions de la Révolte de Baba Resul⁶⁶.

Baba Ilyās envoyait ses émules dans les différents villages et notamment dans les milieux turcomans pour exciter et préparer le soulèvement. Partout où allaient ses disciples, ils s'adonnaient à la magie pour mieux émouvoir et convaincre la population⁶⁷.

Quant aux champs d'activité de ces propagandistes, nous pouvons le partager en deux parties:

1) la première était l'Anatolie centrale qui comprenait d'abord Amasya, ville où se trouvait la zaviya de Baba Ilyās, puis Tokat, Çorum, Sivas et tous les villages environnants⁶⁸.

2) la deuxième, apparemment la plus importante, était l'Anatolie du Sud-Est qui comprenait principalement Maraş, Kefersud⁶⁹, Malatya, Elbistan et leurs environs.

Ces deux régions étaient différentes l'une de l'autre, au point de vue de la structure sociale et économique. L'Anatolie centrale présentait à l'époque un aspect social et économique assez développé. La vie sédentaire dominait, dès le début de la pénétration turque en Anatolie, et le nomadisme n'occupait qu'une petite place. Les villes et les villages étaient assez évolués, grâce à des activités commerciales qui s'étaient développées sous 'Alā'ud-Dīn Keykubād I.⁷⁰ Les Turcs sédentaires venus avec les immigrations, avaient préféré s'installer dans cette région où ils avaient fondé plusieurs nouveaux villages. En plus, beaucoup de Turcs nomades s'étaient sédentarisés au cours des années grâce à l'évolution agricole⁷¹. Cette région qui avait connu une période relativement prospère jusqu'à l'avènement de Ğiyās'ud-Dīn Keyhusrev II, allait subir des désordres so-

⁶⁸ Cf. *Amasya Tarihi*, vol. 2, p. 368.

⁶⁹ Cf. *el-Evâmir*, p. 500.

⁷⁰ Cf. M. Akdağ, *Türk İkt. İkt. tar.*, p. 91.

⁷¹ Cf. *op. cit.*, p. 432; cf. aussi, F. Köprülü, *op. cit.*, pp. 99-100.

ciaux et économiques, causés par la crise politique créée par la mauvaise administration de ce sultan. C'est naturellement à ces désordres que Baba Ilyās-i Horāsānī dut le succès de sa propagande parmi la population de l'Anatolie centrale opprimée par le régime du nouveau sultan et de ses fonctionnaires. Il faut ici, signaler la particularité religieuse de cette région. Notamment la partie Est de l'Anatolie centrale, y compris le haut-bassin de Kizilirmak (Halys) où se situent Ladik (Laodicée), Niksar (Néocésarée), et Divriği (Tephriké), avait été le champ d'activités des Pauliciens aux VIII^e et IX^e siècles⁷². Fondée par un personnage nommé Paul, originaire d'Arsamosate ou de Samosat d'Arménie, entre Erzurum et Erzincan⁷³, la secte de Pauliciens se rattachait, dit-on, à des hérésies plus anciennes, c'est à dire à celle de Marcion, d'après H. Grégoire, ou bien à celle de Maniché⁷⁴. La principale doctrine de cette secte dualiste était qu'un jour le Père Céleste enverrait un sauveur sur la terre afin de combattre le mal⁷⁵. La secte a essaimé, de l'Arménie, de l'Euphrate supérieur, jusqu'en Thrace, dès le VIII^e siècle⁷⁶. Elle avait des églises à Ladik, à Divriği, à Niksar et dans les autres villes de la région⁷⁷. Les Pauliciens furent, dès le IX^e siècle, l'objet de persécutions par les Byzantins, sous Michel I (811-813) et Léon (813-820)⁷⁸.

Quant à la deuxième région qui allait devenir la scène principale de la propagande babai, c'est à dire l'Anatolie du Sud-Est, elle présentait un caractère socio-économique tout à fait différent de la première. En outre, cette région avait été depuis près d'un siècle, l'objet de différents conflits politiques entre les Ayyoubides et les Seldjoukides, ce qui empêchait les habitants de mener une vie stable. A côté de quelques anciennes villes telles que Diyarbakir, Urfa, Mardin et Maraş, le nomadisme prédominant dans cette région depuis les premières immigrations turques, de même que dans la Syrie du Nord. D'ailleurs, elle avait été, durant des siècles, le point de passage des tribus turques immigrées entre l'Iran et l'Anatolie.

Parmi les tribus qui nomadisaient, vers le milieu du XIII^e siècle, en Anatolie du Sud-Est, les *Döğ*er, les *Bayat* et les *Ağaçeri* avaient pris une importance

⁷² Cf. par Ex. Henri Grégoire, "les sources de l'histoire des Pauliciens", *Bull. de l'Acad. Roy. de Belgique*, XXII (1936), p. 95; du même, "Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens", loc. cit. XXXIII (1947), pp 293-297; cf. aussi, S. Vryonis, *The decline*, pp. 61-63; Paul Lemerle (sous la direction de), "Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens", *Travaux et Mémoires*, Paris 1970, vol. 4, pp. 3-207.

⁷³ Cf. "Précisions géographiques", p. 297.

⁷⁴ Cf. "Les sources de l'histoire des Pauliciens", p. 95 sq.

⁷⁵ Cf. Louis Brehier, *La Civilisation Byzantine*, Paris 1970, 2^e éd. p. 123.

⁷⁶ Cf. H. Grégoire, "Les sources de l'histoire des Pauliciens", p. 95.

⁷⁷ Cf. *op. cit.*, p. 103.

⁷⁸ Cf. "Précisions géographiques", p. 319; cf. aussi Georges Ostrogorsky, *l'Histoire de l'Etat Byzantin*, Paris 1977, 2^e éd. p. 250.

considérable⁷⁹. Les *Ağaçeri*, l'une des plus anciennes tribus immigrées dans cette région, occupaient surtout les territoires forestiers qui s'étendaient de Malatya à la Cilicie, dont le centre était Maraş et Elbistan⁸⁰.

Quant aux tribus turcomanes qui nomadisaient en Syrie du Nord, elles se composaient en majorité, des *Yiva* (ou des *Yarıki*) qui vivaient dans la région d'Alep et de Damas⁸¹. Toutes ces tribus qui hivernaient dans la Syrie du Nord, se rendaient chaque été sur les plateaux de l'Anatolie centrale pour faire paître leurs troupeaux⁸². Elles étaient par conséquent en contact avec la population de cette région.

A l'époque musulmane, notamment durant les XIe, XIIe et XIIIe siècles, la Syrie du Nord subit des propagandes extrêmement actives de la part des Ismaéliens. De multiples forteresses ismaéliennes furent érigées dans diverses régions de la Syrie du Nord. Il paraît évident que les Turcomans immigrés, encore profondément non islamisés, qui nomadisaient dans les environs de Damas, Alep, Musul, Lazkiye, etc, aient été influencés par ces différentes propagandes religieuses⁸³.

Si l'on résume les particularités de cette région, on peut constater deux caractéristiques essentielles qui les rendaient propices à la propagande de Baba Resul:

1) La densité des tribus turcomanes, surtout aux environs de Maraş, Elbistan et Kefersud,

2) La complexité et la variété des croyances religieuses.

Il faut encore ajouter un troisième élément favorable: c'est l'activité des Hârezmiens expulsés de l'armée seljoukide. Depuis ce temps; ils erraient dans

⁷⁹ Sur ces tribus, voir C. Cahen, "Les tribus turques d'Asie Occidentale pendant la période seldjoukide", *WZKM*, LI (1948-52) pp. 180-184; F. Sümer, *Oğuzlar*, pp. 133-134 et 165-166. On peut trouver également des renseignements détaillés dans les articles suivants de C. Cahen: "Quelques textes négligés concernant les Turcomans de Rum, au moment de l'invasion mongole", *Byzantion*, XIV (1939), pp. 131-139; du même, "Le Problème ethnique en Anatolie", *CHM*, II (1954), pp. 347-362; "Seljukides, Turcomans et Allemands au temps de la troisième croisade", *WZKM*, LVI (1960), pp. 21-31.

⁸⁰ Cf. C. Cahen, *les Tribus Turques*, p. 184; F. Sümer, "Ağaç Eriler" *Belleten*, XXVI (1962), pp. 521-23.

⁸¹ Cf. C. Cahen, *op. cit.* loc. cit.; F. Sümer, *Oğuzlar*, p. 165.

⁸² Cf. M. Akdağ, *op. cit.*, vol. 1, p. 88.

⁸³ Cf. ci-dessus, chapitre deuxième: circonstances religieuses. Il est évidemment impossible, aujourd'hui, de prouver ces différentes influences. Mais il paraît tout de même, historiquement et logiquement impossible de les nier. D'ailleurs les chercheurs, tels que F. Köprülü, Gordlevskij etc, ont toujours pris en considération le rôle de ces influences dans la révolte des Babais (voir par ex. F. Köprülü, *Anadolu'da İslâmiyet*, p. 302, note 2; Gordlevskij, *Gosudartsvo Seldzukidov Malaj Agii*, loc. cit.; voir aussi, O. Turan, *Selç. Türkiye*, p. 421.

la région, en pillant ce qu'ils trouvaient sur leur chemin⁸⁴. Ils constituaient un élément de désordre aussi bien sur le territoire ayyoubide que seldjoukide. Profitant de leur mécontentement à l'égard du gouvernement, Baba Ilyās-i Horāsānī envoya des émissaires à Harran et à Ruha (Urfa), pour les convaincre de prendre son parti⁸⁵.

On peut donc dire que l'Anatolie du Sud-Est était extrêmement favorable à la propagande de révolte, surtout quand elle était dirigée par quelqu'un d'aussi habile que Baba Ilyās-i Horāsānī, alias Baba Resul⁸⁶. Parmi les instigateurs, il y avait un personnage nommé Ishāk (Baba Ishāk ou Ishāk-i Šāmī) qui gardait dans ses mains l'initiative de l'action en Anatolie du Sud-Est.

3) *Baba Ishāk et son rôle dans la révolte:*

Malgré le silence de Simon de Saint Quentin et d'Ibn Bibī sur les rapports entre Baba Ilyās-i Horāsānī et Baba Ishāk, il ressort des témoignages d'Abū'l-Farac et d'Elvan Çelebi, que Baba Ishāk était le principal *halife* de Baba Ilyās. D'après Abū'l-Farac, celui-ci l'avait envoyé à Hişn-i Mansur (Adıyaman), pour convaincre la population à sa prophétie⁸⁷. D'après Elvan Çelebi, il était le principal *halife* dans la région damasquine⁸⁸.

L'auteur d'*Amasya Tarihi*, Hüseyin Hüsameddin, fait de lui un soi-disant converti chrétien nommé Isaac, membre de la famille Comnène, qui aurait eu pour but la fondation d'un empire grec à Amasya⁸⁹. Pour garantir son succès, il aurait cherché à faire une sorte de syncrétisme christiano-musulman⁹⁰. Avant d'être le disciple de Baba Ilyās, il aurait séjourné en Iran, auprès d'un chef ismaéli nommé Hand 'Alā'ud-Din ibn Muḥammed qui lui aurait enseigné les principes ismaéliens. Puis il se serait rendu à Kefersud, en qualité de *halife* de Baba Ilyās, mais en réalité pour y propager les principes qu'il avait appris⁹¹.

Comme Hüseyin Hüsameddin ne donne aucune source à ses assertions, il ne semble pas possible d'en tenir compte. Toutefois, Baba Ishāk aurait pu avoir des rapports avec les Ismaéliens, car la région où il menait sa propagande

⁸⁴ Cf. ci-dessus, ch. deuxième; circonstances politiques.

⁸⁵ Cf; *el-Evâmir*, p. 499.

⁸⁶ Cf. *op. cit.* p; 500.

⁸⁷ Cf. *Ab. Farac*, vol. 2, P. 540.

⁸⁸ Cf. *Mem. Kud.*, fol. 30b:

اسحاق شامی که در ولایت شام خلیفه بود

et aussi fol. 31 b:

هم بواسحاق خلیفه بئویدی خلفا اورته سنده بئویدی

⁸⁹ Cf. vol. 2, pp. 263-373

⁹⁰ Cf. *op. cit.* loc. cit.

⁹¹ Cf. *op. cit.* pp. 363-364.

n'était pas étrangère aux idées ismaéliennes. L'absence de sources ne nous permet pas de préciser quels furent ces rapports.

D'après Elvan Çelebi, Baba Ilyās lui avait donné l'autorisation d'agir seul, au nom de son maître, et avait demandé à la population de se soumettre à son autorité⁹². De plus, il lui avait donné son turban comme preuve de cette autorisation⁹³. Baba Ishāk-i Şāmī devait d'ailleurs prouver qu'il était digne de cette confiance, car il réussit pleinement à rallier la population à Baba Ilyās; en effet, les Turcomans vendirent leurs troupeaux afin de se procurer des armes⁹⁴. Pour mieux dominer les esprits des Turcomans, il pratiquait la magie, ce qui le faisait passer pour thaumaturge⁹⁵. Il déclarait, dans les milieux hostiles au gouvernement seldjoukide que tous les butins de guerre seraient partagés, en parts égales, entre les participants⁹⁶.

Bref, Baba Ishāk incita consciencieusement les Turcomans et les autres populations mécontentes, à prendre les armes à la date fixée par Baba Ilyās⁹⁷.

B. COMMENCEMENT ET DEVELOPPEMENT:

1) Rupture décisive entre Baba Ilyās et Ğiyās'ud Dīn Keyhusrev II:

La quasi-totalité des sources contemporaines ne mentionne que les opérations menées par Baba Ishāk, dans la région de Maraş et d'Elbistan. Alors que des chroniqueurs ottomans postérieurs, tels Oruç Beğ et Taşköprülüzade Ahmed disent que l'initiative vint de Ğiyās'ud-Din Keyhusrev II qui attaqua Baba Ilyās à l'improviste. D'après eux, le sultan se doutait depuis quelques temps d'un soulèvement probable des disciples du cheik⁹⁸. Un chroniqueur ottoman du XIXe siècle, Hayrullāh Efendi, va même jusqu'à dire que le sultan s'était décidé à attaquer Baba Ilyās, à la suite de rumeurs selon lesquelles ce dernier et ses disciples avaient eu pour but de s'emparer du pouvoir⁹⁹.

⁹² Cf. *Men. Kud.*, fol. 32 a-32 b:

شهری وقلعه قمو سزوك ديلاز	ترك وشهری قمو اكا اوبالز
آنی ایته هر بری اولو اولو	قنجرور کم وازرسا بَلُو
قاموسی باش ایاغنه سوزلر	قلعه وشهری وایی ورتلر

⁹³ Cf. *op. cit.* loc. cit. fol. 31 b:

نه که مقصود ساقمو بولالز
بونشانندن آنی بیی یلازلر

⁹⁴ Cf. *Ab. Farac.*, vol. 2, p. 540

⁹⁵ Cf. *Men. Kud.*, fol. 30 b:

⁹⁶ Cf. *el-Evāmīr*, p. 500

⁹⁷ Cf. *op. cit.* loc. cit.

⁹⁸ Cf. *Tevārīh-i Al-i 'Osman*, p. 86.

عاقبت برسب اوجندن بابا الیاسدن خوف ایلوب لشکر کوندردی.

Cf. aussi, *Şakāyik*, p. 23.

سلطان غیاث الدین اول طایفه نك خروجی احتمال وروب صوفیارینی قتل عام ایلدی .

⁹⁹ Cf. *Hayrullāh Efendi Tārīhī*, İstanbul 1273 (1856-7), vol. 1, p. 105

بابائیلر طرفدارى جوغالوب حكومت و امارت خصوصنده بعض مرتبه قيل وقال نكون

Tous ces témoignages rapportés par les historiens que nous venons de mentionner, semblent s'appuyer sur Elvan Çelebi. En effet, on trouve des renseignements détaillés sur la rupture entre le cheik et le sultan, dans les *Menâkıbul-Ğudsıya*. D'après lui, le sultan se serait inquiété de la réputation grandissante de Baba İlyâs-i Horâsânî. Ce fut un certain Kôre Kadi (کوره قاضی), juge de Çat, qui sema la discorde entre le cheik et le sultan: Baba İlyâs possédait un très beau cheval gris qui n'avait pas son pareil au monde¹⁰⁰. Kôre Kadi suggéra au sultan de demander au cheik de lui vendre ce cheval; mais il cherchait en réalité à provoquer le sultan contre Baba İlyâs, car il était sûr que le cheik ne le lui vendrait pas¹⁰¹. D'autre part; il faisait des pressions sur Baba İlyâs pour qu'il accepte la proposition du sultan. En fin de compte, dit Elvan Çelebi, il réussit à convaincre ce dernier que Baba İlyâs avait l'intention de se révolter contre lui et qu'il s'adonnait à la magie pour gagner la confiance de ses disciples. Convaincu par Kôre Kadi, Ğiyâş'ud-Din réunit ses conseillers et ses commandants d'armée et leur ordonna d'aller attaquer le village de Baba İlyâs¹⁰². Ayant appris l'arrivée de l'armée seldjoukide, le cheik quitta le village et se réfugia avec ses disciples, dans la forteresse d'Amasya appelée Haraşna (خرشنه)¹⁰³. Ce fut à ce moment là que, dit Elvan Çelebi, İshâk-i Şamî se révolta¹⁰⁴.

Voici l'histoire de la rupture entre Baba İlyâs et le sultan, ainsi que le rapporte Elvan Çelebi. Ce témoignage bien que romancé, paraît néanmoins assez digne d'intérêt, malgré le zèle de l'auteur pour présenter son aïeul comme un homme opprimé par les exigences du sultan seldjoukide. Sur la foi de ce témoignage, on peut supposer que Baba İlyâs-i Horâsânî se préparait à la révolte et que le sultan, informé de ces préparatifs, envoya son armée contre Baba İlyâs, afin de la capturer avant que n'éclate l'insurrection.

2) Déclanchement de la révolte par Baba İshâk et ses activités:

Dans la région de Kefersud, Baba İshâk attendait pour se révolter la date fixée par Baba İlyâs-i Horâsânî, tout en achevant ses préparatifs et en cherchant

¹⁰⁰ Cf. fol. 20 a-22 b: *اسمى بر شيخ آدی بوز آتلی* دلدل رخش کبی دولتو Il est intéressant de remarquer que Simon de Saint Quentin, lui aussi mentionne le cheval blanc de Paparoişsole (voir, p; 62)

¹⁰¹ Cf. *op. cit.* loc. cit.

¹⁰² Cf. *Op. cit.* fol. 28b:

وارك ايله بولارى غارت ايدوك	شويله كم واردرر حسارت ايدوك
بونلرا كمسه مانع اولماسون	ايله وارك كمسته بلمسون
ايله كم جادولار ميش بونلار	بلسه سزى قراميش بونلار

¹⁰³ Cf. fol. 29 a-30 b:

مع ذلك خرشنه به كلدى
نجه دون وكون خرشنه ده اولدى

Sur la forteresse de Haraşna, voir I. Mélikof, *La Geste de Melik Dânişmend*, Paris 1960, vol. 1, pp. 151-152.

¹⁰⁴ Cf. *Mem. Ğud.*, fol. 30 b.

un prétexte valable. Ce prétexte ne tarda pas. D'après Elvan çelebi, Baba Ishāk se révolta à cause d'un incident causé par le collecteur d'impôts du sultan¹⁰⁵.

En ce qui concerne la date et le lieu de la révolte, Elvan Çelebi ne donne aucune date, mais les autres sources fixent le début de la révolte en 638 de l'Hégire, c'est à dire, en 1240 de l'ère chrétienne¹⁰⁶. Etant donnée l'unanimité des autres témoignages, il vaut mieux admettre l'année 638 (1240). Toutes les sources sont unanimes à dire que la révolte a commencé en Automne¹⁰⁷.

Baba Ishāk et son armée composée en majorité de Turcomans, s'emparèrent d'abord de Kefersud¹⁰⁸, ensuite de Hişn-i Mansûr, Gerger et Kahta¹⁰⁹. Ils avançaient vers Malatya, en détruisant tout ce qui se trouvait sur leur chemin; ils tuaient, suivant les instructions de Baba Resûl, tous ceux qui refusaient de croire à la prophétie de leur chef¹¹⁰; ils étaient de plus en plus nombreux¹¹¹.

Devant le danger croissant, Muẓaffer'ud-Dîn 'Alîşir, gouverneur de Malatya, opposa aux forces de Baba Ishāk une armée de soldats seldjoukides et de Chrétiens¹¹². Après une terrible bataille, les forces de Muẓaffer'ud-Dîn furent vaincues et durent s'enfuir en abandonnant leurs équipements dans le champ de bataille¹¹³. Muẓaffer'ud-Dîn furent vaincues et durent s'enfuir en abandonnant leurs équipements dans le champ de bataille¹¹³. Muẓaffer'ud-Dîn rentra à Malatya afin de se préparer à reprendre l'affrontement. Il forma une nouvelle armée avec des Kurdes et des Germiyan. Mais cette deuxième fois aussi, ce furent les forces de Baba Ishāk qui l'emportèrent. Après cette deuxième bataille ayant eu lieu dans la région d'Elbistan, les Babais se renforcèrent et virent leur nombre augmenter, grâce à de nouveaux partisans¹¹⁴.

Quant à Baba Resûl alias Baba Ilyās-i Horāsānī, retiré dans la forteresse d'Amasya (ou, d'après Elvan Çelebi, de Haraşna), il tenta de rentrer en contact avec Baba Ishāk. Il lui envoya deux disciples pour lui dire de se rendre à Canik au lieu de venir à Amasya¹¹⁵. Mais celui-ci s'obstina à aller à Amasya, dit Elvan Çelebi, et fit même tuer les deux disciples¹¹⁶.

¹⁰⁵ Cf. *op. cit.*, fol. 30 a-31 b.

¹⁰⁶ Cf. par ex. *Mir'âi*, vol. 15, fol. 165; *Hist. tart.*, p. 62; et *Ab. Farac*, vol. 2, p. 539.

¹⁰⁷ Cf. *op. cit. loc. cit.*; *Men. Kud. loc. cit.*

¹⁰⁸ Cf. *el-Evâmir*, p. 500.

¹⁰⁹ Cf. *Ab. Farac.*, vol. 2, p. 540.

¹¹⁰ Cf. *op. cit. loc. cit.*; *el-Evâmir*, p. 500

¹¹¹ Cf. *op. cit. loc. cit.*

ازهر کوشه جون موروملخ در حرکت آمدند وجون زنبور در شروشو افتادند.

Les sources donnent des chiffres variés sur la quantité de Turcomans.

¹¹² Cf. *op. cit. loc. cit.*; *Ab. Farac*, loc. cit.

¹¹³ Cf. *op. cit. loc. cit.*, *el-Evâmir*, p. 501.

¹¹⁴ Cf. *op. cit. loc. cit.*

¹¹⁵ Cf. *Men. Kud.* fol. 32b:

وارسوك اوليكا جانكا كرسون اول مقدمدراول اشى كورسون

¹¹⁶ Cf. *op. cit.*, fol. 33a.

Pourquoi Baba Ishāk refusa-t-il, pourquoi tua-t-il les deux disciples, et pourquoi s'obstina-t-il à se rendre à Amasya? En réalité, le seul but de l'auteur, c'est de rejeter toute la responsabilité de la révolte qui bouleversa l'Etat seldjoukide, sur le *halife* de son aïeul; cela ressort clairement de l'ouvrage. C'est pour cela qu'il accuse Baba Ishāk d'avoir aggravé la discorde en se rendant à Amasya; car s'il n'y était pas venu, dit-il, la discorde se serait éteinte¹¹⁷. Mais il est probable, si l'on étudie attentivement le déroulement des événements, que Baba Ilyās n'ait pas été d'accord avec son *halife* et que ce dernier se soit peut-être révolté sans attendre l'achèvement des préparations de Baba Ilyās. C'est probablement à cause de cela que Baba Ilyās a été surpris par l'armée seldjoukide et fut obligé de se réfugier dans la forteresse d'Amasya. Ou bien, comme le dit Abū'l Farac, les Turcomans étaient impatients de voir leur prophète qui leur promettait le trône du sultan seldjoukide¹¹⁸. C'est peut être pour cette raison que Baba Ishāk voulait le rejoindre à Amasya. Quoi qu'il en soit, Baba Ishāk et les Babais continuèrent d'avancer vers Amasya.

3) Bataille d'Amasya et mort de Baba Resul:

Les Babais envoyèrent d'abord leur avant garde à Sivas. Ayant appris l'arrivée des Babais, les habitants de la ville se préparèrent à les affronter à proximité des murailles. Malgré leurs efforts, les soldats et les habitants de Sivas durent laisser la victoire aux Babais. Hurremşâh, le "*igdişbaşı*" (chef des notables) de Sivas et quelques autres notables, trouvèrent la mort sur le champ de bataille¹¹⁹.

Cette nouvelle bataille gagnée sur l'armée seldjoukide encouragea Baba Ishāk et ses partisans. Ils avancèrent vers Amasya en ravageant tout, et en tuant ceux qui voulaient leur résister. Devant les succès des Babais, les autres populations mécontentes de la région se joignirent aux rebelles. Par exemple, en premier lieu, on peut penser aux *Çepni*¹²⁰, Turcomans nomadisant à l'époque dans la région de Sinop et de Canik; en deuxième lieu, aux *Ḳaramanides* qui vivaient à l'époque de la révolte dans la région de Sivas¹²¹. D'autre part, il ne faut pas oublier les nombreux aventuriers et vagabonds pour qui la révolte fut une excellente occasion de faire un butin. Ces deux éléments annexés aux forces babais vinrent renforcer leur pouvoir, du moins quantitativement.

¹¹⁷ Cf. *op. cit.* loc. cit.

¹¹⁸ Cf. *Ab. Farac*, vol. 2, p. 540.

¹¹⁹ Cf. *el-Evâmir*, p. 501.

¹²⁰ Cf. par Ex. F. Köprülü, "*Anadolu'da İslâmiyet*", p. 308, note 3. cf. aussi F. Sümer, *Oğuzlar*, p. 327. D'après F. Köprülü, les *Çepni* étaient installés dans la région de Canik plusieurs années avant la révolte (voir, *op. cit.* loc. cit.) Ibn Baṭṭûta devait les rencontrer dans cette même région, un siècle plus tard (voir, *Voyages d'Ibn Baṭṭûta* Paris 1854, vol. 2, pp. 352-53

¹²¹ Cf. E. Werner, "*Sozial-religiöse*", p. 378. Plus tard, les *Karamanides* collaboreront avec Muḫliş Paşa, le fils de Baba Ilyās (voir ci-dessous, chapitre quatrième). Après la révolte, les *Karamanides* s'installèrent dans les montagnes d'Ermenak et de Lârende.

Après être passé par Tokat, les Babais entrèrent dans la région d'Amasya. Ce fut à ce moment-là que Ğiyās'ud-Dīn Keyhusrev II, effrayé, quitta sa capitale pour se réfugier à Ķubādābād et envoya Hāci Mubāriz'ud-Dīn Armağānşāh à Amasya, à la tête d'une armée seldjoukide¹²². D'après l'auteur d'*Amasya Tarihi*, les habitants d'Amasya à la tête desquels figuraient certains notables, tels Bedr'u-Dīn Ibrāhīm al-Ķaymārī, Tāc'ut-Dīn Yūsuf at-Tabrizī etc, se préparèrent à faire face aux Babais¹²³.

A ce moment-là, Baba Resūl se trouvait encore dans la forteresse d'Amasya. Pendant qu'il était occupé à faire des préparatifs, l'armée de Hāci Mubāriz'ud-Dīn surgit devant la forteresse. Les Babais se battaient avec acharnement. Simon de Saint Quentin décrit cette bataille de la façon suivante¹²⁴:

"Il excitait tous les siens afin qu'ils combattent avec plus de violence et ne craignent rien de mal; en disant que personne d'entre eux ne pouvait être blessé. Plein de cette confiance, ils assaillirent donc la place forte et ceux du camp tuèrent huit d'entre eux en les fixant hors de la place forte, en blessèrent un grand nombre d'autres. Les autres combattants, affligés, bien entendu, de la mort de leur propres frères et parents, dirent à Paparoişsole: "pourquoi nous as-tu trompés, nous et les autres? Tu mourras, toi comme eux". Et celui-là jurait que c'était ce que le messager de Dieu lui avait dit. Il répondit: "Ce fut le diable qui te trompa ainsi!" Alors celui-là cherchant sans le trouver un subterfuge à sa folie disait: "Dieu! Que fais-tu? Est-ce que tu dors?", et il ajoutait: "je parlerai à Dieu, et lui demanderai demain, vous tous étant présents, pourquoi ce sort est-il arrivé à moi et à vous?". Le lendemain, il fit une attaque et fut transpercé à mort au milieu des omoplates et se cacha de façon qu'on ne put pas voir qu'il était mort... "Finalement, Baba Resūl ne put pas échapper du piège de Hāci Mubāriz'ud-Dīn Armağānşāh et trouva la mort, apparemment sur le champ de bataille¹²⁵. Sur la mort de Baba Resūl, les sources donnent des renseignements différents; d'après Ibn Bībī, il aurait été pendu du haut d'une tour de la forteresse d'Amasya¹²⁶; Abū'l Farac dit qu'il aurait été étranglé pendant la bataille¹²⁸. Quant à Simon de Saint Quentin, il dit qu'il fut transpercé à mort au milieu des omoplates¹²⁸.

De toutes façons, on peut supposer qu'après sa mort sur le champ de bataille, il fut pendu du haut des tours de la forteresse. Hüseyin Hüsameddin don-

¹²² Cf. *el-Evāmir*, p. 501.

جون سلطان راز استيلاء ايشان آكاهي دادند ازسراحتياط بناه مجزيرو قباداد برد.

¹²³ Cf. vol. 2, p. 374.

¹²⁴ Cf. *Hist. Tart.*, pp. 63-64.

¹²⁵ Cf. *op. cit.* loc. cit.; *Ab. Farac*, vol. 2, p. 540; *el-Evāmir*, pp. 501 2.

¹²⁶ Cf. *op. cit.* loc. cit.

¹²⁷ Cf. *Ab. Farac*, loc. cit.

¹²⁸ Cf. *Hist. Tart.* loc. cit.

ne quelques détails mais sans mentionner de références. D'après lui, le corps de Baba Resül (Baba İshâk, à son avis) était resté pendant toute une journée sous le soleil. Après quoi, Hâci Mubâriz'ud-Din le fit découper en morceaux. Après la tombée de la nuit, les disciples de Baba Resül enterrèrent ces morceaux dans un edroit près d'Amasya, qui est connu aujourd'hui sous le nom d'*Anbarlı Evliya Türbesi*¹²⁹

Quant aux témoignages d'Elvan Çelebi sur la mort de Baba İlyās, ils sont très intéressants du point de vue de l'histoire religieuse. D'après lui, Baba İlyās avait été emprisonné dans la forteresse d'Amasya avec un moine chrétien. Il y vécut pendant quarante jours et convertit le moine à l'Islam, grâce à son pouvoir de miracles. Celui-ci devint son disciple. Un jour, le cheval gris de Baba İlyās surgit dans la prison en fendant le mur, le cheik monta en selle et disparut après avoir dit au moine que sa vie en ce monde était terminée¹³⁰.

Cette scène de la disparition de Baba İlyās, ou en d'autres termes, de son ascension décrite par Elvan Çelebi dans les *Menâkıb'ul-Kudsîya*, fait penser au chaman qui monte au ciel sur son cheval, afin de retrouver le *Tengri* (dieu céleste)¹³¹. On peut penser à un élément chamanique exprimé par Elvan Çelebi pour expliquer la mort de son aïeul. Du reste, les Babais ne crurent jamais à la mort de Baba Resül pendant la bataille d'Amasya; d'après eux, il s'était rendu auprès de Dieu, pour lui parler et lui demander l'aide des anges¹³². C'est pour

¹²⁹ Cf. *Amasya Târîhi*, vol. 1, p. 182. Selon les traditions populaires toujours vivantes de la région d'Amasya, Baba İlyas aurait été enterré dans un village nommé "İlyas Köyü (ancien Çat) qui se situe à 10 km à l'Est d'Amasya. Son tombeau est connu sous le nom de "Sarılık" Evliyası"; c'est un lieu de pèlerinages des populations environnantes pour guérir une maladie appelée "sarılık". Une famille dite "Piroğulları" qui vit actuellement dans un village appelé "Kalecik" de Mecitözü (Çorum), se dit descendante de Baba İlyas (voir H. Cevat Tarım, *Kırşehir Tarihine Dair Araştırmalar*, Kırşehir 1938, pp. 99-100). Autour du tombeau de Baba İlyas, figurent quelques anciennes ruines qui doivent appartenir probablement à la zaviya du cheik dont l'identité historique est complètement oubliée dans la région. La population l'identifie aujourd'hui, à un "pacha" seldjoukide qui fut martyr pendant une guerre contre les infidèles. Il est intéressant de retrouver dans cette légende, la vérité historique déformée.

Dans la région d'Amasya, Baba İlyās est identifié d'autre part, à Hizir-İlyās. Aussi, le 6 mai de chaque année, des commémorations ont lieu autour de son tombeau. Aujourd'hui, "İlyas Köyü" est entouré par de nombreux villages alevites, qui vénèrent la mémoire de Baba İlyas.

¹³⁰ Cf. *Men. Kud.* fol. 38 b, 39 a:

اول که یاردي بوز دیواری	دشدیدی حیسب بوزک انواری
آغید بوزا یشیل علملو اولو	بنید بوزا اولو کر ملو اولو
شیخ جون وارد بودله اشنه	برد هم بر کیدی یولداشنه

¹³¹ Sur ce sujet, voir par ex. H. Ziya, "Orta Asya'da Türkmen dini", p. 338; F. Köprülü, *Influence*, p. 18; et notamment, Mircea Eliade, *Le Chamanisme*, p. 155. Cette scène de l'ascension sur un cheval gris, se retrouve avec de légères différences dans les *Menâkıb-i Hâci Bektâş-i Velî*, d'après les quels, lui aussi, aurait disparu, le jour de sa mort, monté sur un cheval gris (voir, le *Vilâyetname*, p. 90)

¹³² Cf. *His. Tart.*, p. 64; *Ab. Farac*, vol. 2, p. 540.

cela qu'ils ne perdirent pas leur courage et continuèrent à combattre avec violence, après la mort de leur chef.

Baba Ilyās est souvent considéré comme étant resté en dehors de la révolte. Apparemment, cette assertion a été faite pour la première fois par Hüseyin Hüsameddin et répétée ensuite par d'autres. D'après cet auteur, Baba Ilyās aurait été, depuis le début jusqu'à la fin de la révolte, opposé à Baba Ishāk. Même lors de l'attaque des Babais contre Amasya, il aurait été le premier à vouloir faire face aux insurgés¹³³. L'armée seldjoukide étant passée par la zaviya de Baba Ilyās à Çat, après la bataille de Malya, lui aurait permis de rester dans la zaviya, parce qu'il était bon musulman¹³⁴. Il eut toujours de bonnes relations avec le gouvernement, jusqu'à sa mort en 657 (1259)¹³⁵.

Ces renseignements donnés par l'auteur d'*Amasya Tarihi*, ne peuvent pas être pris en considération car ils ne s'appuient sur aucun témoignage historique. D'ailleurs, aucune source de l'époque ne mentionne le moindre fait sur la vie de Baba Ilyās après la révolte¹³⁶.

C. REPRESSION DE LA REVOLTE: BATAILLE DE MALYA

Quelques temps après la mort de Baba Resul, Baba Ishāk et les Babais arrivèrent à Amasya. Hâci Mubâriz-ud-Dîn leur demanda de capituler, puisque leur chef avait été pendu. Lorsque les Babais entendirent cette foudroyante nouvelle, dit Ibn Bibî, ils répondirent qu'il était immortel, transcendant, et qu'il était allé demander l'aide des anges. Après quoi, ils attaquèrent, femmes et hommes, en criant "*Baba Resul'ullah! Baba Resul'ullah!*" et se jetèrent sur l'armée seldjoukide¹³⁷. Après une atroce bataille, les Babais vainquirent les seldjoukides et tuèrent leur commandant Hâci Mubariz'ud-Dîn Armağanshâh¹³⁸. Encouragés par cette victoire et furieux contre le sultan, les Babais commencèrent à avancer vers la capitale, Konya.

Ayant appris la défaite de l'armée, Ğiyās'ud-Dîn Keyhusrev demanda immédiatement le secours de la garnison d'Erzurum qui protégeait les frontières. En six jours, les nouvelles forces seldjoukides arrivèrent à Sivas et, après avoir achevé leurs derniers préparatifs, elles se rendirent à Kayseri¹³⁹. Entre temps, Baba Ishāk et les Babais étaient arrivés, eux aussi, dans la région de Kayseri. D'après Elvan Çelebi, ce fut dans cette région, dans un endroit nommé Ziyaret

¹³³ Cf. *Amasya Tarihi*, vol. 2, p. 374.

¹³⁴ Cf. *op. cit.*, p. 379.

¹³⁵ Cf. *op. cit.* pp. 395-96.

¹³⁶ L'auteur, selon son habitude, ne donne aucune référence à ses assertions; ce sont probablement des interprétations de son cru pour prouver l'innocence de Baba Ilyās-i Hōrāsāni.

¹³⁷ Cf. *el-Evāmîr*, p. 502; cf. aussi, *Ab. Farac* p. 540.

¹³⁸ Cf. *el-Evāmîr*, *ibid.*

¹³⁹ Cf. *op. cit.*, loc. cit.

que se passa une petite bataille entre les forces de Baba Ishâk et les Seldjoukides¹⁴⁰. Simon de Saint Quentin parle lui aussi d'une bataille près de Kayseri, qui avait été dirigée par le "chef babai" choisi par Baba İlyâs, pour continuer la révolte, après sa mort¹⁴¹. Il est très probable que les deux auteurs parlent de la même bataille.

Après cette nouvelle victoire, les Babais continuèrent à avancer en direction de Kirşehir et se rassemblèrent dans la plaine de Malya, avec tous leurs troupeaux, leurs bagages, leurs femmes et leurs enfants¹⁴². Ayant appris leur arrivée, l'armée seldjoukide commandée par Emîr Necm'ud-Din, se dirigea vers Kirşehir. Cette armée se composait de Turcs, de Géorgiens, de Kurdes et de mercenaires francs¹⁴³. Le commandant en chef de l'armée seldjoukide Emîr Necm'ud-Din envoya une avant-garde en reconnaissance, sous le commandement de Behrâmşâh Candar, du Géorgien Zahir'ud-Din Şir et du chef franc Ferdehala (Frédéric ?). Le gros de l'armée les suivit avec les autres commandants¹⁴⁴.

Enfin, probablement au début de Novembre 1240, les deux armées prirent place pour combattre, dans la plaine de Malya¹⁴⁵. Malgré tous les encouragements, les soldats turcs ne voulaient pas commencer le combat; car ils avaient peur de la violence belliqueuse des Turcomans¹⁴⁶ et des miracles de Baba Ishâk. Devant cette situation critique, Emîr Necm'ud-Din plaça les mercenaires francs dans les premiers rangs de l'armée. Les Babais ne tardèrent pas à attaquer avec violence mais leurs flèches et leurs sabres étaient inopérants contre les armures des Francs. Aussi, la première attaque des Babais fut-elle brisée¹⁴⁷. En voyant les Turcomans se retirer, les soldats seldjoukides reprirent courage et

¹⁴⁰ Cf; *Men Kud.* fol. 35 a:

كجر آندن زيارتا ارشور آنده دق قوبر بو شر و شور

¹⁴¹ Cf. *His. tart.*, p. 64. Bien qu'il ne dise pas son nom, ce chef choisi par Paparaissole n'est autre que Baba Ishâk, car Elvan Çelebi confirme sa présence à la bataille de Malya.

¹⁴² Cf. *el-Evâmir*, p. 502. La plaine de Malya, connue aujourd'hui sous le nom de "Malya çölü", est une immense plaine située au nord-est de Kirşehir. Elle recouvre un espace d'environ 35 kilomètres d'est en ouest, et de 40 kilomètres du nord au sud. Elle est aujourd'hui, recouverte d'un certain nombre de villages, tels Mahmutlu, Barakli, Çiğdeli, etc; c'est une région très fertile, couverte de champs de blé.

¹⁴³ Cf. *His. Tart.*, *ibid*; *el-Evâmir*, loc. cit.; *Ab. Farac*, loc. cit. Au sujet du nombre des belligérants, les sources ne sont pas d'accord. Elles donnent des chiffres différents. D'après ces chiffres, les Turcomans auraient été de 3000 à 6000 combattants, les Seldjoukides de 12000 à 60.000 combattants dont 300 ou 1000 étaient des mercenaires francs. Ibn Bibî et Elv an Çelebi n'en disent rien.

¹⁴⁴ Cf. *el-Evâmir*, loc. cit.

¹⁴⁵ Les sources ne donnent pas de date précise pour cette bataille. D'après Simon de Saint Quentin, la révolte avait duré deux mois et demi (voir, p. 65)

¹⁴⁶ Malgré le silence d'Ibn Bibî, les autres sources sont unanimes sur le sujet de la peur des soldats seldjoukides (voir op. cit. loc. cit.)

¹⁴⁷ Cf. *el-Evâmir*, p. 503.

se préparèrent à attaquer leurs adversaires avec les Francs. Certains essayèrent de résister en s'abritant derrière leurs bagages, mais cela ne servit à rien. La bataille se termina par la victoire décisive de l'armée seldjoukide. La quasi-totalité des turcomans (d'après Ibn Bibi quatre mille personnes) furent massacrés, sauf les femmes et les enfants¹⁴⁸. Baba Ishâk avait trouvé la mort sur le champ de bataille¹⁴⁹.

Les captifs furent emmenés auprès de Ğiyâs'ud-Dîn Keyhüsrev II et le butin obtenu fut partagé entre les soldats¹⁵⁰. Le sultan donna aux mercenaires francs, en récompense de leurs services, trois mille *sultânî* (unité d'argent seldjoukide)¹⁵¹. Il récompensa également les commandants. Quant aux captifs, dont le nombre s'élevait d'après Elvan Çelebi, à six cent personnes environ, il voulut les faire exécuter, mais l'un des vizirs, Celâl'ud-Dîn Karatâyi intervint et réussit à les racheter¹⁵².

Ainsi se termina cette grande révolte, qui avait bouleversé l'Etat seldjoukide d'Anatolie pendant deux mois et demi, et mit le sultan dans un état de panique, ce qui ne l'empêcha pas, une fois le danger enrayé, de retourner à se divertir, dans son palais de Konya¹⁵³.

IV. ANALYSE DE LA REVOLTE:

A. ASPECT POLITIQUE ET SOCIAL:

La révolte de Baba Resül ou, en d'autres termes, la révolte des Turcomans, qui constitue un des plus grands mouvements populaires de toute l'histoire turque, a marqué un tournant dans l'histoire de l'Etat seldjoukide d'Anatolie. L'Etat se trouva secoué par des désordres politiques, sociaux et économiques. Trois ans après la révolte, en 1243, les Mongols, profitant de l'état de faiblesse du gouvernement, envahirent l'Anatolie¹⁵⁴. Ils ravagèrent le pays, déjà détruit par les Turcomans. D'ailleurs ce fut la révolte des Turcomans qui facilita aux Mongols l'accès de l'Anatolie. La révolte avait montré la faiblesse intérieure de l'Etat seldjoukide malgré sa splendeur extérieure.

¹⁴⁸ Cf. *el-Evâmir*, loc. cit.

¹⁴⁹ Cf. *Men. Kud.* fol. 36a-b.

اولد جون محب سلطان
 بوغنايت قومي خلاقوك
 اوق دقنمز قلع كسمز آني
 اثرن بولادير اسحاقوك

¹⁵⁰ Cf. *el-Evâmir*, p. 504.

¹⁵¹ Cf. *Hist. Tart.* p. 64

¹⁵² Cf. *Men. Kud.*, fol. 36b-37b.

¹⁵³ Cf. *el-Evâmir*, loc. cit.

¹⁵⁴ Il faut, ici, signaler que les garnisons seldjoukides d'Erzurum qui protégeaient les frontières avaient été retirées pour faire face à la révolte, et qu'elles n'avaient pas été renouvelées. Ainsi les Mongols trouvèrent-ils l'occasion de pénétrer aisément en Anatolie.

Si l'on compare cet événement au soulèvement des Oğuz contre le sultan Sancar en 1153, dans le Horāsān, il sera plus facile de comprendre quelle fut la nature de cette révolte turcomane. En 1153, les tribus Oğuz, mécontentes du pouvoir central, commencèrent à ravager et à piller le Horāsān. Le sultan Sancar ne réussit pas à réprimer cette révolte et fut emmené en captivité par les Oğuz, jusqu'en 1155¹⁵⁵. En deux ans, le Horāsān avait été complètement ravagé. Après la mort de Sancar en 1157, les Hārezmiens envahirent l'Empire Seldjoukide d'Iran et fondèrent un autre empire qui est connu dans l'histoire sous le nom de l'Empire Hārezmien.

Dans les deux cas, on trouve un motif identique: l'hostilité des Turcomans, indissolublement attachés à leurs propres traditions, contre un Etat qui devenait de plus en plus étranger. Le premier soulèvement, celui des Oğuz contre Sancar, se manifeste sous un aspect purement politique, alors que le deuxième, celui de Baba Resul, apparait sous un vernis religieux; c'est la seule différence qui existe apparemment entre ces deux événements. Baba Resul alias Baba İlyās-i Horāsānī mettait à profit les mauvaises conditions économique-sociales et politiques des Turcomans. Il attirait le mécontentement populaire par des propagandes religieuses; il touchait non seulement les Turcomans, mais aussi les classes pauvres des Chrétiens et des Kurdes.

Les sources sont unanimes à dire que Baba Resul ne cachait pas du tout son but politique. D'après Simon de Saint Quentin, il demanda au messager de Dieu de le faire sultan¹⁵⁶ et il promit aux Turcomans, juste avant sa mort devant les murailles d'Amasya, la victoire et la domination du pays¹⁵⁷. Les témoignages d'Elvan Çelebi confirment implicitement qu'il avait pour but l'obtention de la couronne et du trône de Ğiyās'ud-Dīn Keyhusrev II¹⁵⁸. En plus, si l'on examine l'itinéraire de Baba İshāk à partir d'Amasya jusqu'à Kirşehir, on voit que, lui aussi était en train de marcher directement sur la capitale seldjoukide, Konya. C'est-à-dire que si les Babais avaient remporté la victoire dans la plaine de Malya, ils se seraient attaqués à Konya pour s'emparer du pouvoir.

Il convient maintenant d'examiner les causes du succès des Babais devant les armées seldjoukides. Selon le témoignage de Simon de Saint-Quentin, les Babais avaient remporté douze victoires sur les armées gouvernementales¹⁵⁹. Après chaque victoire, ils réussissaient à rallier d'autres partisans et leur nombre augmentait de plus en plus.

¹⁵⁵ Cf. par ex. I. Kafesoğlu, *Hārezmşahlar*, pp. 44-73; M.A. Köymen, "Büyük Selçuklu imparatorluğunda Oğuz isyânı", pp. 159-173.

¹⁵⁶ Cf. *Hist. Tart.* pp. 62-63.

¹⁵⁷ Cf. *op. cit.*, p. 64.

¹⁵⁸ Cf. *supra*, chapitre troisième, p. 51.

¹⁵⁹ Cf. *Hist. Tart.* p. 65.

Sans doute ce sont les conditions socio-économiques étudiées ci-dessus qui, en premier lieu, jouèrent un rôle déterminant. Mais à côté de celles-ci, on peut ajouter les facteurs suivants:

D'abord, les structures tribales des Turcomans durent contribuer à établir l'unité des tribus autour de Baba Ilyās-i Horāsānī. Autrement dit, si Baba Ilyās a réussi à rassembler tant de tribus autour de lui, c'est essentiellement grâce à leur solidarité tribale. C'est parce que les clans turcomans conservaient strictement leur organisation traditionnelle, sous l'autorité d'un chef appelé "beg". Chaque clan était fortement attaché à son beg, et les beg étaient attachés à leur tour au chef de tribu. Elles ne connaissaient que l'ordre tribal. C'est pour cela que le gouvernement seldjoukide avait été obligé, dès le début, à respecter la semi-indépendance des tribus dans l'Etat. Ayant réussi à rallier les beg des tribus turcomanes par l'intermédiaire des babas qui étaient souvent eux aussi des chefs des tribus¹⁶⁰, Baba Resul sut profiter de la solidarité tribale des Turcomans.

Le deuxième facteur qu'il faut mentionner, c'est le fait que Baba Ilyās promettait un ordre social anti-féodal. Il promettait aux Turcomans une sorte de propriété collective qui correspondait exactement à la mentalité nomade. Il promettait à ses partisans la distribution du butin en parts égales. Baba Ilyās était conscient du fait que ceci inciterait des centaines d'aventuriers à participer à la révolte, ce qui devait faciliter son travail. En effet, il y avait en ce temps-là, dans les différentes villes, beaucoup de gens sans emploi. Les Fityān étaient particulièrement atteints par les mauvaises conditions économiques de l'époque de Ġiyās'ud-Dīn Keyhusrev II. Ils causaient de temps à autres des troubles dans les villes et menaçaient la sécurité générale¹⁶¹. En plus, ils faisaient souvent des soulèvements armés¹⁶². La révolte de Baba Resul était donc une bonne occasion pour les Fityān, de même que pour les Ġāziyān qui ne vivaient qu'avec des butins de guerre¹⁶³. En outre, on peut penser à un certain nombre d'agriculteurs, vivant surtout dans les villages, et qui étaient naturellement touchés par la crise économique, tout comme les nomades et les semi-nomades¹⁶⁴.

En dernier lieu, il faut souligner le rôle personnel de Baba Ilyās et de ses propagandistes, les babas turcomans. D'après ce qui ressort des témoignages

¹⁶⁰ Cf. O. Barkan *Kolonizator Türk Dervişleri* p. 295.

¹⁶¹ Cf. par ex. F. Köprülü, *Os. imp.*, p. 115; M. Akdağ, *Türk-ıkt-ikt-tar.*, vol. I, p. 69; notamment, sur les mouvements populaires auxquels participaient les Fityān dans différents pays musulmans, au Moyen-Age, voir C. Cahen "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans les villes musulmanes du Moyen-Age", *Arabica*, VI (1959), pp. 31-56, 233-244.

¹⁶² Cf. F. Köprülü, *op cit. loc. cit.*; M. Akdağ, *op cit. loc. cit.*

¹⁶³ Cf. sur les Ġāziyān, Paul Wittek, "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Rum (II: Les Ġāzis dans l'histoire ottomane)" *Byzantion*, XI (1936), pp. 302-319; F. Köprülü, *op. cit.* pp. 146-152.

¹⁶⁴ E. Werner *Sozial-religiöse*, pp. 377-78.

des sources, ils surent tirer parti des croyances religieuses des Turcomans, en leur faisant croire à des miracles; chaque Turcoman, homme ou femme, tenait pour un grand bonheur de se sacrifier pour un homme qu'il prenait pour un véritable prophète. Les soldats seldjoukides eux-mêmes se sentaient influencés par le pouvoir miraculeux du Baba et pendant la bataille de Malya, ils n'osaient pas entrer dans le combat¹⁶⁵. D'après Abūl-Farac, les mercenaires francs eux-mêmes n'osaient pas entrer dans le combat avant de faire le signe de la croix¹⁶⁶. Cela nous montre quelle était l'influence personnelle de Baba Ilyās sur ses partisans, ainsi que sur ses adversaires.

B. ASPECT RELIGIEUX:

Malheureusement on ne sait que peu de choses sur les croyances religieuses des Babais. Les sources ne donnent aucun renseignement ni sur les idées et les croyances prêchées par les babas turcomans parmi les tribus nomades, ni sur les instructions religieuses de Baba Ilyās-i Horāsāni lui-même, excepté sa proclamation comme envoyé de Dieu. Cependant, en tenant compte des idées religieuses communes aux Turcomans¹⁶⁷, il n'est pas impossible de procéder par analogie, notamment en s'appuyant sur quelques indices figurant dans la chronique de Simon de Saint-Quentin et dans celle d'Abū'l-Farac Grégoire.

D'abord en ce qui concerne la prophétie de Baba Ilyās, toutes les sources sont unanimes sur le fait qu'il s'était proclamé prophète (ou *mahdi*) envoyé par Dieu pour délivrer la population de la tyrannie de Ğiyās'ud-Dīn Keyhūsev II. Elles sont également unanimes malgré les termes injurieux utilisés contre Baba Resul (*hārici*), à affirmer que beaucoup de gens le considéraient comme un véritable prophète ou *mahdi*, et que ces gens l'aimaient au point de se sacrifier pour lui.

Il y a dans ces témoignages deux points importants:

- 1 - La proclamation de Baba Ilyās comme envoyé de Dieu (ou *mahdi*),
- 2 - L'existence d'une masse de population prête à accepter cette proclamation avec chaleur.

Il faut d'abord étudier le premier point: d'après les sources, il avait reçu le message de Dieu par un intermédiaire qui lui promettait la victoire et le pouvoir. Baba Ilyās se voyait donc autorisé à exercer un pouvoir à la fois spirituel et temporel. C'est une idée qui convient, en Islam, beaucoup mieux aux croyances shiites que sunnites¹⁶⁸. En effet l'idée de *mahdi* est l'une des principales cro-

¹⁶⁵ Cf. *Hist. Tart.* p. 64; *Ab. Farac*, vol. 2, p. 540.

¹⁶⁶ Cf. *op. cit.* loc. cit.

¹⁶⁷ Cf. supra, chapitre deuxième: circonstances religieuses.

¹⁶⁸ Cf. D.B. Macdonald, *ET*, "Mahdi"; H. Corbin "Histoire de la philosophie islamique", pp. 102-104; C. Cahen "Le problème du shiisme dans l'Asie Mineure", p. 123.

yances des deux grandes branches du Shiisme, Imamisme duodécimain, Ismaélisme septimanien¹⁶⁹.

Dans ce cas, il vient à l'esprit que Baba Ilyās aurait eu des rapports avec des courants ismaéliens. Nous avons déjà effleuré ce sujet précédemment. D'autre part, un passage dans la chronique de Simon de Saint-Quentin semble évoquer un certain caractère chamanique dans les prédications de Baba Resul. D'après ce passage, après la défaite infligée par Hāci Mubāriz'ud-Dīn Armağan-şāh devant Amasya, certains de ses partisans lui demandèrent: "Pourquoi nous as-tu trompés, nous et les nôtres" Sa réponse est digne d'intérêt: "Demain, je parlerai à Dieu et lui demanderai, vous tous étant présents, pourquoi ce sort est arrivé, à moi et à vous"¹⁷⁰. Dans ce passage, on croirait entendre un chaman parlant à son auditoire, un chaman qui se préparerait à entrer en rapport avec le *Kök-Tengri*, pour lui demander la raison du sort qui le frappe. Toujours d'après la même source, Baba Resul aurait dit à ses partisans que c'était Dieu lui-même qui lui avait promis la victoire et le pouvoir dans le pays¹⁷¹. Ceci rappelle le cas du chaman qui, après être en rapport avec le dieu céleste, aurait dit à Cengiz Han qu'il serait le souverain de la Terre. En tous cas, la personnalité de Baba Ilyās n'est pas sans évoquer la figure du chaman.

On peut conclure en disant qu'il était probablement un baba syncrétiste, qui prêchait aux Turcomans des idées et des croyances à substrat chamanique sous un vernis islamique à tendance shiite extrémiste¹⁷². Si l'on considère l'importance de son influence et le nombre de ces partisans, on pourra ajouter que ce baba turcoman croyait sincèrement ce qu'il prêchait; autrement, il aurait été difficile à un imposteur d'arriver à influencer une masse aussi nombreuse de partisans, au point de les envoyer à la mort.

Ceci nous amène au deuxième point important: l'existence d'une masse considérable qui se sentait concernée par les prédications de Baba Ilyās-i Horā sāni. Bien que nous soyons mal renseignés sur l'étendue de la doctrine shiite en Anatolie dans la première moitié du XIII^e siècle¹⁷³, on peut tout de même admettre l'existence d'une certaine influence ismaélienne sur les Turcomans, ce qui expliquerait l'existence de l'idée de *Mahdi* qui semble avoir été le principe essentiel des prédications de Baba Ilyās.

D'ailleurs l'existence d'idées shiites parmi les Turcomans, n'est pas un fait nouveau: la révolte de Baba Resul, n'est pas le premier mouvement hérétique

¹⁶⁹ Cf. H. Corbin, *op. cit.* pp. 102-104, 130, 135.

¹⁷⁰ Cf. *Hist. Tart.*, p. 63.

¹⁷¹ Cf. *op. cit.* p. 64.

¹⁷² O. Turan voit des influences shiites dans les instructions de Baba Resul, mais il considère celui-ci plutôt comme un chaman formé par les nouvelles conditions religieuses de l'Anatolie de l'époque (voir *Sel. Türkiye*, p. 424.).

¹⁷³ Cf. C. Cahen, *op. cit.* p. 129.

auquel les tribus nomades avaient participé. Dans le lointain passé, elles furent en contact plus ou moins direct avec les soulèvements qui s'étaient déroulés à l'époque abbaside, en Transoxiane, au Horāsān et en Azerbaycān. Pour venger la mort d'Abū Muslim, plusieurs de ces soulèvements provenaient des milieux restés encore zoroastriens ou mazdéens. Les propagandistes hérétiques trouvèrent un terrain favorable parmi les tribus turques de la Transoxiane et du Horāsān¹⁷⁴.

On peut jeter brièvement un coup d'oeil sur ces mouvements hérétiques auxquels avaient participé les Turcs avant leur entrée dans l'Islam :

Entre 755-756, un mazdéen de Nişāpur, nommé Sinbad le Mage, se révolta en rassemblant autour de lui, plusieurs mazdéens et shiites. Il prétendait qu'Abū Muslim, étant transformé en pigeon, reviendrait dans le monde pour se vanger¹⁷⁵.

Dans les mêmes années, un autre partisan d'Abū Muslim, Ishāk le Turc fit un soulèvement du même genre avec une grande participation des Turcs de Transoxiane. Lui aussi déclarait qu'Abū Muslim n'était pas mort et qu'il était un envoyé de Zoroastre¹⁷⁶.

Dans la région de Badġis, du Horāsān, un autre soulèvement éclata. Cette fois-ci, il s'agissait d'un zoroastrien surnommé Ustād-i Sīs, qui s'était proclamé envoyé de Dieu. Son armée se composant notamment d'Oġuz, tint tête aux armées du Calife entre les années 766-768¹⁷⁷.

La dernière insurrection déclenchée au VIII^e siècle, au nom d'Abū Muslim, fut celle d'al-Mukanna^c (le Voilé) entre 777 et 783. Il déclarait que l'esprit du Dieu s'était incarné en lui, en passant par tous les prophètes et par Abū Muslim. Il réussit à tenir tête aux armées du Calife al-Mahdī pendant des années grâce à la participation des Turcs Halaç, jusqu'à sa mort dans sa forteresse, en 783¹⁷⁸.

Quelques trente années plus tard, en 816, une autre insurrection éclata en Azerbaycān: celle de Babek le Hurremī qui put résister durant presque vingt-deux ans, aux armées de Ma'mūn et Mu'tasim. Il fut tué à Samarra, après

¹⁷⁴ Cf. I. Mélikoff, *Abu Muslim*, p. 61.

¹⁷⁵ Cf. par ex. al-Mas'ūdi, *Murūc'uz-Zāhab*, Le Caire 1964, vol. 3, p. 306. Cf. aussi E.G. Browne "A Literary history of Persia", vol. I, pp. 313-14; et I. Mélikoff, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷⁶ Cf. par ex. Ibn'un-Nadīm, *Kitāb'ul-Fihrist*, Le Caire (sans date) p. 497. Cf. aussi E.G. Browne *op. cit.* pp. 314-15; I. Mélikoff, *op. cit.* p. 56.

¹⁷⁷ Cf. al-Tabarī, *Tārih'ul Umam v'al-Mulūk*, éd. De Goeje, Leiden 1901, vol. 3, pp. 354-58. Cf. aussi E.G. Browne *op. cit.* pp. 317-18 et I. Mélikoff *op. cit.* pp. 56-57.

¹⁷⁸ Cf. 'Abd'ul-kāhir al-Baġdādī, *al-Farq bayn'al-Firaq* Le Caire 1964, pp. 257-59; aṣ-Şahristānī *al-Milal va'n-Nihāl*, Le Caire 1961, éd. M.S. Kilānī, vol. I, pp. 153-54; cf. aussi E.G. Browne, *op. cit.* pp. 319-22; I. Mélikoff, *op. cit.* pp. 57-58.

avoir été terriblement torturé. Il croyait à la réincarnation et prétendait qu'Abū Muslim n'était pas mort, et qu'il reviendrait un jour¹⁷⁹.

Toutes ces insurrections qui servirent, durant un siècle, à alimenter les différentes sous-sectes du Shiisme, trouvèrent leurs partisans les plus ardents, parmi les Turcs de la Transoxiane, du Ḥorāsān et de l'Azərbaycān.

Enfin, comme nous l'avons déjà expliqué, l'Anatolie du Sud-Est et notamment la Syrie du Nord, furent depuis le IX^e siècle, le champ des propagandes ismâéliennes. Ayant vécu au contact des forteresses ismâéliennes durant deux siècles, les Turcomans immigrés eurent à subir leur propagande qui n'était pas étrangère, d'ailleurs, à leur mentalité. Bien qu'il soit presque impossible de parler, au XIII^e siècle, de mouvements systématiquement shiites en Anatolie¹⁸⁰, l'existence des idées et des croyances shiites chez les Turcomans paraît vraisemblable. Du reste, les "Mémoires" d'un voyageur arabe du XIII^e siècle al-Cavbarī, démontrent que certains milieux anatoliens pratiquaient des croyances semblables. D'après ce voyageur, les habitants de certaines régions le prenaient souvent pour la réincarnation de 'Alī¹⁸¹.

En conclusion, en tenant compte des éléments shiites et des substrats chamaniques, on peut aisément comprendre la croyance en l'idée de *mahdī* des Turcomans, partisans de Baba Resul, qui savait que ses prétentions seraient acceptées sans hésitation. Mais la "Révolte de Baba Resul" ne doit pas être considérée pour autant comme un mouvement shiite; d'ailleurs, à cette époque-là, il n'y avait pas encore d'antagonisme entre shiites et sunnites, du moins en Anatolie.

Maintenant une question importante vient à l'esprit: Baba Ilyās-ı Ḥorāsāni avait-il fondé un ordre religieux portant son nom? En d'autres termes a-t-il existé un ordre religieux dit "Bābāiyya"?

La quasi-unanimité des chercheurs est d'accord au sujet de l'existence d'un certain ordre religieux appelé "Bābāiyya" et fondé par Baba Resul. Par exemple, d'après Hüseyin Hüsameddin, la "Tariḳat-i Bābāiyya" fut fondée par Baba Ilyās après son arrivée à Amasya. Elle remonterait à Cunayd al-Baḡdādī (m. 298/910), et qu'elle ne doit pas être considérée comme un ordre hérétique¹⁸². D'ap-

¹⁷⁹ Sur Babek le Hurremi, il y a des renseignements abondants dans les sources arabes, et notamment, dans le *Siyasetnāme* (éd. Ch. Schefer, Paris 1897, pp. 245-299); cf. aussi supra note 177. Sur la ressemblance intéressante entre l'histoire de Babek et l'histoire de Baba Ilyās-ı Ḥorāsāni, voir I. Mélikoff "Notes Turco-Caucasiennes: Babek le Ḥurrāmī et Seyyid Baḡḡāl", *Revue de Kartvélogie*, XIII-XIV (1962), pp. 72-81. Sur toutes ces résurrections en question, voir G.H. Sadighi *Les Mouvements Religieux Iraniens aux II^e et III^e siècles de l'Hégire*, Paris 1938.

¹⁸⁰ Cf. C. Cahen, *Po-Turkey*, pp. 258-60; du même *Baba Ishaq*, p. 63; du même, "Le problème du Shiisme", p. 129.

¹⁸¹ Cf. C. Cahen, *PO. Turkey*, p. 259

¹⁸² Cf. *Amasya Tarihi*, vol. 1, pp. 223-24; cf. aussi, F. Taeschner, *EF*, "Baba".

rès F. Köprülü la *Bâbâiyya*, fondée par Baba Ishâk, fut plutôt une secte qu'un ordre religieux; une secte qui avait fait une sorte de syncrétisme entre les idées shiïtes, les traditions turcomanes, les substrats de croyances indigènes et des idées mystiques provenant de la Yeseviya et de la *Ķalanderiyya*¹⁸³. D'après Abdülbaki Gölpınarlı, la *Bâbâiyya* fondée par Baba İlyâs était une sous-secte de la *Vafâiyya* fondée par Abû'l-Vafâ'el-Bağdâdî. Baba İlyâs aurait été le deuxième cheik après celui-ci¹⁸⁴. Quant à Claude Cahen, il propose deux hypothèses: premièrement il suppose l'existence de deux ordres, ou de deux mouvements distincts ou identiques: l'un aurait été la *Ishâkiyya*, l'autre la *Ihyâsiyya*. Mais ces deux ordres, ou deux mouvements n'auraient pas survécu et auraient été absorbés par des ordres postérieurs. Deuxièmement, il pense également à la possibilité que ces deux ordres n'aient jamais existé, c'est-à-dire que ni Baba Ishâk, ni Baba İlyâs n'aient fondé de véritable ordre de derviches¹⁸⁵.

Pour élucider ce problème, il faut étudier le sens du terme "Babâi"¹⁸⁶. Aucun des auteurs, ni Simon de Saint-Quentin, ni Sibṭ İbn al-Cavzî, ni Abû'l-Farac Grégorius, ni même Evan Çelebi n'utilisent ce terme. D'après ce qui ressort de l'usage d'Ibn Bîbî, le terme de "Babâi" désigne tout simplement un groupe de gens qui participèrent à une révolte dirigée par un personnage surnommé "Baba". Par conséquent, ce terme chez Ibn Bîbî recouvre plutôt un sens politique que religieux; il désigne tous les gens participant à la révolte. Après Ibn Bîbî, le terme fut utilisé par le chroniqueur ottoman Orûc Beğ dans le même sens qu'Ibn Bîbî¹⁸⁷. Au XVI^e siècle, Taşköprü-zâde Aḥmed, écrit la phrase suivante: "Il (Baba İlyâs) habitait Amasya et il faisait des miracles. Il avait beaucoup de disciples qui étaient connus sous le nom de "Babâi"¹⁸⁸. Enfin, au XIX^e siècle un autre historien ottoman, Ḥayrullâh Efendi, définit le terme de "Babâi" de la façon suivante: "Baba İlyâs-i Ḥorâsânî, l'un des grands mystiques, vint s'installer dans un village nommé Çat, près d'Amasya, avec ses disciples qui se disaient Babâis"¹⁸⁹.

¹⁸³ Cf. "Anadolu'da İslâmiyet", p. 302, note 2; du même, *THEA*, "Abdal" du même, *Os. Imp.*, p. 166; F. Mitsuhashi, "13-Seiki Anotoria", p. 135.

¹⁸⁴ Cf. *Yüz Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, (Les Sectes et les Ordres Religieux en Turquie en Cents Questions), Istanbul 1969, p. 270

¹⁸⁵ Cf. "Baba İshaq", p. 60

¹⁸⁶ Cf. *el-Evâmir*, p. 498.

ذکر ظهور خوارج بابایی از ناحیت کفرسود وانطفای شعله ایشان

¹⁸⁷ Cf. *Tevâriḥ-i Al-i 'Osmân*, pp. 11, 86:

عاقبت برسبب اوجندن بابا الیاسدن خوف ایلوب بابایلری قلجدن کجردی .

¹⁸⁸ Cf. *Şakâyiḳ*, p. 23:

بابا الیاس عجم رحمه الله اما سیه ده ساکن ابدی جناب معالی نصای مظهر کرامات سیمیه اولغین جوق کمسنه اکارادت کتورب درویشلری بابائی دیکله مشهور اولدی .

¹⁸⁹ Cf. *Târîḥ-i Ḥayr'ullâh Efendi*, vol. 1, p. 104:

کملین مشایخ صوفیه دن بابا الیاس خراسانی دخی کندیلرینه اتباع ایلیان مریدان و بند کان ایله بونلره بابایلر دیرلر ممالک رومه کلوب

De ces quatre sources, il ressort que le terme de "Babaï" est utilisé seulement depuis le XVI^e siècle, dans un sens religieux et sert à désigner les disciples de Baba Ilyās-i Horāsānī. Mais au XIII^e s., aucune source contemporaine ne permet de donner à ce terme un sens religieux pouvant servir à désigner les adeptes d'un ordre nommé "Bābāiya". s'il existait un tel ordre au XIII^e s., les sources n'auraient pas manqué de signaler son existence en Anatolie. Pourtant, on connaît aujourd'hui un opuscule attribué à Baba Ilyās-i Horāsānī, qui porte le titre de "Halvetnāme-i Baba Ilyās-i Horāsānī"¹⁹⁰. Mais cet opuscule qui a apparemment été composé vers 1500¹⁹¹, n'est qu'un simple exposé versifié des règlements de "halvet", d'après le chapitre concernant la halvet (solitude mystique) de 'Avārif al-Mā'ārif de Şihāb'ud-Dīn 'Ömer as-Suhravardī (m. 1232)¹⁹². Il paraît probable que cet opuscule n'a rien à voir avec Baba Ilyās-i Horāsānī. De toute façon, il n'est pas possible d'y voir un ouvrage concernant les règles d'un ordre religieux ayant porté son nom.

En conséquence, peut-on dire que Baba Ilyās-i Horāsānī (ou Baba Resul) n'avait probablement fondé aucun ordre religieux, pas plus que Baba Ishāk, son principal halife? Le terme de "Bābāiya" ou "Bābāis" n'a apparemment qu'un sens politique; c'est un terme qui désignait les partisans de Baba Ilyās. D'ailleurs, ainsi que le dit 'Aşikpāşā-zāde¹⁹³, son ancêtre appartenait à la Vafāiya, qui était la *ṭarīkat* de Tāc'ul-'Arifin Seyyid Abū'l-Vafā Bağdādī. Du reste, les disciples de Baba Ilyās reconnaissent qu'ils étaient disciples de Baba Ilyās, mais appartenaient à la *ṭarīkat* de Tāc'ul-'Arifin Abū'l-Vafā Bağdādī¹⁹⁴.

¹⁹⁰ L'unique exemplaire de cet opuscule se trouve actuellement dans la bibliothèque privée d'Izzet Koyunoğlu à Konya. Nous tenons, ici, à remercier le Professeur I. Mélikoff de nous avoir permis d'examiner le micro-film de cet ouvrage.

¹⁹¹ Cf. Claude Cahen, "Baba Ishaq", p. 60.

¹⁹² Cf. *Le Halvetnāme*, fol. 1 a:

سکا اول خلوتک حلنی بربر
 نه دیر خلوت حقنده شیخ کامل
 عمر السهروردی عالم وعامل
 ددی که خلوت اولی اوجه مختصر دیابن شیخ دلندن سن یکاصور

Sur le chapitre de *halvet* de 'Avārif'ul-Mā'ārif, voir édition du Caire, 1306 (1888-9) (Avec *Ihyā'ul-'ulūm'id-Dīn* de Ğazzālī), vol. 2, pp. 169-182.

¹⁹³ Cf. 'Aşikpāşā-zāde, p. 1

¹⁹⁴ Cf. *op. cit.*, p. 46: quand on interrogeait Geyikli Baba, il répondait: "Je suis disciple de Baba Ilyās et j'appartiens à Seyyid Abū'l-Vafā.:"

بابا الیاس مریدم شیخ ابالوفا طریقتدن

Neşrî, *Cihānnumā*, vol. 1, p. 47; cf. aussi, *Şakāyik*, p. 32.



CHAPITRE IV

SURVIVANCE DU MOUVEMENT BABAÏ

I. PRINCIPAUX HALIFE DE BABA ILYÂS (BABA RESUL):

C'est grâce aux *Menâkıb'ul-Kudsiya* que nous connaissons les noms des *halife* de Baba Ilyâs. Les noms cités par Elvan Çelebi nous étaient inconnus, excepté ceux de Baba Ishâk (Ishâk-i Şâmî), Edebâli et Hâci Bektâş-i Velî. Selon Elvan Çelebi, les *halife* de Baba Ilyâs se répandirent dans chaque ville et chaque village du pays de Rûm¹, et soixante *halife* surtout gagnèrent du renom². Cependant, dans le chapitre consacré aux *halife* issus du mouvement babaï, les dires d'Elvan Çelebi ne sont pas clairs. Il parle des principaux *halife* de Baba Ilyâs, de Muħliş Paşa, ainsi que de son père 'Aşîk Paşa, parfois sans donner de précision en ce qui concerne l'appartenance de ces *halife* à l'un ou l'autre de ces trois personnages. Parfois, il compte même certains *halife* de son père 'Aşîk Paşa. Ceci nous fait penser qu'Elvan Çelebi considère certains *halife* de Baba Ilyâs, comme étant également ceux de son père, étant donné que celui-ci se trouvait, à l'époque, à la tête de la *şarĥat*, à Kirşehir. Il nous paraît probable que ces *halife*, dont nous allons parler, étaient de vieux personnages ayant vécu, non seulement à l'époque de Baba Ilyâs, mais également à l'époque de Muħliş Paşa et de 'Aşîk Paşa, et qui moururent pendant la jeunesse de ce dernier. Cependant, Elvan Çelebi précise parfois l'appartenance des *halife* à Baba Ilyâs, à Muħliş Paşa, ainsi qu'à 'Aşîk Paşa. Parmi les *halife* mentionnés par l'auteur, quatre étaient en même temps *halife* de Dede Ğarĥin, venus au pays de Rûm avec Baba Ilyâs.

1) *Şeyh 'Oşmân, 'Ayn 'ud-Devle, Hâci Mihmân et Baĝdin Hâci:*

Ce sont les quatre *halife* les plus célèbres de Baba Ilyas³. Lorsque Dede Ğarĥin avait envoyé Baba Ilyâs pour propager l'Islam au pays de Rûm, il lui

¹ Cf. fol. 114b, 115a:

Ķm bolâr dtdı qf taqalı	Ķđı buĝĝe xalıfe اطراق
soyltor var şehr de vâldê	Ķđı buĝĝe xalıfe Ķm dldê

² Cf. fol. 93a:

rom ibcnde ke bu lare yemş	şlalo oludn qlan âmş
olâ bolâr qmstnde mşehr	br ĝĝe şehr Ķm boromde đtöz

³ Cf. *Men. Kud.* fol. 93a:

Ķm olu Ğrĝrtnde bşđı qđm	ol ol dret xalıfe Ğđm
--------------------------	-----------------------

avait recommandé ces quatre personnages et leur avait ordonné de se soumettre à lui⁴.

Ces quatre *ḥalife* dont trois s'installèrent dans différentes régions de Rūm, prêchèrent l'Islam, suivant les instructions de Baba Ilyas; le quatrième, Mihmān Ḥāci resta près du maître⁵. D'après Elvan Çelebi, Baba Ilyas qui l'aimait beaucoup, lui avait donné une place supérieure aux autres⁶.

‘Aynu’d-Devle Dede s’était installé à Tokat. Il était, lui aussi, un personnage important. Elvan Çelebi mentionne son affection pour les cerfs, ce qui évoque le célèbre Geyikli Baba⁷.

Après la bataille de Malya, le sultan Ğiyās’ud-Din Keyḥusrev II fit emprisonner les partisans de Baba Ilyās. Les soldats du sultan arrêtaient ‘Ayn’ud-Devle Dede, dans sa zaviya à Tokat, et lui demandèrent de renoncer à son attachement pour Baba Ilyās. Bien que, ce faisant, il aurait pu sauver sa vie, il refusa. Les soldats l'emprisonnèrent et le torturèrent⁸. Quelques jours après, ils lui répétèrent leur proposition, mais ‘Aynud-Devle Dede ne changea pas d'avis. Ils le menacèrent alors de la faire écorcher vif, mais il persista dans sa conviction. Il fut donc écorché vif⁹.

Şeyḥ ‘Oşmān, troisième *ḥalife* de Baba Ilyās, put échapper au massacre en se cachant, et il ne se montra qu'après la mort du sultan; il mourut à Kirşehir. D'après Elvan Çelebi, après la mort de Baba Ilyās, il entra au service de Muḥliş Paşa, fils du cheik, et continua ses activités dans sa zaviya, à Kirşehir. Il était même le maître du fils de Muḥliş Paşa, c'est à dire de ‘Aşik Paşa, le grand-père de l'auteur¹⁰.

⁴ Cf. *op. cit.* fol. 11b, 12a:

اولوکز اولو کز قیوسنده	هم دق دُرِدکَز طَبِوسنده
دعوت ابدکوز جماعت شومی	اِبْدِ دستور وارکوز رومی

⁵ Cf. *op. cit.* fol. 13a:

أوج یرده قلدر بونلر	قالید بو حال کلد بونلر
شیخ طیبو سنده اول کلور قَلور	اولو حاجی کم آد مهماند

⁶ Cf. fol. 109b:

خلفا اورته سنده اول واحد	حاجیا هم اولوصلاوردی
--------------------------	----------------------

⁷ Cf. fol. 12b, 94b-95a. D'après le *menākibnāme*, un jour, dans la montagne, les cerfs se seraient prosternés devant ‘Aynu’d-Devle. Cet événement le rendit orgueilleux alors que le miracle était en réalité dû à Baba Ilyās. D'ailleurs, dit Elvan Çelebi, ‘Aynu’d-Devle trouva la mort à cause de son orgueil.

⁸ Cf. fol. 95 a-b. D'après l'auteur, les Chrétiens et les Juifs avaient beaucoup d'affection pour ‘Aynu’d Devle et pleuraient sur lui.

⁹ Cf. fol. 99a:

فرع یویلدی اصل دوزلدی	درسی ای عزیز یوز لدی
لحدی یاک داق یاک اولسون	مرقدی نور نورناک اولسون

¹⁰ Cf. *op. cit.*, fol. 67a-69a.

Quant au quatrième *halife*, Bağdin Hâci, le *menâkıbnâme* ne donne aucun renseignement sur lui et se contente de le citer seulement.

2) *Şeyh Bâli*:

On rencontre dans le *Vilâyetname* un personnage nommé Bâli Şeyh qui doit apparemment être le même que celui qui est mentionné par Elvan Çelebi comme étant l'un des principaux *halife* appartenant au mouvement de Baba Ilyâs¹¹. Dans le *Vilâyetname* Şeyh Bâli est mentionné parmi les *halife* de Hâci Bektâş¹². Mais c'est aussi le cas pour Baba Resul, qui est désigné comme étant le *halife* de celui-ci¹³, alors qu'en réalité, c'est le contraire: d'après ce *menâkıbnâme*, Şeyh Bâli aurait été le fils d'un moine chrétien converti à l'Islam par un autre *halife* de Hâci Bektâş nommé Hoy Ata. On trouve actuellement sa tombe dans un village appelé Bâli Şeyh, entre Yozgat et Kirikkale (Ankara)¹⁴.

3) *Şeyh Edebâli*:

Ce personnage portant le nom du célèbre beau père de 'Osmân Beğ, fondateur de l'Empire ottoman, fut lui aussi, selon Elvan Çelebi, l'un des *halife* de Baba Ilyâs. S'il faut croire en ce témoignage, Şeyh Edebâli ne participa pas à la révolte, ce qui lui permit d'échapper au massacre des Babaïs¹⁵.

Les premières chroniques ottomanes du XVe siècle situent Şeyh Edebâli en plein milieu ottoman. Ces premières chroniques lui accordent une place considérable grâce à un rêve attribué à Ertuğrul Ğâzi, père de 'Osmân Beğ, et s'étendent assez longuement sur sa personnalité, sa qualité de derviche, ainsi que sur ses relations avec les Ottomans.

Selon la *Terceme-i Sakâyik*, il serait né à Karaman et se serait ensuite rendu à Damas pour compléter ses études, notamment en sciences religieuses et il devint surtout compétant en droit islamique¹⁶. On ne sait pratiquement rien sur ses relations avec Baba Ilyas ou son appartenance au milieu babai. Il est cepen-

¹¹ Cf. *op. cit.* fol. 113a:

شيخ بآلى كه برى وبال عشقدا وصدقدا الهمش حالق

¹² Cf. pp. 44-45.

¹³ Cf. *op. cit.* pp. 88-89.

¹⁴ Cf. *op. cit.* loc. cit. Aujourd'hui, vénéré par la population environnante comme un grand veli, Bâli Şeyh est identifié avec Karadonlu Can Baba, *halife* de Hâci Bektâş (voir, le *Vilâyetname*, pp. 38-43). Son tombeau est un lieu de pèlerinage célèbre de la région, il est visité par des femmes stériles. Dans le village, il y a une petite mosquée seldjoukide, construite en briques, à côté de laquelle se trouve une petite construction qui passe pour avoir été érigée sur l'emplacement de la zaviya de Bâli Şeyh. Cette construction à l'intérieur de laquelle se trouvent deux colonnes en granite, est également un lieu de pèlerinage. D'après la légende locale, Bâli Şeyh s'était installé dans la région, il y a sept cent cinquante ans, avec ses quatre frères nommés Aydin Şeyh, Hizir Şeyh et Şeyh Yeni, et il y a fondé ce village.

¹⁵ Cf. *Men. Kud.*, fol. 113 b.

dant possible de le rattacher à la *ṭarīkat* de Seyyid Abū'l-Vafā' Baġdādī. En effet, d'après le témoignage des *Menākib-i Tāc'ul-^cArifin*, il aurait été l'un des *ḥalife* de celui-ci¹⁷, de même que Baba Ilyās. Il semble que ce témoignage corrobore celui d'Elvan Çelebi¹⁸. D'après les sources, Edebāli serait mort à l'âge de 120 ans, en 726/1326¹⁹. Si ce renseignement est exact, il aurait pu être le *ḥalife* de Baba Ilyās-i Ḥorāsānī.

D'autre part, les sources nous apprennent que Şeyḥ Edebāli avait des relations avec les *aḥis*²⁰, dont il aurait même été un chef important²¹. D'après Neşrī, il aurait eu un frère nommé Şemsu'd-Dīn et un neveu appelé Hüseyn, qui étaient également *aḥis*.

Şeyḥ Edebāli s'installa après la révolte dans la région de Konya où il fit construire une grande zaviya. Nous le voyons ensuite dans la région de Söğüt où il avait également une zaviya, fréquentée par 'Osmān Beġ. D'après les sources, malgré son train de vie modeste, il avait une grande fortune, qui lui permettait de couvrir les dépenses de sa zaviya²².

Après avoir épousé la fille du cheik, 'Osmān Beġ lui fit don d'un territoire à Bilecik²³. Ce mariage était peut-être en réalité un acte politique permettant au prince ottoman de profiter de l'influence considérable de Şeyḥ Edebāli²⁴. D'ailleurs, le cheik était son conseiller religieux et juridique²⁵.

4) *Emircem* (*Emirci Sultān* = Şeref'ud-Dīn İsmā'īl)

Elvan Çelebi mentionne parmi les halife de Baba Ilyas un personnage nommé Emircem, qui est en même temps l'ami de l'un de ses fils²⁶. Il est éga-

¹⁶ Cf. p. 20; cf. aussi M. Süreyya, *Sicill*, vol. 1, p. 16.

¹⁷ Cf. *Terceme-i Menākib-i Seyyid Abū'l-Vefā*, Bibl. Süleymaniye (Murad Buhārī) n° 257, fol. 1a:

بل کُل عثمان عازي طاب ثراه حصراترينك قومي اينده حضرت تاج العارفين سيد ابوالوفا قدس سره خلفاستدن بر عزيز وارايدي ... حضرت شيخ اده بالي دهرلردى

¹⁸ *Sicill-i 'Osmānī* corrobore également ce témoignage en se basant sur le *Sullem'ul-vuşūl ilā ṭabakāt-il fuhūl* de Kātip Çelebi (voir, *Sicill*, vol. 1, p. 86), dont les dires ne doivent pas être négligés. Quoi qu'il en soit, on peut aisément accepter l'appartenance de Şeyḥ Edebāli au milieu vafāī, ainsi qu'au milieu babāī.

¹⁹ Cf. Neşrī, *Cihānnumā*, vol. 1, p. 26 (l'auteur précise qu'il avait entendu la biographie du cheik, de la bouche de son petit fils Mehmed Paşa); *Tevarih-i Āl-i 'Osmān* (anonyme) Bibl. de l'Université d'Istanbul, mss turcs nr. 2438, fol. 29b. Cf. aussi *Şakāyik*, p. 20.

²⁰ Cf. Neşrī, *op. cit.*, loc. cit. Cf. aussi, İ. Hakki Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (l'Histoire de l'Empire Ottoman), Ankara 1972, 3e édition, vol. 1, pp. 530-531.

²¹ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²² Cf. *Āşikpaşa-zāde*, p. 6; Oruç Beġ, *Tevarih-i Āl-i 'Osmān*, p. 8; Neşrī *op. cit.* vol. 1, p. 25; İbn Kemāl, *Tevarih-i Āl-i 'Osmān*, vol. 1, pp. 93-95; cf. aussi, *Şakāyik*, p. 20.

²³ Cf. Neşrī, *op. cit.* loc. cit.

²⁴ Ö. Lutfi Barkan, "Kolonizalör Türk devrişleri", p. 287

²⁵ Cf. *Şakāyik*, p. 20.

²⁶ Cf. *Men. Kud.* fol. 102 a:

lement mentionné dans le *Vilāyetnāme*, sous le nom de “Emircem Sultān”²⁷, d’après ce texte, il aurait été en relations avec Hāci Bektāş-i Velî. D’après le *Vilāyetnāme*, il aurait fondé une zaviya dans une région au nord de Sulucakarao-yuk, après l’arrivée de Hacı Bektaş et celui-ci aurait attribué une grande importance à l’amitié d’Emircem Sultan²⁸. Le *Vilāyetnāme* rapporte une anecdote concernant les deux cheiks, qui est significative pour prouver leurs relations amicales²⁹.

Après le *Vilāyetnāme*, l’historien ottoman ‘Ālî, qui l’appelle “Emîr-i Çîn ‘Os-mān”, raconte une légende assez longue au sujet d’Emîrci Sultān³⁰.

Le dernier auteur mentionnant Emîrci Sultān est Evliya Çelebi, apparemment d’après ‘Ālî. Il ajoute cependant quelques petits détails sur la zaviya de ce cheik.

A côté de ces ouvrages, il y a un certain nombre de documents permettant d’établir sa biographie. D’après l’inscription de son tombeau qui se trouve près de Yozgat, dans un village appelé Osmanpaşa Tekkesi, il s’appelait Şerefu’d-Dîn İsmā‘il b. Muḥammed³¹. Il est en effet évident qu’ “Emircem” ou “Emîrci Sultān” était un surnom.

Il appartenait à une famille de *şūfi*. Son père et son grand-père portaient le titre de “Şeyḥ”³². Il avait deux frères nommés Ilyas Emîrci et Hizir Dede qui furent en même temps ses disciples³³.

Emircem Sultān (ou Şeyḥ Şerefu’d-Dîn İsmā‘il) immigra en Anatolie avec sa famille, au début du XIIIe siècle, probablement dans la foulée fuyant devant les Hārezmiens. Il vint dans la région de Bozok, aux environs de 600/1203-4, et s’installa dans un village nommé Keçikiran (qui devint après son installation Emîrci Sultān Karyesi) et y fonda une zaviya qui devint très célèbre dans la région³⁴. Cependant le *Vilāyetnāme* place la fondation de cette zaviya après l’arri-

²⁷ Cf. pp. 77-78

²⁸ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²⁹ Cf. *op. cit.* loc. cit.

³⁰ Cf. *Kunh’ul-Ahbār*, vol. 5, pp. 68-71.

³¹ Le texte de l’inscription est ainsi :

هذاتاريخ وفات مرحوم شرف الدين اسماعيل بن محمد رحمه الله في شهر ذي الحجة سنة سبع وثلاثين وستماية

(Zülhicce 637/Juin-Juillet 1240)

³² Cf. une *vakfiye* datant de 793 (1390):

الشيخ الرباني الشيخ اميرجي بن الشيخ السالك عمدة المشايخ الكبار عريشاه بن الشيخ قماري

³³ Cf. un *icāzetnāme* daté de 794 (1392)

و قد صحب بمحضرتة اخوه زبدة الفقراء وزينة الاولياء الشيخ محضر داده

و قد صحب بمحضرتة اخواه صاحب الصفوة والصفاء الياس اميرجي

³⁴ Cf. *Kunhu’l-ahbār*, vol. 5, p. 58.

vée de Hâci Bektâş-i Velî à Sulucakaraöyük³⁵. Mais ce n'est pas possible, car l'installation de ce dernier à Sulucakaraöyük eut lieu après la bataille de Malya, en 1240, et à cette date, Emîrcem Sultân était déjà mort.

‘Âlî et Evliya Çelebi disent qu'il était l'un des *halife* d'Ahmed Yesevî³⁶, ce qui ne peut pas être pris en considération, Ahmed Yesevî étant mort en 1160, mais cela impliquerait qu' Emîrci Sultân aurait été un cheik yesevi immigré en Anatolie comme ses autres contemporains.

D'autre part, les sources le prétendent descendant d'Uveys al-Karanî, célèbre ascète musulman et contemporain du prophète Muḥammed³⁷. Il est évident qu'il ne s'agit pas ici d'une véritable filiation, mais cela impliquerait qu' Emîrci Sultân était l'un des cheiks connus dans l'histoire du Soufisme, sous le nom de "Uveysi". Ce groupe de derviches se considérait initiés directement par la force spirituelle du prophète ou d'Uveys al-Karanî³⁸. Les soufis uveysî menaient une vie contemplative et ils étaient dans un état d'extase continuel. Cela ressort particulièrement dans les descriptions d'Emîrci Sultan qui porte le titre de "Sultân 'ul-meczûbîn"³⁹.

D'après l'ouvrage d'Elvan Çelebi, ce cheik, venu en Anatolie avant Baba İlyas, était en contact étroit avec l'entourage de ce dernier; de même qu'avec Hâci Bektâş, selon le *Vilâyetnâme*. Mais nous n'avons aucun renseignement sur le début de ces relations.

En examinant la date de la mort d'Emîrci Sultân, il vient à l'esprit qu'il a pu jouer un rôle actif dans la révolte. le témoignage d'Elvan Çelebi nous permet de prendre cette probabilité en considération. D'après lui, Baba İshâk passa, juste avant la bataille de Malya, par un endroit nommé "Ziyâret" où il y eut une confrontation avec l'armée seldjoukide⁴⁰. Or, c'est à cet endroit que se trouvait la zaviya d'Emîrci Sultân. Il semble donc fort probable qu'il ait trouvé la mort aux côtés de Baba İshâk, pendant la bataille qui se déroula autour de sa zaviya. D'ailleurs son oncle Hîzîr Paşa, mentionné dans les documents avec le titre de "şehid" (martyr)⁴¹, mourut probablement lui aussi, pendant cette bataille.

³⁵ Cf. p. 78.

³⁶ Cf. *Kunhu'l-ahbâr*, ibid.; *Seyâhatnâme*, vol. 3, p. 237.

³⁷ Cf. par ex. un *tapu defteri* (cadastre) daté de 926 (1520), Başbakanlık Arşivi, n° 387, p. 470:

قرية سلطان امرجى نام ديكور عثمان ياشا عن اولاد اويس القرني

³⁸ Cf. Ferîd'ud-Dîn 'Attâr, *Tezkiret'ul evliyâ*, éd. R.A. Nicholson, Leiden 1905, vol. 1, p. 24.

³⁹ Cf. le *icâzetnâme* mentionné ci-dessus:

سلطان الخلد و بين اميرجى قدس الله سره

⁴⁰ Cf. supra, p. 70-71.

⁴¹ Cf. le *icâzetnâme* mentionné.

Emîrci Sultân avait plusieurs disciples dont quelques uns sont connus, du moins de nom. Ses deux frères, Hizir Dede et Ilyâs Emîrci, son cousin 'Osmân Paşa étaient tous ses disciples⁴². Il y a également deux autres personnages nommés Sehm'ud-Dîn Paşa et Seyyid 'Alî dont les identités sont inconnues⁴³. En outre, d'après le *Vilâyetnâme*, le poète mystique du XIIIe siècle, Fakîh Aḥmed aurait été un disciple d'Emîrci Sultân⁴⁴. Celui ci est également cité dans la tradition mevlevi parmi les disciples de Sultân'ul - 'Ulemâ Bahâu'd - Dîn Veled (1230), père de Mevlânâ⁴⁵, alors qu'en réalité Aḥmed Fakîh mourut en 1221, sept ans avant l'arrivée de Bahâu'd-Dîn Veled à Konya⁴⁶. Mais rien ne nous empêche de le considérer, pour le moment, comme disciple d'Emîrci Sultân.

5) *Hâci Bektâş-ı Velî:*

Les sources ne nous révèlent pas grand chose à son sujet. Tout ce que l'on sait de lui, se trouve dans son *Vilâyetnâme (Menâkibi Hâci Bektâş-ı Velî)*, composé par un auteur inconnu, au moins deux siècle plus tard après sa mort. Les renseignements apportés par son hagiographie tiennent surtout de la légende. Aucune source contemporaine ne le mentionne. Cela tendrait à prouver qu'il n'était pas un personnage de premier plan à son époque⁴⁷.

Seul Aḥmed Eflâkî lui réserve deux courts passages, mais qui sont cependant très importants au point de vue de sa personnalité mystique.

Selon le *Vilâyetnâme*, il naquit à Nişapur (Horâsân); il était le fils d'un certain Seyyid Muḥammed dit İbrâhîm-i Şânî, qui aurait été un descendant du sixième imam, Mûsâ al-Kâzîm⁴⁸, descendance impossible à vérifier, bien entendu. Ce qui est certain, c'est qu'il n'est probablement pas un indigène de l'Anatolie; il immigra vraisemblablement pendant les invasions de Cengiz Hân. D'après le *Vilâyetnâme*, il serait entré en Anatolie en passant d'abord par Elbistan - l'endroit où Dede Ğarķin s'était installé - ensuite par Kayseri, Ürgüp⁴⁹. Selon 'A şîkpaşa-zâde, il vint avec son frère Menteş, du Horâsân, et se rendirent à Sivas, puis auprès de Baba Ilyâs. Lorsque son frère retourna à Sivas pour trouver le

⁴² Cf. ibid. Le village dans lequel se trouve le tombeau d'Emîrci Sultân, porte encore aujourd'hui le nom de "Osman Paşa".

⁴³ Cf. ibid:

و قد صحب بحضرتہ صاحب الکشف والیان سہم الدین باشا
و قد صحب بحضرتہ صاحب الظاہر والباطن سید علی امطر اللہ مرقدہ بمطر الغفران

⁴⁴ Cf. pp. 16-17.

⁴⁵ Cf. Eflâkî, *Men. 'Arîf.*, vol. 1, p. 419.

⁴⁶ Cf. Le *Vilâyetnâme*, açılama p. 108.

⁴⁷ Cf. I. Mélikoff "Yûnus Emre ile Haci Bektaş", *TDED*, XX (1973) pp. 29-30

⁴⁸ Cf. Le *Vilâyetnâme*, p. 1.

⁴⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 18, 21, 23; cf. aussi *Kunh'ul-ahbâr*, vol. 5, pp. 54-55.

“martyre”, il se trouvait dans la région de Kayseri⁵⁰. On peut donc supposer qu’il resta caché dans cette région-là pendant la période séparant la révolte de l’occupation mongole. Il se rendit ensuite à Sulucakaraöyük où il séjourna jusqu’à sa mort. Il serait intéressant de connaître la raison pour laquelle il choisit la région de Kirşehir, mais dans l’état actuel de nos connaissances, il ne paraît pas possible d’élucider ce problème.

De toutes façons, Hâci Bektâş commença à exercer ses activités dans ce village où il avait une compagne spirituelle, une certaine Kādinciğ Ana (ou Hâtun Ana) dont l’identité est presque inconnue⁵¹. On ne sait presque rien de ses activités qui couvrent une période d’environ vingt cinq ans, depuis son installation à Sulucakaraöyük, jusqu’à sa mort, en 669/1270-71. A ce moment-là, il avait trois *nefes evlâdi* (enfants de souffle) de Kādinciğ Ana, qui furent ses successeurs. Ces trois personnages, qui étaient peut-être ses véritables fils (bien que la légende dise qu’il était resté célibataire durant toute sa vie), s’appelaient Hâbib Emîrci, Hızır Lâle et Maḥmūd⁵².

a) *Hâci Bektâş-i Velî et Loḳmân-i Perende:*

Le *Vilâyetnâme* contient un certain nombre de légendes concernant un cheik nommé Loḳmân-i Perende près de qui Hâci Bektâş aurait étudié. D’après le *Vilâyetnâme* il aurait été le ḥalîfe d’Aḥmed Yesevî. Il serait devenu quelques temps *meçzûb* (extatique) et il aurait vécu dans les montagnes, puis il se serait installé à Nişapur⁵³.

Nous ne trouvons aucun renseignement sur ce cheik dans les différentes sources, si ce n’est quelques lignes, dans la *Ravzatu’s-Şafâ*, le *Hâbibu’s-Siyer*, et une légende rapportée dans les *Nefehâtul’Uns*. Les deux premières sources se contentent de nous apprendre qu’il était un cheik dont le tombeau se serait trouvé à Hérat⁵⁴. Les *Nefehâtul’Uns* contiennent une légende qui mentionne le célèbre ṣūfî iranien Abū Sa’îd Abū’l-Ḥayr et un certain Loḳmân-i Seraḥsî. Selon cette légende, les deux cheiks auraient été contemporains. Quoi qu’il porte le nom de Loḳmân-i Seraḥsî, un détail de cette légende nous permet de l’identifier de Loḳmân-i Perende⁵⁵. Il est en tous cas historiquement impossible que Loḳmân-i Perende (ou Loḳmân-i Seraḥsî) ait été le halife d’Aḥmed Yesevî, ou le maître de Hâci Bektâş-i Velî, car il était contemporain d’Abū Sa’îd Abū’l-

⁵⁰ Cf. ^c *Âşikpaşa-zâde*, p. 304

⁵¹ Cf. *op. cit.*, loc. cit.; le *Vilâyetnâme*, pp. 26-28

⁵² Cf. *op. cit.*, pp. 65, 90

⁵³ Cf. *op. cit.*, p. 5; cf. aussi *Kunh’ul-Aḥbâr*, vol. 5, pp. 54-55.

⁵⁴ Cf. Mîrhwând, *Ravzatu’s-Şafâ*, Lucknov 1891, vol. 7, p. 87; Hwândmîr, *Hâbib’us-Siyer*, Bombay (sans date), vol. 3, chap. 4, p. 9; cf. aussi F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, p. 42, note 56; Le *Vilâyetnâme* (açılama), pp. 102-104.

⁵⁵ Cf. Lâmi’î, *Nefehât*, p. 336.

Hayr, un grand cheik melâmeti mort en 1048. il y a donc presque un siècle entre Loğmân-i Perende et Aḥmed Yesevî.

On peut cependant supposer que Loğmân-i Perende a trouvé sa place dans la tradition bektâşi, à cause de sa réputation au Ḥorāsân qui est le berceau de la plupart des immigrations de derviches.

b) *Hâci Bektâş-i Velî et Aḥmed Yesevî:*

Le *Vilâyetnâme* rattache, d'autre part, Hâci Bektâş au grand mystique Aḥmed Yesevî⁵⁶. Bien entendu, cette filiation directe est tout à fait impossible, puisqu'un siècle sépare les deux cheiks. Selon l'auteur anonyme du *Vilâyetnâme*, Aḥmed Yesevî l'aurait choisi comme son ḥalîfe et l'aurait envoyé au pays de Rûm, après lui avoir donné une *icâzet* (diplôme)⁵⁷. Cet ouvrage contient également plusieurs légendes concernant Aḥmed Yesevî⁵⁸. Et il y a d'autres légendes attribuées à Hâci Bektâş, mais qui ne sont que des variantes de légendes d'Aḥmed Yesevî⁵⁹.

Cette présence de légendes d'Aḥmed Yesevî dans le *Vilâyetnâme* prouve qu'elles existaient en Anatolie avant la composition du texte. Elles étaient probablement transmises oralement par les derviches yesevis immigrés au XIIIe siècle⁶⁰. Ce qui tend à prouver la popularité dont jouissait Aḥmed Yesevî dans les milieux turcomans de l'Anatolie⁶¹. D'autre part, cela semble impliquer l'appartenance de Hâci Bektâş à l'ordre d'Aḥmed Yesevî; il aurait été un cheik yesevi immigré en Anatolie.

Le *Vilâyetnâme* contient aussi quelques légendes concernant Kuṭbu'd-Dîn Ḥaydar, fondateur de la Ḥaydariya, qui démontrent également l'assimilation des traditions haydaris par la Bektâşîya. De toutes façons toutes ces légendes, comprises dans le *Vilâyetnâme*, ne sont que des vestiges des traditions yesevis et haydaris, et démontrent la contribution de ces deux ordres à la formation de l'ordre religieux dont le nom a été emprunté à Hâci Bektâş-i Velî⁶².

⁵⁶ Cf. p. 19. "Mürşidim doksan dokuz bin Türkistan pîrinin ulusu Sultân Hâce Aḥmed Yesevidir".

⁵⁷ Cf. *op. cit.*, p. 16. "Var, seni Rûm'a saldik, Sulucakaraöyük'ü sana yurt verdik, Rum Abdallarına baş yaptık.."

⁵⁸ Cf. *op. cit.*, pp. 9-16.

⁵⁹ Cf. *op. cit.*, pp. 62-63. Dans ces légendes, Aḥmed Yesevi est remplacé par Hâci Bektâş-i Velî, alors qu'en réalité le héros est Aḥmed Yesevi. Par exemple, la légende rapportée dans les pages mentionnées ci-dessus, existe en même temps dans *les Cevâhir'ul-Ebrâ min Emvâc'ül biḥâr* qui comprend les légendes d'Aḥmed Yesevi. (cette légende en question a été racontée par F. Köprülü dans *İlk Mu tasavvîflar*, p. 28)

⁶⁰ Cf. F. Köprülü, *op. cit.* p. 94. Cf. aussi Cl. Cahen, *Baba Ishaq*, p. 56.

⁶¹ Cf. pp. 33-34.

⁶² Tout comme F. Köprülü, J.K. Birge aussi affirme l'influence d'Aḥmed Yesevi sur Hâci Bektâş (voir, *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937, p. 50.)

c) *Hâci Bektâş-i Velî et Baba Ilyâs*:

On peut considérer Hâci Bektâş-i Velî comme le plus célèbre des *halîfe* de Baba Ilyâs-i Horâsânî, car son nom fut rattaché à l'un des plus grands ordres du soufisme anatolien, grâce à sa disparition pendant et après la révolte. Jusqu'à présent, tous les ouvrages concernés l'admettent comme étant le *halîfe* de Baba Ishâk, malgré les précisions apportées par 'Aşikpaşa-zâde au sujet de ses relations avec Baba Ilyâs-i Horâsânî⁶³. C'est sans doute encore le témoignage d'Ibn Bibî qui est la cause de cette erreur. Le premier ouvrage mentionnant Hâci-Bektâş-i Velî comme étant le *halîfe* de Baba Resûl, est celui d'Ahmed Eflâkî, qui dit sans citer de nom que "Hâci Bektâş-i Horâsânî était le *halîfe* de Baba Resûl"⁶⁴. En se basant sur Ibn Bibî, les chercheurs ont rattaché Hâci Bektâş à Baba Ishâk. Mais Elvan Çelebi dont l'ouvrage est contemporain de celui d'Eflâkî, cite le nom de Hâci Bektâş parmi les *halîfe* de Baba Ilyâs⁶⁵. Il faut donc admettre Hâci Bektâş parmi les *halîfe* de Baba Ilyâs-i Horâsânî, c'est-à-dire de Baba Resûl. D'ailleurs si le témoignage d'Elvan Çelebi n'existait pas, on arriverait à la même conclusion en se basant sur le récit d'Eflâkî, puisque Baba Resûl était en réalité Baba Ilyâs-i Horâsânî.

Par contre, les sources ne donnent aucun détail sur leurs relations, mais si l'on examine le ton des deux principales sources, c'est-à-dire celle d'Elvan Çelebi et celle de 'Aşikpaşa-zâde, on peut en déduire que Hâci Bektâş-i Velî n'était pas parmi les premiers *halîfe* de Baba Ilyâs, bien que Eflâkî utilise le terme de "*halîfe-i haşs*" (successeur favori). Du reste, d'après les sources Hâci Bektâş n'a pas participé à la révolte. S'il avait vraiment été un personnage de premier plan auprès de Baba Ilyâs, il ne lui aurait pas été possible d'échapper à la révolte. Or, Elvan Çelebi est formel: "Hâci Bektâş est resté en dehors de la révolte"⁶⁶; 'Aşikpaşa-zâde corrobore ce fait en disant que: "Hâci Bektâş et son frère Menteş vinrent d'abord à Sivas, ensuite auprès de Baba Ilyâs. Puis, ils se rendirent à Kirşehir et à Kayseri. Menteş repartit alors pour Sivas où il fut martyr, tandis que Hâci Bektâş se retirait à Sulucakaraöyük"⁶⁷. Sur la foi de ces deux témoig-

⁶³ Cf. 'Aşikpaşa-zâde, p. 304. L'auteur ne dit rien au sujet de Baba Ishâk, alors qu'il parle des rapports de Hâci Bektâş et son frère Menteş avec Baba Ilyâs.

⁶⁴ Cf. *Men.* 'AR. vol. 1, p. 381:

جون روايت کردند که حاجی بکناش خراسانی که خلیفه حاصّ بابارَسُول بود.

⁶⁵ Cf. *Men. Kud.*, fol. 113 b.

⁶⁶ Cf. *op. cit.* loc. cit. Selon Elvan Çelebi, "Hâci Bektâş n'a jamais eu pour but la couronne du sultan. Edebali et les autres *halîfe* l'ont imité".

حاجی بکناش شول سیداً هیچ کوزه آمدی تاج سلطان
اد بالی وینداغی خُدام کوردیلر حاجیدن بوسیرانی

C'est à dire Hâci Bektâş, Edebali et quelques autres n'ont pas participé à la révolte. Du reste, ceci explique la survivance du mouvement babai.

⁶⁷ Cf. 'Aşikpaşa-zâde, p. 304.

nages, il paraît certain que Hâci Bektâş resta caché pendant des années, tout comme les autres derviches, les cheiks partisans de Baba Ilyâs, au moins jusqu'à l'arrivée des Mongols en Anatolie, car ce nouvel évènement écarta le danger pour les Babais. C'est probablement après cette date qu'eut lieu l'installation de Hâci Bektâş à Sulucakaraöyük, soit après 1246, date de la mort du Sultân Ğiyâş'ud-Din Keyhusrev II.

d) *Personnalité mystique de Hâci Bektâş-i Velî:*

On peut admettre que Hâci Bektâş fut le successeur le plus important de Baba Ilyâs, pas sur le plan de l'action, mais sur le plan de son enseignement mystique. Il continua à prêcher à Sulucakaraöyük, en restant fidèle aux idées mystiques de Baba Ilyâs.

Les différentes sources au premier rang desquelles figure 'Aşikpaşa-zâde, le désignent comme un derviche *meczûb* (extatique), incapable d'être un cheik ni de diriger un ordre religieux⁶⁸. Emînu'd-Dîn b. Dävüd Faķih le qualifie de "meczûb-u muṭlak", dans son ouvrage intitulé *Risâle-i Kudsiya*, écrit en 903 (1497-98)⁶⁹. Un hagiographe du XVe siècle, Vâhidî dit qu' "il était un *meczûb*, un saint extatique d'autant plus parfait qu'il n'avait plus conscience de lui-même et qu'il était mort dans le même état"⁷⁰.

D'après tous ces auteurs, il était un de ces personnages qui sont complètement gagnés par la Grâce Divine, et qui abandonnent toute préoccupation séculière pour se livrer à la vie contemplative. C'est-à-dire d'après les ésotéristes musulmans, il était un *meczûb-u hakîkî* (extatique véritable)⁷¹.

A vrai dire, cette description ne correspond pas exactement à la vérité, si l'on pense qu'il serait l'auteur d'un opuscule exposant ses idées mystiques et intitulé *Maķâlât* (Parols). Cet ouvrage dit traduit en turc de l'arabe par un de ses disciples, nommé Sad'ud-Dîn prouverait que Hâci Bektâş n'était pas du tout incapable d'être un cheik⁷². Il avait parfaitement rempli sa mission en pro-

⁶⁸ Cf. 'Aşikpaşa-zâde, p. 205:

حاجی بکتاش خاتون انابه اصمارلدی نه سی وارسه ، کندی بر مجذوب بدلا عزیزایدی ، شیخلکدان مرید لکدان فارغدی ...

⁶⁹ Cf. F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, p. 94, note 43.

⁷⁰ Cf. *Menâķib-i Hâce-i cihân ve Nefice-i cân*, Bibl. Nat. de Paris, suppl. turc, nr. 1558, fol. 72 a:

ناکاه بقدرت الهی بخارجذبات ربانیه روز کار تفحات سبحانیه دن تموج ایدوب آتی غرق ایلیوب مجذوب صرف قلدی نه کندوزین نه غیر اوزین فرق ایدر اولدی دنیادن آخرته اول حال ایله رحلت ایلدی .

⁷¹ Cf. *Nefehât*, p. 20.

⁷² Aujourd'hui, il est possible de trouver de multiples exemplaires de cette traduction en prose dans plusieurs bibliothèques d'Istanbul. L'un des plus anciens exemplaires se trouve à la Bibliothèque Süleymaniye (Lâleli, nr. 1500). Il y a également une autre traduction en poésie faite à la fin du XIVe siècle, par un certain Haṭiboĝlu. En tous cas l'exemple original arabe n'existe plus.

pageant ses idées et en influençant, tout au moins son entourage. Mais d'autre part, il serait excessif de le considérer comme un savant versé dans les sciences religieuses islamiques et dans les principes du soufisme ⁷³, car ses *Maḳālāt*, n'ont rien qui les distingue des autres ouvrages de ce genre. Elles opposent des dogmes simples, voire populaires que l'on peut rencontrer dans presque tous les ouvrages de l'époque ayant un caractère de manuel mystique. D'ailleurs, il serait illogique d'attendre autre chose d'un Baba turcoman, s'adressant à un milieu de nomades ou de semi-nomades et prêchant des idées un peu hétérodoxes.

Hāci Bektāş s'intéressait à la fois au milieu nomade et au milieu chrétien ⁷⁴. Le *Vilāyetnāme* raconte plusieurs anecdotes prouvant les relations du Saint avec les milieux chrétiens. Ainsi par exemple, pendant un voyage de Kayseri à Ürgüp, il serait passé par un village chrétien appelé Sineson, où il aurait fait des miracles ⁷⁵. Toujours d'après le *Vilāyetnāme*, il était en rapports avec un moine chrétien de l'Anatolie de l'Ouest, qui était un de ses disciples clandestins ⁷⁶. D'ailleurs il a été signalé que Hāci Bektāş était identifié par les chrétiens de l'Anatolie Centrale, à Saint Charalambus ⁷⁷.

Toutes ces anecdotes figurant dans le *Vilāyetnāme*, pourraient servir à démontrer le caractère missionnaire de Hāci Bektāş-i Velî.

Hāci Bektāş prêchait à Sulucakaraöyük un Islam sans doute non conformiste, exactement le même que celui de Baba İlyās-i Horāsāni, dont il était le ḫalīfe. On peut supposer que leurs prédications ne différaient aucunement de celles des cheiks ou des derviches yesevis ou vafāis, puisqu'ils étaient tous issus du même milieu. F. Köprülü et A. Gölpinarli considèrent Hāci Bektāş-i Velî comme un cheik prêchant des principes de l'Imamisme Duodécimain ⁷⁸. Mais à vrai dire, il est impossible de trouver dans ces *Maḳālāt* des vestiges reflétant les principes du Shiisme. Cet ouvrage a été également traduit en vers turcs au XVe siècle, par un certain derviche bektāşi nommé Haṭiboğlu. Dans cette traduction, Hāci Bektāş-i Velî exprime manifestement son attachement à la famille du prophète (Ahl-i Beyt). Les deux principes fondamentaux du Shiisme, *tevel-la* (affection pour ceux qui aiment la famille du prophète) et *teberrā* (hostilité po-

⁷³ Par exemple, F. Köprülü prend Hāci Bektāş-i Velî pour un mystique savant, une autorité dans les sciences islamiques (voir "*Anadolu'da İslāmîyet*", pp. 405-406; du même; *Türk Edebiyatı tarihi*, p. 293.)

⁷⁴ Cf. Speros Vryonis, *The Decline*, p. 369.

⁷⁵ Cf. *Le Vilāyetnāme*, p. 23.

⁷⁶ Cf. *op. cit.*, p. 56.

⁷⁷ Cf. par ex. Vryonis, *op. cit.*, p. 372.

⁷⁸ Cf. par ex. *op. cit.* loc. cit.; du même, "*Bektāşiliğin menşe'leri*" p. 139; du même, *İA*, "Hāci Bektāş Velî"; A. Gölpinarli, *Mevlânâ Celâleddin*, pp. 238-39. Cf. aussi, E. Werner, "*Sozial-religiöse*", p. 375.

ur ceux qui ne l'aiment pas) ne sont pas exprimés dans les *Maḳālāt*⁷⁹. Cet ouvrage dont l'original n'existe pas, ne présente pas, de caractère ouvertement hétérodoxe. Cependant ceci ne prouve aucunement le fait que Ḥāci Bektāş-i Velī ait été un cheik orthodoxe. Il ne faut pas oublier qu'en général dans les ouvrages pareils, écrits pour édifier les débutants d'un ordre religieux, il est naturel de trouver un caractère ésotérique. Cependant, si l'on pense à l'évolution postérieure de la Bektāşīya, il paraîtrait logique d'admettre que Ḥāci Bektāş propageait un islam imprégné d'idéologies hétérodoxes.

Du reste les sources démontrent clairement que Ḥāci Bektāş ne menait pas une vie conforme à l'orthodoxie musulmane. Par exemple, d'après une anecdote existant dans les *Menāḳibu'l-ʿArifīn*, dont une variante se trouve également dans le *Vilāyetnâme*, Ḥāci Bektāş ne faisait pas les cinq prières rituelles⁸⁰.

Malgré son caractère hétérodoxe, Ḥāci Bektāş-i Velī a toujours occupé dans les ouvrages orthodoxes, une place privilégiée; il est un cheik vénéré, et reste en dehors du Bektachisme qui est considéré comme hérétique⁸¹.

e) *Halīfe de Ḥāci Bektāş-i Velī:*

D'après l'auteur anonyme du *Vilāyetnâme*, Ḥāci Bektāş-i Velī aurait eu trente six mille halife dont trois cents soixante étaient toujours à ses côtés⁸². Parmi ceux-ci, les plus connus sont les suivants:

Cemāl Seyyid: il était le premier *halīfe* et le plus aimé. Il était installé à Tökeltik, près de Hisarcik (Kaysen)⁸³. Malheureusement, on ne sait historiquement rien de lui.

Şarū İsmāʿil: Il était le plus intime des *halīfe* de Ḥāci Bektāş, qui lui avait confié ses services privés. Après la mort de ce dernier, il se serait rendu dans la région de Menteşe et installé à Tavas où il aurait fondé une zaviya et converti les Chrétiens à l'Islam⁸⁴. Şaru İsmāʿil non plus, n'est pas connu historiquement.

Hācim Sulṭān: Il est l'un des *halīfe* les plus connus de Ḥāci Bektāş-i Velī. Selon le *Vilāyetnâme*, il était installé dans la région de Germiyan, à Susuz, où il

⁷⁹ Cf. Les *Maḳālāt*, Bibl. Süleymaniye (Lâleli), nr. 1500, passim cf aussi, J.K. Birge, *The Bek-tashi*, pp. 44-45.

⁸⁰ Cf. *Men. ʿĀR.*, vol. 1, pp. 497-98; Le *Vilāyetnâme*, pp. 29-30. Le *Vilāyetnâme*, contient deux autres anecdotes se rapportant à Ḥāci Bektāş et son disciple Saʿud-Dīn, soi-disant traducteur en prose des *Maḳālāt*, qui concerne le même sujet. (voir Pp. 57-62)

⁸¹ Cf. par ex. Lāmi ʿī, *Neḫhāt*, pp. 291-92; Mecdi, *Şakāyık*, p. 44; Hoca Saʿud-Dīn, *Tac*, vol. 2, p. 410.

⁸² Cf. Le *Vilāyetnâme*, p. 81.

⁸³ Cf. *op. cit.* loc. cit.

⁸⁴ Cf. *op. cit.*, pp. 82-83.

avait plusieurs disciples⁸⁵. Il existe un *menâkıbnâme* à son nom, écrit par l'un de ses disciples et qui contient de nombreuses légendes⁸⁶. Il a également d'autres légendes dans le *Vilâyetnâme*.

Resül Baba: Il s'agit bien entendu, du même personnage que Baba Resülülâh, c'est à dire Baba İlyâs-i Horâsâni. L'auteur du *Vilâyetnâme* en a fait un *halife* de Hâci Bektâş, pour agrandir la gloire de celui-ci. D'après le *Vilâyetnâme*, il se serait installé à Hisarcik, après la mort de son maître, mais il séjournait parfois à Beşkariş, où il serait mort, après de longues années⁸⁷.

Pîr Ebi (Pîrab ?) Sultân: Il n'y a aucun témoignage historique sur lui. Il se serait installé à Konya, à la demande de Şadru'd-Dîn Konevî (1274). il avait une zaviya à Konya⁸⁸, dans laquelle il fut enterré après sa mort.

Barağ Baba: le *Vilâyetnâme* conte ce célèbre mystique populaire parmi les halife de Hâci Bektâş; il n'est cependant pas fait mention de Hâci Bektâş dans les sources parlant de Barağ Baba⁸⁹.

Ibrâhim Hâci: Il est historiquement connu, grâce à son vakfiye daté de 665/1266-7⁹⁰. D'autre part, Kâdi Ahmed de Niğde, l'auteur d' *al-Valadu'ş-şafik*, parle d'une certaine tribu nomade de l'Anatolie centrale, nommée *Hâci İbrâhim oğulları*, et qui aurait été une tribu hérétique⁹¹. Selon le *Vilâyetnâme*, c'était un simple berger qui, après sa rencontre avec Hâci Bektâş-i Veli, serait devenu un saint vénéré; Hâci Bektâş en aurait fait son *halife* et l'aurait envoyé dans la région de Bozok⁹².

Hizir Şâmit: On connaît plusieurs personnages portant le nom de Şâmit, tels Şâmit Abdâl et ŞeyhŞâmit; mais il est extrêmement difficile de les identifier historiquement et de trouver une relation entre eux et Hizir Şâmit⁹³. D'ailleurs le *Vilâyetnâme* ne donne aucun renseignement sur lui.

⁸⁵ Cf. *op. cit.*, pp. 83-88. Le tombeau de Hâcim Sultân se trouve aujourd'hui à Hacim Köyü (ancien Susuz); C'est un lieu de pèlerinage pour les femmes stériles. Dans la région, c'est devenu une tradition de nommer "Hacim", l'enfant né après la visite au tombeau (voir Hikmet Tanyu, *Ankara ve çevresi* p. 291).

⁸⁶ Ce *menâkıbnâme* s'intitule "*Vilâyetnâme-i Hâcim Sultân*".

⁸⁷ Cf. Le *Vilâyetnâme*, pp. 88-89.

⁸⁸ Cf. *op. cit.*, loc. cit. Le tombeau de Pîrabi Sultân se trouve aujourd'hui à Konya, dans le quartier Pîrabi; c'est un tombeau construit en briques crues. Mais il ne reste aujourd'hui aucune trace de la zaviya ni de l'ancien tombeau (voir Mehmet Önder, *Mevlânâ şehri Konya* (Konya, ville de Mevlânâ) Ankara 1971, 2e éd., p. 179.)

⁸⁹ Cf. *op. cit.*, p. 90. "Bir halifem de Barağ Baba'dır, gerçek bir erdir. Ona da söyleyin, Karesi'ye varsin, Balıkesir'e gidip orasını yurt edinsin". Sur Barağ Baba, voir infra chapitre. IV.

⁹⁰ Cf. F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, p. 245, note 1.

⁹¹ Cf. *al-Valad'uş-Şafik*, fol. 574 b.

⁹² Cf. Le *Vilâyetnâme*, pp. 21-22. Cf. aussi supra, p. 59.

⁹³ Cf. Le *Vilâyetnâme*, p. 81.

En plus de ces personnages, le *Vilâyetnâme* mentionne encore quelques autres *halife* de Hâci Bektâş-i Velî, tels Receb Seydî, 'Alî Baba, Şâru Kâdi et Atlas-pûş Sultân, mais nous n'avons aucun renseignement sur eux.

D'autre part, Evliya Çelebi dit que Koyun Baba, actuellement enterré à Osmançık (Çorum) était un *halife* de Hâci Bektâş. D'après lui, Koyun Baba serait venu du Horâsân au pays de Rûm avec Hâci Bektâş-i Velî⁹⁴. Il est fort possible que Koyun Baba dont on ignore le véritable nom, ait été un baba turcoman immigré en Anatolie Centrale au XIIIe siècle comme les autres, et qu'il ait été rattaché quelques siècles plus tard, à Hâci Bektâş par les derviches beктаşis. Du reste, le *Vilâyetnâme* ne contient aucun renseignement sur lui. D'ailleurs F. Babinger n'admet pas que Koyun Baba ait été un *halife* de Hâci Bektâş, ni même un contemporain⁹⁵. En tout cas, sa zaviya était au XVIIe siècle une zaviya beктаşi⁹⁶. Au XIXe siècle, elle changéa d'appartenance et Koyun Baba devint Pamuk Baba⁹⁷. De toutes façons, il semble que Koyun Baba ait été inclus dans le cadre des saints beктаşi dès le XVe siècle, et qu'il ait eu une place prépondérante parmi les saints beктаşi, car au XVIe siècle, Pîr Sultân Abdâl, le vénère comme un saint⁹⁸.

Il faut signaler ici deux points importants qui ressortent du chapitre du *Vilâyetnâme* consacré aux *halife* de Hâci Bektâş-i Velî: premièrement, il reflète le caractère missionnaire de la Bektâşiya: tous ces personnages cités par le *Vilâyetnâme* comme des *halife* de Hâci Bektâş, menaient des activités de missionnaires, surtout dans des milieux chrétiens⁹⁹. Ils convertissaient des moines et la population chrétienne à l'islam et restaient en contact permanent avec ces milieux¹⁰⁰.

D'autre part, d'après quelques anecdotes rapportées par le *Vilâyetnâme*, il est également possible de constater la même activité auprès des tribus mongoles qui vivaient en Anatolie Centrale après l'occupation. L'histoire de Hoy Ata en est un exemple. D'après le *Vilâyetnâme*, ce fut grâce à ce personnage que les Mongols se convertirent à l'islam¹⁰¹.

⁹⁴ Cf. Le *Seyâhatnâme*, vol. 2, pp. 180-181.

⁹⁵ Cf. F. Babinger, *ET*, "Koyun Baba".

⁹⁶ Cf. Evliya Çelebi, *op. cit. loc. cit.*

⁹⁷ Cf. F. W. Hasluck, *Bektâşilik Tedkikleri*, (Recueil d'Articles sur la Bektâşiya), traduit de l'anglais en turc par Râgîp Hulûsi, İstanbul 1928, p. 16.

⁹⁸ Cf. Cahit Öztelli, *Bektâşi Gülleri*, İstanbul 1973, p. 116:

Pîr Sultânîm Haydar yola bakana
Uyalim Haqq'ın çerâğîn yakana
Hîzir derler gülbengini çekene
Çekilir gülbengi Koyun Baba'nin.

⁹⁹ Cf. par ex., pp. 82-83, 88-89.

¹⁰⁰ C'est justement à cause de cela que les chercheurs occidentaux, tels J. K. Birge, Hasluck et Speros Vryonis, ont cherché des éléments chrétiens dans la Bektâşiya, d'après quelques ressemblances extérieures (voir Birge, *The Bektashi*, pp. 30-31; S. Vryonis, *The Decline*, pp. 371-372).

¹⁰¹ Cf. Le *Vilâyetnâme*, pp. 71-73. Cf. aussi, S. Vryonis, *op. cit.* pp. 375-376.



Deuxièmement, on est frappé par l'ampleur du territoire où les *ḥalīfe* de Ḥāci Bektāṣ-i Velī menaient leur propagande. En examinant ce chapitre du point de vue géographique, on constate que ces personnages sillonnent les différentes régions de l'Anatolie de l'Ouest et du Sud. Ils jouissaient d'un grand prestige parmi les tribus turcomanes de toutes ces régions. Notamment vers la fin du XIIIe siècle et au début du XIVE, c'est à dire à l'époque où les différentes principautés turques surgissaient une à une dans des régions frontalières occidentales; les beğs turcomans cherchaient à gagner l'amitié des personnages aussi influents auprès des nomades. C'est pourquoi, malgré l'absence de données historiques précises, ce chapitre du *Vilāyetnāme* est particulièrement précieux pour l'histoire des activités menées par les *ḥalīfe* de Ḥāci Bektāṣ-i Velī ou en d'autre terme, par les Babais.

Avant de terminer la partie concernant les *ḥalīfe* de Baba Ilyās-i Ḥorāsānī, il faut ajouter à cette liste un autre personnage dont l'identité est tout à fait inconnue, mais qui figure chez Ḥāci Aşıkpaşa-zāde sous le nom de Koçum Seydī, et qui aurait été un des cheiks de Ḥāci Osmān Ğāzi¹⁰².

II. MUHLIŞ PAŞA ET LA CONTINUATION DU MOUVEMENT BABAI.

A. Activités de Muḥliş Paşa:

Dans les sources historiques contemporaines ou postérieures, il n'y a pratiquement rien sur Muḥliş Paşa, ni sur ses frères. C'est pour cela qu'Elvan Çelebi reste l'unique biographe de la famille de Baba Ilyās-i Ḥorāsānī, et que ses témoignages sont particulièrement précieux. Malgré l'insuffisance quantitative des renseignements concernant les frères de Muḥliş Paşa, l'ouvrage contient sur lui-même des témoignages abondants bien qu'avec des légendes racontant ses miracles. Cependant, malgré leur caractère assez vague, si l'on étudie attentivement ces témoignages, il en ressort que, Muḥliş Paşa excepté, les quatre autres fils de Baba Ilyas: Ḥāci Ömer, Abū'l-bakā Yahyā, Abū'z-Ziyā Maḥmūd et Abū'l-Vafā Ḥālīs, trouvèrent la mort, pendant ou après la révolte. Pour ce qui est du fils aîné, Ḥāci Ömer Paşa, Elvan Çelebi dit clairement qu'il fut pendu par les forces gouvernementales¹⁰³.

Seul Muḥliş Paşa, le fils cadet, a pu survivre à la révolte. D'après Elvan Çelebi, il était encore un enfant au berceau et fut sauvé par un certain Şerefud-Din et caché jusqu'à ce que le désordre causé par la révolte ait dispa-

¹⁰² Cf. Ḥāci Aşıkpaşa-zāde, p. 199:

توجم سیدی و ارابدی بابا الیاسک خلیفه سیدی

¹⁰³ Cf. *Men. Kud*, fol. 40 b:

آخر الامر صلب اولمشکن دُکُنْ اُون کون بو حالده قالمشکن

ru¹⁰⁴. Après être resté jusqu'à sept ans sous la protection de Şeref'ud-Dîn, Muḥliş Paşa se réfugia en Egypte, avec probablement une très petite suite composée d'intimes de son père et fut accueilli dans le palais d'al-Melik az-Zâhir Baybars¹⁰⁵.

Après être resté en Egypte pendant environ quatorze ans, dit Elvan Çelebi, Muḥliş Paşa retourna en Anatolie afin de venger son père; mais le sultan le fit plusieurs fois emprisonner¹⁰⁶.

Suivant le récit d'Elvan Çelebi, on peut supposer que le retour de Muḥliş Paşa ait eu lieu quatorze ans après sa fuite en Egypte, sous l'occupation mongole de l'Anatolie, c'est à dire vers les années 1260-61¹⁰⁷. Il est probable que la principale raison qui encouragea Muḥliş Paşa à retourner en Anatolie fut celle des désordres politiques causés par l'occupation mongole. Il resta longtemps emprisonné dans la forteresse de Gevala près d'Antalya¹⁰⁸. Entre temps, le sultan seldjoukide essaya de s'entendre avec lui, en lui promettant le gouvernement d'une province, s'il renonçait à son but; mais il refusa, parce que Dieu Lui-même le lui avait ordonné, dit Elvan Çelebi, d'accomplir sa tâche¹⁰⁹. Mais il semble que Rukn ud-Dîn qui était très occupé en ce temps là, par des conflits politiques qui l'opposaient à ses frères, n'ait pas mis beaucoup d'ardeur à convaincre Muḥliş Paşa.

C'est justement à cette époque, soit entre les années 1273-74, qu'il faut placer le dit-règne de Muḥliş Paşa à Konya. Bien que les chroniques officielles telles celle d'Ibn Bibî, ne disent rien à ce sujet, Elvan Çelebi précise que Muḥliş Paşa avait occupé la capitale seldjoukide en 672 (1273), et avait régné pendant six mois, installé dans le palais du Sultan¹¹⁰. C'est également à cette époque-là

¹⁰⁴ Cf. *op. cit.*, fol. 45 b-46a. Selon Şehabeddin Tekindağ, Muḥliş Paşa aurait assisté à la bataille de Malya (voir IA, "Karamanlilar"). Mais ceci paraît impossible puisque d'une part il était encore un petit enfant, d'autre part, s'il avait vraiment assisté à la bataille, il lui aurait été impossible d'échapper au massacre, en tant que fils de Baba Resul tout comme ses frères; il serait au moins tombé captif. D'ailleurs, aucun témoignage historique ne prouve sa présence dans la bataille.

¹⁰⁵ Il est très probable que le sultan égyptien al-Melik az-Zâhir, hostile à l'occupation mongole en Anatolie et ayant des visées sur ce pays, ait voulu avoir chez lui un ennemi de la dynastie Seldjoukide.

¹⁰⁶ Cf. *Men. Kud.*, fol. 49 a-b, 50 a-b.

¹⁰⁷ Elvan Çelebi précise que lors du retour de Muḥliş Paşa, le trône était encore occupé par Giyâs'ud-Dîn Keyhusrev II. mais comme ce dernier est mort en 246, le sultan doit être Kiliçarslan IV, dont l'avènement correspond à cette date.

¹⁰⁸ Cf. *op. cit.*, fol. 51 a-b.

¹⁰⁹ Cf. *op. cit.*, fol. 56 a-b.

¹¹⁰ Cf. *op. cit.*, fol. 57b-58a:

قُدی سلطان اوین سرای مقام
ہم ہو یولدا جلال دین کیتدی

حضرت شیخ آلی آی تمام
یتمش ایکی والتیوز یتدی

qu'il faut penser à une collaboration entre Muḥliş Paşa et les Karamanides, peut être installés dans la région d'Ermenak, qui, quatre ans plus tard, s'emparèrent de Konya, sous le commandement de Mehmed Beğ¹¹¹.

Il est fort possible que Muḥliş Paşa ait participé au soulèvement de ces Turcomans sous la direction de Karaman que les sources disent avoir été le fils de Nüre Şüfi. Du reste, les témoignages des chroniques ottomanes du XVe et XVIe siècles concordent sur le fait que Muḥliş Paşa (ou Baba Muḥliş) avait régné six mois à Konya, et qu'ensuite il avait cédé sa place à Karaman¹¹². Quoi qu'il en soit, malgré le silence des chroniqueurs du XIIIe siècle, dû aux querelles dynastiques ou aux troubles causés par l'occupation mongole, on peut admettre que Muḥliş Paşa soit arrivé à occuper une puissance éphémère, à la faveur du désordre politique.

En ce qui concerne Nüre Şüfi, le père de Karaman à qui Muḥliş Paşa aurait cédé le trône, d'après les sources ottomanes, il aurait été le disciple de Baba Ilyās-i Horāsānī. Chef des tribus turcomanes qui nomadisaient dans la région d'Ermenak où elles avaient été installées par 'Alā'ud-Dīn Keykubād I, en 625/1228¹¹³, il serait devenu le disciple de Baba Ilyās, après avoir cédé sa place à son fils Karaman¹¹⁴. Mais nous ne trouvons aucun renseignement au sujet des relations entre Nüre Şüfi et Baba Ilyās, ni chez Ibn Bībī, ni chez Elvan Çelebi. Le silence de ces chroniqueurs, et surtout celui d'Elvan Çelebi, qui connaissait parfaitement l'histoire de sa famille, met quelque peu en doute ces relations. Néanmoins, le titre de "Nüre Şüfi", appliqué au personnage que Şikārī appelle Nūr'ud-Dīn Şüfi¹¹⁵, nous permet de supposer l'existence probable de liens entre ces deux personnages.

Quelles qu'aient été les relations de Muḥliş Paşa avec la dynastie karamanide, une chose est probable, c'est que Muḥliş Paşa put trouver un milieu convenable à sa propagande, à la faveur des troubles qui secouèrent l'Anatolie. Le témoignage d'Elvan Çelebi nous montre que Muḥliş Paşa avait mené une grande campagne de propagande pendant de longues années, jusqu'à sa mort¹¹⁶.

¹¹¹ Cf. par ex. Cahen, *PO. Turkey*, pp. 291-92.

¹¹² Cf. Oruç Beğ, *Tevârih-i Âl-i 'Osman*, p. 11; 'Alī, *Kunhu'l-Ahbâr*, vol. 5, pp. 39-40. Mehmed Paşa, *Tarih-i Nisancı*, p. 98.

¹¹³ Cf. Ibn Bībī, *op. cit.* loc. cit.; Şikārī, *Karaman Tarihi*, éd. Mesut Koman, Konya 1946, pp. 9-10. Cf. aussi Cl. Cahen, *op. cit.* loc. cit.; O. Turan, *Selç. Türkiye*, p. 519.

¹¹⁴ Cf. Şikārī, *op. cit.*, p. 16: "Nüreddin mülkü Karaman'a verip biat eyledi. Baba Ilyās kat'i ulu şeyh idi. Nüreddin Şüfi 'uzlet idüb hırka-püş oldu. Yedi yıl mağaralarda yatti." Cf. aussi, 'Alī, *op. cit.* ibid.; Müneccimbasi, *Şahâif*, vol. 3, p. 25. Cf. aussi, Ş. Tekindağ, *İA*, "Karamanlilar", Cl. Cahen, *op. cit.* loc. cit.

¹¹⁵ Voir ci-dessus, note 114.

¹¹⁶ Cf. *Men. Kud.* fol. 64 a-b:

هیج دافع طولمدی طشمه
یا جمال ایلدم صلابتی
قلدی مقهور اولد خوار ولیم

هیج مانع بولمادی ایشمه
منکروک عمرینی ودولتی
تخت و تخت استی خداکرم

Malheureusement aucune source ne donne la date de la mort de Muḥliş Paşa¹¹⁷. Cependant, certaines d'entre elles le mentionnent comme étant en vie à l'époque du premier sultan ottoman 'Osmân Gâzi, et 'Aşıkpaşa-zâde le cite avec Seyh Edebâli¹¹⁸.

B. HALİFE DE MUḤLIŞ PAŞA:

Elvan Çelebi mentionne dans son ouvrage, un certain nombre de personnages qui auraient été les *halife* de Muḥliş Paşa et qui auraient mené sa campagne de propagande, c'est à dire, la continuation du mouvement babai. Ces *halife* sont les suivants:

Şeyh Alay: D'après le témoignage d'Elvan Çelebi, il exerçait ces activités surtout parmi les tribus nomades mongoles et il aurait eu de multiples disciples¹¹⁹. Un point de ce témoignage est particulièrement important; d'après l'auteur, les Mongols auraient occupé l'Anatolie suivant les instructions de Şeyh Eşref. L'un des principaux *halife* de Muḥliş Paşa; il exerçait ses activités à Konya¹²¹.

Şeyh Alîşir: Muḥliş Paşa avait deux *halife* qui portaient ce nom. Le deuxième habitait à İskilip (Çorum)¹²².

Şeyh Affân: Elvan Çelebi ne donne aucun renseignement sur ce personnage, si ce n'est qu'il avait fui devant les forces de Bâycü Noyan, abandonnant son couvent¹²³.

L'auteur mentionne également, sans donner aucun détail, trois autres personnes: Seyfu'd-Dîn Ḥabîb, Abû Bekr et un certain "İşıklü"¹²⁴.

Tous ces personnages mentionnés comme *halife* de Baba İlyâs et de Muḥliş Paşa, suffirent à prouver que le mouvement babai put reprendre de sa force après l'occupation mongole, et qu'il persista pendant la deuxième moitié du XIII^e siècle et dans le premier quart du XIV^e siècle.

¹¹⁷ Elvan Çelebi ne cite aucune date, bien qu'il rapporte le récit de la mort de Muḥliş Paşa (voir, fol. 65 a-b).

¹¹⁸ Cf. 'Aşıkpaşa-zâde, p. 199:

عثمان غازی زمانده ... فقرادن بابا مخلص وعثمان غازیك قاین آتاسی اده بالی واردی .

Cf. aussi, M. Mecdi, *Şakāyik*, p. 22; 'Âli, *Kunhu'l-Ahbâr*, vol. 5, p. 39.

¹¹⁹ Cf. *op. cit.* fol. 104b-105a:

هرکه کوردی یوزین اشتدی سوزین جمله قول اولد اکثرک وخطای

¹²⁰ Cf. *Op. cit.* loc. cit.

¹²¹ Cf. *op. cit.* fol. 105b.

¹²² Cf. *op. cit.* fol. 107a-b

¹²³ Cf. *op. cit.* fol. 108b-109a.

¹²⁴ Cf. *op. cit.* fol. 108a.

III. AUTRES CHEIKS BABAÏS ET LEURS ACTIVITES APRES LA REVOLTE:

Pendant la période s'étendant entre la révolte et le début du XIV^e siècle, c'est à dire sous l'occupation mongole, les sources mentionnent l'existence d'un certain nombre de personnages portant le titre de "baba" et qui menaient leur activité en même temps que Hâci Bektâş-i Velî et ceux que nous venons de mentionner dans différentes régions de l'Anatolie. Ces personnages plus ou moins connus, parmi lesquels figurent Şâri Şaltîk (Şaltîh Baba), Barak Baba, Aybek Baba, Tapduk Baba et Buzağû Baba (Baba Merendî), sont cités en relation avec Baba Ilyâs-i Horâsânî, ou bien, avec le mouvement babaï¹²⁵. On peut même aller jusqu'à dire que ce fut, peut être, grâce à eux que le mouvement babaï put s'élargir et durer plus d'un demi-siècle et qu'un groupe dit "Abdâlân-i Rûm" fit son apparition. Nous traiterons ici, de ces personnages et de leurs activités, autant que les sources le permettent.

1) Şâri Şaltîk (Şaltîh Baba)

Les tribus turcomanes vivant sur les frontières byzantines, menaient une vie très dangereuse, avec leurs femmes, leurs enfants et leurs troupeaux, tout comme leurs ancêtres venus pour la première fois en Anatolie. Ils préféraient cependant les frontières, tout d'abord pour échapper aux persécutions mongoles, et ensuite, parce que cela leur permettait de pourvoir à leurs besoins vitaux en faisant des razzias en territoire byzantin. Parmi ces tribus, d'innombrables babas turcomans échappant à la fois aux autorités mongoles et aux autorités sunnites des villes, continuaient leurs propagandes hétérodoxes en pleine sécurité. Ils arrivaient à exciter et à enthousiasmer ces masses belliqueuses. Ces babas turcomans, comme le montre leurs légendes, étaient des personnages adonnés à la guerre sainte (*cihâd*) et combattant les Mécréants avec leurs sabres de bois. Ils parvenaient à conquérir, seuls ou avec peu de disciples, des forteresses, des pays, et convertissaient les Mécréants à l'Islam. Un des plus célèbres de ces babas, fut Şari Şaltîk ou Şaltîh Baba qui fut le héros de plusieurs légendes¹²⁶, et qui est encore l'un des visages les plus énigmatiques de l'histoire de l'islami-sation de l'Anatolie et des Balkans.

¹²⁵ H. Hüsameddin cite Şari Şaltîk, Aybek Baba et un certain Behlül Baba, qui nous est tout à fait inconnu, et qui aurait été en rapport avec Baba Ilyâs dont il aurait été un *halife* (voir *Amasya Tarihi*, vol. 1, p. 224). D'après cet auteur, ces personnages auraient même été chacun à son tour cheik du *Hânikah-i Meş'ûdî* à Amasya, après la révolte (voir *op. cit.* pp. 235-36).

¹²⁶ La plupart des légendes de Şari Şaltîk se trouve réunie dans le *Vilâyetnâme*, et dans le *Se-yâhatnâme* d'Evliya Çelebi et surtout dans un grand recueil intitulé *Şaltîhnâme* (Bibl. du Musée de Topkapı (Hazine) nr. 1612). Ce grand ouvrage, écrit au XV^e siècle par un certain Abû'l Hayr Rûmî à la demande de Cem Sulţân, fils de Mehmed II le Conquérant, est une compilation des anciens *Şaltîhnâme* perdus, auxquels ont été ajoutées des traditions orales transmises de siècle en siècle. Cet ouvrage contient, en même temps, des légendes composées postérieurement à Şari Şal-

En réalité, on ignore son véritable nom. Les sources lui donnent différents noms: le *Vilâyetnâme*: Şari Şaltık¹²⁷; le *Şaltıhnâme*: Şerif Hizir¹²⁸, et d'après Evliya Çelebi, Mehmed Buḥârî¹²⁹. En tout cas, elles sont toutes d'accord sur le fait qu'il était connu sous le surnom de Sari Şaltık ou Şaltıḥ Baba. selon le *Vilâyetnâme*, il aurait été un simple berger¹³⁰, alors que d'après le *Şaltıhnâme*, il était fils d'un certain Seyyid Hasan qui appartenait à la famille du prophète, et qui avait émigré au pays de Rûm, venant de Harcanavan (نَحْرَجَوَان) (?)¹³¹. D'autre part, les chroniques arabes du XIV^e siècle le disent originaire de Crimée (صلطق القرمي)¹³². Tous ces tékoignages sont, pour le moment, invérifiables. Mais ce qui est certain, c'est que Şari Şaltık apparait dans toutes ses légendes comme un derviche guerrier (*alp eren*). Peut-on le considérer dans le cadre du mouvement babai? Et jusqu'à quel point faut-il le placer dans ce mouvement?

On peut dire qu'il est presque certain qu'il ne faisait pas directement partie de la révolte, et qu'il n'avait aucun rapport direct avec Baba Ilyâs-i Ḥorâsanî. Aucune des sources parlant de Baba Ilyâs ou de la révolte, les *Menâkıb'ul-Kudsîya* inclus, ne le mentionne. Mais par contre, on trouve des renseignements sur les rapports de Şari Şaltık et de Hâci Bektâş-i Velî. D'après le *Vilâyetnâme* et la légende la plus connue rapportée par Evliya Çelebi (une légende recueillie sans doute oralement auprès des derviches bektâşis du XVII^e siècle) il aurait été l'un des *halife* de Hâci Bektâş. Il était, au début, un simple berger; mais après sa rencontre avec celui-ci, il devint son *halife* et fut envoyé au Rumeli (les Balkans)¹³³. Ces témoignages communs au *Vilâyetnâme* et au *Seyâhatnâme*, ont été rejetés par Jean Deny et F.W. Hasluck. D'après eux, Şari Şaltık aurait été inclus postérieurement dans le cadre des saints bektâşi, tout comme d'autres cheiks célèbres non-bektâşis¹³⁴. Quant à F. Köprülü, qui se base sans doute sur

tık; il couvre ainsi des événements historiques allant depuis la fondation de l'Empire Ottoman. Le *Şaltıh-nâme* est édité en facsimilé par Fahir İz, dans la série des "Sources des Langues et des littératures orientales" (Harvard University, 1974). Il a été très peu étudié jusqu'à présent (voir F. Köprülü, *Belleten*, VII (1943), pp. 430-441; Orhan Köprülü, "Tarihî kaynak olarak XIV ve XV. asırlardaki bazı türk menâkıbnâmeleri" (Certains menâkıbname turcs du XIV et XV^e siècles en tant que sources historiques). Thèse de doctorat (inéдите), Istanbul 1953).

¹²⁷ Cf. Le *Vilâyetnâme*, p. 45 et passim

¹²⁸ Cf. Le *Şaltıhnâme*, fol. 1a.

¹²⁹ Cf. Le *Seyâhatnâme*, vol. 2, p. 134.

¹³⁰ Cf. *op. cit.* loc. cit.

¹³¹ Cf. *op. cit.* loc. cit.

¹³² Cf. par ex., al-Birzâli, *Târiḥ*, Bibl. du Musée de Topkapi (Ahmed III) nr. 2951, fol. 105

b.

¹³³ Cf. Le *Vilâyetnâme*, p. 45; Le *Seyâhatnâme*, vol. 2, p. 133.

¹³⁴ Cf. Jean Deny, *Sary Saltyg*, p. 11; F. ; Hasluck, *Bektâşîlik tedkikleri*, p. 118. Même d'après ce dernier, les légendes de Şari Şaltık auraient été le fruit d'une propagande ottomane, menée par les derviches bektâşi et destinée à expliquer la conquête des pays où se trouveraient les soi-disants tombeaux du saint en question.

le témoignage du *Vilāyetnâme*, Şari Şaltık aurait parfaitement pu être le *halife* de Hâci Bektâş¹³⁵. A vrai dire, il n'y a aucune raison apparente ou aucun témoignage historique qui nous empêche pour le moment, d'accepter le témoignage du *Vilāyetnâme*: ces deux personnages sont contemporains et appartiennent au même groupe religieux. Enfin, Şari Şaltık est plus jeune que Hâci Bektâş-i Velî, qui est mort en 1271; alors que celui-là est mort en 1293¹³⁶.

Selon les légendes, Şari Şaltık se rendit à la Dobroudja (Roumanie) en tant que *halife* de Hâci Bektâş, après être passé par la Géorgie, la Crimée, la Pologne, pour convertir les Mécréants à l'Islam. Il arriva à la forteresse de Kaligra dont les habitants avaient pris la fuite à cause d'un dragon qui avait capturé les filles du roi. Le roi le pria de sauver ses filles, mais Şari Şaltık mit comme condition la conversion du roi à l'Islam ainsi que celle de ses sujets. Il tua le dragon et libéra les filles. Le roi, tenant parole, se convertit à l'Islam avec tous ses sujets. Après cet exploit, Şari Şaltık continua ses prédications et convertit encore plusieurs pays et plusieurs rois. Après sa mort, chaque roi voulut avoir son tombeau et chacun d'entre eux apporta un cercueil dans lequel, grâce aux miracles du Saint, se trouvait son cadavre. Ainsi existe-t-il dans ces sept pays différents, un tombeau de Şari Şaltık¹³⁷.

Cette légende que nous venons de résumer brièvement, contient un écho d'un évènement historique: l'immigration d'une nombreuse horde de Turcs Seldjoukides en Dobroudja. Şari Şaltık est représenté sous l'aspect d'un baba turcoman guerrier et son nom est mêlé à un évènement historique qui eut lieu au milieu du XIIIe siècle. Cet évènement est le suivant: le Sultan Seldjoukide 'Izz'ud-Dîn Keykâvus II se réfugia avec son entourage auprès de l'Empereur byzantin Michel Paléologue, après avoir été dépouillé de ses droits par son frère Rukn'ud-Dîn Kilicarşlan. En échange des services rendus à l'empereur, celui-ci

¹³⁵ Cf. F. Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", pp. 308, note 1, 393.

¹³⁶ Selon al-Birzâli, Şari Şaltık est mort en 692/1293 (voir fol. 105 b).

¹³⁷ Cf. Le *Vilāyetnâme*, pp. 45-47; le *Seyâhatnâme*, vol. 2, pp. 133-38. Voir aussi la remarquable étude de cette légende par J. Denny, *op. cit.*, pp. 9-11. D'après Evliya Çelebi, les tombeaux du saint se trouveraient dans les pays suivants: Russie (Moscou) Pologne (Danzig), Suède, Turquie (Babaeski-Edirne), Roumanie (Babadâği) et Bulgarie (Kalikra). Evliya Çelebi avait apparemment visité les trois derniers pays, qui étaient depuis des siècles sous l'influence bektâşi. A Babadaği, Bâyezîd II avait fait construire, en 1489, un grand sanctuaire qui comprenait la *türbe* de Sari Saltik, une mosquée, une *medrese*, une *imaret* et une *zaviya*. Selon Hasluck, il y aurait eu, auparavant, dans cet endroit, le tombeau d'un saint chrétien (voir *op. cit.*, p. 117). Quant à la *türbe* de Kalikra, entourée également par un sanctuaire construit sur le cap rocheux de Kalikra, il contenait, d'après Evliya Çelebi, le véritable tombeau du saint, ainsi que son étendard, son tambour et son sabre en bois (voir, vol. 2, p. 138). Il a probablement entendu raconter les légendes de Şari Şaltık dans cette *zaviya*. D'après Hasluck, cette *türbe*, entièrement abandonnée au début du XXe siècle, contenait, avant l'arrivée des Turcs le tombeau de Saint Nicolas; la population locale continuait à y voir le tombeau de Saint Nicolas et celui d'un certain Hâci Baba (voir, *op. cit.*, pp. 69-70). Sur la *türbe* de Babaeski (Edirne), voir, Le *Seyâhatnâme*, vol. 3, pp. 481-82.

accorda à 'Izz'ud-Dīn Keykāvus et à ses fidèles, des terres dans la Dobroudja et leur permit d'y établir une colonie turque. Grâce à cette autorisation, une nombreuse horde de Turcs de la région de Balikesir traversa le Bosphore et gagna la Dobroudja. Cette horde à la tête de laquelle se trouvait Şari Şaltık, s'installa en 662 (1263-64) dans la Dobroudja¹³⁸. Sans aucun doute, cette colonie turque se composait des disciples de Şari Şaltık, partageant les mêmes croyances hétérodoxes que lui; c'est à dire qu'ils étaient issus du milieu babai.

Après s'être installés dans la Dobroudja, Şari Şaltık et ses derviches guerriers se mirent à mener la guerre-sainte en Bulgarie et en Moldavie¹³⁹. Mais ceci fut apparemment une cause de brouille avec l'Empereur byzantin et la petite colonie turque, y compris Şari Şaltık et ses disciples, fut transportée au Deşt-i Kıpçak, par le souverain mongol Berket Hān¹⁴⁰. C'est presque tout ce que nous savons de Şari Şaltık. Était-il rentré en Anatolie, ou resté définitivement au Deşt-i Kıpçak jusqu'à sa mort en 692 (1293)? Si l'on pense à ses relations avec Barağ Baba, il était probablement rentré en Anatolie. De toute façon, il n'est pas possible de dire, pour le moment, quelque chose de certain à ce sujet.

On arrive maintenant au point le plus mystérieux de la personnalité de Şari Şaltık: il s'agit de son identité religieuse. Sur ce point, toutes les sources diffèrent, de même que les hypothèses des chercheurs.

D'après Ibn Baṭūta, auquel on doit la plus ancienne mention de Şari Şaltık, celui-ci "était un contemplatif ou un devin, mais on rapporte de lui des choses que réproouve la loi religieuse"¹⁴¹. Alors que d'après İbn Kemāl, il était un grand saint musulman qui faisait des miracles extraordinaires¹⁴². D'après Evliya Çelebi, Şari Şaltık était également un grand saint musulman qui a consacré sa vie à la guerre sainte contre les Mécréants¹⁴³. Mais sans doute, le jugement le plus frappant sur ce personnage énigmatique est celui d'Abu's-Su'ūd Efendi, *şeyhulislām* (grand mufti) de Süleymān I. Pendant la campagne de Mol-

¹³⁸ Cf. Yazıcı-zāde 'Alī, *Selçuknâme*, Bibl. du Musée de Topkapı (Revan), nr. 1391, fol. 375a-377a; cf. aussi, J. Denny, *op. cit.*, pp. 1-2. Cette colonisation a été récemment étudiée par un historien roumain (Aurel Decei, "le problème de la colonisation des Turcs Seldjoukides dans la Dobrogea au XIIIe siècle", *TAD*, VI, (1972), pp. 85-III; cf. aussi, du même, *EP*, "Dobroja".

¹³⁹ Cf. İbn Kemāl, *Mohācnâme*, Bibl. Süleymaniye (Esad Ef.) nr. 2087, fol. 44b.

¹⁴⁰ Cf. *op. cit.* loc. cit. cf. aussi; J. Denny, *op. cit.* loc. cit. C'est peut-être à cause de cette immigration au Deşt-i Kıpçak que les sources arabes l'appellent "Şaltık al-Kirimi". Du reste, on sait que le témoignage d'Ibn Baṭṭūta qu'il y avait une ville à proximité de Soğdak, en Crimée, qui portait le nom de Şari Şaltık (voir, *voyages d'Ibn Baṭṭūta*, éd. C. Defrémery. B.R. Sanguinetti, Paris 1854, vol. 2, p. 416)

¹⁴¹ Cf. *op. cit.* loc. cit:

ويدكرون ان سلطوق هذا كان مكاشفاً لكن يذكر عنه اشياء ينكرها الشرع .

¹⁴² Cf. Le *Mohācnâme*, fol. 44 a:

صاحب سرير ولايت تاجدار الليم كرامت صارو صائق سلطان كه امير صورت فقير سيرت عزيز لرد ندی .

¹⁴³ Cf. Le *Seyāhatnâme*, vol. 2, p. 137.

davie, en 1538, le sultan demanda au *şeyhulislam* son avis sur Şari Şaltık, au cours d'une visite de sa *türbe* à Babadağ. Il rédigea sa réponse sous forme de *fetvâ* dans laquelle il disait: "Ce n'est qu'un moine émacié par l'ascétisme."¹⁴⁴. Pourquoi Abu's-Su'ûd Efendi jugeait-il Şari Şaltık de cette façon? Comment arriva-t-il à ce résultat? on peut supposer tout d'abord qu'il connaissait probablement toutes les légendes du saint, ainsi que tout ce qu'on disait de lui à l'époque parmi la population. Nous savons d'après le témoignage d'Ibn Baţûta, au milieu du XIVE siècle, que toutes les opinions concernant Şari Şaltık n'étaient pas bonnes. Il existait des légendes, circulant parmi la population du XIVE jusqu'au XVIe siècles, qui représentaient ce personnage comme étant plus proche du Christianisme que de l'Islam. C'était presque la même chose, au XVIIe siècle, au temps d'Evliya Çelebi. Bien que le voyageur évite toute insinuation pouvant jeter du discrédit sur ce saint personnage, il place ses tombeaux dans d'anciens couvents chrétiens, dans des pays non-musulmans et dit que Şari Şaltık avait converti d'innombrables mécréants à l'Islam durant vingt ans, en se déguisant en moine chrétien et qu'il était connu parmi les Turcs sous le nom de "Baba Sultân", "Şari Şaltık Sultân" et "Kaligra Sultân", alors que les Chrétiens le connaissaient sous le nom de "Isvet Nikola" (Saint Nicolas)¹⁴⁵.

C'est la raison pour laquelle Şari Şaltık a été identifié à des saints chrétiens; nous assistons à une sorte de dédoublement: d'un côté, un saint musulman, un baba turcoman; de l'autre, un moine chrétien. Şari Şaltık se substitue en Bulgarie, tantôt à Saint Nicolas, tantôt au prophète Elie¹⁴⁶; en Albanie, à Corfou, à Saint Spiridon et parfois à Saint Georges¹⁴⁷. Il ressort de tout cela qu'il appartient à la fois au panthéon musulman et au panthéon chrétien. Dans ce cas, peut-on dire comme l'a déjà dit Abû's Su'ûd Efendi au XVIe siècle, que Şari Şaltık était en réalité un moine chrétien, ou bien il faut dire qu'il était un derviche converti au Christianisme? Cela nous paraît invraisemblable pour deux raisons: premièrement, il est impossible qu'un chef religieux converti au Christianisme ait été vénéré durant des siècles, parmi les peuples musulmans. Deuxièmement, vu son rapport avec Barak Baba, un autre célèbre derviche qui était son disciple, Şari Şaltık ne peut pas être considéré comme converti au Christianisme. La seule chose qu'on puisse dire pour le moment, c'est que Şari Şaltık était un derviche hétérodoxe, issu du milieu babai, et qu'il le resta jusqu'à sa mort. Mais comme l'ont dit J. Deny et F.W. Hasluk¹⁴⁸ ce furent les

¹⁴⁴ Cf. Tayyib Okiç, "Şari Şaltık'a ait bir fetvâ" *AÜİFD*, IV (1952), pp. 48-58. Le texte est ainsi conçu:

سندہ سنداشم حالده حالداشم آخرت قرداشم ائمة سلف بومستله ده نه بيور رلرکه صارى صائق ديد كلرى شخص اولياء الله دغيد ريان بيوربلوب مثاب اولنه . الجواب : رياضت ايله قديد اولمش بركشيشدر . ابو السعود .

¹⁴⁵ Cf. *Le Seyâhatnâme*, loc. cit.

¹⁴⁶ Cf. F. W. Hasluk, *op. cit.* p. 118

¹⁴⁷ Cf. *ibid.* p. 74.

¹⁴⁸ Cf. J. Deny, *ibid.*, p. 14; F. W. Hasluk, *ibid.*, p. 118

derviches bektaşis qui forgèrent de toutes pièces au foyer de l'âme populaire cette transformation frappante de Şari Şaltık. Il s'agit tout simplement d'une opération de syncrétisme tendant à identifier les légendes chrétiennes locales à celles de Şari Şaltık. Du reste, ce n'est pas le seul exemple: le même cas s'est produit pour les légendes de Baba İlyās-i Horāsānī dans la région d'Amasya, où celui-ci était substitué tantôt à Saint Georges, tantôt au prophète Elie (Ilyas Peygamber)¹⁴⁹.

Aujourd'hui, le culte de Şari Şaltık est encore répandu parmi les Alevs, notamment dans la région de Sivas, de Tokat et de Divriği. Certains Dede alevs se prétendent descendants de Şari Şaltık. Ils appartiennent au foyer Şari Şaltık (Şari Şaltık Ocağı)¹⁵⁰.

2) Barağ Baba

L'un des derniers sultans ilhanides, Olcaytu, ayant une certaine sympathie pour le Shiisme, s'était converti à l'Imamisme Duodécimain (İmāmiyye-i İsnā'āşeriyye), sous l'influence du grand théologien Cemāl ad-Dīn Muṭahhar al-Hillī. Par cette conversion, les milieux shiites furent favorisés ainsi que la propagande ismaélienne dans le pays. Elle favorisait également des babas turcomans hétérodoxes, non seulement en Iran, mais aussi en Anatolie, bien que la majorité des Persans étaient encore sunnites, y compris les ancêtres des Safevides¹⁵¹. Pour les Mongols, les babas turcomans mi chamans, mi musulmans n'étaient pas des étrangers. Le gouvernement mongol les considérait même comme instruments servant à leur expansion dans le Moyen-Orient et en Anatolie. Un des plus connus de ces babas turcomans était Barağ Baba dont l'identité et les activités sont relativement mieux connues que les autres, grâce aux chroniques arabes.

D'après la quasi-unanimité des sources, Barağ Baba était originaire d'un village à proximité de Tokat, un des centres du mouvement babai. Son père

¹⁴⁹ Cf. Hans Dernschwam, *Tagebuch*, éd. F. Babinger, Leipzig 1923 pp. 202-203; O.G. Busbecq, *Türk Mektupları*, tr. Ö.R. Doğrul İstanbul 1939, pp. 77-78. Même, l'auteur dit que les derviches lui avaient montré, à la zaviya d'Elvan Çelebi à Mecidözü, un tableau représentant Saint Georges en disant qu'il était Baba İlyās; cf. aussi, S. Eyice, "Elvan Çelebi Zaviyesi", pp. 227-28.

Il faut ajouter que, même aujourd'hui, à Amasya la population locale substitue Baba İlyās à Hızır-İlyās.

¹⁵⁰ Cf. A. Gölpınarlı, *Yunus Emre*, p. 45.

Il faut signaler que cette petite étude sur Şari Şaltık est bien loin d'être complète. Ce personnage caractéristique au point de vue de l'histoire religieuse de l'Anatolie, devrait être étudié plus profondément. Et pour cela, il faut approfondir l'étude entreprise du *Şaltıkhname* d'Abū'l-Hayr-i Rūmī, qui pourrait livrer de nouveaux éléments permettant de lever le voile mystérieux du visage de Şari Şaltık.

¹⁵¹ Cf. F. Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", pp. 394-95; Z. Velidi Toğan, *Um. Türk tar.*, pp. 267, 271; cf. aussi Cl. Cahen, "Le problème du Shiisme", p. 118.

était un riche paysan. Son oncle était un secrétaire important¹⁵². Dès sa jeunesse, il préféra être derviche et devint le disciple du célèbre Şari Şaltık qui l'aurait surnommé Barağ (le Chien)¹⁵³. Barak n'était donc pas son véritable nom. Mais toutes les sources sont unanimes à lui donner ce nom. Il voyagea dans presque toute l'Anatolie, ainsi qu'en Iran; aussi acquit-il une grande réputation grâce à laquelle il eut d'innombrables disciples. Il ne semble pas possible, pour le moment, de déterminer la date et le lieu de sa rencontre avec Şari Şaltık. Mais comme les sources arabes l'appellent "Barağ al-Kırımı" (Barak de Crimée)¹⁵⁴; on peut supposer qu'il séjourna quelques temps en Crimée où il devint le disciple de Şari Şaltık avant sa mort¹⁵⁵.

La réputation de Barağ Baba arriva même jusqu'à la cour ilhanide à Sultaniye, et le souverain mongol Ğazan le fit venir afin de l'éprouver. Ğazan le fit attaquer par un tigre à son insu. Barağ Baba réussit à monter sur le tigre et le fit courir, comme un cheval, sur l'esplanade de la cour. Convaincu par le courage de Barağ Baba, Ğazan lui fit don de dix ou trente mille dinars, que le saint distribua à ses derviches¹⁵⁶. Ceci lui valut apparemment une place considérable auprès du souverain mongol. Après la mort de celui-ci, Barağ Baba sut garder son influence sur le nouveau souverain Olcaytū Hudābende qui l'employa au service de l'État.

¹⁵² Cf. al-Birzālī, *Tārīh*, vol. 2, fol. 105b; İbn Hacer, *ad-Durar*, vol; 1, p. 473; al-^cAynī, ^c*İkd*, vol. 20, fol. 323; İbn Tağribirdī, *al-Manhal*, fol. 175 a. Alors que d'après Yazıcı-zāde, Barağ Baba aurait été le fils de 'İzz'ud-Dīn Keykāvus II, réfugié à Constantinople, il aurait été élevé par le patriarche, puis converti à l'Islam par Şari Şaltık, dont il était devenu le disciple (cf. *Selçūknāme*, fol. 416a-417 b.; cf. aussi Müneccimbaşı, *Cāmi'ud-Duval*, fol. 1183a-1184b). Ce témoignage ayant plutôt un caractère légendaire, ne semble pas vraisemblable.

¹⁵³ Cf. al-Birzālī, Yazıcı-zāde, Müneccimbaşı, *op. cit.* loc. cit.; cf. aussi, aṣ-Şafadī, *Tārīh-u A^c-yān 'il-^caṣr*, vol. 2, fol. 43b. Selon la légende, rapportée par ces sources, Barağ Baba aurait mangé le vomissement de Sari Saltık, comme un chien; car "Barağ" signifie en dialecte kiptchak, "le chien". Dans le *Vilāyetnāme*, cette légende se rattache à Hāci Bektāş, dont Barağ Baba aurait été le *halife* (voir, açılama pp. 130-131 (d'après un passage en vers du *Vilāyetnāme*;

"Bir ḫalīfe bil ki Barak Baba'dur
Erdür ol ad ana hem mertebedür

.....

Hoş baraksun barakumsun barakum
Sana oldurur nasibüm bil benüm

D'après H. Hüsameddin, Barağ Baba aurait été le *halife* d'Aybek Baba, cheik du *Hāneḳāh-i Mes^cūdī* à Amasya au temps d'Olcaytu. Après avoir été initié au soufisme par Aybek Babā (voir p. 172), il se serait mis à voyager de village en village comme un kalenderi (voir, *Amasya Tarihi*, vol. 2, p. 460; cf. aussi, F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* p. 179, note 37).

¹⁵⁴ Cf. İbn Hacer, *ibid.* vol. 1, p. 473; İbn Tağribirdī, loc. cit. fol. 175 a;

¹⁵⁵ Barağ Baba exprime lui-même son appartenance à Şari Şaltık par cette parole qui figure dans son "Şaḫīyyāt" (voir A. Gölpınarlı, *Tünus Emre*, p. 265): "Heyhâte Heyhüt Şaltık Ata Miskın Barağ". Sur "Şaḫīyyāt", voir p. 170.

¹⁵⁶ Cf. al-Birzālī, *ibid.* fol. 105 b; aṣ-Şafadī, vol. 2, fol. 42 a; İbn Hacer, *op. cit.* loc. cit.; İbn Tağribirdī, *op. cit.* loc. cit.

En 705-6 (1305-6), Baraḳ Baba fut envoyé pour la première fois, à Damas, à la tête d'une délégation mongole à laquelle participaient des derviches. En quittant Sultaniye, la capitale ilhanide, il passa d'abord par Alep, puis arriva à Damas. Connaissant sa réputation au sujet des animaux sauvages, les habitants de la ville s'étaient précipités devant le palais d'al-Afram, régent du sultan al-Melik an-Nāṣir. Bref, Baraḳ Baba et ses derviches furent un objet de curiosité sans précédent à cause de leur accoutrement bizarre. Après avoir dû faire face à une autre épreuve dangereuse consistant à vaincre une autruche sauvage, Baraḳ Baba et ses compagnons purent quitter Damas, puis Sultaniye¹⁵⁷.

Probablement satisfait des résultats de cette mission, Olcaytū Hudābende mit de nouveau Baraḳ Baba à la tête d'une deuxième délégation qui avait pour but de se concilier les habitants de la région de Gilān, qui avaient capturé Kutluṣāh, un général distingué, et de les convertir à l'islam. Baraḳ Baba se rendit au Gilān, et chercha à négocier avec le chef des habitants de la région. Mais le chef Topaç, extrêmement hostile, captura également Baraḳ Baba et ses disciples et les tua. Ainsi se termina la vie de Baraḳ, en 707 (1307-8)¹⁵⁸. La mort du cheik émut le souverain mongol qui envoya une expédition punitive contre Topaç et le vainquit. A Sultaniye, il fit distribuer une grosse somme d'argent aux pauvres, à la mémoire de Baraḳ Baba¹⁵⁹. Il fit construire une grande *türbe* et une zaviya à Sultaniye pour les disciples de ce cheik. En outre, il assigna cinquante dinars par jour, pour financer les dépenses de la zaviya¹⁶⁰. Il ressort de tout ceci que Baraḳ Baba jouissait d'un très grand prestige à la cour ilhanide. Le baba turcoman n'avait que quarante ans lorsqu'il disparut.

Apparemment, Baraḳ Baba avait réussi à rassembler d'innombrables disciples, non seulement en Anatolie, mais aussi en Iran; ils étaient connus sous le nom de "Baraḳiyyūn" (les Barakites)¹⁶¹. Une inscription tombale datée de 753 (1351), et éditée par A. Gölpınarlı, nous prouve que, même au milieu du XIV^e siècle, il y avait des Barakites en Anatolie¹⁶². Les successeurs qui dirigeaient la

¹⁵⁷ Cf. Aṣ-Şafadī, *op. cit.* loc. cit.; Ibn Hacer, *ibid.* vol. 1, p. 474 al-^eAynī, *ibid.* vol. 20; fol. 369a-370a. Dans cette dernière source, le récit de cette mission est rapporté en détails.

¹⁵⁸ Cf. aṣ-Şafadī, *ibid.* vol. 2, fol. 43a; Ibn Hacer, *op. cit.* loc. cit.; al-^eAynī, *ibid.* vol. 20, fol. 361a-362a; Ibn Tağribirdi, *ibid.* fol. 175b. Al-^eAynī donne également des renseignements détaillés sur cette dernière mission du cheik, ainsi que sur sa mort.

¹⁵⁹ al-^eAynī, *op. cit.* loc. cit.

¹⁶⁰ Z.V. Togan, *Um Türk tar.*, p. 271; cf. aussi, A. Gölpınarlı, *Yūnus Emre*, p. 20.

¹⁶¹ Yazıcı-zāde, *ibid.* fol. 417 b; Münecimbaşı, *ibid.* fol. 1184a.

¹⁶² Cf. A. Gölpınarlı, *op. cit.*, p. 43. Cette inscription qui se trouve aujourd'hui dans un chef-lieu appelé Gümüş, près d'Amasya, est ainsi conçue:

كل من عليها فان
صاحب هذا القبر المرحوم المغفور
بهاء الدين البراق في سنة اثنى وخمسين وسبعمائة

zaviya de Sultaniye, eurent généralement des rapports étroits avec les milieux mystiques de l'aristocratie. Par exemple, l'un des principaux halife de Baraḫ Baba, Ḥayrān Emirci, avait eu des rapports amicaux avec Ulū 'Arif Çelebi (1320), petit-fils et successeur de Mevlānā, lors de sa visite à Sultaniye; pendant son court séjour à Konya, il assista à une réunion de *semā'* (danse extatique) des Mevlevi¹⁶³ Les successeurs de Baraḫ Baba surent conserver leurs privilèges jusqu'au temps de Tamerlan¹⁶⁴.

Grace aux témoignages abondants de sources arabes, on a la possibilité de bien connaître la personnalité de Babak Baba. Elles nous apportent les descriptions vives et détaillées sur le voyage du cheik turcoman à Damas. D'après elles, Baraḫ Baba serait venu à Damas avec une centaine de derviches, tous habillés de la même façon, y compris le cheik. Ils portaient une coiffe à deux cornes de feutre qui ressemblaient à des cornes de boeuf. Ils avaient tous la tête et la barbe rasées et les moustaches extrêmement abondantes. Ils portaient des colliers et des pendentifs faits de petites clochettes et d'os ronds peints au henné. Ils portaient des bâtons longs. De temps à autre Baraḫ Baba dansait au son des tambours de ses derviches. Quand il dansait, les clochettes et les os faisaient un bruit épouvantable¹⁶⁵.

Ce fut à cause de cet accoutrement dont la description vient d'être esquissée, que Baraḫ Baba et ses disciples, considérés comme hérétiques, ne réussirent pas à obtenir l'autorisation d'entrer en Egypte et durent revenir à Damas¹⁶⁶. Mais à Damas, aussi, Baraḫ Baba fut traité comme hérétique et accusé de ne pas être musulman¹⁶⁷. L'un des généraux du sultan al-Melik al-Nāṣir, lui coupa la moustache et obligea ses disciples à couper la leur et à enlever leurs coiffes à cornes¹⁶⁸. Ils durent quitter immédiatement Damas en direction de Sultaniye. Baraḫ Baba fut, lors de sa visite, un objet de dérision et de mépris pour les poètes populaires arabes de la région damasquine. Ils écrivirent plusieurs

¹⁶³ Cf. Eflāki, *Men.* 'Ar. vol. 2, pp. 860, 862:

یار ربانی حیران امیرجی که از خلفای شیخ براق بود وقاضی زاده شهر سینوب کافه وزراء واکبر علما وشيوخ آن دیار خیر کرده بامستقبال حضرت جللی بیرون آمدند .

Cf. aussi, A. Gölpınarlı, *ibid*, p. 26.

¹⁶⁴ Z. V. Togan, *op. cit.* loc. cit.

¹⁶⁵ Cf. al-Birzālī, *ibid*, vol. 2, fol. 105a; aṣ-Şafadī, *ibid*, vol. 2, fol. 42a; İbn Ḥacer, *ibid*, vol. 1, p. 373; al-'Aynī, vol. 20, fol. 363b. De plus, d'après aṣ-Şafadī, ils portaient également des sabres de bois (fol. 43b):

وسیف خشب من فوق رأسه والطبلخانة من خلفه

¹⁶⁶ Cf. *op. cit.* loc. cit.

¹⁶⁷ Cf. al-'Aynī, vol. 20, fol. 369 a; cf. aussi, al-Birzālī, *ibid*, fol. 105 a.

¹⁶⁸ al-'Aynī, *ibid*, fol. 363.

urs poèmes en arabe dialectal qui nous sont parvenus et qui servent de documents de premier choix¹⁶⁹.

Des chercheurs, tels H. Hüsameddin, F. Köprülü, Hilmi Ziya et A. Gölpinarli, ont fait d'après ces témoignages et les descriptions des sources arabes, diverses interprétations sur la personnalité religieuse de Barağ Baba, stipulant que le célèbre baba turcoman faisait partie de la Kalenderiya et qu'il n'était qu'un chaman égaré du milieu musulman¹⁷⁰. F. Köprülü et H. Ziya ont consacré deux articles à Barağ Baba dans lesquels ils l'ont étudié par rapport au chamanisme et à la parapsychologie¹⁷¹. Nous ne répéterons pas ici, les ressemblances que ces deux auteurs ont trouvées entre Barağ Baba et les chamans turco-mongols, mais il faut tout de même souligner quelques points importants. Il présentait sans aucun doute toutes les apparences des chamans, de même que celles des kalenderis. Les sources arabes sont unanimes à constater que Barağ Baba dansait et imitait les cris des animaux. Il est certain que la danse en question n'était pas une simple danse, de même que l'imitation des cris des animaux n'était pas un simple exercice d'imitation. Il dansait pour entrer en extase et poussait inconsciemment des cris qui ressemblaient à ceux des animaux. Il utilisait très probablement le hachiche dont l'usage était extrêmement répandu chez les chamans¹⁷², ainsi que chez les kalenderis. Quand il entrait en extase, il prenait des aspects hystériques qui se rapprochaient de l'épileptie et prononçait des mots et des phrases incompréhensibles, comme les mystiques en extase.

Un opuscule intitulé "*Kelîmât-i Barağ Baba*" a été conservé; il contient certaines paroles (*Şaḥiyyât*) du cheik, probablement notées par l'un de ses disciples pendant une ou plusieurs de ses scéances d'extase¹⁷³. Ces paroles parfois rimé-

¹⁶⁹ L'un de ces poèmes figure dans le *Târîhu A'yan'il-Asr* d'aş-Safadî (fol. 43a-43b). Ce long poème, édité partiellement par A. Gölpinarli (voir Yûnus Emre, p. 35), reflète la réaction de la population sunnite de Damas contre Barağ Baba et ses derviches. Il commence par ce quatrain:

صوريحي فيها الافكار	جشاعجم من جوروم
إبليس يصيح منهم زنهان	لهم قرون مثل الثيران

"Des étrangers sont venus chez nous du pays de Rûm
Qui ont des cornes comme les boeufs.
Ils sont habillés de telle sorte que la raison s'égare
Même le Diable crie de peur, quand il les voit".

¹⁷⁰ Cf. H. Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, vol. 2, pp. 461, 463; F. Köprülü "*Anadolu'da İslâmiyet*", p. 393, note 4; du même, *Influence*, p. 17; H. Z. Ülken, "*Dinî rûhiyat*", p. 443; A. Gölpinarli, *Yûnus Emre*, passim.

¹⁷¹ Cf. F. Köprülü, *Influence*, pp. 13-17; H. Z. Ülken, "*Dinî rûhiyat*", pp. 438-445.

¹⁷² Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 313-314.

¹⁷³ Les *Kelîmât-i Barağ Baba* ont été découvertes, pour la première fois, par H. Ziya Ülken et éditées dans son étude intitulée "*Türkiye tarihinde dinî rûhiyat müşâhedeleri*" (pp. 440-441). Ce manuscrit fut copié en 853 (1449) à Amasya centre du mouvement babai. Cela signifierait que cet opuscule continuait à être lu, un siècle et demi après la mort de Barağ Baba. L'ouvrage a été commenté par un certain Kuşb al-'Alevî et a fait l'objet de deux travaux (Ziyaeddin Fahri, "*Barak*

es, se composent de mots et de phrases qui n'ont aucun sens et aucune relation entre elles et qui ne nous apprennent rien des croyances de Baraḫ Baba. Il se pourrait cependant que ces paroles aient été déformées au cours des temps.

Selon al-Birzālī Baraḫ Baba se disait lui-même kalenderi et disciple de Şari Şaltıḳ qui ne lui ressemblait aucunement au point de vue de son accoutrement¹⁷⁴. Cela tendrait à prouver que Şari Şaltıḳ n'était pas kalenderi. Cependant, les sources sont d'accord sur le fait que Baraḫ Baba et ses disciples faisaient les cinq prières journalières; ils avaient un *muhtesib* (surveillant) qui était chargé de punir par la bastonnade, celui qui ne faisait pas la prière¹⁷⁵. Par contre, d'après al-^cAynī, la plupart des disciples ne jeûnait pas pendant le mois de ramadan¹⁷⁶. Quoi qu'il en soit, il ne fait pas de doute que Baraḫ Baba, le plus proche *halife* de Şari Şaltıḳ était un baba turcoman hétérodoxe et qu'il était en même temps un derviche kalenderi.

Enfin, il ne semblerait pas impossible que Baraḫ Baba fut un shiite duodécimain. En effet, on se souvient que le souverain mongol Oçaytū Hudābende l'avait envoyé au Gilān comme missionnaire officiel pour convertir les habitants de cette région à l'Islam, autrement dit, à l'Imamisme duodécimain auquel appartenait Olçaytū lui-même, ce qui tendrait à prouver que Baraḫ Baba était lui aussi shiite. Malgré le silence des sources, les chercheurs se basant sur le témoignage de H. Hüsameddin, qui a peut être utilisé une source aujourd'hui perdue, avance l'hypothèse que Baraḫ Baba voyait en Olçaytū Hudābende la réincarnation de Dieu par l'intermédiaire de ^cAli¹⁷⁷. Si l'on prend ce témoignage en considération, le baba turcoman aurait été un shiite extrémiste (ş^c a-i ğāliye).

3) *Aybek Baba (Aybeġi Şeyhi)*

L'un des babas turcomans issus du mouvement babai, fut Aybek Baba ou Aybeġi Şeyhi, contemporain de Hāci Bektāş-i Velī, qui était en rapport avec les Mongols. On ne sait pas beaucoup de choses de lui; si ce n'est ce que nous apprennent deux passages des *Tevārih-i Al-i Selçük* anonyme, et du *'Ikd'al-Cumān* d'al-^cAynī qui mentionnent seulement ses relations avec les Mongols. Mais H. Hüsameddin rapporte des renseignements intéressants au sujet d'Aybek baba, dans son *Amasya Tarihi*.

Baba Risalesi", *Hayat Mecmuası*, II, 29 (1927); A. Haydar Dirizöz, "Kutb'ul-Alevi'nin Barak Baba risalesi", *TM*, IX (1946-51). En outre, il a été édité en fac-similé, avec une traduction turque, par A. Gölpınarlı (*Yünus Emre*, pp. 457-472).

¹⁷⁴ Cf. al-Birzālī, *Tarih*, vol. 2, fol. 105b.

¹⁷⁵ Cf. op. cit. loc. cit.; aṣ-Safadī, *Tarih-u A'yan'il -^cAṣr*, vol. 2 fol. 42a; İbn Hacer, *ad-Durar*, vol. 1, p. 473% al-^cAynī, vol. 20, *'İkd.* fol. 363a; İbn Taġribirdi, *al-Manhal*, fol. 175 a.

¹⁷⁶ Cf; al-^cAynī, op. cit. loc. cit.

¹⁷⁷ Cf. F. Köprülü, "Anadolu'da İslamiyet", p. 393; H. Ziya, "Dini ruhiyat", p. 443; Z. V. Toğan, *Um. Türk tar.*, p. 271; cf. aussi, H. Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, vol. 2, p. 462.

Aybek Baba faisait partie des disciples de Baba Ilyās-i Ḥorāsānī. Il connaissait bien le persan, ainsi que l'arabe. Il fut le cheik du Ḥānikāh-i Mes'ūdī à Amasya, succédant à un certain Behlül Baba, également disciple de Baba Ilyās, qui avait pris la tête du *hanikah*, après les années 646 (1248)¹⁷⁸. Vers 676 (1277-78), Aybek Baba entra en relations avec le grand vizir seldjoukide Pervane Mu'in'ud-Dīn Süleymān. D'après les *Tevāriḥ-i Āl-i Selçük* anonyme, il voulut coopérer avec le vizir, mais celui-ci rendit en Egypte. H. Hüsameddin explique aussi le voyage du cheik: après avoir été le cheik du Ḥānikāh-i Mes'ūdī Aybek Baba commença à mener une propagande religieuse dangereuse: il faisait des prédications hétérodoxes, tout comme au temps de Baba Ilyās-i Ḥorāsānī. L'ayant appris, l'administration locale décida de faire une dénonciation contre lui. Ce fut pour cela que Aybek Baba dut s'enfuir en Egypte¹⁸⁰. Il continua ses propagandes au Caire. En fin de compte, les ulema demandèrent au sultan Baybars de le condamner pour ses idées hérétiques concernant la manifestation de Dieu sous forme humaine. En présence d'un grand conseil d'ulemā réuni à la cour du sultan, Aybek Baba fut condamné à la bastonnade, et expulsé d'Egypte¹⁸¹. Tenant Mu'in'ud-Dīn Süleymān pour responsable de cette offense, Aybek Baba tenta de se venger de lui. Il apporta toutes les lettres du vizir au sultan égyptien al-Melik az-Zāhir Baybars, à Tabriz, au souverain Mongol Abaqa Ḥān et dénonça les rapports clandestins entre le vizir seldjoukide et le sultan égyptien. Grâce à des documents irréfutables, il réussit à convaincre Abaqa Ḥān de supprimer Mu'in'ud-Dīn Süleymān. Celui-ci l'appela immédiatement à Tabriz et lui montra ses lettres en demandant des explications. Malgré ses efforts, le vizir n'arriva pas à se disculper. Abaqa fit mettre à mort le grand vizir seldjoukide qu'il aimait tant (676/1277)¹⁸².

Après cela, Aybek Baba qui avait une certaine influence sur le souverain mongol, décida de se venger du sultan égyptien qui l'avait chassé et essaya d'inciter Abaqa Ḥān à l'attaquer¹⁸³. Mais cette attaque fut facilement repoussée à Elbistan par al-Malik az-Zāhir Baybars et Abaqa dut rentrer à Tabriz (676/1277)¹⁸⁴. Aybek Baba retourna à Amasya et reprit la tête de sa zaviya jusqu'à sa mort¹⁸⁵.

¹⁷⁸ H. Hüsameddin, *op. cit.* vol. 1, p. 235, vol. 2, p. 403.

¹⁷⁹ *Tevāriḥ-i Āl-i Selçük*, (anonyme), éd. F. Nafiz Uzluç, Ankara 1952, facsimilé, p. 58:

آمدم که بانودوستی کنم هم عمردر خدمت تو باشم . امیر یروانه باورد کرد .

¹⁸⁰ H. Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, vol. 2, p. 405.

¹⁸¹ Al-^cAynī, ^c*İkd*, vol. 20, fol. 352b.

¹⁸² *Tevāriḥ-i Āl-i Selçük*, (anonyme), p. 59; cf. aussi, H. Hüsameddin *ibid.*, vol. 1, p. 236. Il y a des renseignements abondants sur Pervane Mu'in'ad-Dīn Süleymān, dans presque toutes les sources concernant les Seldjoukides d'Anatolie. Dernièrement, Nejat Kaymaz lui a consacré une étude remarquable (*Pervāne Muinuddin Süleyman Devri*, Ankara 1971).

¹⁸³ Cf. H. Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, vol. 2, pp. 407-408.

¹⁸⁴ Sur la campagne d'Abāqa contre Baybars, voir Cl. Cahen, *PO, Turkey*, pp. 286-290. Cf. aussi, O. Turan, *Selç. Türkiye*, pp. 543-47.

¹⁸⁵ H. Hüsameddin, *ibid.*, vol. 2, p. 416.



Il ressort de tout ceci, que Barağ Baba peut être considéré comme le digne successeur d'Aybek Baba en matière d'intrigues politiques et que les cheiks et les derviches babais ne sont pas restés étrangers aux affaires politiques.

4) *Baba Merendî* (*Buzağū*=*Buzā'ī* Baba):

Tout ce que l'onsait de lui se trouve dans deux passages des *Menākib-i Sipehsālār* et *Menākib'al Arifin*. Il était contemporain de Mevlānā Celāl'ud-Dīn-i Rūmī. D'après les *Menākib-i Sipehsālār*, il s'appelait Buzağū Baba et il était venu à Konya sous le règne du sultan Rūkn'ud-Din Kiliçarslan III. Ayant entendu des histoires étranges sur ce baba, le sultan eut la curiosité de le voir et de lui parler. Il se rendit chez lui. Mais après avoir eu quelques heures d'entretien avec lui, il comprit que Buzağū Baba qui l'avait appelé "mon fils", n'était qu'un simple cheik sans mérite extraordinaire¹⁸⁶.

Eflākī mentionne Buzağū Baba sous le nom de "Şeyh Bābā-yi Merendī"¹⁸⁷ et rapporte la même histoire, mais avec quelques différences et des détails supplémentaires. D'après lui, Şeyh Bābā Merendī aurait cherché à se montrer un vrai mystique, ce qu'il n'était pas en réalité. Il avait eu à Konya un certain nombre de disciples qui étaient tous des diables sous forme humaine¹⁸⁸. Le sultan l'invita à la cour et devint son disciple, après avoir été celui de Mevlānā. L'ayant appris, ce dernier vint à la cour et vit le cheik parler au sultan en l'appelant "mon fils". Déçu et furieux, Mevlānā quitta le sultan en disant: "Il me faut, dans ce cas, trouver un autre fils, puisque tu es devenu son fils". Quelques jours plus tard, le sultan rendit visite à Mevlānā et lui demanda de lui pardonner¹⁸⁹.

Il ne fait pas de doute que le vieillard surnommé Buzağū Baba ou Baba Merendī dont la présence à la cour seldjoukide avait tant fâché Mevlānā, était l'un des babas turcomans dispersés, après la révolte de Baba Resul, en Anatolie Centrale, et réfugiés auprès de différents beğs turcomans¹⁹⁰. En effet, le terme

¹⁸⁶ *Terceme-i Sipehsālār*, tr. par Ahmed Avni, Istanbul 1331 (1915-16), p. 85; cf. aussi, F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, p. 180; note 38.

¹⁸⁷ Ces deux noms désignent, sans doute, le même personnage qui est le héros de la même histoire (voir aussi, T. Yazıcı, *Ariflerin Menkibeleri*, Istanbul 1964, vol. 1, introduction pp. LXV-LXVI). Mais il est certain qu'aucun de ces deux noms n'était le vrai nom du cheik. Ce ne sont que deux surnoms dont le deuxième désigne clairement l'origine du cheik, soit la ville de "Merend" en Azerbaïdjan iranien. Quant au premier, il se réfère probablement à la ville de "Buzā'a" à proximité d'Alep. Selon A. Gölpinarli, Baba Merendī se nommait en même temps "Buzā'ī Baba", parce qu'il avait séjourné longtemps dans cette ville et son surnom était devenu, dans la langue populaire, "Buzağū Baba" (voir, *Mevlānā Celāleddin*, p. 244).

¹⁸⁸ Cf. Eflākī; *Men. 'Ar.*, vol. 1, p. 146:

اورا شيخ بابای مرندی گفتندی. مردی بود مرتاض و زاهد مترسم و جماعتی از شیاطین الانس که بدان پیرانی داشتندی

¹⁸⁹ Cf. *op. cit.*, p. 147.

¹⁹⁰ Cf. aussi, F. Köprülü, *"Anadolu'da İslâmiyet"*, p. 388, note 5; A. Gölpinarli, *op. cit. loc. cit.*

utilisé par Eflākī pour désigner les disciples de Baba Merendī, “*Şeyātin-ul İns* — Diables humains”, prouve que ces personnages avaient des croyances hérétiques.

D'autre part, A. Gölpınarlı identifie Şeyh baba Merendī à un certain Şeyh Bālā al-Merendī mentionné dans la *Risālat'ul-Melāmetiya* de Şihāb'ud-Dīn ‘Ömer as-Suhreverdī¹⁹¹, qui aurait été en même temps en rapport avec la *futuva*¹⁹².

5) *Tapduk Baba (Tapduk Emre)*:

Malheureusement, les sources ne contiennent pas beaucoup de renseignements sur Tapduk Baba qui nous est connu surtout par ses relations avec Yūnus Emre, le célèbre poète mystique turc du XIIIe et du XIVE siècles. Selon ‘Aşıkpaşa-zāde, Tapduk Emre aurait vécu au temps d’Orhān Beğ¹⁹³, alors que les *Şakāyik'un-Nu‘māniye*, le désigne comme étant l’un des cheiks les plus connus du temps de Bayezid I¹⁹⁴. Il est évident que ces deux auteurs se sont trompés au sujet de l’époque où avait vécu Tapduk Baba.

D’après la *Şakāyik*, il vivait dans un village près du Sakarya¹⁹⁵, qui doit être l’actuel Emre Köyü, à Nallihan (Ankara)¹⁹⁶. Bien qu’il ait mené une vie tranquille et retirée, il eut pourtant de nombreux disciples¹⁹⁷. Apparemment, “Tapduk” n’est pas son vrai nom, comme il en ressort d’une anecdote contenue dans le *Vilāyetnāme*¹⁹⁸, mais un surnom sous lequel il était connu,¹⁹⁹ comme c’est le cas pour presque tous les babas turcomans. Le *Vilāyetnāme* le cite parmi les *halife* de Hāci Bektāş-i Velī. Selon ce texte, après l’arrivée de Hāci Bektāş au pays de Rūm, tous les *Rum Erenleri* lui rendirent visite afin de reconnaître sa sainteté, sauf Tapduk Emre. Mais devant un miracle de Hāci Bektāş, il se soumit en disant: “Tapduk Hunkārım”, et devint son disciple²⁰⁰. D’autre part, le cheik Nakşibendi du XIXe siècle, İsmā‘il Hakkī Bursevī, considère Tapduk Emre comme le *halife* d’un certain Şeyh Sinān ou Sinān Ata, qui aurait immigré en Anatolie au XIIIe siècle, fuyant l’invasion mongole²⁰¹. Mais devant l’as-

¹⁹¹ Bib. Süleymaniye (Ayasofya) nr. 2049, dans un opuscule.

¹⁹² Cf. A. Gölpınarlı, *op. cit.* loc. cit.

¹⁹³ Cf. ‘Aşıkpaşa-zāde, p. 200.

¹⁹⁴ Cf. *Şakāyik*, p. 78.

¹⁹⁵ Cf. *op. cit.* loc. cit.

¹⁹⁶ Cf. A. Gölpınarlı, *Yūnus Emre*, p. 43. Dans ce village, il y a un tombeau qui est attribué, depuis des siècles, à Tapduk Baba (*op. cit.* loc. cit.).

¹⁹⁷ *Şakāyik*, p. 78

¹⁹⁸ Cf. Le *Vilāyetnāme*, p. 21.

¹⁹⁹ Selon F. Köprülü, le mot de “Tapduk” est dérivé de “tapmak”, qui signifie “arayip bulmak — chercher et trouver quelque chose” (voir, *İlk Mutasavvıflar*, p. 259, note 5.)

²⁰⁰ Le *Vilāyetnāme*, p. 78.

²⁰¹ *İlk Mutasavvıflar*, p. 266, note 20. Ici, F. Köprülü se rallie à cette hypothèse d’İsmail Hakkī et dit que ce Sinān Ata aurait probablement été un cheik yesevi.

sersion de Yûnus Emre qui était le principal disciple du cheik, ces deux témoignages perdent leur valeur. Ce grand poète mystique dit dans son divan:

“Yûnus’a Tapduk’dan oldî hem Barak’dan Şaltuk’a”
 “Bu naşib çün çüş kildî ben nice pinhân olam”²⁰²

Il ressort de ces vers que Tapduk Baba était le *halife* de Barak Baba, mais non celui de Hâci Bektâş, ni de Sinân Ata, puisque Yûnus Emre ne cite pas une seule fois ces personnages dans son *Divân*. Il paraît donc certain que Tapduk Emre n’a rien à voir avec Hâci Bektâş ni avec Sinân Ata, et que les Bektaşis l’ont adopté postérieurement²⁰³. On peut donc admettre que Tapduk faisait partie des derviches barakites (*Barakîyyûn*).

Certains chercheurs s’intéressant plutôt à l’aspect littéraire de Yûnus Emre, tels F. Kadri Timurtaş et A. Kabaklı, ne veulent pas accepter l’existence de Tapduk Baba (ou Emre) en tant que maître de Yûnus Emre. D’après eux, Tapduk Baba ne serait qu’un personnage tout à fait imaginaire, bien qu’il soit mentionné quinze fois dans le *Divân* de Yûnus Emre²⁰⁴. Les mots de “Tapduk” qui figurent dans les poèmes de Yûnus, signifieraient “Dieu”, puisque le mot “tapmak” = adorer²⁰⁵.

Mais étant donné que les témoignages de Yûnus Emre sont corroborés par les sources, ces hypothèses ne peuvent pas être prises en considération: Premièrement, les citations de Yûnus ne permettent pas de donner au mot de Tapduk la signification de “Dieu”; elles s’adressent à un personnage vénééré par Yûnus, qui n’est autre que son maître bien-aimé Tapduk Emre. En voici quelques unes:

“Şorun tapduklû Yûnus’a, bu dünyeden, ne anladi
 Bu dünyenin kararî yok, sen neyimiş ben neyimiş”²⁰⁶.

“Yine esridi Yûnus, Tapduk yüzün görelden
 Meğer onun gönlünden bir cur’a şerbet içdi”²⁰⁷

“Yûnus bir doğan idi, kondu Tapduk koluna
 Avin şikâra geldi, bu yuva kuşî değil”²⁰⁸.

²⁰² *Yûnus Emre Divânı*, éd. A. Gölpınarlı, İstanbul 1943, p. 187.

²⁰³ Cf. aussi, A. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, İstanbul 1971, p. 26. Dans son édition du *Vilâyetname*, l’auteur a accepté l’appartenance de Tapduk à Hâci Bektâş (voir, açılama p. 112), mais il a renoncé à cette opinion, dans l’ouvrage mentionné ci-dessus.

²⁰⁴ Cf. A. Kabaklı, *Yûnus Emre*, İstanbul 1971, p. 13; F. K. Timurtaş, *Yûnus Emre Divânı*, İstanbul 1972, pp. 17-28, 29.

²⁰⁵ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²⁰⁶ Cf. A. Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, p. 67.

²⁰⁷ Cf. *op. cit.*, p. 158.

²⁰⁸ Cf. *op. cit.* p. 304.

Deuxièmement, les sources confirment que Yünus était le *halife* de Tapduk Emre. A part le témoignage du *Vilâyetnâme*, qui est une source bektâşi, la chronique de 'Âşikpaşa-zâde, les *Nefahât al-Uns* et les *Şakâyik an-Nu 'mâniye* sont toutes d'accord sur l'existence d'un certain Tapduk Baba (ou Emre) qui était le cheik de Yünus Emre²⁰⁹.

Quant à la personnalité et aux idées religieuses du cheik, il était un babaturcoman et avait des croyances hérétiques. Ceci est confirmé par un passage du *Şaltihnâme* d'après lequel Şari Şaltik n'aurait pas apprécié les attitudes de Tapduk, car "il faisait des séances du *zîkr* (récitation du nom de Dieu), auxquelles participaient à la fois hommes et femmes" (*Onun maclisinde erler ile avratlar ve oğlanlar karışub berâber zîkr iderler*). Mais Şari Şaltik lui aurait fait renoncer à ces pratiques et il serait devenu bon musulman²¹⁰. Ce passage qui nous renseigne sur l'attitude mystique de Tapduk Baba, est confirmé par une autre source digne d'attention: il s'agit d'*al-Valad'uş-Şafik* de Kâdi Ahmed-i Niğidi. D'après cet auteur, il y avait, à son époque (le début du XIV^e siècle), au pays de Rûm, certaines tribus turcomanes qui pratiquaient une grande liberté sexuelle: les gens de ces tribus offraient leurs femmes, leurs filles ou leurs soeurs aux hôtes. Ils ne respectaient aucune défense religieuse, tout en se considérant musulmans. Il y avait parmi ces tribus, une tribu nommée *Tapdûki* aurait été composée des disciples du Şeyh Tapduk Baba²¹². Cependant, certains chercheurs, tels A. Gölpinarli, ont mis en doute ce phénomène étrange rapporté par *al-Valad'uş-Şafik* et n'y voient qu'une de ces calomnies courantes encore jusqu'à nos jours²¹³.

Quoi qu'il en soit, une chose paraît probable, c'est que Tapduk Baba était un cheik hétérodoxe turcoman, issu du milieu babai, et était un *halife* de Barak Baba.

En dernier lieu, il faut ajouter en ce qui concerne le rapport existant entre Tapduk Emre et Yünus Emre, que ce serait une erreur de considérer Yünus Emre comme ayant été entièrement influencé par ce cheik, ou ayant totalement dépendu de lui. Mais il ne faut pas nous étonner de trouver, chez Yünus, des idées hétérodoxes qui sont en apparence contraires à l'orthodoxie musulmane.

6) *Şeyh Süleymân-i Türkmanî:*

Selon une tradition orale de la région de Kirşehir, il aurait été le fils d'un certain cheik turcoman appelé Şeyh Hüseyin qui aurait immigré à Kirşehir,

²⁰⁹ Cf. Le *Vilâyetnâme*, p. 49.; 'Âşikpaşa-zâde, p. 200; *Nefahât*, p. 691. *Şakâyik*, p. 78.

²¹⁰ Cf. Le *Şaltihnâme*, fol. 302 a.

²¹¹ Cf. *al-Valad'uş-Şafik*, fol. 41b:

..... يس دختران وزنان وخواهر خودرا بمهمان و همسايه و صلحاء از اين قوم مشت مانده است و دروم هستند از ميا حيان شيوخ انراك طبطوق نامان آن همين شيوة موقره در حق مسافران جايز ميدارند.

²¹² Cf. "*Selçuklu Türkiyesi din tarihine ait bir kaynak*", p. 544.

²¹³ Cf. A. Gölpinarli, *Alevî-Bektâşi Nefesleri*, İstanbul 1963, p. 273.

vers l'année 621 (1224)²¹⁴. H. Hüsameddin le désigne comme le maître de 'Āşikpaşa-zāde et souligne son rapport avec le milieu babāi²¹⁵. D'après Cevat H. Tarim, Şeyh Süleymān-i Türkmānī s'était installé pendant quelques années à Konya où il avait eu des relations avec les successeurs de Mevlānā²¹⁶. D'autre part, à l'époque d'Ulū 'Ārif Çelebi, Eflākī mentionne un personnage nommé, ou plutôt surnommé Şeyh Paşa qui était venu à Konya et qui était en mauvaise relation avec les derviches mevlevi. Il s'était adonné à l'ascétisme (*riyāzat*), ne mangeait que des baies de genièvre et avait un visage toujours sombre. Mais il avait d'innombrables disciples qui étaient tous des *Cemā 'at-i 'avāmm* (des gens vulgaires et ignorants). Il se croyait le saint le plus vénéré de son temps (*Bāyezid-i vaqt*)²¹⁷. Ce portrait esquissé par Eflākī nous fait penser à un cheik turcoman. Il est possible que ce Şeyh Süleymān-i Türkmānī. Eflākī ne donne malheureusement pas de détails sur les activités de ce cheik turcoman à Konya, mais il dit cependant que Şeyh Paşa critiquait le *semā* mevlevi²¹⁸, ce qui tendrait à montrer encore une fois des traces de désaccord entre les mevlevi et les babas turcomans.

Les *Nefahāt'ul-Uns* parlent d'un autre Şeyh Süleymān Türkmānī installé à Damas, qui serait mort en 714 (1314-15). Selon la description de cette source, c'était un baba turcoman typique, vêtu de vieux vêtements rapiécés; il se levait rarement de sa place et ne parlait pas beaucoup. Il ne pratiquait pas les cinq prières journalières, ni le jeûne du ramadan. Mais par centre, tel un devin, il avait le pouvoir de communiquer avec le monde invisible (*'ālem'ul-ġayb*). Malgré son indifférence à l'égard de la *şeriat*, il était vénéré comme un saint²¹⁹. Ce passage rapporté par les *Nefahāt'ul-Uns*, nous permet-il de supposer que les deux Şeyh Süleymān-i Türkmānī, celui de Kirşehir ou de Konya et celui de Damas étaient un seul et même personnage étant donnée la concordance de l'époque à laquelle ils vivaient?

Cela ne semble pas impossible, étant donnée la ressemblance entre les deux personnages. Il est parfaitement possible que Şeyh Süleymān-i Türkmānī ait séjourné à Damas où il avait apparemment une certaine réputation.

Quoi qu'il en soit, ce baba turcoman peut être considéré issu du milieu babāi. C.H. Tarim mentionne un tombau à Kirşehir, qui peut être celui de Şeyh Süleymān-i Türkmānī, et une famille qui prétendait descendre du cheik²²⁰.

²¹⁴ H. Cevat Tarim, *Kirşehir tarihine dair araştırmalar*, vol. 1, p. 79.

²¹⁵ H. Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, vol. 2, p. 470.

²¹⁶ Cf. H. C. Tarim, *op. cit.*, pp. 79-80.

²¹⁷ Eflākī, *Men. 'Ār.*, vol. 2, pp. 986-87.

²¹⁸ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²¹⁹ Cf. *Nefahāt*, p. 652; cf. aussi, F. Köprülü, *İlk Mutasavvıflar*, p. 180 note 38.

²²⁰ Cf. H. Tarim, *op. cit.*, p. 78; L'auteur cite dans son ouvrage le texte arabe d'une *vakfiye* datée de 697 Muḥarrem (1297 Octobre), qui, d'après lui, serait celle de la zaviya de Şeyh Süley-

Il est évident que ces quelques personnages que nous venons d'étudier brièvement, sont loin de représenter tous les babas turcomans issus du milieu babai et qui exerçaient leurs activités en Anatolie au lendemain de la révolte. Mais ces babas qui nous sont plus ou moins connus, forment une sorte de pont entre ceux que nous appelons les Babais et ceux que 'Åşikpaşa-zâde appelle "Abdâlân-i Rûm" ou "Rûm Abdallari".

IV. ABDÂLÂN-I RÛM (RÛM ABDALLARI):

D'après 'Åşikpaşa-zâde, il y avait au pays de Rûm, quatre groupes (*tâife*) reconnus par la population musulmane: 1. Les *Ahiyân-i Rûm*; 2. Les *Gâziyân-i Rûm*; 3. Les *Abdâlân-i Rûm*; 4. Les *Bâciyân-i Rûm*²²¹.

Qui sont ces mystiques populaires désignés par 'Åşikpaşa-zâde sous le nom de "Abdâlân-i Rûm"? Quelles étaient leurs particularités? "Abdâlân-i Rûm", est-ce un nom qui désigne des derviches appartenant à tel ou tel ordre religieux, ou bien est-ce un nom appliqué à des derviches appartenant à des ordres religieux différents, mais néanmoins semblables?

Pendant l'époque de la fondation de l'Etat ottoman, au début du XIVe siècle, on voit certains derviches dits *Abdal* ou *Baba* cités à côté des premiers sultans ottomans, ou des différents émirs qui avaient fondé des beylicats juste après la dissolution de l'Etat Seldjoukide de l'Anatolie. Ces abdals ou ces babas participaient à la guerre sainte avec leurs disciples, s'emparaient de forteresses, fondaient des zaviyas dans les territoires qu'ils avaient eux-même conquis et convertissaient la population locale à l'Islamisme. Les premières chroniques et les hagiographies sont pleines de leurs histoires et de leurs légendes miraculeuses. Ces *Abdâlân-i Rûm* dont les histoires se mêlent à celles de la fondation de l'Etat ottoman, constituent une des pages les plus intéressantes de l'histoire de l'Islamisation de l'Anatolie.

Qui étaient donc ces "Abdâlân-i Rûm"? On peut tout de suite préciser que ce nom ne désigne pas les disciples d'un seul ordre religieux, mais l'ensemble des derviches hétérodoxes issus du mouvement babai, qui a assimilé, pendant un demi-siècle, tous les babas turcomans qui étaient à l'origine yesevis, haydaris, kalenderis ou vafâis. L'étude approfondie des biographies des cheiks dont nous venons de parler, nous permet de conclure que ce furent eux et leurs in-

mân-i Türkânî à Kırşehir (voir, pp. 82-85). Mais le titre de 'al-Mevlevî' ajouté au nom du cheik, paraît étrange et tendrait à prouver que cette *vakfiye* appartenait à un autre Şeyh Süleymân. D'ailleurs, le mot de "Türkânî" ne figure pas dans le texte.

²²¹ Cf. 'Åşikpaşa-zâde, p. 200:

وهم بو رومده درت طایفه وارد که مسافر لر اینجده اکیلور . بری غازیان روم بری اخیان روم ویر ابدالان روم وبری باجیان روم

nombrables successeurs qui formèrent les Abdālān-i Rūm. Ceux-ci sont constitués par:

1. Les successeurs de Baba Ilyās-i Horāsāni
2. Les successeurs de Hāci Bektās-i Velī
3. Les successeurs de Şari Şaltık, de Barak Baba

et des autres babas turcoman qui composaient les groupes de derviches hétérodoxes du XIV^e siècle. La révolte de Baba Resul (ou, comme on dit couramment la révolte des Babaïs) n'avait, au début, qu'un caractère politique, mais ce mouvement qui avait absorbé et assimilé les différents courants religieux dont les noms viennent d'être cités, était devenu un mouvement religieux. Du reste, Elvan Çelebi, juste un siècle avant 'Āşikpaşa-zāde, les appelle déjà "Abdāl" dans les *Menakib'ul-Kudsīya fi Menāşib'il Unsiya*. D'après lui, ce furent ces abdal qui étaient les successeurs de Baba Ilyās, qui recouvrirent l'Anatolie, en propageant leur foi en langue turque²²². Baba Ilyās jouissait d'un très grand prestige parmi les *Abdālān-i Rūm*. Son souvenir était conservé dans les mémoires. Selon un témoignage figurant dans les premières chroniques ottomanes, Geyikli Baba, un des plus célèbre parmi les *Abdālān-i Rūm*, avait répondu aux gens du sultan Orhān qu'il appartenait à l'ordre religieux de Seyyid Abū'l-Vafā Baġdādī et qu'il était le disciple de Baba Ilyās²²³. Il est évident que Geyikli Baba n'était pas directement son disciple, mais il voulait dire par là qu'il appartenait à la tradition babaï, tout comme les autres. On peut donc considérer les *Abdālān-i Rūm* comme étant la continuation du mouvement babaï.

Nous allons étudier ici quelques *Abdalan-i Rum* qui nous sont plus ou moins connus, grâce aux premières chroniques ottomanes:

1) *Geyikli Baba (Āhūlu Baba)*

Il est l'un des plus connus parmi les *Abdālān-i Rūm*. Toutes les sources, ignorant son véritable nom, le mentionnent sous le surnom de "Geyikli" ou "Āhūlu Baba", car, d'après les légendes, il aurait vécu paisiblement, parmi les cerfs dont il se servait comme monture²²⁴. Bien que les sources ignorent son vé-

²²² Cf. *Men. Kud.*, fol. 111b-112a:

کرمدی بونلرؤک کبی مه رسال	خلفا قويدی هم بخه ابدال
عشق وشوق و محبت واقبال	دلو ترکجه طلو یعنی که یر
.....
بونلرا کشف ایدی جواب سؤال	بدلاکم بويولده قومشدر
حق تعالی بيوردی سال بسال	امر معروف نهي منکرهم

²²³ Cf. par ex. 'Āşikpaşa-zāde, p. 46:

کلدیله صوردیله ایدر بابا الیاس مریدییم سیدابوالوفا طرفیندن دیدی ..

²²⁴ Cf. Par ex. 'Āşikpaşa-zāde, p. 46; cf. aussi; Şakāyik, p. 31:

..... اکثر اوقاتده آهوسوار اولدیغی اجلدن السن ناسده لقب مسفورله ملقب اولدی .

ritable nom, Yūnus Emre l'appelle Ḥasan, dans un vers de son célèbre *Dīvan*:²²⁵

Geyüklünün ol Ḥasan söz ayitmiş kendüden
 Kudret dilidür söyler, kendünün söz nesidür?

D'autre part, l'éditeur du *Güldeste-i Riyāz-i 'İrfān* d'Ismā'il Belīğ de Bursa, un biographe du XVIIIe siècle, appelle Geyikli Baba, "Ulvi Baba" (علوی بابا), d'après la *Münāzara-i Sultān-i Bahār bā-Şehriyār-i Şitā* de Lāmi'ī Çelebi²²⁶. Devant ces deux témoignages incompatibles, il faut évidemment préférer celui de Yūnus Emre, qui était contemporain de Geyikli Baba.

Selon la plupart des sources, Geyikli Ḥasan Baba était originaire de Höy, en Āzerbaycān; il serait venu au pays de Rūm à l'époque d'Orhān Ġāzi, et aurait participé à la conquête de Bursa avec ses disciples immigrés avec lui et montés comme lui sur des cerfs²²⁷. Mais certaines sources parmi lesquelles figurent les *Tevārīh-i āl-i 'Osmān* anonymes et *Āşīkpaşa-zāde* et qui sont antérieures à celles que nous avons mentionnées, ne parlent ni de l'origine de Geyikli Ḥasan Baba, ni de sa participation à la conquête de Bursa²²⁸. Par contre, d'après elles, il aurait été un des nombreux derviches qui s'étaient installés dans la région située entre İnegöl et Keşiş Dağı (Uludağ = Olympe), au groupe desquels Geyikli Ḥasan Baba aurait appartenu²²⁹. A vrai dire, ce dernier témoignage paraît plus vraisemblable, car ce groupe n'est autre que celui des derviches appartenant au milieu babāi, et qui s'était installé, comme nous l'avons déjà dit, dans cette région frontalière pour participer à la guerre sainte contre les Byzantins. Geyikli Baba était l'un de ces derviches guerriers; malgré l'incertitude du témoignage en ce qui concerne la conquête de Bursa, il dut probablement participer à plusieurs batailles menées dans les régions frontalières,²³⁰ car les sources contiennent des légendes concernant les *ğazā* (incursions) de Geyikli Baba.

D'après l'une de ces légendes, qui figurent dans un document d'archives du XVIe siècle, Geyikli Baba aurait conquis une église fortifiée nommée "Kizil Kilise" (église rouge)²³¹. Il aurait même conquis sur les Byzantins toute la régi-

²²⁵ Cf. *Yūnus Emre Dīvani*, p. 299.

²²⁶ Cf. *Güldeste-i Riyāz-i 'İrfān*, éd. Kasap-zāde Eşref, Bursa 1302 (1886-7); pp. 220-22.

²²⁷ Cf. *Tārīh-i Nişāci*, p. 104; *Şakāyīk*, p. 32; *Kunh'ul-Ahbār*, vol. 5 p. 62; *al-'Aylam*, fol. 557a; *Tāc'ut-Tevārīh*, vol. 2, p. 403.

²²⁸ Cf. *Tevārīh-i Āl-i 'Osmān* (anonyme), fol. 42b-43a; *Āşīkpaşa-zāde*, pp. 46-47; *Cihānnümā*, vol. 1, p. 47; cf. aussi, *Nefeḥāt*, P. 690.

²²⁹ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²³⁰ Cf. *Güldeste*, p. 220

²³¹ Pour le texte original du document en question, voir H. Ziya, "Dinī rūhiyat", p. 447.

on où il s'était installé, avec un gigantesque sabre²³². A cause de ces légendes, J. de Hammer compare Geyikli Baba à Saint Georges et à Roland²³³. De toutes façons, ce baba turcoman représente le type modèle des derviches guerriers de l'époque héroïque de la fondation de l'Etat ottoman.

Geyikli Baba eut de bonnes relations avec Orhân Ğâzi par le truchement de Turgut Alp, un des généraux de 'Osmân Ğâzi. A cette époque-là, il avait déjà cessé toute activité. Il rendait souvent visite à Geyikli Baba qui habitait sur ses terres; ainsi devint-il son ami. Turgut Alp parla à Orhân Ğâzi de ce baba turcoman vivant paisiblement parmi les cerfs. Et ce fut ainsi que le sultan eut la curiosité de le connaître. Le baba ne voulut tout d'abord pas rencontrer le sultan, mais celui-ci insista. Apparemment satisfait de la rencontre, Orhân Ğâzi voulut lui faire don de la région d'İnegöl, mais Geyikli Baba refusa, n'acceptant qu'un terrain pour y construire une zaviya pour ses disciples²³⁴.

Les premières sources ottomanes rattachent à Geyikli Baba une anecdote qui fut répétée par toutes les sources postérieures. Selon cette anecdote, Geyikli Baba aurait un jour apporté un plant de peuplier dans la citadelle de Bursa, et l'aurait planté devant la porte du sérail du Sultan²³⁵. Ce peuplier vit toujours et représente le symbole de la longévité et de la solidité de l'Empire ottoman²³⁶. D'après les sources, Orhân Ğâzi continua à fréquenter ce personnage vénérable jusqu'à sa mort. Et après celle-ci, il fit bâtir une *türbe*, une mosquée et une grande *tekye* (couvent) à sa mémoire²³⁷.

Quant à la personnalité mystique de Geyikli Baba, on peut dire tout au moins qu'il était sans doute un baba *mecczûb* (extatique),²³⁸ comme presque tous les autres babas turcomans. Malgré ses nombreux disciples, il menait une vie

²³² Cf. *Güldeste*, p. 220. D'après l'auteur, ce sabre qui faisait l'objet de la légende, était conservé à son époque (XVIIIe siècle), dans la *türbe* de Saint. J. de Hammer dit que ce sabre fut racourci d'un tiers par Süleyman le Législateur, pendant sa visite à la *türbe*, qui le fit déposer dans la trésorerie du sérail, à côté des armes du prophète (*Histoire*, vol; 1 p. 154). Mais apparemment, il s'est trompé, car le tiers du sabre qui aurait été déposé dans la trésorerie, était celui d'Abdâl Murâd (voir, infra, pp. 198-201).

²³³ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²³⁴ *Tevârih-i Âl-i 'Osmân* (anonyme), fol. 42b, 43a; *Âşıkpaşa-zâde* pp. 46-47; *Cihânnümâ*, vol. 1, p. 47; *Nefehât*, p. 690; *Şakâyiğ*, p. 33; *al-'Aylam*, fol. 558b.

²³⁵ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²³⁶ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²³⁷ Cf. *Âşıkpaşa-zâde*; p. 47. *Şakâyiğ*, p. 32. Le tombeau du saint se trouve aujourd'hui dans le village Baba Sultân, à l'est de Bursa, au pied d'Uludağ (Olympe); c'est un des lieux de pèlerinage les plus célèbres de la région (voir, H. Tanyu, *Ankara ve çevresi*, pp. 187-88). La *tekye* était encore connue au XVe siècle, sous le nom de "Geyikli Baba Tekyesi" (voir, *Âşıkpaşa-zâde*, p. 47).

²³⁸ Cf. par ex. *Şakâyiğ*, p. 32:

فیوضات الهیه ابله جذبات عظیمه و خلجات جسمیه به مظهر اولوب

Kunh'ul-Ahbâr, vol. 5, p. 62; cf. aussi, *al-'Aylam*, fol. 557a.

d'anachorète²³⁹. Quoi que l'auteur des *Şakāyik'an-Nu māniya* s'efforce de démontrer que Geyikli Baba était un véritable saint, les documents d'archives comprennent des témoignages non-conformes à l'orthodoxie musulmane. D'après un de ces documents, Orhān Ġāzi aurait envoyé un jour à Geyikli Baba, du vin et du *raki* en disant que "Baba a l'habitude de boire du vin"²⁴⁰. Si l'on prend en considération ce document, il en ressort que Geyikli Baba et ses disciples n'étaient pas du tout des soufis sunnites, malgré l'effort des sources pour les présenter comme de véritables saints. D'ailleurs ce caractère hétérodoxe est naturel chez des derviches issus du milieu babāi. C'est à cause de cela que Geyikli Baba ne tarda pas à entrer dans le cadre des saints bektāşi²⁴¹. Bien qu'il n'occupe pas une place aussi importante que son contemporain, Abdāl Mūsā, dans la tradition bektāşi comme l'un des leurs, dès le XVI^e siècle.

2) Abdāl Mūsā (Mūsā Baba)

Abdāl Mūsā, également connu sous le nom de "Mūsā Baba", est un personnage célèbre par son rattachement à l'histoire de la fondation de l'Empire ottoman et à celle des Janissaires. D'après 'Aşıkpaşa-zāde et Neşri il vécut non seulement sous Orhān Ġāzi, mais aussi sous Murad I²⁴². La tradition le fait originaire de Hōy, tout comme Geyikli Baba, et dans un poème qui lui est attribué, Abdāl Mūsā se dit originaire de cette ville²⁴³. Il avait immigré dans la région de Bursa, à la veille de la conquête à laquelle il avait participé²⁴⁴.

Mais s'il faut croire 'Aşıkpaşa-zāde, avant son arrivée dans la région de Bursa, Abdāl Mūsā faisait partie de l'entourage de Hāci Bektāş-i Veli; d'après cet auteur, il aurait été le disciple de Hātun Ana, et serait resté quelques temps auprès du tombeau de Hāci Bektāş; après l'avènement d'Orhān, il se serait rendu auprès de ce sultan²⁴⁵. En tous cas, ce témoignage de 'Aşıkpaşa-zāde n'a rien d'incompatible; il paraît parfaitement acceptable.

²³⁹ Cf. *op. cit. loc. cit.* Cf. aussi *Şakāyik*, p. 33:

مدت عمرندن علايق خلايقدن منقطع وارایش آلايش دنيويه دن مجتوب ومنتع اولوب ومنتجد و متفرد و متزهده و متعبد بر کمسته

ایدی .

²⁴⁰ Cf. voir, supra, p. 187, note 3.

مرحوم اور خان يادشاه بابامی خوردرد ديويکي يوك عراق وايکي يوك شراب کوندروب

²⁴¹ Cf. Evliya Çelebi, *Seyāhatnāme*, vol. 2, p. 39.; cf. aussi F. W. Hasluc, *Bektāşilik Tedkikleri*, p. 12.

²⁴² Cf. 'Aşıkpaşa-zāde, p. 200; *Cihānnümā*, vol. 1, p. 232.

²⁴³ Cf. A. Gölpınarlı, *Al. Bek. nef.*, p. 9.

Ṭür'da Mūsā durup münacāt eyler
Neslimizi sorar isen Hōy'danuz
Abdāl Mūsā oldum geldim cihāna
Ārif anlar bizi nice soydanuz.

²⁴⁴ Cf. *Şakāyik*, p. 33, d'après d'autres sources, telles *Kunh'ul-Ahbār*, al-*Aylam* (voir, les pages concernées). Cf. aussi, Baldirzāde Meḥmed, *Rauza-i Evliyā*, Bib. Süleym. (H. Mahmud Ef.) nr. 4560, fol. 12a; *Güldeste*, p. 213.

²⁴⁵ Cf. 'Aşıkpaşa-zāde, p. 205.

En ce qui concerne les relations d'Abdāl Mūsā avec Orhān Ğāzi, les sources ne rapportent malheureusement rien; si ce n'est sa participation à la conquête de Bursa. Mais les *Şakāyik'un-Nu'māniya* contiennent une anecdote, répétée également par d'autres sources, au sujet des relations d'Abdāl Mūsā avec Geyikli Baba, et qui impliquerait une sorte de concurrence entre les deux cheiks. D'après cette anecdote, Abdāl Mūsā aurait, un jour, envoyé à Geyikli Baba, par l'un de ses disciples, un charbon ardent enveloppé dans un morceau de coton. Recevant ce cadeau étrange, celui-ci lui aurait envoyé, en retour, un verre de lait de cerf. Abdāl Mūsā, un peu étonné, aurait alors compris que Geyikli Baba était un saint supérieur à lui, car le pouvoir d'agir sur les animaux est plus difficile à obtenir que celui d'agir sur les objets²⁴⁶.

F. Köprülü a comparé cette anecdote avec une autre concernant Ahmed Yesevi, et qui est naturellement antérieure à celle-ci. D'après lui, le fait que Abdāl Mūsā avait envoyé à Geyikli Baba un charbon ardent enveloppé dans un morceau de coton, est absurde, car dans le cas d'Ahmed Yesevi, cela s'était passé dans le contexte qui réunissait hommes et femmes. Il est donc évident, que cette anecdote ait été empruntée à la tradition yesevi²⁴⁷.

Malheureusement, les sources ne nous renseignent ni sur ses activités, ni sur sa personnalité religieuse. Il paraît tout de même probable qu' Abdāl Mūsā ait été issu du milieu de Hāci Bektāş-i Velī, comme le dit 'Āşikpaşa-zāde. Il n'était sans doute pas directement le *halife* du cheik, étant donné que son nom ne figure pas parmi les *halife*, dans le *Vilāyetnāme*. Il dut, probablement, venir dans la région de Bursa avec un certain nombre de disciples, après avoir obtenu, à Sulucakaraöyük, une place conséquente parmi les disciples de Hāci Bektāş-i Velī. C'est peut-être à cause de cela qu'il fut inclus dans la tradition beктаşi, probablement après la rédaction du *Vilāyetnāme*, c'est à dire dans la deuxième moitié du XVe siècle²⁴⁸.

De toutes façons, Abdāl Mūsā occupe une place importante dans la tradition beктаşi de laquelle est sorti un *Vilāyetnāme-i Abdāl Mūsā* comprenant ses légendes. D'après ce *Vilāyetnāme*, écrit probablement par un derviche beктаşi au XVIe siècle, (sans doute après la formation d'une tradition solide concernant Abdāl Mūsā), il aurait été le fils d'un certain Hasan Ğāzi, qui était le fils de Haydar Ata, l'oncle de Hāci Bektāş-i Velī²⁴⁹. D'après cet ouvrage, Abdāl Mūsā

²⁴⁶ Cf. *Şakāyik*, p. 34. cf. aussi supra, note 244.

²⁴⁷ Cf. F. Köprülü, *THEA*, "Abdal Mûsa", p. 62; cf. aussi, du même, *TK*, "Abdal Mûsa", 124 (1973), p. 200.

²⁴⁸ Dans son *İlk Mutasavvıflar*, F. Köprülü refuse, au début d'admettre l'appartenance d'Abdāl Mūsā au milieu de Hāci Bektāş (p. 291, note 4), mais après avoir réexaminé le témoignage de 'Ā-

şikpaşa-zāde, il a changé d'avis dans son étude consacrée à Abdāl Mūsā (voir, *THEA*, pp. 60-61).

²⁴⁹ Cf. *Vilāyetnāme-i Abdāl Mūsā*, Bibl. privée de Bedri Noyan, fol. 2a.

aurait été la réincarnation de Hâci Bektâş²⁵⁰. Bien que ces témoignages relèvent de la légende, ils sont cependant importants au point de vue de la prépondérance du culte d'Abdâl Mûsâ, dans la tradition beктаşı²⁵¹. D'autre part, l'appartenance d'Abdâl Mûsâ au milieu de Hâci Bektâş, ressort d'un poème qui lui est attribué²⁵²:

Horâsân'dan Rûm'a zühür eyleyen
Pîrim Hâci Bektâş Velî değil mi?
Binip cansiz duvarlari yürüten
Pirim Hâci Bektâş Velî değil mi?

Abdâl Mûsâ est lui-même mentionné dans plusieurs poèmes (*nefes*) beктаşı dont les premiers sont dûs à Kayğûsuz Abdâl, son célèbre *halife*²⁵³, et à différents autres poètes, tels Kul Hüseyn (XVIe-XVIIe siècles), Velî (XIXe siècle), Seyyid 'Alî, etc²⁵⁴. Dans un certain nombre de *nefes* (chants religieux), Abdâl Mûsâ est considéré comme le deuxième maître (pir) de la Bektâşiya après Hâci Bektâş-i Velî. Il est également vénéré par les Alevis. Certains *dede alevi* appartiennent au foyer d'Abdâl Mûsâ (Abdâl Mûsâ Ocağı). Pendant la fête du *Nevrûz*, les Alevis font un sacrifice au nom d'Abdâl Mûsâ²⁵⁵. Tout ceci tend à prouver l'importance de la place occupée par Abdâl Mûsâ dans la tradition hétérodoxe de l'Anatolie, depuis le XIVE siècle.

D'après les recherches de Köprülü, cette tradition concernant Abdâl Mûsâ, prit naissance dans sa *tekye* (couvent) construit dans la région d'Antalya. Après être resté quelques temps dans la région de Bursa, le cheik se serait rendu à Elmali (Antalya) et aurait construit une *tekye* à proximité de cette petite bourgade; dans un lieu qui est l'actuel Tekke köyü. Ce fut probablement dans cette

²⁵⁰ Cf. *op. cit.* loc. cit:

..ساطان حاجی بكتاش ولی الحرامساقی برکون حیاندہ اوتورر کن مبارک نفسندن نطقه کلوب ابتدی یارنلر کنجلیده کنج آی
کی طوغم آدم ابدال موسی جاغردرم دیدی بنی ایستین انده کلسمین بولسون دیدی .

²⁵¹ Dans son *Vilâyetnâme*, Abdâl Mûsâ est présenté comme un derviche kalenderi. On utilise pour le qualifier le terme de "işik" (fol. 8a). Il porte un baton dit "şomak" (fol. IIB). Ses disciples sont surnommés "abdâl", tout comme les kalenderis; ils portent des *keşkül* (fol. 19a).

²⁵² Cahit Öztelli, *Bektâşi Gülleri*, p. 106. Pour les autres poèmes, attribués à Abdâl Mûsâ, voir aussi, A. Gölpinarlı, *Al. Bek. nef.* pp. 129-130. Si l'on étudie ces poèmes, il est facile de remarquer qu'ils ont été écrits par différents poètes beктаşis d'époques postérieures ayant porté le nom de Abdâl Mûsâ, car leur contenu reflète des formes postérieures des croyances beктаşı.

²⁵³ Sur le rapport existant entre Abdâl Mûsâ et Kayğûsuz Abdâl, voir F. Köprülü, *THEA*, "Abdal Mûsa", pp. 62-63. Cf. aussi, par ex. M. Yahya Dağlı, *Kaygusuz Abdal*, İstanbul 1939, et A. Gölpinarlı, *Kaygusuz, Hatâyî, Kul Himmât*, İstanbul 1953. Pour ses légendes, voir *Menâkıb-i Kaygusuz*, Bibliothèque privée d'Abdurrahman Güzel.

²⁵⁴ Pour ces *nefes* voir, A. Gölpinarlı, *Al. Bek. nef.* pp. 56, 107, 108 115; C. Öztelli, *op. cit.* pp. 118-120.

²⁵⁵ Cf. A. Gölpinarlı, *İA*, "Kizil-baş".

région qu'Abdāl Mūsā acquit un grand prestige parmi les tribus turcomanes hétérodoxes et eut d'innombrables disciples. Et toujours d'après Köprülü, ce fut à partir de ce moment-là que les légendes locales concernant Abdāl Mūsā commencèrent à se former et que la *tekye* eut un grand rayonnement et se développa au cours des années²⁵⁶.

En effet, l'installation d'Abdāl Mūsā dans la région d'Antalya trouve un reflet dans le *Vilāyetnâme-i Abdāl Mūsā*, sous une forme légendaire assez significative: d'après ce texte, Abdal Musa aurait d'abord apparu à Genceli (؟ كنجلی); mais les gens de cet endroit ne croyant pas à sa sainteté, voulurent l'expulser. Abdāl Mūsā partit, mais une catastrophe s'abattit sur la ville. Les habitants, regrettant leur attitude, prièrent Abdāl Mūsā de revenir parmi eux, mais celui-ci n'accepta pas et se rendit dans la région de Teke où il construisit une *tekye*²⁵⁷. Est-il possible de trouver dans le récit du *Vilāyetnâme-i Abdāl Mūsā*, la raison du départ du cheik de Bursa? On pourrait supposer que les hérésies d'Abdāl Mūsā ont pu causer un certain mécontentement dans la population sunnite de la région de Bursa, ou même auprès d'Orhan Ğāzi. Un témoignage figurant dans la quasi-totalité des premières chroniques, évoque une telle probabilité. Selon ce témoignage, après la conquête de Bursa, certains groupes de derviches auraient eu des activités extravagantes et auraient encouru une stricte surveillance de la part du sultan Orhan Ğāzi²⁵⁸. Il semble que les "activités extravagantes" de ces derviches seraient des activités hérétiques auxquelles Abdāl Mūsā n'a probablement pas été étranger.

Quoi qu'il en soit, le souvenir de ce baba turcoman continua à vivre dans la région de Bursa, et c'est pourquoi toutes les sources, des *Şakāyik'un -Nu^εma niya*, au *Güldeste* de Belig, se basant naturellement l'une sur l'autre, sont unanimes à dire qu'Abdāl Mūsā aurait vécu jusqu'à sa mort dans la région de Bursa et aurait été enterré dans cette ville²⁵⁹.

Cette double tradition d'Abdāl Mūsā attachée d'une part à Bursa, de l'autre à Elmali, a fait croire d'une manière erronée à l'existence de deux Abdāl Mūsā, dont l'un aurait vécu à Bursa, l'autre à Elmali. Mais ceci est historiquement impossible, car si l'on étudie attentivement les sources, on remarquera

²⁵⁶ Cf. F. Köprülü, "Abdal Mūsā", édition d'Orhan Köprülü, *TK*, 124 (1973), pp. 202, 206.

²⁵⁷ Cf. *Vilāyetnâme-i Abdāl Mūsā*, fol. 2b-3A.

²⁵⁸ Cf. par ex. *Tevārih-i Āl-i ʿOsmān* (anonyme), fol. 42b:

(اورخان غازی) بروسه یه واردقده برعمارت یایدروب بعض در ویشلردان نا معقول فعل صادر اولوب درویشلری تفتیش ایتمکه باشلادی .

cf. aussi, *Āşıkpaşa-zāde*, p. 46 et les autres sources concernées.

²⁵⁹ *Şakāyik*, p. 33; *Kunh'ul-Ahbar*, vol. 5, fol. 64; *al-ʿAylam*, fol. 558a; *Ravza* et le *Güldeste* mentionnent même une *türbe* et une *medrese* construites sur le tombeau d'Abdāl Mūsā, par la petite fille de Bayezid II, mais qui seraient tombées en ruine (voir, *Ravza*, fol. 13b; *Güldeste*, p. 214)

que toutes ses traditions et toutes ses légendes couvrent les trois étapes de la vie d'Abdal Musa:

1. Sa vocation commença à Sulucakaröyük, en tant que derviche issu du milieu de Hâci Bektaş;

2. Puis il s'installa dans la région de Bursa où il resta quelques années pendant lesquelles il participa à des *ğazâ*;

3. A la suite de certaines médisances, il dut quitter la région de Bursa et se rendit à Elmali, où il put continuer ses pratiques hérétiques jusqu'à sa mort²⁶⁰.

D'ailleurs, le prestige dont jouissait la *tekye* d'Elmali parmi les Bektaşis, ainsi que les poèmes de son principal halife Kaygūsuz Abdāl, et enfin son *Vilāyet-nāme*, prouvent suffisamment qu'Abdāl Mūsā a passé la plupart de sa vie, jusqu'à sa mort, dans la région d'Antalya. Il faut enfin ajouter que la grande majorité des légendes d'Abdāl Mūsā son situées dans cette région.

S'il faut croire Evliya Çelebi, la *tekye* d'Elmali, était, au XVIIe siècle, une des plus importantes *tekye* des beктаşı²⁶¹

Elle avait de riches *vakf* qui consistaient en des vignes, des champs de blé, des troupeaux de moutons et des vaches etc. Elle se développa du XIVe au XIXe siècle, grâce à d'autres *vakf* et put agrandir ses bâtiments; mais au XIXe siècle, à cause de la fermeture des *tekye* beктаşı par Maḥmūd II, elle fut complètement abandonnée. Depuis cette date, elle n'a jamais pu retrouver son ancien éclat²⁶².

3) *Ḳumrāl Abdāl (Ḳumrāl Baba)*:

Il est relativement peu connu. Il ne figure dans aucune chronique du XVe siècle, si ce n'est celle de *Āşikpaşa-zāde* où il est cité sous le nom de *Ḳumrāl Dede*²⁶³. Les autres chroniques, telles les *Tevārīh-i Āl-i ʿOsmān* d'Oruç Beğ l'ignorent. Mais, par contre, les chroniques du XVIe siècle, rapportent sur lui une légende intéressante différant un peu de celle de *Āşikpaşa-zāde*.

D'après celle-ci, *Ḳumrāl Dede* fut l'un des disciples de Şeyḥ Edebāli. Lors de la visite de *ʿOsmān Ġāzi* chez Edebāli, la nuit du rêve fatidique, ce derviche

²⁶⁰ Le tombeau d'Abdāl Mūsā se trouve dans sa *tekye* à Tekke köyü près d'Elmali. Dans la *türbe*, il y a également quelques autres tombeaux qui appartiendraient, selon la tradition locale, à son père Ḥasan Ġāzi, à sa mère Ümmügülsüm, à sa soeur Zeyneb et à son *halife* Kaygūsuz Abdāl.

²⁶¹ Au sujet de cette *tekye*, voir E. Çelebi, *Seyāhatnāme*, vol. 9 pp. 273-274; F. Köprülü, *op. cit.* pp. 203-204; cf. aussi, İlhan Akçay, "Abdal Mūsā tekkesi", *Actes du 7e Congrès d'Histoire Turque*, Ankara 1972, vol. 1 pp 360-373; Ş. Tekindağ, "Teke eli ve Teke oğulları", *TED*, VII-VIII (1976-77), pp. 73-77.

²⁶² Cf. İlhan Akçay, *op. cit.* p. 361.

²⁶³ Cf. pp. 6-7: Neşri répète le récit de *Āşikpaşa-zāde* sans le modifier (voir, vol. 1, p. 232).

demanda une rétribution pour son interprétation. 'Osmân Beğ lui promit le don d'une ville, lorsqu'il deviendrait sultan. Comme le derviche exigeait une garantie, le beğ lui donna son sabre en caution²⁶⁴.

D'autre part, chez İdrîs-i Bitlîsî et Kemâlpaşazâde, la légende est un peu différente. D'après eux, Kûmrâl Abdâl (ou Kûmrâl Baba) était un derviche guerrier qui vivait dans la région de Söğüt (Bursa). Un jour, en allant à la guerre-sainte, il aurait rencontré un personnage céleste qui lui aurait révélé l'avenir brillant de 'Osmân Ğâzi. Kûmrâl Abdâl se serait empressé de lui raconter cette nouvelle extraordinaire²⁶⁵. La suite de la légende est la même que chez 'Âşikpaşa-zâde. Ces deux sources ajoutent que 'Osmân Ğâzi, fidèle à sa promesse, fit don à Kûmrâl Abdâl de plusieurs villages et fit construire une zaviya pour ses disciples, à Ermeni Derbendi près de Yenişehir²⁶⁶. La zaviya de Kûmrâl Abdâl existait encore au XVI^e siècle et était très fréquentée par les voyageurs²⁶⁷.

On peut dire pour conclure que Kûmrâl Abdâl qu'il ait été ou non le disciple de Edebâlî, était issu du milieu babai²⁶⁸. Il faisait partie des *Abdâlân-i Rûm*²⁶⁹, et c'était un derviche guerrier qui participait, avec ses disciples, à la guerre-sainte, tout comme les autres *Abdâlân-i Rûm*.

4) *Abdâl Murâd*:

Il est plus connu que Kûmrâl Abdâl. Toutes les sources qui parlent de lui, depuis 'Âşikpaşa-zâde jusqu'à *Güldeste*, le disent contemporain de Geyikli Baba. Il vécut non seulement sous Orhân Ğâzi, mais également sous Murâd I²⁷⁰. D'après Baldîr-zâde et İsmâ'il Belîğ, il était originaire de Buhârâ et était venu au pays de Rûm avec quarante abdâl²⁷¹. Il participa aux côtés d'Orhân Ğâzi, à la conquête de Bursa²⁷². Apparemment, il dut venir dans la région de Bursa à la veille de la conquête.

²⁶⁴ Cf. 'Âşikpaşa-zâde, loc. cit.

²⁶⁵ Cf. İdrîs-i Bitlîsî, *Heşt Bihişt*, Bibl. univ. d'Istanbul, mss persans, nr. 225, vol. 1 fol. 31a-33b; Kemâlpaşa-zâde, *Tevârih-i Âl-i 'Osmân*, vol. 1, pp. 88-92; cf. aussi, Müneccimbaşı, *Şahâif* vol. 3, p. 267. Ce dernier se base sur les *Heşt Bihişt*.

²⁶⁶ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²⁶⁷ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²⁶⁸ Hayrullâh Efendi précise d'ailleurs dans son *Tarih*, que Kûmrâl Baba était un derviche babai qui prêchait dans les montagnes, au bord de la Sakarya (vol. 2, p. 36):

قومرال بابا دخى بابا بيلر طاقمنندن برذات شريف اولوب ساتاغريوس ايرماغى يعنى صقريه نهرينك کنارنده طاغلرده طولاشير
كرامتى ظاهر بر مبارك ايدى

²⁶⁹ Cf. F. Köprülü, *THEA*, "Abdal Kumral", pp. 58-59.

²⁷⁰ Cf. par ex. 'Âşikpaşa-zâde, p. 200; *Cihânnümâ*, vol. 1, p. 232.

²⁷¹ Cf. *Ravza*, fol. 11b; *Güldeste*, p. 212.

²⁷² Cf. *Şakâyik*, p. 34; *Tâc*, vol. 1, p. 407; *Kunh'ul-Ahbâr*, vol. 5, p. 65; *Ravza* et *Güldeste*, loc.

Selon une légende populaire, il était connu parmi les soldats ottomans, sous le surnom de "Çiplak ʿaşıḳ" (le Barde nu), car il chantait des chansons et écrivait des poèmes. Il portait un sabre de bois. Un jour, pendant le siège de Bursa, en se promenant dans la vallée, il rencontra des soldats byzantins qui étaient en train de préparer une attaque contre les Turcs. Abdāl Murād prit tout de suite son sabre en mains et leur intima l'ordre de se convertir à l'Islam. Ayant vu son accoutrement et son sabre de bois, les soldats byzantins ne le prirent pas au sérieux. Celui-ci répéta trois fois sa proposition, mais il fut l'objet de dérision. En fin de compte, il attaqua les soldats byzantins et en tua quelques uns. Les autres prirent la fuite. Assistant à la scène du haut des remparts, les byzantins s'enfuirent de la ville, et ce fut ainsi que Bursa tomba aux mains d'Orhān Ğāzi²⁷³.

Cette légende fait penser à un mystique *meczûb*, un derviche tout à fait conforme à la tradition des *Abdālān-i Rûm*. Du reste, les sources confirment ce caractère extatique d'Abdāl Murād²⁷⁴. Il était sans doute aussi un derviche issu du milieu babai, venu dans la région frontalière pour combattre avec les Byzantins. D'après ce qui ressort du témoignage des sources, Abdāl Murād se serait installé sur une colline à côté de la citadelle de Bursa et y aurait mené une existence d'anachorète. Orhān Ğāzi fit probablement construire pour lui une zaviya dans cet endroit, au sud de la ville, sur le Uludağ²⁷⁵.

D'après une autre légende, il vivait déjà dans cet endroit avant la prise de Bursa. Chaque fois qu'il avait faim, il envoyait son âne avec une besace, à la citadelle. Connaissant les miracles d'Abdāl Murād, les habitants de la ville renvoyaient son âne après avoir rempli la besace de provisions²⁷⁶. Cette même légende, un peu changée, continue à être racontée aujourd'hui: l'histoire se serait passée après la prise de Bursa. Un jour, un des artisans de la ville se plaignit d'avoir à envoyer gratuitement des provisions à Abdāl Murād. Aussitôt, un énorme morceau de roche tomba sur sa boutique et l'écrasa. D'après la légende, c'est Abdāl Murād qui l'aurait jetée de la montagne, ayant senti, par ses dons de clairvoyance, les mauvais sentiments de l'artisan²⁷⁷.

D'après une autre légende, Abdāl Murād est représenté comme Şari Şaltıḳ, combattant les dragons. Il sauva la vie des habitants de tous les villages de la région de Yalova, qui étaient menacés par deux dragons venus de la mer. Orhān Ğāzi fit fondre deux massues en bronze en forme de dragon, en donna l'une à Abdāl Murād, et déposa l'autre dans sa trésorerie²⁷⁸.

²⁷³ İlhan Yardimci, *Bursa Evliyâları* (les Saints de Bursa), İstanbul 1976, pp. 151-52.

²⁷⁴ Cf. par ex. *Kunh'ul-Ahbâr*, vol. 5, p. 65.

²⁷⁵ Cf. E. Çelebi, *Seyâhatnâme*, vol. 2, pp. 12, 46.

²⁷⁶ Cf. *Ravza*, fol. 11b, 12a; *Güldeste*, p. 212.

²⁷⁷ İ. Yardimci, *op. cit.*, p. 153.

²⁷⁸ Cf. *Güldeste*, p. 213. L'auteur de l'ouvrage dit que cette massue existait encore à son époque, dans la *türbe* du saint.



Il semble que ce derviche guerrier fut aussitôt après sa mort, l'objet d'un pèlerinage. La population environnante fréquentait souvent sa *türbe* qui se trouvait à l'endroit où il avait vécu²⁷⁹. Pendant des siècles, des cérémonies traditionnelles des artisans de Bursa se déroulaient dans cette *türbe*. Aujourd'hui, ces cérémonies sont devenues des démonstrations folkloriques²⁸⁰; mais elles apportent la preuve du renom d'Abdāl Murād, dont le souvenir est perpétué dans la région de Bursa.

Parallèlement au renom de la *türbe* d'Abdāl Murād, sa *tekye* eut aussi une réputation considérable. Au XVIIe siècle, c'était une riche *tekye* bektaşî²⁸¹. Elle le resta jusqu'au XIXe siècle²⁸². Après la suppression des Janissaires, elle subit le même sort que les autres *tekye* bektaşî.

5) *Abdāl Mehmed*:

Il était le fils d'Abdāl Murād et fut enterré dans la même *türbe* que son père. Il est cependant étrange qu'aucune chronique ottomane ne le mentionne. Seuls la *Ravza-i Evliyâ* et le *Güldeste* contiennent quelques légendes à son sujet, qui circulaient au XVIIIe siècle dans la région de Bursa, ce qui prouverait que le souvenir d'Abdāl Mehmed vivait encore, bien qu'il n'ait laissé aucune trace dans les sources écrites²⁸³.

D'après les légendes rapportées par ces deux sources, le célèbre cheik kâdirî Eşrefoğlu Rûmi, l'avait rencontré quand il était étudiant à la Medrese Sultâniya à Bursa. Un jour, alors qu'il s'était rendu chez Abdāl Mehmed pour faire interpréter un rêve, celui-ci lui offrit un bol de soupe dans lequel il avait jeté des boules de boue. Eşrefoğlu mangea la soupe sans hésitation, ce qui lui valut de devenir un saint et un grand poète mystique²⁸⁴.

Il s'agit probablement d'une massue qu'Abdāl Murād aurait utilisée pendant les batailles auxquelles il participa.

²⁷⁹ Cf. *Ravza*, fol. 12a Aujourd'hui, la *türbe* d'Abdāl Murād se trouve à côté des carrières de chaux situées au sud de Bursa, sur les flancs d'Uludağ (voir, İ. Yardımcı, *op. cit.* p. 149).

²⁸⁰ Cf. Hikmet Tanju, *Ankara ve Çevresi*, pp. 186-87.

²⁸¹ Cf. E. Çelebi, *Seyâhatnâme*, vol. 2, p. 46; cf. aussi, F. Köprülü, "Abdal Murad", *THEA*, p. 60; F. W. Hasluc, *Bektâşîlik Tedkikleri*, p. 12.

²⁸² Autrefois, dans la *türbe*, il y avait un gigantesque sabre ainsi que la massue mentionnée ci-dessus; les Musulmans y voyaient le sabre d'Abdāl Murād (voir E. Çelebi, *op. cit.* loc. cit.; *Ravza* loc. cit.; *Güldeste*, p. 212), et les voyageurs européens le prenaient pour l'épée de Roland (voir J. de Hammer, *Histoire*, vol. 1, p. 154). D'après Hasluc, ce sabre, accroché avant l'époque ottomane, sur la porte de la citadelle de Bursa, avait été probablement mis dans la *türbe* d'Abdāl Murād après la conquête (voir, *Christianity and Islam under the sultans*, Oxford 1929, vol. 1, p. 230). D'après F. Köprülü, il s'agirait du même sabre qui avait été écourté d'un tiers par Süleyman le Magnifique (voir, *op. cit.* loc. cit.)

²⁸³ Jusqu'au premier quart du XXe siècle, le tombeau d'Abdāl Mehmed était encore un lieu de pèlerinage pour les femmes enceintes (voir, F. Köprülü, "Abdal Mehmed", *THEA*, p. 59)

²⁸⁴ Cf. *Ravza*, fol. 13a-14b.; *Güldeste*, pp. 16-17.

Selon la deuxième légende, Abdāl Meḥmed avait un fidèle disciple nommé Ḥācī İbrāhīm, qui était très pauvre. Il tenait une petite échope dans laquelle il vendait des têtes de mouton bouillies. Il apportait chaque jour une tête à son maître, Abdāl Meḥmed. Un jour, lorsqu'il se trouvait comme d'habitude dans sa petite échope, il remarqua que son chaudron était rempli d'or, au lieu de têtes de mouton. Ainsi devint-il riche²⁸⁵.

L'auteur de la *Ravza* dit qu'il y avait à Bursa une petite mosquée qui portait le nom d'Abdāl Meḥmed et que sa *türbe*, en pierre, avait été construite par Murād II²⁸⁶.

6) *Doğlu Baba*:

Apparemment, "Doğlu Baba" était son surnom. On ignore son véritable nom. Les sources ne donnent pas beaucoup de renseignements à son sujet. D'après une légende il aurait lui aussi participé à la conquête de Bursa, parmi les autres derviches. Pendant la bataille, il distribuait aux soldats turcs assoiffés, du *ayran*, sorte de petit lait; c'est pour cela qu'il était surnommé "Doğlu Baba"²⁸⁷. Il habitait au pied du mont Uludağ, sur une colline appelée *Ğara Belen*, c'est là qu'il fut enterré après sa mort²⁸⁸.

Ce derviche guerrier dont le nom ne figure pas dans les chroniques ottomanes, appartenait sans doute au milieu babai.

7) *Postinpūş Baba*:

Les sources ne le mentionnent pas, sauf deux petits passages dans les *Şakāyik'un-Nu' māniya* et dans le *Tāc'ut-Tevāriḥ*²⁸⁹. Selon ces deux sources, dont la deuxième se base sur la première, Postinpūş Baba aurait été originaire d'Iran et aurait immigré à Bursa sous Murād I. Il fut lui aussi un *meçzūb-i ilāhi* (un extatique ravi par la contemplation). Murād I aurait fait construire pour lui une grande zaviya à Yenişehir (Bursa), où il fut enterré²⁹⁰.

Il semblerait que Postinpūş Baba²⁹¹, ait pu venir dans la région de Bursa tout comme les autres *Abdālān-i Rūm*, dans une foulée immigrée vers cette régi-

²⁸⁵ Cf. *op. cit.* loc. cit.

²⁸⁶ Cf. *Ravza*, fol. 15b.

²⁸⁷ Cf. *Şakāyik*, p. 34; *Tāc*, vol. 2, p. 407; *Kunh'ul-Ahbār*, vol. 5, pp. 64-65; *Gūlaeste*, p. 235; le mot de "doğ" signifie en persan, *ayran* = petit lait.

²⁸⁸ Cf. *Tāc*, *ibid*; *Gūldeste*, *ibid*.

²⁸⁹ Neşri cite seulement son nom (voir *Cihānnümā*, vol. 1, p. 232)

²⁹⁰ Cf. Neşri, *op. cit.* vol. 2, p. 131; *Şakāyik*, p. 45; *Tāc*, vol. 2, pp. 410, 411. La zaviya et la *türbe* de ce baba turcoman situées sur une petite colline à Yenişehir, sont aujourd'hui encore un lieu de pèlerinage fréquenté par la population locale.

²⁹¹ *Postin* (پوستين), signifie en persan, "vêtement de peau de bête". Ce devriche dont on ignore le véritable nom, était surnommé *Postinpūş*, "vêtu d'un manteau de peau de bête".

on frontalière; il aurait pris part à des batailles menées par Murād I, ce qui lui aurait valu le don d'une zaviya à Yenişehir. Son titre "baba" évoque son origine babai.

8) *Şeyh Mehmed-i Küşteri (Baba Süşteri)*:

Āşikpaşa-zāde et Neşrî le citent parmi les *budalā* du temps du sultan Murād I²⁹². Il était originaire de Küşter (ou plutôt Şüşter), une ville du Huzistân iranien²⁹³. C'était un *mezzub* venu à Bursa probablement sous le règne d'Orhān Beğ, mais qui aurait également vécu sous Murād I. Il avait à Bursa une zaviya dans laquelle il vivait avec ses disciples²⁹⁴. D'après İsmâ'il Belig, Şeyh Mehmed Küşteri aurait écrit un poème mystique intitulé "Gülşen"²⁹⁵.

D'autre part, le célèbre voyageur andalou Ibn Baţţûta, parle d'un autre cheik nommé Baba aş-Şüşteri, à qui il avait parlé à Milas. Ce cheik, dit le voyageur, devait avoir cent cinquante ans, mais il avait de la force, de l'intelligence, ainsi qu'une excellente mémoire²⁹⁶. Il semble que ce Baba aş-Şüşteri soit le même personnage que celui dont il est question, car ils semblent être contemporains; Ibn Baţţûta a pu le rencontrer à Milas pendant un séjour temporaire du cheik dans la région.

D'après la tradition, Şeyh Mehmed Küşteri aurait été le premier maître à avoir mis en scène le célèbre jeu d'ombre, *Karagöz*.

Les personnages que nous venons d'étudier sous le nom d'*Abdālān-i Rūm*, nous sont connus, soit par des témoignages historiques, soit par des légendes conservées dans les hagiographies ou dans la mémoire publique²⁹⁷. Mais il faut avouer que ces renseignements ne nous permettent pas de les identifier, ni de les reconnaître d'une façon satisfaisante: en effet, ces renseignements sont insuffisants pour permettre de tracer une biographie ou pour déterminer leur rôle exact dans l'histoire de la fondation de l'Empire ottoman.

Ces personnages connus sous le nom d'*Abdālān Rūm*, issus du mouvement babai, étaient présents dans toute l'histoire de l'Anatolie de l'époque. Samût Abdāl, Hizir Abdāl, Mişker Baba, Şadiq Baba, Abdāl Ata, Şureti Baba, Kartal Baba et des centaines d'autres babas ou abdals dont il ne nous est resté que le

²⁹² Cf. Āşikpaşa-zāde, p. 200; *Cihānnumā*, vol. 1, p. 232.

²⁹³ Cf. Şakāyik, p. 45; *Ravza*, fol. 17a; *Güldeste*, p. 226.

²⁹⁴ Cf. *Ravza*, ibid; sa *türbe* existe encore aujourd'hui à Bursa dans le quartier Karaşeyh (voir İ. Yardimci, *Bursa Evliyâları*, pp. 344-45).

²⁹⁵ Cf. *Güldeste*, ibid.

²⁹⁶ Cf. *Voyages d'Ibn Baţţuta*, vol. 2, pp. 278-79.

²⁹⁷ Il n'est pas étonnant de voir ces personnages centralisés autour de Bursa, ancienne capitale de l'État, car c'est une région bien connue des historiens et des hagiographes qui y ont vécu. Si ceux-ci avaient connu d'autres régions de l'Anatolie, nous aurions pu ajouter à notre liste d'autres noms restés inconnus.

nom²⁹⁸, ont participé à la turquisation et à l'islamisation de l'Anatolie. On retrouve jusqu'à aujourd'hui, leurs traces dans la liste des noms de villages qui furent probablement fondés par eux²⁹⁹.

V. PREMIERS SULTANS OTTOMANS ET LES ABDĀLĀN—I RŪM:

Dans les différents beylicats turcs qui s'étaient formés après la dissolution de l'Etat Seldjoukide d'Anatolie, vivaient de nombreux derviches surnommés "abdāl" ou "baba", issus du milieu babai. Les beylicats de l'Anatolie occidentale, situés sur les régions frontalières byzantines, tels les *Aydinoğullari*, les *Karesioğullari* et les *Ottomans*, les attireraient beaucoup plus que les autres, car ils pouvaient faire la guerre sainte contre les Byzantins et exercer ainsi leurs vocations religieuses plus facilement qu'à l'intérieur du pays.

Comme il en ressort de la vie des derviches appelés *Abdālān-i Rūm*, le Beylicat ottoman qui se situait en Bithynie, à la frontière byzantine, constituait une région particulièrement propice à leurs vocations à la fois spirituelles et temporelles. La tolérance montrée à leur égard par les premiers sultans ottomans (Osmān Ğāzi, Orhān Ğāzi et Murād I) fut une raison décisive à leur centralisation dans cette région. Ces premiers sultans, surtout les deux premiers étaient de simples chefs turcomans, pas encore versés dans les subtilités de la théologie musulmane, aussi donnèrent-ils aux derviches issus du milieu babai, toutes les possibilités pour s'installer sur leurs territoires³⁰⁰. La seconde raison de la bienveillance des sultans à leur égard, c'est que ceux-ci cherchaient à se concilier ces derviches, afin de profiter de leur influence sur la population locale et c'est pour cela qu'ils faisaient construire partout des zaviyas et des *tekye* pour ces babas ou abdals. Les premières chroniques ottomanes sont riches en témoignages à ce sujet³⁰¹. La région de Bursa était pleine de zaviyas et de *tekye* construites pour ces derviches guerriers. On peut compter également parmi ces raisons mentionnées, le problème de la colonisation des terres conquises, qui a été admirablement étudié, il y a une trentaine d'années, par Ö. Lutfi Barkan³⁰². Ces zaviyas et ces *tekye* construits par ces derviches sur les terres conquises, allaient devenir, quelques années plus tard, de nouveaux villages ou des bourgades.

²⁹⁸ Cf. Şeyh Muhyi'd-Din Çelebi, *Divān*, (Hizirname), Bibl. Univ. d'Istanbul, mss turcs, nr. 9495, fol. 26b-28a. Ce cheik contemporain de Ğāşikpaşa-zāde, cite dans son divan près de quatre-vingt personnes surnommées (abdāl) ou (baba) et qui font toutes partie des Abdālān-i Rūm.

²⁹⁹ Cf. *Köylerimiz*, passim. On peut citer quelques uns, tels que Hasan Abdal (Van), Abdal Murad (Manisa), Abdal Hasan (Kastamonu), Yakub Abdal (Ankara), etc.

³⁰⁰ Il ne faut pas oublier qu'au fur et à mesure de la consolidation de l'administration centrale ottomane, l'influence de la *medrese* remplaça celle des babas turcomans.

³⁰¹ Cf. par ex. Ğāşikpaşa-zāde, p. 195, 196; *Cihānnümā*, vol. 1, pp 46-48, 98; vol. 2, pp. 78-79, 131.

³⁰² Cf. Ö. L. Barkan, "Kolonizatör Türk dervişleri", pp. 279-304.

Il ne faut cependant pas oublier que le jeune gouvernement ottoman ne négligeait pas de surveiller strictement les activités des derviches installés sur son territoire. Ainsi par exemple, Orhān Ġāzi surveillait-il régulièrement les derviches installés dans la région de Bursa, en expulsant ceux qui diffusaient des idées dangereuses³⁰³. Comme l'a montré F. Köprülü dans son ouvrage sur "*Les origines de l'Empire Ottoman*", ces derviches appelés *Abdālān-i Rūm* ont été les pionniers de l'expansion ottomane en Anatolie et dans les Balkans. Cette politique harmonieuse des premiers sultans leur a fourni les forces nécessaires à leur développement et ce fut ainsi qu'un jeune empire put surgir en Anatolie occidentale.

VI. ABDĀLĀN—I RŪM ET LES PREMIERS BEKTAŞIS:

Comme nous avons essayé de le montrer, les *Abdālān-i Rūm* étaient tous des mystiques *meczūb* (extatiques) menant une vie anachorétique. Ils ne différaient pas au point de vue de leur accoutrement, des yesevis, des kalenderis et des haydaris du XIII^e siècle, c'est à dire de leurs prédécesseurs rassemblés sous le nom de "Babāi". Ces derviches *meczūb* (extatiques) et anachorètes dont les meilleurs exemples sont Geyikli Baba, Abdāl Mūsā, Abdāl Murād, avaient, sans doute, des idées plus ou moins hérétiques qui existaient probablement déjà chez leurs prédécesseurs. D'ailleurs, l'auteur des *Tevārih-i Āl-i ʿOsmān* anonyme faisait sans doute allusion à ce problème en disant que "Orhān devait surveiller cerhes qui menaient des activités subversives"³⁰⁴. D'ailleurs Şāh İsmāʿil y fait allusion dans un de ses *nefes*:

"Ceux qui se sont ralliés aux fidèles de Mervan
Ont été chassé de la religion et sont devenus (infidèles)

Ceux qui ont donné leur foi aux enfants du Şāh
Ce furent les *Ahī*, les *Ġāzi* et les *Abdāl*³⁰⁵.

Dans la première moitié du XIV^e siècle, ces idées et ces croyances shiites durent probablement se développer chez les *Abdālān-i Rūm*, ainsi que chez leurs innombrables disciples qui ne sont autres que les premiers beктаşis. On peut, donc, dire sans hésitation que les *Abdālān-i Rūm* jouèrent un rôle de pont entre le mouvement babāi et les premiers beктаşis.

³⁰³ Cf. supra, note 258.

³⁰⁴ Cf. supra, note 258.

³⁰⁵ Cf. *Il Canzoniere di Şāh İsmāʿil Haṭāyī*, éd. Tourhan gandjeli, Napoli 1959, p. 15:

اولارکه تابع مراونی لردر سورلدی جیخدی دیندن اتر اولدی
شاهونک اولادینه اقرار ایدنلر اخیلر غازیلر ابدالر اولدی

I début du XIIIe s.	II milieu et fin du XIIIe s.	III début du XIVe s.	IV 2e moitié du XIVe s.
Kalenderis Yesevis Haydaris Vafâis } →	Babais →	Abdālân-i Rûm →	Premiers Bektaşis

Ce fut probablement vers le milieu du XIVe siècle (~ 1325-1350) que les *Abdālân-i Rûm* se rattachèrent à la tradition de Hâci Bektaş-i Velî, et que cette tradition se développa; mais dans quelles conditions, comment et où? Ce sont trois importantes questions auxquelles il est difficile, pour le moment, de répondre. Il vient tout de même à l'esprit que ce fut probablement de la *tekye* de Sulucakaraöyük (actuel Hacibektaş) que partit l'essor d'une vaste et profonde propagande. En tous cas, la part des derviches issus de cette *tekye* dut être assez considérable dans cette propagande. Peut être, l'exemple d'Abdâl Mûsâ pourrait-il nous renseigner sur cette action. En partant de Sulucakaraöyük, il se rendit d'abord à Bursa, ensuite à Manisa, et enfin s'installa définitivement à Elmali. Si l'on examine l'itinéraire suivi par Abdâl Mûsâ, on peut voir l'ampleur de la propagande menée par les derviches liés à la *tekye* de Hacibektaş; une propagande qui forgeait soigneusement une tradition de Hâci Bektaş autour duquel se constituera un demi siècle plus tard, un grand ordre religieux appelé la Bektaşîya. Pendant cette première époque, on voit se dessiner graduellement dans des zaviyas fondées par les *Abdālân-i Rûm*, le premier visage de la Bektaşîya. C'est pour cela qu'au XVIIe siècle, Evliyâ Çelebi, en visitant les zaviyas des *Abdālân-i Rûm*, disait sans hésitation en parlant de leur premier fondateur: "*Fukarâ-yi Bektaşîyân'dandır*", c'est à dire "il faisait partie des derviches bektaşis"³⁰⁶. A son époque, l'assimilation de toutes les zaviyas appartenant au début aux *Abdālân-i Rûm*, était déjà terminée depuis presque deux siècles³⁰⁷.

Du reste, le terme de "*Abdālân-i Rûm*" occupe une place assez considérable dans la littérature bektaşî, dès le début du XVe siècle. Le *Vilâyetnâme (Menâkib-i Hâci Bektaş-i Velî)*, utilise, pour désigner les disciples de Hâci Bektaş, le terme de "abdâl", évidemment emprunté aux *Abdālân-i Rûm*³⁰⁸. Hâci Bektaş-i Velî lui-

³⁰⁶ Cf. Le *Seyâhatnâme*, par ex. vol. 2, p. 39 et passim.

³⁰⁷ D'après Es'ad Efendi, historien ottoman du XIXe siècle, les Bektaşis avaient mis la main sur toutes les zaviyas et les *tekye* appartenant aux derviches nommés "abdâl" ou "baba". (voir, aussi, *Üss-i Zafer*, Istanbul 1243 (1827-28) p. 201; cf. aussi, F. Köprülü, "Abdal" *THEA*, pp. 32-33).

³⁰⁸ Cf. Le *Vilâyetnâme*, par ex. pp. 36, 44 et passim: "Günlerden birgün abdallariyle Hirkadağ tarafına seyre çıktı..."

même, aurait été nommé chef des "Rum Abdallari" par Ahmed Yesevi, avant son arrivée au pays de Rûm³⁰⁹.

Depuis le XVe siècle jusqu'au XXe siècle, dans les innombrables poèmes beкташіs et alevis, dits *nefes*, les *Abdālān-i Rûm* ont été chantés par différents poètes. Kaygūsuz Abdāl, un des grands poètes beкташі, mentionne à la fois son maître Abdāl Mūsā et les "Urum Abdallari" (Abdālān-i Rûm), dans un célèbre *nefes*:

"Beylerimiz elvān gülün üstüne
Ağlar gelir şāhim Abdāl Mūsā'ya,
Urum Abdallari postun eđnine
Bağlar gelir şāhim Abdāl Mūsā'ya."³¹⁰

Un des poètes beкташі du XVIe siècle, Hayretî, appelle les Bektaşis "Rûm *abdali*":

"Her gedā bir pādişāha bende olmuştur, veli
Biz de Rûm abdāliyiz, bizim 'Alî'dür şāhimiz"³¹¹.

Il est inutile de multiplier les exemples; il suffira de dire que ce furent les *Abdālān-i Rûm* qui ont donné naissance aux Bektaşis.

³⁰⁹ Cf. *op. cit.* p. 16: "Var, seni Rûm'a soldik, Sulucakaraöyük'ü sana yurt verdik, Rum Abdallari'na seni baş yaptık..."

³¹⁰ Cf. A. Gölpinarli, *Al. Bek. nef.* pp. 107-108

³¹¹ Cf. *op. cit.* p. 32.

CONCLUSION

Nous n'avons pas la prétention d'avoir pu faire une étude exhaustive. Nous espérons cependant avoir ouvert une porte vers de nouvelles recherches. Il nous semble qu'on ne peut formuler de jugement d'ensemble sur un sujet tel que la révolte de Baba Resûl pour laquelle nous avons très peu de sources contemporaines. D'ailleurs, l'insuffisance des sources et l'état actuel de nos connaissances ne nous permettent pas d'émettre sur cet évènement un jugement plus explicite que celui que nous avons essayé d'esquisser dans cette étude. Une chose semble cependant certaine, c'est que cette révolte n'avait pas de caractère religieux. C'était une révolte fomentée par les Turcomans à cause des mauvaises conditions socio-économiques, et qui fut stimulée par des circonstances politico-religieuses propices. Nous pensons pouvoir affirmer que cette révolte avait vu le jour dans un milieu de derviches appartenant aux différents ordres religieux hétérodoxes, et qu'à sa tête se trouvaient les babas turcomans.

En ce qui concerne Baba Ilyâs-i Horâsâni, le chef de la révolte, il se présente plutôt sous la personnalité d'un chaman turc recouvert d'un vernis islamique, déjà teinté d'idées ismaéliennes. Nous pouvons également ajouter que l'existence d'un ordre religieux fondé par lui et appelé "la Babaiya", nous paraît bien discutable. Aucune source, y compris l'ouvrage d'Elvan Çelebi, ne mentionne d'ordre pareil, tandis que le terme de "Babai", nous semble désigner les partisans (derviches ou non), de Baba Ilyâs, plutôt qu'un ordre religieux.

Il nous paraît également possible que Baba Ilyâs ait appartenu à la fois à la Yeseviya et à la Vafaiya, ou bien à l'un de ces deux ordres. D'après ce qui ressort du déroulement des évènements, la révolte avait probablement un but politique qui visait à s'emparer du gouvernement seldjoukide. Ceci est, d'ailleurs, corroboré par les activités de Muhliş Paşa, fils de Baba Ilyâs, qui régna durant six mois à Konya. Cependant, le problème du rapport de Baba Ilyâs et de Muhliş Paşa avec les Karamanides, à part quelques témoignages tardifs, reste encore à résoudre.

Quant aux idées religieuses des Turcomans, nous croyons pouvoir dire qu'ils n'étaient pas encore profondément islamisés. Comme on le voit dans le cas des disciples de Baba Ilyâs, on peut constater chez eux des vestiges de Chamanisme ou de Bouddhisme. Du reste, l'ouvrage d'Elvan Çelebi, bien que rédigé presque un siècle après les évènements, en est le meilleur témoin. Nous croyons également pouvoir dire, d'après ce que semblent impliquer les sources,

que les Turcomans n'étaient probablement pas étrangers aux idées ismaéliennes qu'ils connaissaient déjà avant leur immigration en Syrie du Nord et en Anatolie.

D'autre part, au point de vue politique, on peut dire que cette révolte a ébranlé l'Etat Seldjoukide de Rûm. Les victoires successives des Turcomans sur les forces gouvernementales prouvent non seulement l'ampleur du mouvement, mais aussi la faiblesse de l'Etat, qui s'est manifestée depuis la mort de 'Alâ'ud-Dîn Keykubâd I. Ce fut apparemment la Révolte de Baba Resûl qui incita les Mongols, jusque là hésitants, à occuper l'Anatolie, profitant bien sûr de l'absence des forces seldjoukides qui gardaient la région frontalière d'Erzenirrum (Erzurum), et qui avaient été rappelées par le gouvernement pour faire face à la révolte. Enfin, nous pouvons peut-être ajouter que si le gouvernement seldjoukide n'avait pas fait appel aux mercenaires francs dans la bataille de Malya, les Turcomans se seraient peut-être emparés de la capitale seldjoukide, ce qui aurait pu amener, du moins provisoirement, la fin du règne de Ğiyâs ud-Dîn Keyhusrev II.

En dernier lieu, on mentionnera l'influence exercée par les babas turcomans, dont un certain nombre se rattacha directement à Baba Ilyâs et à ses *halife*, dans les différents beylicats turcomans fondés après la dissolution de l'Etat Seldjoukide d'Anatolie. Installés surtout dans les régions frontalières, ces babas turcomans qui étaient appelés "*Rûm Abdalî*", faisaient en même temps figure de derviches guerriers. Et nous pouvons dire que ce furent ces derviches qui donnèrent naissance au plus grand des ordres religieux populaires de l'époque ottomane, la Bektâşîya.

Enfin, nous pouvons dire pour résumer que la révolte de Baba Resûl fut l'un des événements les plus importants de l'histoire de l'Anatolie à l'époque préottomane.

BIBLIOGRAPHIE

(La présente bibliographie ne comprends que des ouvrages parus jusqu'à l'année 1978)

I. SOURCES INEDITES :

A) Sources Arabes:

al-^ʿAYNĪ Bedr'ud-Dīn : *ʿİkd'ul Cumān fī Tārīh-i Ahl'iz-Zamān*, Bibl. Bayezid (Veliiyuddin Ef.) vol. 20, nr. 2392.

al-BIRZĀLĪ, ʿAlam'ud-Dīn : *Tārīh*, Bibl. du Musée de Topk. (Ahmed III), nr. 2951.

al-CANNĀBĪ, Muṣṭafa : *al-^ʿAylam'uz-Zāhir*, Bibl. Süleymaniye (Ayasofya), nr. 3033.

İBN TAGRIBIRDĪ : *al-Manhal'uṣ-Şāfi va'l-Mustavfi ba^ʿd'al Vāfi*, Bibl. du Musée de Topk. (Ahmed III), nr. 3018.

İCĀZETNĀME, datée de 794/1392, trouvée dans la zaviya d'Emirci Sultān à Yozgat.

MUNECCIMBAŞI : *Cāmi^ʿud-Duval*, Bibl. Nuruosmaniye, nr. 3171-3172, 2 vol.

aşŞAFADĪ, Şalāh'ud-Dīn ibn Aybek : *Tārīh'u A^ʿyān'il-^ʿAşr va A^ʿvān'in-Naşr*, Bibl. Süleymaniye (Ayasofya) vol. 2, nr. 2970.

SIBT İBN'UL-CAVZĪ : *Mir'āat'uz-Zamān fī Tārīh'il A^ʿyān*, Bibl. du Musée des Oeuvres Islamo-Turques, vol. 15, nr. 2138.

VAKĪFYA, datée de 793/1390, trouvée dans la zaviya d'Emirci Sultān à Yozgat.

al-VĀSIṬĪ, Şihāb'ud-Dīn : *Tezkirat'ul-Muttakīn ve Tabşirat'ul-Muktadīn*, Bibl. Nat. Paris, De Slane, Ara. nr. 2036, 2 vol.

a^z-ZAHABĪ : *Tārīh'ul-Islām*, Bibl. Süleymaniye (Ayasofya), vol. 8, nr. 3012.

B) Sources Persanes:

İDRİS-i BİTLİSĪ : *Heşt Bihişt*, Bibl. de l'Un. d'Istanbul mss turcs, vol. 1, nr. 225.

KĀDĪ AHMED : *al-Valad'uṣ-Şafīk*, Bibl. Süleymaniye (Fatih), nr. 4518.

C) *Sources Turques:*

- ABŪ'L-HAYR-I RŪMI : *Ṣaltihnâme*, Bibl. Du Musée de Topk. (Hazine), nr. 1612.
- ANONYME : *Tevârih-i Âl-i 'Osmân*, Bibl. de l'Un.d'Istanbul, mss turcs, nr. 2438.
- BABA İLYÂS-I HÖRÂSÂNÎ : *Habwetnâme*, Bibl. İ. Koyunluoğlu (Konya).
- BALDIR-ZÂDE Mehmed : *Ravza-i Evliyâ*, Bibl. Süleymaniye (Haci Mahmud Ef.), nr. 4560.
- ELVAN ÇELEBİ : *Menâkib'ul-Kudsiya fi Menâsib'il-Unsiya*, Bibl. du Musée de Mevlânâ, nr. 4937.
- HÂCİ BEKTÂŞ-I VELÎ : *Makaâlât*, Bibl. Süleymaniye (Lâleli) nr. 1500.
- KEMÂLPÂŞA-ZÂDE : *Mohâcnâme*, Bibl. Süleymaniye (Esad Ef.) nr. 2087.
- MENÂKIB-I KAYGUSUZ ABDÂL, Bibl. privée d'Abdurrahman Güzel.
- MUHYIDDİN ÇELEBİ : *Hizrnâme* (Divân), Bibl. de l'Un. d'Istanbul, mss turcs, nr. 9495.
- TAPU DEFTERI, daté de 926/1520, Başbakanlık Arşivi, nr. 387.
- TERCEME-I *Menâkib-i Tâc'ul-'Ârifîn*, Bibl. Süleymaniye (Murat Buhari), nr. 257.
- VÂHİDÎ : *Menâkib-i Hâce-i Cihân ve Netice-i Cân*, Bibl. Nat. Paris, supp. turc, nr. 1558.
- VİLÂYETNÂME-I *Abdâl Mûsâ*, Bibl. privée de Bedri Noyan.
- YAZICI-ZÂDE 'ALÎ ; *Selçûknâme* (*Tevârih-i Âl-i Selçûk*), Bibl. du Musée de Topk. (Revan), nr. 1390-1392, 3 vol.

II. SOURCES EDITEES :

A) *Sources Arabes:*

- ABŪ'L FIDÂ Ismâ'îl : *Kitâb'ul-Muhtaşar fi Ahbâr'il-Başar*, Beyrouth (sans date).
- al-BAĞDÂDÂDÎ, 'Abd'ul-Kâhir : *al-Farq bayn'al-Firaq*, Le Caire 1964.
- İBN'UL-'ADİM, Kemâl'ud-Dîn : *Buğyat'ut-Taleb fi Tarih'i-Haleb*, tr. E. Blochet, Paris 1900.
- _____ : *Zubdat'ul-Haleb*, éd. S. ad-Dahhân, vol. 3, Damas 1968.
- İBN BAṬṬŪTA : *Voyages d'Ibn Battuta*, éd. C. Defréméry-B.R. Sanguinetti, vol. 2, Paris 1854.
- İBN DOĞMAK : *Nuzhat'ul-Anâm*, Le Caire (sans date), vol. IO.
- İBN HACAR al-'Askalâni : *ad-Durar'ul-Kâmina fi A'yân'il Miat'is-Şâmina*, vol. 1, Haydarabad 1348.
- İBN un-NADİM : *Kitâb'ul-Fihrist*, Le Caire (sans date).

İBN ŞADDÂD : *al-A^clak'ul-Hatîra fi Zîkr-i Umerâ'is-Şâm va'l-Cazîra*, éd. S. ad-Dahhân, Damas 1962.

KÂTİB ÇELEBİ : *Kasf'uz-Zunûn*, éd. Ş. Yaltkaya -R.Bilge, İstanbul 1972, 2e éd., 2 vol.

al-KAZVİNÎ, Z. Muḥammed : *Âşâr'ul-Bilâd va Aḥbâr'ul-İbâd*, Beyrouth 1960.

al-MAS'ÛDÎ : *Murûc'uz-Zahab*, vol. 3, Le Caire 1964.

as-SUHRAVARDÎ, Abû Ḥaṣ^c Ömer : *Avârif'ul-Mâ'ârif*, vol. 2, Le Caire 1302. (en marge d'*İhyâ'u 'Ulûm'id-Dîn* de Ğazzâlî).

aş-ŞAHRİSTÂNÎ, 'Abd'ul-Kerîm : *Kitâb'ul-Milal va'n-Miḥal*, éd. M.S. Kîlânî, vol. 1, Le Caire 1961.

aş-ŞA'RÂNÎ, 'Abd'ul-Vahhâb : *at-Tabakât'ul-Kubrâ*, vol. 1, Le Caire 1360.

at-TARABÎ, İbn Carîr : *Târîḥ'ul-Umam va'l-Mulûk* éd. De Goeje, vol. 3, Leiden 1903.

YÂĶÛT al-Ḥamavî : *Mu'cam'ul-Buldân*, vol. 2, Beyrouth 1956.

B) Sources Persanes:

AḤMED EFLÂKÎ : *Menâkıb'al-Ârifîn*, éd. T. Yazıcı, Ankara 1959 1961, 2 vol.

: *Âriflerin Menkıbeleri*, tr. T. Yazıcı, vol. 1 İstanbul 1964.

ANONYME : *Tevâriḥ-i Âl-i Selçûk*, éd. Fi Nafiz Uzluk, Ankara 1952.

CUVAYNÎ, 'Alâ'ud-Dîn : *Târîḥ-i Cihân-güşây*, éd. M.M. Kazvîni GMS:XVI, Vol. 3, Leiden 1937.

DEVLETŞÂH : *Tezkirat'uş-Şu'arâ*, éd. M. Abbas, Teheran (sans date).

FERİD'UD-DİN 'AṬṬÂR : *Tezkirat'ul-Avliyâ*, éd. R.A. Nicholson vol. 1; Leiden 1905.

ḤAMDULLÂH Mustavfî : *Nuzhat'ul-Kulûb*, tr. angl. G. Le Strange, Leiden 1919.

ḤAṬİB-i FÂRİSÎ : *Manâkıb-i Cemâl'al-Dîn-i Sâvî*, éd. T. Yazıcı, Ankara 1972.

ḤWÂNDMİR : *Ḥabîb'us-Siyar*, vol. 3, Bombay (sans date).

İBN BİBÎ : *el-Evâmir'ul-Alâyye fi'l-Umûr'il-Alâyye*, éd. A.S. Erzi, Ankara 1956 (facsimilé).

KERİM'UD-DİN AKSARÂYÎ : *Musâmarat'ul-Aḥbâr va Musâyarat'ul-Ahyâr*, éd. O. Turan, Ankara 1944.

MİRḤWÂND : *Ravzat'uş-Şafâ*, vol. 3, Bombay (sans date).

MU'İN'UD-DİN ASFİRÂZÎ : *Ravzat'ul-Cannât*, Téhéran 1338.

NİZÂM'UL-MULK : *Siyâsetnâme*, texte persan et trad. Ch. Schefer, Paris 1849-1893, 4 vol.

SİPEHSÂLÂR : *Terceme-i Menâkıb-i Sipehsâlâr*, tr. A. Avni, İstanbul 1331.



C) Sources Turques :

‘ĀLĪ, Muṣṭafa : *Kunh’ul-Aḥbār*, vol. 5, İstanbul 1285.

‘AŞIKPAŞA-ZĀDE : *Tevārīḥ-i Āl-i ‘Osmān* (‘Aşıkpaşa-zāde Tārīḥi), éd. ‘Ālī Beğ, İstanbul 1332.

‘ATĀYĪ, Nev‘ī-zāde : *Ẓeyl-i Şakāyīk*, İstanbul 1268, 2 vol.

BELĪĠ : *Güldeste-i Riyāz-i ‘İrfān*, Bursa 1302.

ES‘AD EFENDI : *Üss-i Zāfer*, İstanbul 1243.

EVLİYĀ ÇELEBĪ : *Seyāḥatnāme*, İstanbul 1314-1318, ler-6e vol.; 1928, 7e-8e vol.; 1938, 9e vol.

HATĀYĪ (Şāh İsmā‘īl) : *Il Canzoniere di Şāh İsmā‘īl Hatāyī* éd. Tourkhan Gandje-
li, Napoli 1959.

HAYRULLĀH EFENDI : *Tārīḥ-i Hayrullāh Efendi*, vol. 1, İstanbul 1273.

HOCASAD‘UD-DĪN : *Tāc’ut-Tevārīḥ*, İstanbul 1279-1280, 2 vol.

KEMĀLPĀŞA-ZĀDE : *Tevārīḥ-i Āl-i ‘Osmān*, éd. Ş. Turan, vol. 1 Ankara 1970.

_____ : *Mohācnāme* (Histoire de la Campagne de Mohacz), éd. P. de Courteille, Paris, 1859.

LĀMĪ‘İ ÇELEBĪ : *Terceme-i Nefehāt’ul-Uns*, İstanbul 1270.

LATĪFĪ : *Tezkire-i Latīfī*, İstanbul 1314.

MECDĪ MEḤMED EFENDI : *Terceme-i Şakāyīk*, İstanbul 1269.

NEŞRĪ : *Kitāb-i Cihānnümā*, éd. F. Taescher, Leipzig 1951-1955, 2 vol.

NIŞĀNCI MEḤMED PAŞA : *Tārīḥ-i Nişānci*, İstanbul 1290.

ORÜC BEĞ : *Tevārīḥ-i Āl-i ‘Osmān*, éd. F. Babinger, Hannover 1925.

OSMANLI TARİHLERİ, éd. N. Atsiz, İstanbul 1949.

ŞĀKĪB DEDE : *Sefīne-i Mevlevīye*, vol. 3, Le Caire 1283.

SULTĀN VELED : *Divan*, éd. Rifat Bilge, Ankara 1941.

ŞĪKĀRĪ : *Karaman tarihi*, éd. M. Koman, Konya 1946.

VİLĀYETNĀME : (*Menākīb-i Hācī Bektāş-i Velī*), éd. A. Gölpınarlı, İstanbul 1958.

VİLĀYETNĀME : (*Das Vilajet-name des Hadschim Sultan*), éd. G. Jacob-R.Tschudi, Berlin 1914.

YŪNUS EMRE : *YŪnus Emre Divanı*, éd. A. G ölpınarlı, İstanbul 1943.

_____ : *YŪnus Emre Divanı*, éd. F. K. tumurtas, İstanbul 1972.

D) Sources Chrétiennes:

ABŪ’L-FARAC GREGORIUS : *Abū’l-Frac Tarihi*, tr. Ö. R. Doğrul, Ankara 1945-50, 2 vol.

- BUSBECQ, O.G. : *Türk Mektupları*, tr. Ö. R. Doğrul, İstanbul 1939.
- DERNSCHWAM, Hans : *Tagebuch*, éd. F. Babinger, Leipzig 1923.
- SAINT-QUENTIN, S. de : *Historia Tartarorum*, éd. Jean Richard, Paris 1965, (Documents relatifs à l'Histoire des Croisades: VIII).

III. ENCYCLOPEDIES ET OUVRAGES BIOGRAPHIQUES:

- Encyclopédie de l'Islam*, 1ère éd., Leiden 1913-1918.
- Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd., Leiden 1954 →
- İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1942 →
- MEHMED SÜREYYA : *Sicill-i 'Osmani*, vol. 3, İstanbul 1315.
- MEHMED TAHİR : *'Osmanlı Müellifleri* İstanbul 1342-1343, 3 vol.
- Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi*, 1er fascicule, İstanbul 1935.

IV. OUVRAGES :

- AKDAĞ, Mustafa : *Türkiye'nin iktisâdi ve içtimâî tarihi* vol. 1, İstanbul 1973, 2ème éd.
- BALCIOĞLU, T. Harimi : *Türk tarihinde mezhep cereyanları*, İstanbul, (sans date).
- BAREAU, André : *Les Religions de l'Inde* (Bouddhisme), tome III, Paris 1966.
- BIRGE, J. Kingsley : *The Bektashi Order of Dervishes*, London 1937.
- BROWNE, E.G. : *A Literary history of Persia*, vol. 2, Cambridge 1956.
- CAHEN, Claude : *La Syrie du Nord à l'époque des croisades*, Paris 1940.
- _____ : *Pre-Ottoman Turkey*, London 1968.
- CORBIN, Henri : *Histoire de la philosophie islamique*, vol. 1, Paris 1964.
- _____ : *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris 1971.
- DAĞLI, Yahya : *Kaygusuz Abdal*, İstanbul 1939.
- ELIADE, Mircea : *Le Chamanisme*, Paris 1974, 2ème éd.
- GORDLEVSKIJ, W. A. : *Gosudartsvo Seldzukidov Maloj Agii*, (Oeuvres complètes : I), Moscou 1960.
- GÖLPINARLI, Abdalbaki : *Mevlânâ'dan sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953.
- _____ : *Kaygusuz, Hatayi, Kul Himmet*, İstanbul 1953.
- _____ : *Mevlânâ Celâleddin*, İstanbul 1959, 3e éd.
- _____ : *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.
- _____ : *Alevî-bektâşi Nefesleri*, İstanbul 1963.
- _____ : *Mevlevî âdâb ve erkâni*, İstanbul 1963.

- _____ : *Yüz soruda Türkiye'de mezhepler ve tarikatlar*, İstanbul 1969.
- _____ : *Yünus Emre*, İstanbul 1971.
- GÖYÜNÇ, Nejat : *XVI. yüzyılda Mardin sancığı*, İstanbul 1969.
- GRAMLICH, Richard : *Die Schiitischen derwish-orden Persien*, Wiesbaden, 1965.
- HAMMER, Joseph de : *Histoire de l'Empire Ottoman*, vol. 1, Paris 1835.
- HASLUCK, F. W. : *Bektaşilik Tedkikleri*, trk. R. Hulûsi, İstanbul 1928.
- _____ : *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 2, Oxford 1929.
- HÜSEYİN HÜSÂMEDDİN : *Amasya Tarihi*, İstanbul 1327-1330, 2 vol.
- İNAN, Abdulkadir : *Tarihte ve bugün Şamanizm*, Ankara 1972, 2e éd.
- KABAKLI, Ahmet : *Yünus Emre*, İstanbul 1971.
- KAFESOĞLU, İbrahim : *Hârezmşahlar Devleti Tarihi*, Ankara 1956.
- KAYMAZ, Nejat : *Pervâne Muinuddin Süleyman Devri*, Ankara 1970.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat : *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1966, 2e éd.
- _____ : *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1926.
- _____ : *Türkiye Tarihi*, vol. 1, İstanbul 1927.
- _____ : *Influence du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul 1929.
- _____ : *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara 1966.
- _____ : *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, Ankara 1972, 2e éd.
- KÖPRÜLÜ, Orhan : *Tarihî kaynak olarak XIV. ve XV. asırlardaki Türk menâkıbnâmeleri*, thèse de doctorat inédite, İstanbul 1953.
- MASSIGNON, Louis : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1968, 3e éd.
- MELIKOFF, Irène : *La Geste de Melik Dânişmend*, vol. 1, Paris 1960.
- _____ : *Abû Muslim, le porte-hache du Khorâsan*, Paris 1962.
- OSTROGORSKI, Georges : *Histoire de l'Etat Byzantin*, Paris 1977, 2e éd.
- ÖNDER, Mehmet : *Mevlânâ şehri Konya*, Ankara 1971.
- ÖZTELLİ, Cahit : *Bektâşi gülleri*, İstanbul 1973.
- SADIGHI, G.H. : *Les mouvements religieux iraniens aux IIe et IIIe siècles de l'Hégire*, Paris 1938.
- SAUVAGET, Jean : *Historiens Arabes, Initiation à l'Islam* : V, Paris 1946.
- SÜMER, Faruk : *Oğuzlar (Türkmenler)*, Ankara 1972, 2e éd.
- TANYU, Hikmet : *Ankara ve çevresinde adak ve adak yerleri*, Ankara 1967.
- TARIM, C. Hakki : *Kırşehir tarihine dair araştırmalar*, Kırşehir 1938.
- _____ : *Tarihte Kırşehir-Gülşehri*, İstanbul 1948 2e éd.
- TOGAN, Z. Velidi : *Umumî Türk tarihine giriş*, İstanbul 1970, 2e éd.

- TRIMINGHAM, Spencer : *The Sufi Orders in Islam*, London 1971, 2e éd.
- TURAN, Osman : *Selçuklular tarihi ve Türk-İslam medeniyeti*, Ankara 1965.
- _____ : *Selçuklular zamanında Türkiye*, İstanbul 1971.
- _____ : *Selçuklular ve İslâmiyet*, İstanbul 1971.
- UZUNÇARŞILI, I. Hakki : *Osmanlı Tarihi*, vol. 1, Ankara 1972 3e éd.
- ÜLKEN, H. Ziya : *Türk tefekkür tarihi*, vol. 2, İstanbul 1934.
- VRYONIS, Speros : *The Decline of Medieval Hellenisme in Asia Minor*, Berkeley, 1971.
- WIDENGREN, George : *Les Religions de l'Iran*, Paris 1968.
- WITTEK, Paul : *Osmanlı İmparatorluğunun Kuruluşu*, tr. G. Yalter, İstanbul 1971, (dans la collection "Yabancı Osmanlı Tarihleri").
- YARDIMCI, İlhan : *Bursa Evliyâları*, İstanbul 1976.
- YETKİN, Çetin : *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, vol. 1, İstanbul 1974.
- YİNANÇ, M. Halil : *Anadolu'nun Fethi*, İstanbul 1944.
- V. TRAVAUX :
- ÂDİLE ABİDİN : "Aynî'nin İkd'ul-Cumân'ında Osmanlılara dair verilen malumat", *TSD*, II (1938).
- AKÇAY, İlhan : "Abdal Musa tekkesi", *VII. Türk Tarih Kongresi*, vol. 1, Ankara 1972.
- AKTEPE, M. Münir : "Tâc'ut-Tevarih ve bunun zeyilleri hakkında", *TM*, XIII (1967).
- BABINGER, Franz : "Anadolu'da İslâmiyet", *EFM*, III (1938).
- _____ : "Koyun Baba", *EI*¹.
- _____ : "Kalenderi", *EI*¹.
- BARKAN Ö. Lutfi : "Kolonizator Türk Dervişleri", *VD*, II (1942).
- BAYSUN, M. Cavit : "Evliyâ Çelebi", *İA*.
- BERGH, S. V. Den : "al-Suhravardî", *EI*¹.
- CAHEN, Claude : "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 turques d'Asie Occidentale pendant la période seldjoukide", *WZKM*, LI (1948-52).
- _____ : "Le problème ethnique en Anatolie", *CHM*, II, (1954).
- _____ : "Le régime de la terre et l'occupation turque en Anatolie", *CHM*, II (1955).
- _____ : "Sibṭ Ibn al-Djavzî", *EI*².

- CAHEN, Claude : "Mouvements populaires et autonomisme urbain dans les villes musulmanes du Moyen Age", *Arabica*, V (1958), VI (1959).
- _____ : "Seldjoukides, Turcomans et Allemands au temps de la troisième croisade", *WZKM*, LVI (1960).
- _____ : "Le problème du Shiisme dans l'Asie Mineure pré-otomane", *Le Shiisme Imamite*, Paris 1970.
- _____ : "Baba Ishaq, Baba Ilyas, Hadjdji Bektash et quelques autres", *Turcica*, I (1969).
- DECEI, Aurel : "Le problème de la colonisation des Turcs Seldjoukides dans la Dobroudja au XIIIe siècle", *TAD*, VI (1968).
- DENY, Jean : "Sary Saltyq et le nom de la ville de Babadaghi", *Mélanges Emile Picot*, tome II, Paris 1913.
- DUDA, H.W. : "Ibn Bibi", *EI*².
- EYİCE, Semavi : "Çorum'un Mecidözü'nde Âşik Paşa oğlu Elvan Çelebi zâviyesi", *TM*, XV (1969).
- GÖKBİLGİN, M.Tayyib : "Müneccimbaşı", *İA*.
- GREGOIRE, Henri : "Les sources de l'histoire des Pauliciens", *Bull.de l'Acad. Roy.de Belgique*, XII (1936).
- _____ : "Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens", *ibid.* XXXIII (1947).
- HUART, Clement : "Kalender", *EI*¹.
- İNAN, Abdulkadir : "Müslüman Türklerde Şamanizmin Kalıntıları", *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1968.
- KARAHAN, Abdulkadir : "Lâmîi", *İA*.
- KISSLING, H. Jochim : "Abdâl", *EI*².
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat : "Anadolu'da İslâmiyet", *EFM*, IV-VI (1338-1340).
- _____ : "Bektâşiliğin Menşe'leri", *TY*, III (1341).
- _____ : "Les origines du Bektashisme", *Actes du Ier Congrès International d'Histoire des Religions*, tome II. Paris 1925.
- _____ : "Abdal Mehmed", *THEA*.
- _____ : "Abdal Murad", *THEA*.
- _____ : "Abdal Musa", *THEA*.
- _____ : "Abdal Kumral", *THEA*.
- _____ : "Âşik Paşa", *İA*.
- _____ : "Âşikpaşa-zâde", *İA*.
- _____ : "Ahmed Yesevi", *İA*.
- _____ : "Baba", *İA*.

- _____ : "Bayrak", *İA*.
- _____ : "Hacı Bektaş Veli", *İA*.
- _____ : "Abdal Musa", éd. O. Köprülü, *Köprülü'den Seçmeler*, İstanbul 1972.
- _____ : "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları" *Belleten*, VII (1943).
- KÖYMEN, M. Altay : "Büyük Selçuklu İmparatorluğu'nda Oğuz İsyanı: 1153", *DTCFD*, V (1947).
- KRENKOV, F : "al-Şafadî", *EI*¹.
- MAC DONALD, D.B. : "Mahdi", *EI*¹.
- MELIKOFF, Irène : "Notes Turco-Caucasiennes : Babek le Hurremi et Seyyid Battal", *Revue Kartvélogologie*, XIII-XIV (1962).
- _____ : "Yunus Emre ile Hacı Bektaş", *TDED*, XX (1973).
- _____ : "Les Babas Turcomans", *Actes du Ier séminaire International de Mevlânâ*, Ankara 1973.
- MITSUHASHI, F. : "13 Seiki Anatoria ni okeru Babai undo sono Kuketsu", *Ori-ento*, XVII/2 (1975).
- MOLE, Marijan : "Les kubrevis entre Sunnisme et Shiisme aux VIIIe et IXe siècles de l'hégire", *REI*, XXIX (1961).
- MORDTMANN, J.H.-DUDA, H.W. : "Evliyâ Çelebi", *EI*².
- NASR, S.Hussein : "Le Shiisme et le Soufisme", *Le Shiisme Imamite*, Paris 1970.
- OCAK, A.Yaşar : "Un cheik yesevi et babai dans la première moitié du XIIIe siècle en Anatolie: Emîrci Sultân", *Turcica* (sous presse).
- ÖNDER Mehmet : "Eine neu entdeckte Quelle zur Geschichte der Seltschuken in Anatolien", *WZKM*, LV (1959).
- PARMAKSIZOĞLU, İsmet : "Kemâlpaşa-zâde", *İA*.
- POPPER, W. : "Ibn Tagribirdî", *EI*².
- RITTER Helmuth : "Die vier Suhravardi", *Der Islam*, XXV (1938).
- ROSENTHAL, F. : "al-Djannâbî", *EI*².
- _____ : "Ibn Dukmâk", *EI*².
- _____ : "Ibn Hadjar", *EI*².
- SEGAL, J.B. : "Ibn al-İbrî", *EI*².
- SÜMER, Faruk : "Anadolu'ya yalnız göçebe Türkler mi geldi?" *Belleten*, XXIV (1960).
- SÜMER, Faruk : "Ağaç-eriler", *Belleten*, XXVI (1962).
- SUSSHEIM, K.-MANTRAN, R. : "Âlî", *EI*².
- TAESCHNER, Franz : "Neşri tarihinin el yazmaları üzerine araştırmalar", *Belleten*, LX, (1951).



_____ : "Āshikpaşa-zâe", *EI*².

_____ : "Baba", *EI*².

_____ : "Das Heiligtum des Elvan Çelebi in Anatolien", *WZKM*, LVI (1960).

TEKİNDAG, Şehabettin : "Karamanlılar", *İA*.

_____ : "Teke eli ve Teke oğulları", *TED*, VII-VIII (1976-77).

TOGAN, Z. Velîdî : "Yesevîliğe dâir bâzı notlar", *Mélanges Köprülü*, İstanbul 1953.

TURAN, Osman : "Le droit terrien sous les Seldjoukides de Turquie", *REI*, XVI (1948).

_____ : "Selçuklu Türkiyesi din tarihine ait bir kaynak", *Mélanges Köprülü*, İstanbul 1953.

_____ : "Keyhusrev II", *İA*.

TURAN, Şerafettin : "Sa'deddin", *İA*.

ÜLKEN, H. Ziya : "Orta Asya'da Türkmen Dini", *MM*, X (1340) "Anadolu tarihinde dinî rûhiyat müşâhedeleri", *MM*, XIII-XIV (1340).

WEIL, J. David : "Ālam", *EI*².

WERNER, Ernst : "Sozial religiöse strömungen in der Welt des Islam: Baba Is-haq", *Festschrift Walter Baetke*, Weimar 1966).

WITTEK, Paul : "Deux chapitres de l'histoire des Turcs de Rum", *Byzantion*, XI (1936).

INDEX GENERAL

— A —

- Abaka Han, 111
Abdâlân-ı Rûm, 100, 117, 118, 126, 127, 129-133
 Abdal Ata, 130
 ——— Mehmed, 128
 ——— Murad, 126, 128, 132
 ——— Musa, 121-125, 132-134
 ——— Musa Ocağı, 123
 ‘Abd’ul-Lâtif al-Mukaddesî, 12
 ‘Âbid Çelebi, 15
 Abû Bekr (Halife de B. Ilyas), 99
 Abû Bekr-i Niksârî, 29, 31
 Abû Muhammed Talha eş-Şunbukî, 54
 Abû Muslim, 77, 78
 Abû Sa‘îd Abu’l-Hayr, 88
 Abu’l-Bakâ Yahyâ, 96
 Abu’l-Farac Grégoire (Ibn’ul-‘Ibrî), 3, 50, 48, 49, 58, 63, 67, 68, 79
 Abu’l-Hayr-i Rûmî, 29
 Abu’s-Su‘ûd Efendi, 5, 103, 104
 Abu’l-Vafâ Hâliş, 96
 Abu’z-Ziyâ Maḥmûd, 96
 Ağaçeri (les), 61, 62
Ahiyân-ı Rûm, 117
 Aḥmed III, 6
 Aḥmed Eflâkî, 8, 31, 32, 87, 90, 112, 113, 116
 Aḥmed Yesevî, voir Hâce Aḥmed Yesevî
 Âhulu Baba, voir Geyikli Baba
 Aladin Le Grand, voir ‘Alâu’d-Dîn Keykubad I
 ‘Alâu’d-Dîn Keykubad I, 2, 22, 28, 29, 37, 44, 45, 51, 60, 98, 136
 Albanie, 104
 Alep, 3, 6, 11, 45, 62, 107
 Alevis (les), 105, 123
 ‘Ali (gendre du Prophète), 110
 ‘Ali Baba, 95
 ‘Âlî, Muştafa de Gelibolu, 14, 34, 85, 86
 Amasya, *passim*
Amasya Tarihi, 17, 63, 68, 70, 110
 “*Anadolu’da İslamiyet*”, 18
 Anatolie, *passim*
 ——— centrale, *passim*
 ——— de l’Est, 44
 ——— de l’Ouest, 12, 92, 96
 ——— du Sud-Est, 39, 43-49, 61, 63, 78
 Anbarlı Evliya Türbesi, 69
 Ankara, 83, 113
 Antalya, 97, 123-125
 Antioche, 3
 Arménie, 61
 Artuklu (les), 26
Âsâr’ul-Bilâd, 43
 Asie centrale, 28, 32, 39
 ‘Âşik Paşa, 7, 11, 81, 82
 ‘Âşikpaşa-zâde, *passim*
 Atlas-puş Sultân, 95
al-Avâmir’ul-‘Alâ’iya, 1, 2
 ‘*Avârif’ul-Ma‘ârif*, 80
 Ayasofya, 2
 Aybeği Şeyhi, voir Aybek Baba
 Aybek Baba, 100, 110-112
 Aydınogulları (les), 131
 Ayıntab, 10
al-‘Aylam’uz-Zâhir, 5, 6, 17, 50
 Ayna Dôla, voir, ‘Ayn’ud-Devle Dede
 al-‘Aynî, (Bedr’ud-Dîn Maḥmud b. Aḥmed), 10, 110
 ‘Ayn’ud-Devle Dede, 51, 82
 Ayyoubides, 45, 46, 61
 Azerbaycan, 3, 24, 25, 28, 34, 77, 78, 119

— B —

- Baba Ilyas, voir Baba Ilyās-ı Horāsānī
 Baba Ilyās-ı Horāsānī, *passim*
 ——— İshak, *passim*
 ——— Merendi, voir Buzāğu Baba
 ——— Resül, *passim*
 ——— Sultān, voir Şari Saltik
 ——— Şüşterī, voir Şeyh Mehmed
 Küşterī
 Babas turcomans, 14, 100, 105, 117
 ——— yesevis, 33, 34
 Babadağ, 104
 Babais (les), *passim*
 Babaiya, 23, 78, 79-80, 135
 Babek Le hurremī, 77
 Babinger, Franz, 18, 95
 Bāciyān-ı Rüm, 117
 Badgis, 77
 Bağdad, 14, 54
 Bağdın Hâci, 51, 83
 Bahā'ud-Dīn Veled, voir Sultān'ul-'U-
 lemā
 Balcıoğlu, T. Harimi, 19
 Baldırzāde, 126
 Balıkesir, 103
 Balkans, 100, 132
 Barak Baba, 9-11, 20, 94, 100, 103-
 110, 112, 115, 118
 ——— al-Kırīmī, voir Barak Baba
 Barakites, voir Barakıyyūn
 Barakıyyūn, 107, 114
 Barhebraeus, voir Abu'l-Farac Grégo-
 ire
 Barkan, Ö. Lûtfi, 131
 Barkuç, 11
 Bayat (les), 61
 Baybars, voir al-Malik' az-Zâhir
 Baycu Noyan, 2, 99
 Bâyezid I, 113
 Bâyezid II, 5, 9, 12
 Beauvais, Vincent de, 3
 Bedr'ud-Dīn İbrâhim al-Kaymarı, 68
 ——— Tabrizi, 14
 Behlül Baba, 111
 Behramşah Candar, 71
 Bektachisme, 18, 22
 Bektaşis, 31, 114, 125, 134
 Bektaşiya, 89, 93, 123, 133, 136
 Berket Han, 103
 Beşkarış, 94
 Beylicat karamanide, 18, 22
 Beylicat ottoman, 131
 Bilecik, 84
 Birge, J. Kingsley, 20
 Al-Birzâli ('Alam'ud-Dīn Abū Muham-
 med), 9, 10, 110
 Bouddhisme, 33, 135
 Bozok, 14, 34, 39, 85, 94
 Buhara, 54, 126
 Bulgarie, 103, 104
 Burhân'ud-Dīn Muḥakkık-ı Tirmizî,
 27
 Bursa, *passim*
 Bursalı Belig, 17
 Buzāğu Baba, 100, 112
 Bythinie, 131
 Byzantins, 61, 119, 127, 131

— C, Ç —

- Cahen, Claude, 4, 9, 19-21, 47, 79
 Cāmī (poète iranien), 16
 Cāmī-i Rüm, voir Lāmī'i Çelebi
 Cāmī'ud-Duval, 6
 Canik, 26, 67
 al-Cannābī (Abū Muḥammed Muşta-
 fa b. Hasan), 5, 6, 50
 Caire (le), 10, 11, 111
 Cedda, 14
 Celâl'ud-Dīn Karatāyi, 72
 ——— as-suyūfi, 10
 Cemâl Seyyid, 93
 Cemâl'ud Dīn Mutahhar al-Hillī, 105
 ——— Sāvī, 29, 31
 ——— Yūsuf b. Tağribirdi, 8, 11

Cengiz Han, 25, 34, 39, 76, 87
 Cevâlika, 30
 Chamanisme, 135
 Cheik Işhak, voir Baba Işhak
 ——— Kutb'ud-Dîn, voir Kutb'ud-Dîn
 Haydar
 ——— Nuşret, 35
 Cheiks hayderis, 32
 Chrétiens, 73, 93
 Christianisme, 104
Chronographie, 3, 4
 Chypre, 2, 14
Cihannümâ (ouvr. de M. Neşri), 12
 Cilicie, 62
 Comnènes, 63
 Corfou, 104
 Crimée, 101, 102
 Cunayd al-Bağdâdî, 78
 Curcan, 2
 Çankiri, 35, 39
 Çat köyü, 49, 51, 52, 65, 70, 79
 Çepni (les), 67
 Çiplak 'Aşık, voir Abdal Murad
 Çorum, 7, 11, 39, 60, 95, 99

— D —

Damas, 2, 4, 5, 9, 11, 62, 83, 107,
 108, 116
 Danişmendlu (les), 26
 Davud Baba, 35
 Decei, Aurel, 20, 21
 Dede Ğarķin, 50-53, 55, 56, 81, 87
 Deny, Jean, 20, 101, 104
 Derviches bektâşis, 101
 ——— hayderis, 31, 32
 ——— kalenderis, 28, 29, 31, 32, 60
 ——— kubrevis, 33
 ——— yesevis, 35
 Deşt-i Kipçak, 103
 Divriği (Tephriké), 61, 105
 Diyarbakir, 45, 61
 Dobroudja, 21, 102, 103

Dođlu Baba, 129
 Döđer (les), 61
ad-Durar'ul-Kâmina, 10

— E —

Edebali, voir Şeyh Edebali
 Edirne, 16
 Eglise jacobite, 4
 ——— d'Orient, 3
 ——— nestorienne, 4
 Egypte, 9-11, 12, 32, 45, 97, 109, 111
 Elbistan, 52, 53, 60, 62, 64, 66, 87
 Elie (Prophète), 104, 105
 Elmali, 123-125, 133
 Elvan Çelebi, *passim*
 Emin'ud-Dîn b. Dâvud Faķih, 91
 Emir Aħmed al-Buhârî, 15
 ——— Nasr'ud-Dîn Yahya, 2
 ——— Necm'ud-Dîn, 71
 Emircem, voir Emirci Sultan
 Emirci Sultan, 28, 34, 35, 84-87
 ——— Karyesi, 85
 Emir-i Çin 'Osman, voir Emirci Sul-
 tan
 Empire harezmien, 25, 44, 73
 ——— ottoman, *passim*
 ——— seldjoukide d'Iran, 24, 73
 ——— de Rum, voir Etat Seldjoukide
 d'Anatolie
 Emre köyü, 113
Encyclopédie de l'Islam, 19
 Ermenak, 98
 Ermeni Derbendi, 126
 Erran, 24, 25
 Ertuđrul Gazi, 83
 Erzenirrum, voir Erzurum
 Erzincan, 26, 61
 Erzurum, 61, 136
 Eskişehir, 39
 Eşrefođlu Rûmî, 128
 Etat seldjoukide d'Anatolie, 1, 22, 25,
 36, 67, 72, 117, 131, 135, 136

_____ ottoman, 117, 120

Euphrate, 61

Evhad'ud-Din-i Kirmānī, 27

Evliya Çelebi, 16, 34, 35, 85, 86, 95,
101, 103, 104, 125, 133

— F —

Fakih Ahmed, 87

Ferdehala, 71

Ferghane, 24

Fityān (les)

Francs, 71, 72

Frère Ascelin, 2

Fuṣṭat'ul-Adāla, 30

Futūh'ul-Mucāhiddin, voir *Nefehāt'ul-
Uns*

— G, Ğ —

Gajgaj Dede, 35

Gazan Han, 106

Gaziyan-i Rum, 117

Genceli, 124

Géorgie, 3, 102

Géorgiens, 71

Gerger, 66

Germiyan, 66, 93

Gevala, 97

Geyikli Baba, 16, 20, 21, 53, 82, 118,
120-122, 126, 132

_____ Hasan Baba, voir Geyikli Baba

Gilan, 107, 110

Gordlewskij, W.A., 19, 36

Gökbörioğulları (les), 42

Gölpınarlı, Abdalbaki, 15, 18, 19, 20,
79, 92, 107, 109, 113

Grands seldjoukides, 41

Grèce, 2

Grecs, 6

Grégoire, Henri, 61

Güldeste-i Riyāz-ı 'Irfān, 17, 119, 124,
126, 128

Ğuyās'ud-Din Keyhusrev II, *passim*

Ğiyās'ud-Din Keyhusrev III, 2

— H —

Habib Emirci, 88

Habib'us-Siyer, 88

Hāce Ahmed Yesevī, 33-35, 55, 86,
88, 89, 122, 134

_____ Yūsuf Hemedānī, 33

Hacı Bektāş-i Horāsānī, voir Hacı
Bektāş-i Velī

Hacı Bektāş-i Velī, *passim*

Hacıbektaş, voir Sulucakaröyük

Hacı İbrahim, 129

_____ oğulları, 94

_____ Mihmān, 51, 82

_____ Mübārek-i Haydarī, 32

_____ Mübāriz'ud-Din Armağanşah,
68-70, 76

Hacim Sultan, 93

Haçova, 13

Hadāik'un Nu'māniya, voir *Terceme-i
Şakāyık*

Halaç (les), 25, 77

Hāliş Paşa, 51

Halvetis, 31

Halwetnāme, 80

Hammer, J. de, 17, 120

Hānd 'Alāu'd-Din b. Muḥammed, 63

Hānikāh-i Mes'ūdi, 17, 51, 111

Haraşna, 65, 66

Harcanavan, 101

Hārezm, 24, 26, 28, 33, 34, 56

Hārezmiens, 24, 44, 45, 62, 73, 85

Hārezmşahs, 33, 34

Harran, 45, 63

Ḥasan Gazi, 122

Hasluck, F.W., 101, 104

Haṭiboğlu, 92

Hātun Ana, 121

Ḥaydar Ata, 122

Haydaris, 32, 60

Haydariya, 32, 60

Hāyṛān Emirci, 108
 Hayretî (poète ottoman), 134
 Hayrullah Efendi, 64, 79
 Hedjaz, 6, 10, 12
 Herat, 88
Heşt Bihîşt, 13
 Hisarcık, 93, 94
 Hişn-i Mansûr (Adıyaman), 48, 63, 66
Histoire de l'Empire Ottoman, 17
Historia Tartarorum, 2, 3
 Hizir Abdal, 130
 — Dede, 85, 87
 — Lâle, 88
 — Paşa, 86
 — Şâmit, 94
 Hoca Sa'd'ud-Dîn, 13
 Hōrasan, *passim*
 — Erenleri, 27
 Houtsma, Th., 2
 Hoy, 119, 121
 Hōy Ata, 83, 95
Hulâsat'ut-Tevhîd, 54
 Hurremis (les), 30
 Hurremşah, 67
 Huzistan, 130
 Hüseyin Hüsameddin, 17, 19, 51, 63, 68, 70, 78, 109-111, 116
 Hüseyinabad (Alaca), 35

— I —

Ibn Battûta, 103, 104, 130
 — *Bîbî* (*Naşr'ud-Dîn Hüseyin b. Muhammed*), 1, 2, 47-50, 57, 63, 68, 72, 79, 90, 97, 98
 — Dokmak (*Şârim'ud-Dîn İbrahim b. Muhammed*), 9
 — Hacer (*Şihâb'ud-Dîn Abu'l-Fazl Ahmed b. 'Ali*), 10
 — Kemal, 103
 — Tağribirdî, voir *Cemâl'ud-Dîn Yūsuf*

İbn'ul-Cevzî, 4
 — Mubarrad, 10
 İbrahim Hacı, 53, 94
 Idris-i Bitlîsî, 13, 126
'İkd'ul-Cumân, 10, 11, 111
 İlminoğulları (les), 42
 İlyas Emirci, 85, 87
 İlyas Peygamber, 105
 İlyasiya, 79
 İmamisme duodécimain, 76, 92, 105, 110
İmamîyye-i İsnâ aşerîyye, voir *İmamisme duodécimain*
 İnallu (les), 26
 İnegöl, 119, 120
 Invasión mongole, 22, 29, 32, 39, 43, 113
 İran, 15, 27, 32, 43, 105, 129
 'Irak-i 'Acem, 55
 İraq, 3, 54
 İsfahan, 13
 İshak Le Turc, 77
 İshak-i Şâmî, voir *Baba İshak*
 İshakiya, 79
 İskilip, 99
 İslam, *passim*
İslam Ansiklopedisi, 18
 İslamisme, 117
 İsmâéliens, 33, 43, 63, 76
 İsmâ'îl Belîğ, 119, 124, 126, 130
 İsmâ'îl Hakkı Bursevî, 113
 İstanbul, 12, 13, 16
 İsvet Nikola, voir *Saint Nicolas*
 İşiklî, 99
 'İzzu'd-Dîn Keykāvüs I, 37, 45
 'İzzu'd-Dîn Keykāvüs II, 102, 103

— J —

Jacob, Georg, 20
 Janissaires, 121, 128
 Jérusalem, 10

— K —

Kabaklı, Ahmed, 114
 Kâdı Ahmed de Niğde, 8, 42, 94, 115
 ——— Şihâbu'd-Dîn Ahmed, 10
 Kadıncık Ana, 88
 Kahta, 66
 al-Kâim bi-Emrillah, 54
Kalenderan, voir *Kalenderis*
Kalenderis, voir *Derviches kalenderis*
Kalenderiya, 32, 60, 79, 109
 Kaligra, 102
 Kaligra Sultan, voir Şari Saltık
 Kankli (les), 25, 44
 Kara Belen, 129
 Karahitays, 24, 34
 Karaman (Konya), 83
 Karaman (fils de Nure Sufi), 98
 Karamanides, 67, 98, 135
 Karasioğulları, 131
 Karluk (les), 25
 Kartal Baba, 130
 Kayğūsuz Abdal, 123, 125, 134
 Kayir Han, 44
 Kayseri, 26, 39, 70, 71, 87, 88, 90, 92,
 93
 Keçikiran, 85
 Kefersud, 47, 49, 60, 62-66
Kelimât-i Barak Baba, 109
 Kemalpaşa-zâde (Şems'ud-Dîn Ahmed
 b. Süleyman), 12, 13
 Keşişdağı, voir Uludağ
 Kilicarşan II, 37
 Kıpçak (les), 25, 33, 44
 Kirikkale, 83
 Kirşehir, 39, 71, 73, 81, 82, 88, 90,
 115, 116
Kitab'ü Devhat'i Uli's-Safâ, 9
 Kizil Kilise, 119
 Kizilirmak (Halys), 61
 Koçum Seydi, 96
 Konya, 2, 14, 15, 26, 31, 32, 72, 73,
 84, 87, 94, 97, 99, 108, 112, 116, 135

Çoyun Baba, 95
 Köprülü, Fuat, *passim*
 Kubadabad, 68
 Kubraviya, 26
 Kul Hüseyin, 123
 Kumral Abdal, 125, 126
 Kumral Baba, voir Kumral Abdal
 ——— Dede, voir Kumral Abdal
Kunh'ul-Ahbâr, 14
 Kurdes, 66, 71, 73
 Kusan, 54
 Kuş'ud-Dîn Haydar, 31, 32, 33, 89
 ——— Müsa b. al-Yüninî, 5
 Kutluşah, 107
 Kütahya, 26

— L —

Ladik (Laodicée), 61
 Lala Muştafa Paşa, 14
 Lâmi'i Çelebi (Şeyh Mahmüd b. 'Os
 man), 15, 16, 119
 Lazkiye, 62
 Léon (empereur byzantin), 61
 Loqmân-i Perende, 88, 89
 ——— Serahsi, 88
 Luluva, 42

— M —

Mahdî, 75, 76, 78
 al-Mahdî, 77
 Mahmud II, 125
Maqâlât-i Şems-i Tabrizî, 15, 91-93
 al-Makrizî, 11
 Malatya, 3, 4, 44, 48, 60, 62, 66
 Malazgirt, 24
 al-Malik al-Kâmil, 45
 ——— al-Mu'azzam, 4
 ——— an-Nâşir, 45, 107, 108
 ——— az-Zâhir Baybars, 97
 Malya, 70, 73, 75, 82, 86, 136
 al—Ma'mûn, 77
al-Manhal'uş-Şâfi, 11

- Manisa, 3
 Maraş, 60, 61, 62, 64
 Marcion, 61
 Mardin, 45, 61
 Mazdéens, 30, 77
 Mecdi Mehmed Efendi, 16
 Mecidözü, 7
 Mecque, 6
 Mehmed II, 5
 Mehmed IV, 6
 Mehmed Beğ (chef des Karamanides),
 98
 Mehmed Neşri, voir Neşri
 Melâmetiya, 27, 33
Mémoires, 78
Menâkib-i Hacı Bektâş-i Velî, voir *Vilâ-
 yetnâme*
 — *Sipehsâlâr*, 15, 112
 — *Tâc'ul-Ârifin*, 9, 54, 84
Menâkib'ul-Ârifin, 8, 14, 15, 93, 112
 — *Khudsiya*, 7, 50, 51, 56, 65, 69,
 81, 101, 118
 Menteş, 87, 90
 Menteşe, 93
 Merzifon, 35
 Mevlânâ Celâ'ud-Dîn-i Rûmî, 15, 18,
 27, 31, 32, 87, 108, 112, 116
 Mevlevis, 108, 116
Mevzû'ât'ul-Ulûm, 16
 Michel I, 61
 — Paléologue, 102
 Mihmân Hacı, voir Hacı Mihmân
Mir'ât'uz-Zamân, 4, 5, 58
 Mişker Baba, 130
 Mitsuhashi, Fujio, 20
 Mohaç, 13
 Moldavie, 103, 104
 Mongols, 3, 25, 41, 44, 72, 91, 95, 99,
 105, 110
 Mouvement babai, 23, 81, 101, 105,
 132
 Moyen-Orient, 28, 32, 45, 55, 105
 Muḥammed (Prophète), 48, 58, 86
 — b. Belikisa, 55
 — b. Maḥmûd al-Ḥaṭîb, 30
 — b. Muḥammed, voir *Tâc'ul-
 'Ârifin Seyyid Abu'l-Vafâ*
 Muḥliş Paşa, 7, 51, 81, 82, 96-99, 135
 Muḥyi'd-Dîn ibn'ul-'Arabî, 26
 al-Muḥanna', 77
 Murad I, 121, 129-131
 Murad II, 2, 129
 Murad III, 13
 Musa al-Kâzîm, 87
 Musa Baba, voir Abdal Musa
 Muştafa al-Cannâbi, voir al-Cannâbi
 Musul, 62
 Mu'taşîm, 77
 Muẓaffer'ud-Dîn 'Alîşîr, 66
Münâzara-i Sultân-i Bahâr, 119
 Müneccimbaşı (Dervîş Aḥmed Dede
 b. Luṭfullâh), 6
 — N —
 Nallihan, 113
 Necm'ud-Dîn Dâya (Râzî), 26
 — Kubrâ, 26
 Nedîm (Poète ottoman), 6
Nefehât'ul-Uns, 88, 115, 116
 Neşrî, 5, 12, 84, 121
 Nev'î-zâde 'Atâyi, 16
 Niğde, 35, 42
 Nîksar (Néocésarée), 61,
 Nişancı Mehmed Paşa, 7
 Nişapur, 77, 87, 88
 Novičev, 19
an-Nucûm'uz-Zâhire, 11
 Nûre Şûfi, 98
 Nûr'ud-Dîn Şûfi, voir Nure Şûfi
Nuzhat'ul-Anâm, 9, 10
 — O, Ö —
 Oğuz (les), 25, 33, 38, 41, 73, 77
 Olcaytu Ḥudâbende, 105-107, 110
 Ordre de Mevleviya, 6, 14
 Orhan Beğ, voir Orhan Gâzi

Orhan Beg, voir Orhan Gâzi
 Orhan Gâzi, 53, 113, 118-127, 130-132
Origines du Bektachisme, 18
 ——— de l'Empire ottoman, 132
 Oruç b. 'Âdil al-Kazzâz, voir Oruç Beğ
 ——— Beğ, 5, 7, 64, 79
 'Osman I, voir 'Osman Gâzi
 ——— Beğ, voir 'Osman Gâzi
 ——— Gâzi, 13, 83, 84, 96, 99, 120, 126, 131
 ——— Paşa, 87
 ——— Tekkesi, 87, 85
 Osmancık, 95
 Ottomans, 83, 131
 'Ömer Paşa, 51, 96

— P —

Pamuk Baba, 95
 Paperroissole, voir Baba Resul
 Paul d'Arsamosate, 61
 Pauliciens, 61
 Persans, 105
 Perses, 6
 Pertev Sultân, 35
 Pervâne Mu'in'ud-Dîn Süleyman, 111
 Petite Arménie, 3
 Pîr Ebi (Pirab) Sultân, 94
 ——— Dede, 35
 ——— Sultân Abdal, 95
 Pologne, 102
 Postînpûş Baba, 129
Pre-Ottoman Turkey, 20
 Premiers Bektâşis, 132

— R —

Rahba, 11
Ravza-i Evliyâ, 128, 129
Ravzat'us-Şafâ, 88
Rebâb-nâme, 15
 Receb Seydî, 95

Religion mazdéenne, 42
 Resul Baba, 94
 Révolte de Baba Ishak, 47
 ——— de Baba Resul, *passim*
 Révolte de Babais, 47
 Richard, Jean, 3
Risâle-i Kudsiya, 91
Risâlet'ul-Melâmetiya, 113
 Roland, 120
 Romains, 6
 Roumanie, 102
 Ruha (Urfa), 63
 Rukn'ud-Dîn Kilicarslan III, 112
 Rukn'ud-Dîn Kilicarslan IV, 97, 102
 Rum (Anatolie), voir Anatolie
Rûm Abdallari, voir *Abdâlân-i Rûm*
 ——— *Erenleri*, 113
 Rumeli, 101

— S —

Şadîk Baba, 130
 Şadr'ud-Dîn-i Konevî, 94
 Sa'd'ud-Dîn, 91
 ——— Köpek, 22, 41, 44
 Safad, 11
 as-Şafadî (Şalâh'ud-Dîn Halil b. Aybek), 11
 Safavides, 105
Şahâif'ul-Ahbâr, 6
 Saint Charalambus, 92
 ——— Georges, 104, 105, 120
 ——— Nicolas, 104
 ——— Spiridon, 104
 Saint-Quentin, Simon de, 2, 3, 48, 58, 59, 63, 68, 71, 73, 75, 76, 79
 Sakarya, 113
 Şakîb Dede, 14
 Salonique, 6
 Salîh Baba, voir Şari Şaltîk
Şaltîh-nâme, 29
 Samarra, 77
 Şâmit Abdal, 94
 Samosate d'Arménie, 61

Şamût Abdal, 130
 Sancar, 73
 Şarı Saltık, *passim*
 — Ocağı, 105
 Şaru İsmâ'îl, 93
 — Kâdi, 95
Sefîne-i Mevlevîya, 14
 Sehm'ud-Dîn Paşa, 87
Selçukname, 2
Selçuklular Zamanında Türkiye, 18
 Seldjoukides, 31, 36, 45, 61, 71, 102
 — d'Anatolie, 1
 — de Rum, 37
 Selim I, 13
 Selim II, 13, 14
Seyâhat-nâme, 16, 34, 101
 Seyfud-Dîn Habîb, 99
 Seyyid 'Ali, 87, 123
 — Hasan, 101
 — Muhammed (İbrâhim-i Sâni),
 87
 Shiisme, 76, 78, 92, 105
 Sibî İbnî'l-Cevzî (Şems'ud-Dîn Yûsuf
 b. Kızıoğlu), 4, 48, 49, 79
 Sinan Ata, 113, 114
 Sinbad Le Mage, 77
 Sineson, 92
 Sinop, 67
 Sivas, 35, 39, 43, 60, 67, 70, 87, 90,
 105
 Soliman Le Magnifique, 13
 Söğüt, 84, 126
Speculum Historiale, 3
 Suhraverdiya, 26, 27
 Sulţan Veled, 14
 Sulţaniye, 12, 106-108
 Sulţan'ul-'Ulemâ, 15, 87
 Sulucakaröyük, 86, 88-91, 92, 122,
 125, 133
 Şureti Baba, 130
 Suruç, 45
 Susuz, 93

Süleyman I, voir Soliman Le Magnifique
 Syrie, 3, 5, 9, 10, 32
 — du Nord, 39, 43, 45, 55, 61,
 62, 78, 136

— Ş —

Şâh İsmâ'îl Hatâyî, 58, 132
Şakâyık'un-Nû' mâniya, 7, 8, 113, 115,
 121, 122, 124, 129
 Şems-i Tabrizî, 29
 Şems'ud-Dîn, 84
 Şems'ud-dîn Ahmed, ez-Zehabi, 8
 Şeref'ud-Dîn, 96, 97
 — İsmâ'îl b. Muhammed, voir E-
 mirci Sulţan
 Şerif Hizir, voir Şari Saltık
 Şeyh 'Alfân, 99
 — Alay, 99
 — 'Alişir, 99
 — Baba Merendi, voir Baba Me-
 rendi
 — Bâlâ al-Merendi, voir Buzağu
 Baba
 — Bâli, 83
 — Boğa b. Baţu
 — Edebali, 83, 84, 99, 125, 126
 — Eşref, 99
 — Hüseyin, 115
 — Mehmed-i Küşteri, 130
 — Muhammed Haydarî, 32
 — Muhammed Türkmâni, 55
 — 'Osman, 51, 82
 — Paşa, 116
 — Şamit, 94
 — Sinan, 113
 — Süleyman-i Türkmâni, 115, 116
 — Tapduk Baba, voir Tapduk Baba
 — Tekin, 55
 — Turhan, 55
 Şihâb'ud-Dîn Suhreverdî, voir
 Şihâb'ud-Dîn 'Ömer Suhreverdî



Şihâb'ud-Dîn 'Ömer as-Suhreverdi,
26, 80, 113

_____ Ahmed al-Vâsîti, 8, 54

Şüşter (Küşter), 130

— T —

Tabrîz, 3, 111

Tâc'ud-Dîn Yusuf at-Tabrîzi, 68

Tâc'ul-'Ârifin Seyyid Abu'l-Vafâ Bağ-
dâdi, 8, 9, 53-55, 79, 80, 84, 118

Tâc'ut- Tevârih, 13, 129

Tâife-i Abdâlân, voir Kalenderis

_____ Ibâhiya, 31

_____ Zenâdika, 31

Takıyy'ud-Dîn b. Rafîc, 9

Tamerlan, 108

Tapduk Emre, voir Tapduk Baba

— Baba, 16, 100, 113-115

Târih (d'al-Birzali), 9

Târihi Nişancı, 7

Târih'u A'yan'il-'Asr, 11

— Olcaytu Hudâbende, 9

— Muhtaşar'id-Duval, 4

Târih'ul-Islâm, 38

Târîkat-i Babaiya, 78

Tarim, C. Hakki, 19, 116

Taşköprülü-zâde Ahmed, 7, 8 16, 64

Tavas, 93

Teke, 124

Tekke köyü, 123

Terceme-i Nefehât'ul-Uns, 15, 16

_____ Şakâyık-i Nu'mâniya, 16, 83

Terre-Sainte, 2

Tevârih-i Âl-i 'Osman (anonyme), 119,
132

_____ (de 'Âşikpaşa-zâde), 11, 12

_____ (de Kemalpaşa-zâde), 12

_____ (d'Oruç Beg), 5, 7, 50, 125

_____ Selçuk, 110, 111

Tezkirat'ul-Muttakîn, 8, 9, 54

Thrace, 61

Timurtaş, F. Kadri, 114

Tokat, 26, 35, 39, 60, 68, 82, 105

Topaç, 107

Tökelcik, 93

Transoxiane, 24-28, 33, 55, 77, 78

Turan, Osman, 18, 21

Turcs, *passim*

_____ harezmiens, 25, 44, 52

Turcomans, *passim*

Turgut Alp, 120

Turgutoğulları (les), 42

Turkestan, 33, 35

_____ occidental, 33

Turquie, 18, 19, 21, 35

_____ seldjoukide, 4, 58

Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 17

— U, Ü —

Ulu 'Arif Çelebi, 14, 15, 108, 116

Uludağ, 119, 127, 129

'Ulvi Baba, voir Geyikli Baba

Urfa, 45, 61

Ustâd-i Sis, 77

Uveys al-Karanî, 86

Uygur (les), 25

Ülken, Hilmi Ziya, 19, 21, 109

Ürgüp, 87, 92

— V, W —

Vafâis, 60

Vafaiya, 60, 79, 80, 135

_____ Şunbukiya, 55, 56

al-Vâfi bi'l-Vafayât, 11

Vâhidî, 91

al-Valad'uş-Safîk, 8, 42, 94, 115

Veli (poète beктаşi), 123

Vilâyet-nâme, *passim*

Vilâyet-nâme-i Abdal Musa, 122, 124,
125

Vryonis, Speros, 19

Werner, Ernst, 19, 49

Wittek, Paul, 20

— Y —

Yahya Paşa, 51
Yalova, 127
Yazıcı-zâde 'Âli, 2
Yenişehir, 126, 129, 130
Yesevis, 33, 35, 60
Yesevîya, 33, 60, 79, 135
Yetkin, Çetin, 19
Yiva (les), 62
Yozgat, 83, 85
Yûnus Emre, 17, 113-115, 119

— Z —

Zahîr'ud-Din Şîr, 71
Zamanti, 44
Zâvah, 32
Zekeriyya Muḥammed Kazvîni, 43
Zenbilli 'Âli Efendi, 13
Ziyaret, 70, 86
Zoroastre, 77
Zoroastriens, 77
Zulkadir, 53

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

GENEALOGIE DE BABA ILYAS-I HORASANI

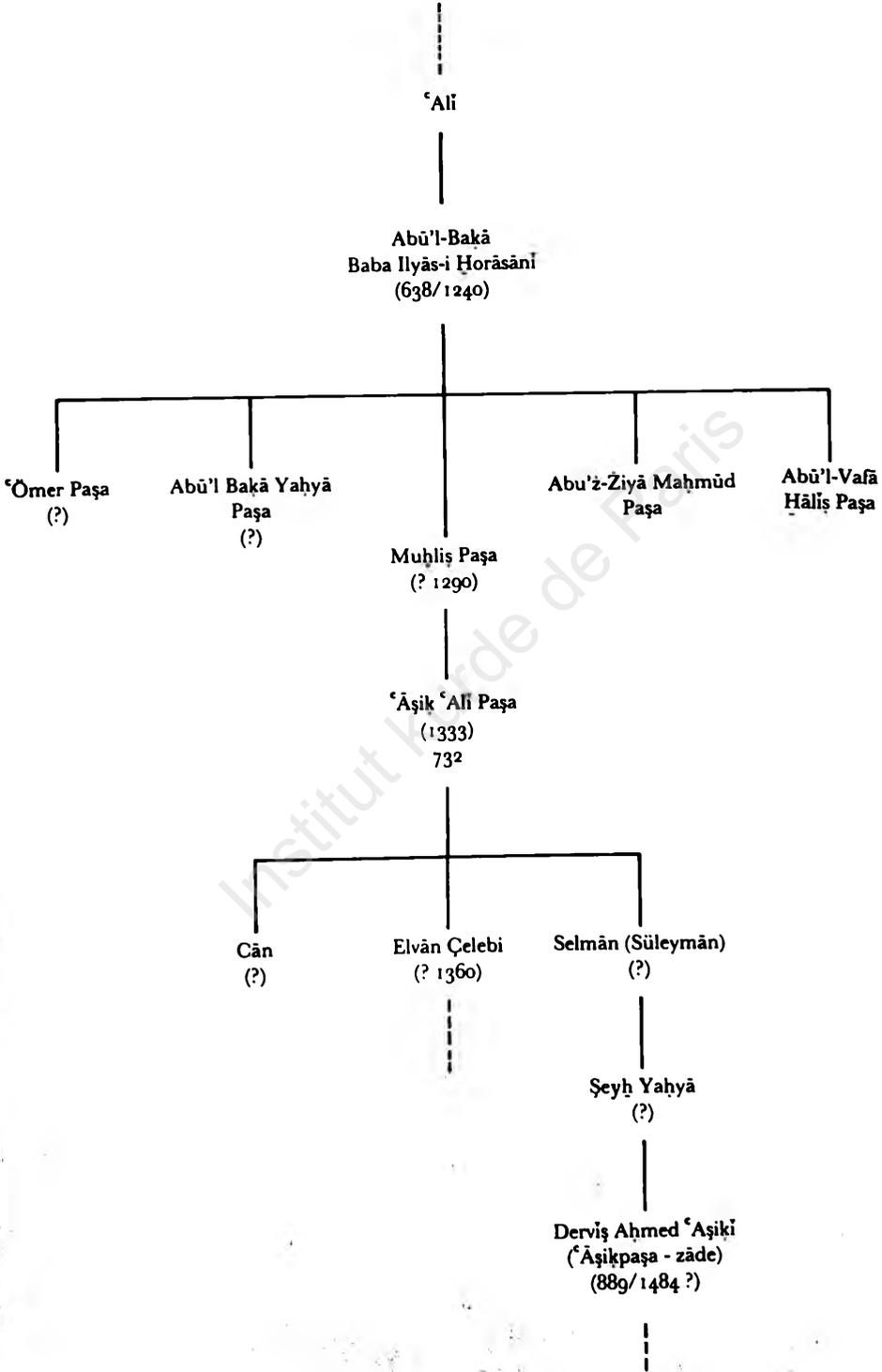


TABLEAU DES CHEIKS RATTACHES AU
MOUVEMENT BABAI

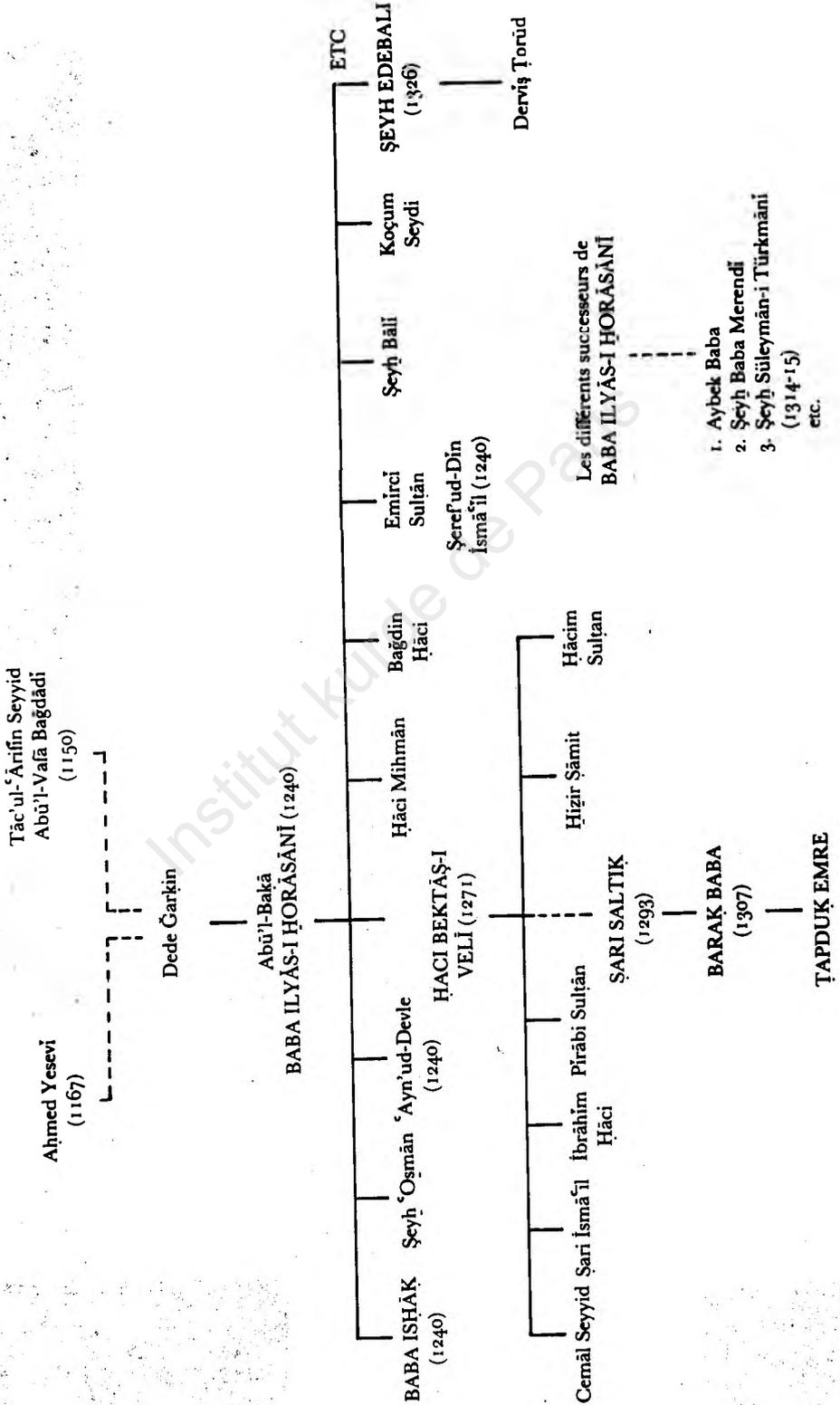
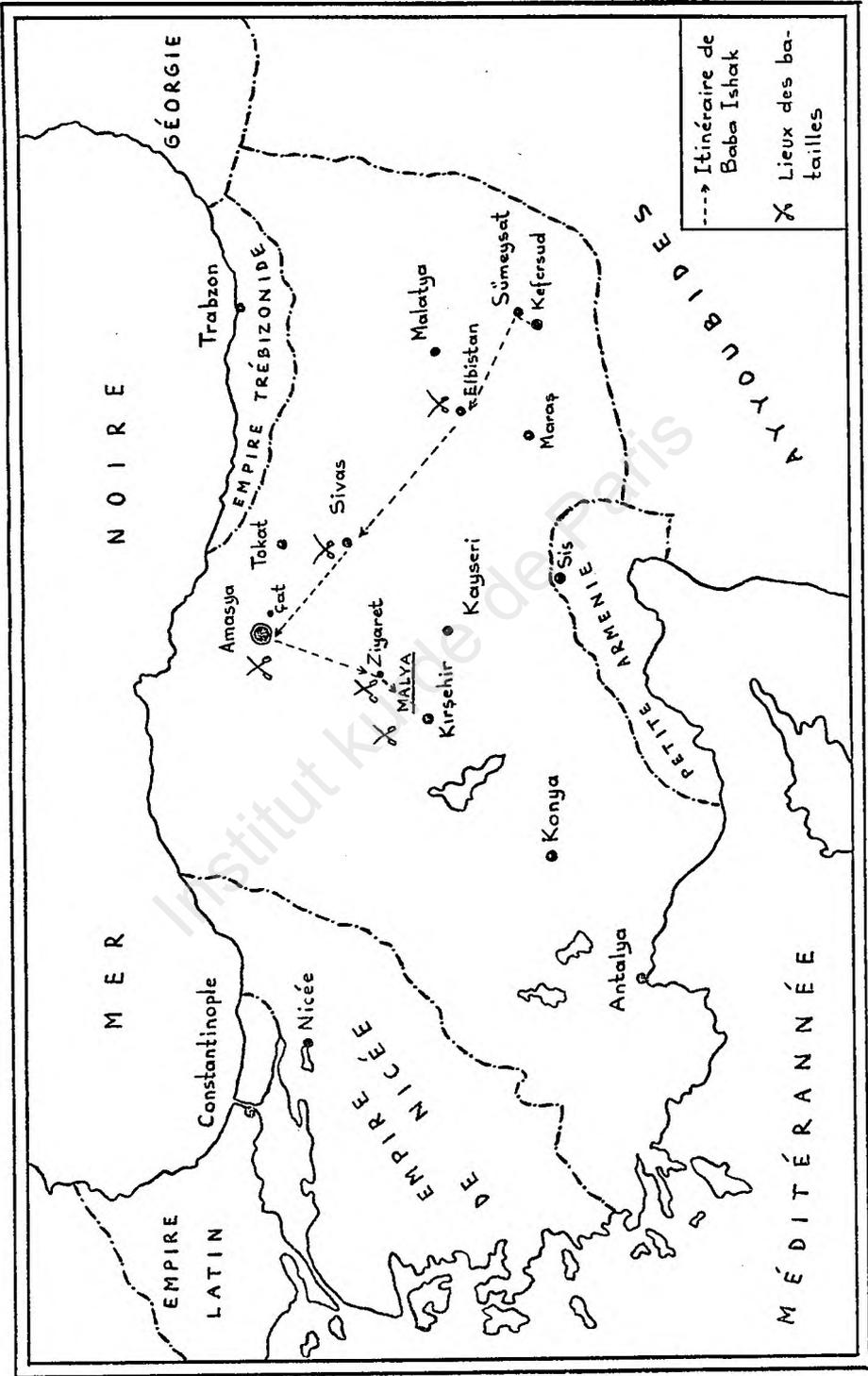
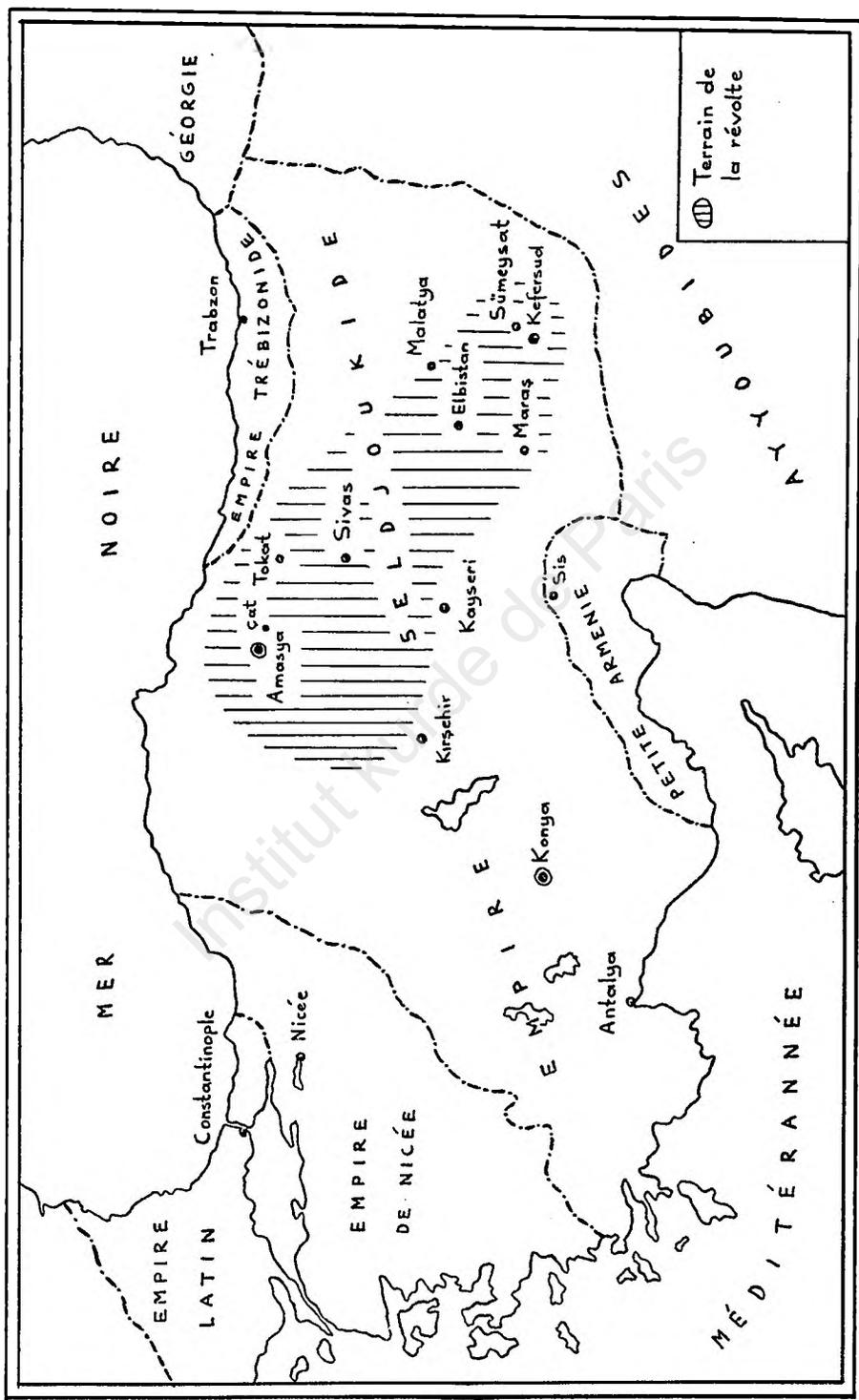


TABLEAU DES DERVICHES DITS "ABDALAN-I RUM"
 AYANT VECU PENDANT L'EPOQUE DE LA FORMATION DE
 L'EMPIRE OTTOMAN DANS LA REGION DE BURSA*.

Occupation mongole (1243 - 1308)	‘Osmân Gâzi (1299-1326)	Orhân Gâzi (1326-1362)	Murad I (1362-1389)
Hâci Bektâş-i Velî (1271) et ses halîfe Şâri Şaltîk (1293)	Şeyh Edebali (1326)	KUMRÂL ABDÂL	
	Barak Baba (1307) Aybek Baba	GEYİKLİ BABA DOĞLU BABA	
		ABDÂL MÛSÂ	et leurs disciples
		ABDÂL MURÂL	PREMIERS
Şeyh Baba Merendî	Şeyh Süleymân-i Türkmani (1314-15)	ABDÂL MEHMED	BEKTAŞIS.
	etc.	POSTİNPÛŞ BABA	
		ŞEYH MEHMED KÛŞTERİ	
		ETC.	

* Les personnages dont les noms sont écrits en lettres minuscules sont rattachés au mouvement babaî, et sont en même temps à l'origine des Abdalan-i Rum.





Institut National de Paris

Institut kurde de Paris

Institut kurde de Paris

89. 06. Y. 0152. 120

0000237

Institut kurde de Paris

ISBN 975-16-0136-3

Fiyatı: 10 000 Lira

TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ, ANKARA — 1989

FR